

Filozofski vestnik

3

2021

Filozofski vestnik

NIETZSCHE IN VEČNO VRAČANJE
DESCARTES IN NEWTON
PERVERZIJA IN OBLAST

ISSN 0353 4510
Letnik/Volume XLII
Številka/Number 3
Ljubljana 2021

Založba ZRC



Filozofski vestnik

ISSN 0353-4510

Programska zasnova

Filozofski vestnik (ISSN 0353-4510) je glasilo Filozofskega inštituta Znanstveno-raziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Filozofski vestnik je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo in je forum za diskusijo o širokem spektru vprašanj s področja sodobne filozofije, etike, estetike, politične, pravne filozofije, filozofije jezika, filozofije zgodovine in zgodovine politične misli, epistemologije in filozofije znanosti, zgodovine filozofije in teoretske psihoanalize. Odprt je za različne filozofske usmeritve, stile in šole ter spodbuja teoretski dialog med njimi.

Letno izidejo tri številke. Druga številka je posvečena temi, ki jo določi uredniški odbor. Prispevki so objavljeni v angleškem, francoskem in nemškem jeziku s povzetki v angleškem in slovenskem jeziku.

Filozofski vestnik je vključen v: Arts & Humanities Citation Index, Current Contents / Arts & Humanities, EBSCO, IBZ (Internationale Bibliographie der Zeitschriften), The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Scopus in Sociological Abstracts.

Izid revije je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. Filozofski vestnik je ustanovila Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Aims and Scope

Filozofski vestnik (ISSN 0353-4510) is edited and published by the Institute of Philosophy of the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. Filozofski vestnik is a philosophy journal with an interdisciplinary character. It provides a forum for discussion on a wide range of issues in contemporary political philosophy, history of philosophy, history of political thought, philosophy of law, social philosophy, epistemology, philosophy of science, cultural critique, ethics, and aesthetics. The journal is open to different philosophical orientations, styles and schools, and welcomes theoretical dialogue among them.

Three issues of the journal are published annually. The second issue is a special issue that brings together articles by experts on a topic chosen by the Editorial Board. Articles are published in English, French, or German, with abstracts in Slovenian and English.

Filozofski vestnik is indexed/abstracted in the Arts & Humanities Citation Index; Current Contents / Arts & Humanities; EBSCO; IBZ (Internationale Bibliographie der Zeitschriften); The Philosopher's Index; Répertoire bibliographique de philosophie; Scopus; and Sociological Abstracts.

Filozofski vestnik is published with the support of the Slovenian Research Agency. Filozofski vestnik was founded by the Slovenian Academy of Sciences and Arts.

Filozofski vestnik

XLII | 3/2021

Izdaja | Issued by

ZRC SAZU, Filozofski inštitut
Institute of Philosophy

Založnik | Published by

Založba ZRC

Ljubljana 2021

Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XLII | Številka 3 | 2021

Nietzsche in večno vračanje

- 7 **Friedrich Nietzsche**
Fragments iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]
- 25 **Aleš Bunta**
Misel večnega vračanja v Nietzschejevem zvezku M III.
Začetki doktrine in sledi njenega molka
- 53 **Voranc Kumar**
Rousseau, Nietzsche in vprašanje srca
- 77 **Marisa Žele**
Izumrtje in ponovljivost konca: Wells, Cuvier, Nietzsche
- 97 **Lovrenc Rogelj**
Nietzsche, Wagner, kompozicijski miniaturizem

Descartes in Newton

- 115 **Réne Descartes**
Principi filozofije, II
- 127 **Matjaž Vesel**
Newtonova kritika Descartesovega pojmovanja gibanja

Perverzija in oblast

- 155 **Peter Klepec**
Sadizem, *Schadenfreude* in krutost
- 203 **Mirt Komel**
Dotik oblasti: štiri forme perverznih oblastnih prijemov
- 223 **Andreja Zevnik**
Politika perverzije: rasizirana razlika in skupno dobro
- 249 **Tadej Troha**
Konec pandemije in sadizem normalizacije
- 263 **Povzetki**

Contents

Filozofski vestnik | Volume XLII | Number 3 | 2021

Nietzsche and the Eternal Recurrence

- 7 **Friedrich Nietzsche**
Posthumous Fragments: Spring–Autumn 1881 [Excerpts]
- 25 **Aleš Bunta**
The Thought of Eternal Recurrence in Nietzsche’s Notebook M III.
The Beginnings of the Doctrine and Traces of Its Silence
- 53 **Voranc Kumar**
Rousseau, Nietzsche, and the Question of the Heart
- 77 **Marisa Žele**
Extinction and the Repeatability of the End: Wells, Cuvier, Nietzsche
- 97 **Lovrenc Rogelj**
Nietzsche, Wagner, Compositional Miniaturism

Descartes and Newton

- 115 **Réne Descartes**
Principles of Philosophy, II
- 127 **Matjaž Vesel**
Newton’s Criticism of Descartes’s Concept of Motion

Perversion and Power

- 155 **Peter Klepec**
Sadism, *Schadenfreude*, and Cruelty
- 203 **Mirt Komel**
Power’s Touch: Four Forms of Pervert Power Grabs
- 223 **Andreja Zevnik**
Politics of Perversion: Racialised Difference and Common Good
- 249 **Tadej Troha**
The End of the Pandemic and the Sadism of Normalisation
- 263 **Abstracts**

Nietzsche in večno vračanje

Friedrich Nietzsche

Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]

11[141]

Vračanje enakega.

Očrt.

1. Utelesitev temeljnih zmot.
2. Utelesitev strasti.
3. Utelesitev vednosti in odklanjajoče vednosti. (strast spoznanja)
4. Nedolžnik. Posameznik kot eksperiment. Olajšanje življenja, ponižanje, oslabitev – prehod.
5. Nova *utež*: *večno vračanje enakega*. Neskončna pomembnost našega vedenja, blodenja, naših navad, načinov življenja za vse, kar prihaja. Kaj počnemo s *preostankom* naših življenj – mi, ki smo največji del življenja prebili v najbi-stvenejši nevednosti? *Poučujemo nauk* – to je najmočnejše sredstvo, da si ga sami *utelesimo*. Naša vrsta blaženosti, kot učiteljev največjega nauka.

V začetku avgusta 1881 v Sils-Marii,
6000 čevljev nad morjem in mnogo višje nad vsemi
človeškimi rečmi! –

7

K (4) filozofija ravnodušnosti. Kar je poprej najbolj drážilo, zdaj deluje povsem drugače, pripoznavamo in priznavamo ga le še kot *igro* (strasti in dela), kot življenje v neresničnem ga v načelu zavračamo, kot obliko in draž pa ga estetsko uživamo in gojimo, kot otroci se postavljamo nasproti tistemu, kar je poprej tvorilo *resnost bivanja*. Naše stremljenje po resnosti pa velja v celem razumeti kot postajajoče, utajimo se kot individui, s karseda *mnogimi* očmi gledamo v svet, živimo v *nagonih* in dejavnostih, da bi si s tem napravili oči, *začasno* se prepustimo življenju, da bi zatem začasno nad njim obmirovali z očesom: nago-

ne *vzdrževati* kot temelj vsakega spoznanja, a vedeti, kje postanejo nasprotniki spoznanja: *in summa* **počakati**, do katere mere se *vednost* in *resnica* lahko **utelesita** – in v kolikšni meri nastopi preobrazba človeka, ko končno živi le za to, da bi *spoznaval*. – To je posledica strasti spoznanja: *za njeno eksistenco ni drugega sredstva*, kot da obenem ohranimo vire in moči spoznanja, zmote in strasti; iz njihovega *boja* črpa ohranitveno silo. – Kako bo to življenje delovalo z ozirom na vsoto dobrega počutja? *Otroška igra*, ki jo zre oko modrega, imeti oblast nad *tem in onim* stanjem – in smrtjo, če kaj takega ni mogoče. – Zdaj pa nastopi najtežje spoznanje in vse načine življenja postavi pod strašen vprašaj: **treba je** dokazati absolutni presežek ugodja, sicer moramo kot sredstvo uničenja človeštva izbrati uničenje nas samih v razmerju do človeštva. Že to: preteklost, našo in vsega človeštva, moramo postaviti na tehtnico in jo *tudi* premagati – ne! ta del zgodovine človeštva *se bo* in se mora večno ponavljati, *to* smemo izvzeti iz računa, na to nimamo nikakršnega vpliva: pa četudi bremenimo naše sočutje in se postavlja proti življenju nasploh. Da nas to ne bi spodneslo, naše sočutje ne sme biti veliko. Ravnodušnost je morala v nas delovati globoko in užitek v opazovanju prav tako. Tudi beda prihodnjega človeštva se nas ne sme dotakniti. Toda *ali še želimo živeti*, to je vprašanje: in kako!

V premislek: različna *vznesena stanja*, ki sem jih doživel, kot podlaga različnih *poglavij* in njihove vsebine – kot regulator izraza, izvajanja, patosa, ki vlada v vsakem od poglavij – s tem priti do ilustracije mojega ideala, tako rekoč s *seštevanjem*. In nato višje navzgor!

11 [142]

Govorim kot nekdo, ki se mu je razodelo? Tedaj me prezirajte in mi ne prisluhnite. – Ste še takšni, da potrebujete bogove? Se vašemu umu še ne studi, da se pusti hraniti tako ceneno in slabo?

8

11 [143]

»A če je vse nujno, s čim v mojih dejanjih še lahko razpolagam?« Misel in vera sta utež, ki poleg vseh drugih bremen pritiska nate, in bolj kot ta. Praviš: prehrana, kraj, zrak, družba te spreminjajo in določajo? No, tvoja mnenja to počnejo še bolj, saj te določajo v to prehrano, kraj, zrak, družbo. – Ko si utelesiš misel misli, te bo preobrazila. Vprašanje pri vsem, kar želiš početi: »si to želim početi neštetokrat?« je *največja* utež.

11 [144]

Bilo bi strašljivo, če bi še verjeli v *grehe*: a karkoli bomo še počeli, v neskončni ponovitvi, je *nedolžno*. Če te misel večnega vračanja vseh reči ne prevzame, ni to nikakršna krivda: in ni nobena zasluga, če te. – O vseh naših prednikih razmišljamo bolj blago, kot so mislili sami, žalujemo za njihovimi utelešenimi zmotami, ne za njihovim zlom.

1. *Najsilovitejše spoznanje.*

2. Mnenja in zmote preobražajo človeka in mu dajejo nagone – ali: *utelešene zmote*.

3. *Nujnost in nedolžnost.*

4. *Igra življenja.*

11 [145]

Nova vzgoja mora preprečiti, da bi ljudje zapadli kakemu izključnemu nagibu in postali organ, nasproti naravni tendenci k delitvi dela. Ustvariti moramo gospodujoča bitja s pregledom nad celoto, ki igro življenja motrijo in v njej *sodelujejo*, malo tu, malo tam, ne da bi jih vanjo *premočno* povleklo. Njim mora končno pripasti moč, njim je zaupana, ker se je ne poslužujejo na način, da bi se z vso silo usmerili izključno na *en cilj*. Sprva jim moramo v roke dati denar za namen vzgoje (prvi vzgojitelji morajo vzgojiti same sebe!), nato zato, ker je denar v njihovih rokah najbolj varen (vseposod drugje se potroši za *presilovite enostranske težnje*). Tako se izgradi nova vladajoča kasta.

11 [146]

Odpor do življenja je redek. Ohranjamo se v njem in celo ob koncu in v težkih stanjih pristajamo nanj, *ne* iz strahu pred slabim, *ne* iz upanja na boljše, *ne* iz navade (ki bi bila dolgčas), *ne* iz priložnostne naslade – temveč zaradi *spremembe* in ker v temelju nič ni *ponovitev*, temveč spominja na doživeto. Draž novega, v katerem vendarle odzvanja stari okus – kot glasba z veliko grdega.

11 [147]

Novi nauk najkasneje zadene svoje najboljše zastopnike, zajamčene in jamstvo dajajoče značaje, saj se v njih poprejšnje misli z rodovitnostjo pragozda razrašajo vseprek in so *nepredirne*. Bolj šibki, bolj prazni, bolj bolehn, bolj ubožni so tisti, ki prestrežejo novo infekcijo – prvi pristaši v ničemer niso dokaz *proti*

nauku. Verjamem, da so bili prvi kristjani s svojimi »vrlinami« najbolj neznosno ljudstvo.

11 [148]

Svet sil ne utrpeva nikakršnega pojemanja: kajti sicer bi vse v neskončnem času oslabele in propadle. Svet sil ne utrpeva nikakršnega mirovanja: ker sicer bi bilo to doseženo in ura bivanja bi mirovala. Svet sil torej nikoli ne pride v ravnovesje, nikoli nima trenutka miru, njegova sila in njegovo gibanje sta enako velika ob vsakem času. Kakršno koli stanje ta svet pač *lahko* doseže, ga je moral enkrat že doseči, in ne enkrat, temveč neštetokrat. Tako ta trenutek: nekoč je že bil in bil je mnogokrat in prav tako se bo ponovil, vse sile natanko tako razporejene kot zdaj: in enako je s trenutkom, ki ga je porodil, in s tistim, ki bo otrok sedanjega. Človek! Tvoje celotno življenje se bo kot peščena ura vsakič znova obrnilo in se vsakič znova izteklo – vmes velika minuta časa, dokler se znova, v krogotoku sveta, ne zberejo vsi pogoji, iz katerih si nastal. In nato spet najdeš vsako bolečino in vsako naslado in vsakega prijatelja in sovražnika in vsako upanje in vsako zmoto in vsako travno bilko in vsak pogled sonca, celotno zvezo vseh stvari. Ta obroč, v katerem si zrnce, sije spet in spet. In v vsakem obroču človeškega bivanja nasploh je vedno ura, ko najprej v prvem, nato v mnogih, nato v vseh vznikne najsilovitejša misel, misel o večnem vračanju vseh reči – za človeštvo je to vsakokrat ura *poldneva*.

11 [149]

Tudi kemične kvalitete so v toku in se spreminjajo: pa četudi mora za to, da rezultat *ovrže* sedanje formulo, poteči neizmeren čas. Za zdaj so formule resnične: ker so grobe; kaj pa je 9 delov kisika proti 11 delom vodika! Popolnoma nemogoče je, da bi ta 9:11 dosegli v natančnosti, pri udejanjenju je vedno napaka, posledično pa določen razpon, znotraj katerega eksperiment uspe. A tudi znotraj tega je večno spreminjanje, večni tok vseh stvari, v nobenem trenutku ni kisik povsem isti kot v prejšnjem, temveč nekaj novega: četudi je ta novost preveč pretanjena za vse meritve, celo če celoten razvoj vseh novosti v teku trajanja človeškega rodu ni dovolj velik, da bi ovrgli formulo. – *Forme* so enako maloštevilne kot *kvalitete*.

11 [150]

Postajanja ne moremo misliti drugače kot prehoda iz enega vztrajajočega »mrtvega« stanja v neko drugo vztrajajoče »mrtvo« stanje. Ah, mi »mrtvemu« pravi-

mo negibno! Kot da bi obstajalo kaj negibnega! Živo ni nasprotje mrtvega, temveč nek posebni primer.

11 [151]

Naša podmena, da obstajajo telesa, površine, črte, oblike, je šele nasledek naše podmene, da obstajajo substance in stvari, [da obstaja] vztrajajoče. Tako kot so izmišljive naši pojmi, so tudi matematične oblike. Nekaj takega ne obstaja – neko površino, nek krog, neko črto lahko prav tako malo *udejanim* kot nek pojem. Celotna neskončnost kot realnost in ovira vedno leži med 2 točkama.

11 [152]

Če v redu in razmerjih sil ne bi že bile izčrpane vse možnosti, se še ne bi odvila neskončnost. Ker pa tako *mora* biti, ne more več biti novih možnosti in vse je moralo že bivati, neskončnokrat.

11 [153]

Naš intelekt ni ustvarjen, da bi dojel postajanje, prizadeva si dokazati splošno togost, zahvaljujoč svojemu izvoru iz *podob*. Vsi filozofi so imeli cilj, v dokaz večnega vztrajanja, ker je intelekt v tem občutil svojo lastno formo in učinek.

11 [154]

V dejanskosti ni nič *kongruentno*, ker v njej ni nikakršnih ploskev.

11 [155]

Naši čuti nam nikoli ne kažejo sopostavljenosti, vedno zaporednost. Prostor in človeški zakoni prostora *predpostavljajo* realnost podob, oblik, substanc in njihove trajnosti, tj. naš prostor pripada imaginarnemu svetu. O prostoru, ki je del večnega toka stvari, ne vemo nič.

11 [156]

V temelju gre znanosti za to, da ugotovi, kako *človek* – **ne** individuum – občuti vse stvari in sebe, torej da *izloči* idiosinkrazijo posameznikov in skupin ter določi *vztrajajoče* razmerje. Ne resnica, marveč *človek* je spoznavan, in sicer skozi vsa obdobja, kjer eksistira. Se pravi, *konstruiran* je fantom, nenehno vsi delajo na tem, da bi odkrili, o čem *se je treba uskladiti*, ker to pripada bistvu človeka. Pri tem so spoznali, da nepreštevno ni bistveno, kot so dolgo verjeli, in da z določitvijo bistvenega za realnost ni dokazano nič drugega kot dejstvo, da je bila

eksistenca človeka doslej odvisna od vere v to »realnost« (kot so telo, trajanje, substanca itd.). Znanost torej le *nadaljuje* proces, ki je *konstruiral* bistvo vrste, da vera v določene stvari postane endemična in da se neverujoče izloči in pusti izumreti. Dosežena *podobnost* občutja (prostora, ali občutja časa ali občutja velikega in majhnega) je postal eksistenčni pogoj vrste, a z resnico nima nič opraviti. »Nori«, idiosinkrazija ne dokazuje neresničnosti določene predstave, temveč njeno abnormalnost; z njo ni mogoče *živeti* za množico. *Množični instinkt* je ta, ki vlada tudi spoznanju: *svoje* eksistenčne pogoje želijo vse bolj spoznati, da bi živeli vse dlje. Do *uniformnosti občutja*, do katerega so se nekoč dokopavali prek družbe [in] religije, se zdaj dokopavajo prek znanosti: *normalni okus*, določen za vse reči, spoznanje, oprto na vero v vztrajajoče, je v službi *bolj grobih* oblik vztrajanja (množica, ljudstvo, človeštvo) in želi izločiti in pokončati bolj pretanjene forme, idiosinkratični *okus* – deluje proti *individualizaciji*, *okusu*, ki je življenjski pogoj le za enega. – Vrsta je bolj groba zmota, individuum bolj pretanjena zmota, pride *kasneje*. *Bori se* za svojo eksistenco, za svoj novi okus, za svojo relativno *edinstveno* naravnosti do vseh reči – meni, da je to bolje od splošnega okusa in ga prezira. Želi *gospodovati*. A pri tem odkrije, da je sam nekaj spreminjajočega in da ima okus, ki se menja, s svojo pretanjenostjo pride za skrivnost, da ni nobenega individuum, da je v najdrobnejšem trenutku nekaj drugega kot v naslednjem in da njegovi eksistenčni pogoji veljajo brezštevilnim individuum: *neskončno droben trenutek* je najvišja realnost in resnica, poblisk iz večnega toka. Tako spozna: kako se vse *uživajoče* spoznanje opira na grobo zmoto vrste, na bolj pretanjene zmote individuum in na najbolj pretanjeno zmoto ustvarjalnega trenutka.

11 [157]

Varujmo se, da bi temu krogotoku pripisali kakršno koli *stremljenje*, kakšen cilj; ali da ga iz naših potreb ocenili kot *dolgočasnega*, neumnega itd. Zagotovo se v njem pojavlja kar najvišja mera brezuma, kot tudi njenega nasprotja: a ne smemo ga meriti ob tem, umnost ali brezumnosti nista predikata univerzuma. – Varujmo se, da bi *zakon tega kroga* mislili kot *postajajoč*, po napačni analogiji krožnega gibanja *znotraj* obroča: *ni* bil najprej kaos in za njim postopoma bolj harmonično in končno trdno krožno gibanje vseh sil: nasprotno je vse večno, nepostalo: če je obstajal kaos sil, je bil tudi kaos večen in se je vrnil v vsakem obroču. *Krogotok* ni nekaj *postalega*, je prazakon, tako kot je prazakon *količina sile*, brez izjeme in prekoračitve. Vse postajanje je znotraj krogotoka in količine sile; za označitev večnega krogotoka torej ne gre uporabljati napačnih analogij

postajajočih in minljivih krogotokov, npr. ozvezdja ali oseke in plime, dnevi in noči, letnih časov

11 [158]

Varujmo se pred tem, da bi takšen nauk poučevali kot nenadno religijo! Pronicati mora počasi, celotne generacije morajo graditi na njem in postati rodovitne – da s tem nastane veliko drevo, ki zasenči vse še prihajajoče človeštvo. Kaj je par tisočletij, v katerih se je ohranilo krščanstvo! Za najsilovitejšo misel so potrebna mnoga tisočletja – *dolgo, dolgo* mora biti drobna in nemočna.

11 [159]

Vtisnimo podobo večnosti v *svoje* življenje! Ta misel vsebuje več kot vse religije, ki so življenje zaničevale kot minljivo in so učile pogledovati k nedoločenemu *drugemu* življenju.

11 [160]

Ta nauk je blag do tistih, ki vanj ne verjamejo, v njem ni nobenega pekla in groženj. Kdor ne verjame, ima v svoji zavesti *bežno* življenje.

11 [161]

Ne razgledujmo se po daljnjih nepoznanih *blaženostih* in *blagrih* in *blagoslovih*, temveč živimo tako, da želimo živeti še enkrat in v večnost živeti tako! – Naša naloga nas nagovarja v vsakem trenutku.

11 [162]

Da bi v svetu lahko obstajala kakršna koli stopnja zavedanja, je moral nedejanski svet zmote – nastati: bitja z vero v vztrajajoče v individuih itd. Šele potem ko je bil nastal imaginarni protisvet v protislovju z absolutnim tokom, je bilo lahko *na tej podlagi* kaj *spoznano* – res, naposled lahko dobimo vpogled v temeljno zmoto, na kateri vse počiva (ker pusti misliti nasprotja) – pa vendar te zmote ni mogoče uničiti drugače kot z življenjem: poslednja resnica toka stvari ne prenaša *utelesitve*, naši **organi** (za *življenje*) so naravnani k zmoti. Tako v modrecu nastane *protislovje življenja* in njegovih zadnjih odločitev; njegov *nagon* po spoznanju ima za predpostavko vero v zmoto in življenje v njej.

Živeti je pogoj spoznavanja. Bloditi pogoj življenja in sicer v najglobljem temelju bloditi. Vednost o blodenju slednjega ne odpravi! To ni nič grenkega!

Blodenje [das Irren] moramo ljubiti in gojiti, je maternica spoznanja. Umetnost kot gojenje blodnje [Wahn] – naš kult.

Zavoljo spoznavanja ljubiti življenje in ga terjati, zavoljo življenja ljubiti in terjati blodenje in blodnje. Bivanju dati estetski pogoj, *naš okus pomnoževati ob njem*, to je temeljni pogoj vse strasti spoznavanja.

Tako tudi tu odkrijemo noč in dan kot življenjski pogoj za *nas*: želeči-spoznavati in želeči-bloditi sta oseka in plima. Če *ena* vlada absolutno, človek propade; in *obenem* zmožnost.

* * *

11 [195]

Poldne in večnost

Namigi za neko novo življenje.

Zaratustra, rojen ob jezeru Urmi, je v tridesetem letu zapustil svojo domovino, odšel v provinco Aria in v desetih letih svoje samote v pogorju spisal Zend-Avesta.

11 [196]

Sonce spoznanja je znova v poldnevu: in v njegovi svetlobi v obroč zvita leži kača večnosti – – *vaš čas je, vi bratje poldneva!*

11 [197]

K »Očrtu novega načina, kako živeti«

Prva knjiga v slogu prvega stavka devet simfonije. *Chaos sive natura*: »o razčlovečenju narave«. Prometej je prikovan na Kavkaz. Napisano z okrutnostjo Κράτης, »moči«.

Druga knjiga. Bežno-skeptično-mefistofelično. »O utelesitvi izkustev.« Spoznanje = zmota, ki postane organska in organizira.

Tretja knjiga. Najbolj notranje in lebdeče nad nebese, kar je kdaj bilo napisano: »o poslednji sreči samotnega« – to je ta, ki je iz »pripadajočega« postal »sebi-

enak« najvišjega reda: popolni *ego*: zgolj šele *ta* ego ima ljubezen, na zgodnejših stopnjah, kjer najvišja samostnost in samopašnost ni dosežena, imamo nekaj drugega kot ljubezen.

Četrta knjiga. Ditirambično-obširna. »*Annulus aeternitatis*.« Želja, vse še enkrat in nešteto krat doživeto.

Neprestana *preobrazba* – v kratkem času moraš skozi mnoge individue. Sredstvo je neprestani boj.

Sils-Maria 26. avgust 1881

»vsemu ljubkemu in prijetnemu iti s poti, kot svet zaničujoči nasilnik« pravi J. Burckhardt pri Palazzo Pitti)

11 [198]

Vélíka forma umetnine bo ugledala luč dneva, ko bo umetnik véliko formo imel v svojem bitju. Na sebi je vélika forma abotna in uniči umetnost, umetnika želi zapeljati v hinavščino, véliko in redko prežigosati v konvencionalni novec. Pošteni umetnik, ki te ustvarjajoče moči v svojem *značaju* nima, je *pošten*, ko je tudi noče imeti v svojih delih: – ko jo nasploh taji in jo blati, je to razumljivo in vsaj opravičljivo: pri tem ne more čez sebe. Tako Wagner. A »neskončna melodija« je leseno železo – »podoba, ki ni postala podoba, skončana podoba« – to je izraz za nezmožnost forme in nekakšen princip, ustvarjen iz nezmožnosti. Dramatična glasba in nasploh razpoloženska glasba se seveda najbolje ujema z brezoblično, tekočo glasbo – je pa zato *nižje* vrste.

11 [199]

Poslušnost, občutek za funkcijo, občutek šibkosti so vpeljali vrednost »**neegoističnega**«: zlasti ko so verovali v popolno odvisnost od *enega Boga*. Zaničevanje samih sebe, a iskanje razloga, čemu kljub temu biti *dejaven*, namreč **morati** biti: zavoljo *Boga*, in končno, ko v *Boga* niso več verovali, zavoljo *Drugega*: utvara, mogočna misel, ki je človeku olajšala bivanje. Tudi naše razmere želijo suženjstvo, in individua je treba zavreti – odtod kultura altruizma. Dejansko ravnamo »neegoistično«, ker je to pogoj, pod katerim *edinole* še lahko *naprej eksistiramo*, tj. iz navade prej mislimo na eksistenco drugih kot na lastno (npr. knez na ljudstvo, mati na otroka), ker sicer knez ne bi mogel eksistirati kot knez in mati ne kot

mati: želita ohraniti svojo občutek moči, četudi to zahteva nenehno pozornost in neštivilna samožrtvovanja v prid odvisnega: ali, v drugih primerih, v *prid močnih*, če le naša eksistenca (dobropočutje, npr. v službi genija) tako zatrdi.

11 [200]

Pravice: močnejši funkcionarje postavi *drugega proti drugemu*: in dolžnosti: močnejši postavi funkcionarje *proti sebi*: vsak mora nekaj doseči, in da bi to zahteval **redno**, se močnejši *odpove* nadaljnjim posegom in se *sam podredi redu*: to pripada samoregulaciji. Zastran *dolžnosti funkcij* se močnejši in funkcija prekrižata. V tem ni nič »neegoističnega«.

11 [201]

Moderno-znanstveno dopolnilo vere v Boga je vera v *univerzum kot organizem*: to se mi gabi. Torej tisto povsem redko, neizrekljivo izpeljano, organsko, ki ga zaznavamo samo na Zemljini skorji, napraviti v bistveno obče! To je še vedno počlovečenje narave! In zakrinkano mnogoboštvo v monadah, ki skupaj tvorijo univerzum-organizem! Pozor! Monade, ki znajo preprečiti določene možne učinke, kot je ravnotežje sil! Fantaziranje! – Če bi univerzum lahko postal organizem, bi to postal. Kot celoto ga moramo misliti kar najdlje od organskega! Verjamem, da so celo naše kemične afinitete in koherence morda pozno razviti pojavi, ki pripadajo določenim epoham v posameznih sistemih. Verjemimo v absolutno nujnost v univerzalnem, a varujmo se, da bi o kakršnem koli zakonu, pa naj gre celo za primitivno mehaničen [zakon] našega izkustva, trdili, da ta vlada v njem in da je njegova večna lastnost. – Vse kemične kvalitete so lahko bile nastale in izginejo in se vrnejo. Razvile so se lahko neštevilne »lastnosti«, za katere za nas, iz našega časovnega in prostorskega kota, opazovanje ni možno. *Sprememba* kemične kvalitete se morda odvija tudi zdaj, le da v tako pretanjeni stopnji, da se izmuzne našim najbolj pretanjenim izračunom.

16

11 [202]

Mera sile vsega je *določena*, nič »neskončnega«: varujmo se tovrstnih razuzdanosti pojma! Posledično je število položajev, sprememb, kombinacij in razvojev te sile sicer neznansko veliko in praktično »neizmerno«, a vsekakor tudi določeno in ne neskončno. Pač pa je čas, v katerem ta univerzum izvaja svojo silo, neskončen, tj. sila je večno enaka in večno delujoča: – do tega trenutka se je neka neskončnost že odvila, tj. vse možne razvojne poti so že *bile*. *Posledično* mora biti trenutni razvoj ponovitev, in enako ta, ki ga je porodil, in ta, ki je iz nje

nastal in tako naprej in nazaj dalje! Vse je obstajalo nešteto krat, kolikor se celokupnost vseh sil vedno vrača. Ali je, *razen tega*, kdaj obstajalo kaj enakega, je povsem nedokazljivo. Zdi se, da celokupnost vse do najmanjšega na novo tvori *lastnosti*, tako da dve različni celokupnosti ne moreta imeti nič enakega. Je v eni celokupnosti mogoče imeti kaj enakega, npr. *dva lista*? Dvomim: to bi predpostavljalo, da sta imela absolutno isti nastanek, in odtod bi morali *privzeti*, da je *nazaj v vso večnost* obstajalo nekaj enakega, kljub vsem spremembam celokupnosti in stvaritvi novih lastnosti – nemogoča podmena!

11 [203]

Preverimo, kako je *misel*, da se *nekaj ponavlja*, učinkovala doslej (npr. leto ali periodične bolezni, budnost in spanje itd.). Četudi je krožna ponovitev le verjetnost ali možnost, nas lahko tudi *misel možnosti* pretrese in preoblikuje, ne le občutja ali določena pričakovanja! Kako je učinkovala *možnost* večnega pogubljenja!

11 [204]

Položaj, v katerem se ljudje nahajajo, do narave in do ljudi, *tvori njihove lastnosti* – tako je kot pri atomih.

11 [205]

Varujmo se verovanja, da je v univerzumu tendenca, da doseže določene *forme*, da želi postati lepši, popolnejši, zapletenejši! To je vse počlovečenje! Anarhija, grdo, forma – so neprimerni pojmi. V mehaniki ni nič nepopolnega.

11 [206]

Vse se je vrnilo: Sirius in pajek in tvoje misli ob tej uri in ta tvoja misel, da se vse vrača.

11 [207]

Kako tuje in pretehtano ravnamo z ozirom na mrtvo, na anorgansko, medtem pa smo v treh četrtinah vodni steber in imamo v sebi anorganske soli, ki za naš blagor in bol morda lahko naredijo več kot celotna živa družba!

11 [208]

Filozofi so ravnali kot ljudstva: svojo ozko *moralo* so vložili v bistvo reči. Ideal vsakega filozofa bi moral tičati tudi v nasebju reči.

11 [209]

Čredni ljudje in posebni ljudje!

11 [210]

Neorgansko nas v celem *pogojuje*: voda, zrak, tla, oblika tal, elektrika itd. Pod temi pogoji smo rastilne.

11 [211]

Moja naloga: razčlovečenje narave in nato ponaravljenje človeka, potem ko je prišel do čistega pojma »narave«.

11 [212]

Vse privajenosti (npr. na neko določeno živilo, kot je kava, ali na določeno razdelitev časa) imajo na dolgi rok rezultat, da *vzgajajo* ljudi *določene vrste*. Ozri se torej okrog sebe! Preveri najmanjše! Kam želi? Spada k *tvoji vrsti*, k *tvojemu cilju*?

11 [213]

Neskončno novo postajanje je protislovje, predpostavljalo bi neskončno *rastočo* silo. A *odkod* naj raste! Odkod naj se hrani, s *presežkom* hrani! Podmena, da je univerzum organizem, nasprotuje *bistvu organskega*.

11 [214]

Ljubitelji soli niso nikakršni »mesožerci«. Vedno najdemo snobe [Vornehm- und Reichthuer], ki skušajo prikriti, da jedo *malo* mesa: paziti, ali osebe potrebujejo veliko ali mali soli.

11 [215]

Čaj [ima] medel ali močan ali neznaten vonj in okus: posledično moramo dodati cvetove!

11 [216]

Živila (npr. čebula in poživilni narkotiki, kot je tobak) dokazujejo, da ljudem ni najpomembnejše ugodje ali izogibanje neugodju, temveč biti *vzdražen*. *Vzdraženje* je na sebi nekaj drugega kot ugodje ali neugodje (oziroma sta slednji njegova ekstrema).

11 [217]

Občasno potrebujemo slepoto in moramo določene člene verovanja in zmote v sebi pustiti nedotaknjene – kolikor nas *ohranjajo* pri življenju.

Zastran resnice in zmote moramo biti *brez vesti*, kolikor gre za *življenje* – prav **s tem** nato življenje spet uporabljamo v službi resnice in intelektualne vesti. To sta naša oseka in plima, energija našega krčenja in širjenja.

11 [218]

Razplojevanje pogosto *brez* vsakršnega individualnega vzgiba.

11 [219]

Ti sužnji so pogosto utrujeni in redno utrujeni – zato se tako radi zadovoljijo s svojimi *razvedrili* (kar je najbolj nenavadno znamenje našega časa). Njihove pivnice in vinske kleti, njihova mera prijetnega druženja, njihovi prazniki, njihove cerkve – vse je tako povprečno, saj se tam ne sme porabiti veliko duha in moči, in se ga tudi ne sme terjati – hočejo se spočiti. – Ja! Otium! To je brezdelje tistih, ki v sebi še imajo vso moč.

11 [220]

Najmogočnejša misel porabi veliko sile, ki je bila prej na razpolago drugim ciljem, zato deluje *preoblikujoče*, ustvarja nove zakone gibanja sile, a nobene nove sile. V tem pa tiči možnost, da posamezne ljudi v njihovih afektih določimo in uredimo na novo.

11 [221]

Suženjstvo je splošno vidno, čeprav si tega ne prizna; – stremeti moramo k temu, da smo vsepovsod, da poznamo vsa njegova razmerja, da kar najbolj zastopamo vsa njegova mnenja, le tako ga lahko obvladamo in izkoristimo. Naše bistvo mora ostati prikrito: podobno jezuitom, ki so izvajali diktaturo v splošni anarhiji, a so se vpeljali kot *orodje* in *funkcija*. Kakšna je naša funkcija, naš plašč sužnosti? Učiteljstvo? – Suženjstva ne gre pokončati, nujno je. Želimo le bdeti nad tem, da vedno znova nastanejo takšni, *za katere* se dela, tako da se ta neznanjska masa politično-komercialnih sil ne troši zaman. Celo že nad tem, da obstajajo *gledalci* in *ne-več-udeleženci*.

11 [222]

Izhajajoč iz duha funkcije filozofi zdaj razmišljajo, da bi človeštvo preobrazili v en organizem – to je nasprotje *moje* tendence. Temveč *karseda mnogo spremenljivih raznovrstnih* organizmov, ki potem, ko pridejo do svoje *zrelosti in lenobe*, odvržejo svoje sadove; individue, od katerih večina propade, a štejejo tisti redki. – Socializem je vrenje, ki naznanja neštevilne državne eksperimente, torej tudi propade držav in nove pretese. Odzorevanje obstoječih držav se odvija hitreje; vojaško nasilje postaja vse večje.

11 [223]

V vsakem obratu zaznam trud, okornost in željo imeti duha!

11 [224]

Strelo smo napravili neškodljivo: biti moramo iznajdljivi, da jo napravimo *koristno*, ji pustimo, da dela.

11 [225]

»Kaos univerzuma« kot izključitev vsake smotrne dejavnosti *ni* v protislovju z idejo krogotoka: slednji je prav *brezumna nujnost*, brez kakršnega koli formalnega, etičnega, estetskega ozira. Povoljnost manjka, v najmanjšem in v celoti.

11 [226]

Egoizem je še neskončno šibek! Tako imenujejo učinke *čredotvornih afektov*, zelo nenatančno: prvi je grabežljiv in kopiči premoženje (nagon družine plemena), drugi je razuzdan *in venere*, spet drugi ohol (taksacija samega sebe po merilu črede), govorijo o egoizmu osvajalca, državnika itd. – mislijo le na sebe, a na »sebe«, kolikor se je ego razvil skozi čredotvorni afekt. Egoizem matere, učitelja. Le vprašaj se, kako redki temeljito preiskujejo: *zakaj* živiš tu? *zakaj* shajaš s tem? Kako si prišel do te religije? Kakšen vpliv ima nate ta ali ona dieta? Je ta hiša zgrajena zate? itd. Nič ni redkejšega od *zatrditve* *ega* pred nami samimi. Vlada le *predsodek*, da *ego poznamo*, nikoli ne zamudi, da se ne bi kar naprej porajal: a za to skoraj ni porabe dela in inteligence – kot da bi nas samospoznanja osvobodila intuicija raziskovanja.

11 [227]

Tu pogorje kaže svoje 3 vzpetine: z ostrejšo lečo vidim še množico novih vzpetin, črta pri vsaki ostrejši leči postane vedno nova, stara postane samovoljna fan-

tazma. Končno pridem do točke, ko črte ni več mogoče opazovati, ker se *gibanje razpadanja* izogne našim očem. A gibanje *odpravi črto!*

11 [228]

V velikem se lahko varujemo pred maločem: komet lahko vsak trenutek razbije sonce, ali pa lahko nastopi električna sila, v kateri se v enem mahu stopi zvezdni sistem. Kaj je »statistika« v teh rečeh! Za zemljo in sonce imamo par milijonov let, ko se kaj takega ni zgodilo: to ne dokazuje prav ničesar. – K ponaravljenju človeka spada pripravljenost na absolutno nenadno in prekrižajoče.

Nenadne reči so človeka navadile na napačno nasprotje, imenujejo jih trajne, pravilne itd. – a nenadno je stalno prisotno v najmanjšem, v vsakem živcu; in je dejansko pravilno, pa četudi se v času *nam* kaže kot nepredvidljivo. *Trajno* je tisto, česar sprememb ne vidimo, ker so za nas preveč postopne in preveč pretanjene.

11 [229]

Če postopno formuliramo *nasprotja* vseh naših temeljnih mnenj, se približamo *resnici*. Sprva je to hladen, mrtev pojmovni svet; prepletemo ga z našimi drugimi zmotami in nagoni in ga tako del za delom povlečemo v *življenje*. *Le s prilagajanjem živim zmotam lahko sprva vedno mrtvo resnico priključimo v življenje.*

11 [230]

Ljudje govorijo o želodčnih bolnikih in imajo v mislih tiste, ki trpijo za prebavo – kot da bi bil le želodec prebava! In izobraženi govorijo o »želodčnem soku«. – Zelo dobro je, da tovrstne zmote nimajo učinka na organizacijo, že davno bi propadli. – In z metodo zdravljenja in dietnim nesmisлом so delovali že dovolj smrtonosno! –

11 [231]

Soobstoj dvojega povsem enakega je nemogoč: predpostavljal bi *absolutno enako zgodovino eksistence*, nazaj v vso večnost. Ta pa je predpostavljala *občo* absolutno enako zgodovino nastanka, tj. tudi vse drugo je moralo biti v vseh dobah absolutno enako, tj. celota preostalega bi se morala nenehno ponavljati, v sebi in *razloženo* od dvojega istega. – A prav tako bi z eno različnostjo že dokazal absolutno različnost in neenakost v vzporedju: *razložitev* je nemisljiva; če se Eno spremeni, naknadno učinkovanje preide v Vse.

11 [232]

Obstajala so neskončno mnoga stanja sil, a ne neskončno *različna*: slednje bi predpostavljalo *nedoločeno* silo. Ima le »število« možnih lastnosti.

11 [233]

Mehanika silo jemlje kot nekaj absolutno *deljivega*: a najprej mora kontrolirati vsako od njenih možnosti. Pri tisti sili pa ravno nič ni deljivo v enake dela; v vsakem stanju je lastnost, in lastnosti ni mogoče *razpolavljati*: zato nikoli ni obstajalo ravnovesje sil[.]

11 [234]

Čudovito je, da za *naše* potrebe (stroje, mostove itd.) domneve mehanike zadoštujejo, to so ravno zelo velike potrebe in »drobne napake« ne pridejo v poštev.

11 [235]

Gibanja si ne moremo predstavljati brez črt: njegovo bistvo nam je zastrto. »Sila« v matematičnih točkah in matematičnih črtah – je skrajna posledica, in kaže nam celoten nesmisel. – Navsezadnje imamo *praktične* znanosti, izhajajoč iz temeljnih zmot človeka, da obstajajo reči in [da obstaja] enako.

11 [236]

o analizi d[dejanskosti]

Toisto gibanje lahko *občutimo* kot ton, barvo, toploto, elektriko. *Občutenje* je tisto, ki lastnosti reči za nas napravi tako pisane in raznolike. V dejanskosti bi lahko bilo vse precej bolj enostavno in drugačno! Kako razlikujemo med rdečo in modro, kako drugače deluje na čud, zlasti norcev! – in vendar! Občutenje razpoke, razlike napravi mnogo *večje*, kot so v naravi.

11 [237]

»*Praslika*« je fikcija, kot smoter, črta itd. *Podobno* glede na obliko v naravi nikoli ni cilj prizadevanja, temveč nastane, *kjer* v kvantiteti sil vladajo *malo različne* stopnje. »Malo« različne *za nas!* in »podobno« *za nas!*

Podobne kvalitetete, bi morali reči, namesto »enako« – tudi v kemiji. In »podobno« za nas. Nič se ne zgodi dvakrat, atom kisika je brez svojega istovetnika, v dejanskosti, *za nas zadošča* podmena, da obstaja nešteto enakih.

11 [238]

L[judje] in filozofi so poprej človeka upesnjevali v *naravo* – razčlovečimo naravo! Kasneje so *upesnjevali* bolj sami *vase*, namesto filozofij in umetnin bomo imeli idealnega človeka, ki bo vsake 5 let iz sebe oblikoval nov ideal.

11 [239]

49 kvintalov manj – atmosf[erski] tlak tu na višini 6000 čevljev: če svojemu občutenju pustim do besedo, ta nasprotno pravi: »dva funta manj na grbi kot spodaj pri morju – in morda niti ne toliko manj!«

11 [240]

Najprej se morajo ljudje naučiti novega *poželenja* – in zato mora biti tu Nekdo, ki jim ga vzdraži, učitelj: zaupam v to, da bodo nato že postali dovolj pretanjeni in iznajdljivi, da bodo poti do zadovoljitve poželenja našli sami – korakoma in prek poskusov, kot so navajeni. – Nič ne de, če so moji predlogi »neizvedljivi« – namenjeni so le vzdraženju apetita (npr. obravnava zločincev).

11 [241]

Če so naši afekti sredstva, da vzdržujemo gibanja in tvorbe *družbenega* organizma, ne bi bilo nič bolj napačnega kot vzvratno sklepanje, da so v najnižjih organizmih prav tako afekti tisti, ki samoregulirajo, asimilirajo, ekskretirajo, preobražajo, regenerirajo – torej tudi tam predpostavljamo afektov, ugodja, neugodja, volje, nagibov, odpora. To bi bila tako divja napaka, kot če bi iz dejstva krvnega obtoka v človeškem telesu sklepali na podoben krvni obtok pri nižjih organizmih. – Naši afekti predpostavljajo misli in okuse, ti živčni sistem itd.

11 [242]

Vidimo tako daleč, kot občutimo – občutenje pa je idiosinkrazija, torej je tudi gledanje (obzorje in stopnja jasnosti) idiosinkrazija.

23

11 [243]

Fascinantno: tisto, na kar je človek najbolj ponosen, njegovo samoregulacijo z umom, dosežejo tudi najnižji organizmi, in to bolje, bolj zanesljivo! Delovanje glede na smotre pa je dejansko le najmanjši del naše samoregulacije: če bi človeštvo dejansko delovalo po svojem umu, tj. po temelju svojega *prepričanja* in *vedenja*, bi že davno propadlo. Um je počasi se razvijajoč pomožni organ, ki ima na srečo skozi neznanske dobe malo moči, da bi določil človeka, deluje v *službi*

organskih nagonov in se počasi emancipira do *enakopravnosti* z njimi – tako da se um (mnenje in vednost) bori z nagoni, kot lasten nov nagon – in pozno, povsem pozno pride do *prednosti*.

11 [244]

Razlike v temperamentu so morda bolj kot s čim drugim pogojene z različno porazdelitvijo in maso anorganskih soli. Žolčni ljudje imajo premalo natrijevega sulfata, melanholičnim ljudem primanjkuje kalijevega sulfata in fosfata; premalo kalcijevega fosfata pri flegmatikih. V pogumnih naravah je preobilje železovega fosfata.

11 [245]

Če bi kdaj dosegli ravnovesje sil, bi še trajalo: torej ni nikoli nastopilo. Trenutno stanje *oporeka* tej podmeni. Če privzamemo, da je nekoč obstajalo stanje, absolutno enako trenutnemu, te podmene trenutno stanje ne ovrže. Med neskončnimi možnostmi pa je do tega moralo priti, kajti doslej je že pretekla neskončnost. Če bi bilo ravnovesje možno, se je moralo dogoditi. – In če je to trenutno stanje bilo, je moralo biti tudi tisto, ki ga je porodilo, in slednjemu predhodno stanje – odtod sledi, da je do njega prišlo že dvakrat, trikrat itd. – neštetokrat, naprej – in nazaj. Tj. vse postajanje se giblje v ponavljanju določenega števila popolnoma enakih stanj. – Kaj vse je *možno*, tega seveda ne smemo prepustiti človeški glavi, da si izmisli: a vsekakor je sedanje stanje možno, ne glede na vso našo zmožnost ali nezmožnost presojanja glede možnega – saj je dejansko. Tako bi bilo treba reči: vsa *dejanska* stanja so morala že imeti svoja *istovetna* stanja, če predpostavimo, da število primerov ni neskončno in se je v teku neskončnega časa moralo dogoditi le neko končno število? ker je vedno od vsakega trenutka, računano nazaj, že potekla neskončnost? Mirovanje sil, njihovo ravnovesje je zamisljiv primer: a ni nastopilo, posledično je število možnosti večje od števila dejanskosti. – Da se ne vrača nič enakega, ni mogoče pojasniti z naključjem, temveč le z v bistvo sile položeno intencionalnostjo: torej, če predpostavimo neznanško množico primerov, je naključna dosega *enakega meta* verjetnejša kot absolutna nikoli-enakost.

Aleš Bunta*

Misel večnega vračanja v Nietzschejevem zvezku M III.

Začetki doktrine in sledi njenega molka

Pričujoča številka *Filozofskega vestnika* prinaša prevod dveh daljših odlomkov Nietzschejevih *Fragmentov iz zapuščine* iz obdobja pomlad–jesen 1881, znanih pod oznako zvezek M III 1.²

Razlog, da se to, v celoti gledano, nekaj več kot sto strani obsegajoče gradivo uvršča med najpomembnejše sklope Nietzschejevih neobjavljenih besedil, je zelo preprost: sredi zvezka M III 1. se iznenada, brez kakšnega posebnega indica, ki bi to napovedoval, dogodi izbruh Nietzschejevih prvih zapisov in tez o večnem vračanju enakega. Zvezek M III 1. torej ponuja nekaj, česar ne more ponuditi nobeno drugo Nietzschejevo besedilo: misel večnega vračanja enakega v kontekstu in kronologiji njenega dejanskega nastanka. Dejstvo, da ne gre za tekst, ki bi bil namenjen objavi, temveč je besedilo sestavljeno iz Nietzschejevih zapiskov, ki so brez naknadnih dodelav in premeščanj razvrščeni po kronološkem vrstnem redu, se v tem pogledu seveda izkazuje za dodano vrednost, saj nam tovrstno zaporedje omogoča slediti izvornemu toku Nietzschejevih misli.

Pomen teh prvih zapisov o misli večnega vračanja pa se še zdaleč ne izčrpa ob vprašanju njenih začetkov in izhodišč: brez posebnega tveganja namreč lahko rečemo tudi to, da so v zapisih, ki sledijo prvi omembi z začetka avgusta 1881, že vsebovani zasnutki tako rekoč vseh tistih Nietzschejevih glavnih poudarkov glede misli večnega vračanja, ki jih je mogoče obravnavati kot kolikor toliko enoznačno in koherentno filozofsko teorijo. Seveda v teh zapisih še ni razdelana

25

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta J6-9392 »Problem objektivnosti in fikcije v sodobni filozofiji« in programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*, v G. Colli, M. Montinari (ur.), *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin – New York, Verlag de Gruyter, 1999, str. 494–504; 519–535 (KSA 9; 11[141] – 11[162]; 11[195] – 11[245]). Slovenski prevod Friedrich Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«, prev. T. Troha, *Filozofski vestnik*, 43 (3/2021), str. 7–24.

* ZRC SAZU, Filozofski inštitut, Ljubljana

navezava na kasnejši pojem »volje do moči«, ni še eksplicitne umestitve misli večnega vračanja v razmerje do nihilizma – čeprav je tudi v teh dveh smereh že mogoče razbrati prve indice razvoja. Brez dvoma pa je v zapisih, nastalih avgusta 1881, prisotno nekaj drugega, kar bi nas pravzaprav moralo presenetiti: v zvezku M III 1. je namreč v formi treh izpeljav podan dokaj jasen in enoznačen odgovor na vprašanje, *kaj naj bi sploh bila misel večnega vračanja enakega*. Nič manj presenetljivo pa ni niti dejstvo, da se je, kot vse kaže, ta odgovor tudi obdržal vse do konca, pa čeprav je misel večnega vračanja vmes prešla skozi številne preobrate: v zadnjem razdelku kompilacije besedil *Volja do moči*, kjer so zbrani Nietzschejevi razmisleki o večnem vračanju iz poznega obdobja, namreč glavno os razprave predstavlja tako imenovana kozmološka izpeljava argumenta večnega vračanja iz leta 1888,³ za katero lahko brez pomisleka rečemo, da je zgolj različica prvotnega argumenta, ki ga je Nietzsche razvil avgusta 1881.

Zakaj pravim, da bi nas to dvoje v resnici moralo presenetiti? – Jasno, namigujem na podatek, ki nam je vsem dobro znan, a si ga – zaradi nekega presežka vednosti, za katero ni bilo nujno zamišljeno, da bi jo imeli, in ki marsikaj razkrije, a tudi marsikaj zamegli – le stežka priključimo pred oči: govorim namreč o dejstvu, da v Nietzschejevih *objavljenih delih ne bomo našli ničesar podobnega*: nobenih izpeljav, nobenih argumentov ali pojasnil ciljev te doktrine. Kompilacija *Volja do moči*, ki jo nehote dojemamo kot eno od Nietzschejevih knjig, je na nek način poskrbela, da moramo vedno znova vložiti določen trud v to, da se spomnimo, kako zelo poredkoma, in na kako zelo nedostopen način, misel večnega vračanja nastopa v delih, ki jih je Nietzsche dejansko namenil objavi.⁴ Več ali manj vse, kar je o misli večnega vračanja mogoče neposredno razbrati iz Nietzschejevih knjig, je, da je večno vračanje najgloblji nauk Nietzschejevega heroja Zaratustre, ki pa še sam, kot se zdi, niti slučajno ne poseduje te misli: živi v strahu pred njo,⁵

³ Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1991, str. 576.

⁴ Za eno najprodnornejših študij presenetljive redkosti Nietzschejevih neposrednih zapisov o misli večnega vračanja na ravni njegovih objavljenih del, glej: Bernard Pautrat, »Nietzsche Medused«, v L. A. Rickels (ur.), *Looking After Nietzsche*, prev. P. Connor, Albany, State University of New York Press, 1990, str. 159–171.

⁵ »»Ti veš Zaratustra, vendar ne govoriš! [...] In jokaj sem in trepetal kakor otrok in govoril: »o hotel sem že, ampak kako bi to mogel! Samo to mi odpusti! To presega moje moči!« Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1999, str. 172.

ki se včasih sprevrže v evforijo,⁶ in se ves čas bori sam s sabo v dilemi, ali se je z njo sploh pripravljen soočiti. Že prej, v *Veseli znanosti*, večno vračanje nastopi v obliki sicer čudovite uganke, ki jo Nietzsche poimenuje »Največja utež«,⁷ ki pa pri bralcu, če ni o tem podučen vnaprej, le stežka vzbudi vtis, da je z njo že podano tisto, kar naj bi preraslo v temeljno doktrino Nietzschejeve filozofije. V *Tako je govoril Zaratustra* še izvemo, da je uganka večnega vračanja tudi past, s pomočjo katere Zaratustra zlomi »duha teže«,⁸ in nasploh v tem delu že dobimo vtis, da gre za neko prelomno misel, ki pa nam je znova servirana izključno v obliki večpomenskih prisposodob in nerazrešenih ugank. Za tem o misli večnega vračanja – to nam še posebej rado pobegne izpred oči – zelo dolgo ni neposredno rečenega popolnoma nič: ne v *Onstran dobrega in zlega* ne v *H genealogiji morale* – dveh tako rekoč osrednjih Nietzschejevih delih – ni razprav o večnem vračanju enakega. Tu seveda ne govorimo o tem, da večno vračanje od trenutka, ko nastopi, prežema vse tisto, kar o njem molči; govorimo o neposrednih izjavah, navedbah, in teh ni. Molk traja vse do filozofske avtobiografije *Ecce homo*, kjer je Nietzsche pravzaprav *šele prvič neposredno izpostavil*, da je prav misel večnega vračanja enakega »temeljna zasnova«⁹ in »temeljna misel«¹⁰ njegovega *Zaratu- stre*, in temu dodal še nekaj, kar bi nas znova – zdaj še kvečjemu bolj kakor prej – moralo spraviti v osuplost: namreč da je misel večnega vračanja *še isti dan, ko se mu je porodila, načelkal na list papirja*.

Zdaj vam povem Zaratustrovo zgodbo. Temeljna zasnova dela, *misel večnega vračanja*, najvišji obrazec potrjevanja, ki ga je sploh mogoče doseči – sega v avgust leta 1881: načelkana je na list papirja s podpisom »Šest tisoč čevljev onkraj človeka in časa«. Tisti dan sem hodil po gozdovih ob Silvaplanskem jezeru: pri nekem mogočnem piramidasto nagrmdenem bloku nedaleč od Surleia sem se ustavil. Tedaj se mi je porodila ta misel.¹¹

⁶ »Jaz, Zaratustra, zagovornik življenja, zagovornik trpljenja, zagovornik kroga – tebe kličem, svojo brezdanjo misel! Blagor meni! Prihajaš – slišim te!« *Ibid.*, str. 251.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 2005, str. 216.

⁸ Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 183.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, v Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1989, str. 230.

¹⁰ *Ibid.*, str. 231.

¹¹ *Ibid.*, str. 230.

Za zdaj naj rečemo samo to, da ta »poččkani list papirja«, okoli katerega je Nietzsche zgradil prasceno svoje filozofije, dejansko obstaja; njegova vsebina pa je del zapisov, zbranih v zvezku M III 1.

Vse ostalo: večno vračanje kot ontološka teza, ki naj bi v povezavi s pojmom postajanje in volja do moči tvorila Nietzschejevo tezo o biti;¹² večno vračanje kot doktrina, ki moč nihilizma obrne proti njemu samemu in tako sproži prevrednotenje vseh dosedanjih vrednot;¹³ eksplikacija misli večnega vračanja kot najvišje možne forme afirmacije življenja; ostali z večnim vračanjem povezani programi in načrti ter same izpeljave argumenta večnega vračanja – vse to, *skupaj s samim vedenjem*, da se je izza Zarastustrove globoke poezije *že od samega začetka* skrival še nek hladen kalkulus: presenetljivo jasen in enoznačen odgovor na Zarastustrove uganke –, je do nas prišlo iz Nietzschejevih spisov iz zapuščine, v največji meri seveda prek *Volje do moči*, ter Nietzschejevih privatnih pisem. Z drugimi besedami: Nietzschejev sodobnik, prvotni naslovnik njegove filozofije, o vsem tem ni mogel vedeti skoraj nič.

Seveda je Nietzsche hote ali nehote dosegel učinek, da je prav njegov skrivnostni molk ponesel vrednost delnic večnega vračanja v višave. Eden najbolj sofisticiranih čarov dela *Tako je govoril Zarastustra* je gotovo v tem, da nas pripoved ves čas zapeljuje z enigmo neke usodne misli, ki se vsakič znova izmuzne govorici in ki svoje odtise v besedilu večinoma pušča le v različnih otenkih molka in stopnjevanjih napetosti tišine. O tem, kako zelo pomemben je zanj v tem obdobju postal *mol kot izraz*, govori že dejstvo, da je poleti 1882, v obdobju tik pred začetkom pisanja *Zarastustre*, razmišljal o novem delu, ki bi nosilo naslov »*Molčeči govori. Knjiga sentenc*«. ¹⁴ V nekaterih svojih prejšnjih prispevkih sem si prizadeval pokazati, da tega diskurza »neubesedljive misli« nikakor ne gre preprosto enačiti z nekakšno mistiko neizrekljivih globin, temveč da ima motiv

¹² Nietzsche, *Volja do moči*, str. 348–349. Prim.: Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, prevedli S. Tomšič, A. Žerjav, M. Jenko, S. Koncut, Ljubljana, Založba ZRC, 2011, str. 43. Prim. tudi: Martin Heidegger, *Nietzsche, Volume III: Will to Power as knowledge; Volume IV: Nihilism*, prev. J. Stambaugh, D. F. Krell, F. Capuzzi, San Francisco, Harper & Row, 1991, str. 164–165.

¹³ Nietzsche, *Volja do moči*, str. 38–42.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Unpublished fragments from the Period of Thus Spoke Zarathustra (Summer 1882 – Winter 1883/1884)*, prev., P. S. Loeb in D. F. Tinsley, Stanford, Stanford University Press, 1995, str. 42.

neubesedljive misli presenetljivo trdno podlago v okviru Nietzschejeve epistemologije, še zlasti v kompleksnem razmerju postajanja in govornice.¹⁵ V tem pripevku bom ta argument poskusil dograditi še z neke druge smeri. A vrnimo se k osrednjemu problemu, ki se je na nek način že izrisal.

Med tezami iz leta 1881 in knjigo *Tako je govoril Zaratustra*, ki te teze vzame za svojo zasnovo, a jih ne izreka, torej očitno poteka neka kompleksna povezava. Zdi se, da *molke* – dejstvo, da niso bile objavljene – omogoča *diskurz molka*, ki jih nadomesti v delu samem. Seveda tako podamo zgolj najabstraktnější opis te povezave, ki je, kot bomo videli, kljub vsemu bogata tudi na vsebinski ravni. Vendar pa je problem mogoče zastaviti tudi na konkretnější način:

Vzrok molka, razlog, da so teze o večnem vračanju ostale neobjavljene, nedvomno predstavlja eno ključnih in najtežavnejših vprašanj Nietzschejeve filozofije – še zlasti ker vse kaže na to, da je Nietzsche to molčanje o misli večnega vračanja dojemal (ali se trudil dojemati) kot neko bistveno nasledstvo nje same.

Zvezek M III nam pri tem ponuja priložnost za neko prav posebno raziskavo: omogoča nam tako rekoč vrnitev na mesto zločina in odpira možnost, da raziskavo vzrokov molka opravimo *na ravni samih zapisov, ki so mu bili kasneje podvrženi*. In ali ni – če Nietzschejevemu molku zares pripišemo globlji filozofski pomen, ki mu ga je očitno pripisoval sam, in temu prištejemo še dejstvo, da je Nietzsche večno vračanje predstavil kot *enoten, celovit uvid* – že skoraj nujno, da bi se sled vzrokov molka morala pokazati že na ravni samih izhodišč doktrine?

Dejansko nam že hiter pregled zvezka razkrije več relevantnih opažanj. Prvo, kar lahko razberemo iz gostote Nietzschejevih prvih zapisov o večnem vračanju, je, da je Nietzsche načrt nekega dela, ki po več nakazanih specifikah že spominja na *Zaratustro* – čeprav ga je sprva želel nasloviti kar »Vračanje enakega« – začel razvijati, še preden je sploh podal izpeljavo argumenta večnega vračanja. Malenkost kasneje se v zvezku M III 1. pojavi tudi že prva omemba zgodovinskega Zaratustre: »Zaratustra, rojen ob jezeru Urmi, je v tridesetem letu zapustil svojo domovino, odšel v provinco Aria in v desetih letih svoje samote v pogorju spisal

¹⁵ Prim. Aleš Bunta, »Nietzsche: misel z 'golobjimi nogami'«, *Problemi*, 56 (9-10/2018), str. 139–164. Prim. tudi: Aleš Bunta, »Govornica in izbrisani zakon večnega vračanja«, *Problemi*, 57 (7-8/2019), str. 39–44.

Zend-Avesta.«¹⁶ Vse torej kaže na to, da zamisel dela *Tako je govoril Zaratustra* zares pripada samemu izhodišču misli večnega vračanja in da je z njim tako rekoč istoizvorna. To je vsekakor pomemben podatek, saj precej jasno kaže v smeri, da nekonvencionalen način, na katerega se je Nietzsche večnega vračanja kasneje lotil v tem delu, ni preprosto nekakšen rezervni načrt, ki bi se ga oprijel šele potem, ko mu je postalo jasno, da so izpeljave, ki naj bi dokazale večno vračanje enakega, zašle v slepo ulico.

Znameniti prvi zapis, na katerega se Nietzsche sklicuje v *Ecce homo* in ki ga je spektakularno podpisal z besedami »6000 čevljev nad morjem in mnogo višje nad vsemi človeškimi rečmi!«,¹⁷ je tako v bistvu nekakšen program, zasnova knjižnega dela, ki se zaključi s pozivom: »*Poučujemo nauk* – to je najmočnejše sredstvo, da si ga sami utelesimo. Naš način blaženosti, kot učiteljev največjega nauka.«¹⁸ Že v naslednjem zapisu pa je mogoče prebrati, kako si je Nietzsche predstavljal načrtovano knjigo:

V premislek: različna *vznesena stanja*, ki sem jih doživel, kot podlaga različnih *poglavij* in njihove vsebine – kot regulator izraza, izvajanja, patosa, ki vlada v vsakem od poglavij – s tem priti do ilustracije mojega ideala, tako rekoč s *seštevanjem*. In nato višje navzgor!¹⁹

Nietzsche je torej načrtoval delo, katerega cilj je na bralce prenesti njegov »ideal« – glede na kontekst je jasno, da je ta »ideal« povezan z večnim vračanjem enakega. Prenos tega ideala pa je Nietzsche, kot takoj lahko opazimo, zastavil na nek poseben način. Iz odlomka je očitno, da se ga ni nameraval lotiti izključno prek razlage njegovega pomena; prenosa tega ideala na druge si ni zamislil kot direktno širitev vednosti o njem. Njegov načrt je, nasprotno, samo delo sestaviti tako, da bo omogočilo bralcu, da se bo do tega ideala – najverjetneje celo s čim *manj* vnaprejšnje vednosti – dokopal sam zase, »tako rekoč s seštevanjem«, kot je zapisal.

¹⁶ Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 14.

¹⁷ *Ibid.*, str. 7 (KSA 9; 11 [141]).

¹⁸ *Ibid.* »Poučujemo nauk« se v nemščini glasi: »*Wir lehren die Lehre*« in ta odzven v nekakšnem praznjenju praznine, *izpraznitvi zavesti*, ki korelira temu, čemur Nietzsche pravi »utelesitev« nauka, je, kot bomo videli, še kako indikativen.

¹⁹ *Ibid.*, str. 8.

V vsakem primeru se torej zdi, da je za ta ideal bistveno, da se do njega dokoplje vsak sam, s povsem samostojnim razmišljanjem: bralcu je zato treba podati takšna izhodišča in smerokaze, ki ga bodo usmerjali, ne da bi s tem kakorkoli posegli v samostojnost njegove miselne poti – ki za vsakega posameznika očitno predstavlja edino pravo pot do tega ideala. In šele tu Nietzschejev pristop, ki se do te točke zdi skoraj razsvetljenski, postane zares neobičajen: podlage posameznih poglavij dela, iz katerih naj bi se razrasle misli zmožne samostojnega dojema ideala, bi, v skladu z Nietzschejevim načrtom, morala tvoriti različna »vznesena stanja«, ki jih je sam doživljal, ko se mu je razkril in izoblikoval njegov ideal. Z drugimi besedami, Nietzsche je načrtoval, da bo bralce pripravil do spoznanja tega ideala na način, da bo v njih – evidentno s pesniškimi prijemi – rekonstruiral, poustvaril *afektivno podstat* svojega lastnega uvida. Po eni strani namerava bralcu prepustiti vso miselno avtonomijo, po drugi strani si prizadeva – z natančnostjo kemika, a s pesnikovimi orodji – vplivati na sestavo tal, iz katerih bi se morale razrasti misli, ki bi, najverjetneje, *vseeno morale biti povsem enake mislim, ki jih je imel sam*.

Če vse to skupaj zastavimo še nekoliko drugače: »vznesena stanja«, »patos«, »najmogočnejša misel«, malenkost kasneje Nietzsche operira celo z besedo »razodetje« – pojmi, ki, priznajmo, vnašajo določeno nelagodje. Prva, ki jo je neprijetno presenetil in odbil ta ton, ki se je pri Nietzscheju pojavil skupaj z mislijo večnega vračanja, je bila Lou von Salomé, ki je v svoji knjigi zapisala, da je Nietzschejevo govorjenje o večnem vračanju včasih obdajal nekakšen »religiozni profetizem«.²⁰ In nedvomno je na tej ideji prenosa nekega uvida, ki odklanja svoj prevod v govorico vednosti in se raje poskuša širiti prek poustvaritve globine doživetja, ki ga je spremljalo, dejansko nekaj, kar daje Nietzschejevim razpravam o večnem vračanju pridih patetičnega in obskurnega, pred tem si ne bomo zatiskati oči. Je pa zato še toliko bolj pomembno, da v tem tipu diskurza razločno razberemo tisto, kar tvori njegovo racionalno jedro.

31

Eno od najbolj naivnih iluzij, značilnih za filozofe, po Nietzscheju predstavlja prepričanje v obstoj »čistega mišljenja«. Pojem »čiste misli« za sabo vedno potegne še dve drugi temeljni iluziji, na kateri je prišit: iluzijo subjekta mišljenja

²⁰ Navedeno po: Pierre Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, prev. D. W. Smith, London, Continuum, 2005, str. 73.

s sedežem v zavesti in iluzijo svobodne volje mislečega²¹ – idejo, da mislimo, kadar hočemo in kar hočemo.

»Duh«, *nekaj, kar misli*: mogoče celo »absolutni, čisti, zgolj duh« – ta pojem je izpeljana druga posledica napačnega samoopazovanja, ki verjame v »mišljenje«: tu je *najprej* imaginiran nek akt, ki se sploh ne pojavlja, »mišljenje«, in *drugič*, imaginiran je subjektni substrat, iz katerega izhaja vsak akt tega mišljenja in sicer nič drugega: se pravi *fingirana sta storitev in storilec*.²²

Po Nietzscheju se mišljenje, nasprotno, sicer vedno godi v polju govornice, ki določa eno izmed njegovih neprehodnih meja,²³ vendar pa potek vseh misli in miselnih tokov iz ozadja sodoločajo nezavedni nagoni, instinkti, razpoloženja, prebava, položaj telesa, množica afektov, ki so vseprisotni, a se jih večinoma sploh ne zavedamo.²⁴ Tudi v samem razdelku, v katerem se nahaja obravnavani odlomek, lahko samo nekaj vrstic višje preberemo: »nagone *vzdrževati* kot temelj vsakega spoznanja, a vedeti, kje postanejo nasprotniki spoznanja«. ²⁵ Nietzsche je torej imel to neposredno v mislih, ko je razvijal načrt prenosa ideala. Za Nietzscheja ima torej vsaka misel svojo *afektivno, nagonsko podstat*. Oziroma bolje, tisto, kar spontano dojemamo kot »misli«, so zanj samo površine teh globalnih procesov, ki jih z gledišča zavesti v bistvu lahko opazujemo le od zunaj in z neko zapoznelostjo ter jim šele s te, (aktivnemu principu v) mišljenju zunanje pozicije, nadenemo fasado njihovih »logičnih« povezav, ki na njih lahko ustvarijo videz »čistosti«, čistega mišljenja, čistega duha.

Na ideji, da ima vsaka misel neko svojo afektivno podstat, ki uhaja zavesti, seveda ni ničesar iracionalnega ali obskurnega, prej nasprotno. Nedvomno pa se – in to je bistveno – s to koncepcijo, če smo glede nje dosledni, izrazito zaostri problem *prenosa misli*. Lahko bi rekli, da je za Nietzscheja prenos misli, ki se opira na golo prenašanje vednosti, v resnici lažen, polovičen prenos misli, ki

32

²¹ »[M]isel pride, kadar se njej zdi, in ne, kadar »jaz« hočem. [...] Misli se: ampak da je ta »se« ravno tisti stari znameniti »jaz«, je, milo rečeno, samo podmena.« Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, v Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1988, str. 24.

²² Nietzsche, *Volja do moči*, str. 278.

²³ *Ibid.*, str. 298.

²⁴ *Ibid.*, str. 278.

²⁵ Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 7–8 (KSA 9; 11 [141]).

na svoj novi naslov prispe *oropana tistega, kar znotraj nje dejansko misli*. Goli prenos vednosti je prenos misli brez njenega dejanskega »subjekta« – prenos, ki to misel zgolj preda restituciji vseh prej naštetih iluzij: subjekta mišljenja s sedežem v zavesti, svobodne volje mislečega in čiste misli – le da zdaj na ravni drugega individua.

Mislim, da se na ta način počasi odstre vsaj ena niansa razlogov Nietzschejevega nekonvencionalnega postopanja: resnični prenos misli narekuje *prenos obojega* – tako površin misli, vpetih v polje vednosti, kakor tudi nezavedne afektivne podstat, ki tvori resnični subjekt te misli. Toda v številnih primerih – verjetno celo v večini primerov – se ta dvojni prenos v bistvu odvije spontano že s samim prenosom vednosti: za značilen primer bi denimo lahko vzeli večino političnih misli, ki običajno pri prenosu na drugega člana neke politične skupine naletijo na afektivno podstat približno enake naravnosti; skratka, v drugem naletijo na podobnega subjekta, kot je bil tisti, ki jih je lansiral – in ga v toliko s svojim prihodom kvečjemu prebudijo ter se zlahka integrirajo v konfiguracijo novega okolja.

Veliko večji problem pa nastopi pri prenosu misli, ki so oprte na neko *singularno afektivno podstat* – in seveda ni prav nobenega dvoma, da je Nietzsche misel večnega vračanja videl kot misel s povsem singularno afektivno podlago; Klosowski v tem kontekstu govori celo o neki specifični »tonaliteti duše«, kar sicer ni Nietzschejev izraz. V tem primeru je očitno, da je za njen prenos treba tako rekoč presaditi *organsko celoto* misli, in še več – zdi se, da se ravnovesje med afektivno podlago v koreninah te organske celote in njenim končnim učinkom uvida v ideal lahko vzpostavi samo tako, da vlogo vednosti, ki preskakuje to naravno, organsko rast misli, zvedemo na goli minimum. Zelo verjetno je tudi, da je bil Nietzsche prepričan, da se tudi sama presajena afektivna podstat v tujem telesu zares »pri-me«, oživi, požene korenine, šele takrat, ko na njeni podlagi zaživi samostojno mišljenje – pri čemer bi dejal, da je to, da ta presajena organska celota *požene korenine v globino nagonskega, kjer reči delujejo*, za Nietzscheja vsaj tako pomembno kakor to, da se krošnja misli na ravni spoznanja razpre uvidu v njegov Ideal in se iz njega začne napajati. Šele s tem ukoreninjenjem namreč dejansko nastopi tisto, kar Nietzsche imenuje *Einverleibung*, utelesitev – a k temu v vseh pogledih centralnemu pojmu Nietzschejeve vpeljave večnega vračanja se še vrnemo.

Osredotočimo se zdaj na same izpeljave argumenta večnega vračanja. Tudi te razkrijejo neko sled bodočega molka, ki beži v dveh različnih smereh.

Posebej nas bo zanimala neka razširitev argumenta, ki nastopi v Nietzschejevi *drugi izpeljavi večnega vračanja*. Ta razširitev še iz neke druge perspektive osvetli in zaostri problem prenosa misli, ki smo ga načeli prej. Še bolj pomembno pa je, da šele s to razširitvijo, ki nastopi v drugi izpeljavi, misel večnega vračanja postane *ontološka teza* v polnem pomenu besede.

Vendar pa ne moremo mimo nekega splošnejšega problema, ki zadeva vse Nietzschejeve izpeljave večnega vračanja, še ene sledi bodočega molka, ki vrže senco suma na vse ostale sledi.

Sprašujemo se po razlogih, zakaj Nietzsche ni objavil svojih tez o večnem vračanju enakega, in nekaj je pri tem jasno: *vsaj samih izpeljav* argumenta večnega vračanja Nietzsche ni lansiral v javnost iz enega samega preprostega razloga: ker je vedel, da – vsaj v njihovi obstoječi obliki – z njimi ne bi mogel prepričati nikogar. Kar sicer še ne pomeni, da je v tem videl neko usodno pomanjkljivost doktrine, prej nasprotno.

Nietzschejeve izpeljave večnega vračanja enakega so sijajen, blesteč filozofski argument. Nietzsche sam je njihovo najvišjo vrednost videl v tem, da je skoznje neka *zakonitost, ki zaobjema Celoto, izpeljana iz samega kaosa* – zaradi česar se po njegovem mnenju argument večnega vračanja dviguje nad vsemi znanstvenimi teorijami, ki na kaos zgolj poveznejo neko shemo, ki nam sicer omogoča boljše razumeti svet, a obenem iz samega *razumevanja sveta naredi eno od oblik utaje sveta* in njegove na kaosu in naključju temelječe narave. Nietzschejeva relativna skepsa do razumevanja kot takega – njegovo prepričanje, da razumevanje vedno lahko nastopi le za ceno delne potlačitve novosti, kaosa, nastajanja in naključja – je seveda še en pomemben člen te zgodbe. Razumevanje je za Nietzscheja nekakšna *regresija v času*: »'razumeti' pomeni samo naivno: moči izraziti nekaj novega v govorici nečesa starega, znanega«. ²⁶

34

A čeprav se po Nietzscheju argument večnega vračanja v tem oziru dviguje nad vsemi znanstvenimi teorijami, pa bi ga bilo, po drugi strani, povsem zgrešeno opisovati kot argument, ki bi ga Nietzsche dojemal kot »nadznanstven« – v resnici argumentu ni pripisoval nobenega privilegiranega, višjega, globljega, »ontološkega«, »transcendentalnega«, »spekulativno-dialektičnega« gledišča,

²⁶ Nietzsche, *Volja do moči*, str. 280.

ki razpre neko bistveno sfero, ki je ostali ne vidijo –, temveč je obe glavni predpostavki, iz katerih je izpeljan, postavil v sam *fizikalni* svet.

V čem je torej problem izpeljav? Na njih je takoj mogoče opaziti dva problema, ki se jih je dobro zavedal tudi Nietzsche sam:

Prvič, čeprav obe glavni izhodiščni predpostavki argumenta večnega vračanja niti slučajno nista kakšni čudaški metafizični spekulaciji, temveč sta, kot rečeno, obe postavljeni v fizikalni svet – in sta, v zadnji instanci, *obe realno mogoči* –, pa je obenem prav tako jasno, da sta *obe tudi absolutno nedokazljivi*, kar seveda pomeni, da je nedokazljiv tudi sam argument, ki je razvit na njuni podlagi.

In drugič, čeprav je Nietzschejev argument sam po sebi povsem racionalen, konsekvence njegovega sprejetja nedvomno tlakujejo *pot v norost*. Natančneje rečeno, če bi bil argument večnega vračanja – kakršen nastopa v izpeljavah – resničen, bi to pomenilo, da smo *nekaj tako zelo bistveno drugačnega*, kot smo si predstavljali do tega trenutka, da bi – če bi dejansko želeli *naseliti to svojo novo, z mišljenjem doseženo identiteto* – vsaj z vidika tega, za kar se imamo zdaj, nedvomno morali tvegati skok v norost.

Najprej si bomo v enem kosu ogledali prvo in drugo izpeljavo argumenta večnega vračanja enakega. Pri tem bomo, kot rečeno, posebej pozorni na neko zelo opazno razširitev argumenta, ki nastopi v drugi izpeljavi.

Svet sil ne utrpeva nikakršnega pojemanja: kajti sicer bi vse v neskončnem času oslabele in propadle. Svet sil ne utrpeva nikakršnega mirovanja: ker sicer bi bilo to doseženo in ura bivanja bi mirovala. Svet sil torej nikoli ne pride v ravnovesje, nikoli nima trenutka miru, njegova sila in njegovo gibanje sta enako velika ob vsakem času. Kakršno koli stanje ta svet pač *lahko* doseže, ga je moral enkrat že doseči, in ne enkrat, temveč nešteto krat. Tako ta trenutek: nekoč je že bil in bil je mnogokrat in prav tako se bo ponovil, vse sile natanko tako razporejene kot zdaj: in enako je s trenutkom, ki ga je porodil, in s tistim, ki bo otrok sedanjega. Človek! Tvoje celotno življenje se bo kot peščena ura vsakič znova obrnilo in se vsakič znova izteklo – vmes velika minuta časa, dokler se znova, v krogotoku sveta, ne zberejo vsi pogoji, iz katerih si nastal. In nato spet najdeš vsako bolečino in vsako naslodo in vsakega prijatelja in sovražnika in vsako upanje in vsako zmoto in vsako travno bilko in vsak pogled sonca, celotno zvezo vseh stvari. Ta obroč, v

katerem si zrnce, sije spet in spet. In v vsakem obroču človeškega bivanja nasploh je vedno ura, ko najprej v prvem, nato v mnogih, nato v vseh vznikne najsilovitejša misel, misel o večnem vračanju vseh reči – za človeštvo je to vsakokrat ura *poldneva*.²⁷

Mera sile vsega je *določena*, nič »neskončnega«: varujmo se tovrstnih razuzdanosti pojma! Posledično je število položajev, sprememb, kombinacij in razvojev te sile sicer neznansko veliko in praktično »*neizmerno*«, a vsekakor tudi določeno in ne neskončno. Pač pa je čas, v katerem ta univerzum izvaja svojo silo, neskončen, tj. sila je večno enaka in večno delujoča: – do tega trenutka se je neka neskončnost že odvila, tj. vse možne razvojne poti so že *bile*. Posledično mora biti trenutni razvoj ponovitev, in enako ta, ki ga je porodil, in ta, ki je iz nje nastal in tako naprej in nazaj dalje! Vse je obstajalo nešteto krat, kolikor se celokupnost vseh sil vedno vrača. Ali je, *razen tega*, kdaj obstajalo kaj enakega, je povsem nedokazljivo. Zdi se, da celokupnost vse do najmanjšega na novo tvori *lastnosti*, tako da dve različni celokupnosti ne moreta imeti nič enakega. Je v eni celokupnosti mogoče imeti kaj enakega, npr. *dva lista*? Dvomim: to bi predpostavljalo, da sta imela absolutno isti nastanek, in odtod bi morali *privzeti*, da je *nazaj v vso večnost* obstajalo nekaj enakega, kljub vsem spremembam celokupnosti in stvaritvi novih lastnosti – nemogoča podmena!²⁸

Takoj lahko opazimo razširitev, radikalizacijo argumenta v drugi izpeljavi. Nietzscheva teza v drugi izpeljavi večnega vračanja je v resnici dvojna:

- a) Vse se vrača.
- b) Ni ničesar enakega.

36

Točneje rečeno, *edino enako*, ki obstaja, je enako, ki nastopi takrat, ko se »peščena ura bivanja« obrne in se celota sveta po nuji naključja znova ujame v popolnoma identično sekvenco svoje ponovitve. Skratka, v skladu s teorijo večnega vračanja je edino enako, ki obstaja, *enako, ki nastopi s ponovitvijo celote vsega*. Še drugače: v skladu z drugo izpeljavo za vse reči velja, da nek minimum enakosti s samimi seboj – *bitnost*, ki je tok postajanja ne odplavi, temveč jo *vrača* rečem – prejmejo šele skozi ponovitev celote vsega, ki jih prišije na neskonč-

²⁷ Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 10 (KSA 9; 11[148]).

²⁸ *Ibid.*, str. 16–17 (KSA 9; 11[202]).

no število identičnih trenutkov razmeščenih po vsej večnosti. Šele na ta način, skratka, šele na podlagi dvojnosti teze druge izpeljave lahko rečemo, da večno vračanje ni le zakonitost, ki zadeva *celoto bivajočega*, temveč tudi teza o *bivajočem kot takem, ki ponovitev določa kot Bit*.

V ostalem se izpeljavi, kljub drugačnemu zaporedju argumentov in vpeljavi nekaterih dodatnih pojmov ter pojasnil, ujemata – in v resnici to, vsaj po mojem, velja tudi za vse kasnejše izpeljave.

Kot vidimo, se vse sestavi skupaj iz sopostavitve dveh izhodiščnih predpostavk:

- 1) Če je čas *neskončen*
- 2) in če je celoto bivajočega, ki biva v času, mogoče opisati kot kvantitativno nespremenljivo, a notranje diferencirano, nestabilno, dinamično – v vsakem primeru pa *končno* – konstanto sil, ki nepretrgano vstopajo v nova in različna medsebojna razmerja,
- 3) to pomeni, da je Kozmos v seštevku sestavljen iz *neskončnega* časa, in sicer neznanskega, a kljub vsemu *končnega števila možnih kombinacij* vseh sil, v katere te sile v nekem *danem trenutku* lahko vstopijo. V drugi izpeljavi Nietzsche tak trenutek, ki v sebi zamejuje (in je določen z) neko možno kombinacijo konstante vseh sil, ki bivajo v času, imenuje »celokupnost« [Gesammtlage].
- 4) Ker je število možnih kombinacij *končno* in ker se svet nenehno *spreminja*, se mora v *neskončnem času* ena izmed *možnih kombinacij celote vseh sil ponoviti*. In še več: ker za vsak trenutek v času velja, da je pred njim že potekla neka neskončnost, se je tak trenutek, določen s specifično kombinacijo celote vseh sil, moral ponoviti že nešteto krat. In ker za vsak trenutek v času velja tudi to, da je pred njim še neka neskončnost, je nujno tudi, da se bo ta trenutek, določen s specifično kombinacijo vseh obstoječih sil, tudi v neskončni prihodnosti moral ponoviti še nešteto krat.
- 5) Ker se vsako posamezno »celokupnost« vseh sil lahko vsakič znova lahko izteče le v povsem identičen rezultat – v identično novo celokupnost, kakor v primeru vseh predhodnih in bodočih ponovitev –, to pomeni, da se *celota bivajočega vrti v krogu, se vrača*.

Celoten argument torej sloni na dveh predpostavkah – *neskončnosti časa* in tezi, da celoto bivajočega tvori *nestabilna konstanta sil* –, katerima je v resnici tre-

ba prišteti še tretjo predpostavko, ki je Nietzsche v M III sicer še ne navaja, a jo v kasnejših tekstih jasno izpostavi: *končnost*, vase-zaprto *vesolja*.²⁹ Da bi iz neskončnosti časa in končnega števila možnih kombinacij sil, ki v nekem trenutku lahko nastopijo, dejansko lahko izpeljali večno vračanje, je očitno treba predpostaviti tudi določeno končnost, zamejenost, gostoto prostora, v katerem sile delujejo. In seveda se z današnjega gledišča, oprtega na dognanja sodobne kozmologije, prav ta predpostavka, omejenost Kozmosa, zdi najbolj sporna. Trenutna dognanja fizike namreč kažejo v smeri, da se vesolje širi, in od tod izhaja tudi vizija absolutnega konca Univerzuma, ki naj bi se, zaradi širitve vesolja, odvil kot nekakšna postopna razpršitev materije po praznini.

Vendar pa ta dozdevna neusklajenost Nietzschejeve teze o zamejenosti vesolja s sodobno znanstveno ugotovitvijo, da se vesolje širi, še zdaleč ne zadošča za ovržbo oziroma dokaz napačnosti Nietzschejeve hipoteze. V tem kontekstu je nedvomno treba vsaj opozoriti – četudi to lahko storim zgolj z neke povsem laične perspektive –, da se je v sodobni matematični fiziki v obdobju zadnjih petnajstih let kot eden od možnih modelov vesolja uveljavila tako imenovana teorija »neskončnega cikličnega univerzuma«, katero denimo razvija in zagovarja nobelovec Roger Penrose in v skladu s katero, opisno rečeno, vesolje v trenutku svoje maksimalne ekstenzije znova skoči skupaj in sproži nov veliki pok.³⁰ Še zlasti pa je treba opozoriti na to ključno distinkcijo, da se Nietzschejeva spekulacija v celoti nanaša na neskončnost, iz katere je nenazadnje tudi izpeljana. Tudi fiziki pa priznavajo, da nobena obstoječa fizikalna teorija nima zanesljivega dometa nad neskončnostjo; ko gre za neskončnost, je tudi sama znanost na nek način prepuščena spekulaciji. Denimo, za »čas« pred velikim pokom z gledišča fizikalne znanosti ni mogoče podati nobenih trdnih ugotovitev: v času pred velikim pokom naj bi se vsi fizikalni procesi namreč odvijali pod tako zelo drugačnimi pogoji, kot so trenutni, da je, kot denimo trdi fizik Don Lincoln, z gotovostjo mogoče trditi samo to, da sta bili takrat »temperatura in energija obe tako visoki, da vsa znana fizika odpove«.³¹

²⁹ Nietzsche, *Volja do moči*, str. 577.

³⁰ Roger Penrose, »The Next Universe and Before the Big Bang«, The Institute of Art and Ideas, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=ftjwnjRoapY> (Zadnji dostop 1. december 2021).

³¹ Don Lincoln, »What happened before the Big Bang?«, Fermilab, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=dr6nNvw55C4> (Zadnji dostop 1. december 2021).

Po drugi strani pa je s strogo filozofskega gledišča Nietzschejeva hipoteza konsistentno izpeljana iz neke druge, v tem primeru bi dejal močne Nietzschejeve epistemološke teze, ki, če nič drugega, postavi pod vprašaj tip konca vesolja, ki naj bi nastopil tako, da bi se materija razpršila, razdružila v procesu njegove neskončne širitve.

Takšna vizija konca namreč predpostavlja obstoj nečesa, v kar Nietzsche ni bil pripravljen verjeti – *obstoj praznine*.³² Za Nietzscheja je atomistična predstava sveta, ki je v skladu s to predstavo sestavljen iz »atomov« in »praznine« – do-jete kot pogoja njihovega gibanja –, zgolj in izključno zunanji odsev binarnega ustroja delovanja našega miselno-predstavnega aparata, ki je limitiran z mišljenjem v formi nasprotij: prav to, da obstoja praznine ni mogoče *ne* misliti (kot pogoja gibanja atomiziranih substanc), si je *ne* predstavljati (kot razloga, da se lahko nekam premaknem), po Nietzscheju daje slutiti, da praznina pripada redu *temeljnih iluzij* oziroma poenostavitev, ki jih je naš spoznavni aparat pre-prosto *primoran projicirati v svet*, da bi ga *mi* – s svojim ustrojem predstavljanja in razmišljanja, ki je prilagojen našemu preživetju – sploh lahko »razumeli«, se nekako znašli, orientirali v njem. Če pa praznine, kot je menil Nietzsche, dejansko *ni* – potem to na nek način že pomeni, da sama širitev vesolja še ni nujno v protislovju s hipotezo, da je prostor vesolja na nek način zaprt sam vase. Celo še več: če ni praznine, se širjenje univerzuma pravzaprav celo mora na nek način zavijati nazaj vase. Nietzsche je tako v enem od kasnejših prebliskov o večnem vračanju zapisal prav to, da ga posredno povzroča »oblika prostora«. ³³

Po svoje bi lahko celo dejali, da večji problem predstavlja tista predpostavka izpeljave večnega vračanja, ki se na prvi pogled zdi najtrdnjša: *neskončnost* časa. Realni obstoj časa za Nietzscheja ni vprašljiv: če ne bi bilo postajanja, spreminjanja, in skupaj z njima tudi ne časa, ki ta dva procesa beleži in spremlja, »sploh ne bi bilo danosti duha«, pravi Nietzsche. Z drugimi besedami: če bi čas stal, bi vse mirovalo tudi v naših glavah; postajanje in z njim čas sta torej *edino*, česar se dejansko lahko ovemo neposredno iz naše glave. Da gibanje »atomov« predpostavlja praznino, je zagotovo res lahko tudi napačna interpretacija, ki izvira iz omejenosti naših predstavnih zmožnosti; nasprotno pa je to – da je svet

³² Nietzsche, *Volja do moči*, str. 577.

³³ *Ibid.*, str. 575.

v nekem procesu nastajanja, ki za seboj potegne tudi čas – neovrgljivo, saj bi v nasprotnem primeru »ura bivanja« morala mirovati tudi v našem duhu.

Toda ali za čas res lahko z enako neposredno gotovostjo trdimo tudi to, da je *neskončen*? Seveda nam je vsem znan naslednji paradoks: kaj je torej bilo v »času«, ko še ni bilo časa? Toda, ali ne bi moral Nietzsche tudi v tem primeru, enako kot v primeru praznine, uporabiti svoje metodično nezaupanje do vsega tistega, česar *nismo zmožni ne misliti*, in torej dopustiti možnost, da tudi časa samega v nekem trenutku še ni bilo – le da je to za nas nepredstavljivo? Nietzschejev glavni odgovor na to vprašanje je, da bi tak *nastanek iz nič* nujno zahteval vpeljavo Stvarnika – in sicer najmanj v tem smislu, da bi tak nastanek časa in sveta moral izhajati iz neke zakonitosti, ki je ni mogoče deducirati iz sil, ki pripadajo temu svetu, in bi zato terjal nekakšno intervencijo od Zunaj, predhodno Onostranstvo, čudež stvarjenja.³⁴ Poleg tega bi na ta način – skratka, če bi predpostavili »čas«, ko še ni bilo niti časa – znova v igro vpeljali absolutni nič, ki ga, kot smo že videli, Nietzsche v prvi vrsti razlaga kot zunanjo refleksijo binarnega ustroja našega miselnega aparata, spremljevalni pojem substancializma, in nasploh kot nekaj, kar v esencialnem smislu pripada človeškemu (s človeško končnostjo obremenjenemu) gledišču na svet, in ne svetu samemu. A v vsakem primeru se zdi, da se pri vprašanju neskončnosti časa ne da premakniti dlje od neke antinomije.

Nakazani problem z neskončnostjo časa pa se seveda prenese še na drugo osnovno izhodišče izpeljave – *nespremenljivo konstanto* vseh sil, ki delujejo v času. Videli smo namreč, da Nietzsche kvantitativno nespremenljivost celote vseh sil vsaj deloma izpelje prav iz neskončnosti časa: »Svet sil ne utrepeva nika-kršnega pojemanja: kajti sicer bi vse v neskončnem času oslabele in propadle.« Če pa bi, nasprotno, predpostavljali, da kvantiteta seštevka sil v svetu narašča, pa bi to, po Nietzscheju, znova narekovalo vpeljavo *creatio ex nihilo* in s tem Boga.³⁵ Prav tako iz neskončnosti časa izpelje tudi nemožnost *konca sveta*, ki bi se, v skladu s teorijo večnega vračanja, lahko odvil le na način, da bi sile vstopile v nekakšno ravnotežje, s čimer bi odpadlo temeljno neravnovesje, ki svet potiska v nenehno spreminjanje. Nietzschejev argument je, da če bi takšno ravnesje sploh bilo mogoče doseči, bi v *neskončnosti časa že moralo biti dose-*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, str. 574.

ženo. Skratka, neskončnost časa ni le splošni pogoj samega večnega vračanja, temveč predstavlja tudi delni predpogoj *kvantitativne konstante* vseh sil (ki bi, če bi usihale, v neskončnosti že morale usahnuti), kakor tudi razlog, da lahko zavrnemo smrtonosno nevarno možnost, da bi celota sil v nekem trenutku vstopila v ravnotežje in na ta način zaustavila krogotok.

In če poskusimo odgovoriti še na morda celo najbolj temeljno in odločilno izhodišče Nietzschejevih izpeljav: zakaj je Nietzsche menil, da je *celoto bivajočega* – vse, kar biva v času – sploh mogoče adekvatno zajeti s pojmom »svet sil«? Skratka, zakaj je menil, da ravno sile in njihova medsebojna razmerja tvorijo podstat vsega bivajočega?

Nietzsche je v »svetu sil« nedvomno videl na znanosti osnovan odgovor na substancialistično razlago sveta – skratka, v »svetu sil« je videl razlago sveta, ki v sebi odraža *dosledno desubstancializacijo*, a obenem tudi pojasnjuje *relativno stabilnost sveta*, ki se ohranja tudi potem, ko od njega odštejemo vse ostanke substancialističnih fikcij.

Nobenega dvoma ni, da je s strogo filozofskega, ontološkega gledišča glavni nasprotnik teorije večnega vračanja substancializem. In to ne le v tistem pomenu, ki se zdi že skoraj samoumeven: jasno je, da se ideja substanc, ki same od sebe nespremenjene bivajo neodvisno od časa, izključuje z zamislijo večnega vračanja, ki narekuje, da se vse spreminja iz trenutka v trenutek. A to še ni dovolj. Denimo atomistični univerzum, ki ga Nietzsche prav tako uvršča med susbtancializme,³⁶ bi v primeru, če bi bili izpolnjeni ostali parametri – neskončnost časa, določna količina celote materije, vaze-zaprto prostora –, načeloma še vedno lahko služil kot podlaga večnemu vračanju v osnovnem pomenu ciklične hipoteze; nikakor pa na ta način ni mogoče doseči univerzalnega ontološkega dometa doktrine: o biti samih atomov ne bi bilo na ta način izrečene-ga nič. Spor med večnim vračanjem in substancializmom je zato treba zajeti z ostrejšo, bolj tvegano formulo: *da bi Ponovitev bila Bit, nič ne sme biti »nekaj«*.

Problem – in to, kot bomo videli, odločilen problem – je v tem, da je bil Nietzsche prepričan, da je substancializem *nemogoče poraziti na ravni gole vednosti in abstraktnih resnic*. Substancializem v vseh njegovih oblikah – metafizični,

³⁶ Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, str. 20.

psihološki in znanstveni – za Nietzscheja ni preprosto nek nazor ali abstraktna razlaga, ki bi jo bilo mogoče zavrniti kot napačno in opustiti; nasprotno, substancializem je za Nietzscheja tisto, kar imenuje »utelešena zmota« oziroma »živeča zmota«. Na ta način se torej že drugič srečamo s pojmom *Einverleibung*, le da tokrat v registru zmot.

O tem, za kako zelo specifičen tip zmote tu gre, priča že dejstvo, da v eni od zahtevnejših vpeljav tega pojma Nietzsche »utelešene zmote« ne definira v opoziciji s spoznanjem, temveč skozi njun enačaj:

»O utelesitvi izkustev.« Spoznanje = zmota, ki postane organska in organizira.³⁷

Na najsplošnejši način bomo najprej dejali, da je »utelešena zmota« tisti tip zmote, ki se je iz različnih razlogov – v prvi vrsti pa zato, ker je v njej izražena neka na izkustvu temelječa prilagoditev, ki je omogočila preživetje človeške vrste – tako zelo globoko ukoreninil v nas, da je to zmoto treba v povsem dobesednem smislu razumeti kot *del zgradbe našega telesa*, ki je sam »organski« in ki »organizira«. Skratka, ne le da je »utelešeni zmoti« treba priznati status nekakšnega dodatnega telesnega organa, ampak je v njej treba videti tudi samostojen dejavnik, ki si na različne načine postopoma prilagaja, preoblikuje in organizira tudi ostale dele našega telesa in na njih pušča nek svoj pečat.

Substancializem se v koncept utelešene oziroma živeče zmote umešča na tri načine. Prvič, sloni na pojmi, v katere smo že izgubili zaupanje, a so kljub temu nenadomestljivi nosilci naše vednosti: denimo osrednji pojem *metafizičnega substancializma*, pojem »bivajoče entitete«, je za Nietzscheja zgolj v zunanost reflektiran odsev delovanja govorice, in ne opisuje dejanske zgradbe sveta; kljub temu pa je jasno, da je ta pojem težko nadomestljiv in da kljub svoji fiktivni naravi odpira neke razsežnosti spoznanja, ki bi brez *razlagalne moči* tega pojma bile nedosegljive. Morda še bolj kot za neko »teorijsko« vednost to velja za praktično vednost, ki je potrebna za vsakodnevno delovanje, ki si ga sploh ne bi mogli niti zamisliti, če sveta ne bi dojemali kot razdeljenega na »bivajoče entitete« – predmete, subjekte bitja ...

³⁷ Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 14 (KSA 9; 11[197]).

Drugič, substancializem je tako nedvomno nek »nazor«, ki v sebi nosi, uteleša nekatere osnovne *pogoje ohranitve* tipa razvitih živalskih vrst, katerim pripada tudi človek. Denimo *psihološki substancializem* – vera v *jaz*, morda celo vera v to, da sem sploh »nekaj«; neka zavest o sebi – je nedvomno pogoj, brez katerega preživetje človeške vrste ne bi bilo mogoče. V tem drugem oziru, ki je bistven, torej lahko o substancializmu govorimo kot o preživetvenem instinktu, nagonu. In v tem oziru se substancializem neposredno ujema še z eno od Nietzschejevih definicij »utelešene zmote«: »Mnenja in zmote preobražajo človeka in mu dajejo gone – ali: *utelešene zmote*.«³⁸

In tretjič: *vednost o neobstoju* temeljnih substanc – duše, bivajočih entitet, in po Nietzscheju seveda tudi atoma – je sama po sebi skoraj povsem sterilna v razmerju do neposrednih učinkov te organske in organizacijske funkcije substancializma. Če se še enkrat vrnemo k psihološkemu substancializmu: danes se še z veliko večjo znanstveno osnovanostjo kakor v Nietzschejevem času zavedamo, da večina karakteristik, ki jih spontano pripisujemo »jazu«, v resnici pripada »nezavednemu«. Kljub temu pa nas ta naša vednost o imaginarnih karakteristikah jaza na ravni našega eksistencialnega izkustva še ne izseli iz polja delovanja psihološkega substancializma. Sami sebe še vedno *neposredno doživljamo* kot nek *kontinuum zavesti*, *katerega podlago v osnovi tvori spomin* – zavest o nekem predhodnem trenutku zavesti, ki naj bi prav tako pripadal nekemu »meni«.«³⁹

Substancializem je torej v nas vgrajen na tri načine: prek svoje praktične *nenadomestljivosti* na ravni razlage sveta, prek mikro-evolucijskega vpisa njegove *preživetveno-vitalistične funkcije v red nagonskega* ter prek svoje *imunosti na vednost o neobstoju substanc*. Zato torej lahko rečemo, da kljub temu, da ni nobenih substanc, substancializem kot tak pripada bistvu *ustroja* našega spoznavanja in mišljenja in se, kljub našemu zavedanju, da ni substanc, neizbrisno vpisuje v vsa naša »temeljna prepričanja«. In še več: »Tu je zapornica: naše mišljenje samo vključuje ono vero (s svojim ločevanjem substance, akcidence, storitev, storilca in tako naprej); opustiti jo bi se reklo ne več smeti misliti.«⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, str. 9 (KSA 9; 11[144]).

³⁹ Nietzsche, *Volja do moči*, str. 283.

⁴⁰ *Ibid.*

Vsi trije vidiki substancializma, dojetega kot živeče, utelešene zmote – še zlasti drugi, ki substancializem umešča v red nagonskega, *delujočega* – pa so bistveni iz še enega izjemno pomembnega razloga, ki bo predstavljal osrednje torišče celotnega drugega razdelka te razprave.

Nietzsche je namreč sklenil, da *tudi resnice* – denimo resnica o neobstoju substanc – dejansko postanejo učinkujoče, delujoče, aktivne samo pod pogojem, če tudi njih same po kosih pretihotapimo med utelešene oziroma »živeče« zmote:

Če postopno formuliramo *nasprotja* vseh naših temeljnih mnenj, se približamo resnici. Sprva je to hladen, mrtev pojmovni svet; prepletemo ga z našimi drugimi zmotami in nagoni in ga tako del za delom povlečemo v življenje. *Le s prilagajanjem živim zmotam lahko sprva vedno mrtvo resnico priključimo v življenje.*⁴¹

* * *

Nietzsche se je nedvomno zavedal, da so bile njegove izpeljave argumenta večnega vračanja vse prej kot konkluzivne. Še eno zanimivo pričevanje Lou von Salome razkriva ne le, da je Nietzsche načrtoval njihovo nadgradnjo, ampak tudi presenetljiv podatek, da se je pri tem nameraval nasloniti zlasti na strogo znanstvene, fizikalne teorije.

V tem času ideja vračanja v Nietzschejevi glavi še ni prerasla v prepričanje, temveč zgolj v nekakšen sum. Razglasiti jo je nameraval šele potem, ko bi jo znanstveno utemeljil. Na to temo sva si izmenjala serijo pisem in Nietzsche je konstantno izražal zmotno prepričanje, da je zanjo mogoče odkriti neizpodbitno podlago v fizikalnih eksperimentih. V tem času se je odločil, da bo deset let posvetil obsesnemu študiju naravoslovnih znanost na univerzi na Dunaju ali v Parizu. Potem, po desetih letih absolutne tišine, pa bi – v primeru, da bi se njegova ugibanja, tako kot se je bal, uresničila – znova stopil med ljudi kot učitelj doktrine večnega vračanja.⁴²

Kakorkoli že obrnemo, ena od sledi molka se tako izteče v bližini tega nikoli uresničenega načrta predelave dokazov večnega vračanja, ki jo je Nietzsche na-

⁴¹ Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 21 (KSA 9; 11 [229]).

⁴² Navedeno po: Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, str. 74.

meraval izpeljati v navezavi na dognanja takratne znanosti, še zlasti termodinamike. Vse torej kaže na to, da je z objavo izpeljav večnega vračanja odlašal v pričakovanju njihove temeljite izboljšave, do katere ni nikoli prišlo.

Vendar pa se že v zvezku M III začne vzporedno pojavljati še neka druga oblika legitimacije misli večnega vračanja, ki ubere povsem drugačno, skoraj bi lahko dejali nasprotno smer. Najbolj prepoznavna, in za neko filozofsko teorijo pravzaprav škandalozna, poteza te druge oblike legitimacije misli večnega vračanja je namreč v tem, da v skladu z njo *tisto bistveno, kar mora opraviti misel večnega vračanja enakega, sploh ni odvisno od njene resničnosti*. Lahko gremo celo še korak dlje in rečemo, da je za Nietzscheja bolj kot problem utemeljitve njene resničnosti postala ključna njena kapaciteta, da se potopi med utelešene zmote. To potopitev misli večnega vračanja med utelešene zmote bomo poimenovali *postopek njenega uresničenja*.

Neposredno za drugo izpeljavo denimo lahko preberemo naslednje:

Četudi je krožna ponovitev le verjetnost ali možnost, nas lahko tudi *misel možnosti* pretrese in preoblikuje, ne le občutja ali določena pričakovanja! Kako je učinkovala *možnost* večnega pogubljenja!⁴³

V nekem slavnem, tri leta kasnejšem pismu Overbecku, na katerega se sklicujeta tudi Klossowski in Badiou, je Nietzsche še zaostрил ta tip retorike:

Ta *Zaratustra*, je samo prolog, predgovor, vestibula – moram se opogumljati, kajti zavračanje prihaja do mene z vseh strani: opogumljati se moram k temu, da *prenašam* to misel! Še vedno sem daleč od tega, da bi jo bil zmožen izreči in predstaviti. ČE JE RESNIČNA, ali rajši, če bi se VERJELO, DA JE RESNIČNA – potem bi se spremenile in vrnile vse reči, in vse dosedanje vrednote bi bile razvrednotene.⁴⁴

45

Kaj lahko razberemo iz teh dveh odlomkov? Nietzsche je težišče legitimiranja misli večnega vračanja začel v čedalje večji meri predstavljati s terena dokazovanja njene resničnosti na teren nekega *bistvenega učinka*, ki ga ta misel potencialno lahko proizvede neodvisno od vprašanja njene resničnosti.

⁴³ Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 17 (KSA 9; 11[203]).

⁴⁴ Navedeno po: Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, str. 76.

V zvezku M III je ta učinek opredeljen kot »preobrazba«. V pismu Overbecku, ki datira v čas zaključevanja knjige *Tako je govoril Zaratustra*, pa je Nietzsche učinek misli večnega vračanja – ki jo je v tem primeru sicer že dojemal v navezavi na pojem »volja do moči« – definiral s pojmom »razvrednotenje vseh dosedanjih vrednot«.

Ta znana definicija učinka misli večnega vračanja nosi posebno težo. Za Nietzscheja se pojma »razvrednotenje vseh vrednot« in »prevrednotenje vseh vrednot« še zdaleč ne nanašata samo na moralne vrednote, pač pa pojem »razvrednotenje vseh vrednot« v nič manjši meri opredeljuje tudi prelom z vsemi obstoječimi kriteriji in parametri resničnosti. Misel večnega vračanja je torej tisto, kar *na ravni svojega učinka potegne rez z vsemi aktualnimi parametri resničnosti*.

S tem se seveda odpira celo serija vprašanj, a z vidika naše študije, ki si je za enega od ciljev zadala iskanje izvorov kasnejšega molka tez iz leta 1881, je najprej treba izpostaviti naslednje: dojeta in predstavljena kot tisto, kar proizvede rez z vsemi aktualnimi parametri resničnosti, je misel večnega vračanja, povsem formalno gledano, pravzaprav *bližje statusu Resnice* kakor statusu nečesa potencialno resničnega. Če nič drugega, bi želel to opažanje takoj povezati še z nekim drugim opažanjem, ki se nanaša na *Tako je govoril Zaratustra*, delo, v katerem teze iz leta 1881 govorijo z nemo abecedo. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da Nietzsche v tem delu o misli večnega vračanja govori (in še večkrat molči, ter oboje skupaj) z vso tisto *spodobnostjo in zadržanostjo*, ki pritiče govorjenju o Resnici – še zlasti v pomenu, ki ga je sam Nietzsche tako pogosto izpostavljal: namreč, da je za samo Resnico *škodljivo*, če si lastimo pretenzijo, da jo lahko razkrijemo vso in v celoti.⁴⁵ A vrnimo se korak nazaj.

46

Dejali smo, da je v zvezku M III učinek misli večnega vračanja opredeljen s splošnejšim izrazom »preobrazba«. Tudi pojem »preobrazba«, pa nedvomno razklee neko bistveno razsežnost doktrine.

Pokaže namreč, da za Nietzscheja bistvo misli večnega vračanja morda sploh ni zajeto v tem, *kaj je z njo mišljeno*, temveč ga je prej treba iskati v *učinku preobrazbe*, ki jo misel povzroči na subjektu, ki jo dojame na ustrezen način. Oziroma

⁴⁵ Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, str. 7.

drugače: tudi to, kar je skoznjno mišljeno, njena vsebina, je v prvi vrsti prirejeno temu povratnemu sunku, katerega cilj je sam misleči, njegova preobrazba.

Oglejmo si zdaj Nietzschejevo načeloma sploh prvo razločno artikulacijo pomena misli večnega vračanja, ki jo je podal v obliki, katere se je oprijela oznaka »imperativna formulacija« misli večnega vračanja:

»A če je vse nujno, s čim v mojih dejanjih še lahko razpolagam?« Misel in vera sta utež, ki poleg vseh drugih bremen pritiska nate, in bolj kot ta. Praviš: prehrana, kraj, zrak, družba te spreminjajo in določajo? No, tvoja mnenja to počnejo še bolj, saj te določajo v to prehrano, kraj, zrak, družbo. – Ko si utelesiš misel misli, te bo preobrazila. Vprašanje pri vsem, kar želiš početi: »si to želim početi neštetokrat?« je *največja* utež.⁴⁶

Opazimo, da je učinek misli večnega vračanja opisan z dvema konceptoma: preobrazbo, ki znova nastopi v povezavi s pojmom utelesitve, in imperativno obliko misli večnega vračanja, »vprašanje pri vsem kar hočeš storiti je: 'ali je tako, da hočem to storiti še neskončnokrat?'«. Čeprav sta koncepta povezana in v osnovi merita na isto stvar, ni vseeno, na katerega od obeh pojmov postavimo glavni poudarek. Iz razlogov, ki jih bom pojasnil sproti, gre moja stava na povezavo preobrazbe in utelesitve.

Nietzsche, kot vidimo, odlomek odpre z enim od velikih filozofskih vprašanj, ki mu je prav on sam nedvomno vtisnil še neko dodatno tragično dimenzijo: kako lahko sploh razpolagam s svojimi dejanji, če so le-ta v resnici vedno rezultat vnaprejšnje determiniranosti? Seveda sem jaz ta, ki stori ta dejanja, a pri tem sem zgolj nekakšen prazen, zapoznel izvrševalec, ki vedno nastopi šele potem, ko je bilo vse že odločeno na ravneh, na katere, kot ujetnik zavesti, nimam neposrednega vpliva.⁴⁷ Še več: v povsem determiniranem univerzumu se neodvisno od tega, kam se postavimo, odločitev vedno pomakne nazaj, še globlje v preteklost. Zaratustra tako reče, da je človekova največja tragedija v tem, da je razko-

47

⁴⁶ Nietzsche, *Fragmenti iz zapuščine*, str. 8 (KSA 9; 11[143]).

⁴⁷ »**Za pomiritev skeptika.** – »Sploh ne vem, kaj naj *počnem*! Sploh ne vem, *kaj naj bi počel*! – Imaš prav, vendar ne dvomi tega: *počet boš*, v vsakem trenutku! Človeštvo je vselej mešalo tvornik in trpnik, to je njegova večna slovnična napaka«. Friedrich Nietzsche, *Jutranja zarja*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2004, str. 96.

sano bitje⁴⁸; in če sledimo Zaratustrovemu izvajanju, bi lahko šli celo še korak dlje in dejali, da je človek bitje, ki je razkosano in nato – še zlasti kar se tiče časovnih dimenzij človeške eksistence – zlepljeno nazaj na morbidno naroben način: zavest, ki bi morala stati na začetku, kjer padajo odločitve, vedno nastopi *še le na koncu, zapozneno*, kot reakcija na te odločitve; volja, ki bi vselej morala biti usmerjena naprej, nas gnati v prihodnost, caplja za časom, in si *posledično želi*, »da bi čas tekel nazaj«, ⁴⁹ *da bi ga lahko dohitela*.

Kako se torej iztrgati iz te ujetosti, ki ni le ujetost v verigo determiniranosti, ki nam odreka svobodno voljo, ampak tudi, in še zlasti, ujetost v neko mučno formo ponesrečeno sestavljenega bitja, ki bolj ko to bitje postaja sofisticirano in občutljivo, prerašča v maščevalni bes nad golo danostjo njegove eksistence? Jasno je, da se iz tega vozla ne moremo iztrgati neposredno – denimo tako, da napenjamo moč volje, ki je »tudi sama bolnik« in katere napenjanje se vedno konča z mlahavim učinkom. Kar lahko storimo, kar je v naši moči, pravi Nietzsche, je, da na nek način posežemo v polje tistih določil, ki določajo sama določila, ki nas determinirajo: »Praviš: prehrana, kraj, zrak, družba te spreminjajo in določajo? No, tvoja mnenja to počnejo še bolj, saj te določajo v to prehrano, kraj, zrak, družbo.« Z drugimi besedami, edina možna rešitev je v tem, da na nek način posežemo v to polje povezave med svetovoma prepričanj in nagonskega, ki ga Nietzsche opisuje s konceptom »utelešene zmote« – zmote, ki je v nas vraščena tako globoko, da je postala nagonska in posledično deluje. Na ta način lahko, če nič drugega, sami sprožimo svojo preobrazbo. Toda kako je to mogoče izpeljati?

Na tem mestu mora intervenirati misel večnega vračanja. Univerzum večnega vračanja sam po sebi seveda predstavlja najradikalnejšo obliko determiniranosti, ki iz življenja, ki je ujeta v verigo ponavljanj, iztisne še zadnjo uteho, ki, po Nietzscheju, v naših očeh življenje sploh dela vredno živeti – in sicer vero, da vse skupaj nekam vodi; da se reči lahko spremenijo. Zato Nietzsche večno vračanje imenuje »največja utež«. Ob vsem patosu »afirmacije življenja«, ki se (bolj ali manj upravičeno) lepi na doktrino večnega vračanja, je le treba izpostaviti, da je njen primarni emblem smrt – vsaj smrt vsega tistega, kar je življenju do zdaj dajalo njegovo vrednost: smrt upanja na spremembe, smrt iskanja nekega cilja, smotra. A kljub temu, da je večno vračanje enakega univerzum, v katerem

48

⁴⁸ Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 182.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 164.

determinizem doseže svojo najskrajnejšo možno formo, je v idealnem smislu to tudi univerzum, ki kljub vsemu omogoča, da *se naši tragično razkosani, pomešani in razmetani organi sestavijo v neko veliko skladnejšo celoto*. Še več: večno vračanje – če smo vanj pripravljeni *verjeti*, če smo ga pripravljeni *hoteti*, in če smo *pripravljeni sprejeti tudi obliko smrti*, ki jo prinaša seboj – nas odreši tistega »duha maščevanja«, za katerega Zaratustra pravi, da ga tvori »nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'«⁵⁰: *če se vse vrača*, volja, kljub temu, da je determinirana, še vedno stoji *pred svojimi cilji*, zazrta v prihodnost; zavest, pa čeprav vedno nastopi šele na koncu, vseeno tvori *središče*, *ne le nas, temveč Vsega*.

Toda, ali je v tem nauku, kako živeti, v katerem večno vračanje nastopa kot objekt hotenja, že vsebovana tudi preobrazba? Nedvomno je Nietzsche v tej prevzgoji volje videl njen osrednji dejavnik in predpogoj. Navsezadnje se moramo vprašati: kako neki naj bi se preobrazba človeka sploh lahko odvila, če zanj ne najdemo neke forme življenjskega nazora, nauka, ki ga bo človeštvo lahko prakticiralo skozi generacije? Da takšne življenjske filozofije, iz katerih naredimo prakso, nazor, podlago svojih prepričanj, lahko spremenijo naš pogled na resničnost, in, v zadnji instanci, lahko spremenijo tudi nas same, nenazadnje dokazuje primer religij. In prav nobenega dvoma ni, da je Nietzsche iz doktrine večnega vračanja želel napraviti tudi to – nekakšno *antireligijo*, ki si mirne vesti lahko prilašča forme in strategije religioznih doktrin, ker hkrati, na ravni svoje vsebine, tudi spodkopava njihovo bistvo: *hoteti večno vračanje*, pomeni *odklanjati onostranstvo* in težišče življenja vrniti v ta trenutek tukaj in zdaj.

Tisto, kar se na ta način nekako ne izide, je *vprašanje resnice*. Pri tem seveda ne govorim v prazno – na koncu prejšnjega razdelka smo videli, da Nietzsche sam, v tem neposrednem kontekstu, sproži neko vprašanje resnice. In sicer, če povzamem zgornji odlomek: Nietzsche je to tezo o resnici, ki jo povezuje z večnim vračanjem, zastavil v dveh korakih:

- a) »Če formuliramo nasprotja vsem našim temeljnim prepričanjem, se približamo *resnici*.«
- b) Ta resnica je sama po sebi »hladen, mrtev pojmovni svet«. Delovati začne šele, če jo prilagodimo živim zmotam in jo prek njih vključimo v življenje.

⁵⁰ Ibid.

»Temeljna prepričanja« – katerih nasprotjem je treba najti formulacijo, da bi se tako približali resnici – so nedvomno temeljne kategorije substancializma: duša, bivajoča entiteta, logika nasprotij in njene manifestacije v različnih dualizmih.

Po drugi strani je jasno, da je ta formulacija »nasprotja vsem našim temeljnim prepričanjem« misel večnega vračanja enakega. Posledično je misel večnega vračanja tisto, na podlagi česar »se približamo resnici«.

Bi lahko dejali, da je Nietzsche v misli večnega vračanja videl nekaj, kar bi lahko poimenovali *negativna resnica* substancializma? Gotovo lahko rečemo vsaj to, da negativne resnice še kako imajo svoje mesto v filozofiji, ki si je za svoj cilj zastavila »rušenje malikov«. Toda kaj točno želim povedati s tem pojmom v konkretnem kontekstu?

Čeprav je Nietzsche, kot smo videli, trdil, da je učinek misli večnega vračanja na nek način neodvisen *od njene lastne* resničnosti, to še ne pomeni, da misel večnega vračanja sploh ne stoji v navezavi na neko resnico: vendar pa ta resnica morda celo res ni vsebovana v misli sami, temveč je *inherentna neki reakciji, ki jo neizbežno izzove*. Če to takoj konkretiziram z nekim primerom:

Kaj je pravzaprav tisto, zaradi česar nam je zamisel večnega vračanja v trenutku sumljiva? Sprašujem po tisti prvi, najbolj spontani odklonilni reakciji: je to res možnost, da bi se univerzum po naključju znova ujel v neko povsem identično razmerje sil, kakršno je nekoč že obstajalo? Vsaj sam svojo prvo hipno odklonilno reakcijo umeščam drugam – nekam višje v »nadstrukturo« te zamisli: kar mi je v hipu sumljivo, je ideja, da bi se skupaj s celoto vsega nenadoma, na tem istem mestu, *znova pojavil tudi jaz sam*. Težko si predstavljam, da bi kdo drug, ko si zadevo enkrat jasno predoči, v prvem hipu pomislil na kaj drugega: večno vračanje nam vzbuja sume, ker spominja na pradačni nauk o reinkarnaciji. Toda pozor! Ne le, da se razlog, da so ljudje pripravljeni verjeti v reinkarnacijo (v smislu, da »nek najbolj notranji del mene, naj bo to »duša« ali »energija«, enostavno ne more biti uničen, in se po smrti telesa prenese v neko drugo formo življenja«) niti slučajno ne sklada z doktrino večnega vračanja, ki iz trenutka v trenutek zahteva *uničenje vsega enakega*; gre še za veliko več kakor to: v resnici se razlog, da so ljudje pripravljeni verjeti v reinkarnacijo, *ujema* s spontano odklonilno reakcijo na idejo večnega vračanja – le da gre v drugem primeru za

to, da tega »neuničljivega jedra moje biti«, duše, *ki je prej ni bilo mogoče uničiti, zdaj ni mogoče rekonstruirati, poustvariti*, sestaviti na novo v povsem identični obliki. Kar v končni fazi pomeni isto.

Seveda ne gre za to, da bi na ta način – z detekcijo izvora primarne odklonilne reakcije v psihološkem substancializmu – poskušal rehabilitirati resničnost doktrine vračanja: prej bi lahko dejali, da nek preblisk resnice nastopi v obliki neke *nenadejane lokalizacije* psihološkega substancializma. Sam denimo nedvomno ne verjamem v dušo, in vendar je – kot je pokazala izzvana reakcija – vera v dušo »na delu« nekje v meni.

Kakorkoli že obrnemo: zdi se, da Nietzsche, ko pravi, da je treba formulirati »nasprotja vsem našim temeljnim prepričanjem«, pravzaprav meri na nekaj podobnega: na oris negativne resnice substancializma, na neko lokalizacijo odtisov te »utelešene zmote« v zgradbi našega spoznavnega aparata.

Ves problem je v tem – in s tem prehajamo na drugi del Nietzschejeve teze –, da je, kot že ves čas ponavljamo, substancializem kot odraz nekih, morda celo že preteklih pogojev preživetja človeške vrste povsem imun na kakršno koli spoznanje o neobstoju substanc. Resnica je v tem oziru, kot pravi Nietzsche, »hladen, mrtev, pojmovni svet«, ki mu stoji nasproti neka organska zgradba, ki si je med drugim nedvomno prilagodila tudi delovanje naših možganov. Nenazadnje so »bivajoče entitete« nekaj, kar vidimo, tipamo; kontinuum zavesti, nekaj kar doživljamo, živimo ...

Toda tudi če je resnica sama po sebi nezmožna poraziti to zmoto, ki je na svojo stran potihoma pridobila vsa sredstva, s katerimi bi se morda še nekako dalo boriti proti njej, še vedno ostane neka možna pot. Mislim, da jo je ubral Nietzsche. Če »utelešene zmote« ni mogoče neposredno poraziti z resnico, jo je še vedno mogoče poraziti s pomočjo konstrukcije neke *druge, močnejše, vitalnejše »zmote«*, ki že toliko, kolikor zlomi vladavino prejšnje zmote, povzroči nek preblisk, ki nas »približa resnici«. Natančno v tem smislu menim, da je celotno doktrino večnega vračanja – v tem pogledu dojeto kot vitalistični nauk, ki v sebi v nič manjši meri kot substancializem izraža pogoje preživetja vrste, le da so ti pogoji preživetja naravnani na, po Nietzscheju, največjo *aktualno* pretnjo človeštvu: na pretnjo *zloma gole volje do preživetja vrste* – treba razumeti kot nekakšno podvodno detonacijsko bombo, ki jo je mogoče spustiti v globine nagonskega, kjer

kraljujejo »utelešene zmote«. Učinek te bombe, bo na površju skoraj neslišen. Potem bo, z zamikom, sledila preobrazba vseh parametrov resničnosti.

Literatura

- Bunta, Aleš, »Nietzsche: misel z 'golobjimi nogami'«, *Problemi*, 56 (9-10/2018), str. 139–164.
- Bunta, Aleš, »Govorica in izbrisani zakon večnega vračanja«, *Problemi*, 57 (7-8/2019), str. 31–57.
- Deleuze, Gilles, *Razlika in ponavljanje*, prev. S. Tomšič, A. Žerjav, M. Jenko, S. Koncut, Ljubljana Založba ZRC, 2011.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche, Volume III: Will to Power as knowledge; Volume IV: Nihilism*, prev. J. Stambaugh, D. F. Krell, F. Capuzzi, San Francisco, Harper & Row, 1991.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche and the Vicious Circle*, prev. D. W. Smith, London, Continuum, 2005.
- Lincoln, Don, »What happened before the Big Bang?«, Fermilab, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=dr6nNvw55C4>
- Nietzsche, Friedrich, *Onstran dobrega in zlega*, v Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, v Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1989.
- Nietzsche, Friedrich, *Volja do moči*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1991.
- Friedrich Nietzsche, *Unpublished fragments from the Period of Thus Spoke Zarathustra (Summer 1882 – Winter 1883/1884)*, prev. P. S. Loeb in D. F. Tinsley, Stanford, Stanford University Press, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, v G. Colli in M. Montinari (ur.) *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin – New York, Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Jutranja zarja*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *Vesela znanost*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«, prev. T. Troha, *Filozofski vestnik*, 43 (3/2021), str. 7–14.
- Penrose, Roger, »The Next Universe and Before the Big Bang«, The Institute of Art and Ideas, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=ftjwnjRoapY>
- Pautrat, Bernard, »Nietzsche Medused«, v L. A. Rickels (ur.), *Looking After Nietzsche*, prev. P. Connor, Albany, State University of New York Press, 1990, str. 159–171.

Voranc Kumar*

Rousseau, Nietzsche in vprašanje srca

Rousseau in Nietzsche sta imeni, ki ju le poredkoma srečamo drugega ob drugem. Sam Nietzsche Rousseauja omeni le bežno in še takrat zanj ime Rousseau predstavlja bolj določeno obče mesto filozofije kot pa Rousseauju specifično metodo spoprijemanja z določenim problemom. Tako lahko na primer v *Človeško, prečloveško* beremo o rousseaujevskem naravnem stanju kot »skoku v naturalizem«¹ in prekinitvi z umetnostjo videza kot »najvišjim rezultatom nujnega razvoja znotraj umetnosti«². Rousseaujevstvo na tem mestu predstavlja misel naivnega izvora, misel sprevrnjene sedanjosti, pravzaprav gre za spreobrnitev v projekciji, za negativno sliko, v kateri naj bi po naivnih pričakovanjih uzrli podobo raja, v katerem bi bilo odpravljeno vse zlo, ki pesti sedanjik.

Prav tako lahko zaslutimo Rousseauja med naslovniki kritike v poglavju »O pravi-
vici šibkejših«, v katerem Nietzsche izpelje Rousseauju povsem nasprotno misel, kot jo ta predstavi v *Družbeni pogodbi*³. Enakopravnost, ki velja silam, mora izhajati iz pravice, ki jo sila prvotno ima do svoje moči, tako Nietzsche – vendar »brž ko sila postane pravica, se z vzrokom spremeni tudi učinek: vsaka sila, ki je močnejša od prejšnje, nasledi njeno pravico,«⁴ odgovarja Rousseau. Tako je mogoče brati izjave, če pri tem ne upoštevamo kronologije del. A dogodka imen Nietzsche in Rousseau sta se zgodovini pripetila v obratnem zaporedju, vsaj po kronologiji zgodovine. Rousseau je sredi 18. stoletja pisal proti teoreti-
kom naravnega prava – kot na primer Becarii, njega neposredno omenja –, ki so zastopali pravico do pogodbe, ki jo poraženec sklone z zmagovalcem, v kateri se prvi odreče svobodi, da bi ohranil življenje. Pravico in moč, ki se v tem primeru

53

¹ Friedrich Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2005, str. 151.

² *Ibid.*

³ Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba ali Načela političnega prava*, 3. popravljena izd.; *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, 2. popravljena izd., prev. M. Veselko ml., T. Jurkovič, Ljubljana, Krtina, 2017.

⁴ *Ibid.*, str. 20.

* Podiplomski študent filozofije, Ljubljana

prekrivata, Rousseau razloči, pravico zoperstavi sili in zavrne možnost pravice, ki bi izvirala v sili. Nietzsche dobro stoletje kasneje zavrne prav možnost tega razločka ob hkratni zavrnitvi naravnega prava kot takega, kajti pravica sile je ravno to, kar ta more v svojem dosegu.

Ta problem obuja neko antično polemiko, slovito razpravo med Kaliksesom in Sokratom. Nietzsche se v veliki meri približa Kaliksesovi poziciji; tudi za Kaliksesa se zdi, da ga Nietzsche neposredno dopolnjuje. Kalikses poskuša postaviti razliko med naravo in zakonom. »Zakon« imenuje vse tisto, kar ločuje silo od tega, kar more; zakon je v tem smislu izraz zmagoslavja šibkih nad močnimi. Nietzsche pristavi: zmagoslavje reakcije nad akcijo. In v resnici je reaktivno vse, kar ločuje silo; reaktivno je tudi tisto stanje sile, v katerem je ločena od tega, kar more.⁵

Sila se mora izvrševati s pravico, ne da bi bila pri tem zaprečena z zakonom. Pravica je tako notranja zmožnost sile in ne njena prepreka. Rousseauju odgovarjata tako prihodnost kot preteklost, Nietzsche in Kalikses. Tako bi vsaj lahko brali Rousseauja, če predpostavljamo, da Nietzsche odgovarja Rousseauju. Tak odgovor sugerira naravno stanje, ki ima primerno utopično podobo, v kateri je mogoča predstava pravičnih sil, katerih pravica ne izvira v njihovi svobodi do tega, kar morejo, temveč v svobodi enakih pred zakonom, torej stanje, ki sile zamejuje – triumf šibkih nad močnimi. Od tod torej predpostavka o tako rekoč rajski podobi naravnega stanja, ki je obenem iztočnica za očitek o rousseaujevskem naturalizmu.

Skušali bomo pokazati, da bi bilo takšno branje Rousseauja zgrešeno – in da gre pri teh maloštevilnih srečanjih med Nietzschejem in Rousseaujem za v principu zgrešena srečanja, ki pa so za določeno misel, ki jo skušamo razviti, morda vendarle usodna. V Nietzschejevem poglavju o »Pravici šibkejših«, pravici, ki je v samem poglavju zavrnjena, vsekakor gre za določen odgovor, kajti Nietzsche je odgovarjal – ne le v formi, temveč tudi v strukturi odgovora, afirmativno je negiral problem in afirmiral pravico sile. Ponudili bomo srečanje, v katerem se bo moralo izkazati, da je Rousseaujeva filozofija čutnosti do sil prav toliko afirmativna kot Nietzschejeva filozofija moči.

⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, prev. A. Kravanja, Ljubljana, Krtina, 2011, str. 81.

In vendar ti zgrešeni srečanja, ki smo ju izpostavili v *Človeško, prečloveško*, ne moreta legitimirati primerjave dveh filozofij in dveh filozofov. Kaj postaviti v ospredje primerjave in v središče kriterija? Kako zastaviti metodo kritike? Je namesto pri zgrešenih razlikah mogoče bolje začeti s podobnostmi, kot so njuno samotarstvo, a ne osamljenost, bolezen, bližina smrti in bližina prihodnje nesreče, prihodnje bolezni, morda to, da sta pisala avtobiografsko, da sta bila sprehajalca, ki sta nekaj dala na dobro prebavo? Od bolj obćih mest do manjših in parcialnih podobnosti nas nobeno ne legitimira v naši kritiki. Ne gre namreč samo za vprašanje distance med mesti v primerjavi, temveč tudi med deli, ki jim ti mesti pripadata, in avtorjema izjav, ki tvorijo delo. Kaj postaviti v središče, je namreč vprašanje vrednotenja. Zgornje vprašanje kriterija tako v Nietzschejevi filozofiji identificiramo v vprašanju o razbijanju in ustvarjanju vrednot in to vprašanje se pri Rousseauju tiče srca – je vprašanje srca. To vprašanje osredišča njegovo delo.

Že takoj smo se znašli pred novim skupnim vprašanjem, takoj po tem, ko smo se odklonili od zgornjega, in sicer z vprašanjem distance. Vselej smo zgolj za presledek odmaknjeni od svojega objekta, vselej moramo narediti še en ovinek, se ogniti še eni oviri. Distanca nas doleti takoj, ko primemo za pero, tako nas uči zgodovina fonocentrizma. Vemo, da je Rousseau nesrečo svojega življenja pripisoval ukvarjanju s pisanjem, tistim početjem, ki je prekinilo kratko obdobje sreče in pričelo dolgo verigo nesreč, nekje na polovici *Izpovedi*, na začetku 8. poglavja: »S tole se začenja v prvem izviru dolga veriga mojih nesreč«⁶. A kaj tedaj, ko se distanca zagotovi še »globlje«, med zavest in spomin, med »mene« in »nas« in naše življenje, naše delo, ki ga pišemo v spominu? »Sekundarnost, za katero so bili prepričani, da jo je mogoče pridržati za pisavo, aficira vsakega označenca nasploh, ki ga vedno že aficira, se pravi od trenutka, ko vstopi v igro.«⁷ Tako je tudi vsako delo uma zaznamovano z distanco, ki zaznamuje avtobiografijo; distanco, ki ločuje moči življenja od njihove aktivnosti ter življenje podredi mrtvemu znaku, ki zmora zgolj reprezentirati preteklo in zaključeno. Nietzsche in Rousseau na ta problem opozorita že na začetku svojih avtobiografskih del in se tako že v izhodišču zoperstavita oviri distance. To dosežeta tako, da se oviri ogneta na način, da jo v tem aktu razrešita. Oviro si podredita oziroma jo preprišeta. Svoja avtobiografska dela začneta z Jaz!, vselej mišljen s klicajem. Distanca med njima in njunim delom je afirmirana v življenju, ki ga delo samo izraža.

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Izpovedi*, prev. S. Škerl, Ljubljana, Slovenska matica, 1955, str. 187.

⁷ Jacques Derrida, *O gramatologiji*, prev. U. Grilc, Ljubljana, DTP, 1998, str. 17.

Jaz sam. Čutim svoje srce in poznam ljudi.⁸

Tukaj sem torej, sam na svetu /.../ kaj sem jaz? To moram še raziskati.⁹

Soočeni smo s prepletom dela, ki poseduje življenje, in življenja, ki je izraženo v delu. A občutek moči in legitimiranosti v občutenju te moči, ki ga dajeta slutiti citirana začetka, ne izhaja zgolj iz zgornjega prepleta samega, temveč iz skritega sklepa, da je v tem prepletu afirmirana distanca pisave, ki je hromila življenje, in pero je tako legitimirano v svoji aktivnosti: kajti kar pero popisuje, ni le raznotero dogodje, temveč živost življenja. Spona foncentristične volje do maščevanja je razklenjena. S to afirmacijo je predstavljen afirmativni princip in s tem določena resnica življenja, ki se razodeva ravno prek spomina: biti priča samemu sebi; življenje, ki se spogleduje z življenjem.

Ker vidim, da se bom moral v kratkem obrniti na človeštvo z najtežjo zahtevo, kar jih je kdaj dobilo, se mi zdi nujno povedati, *kdo sem*. Pravzaprav bi se že lahko vedelo: nisem se namreč »pustil neizpričanega«.¹⁰

Ne gre torej za dela, ki bi nagovarjala razum v obči obliki z občega mesta. Življenji, ki ju predstavljata bralcu, nista življenji nekih ljudi, nekih posameznikov iz vrste človek, ki bi bili navkljub svoji domnevni izjemnosti navsezadnje le življenji med življenji. Gre za življenji, ki nastopita v zgodovini kot dogodka, kot usodi,¹¹ ki svet doletita iz neke težko določljive zunanosti. Pri Rousseauju je bolje kot o dogodku govoriti o srečanju¹² – srečanju življenja in zgodovine. Tako kot Nietzsche tudi Rousseau postavlja vsebinsko enako zahtevo: svet se mora s temi deli soočiti kot s svojo resnico.

⁸ Rousseau, *Izpovedi*, str. 1.

⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, Lausanne, Editions Rencontre, 1968, str. 115.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, v *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner : problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1989, str. 155.

¹¹ »Zakaj sem usoda?« Naslov sklepnega poglavja Nietzschejeve avtobiografije *Ecce Homo*.

¹² O vlogi srečanja v Rousseaujevi filozofiji beri: Eva Bahovec, »Rousseaujeva filozofija srečanja«, *Problemi*, 55 (3/4 2017), str. 133–156.

Snujem delo, ki mu do sedaj še ni para in ki ne bo imelo posnemovalcev, ko bo dokončano. Svojim bralcem hočem pokazati človeka v vsej njegovi resničnosti, in ta človek bom jaz.¹³

Posnemanje se nanaša na določeno kategorično nemožnost, da bi se pojavilo delo, ki bi bilo posnetek tega dela. V tem primeru bi moral posnetek za svoj objekt posnemanja vzeti ne le izvirnega dela samega, temveč tudi piščev lasten pogled nase, torej njegovo perspektivo, kar je kategorično zanikano v pogoju, da se lahko Rousseau izpove le sam v svoji pisavi s svojim peresom ter tako afirmira singularnost svojega primera.¹⁴ Tako nastane poseben presek med resnico tega, ki piše, in resnico človeštva oziroma narave človeka.

Ne, jalovi argumenti ne bodo nikdar uničili skladnosti, ki jo opažam med mojo nesmrtno naravo in konstitucijo tega sveta in fizikalnega reda, katerega vidim, da mu vlada.¹⁵

Ne gre za to, da bi bila Rousseau in Nietzsche primera ljudi kot takih in njihove resnice, kajti to bi pomenilo, da človeštvo prebiva v svetu posnetkov oziroma odlitkov in je tudi samo zgolj odlitek z enim ali nekaj kalupi. Vendar Rousseau le malo za tem, ko se proglasi za primer človeka, trdi da je narava, potem ko je v njem ulila njega, kalup razbila. Ne trdi, da je sam boljši od ostalih, temveč predvsem drugačen: »Ali je storila narava prav ali narobe, ko je razbila kalup, v katerega me je ulila, o tem boste sodili šele, ko preberete moje delo.«¹⁶ Če ne gre torej za nek tip človeka, gre morda za avtotip, kot tisti, po katerem se meri razlika med tipi: med afirmativnimi in reaktivnimi, oziroma med tistimi, katerih

¹³ Rousseau, *Izpovedi*, str. 9.

¹⁴ Kaj pomeni biti primer, je vsekakor tudi Nietzschejevo vprašanje in tako še eno izmed njegovih srečanj z Rousseaujem. O problemu razmerja med življenjem in delom ter Nietzscheju kot primeru natančneje Bahovec: »Življenje, življenje filozofa v skladu z naukom, pa se s tem nadaljevanjem zameji na nekakšen dodatek delu. Na primer: življenje in delo Friedricha Nietzscheja – kar seveda ni nevtralen primer. Prav nasprotno! Nietzsche je tisti privilegirani primer za to, da enega ni mogoče misliti brez drugega, in da je to bistvenega pomena za samo filozofijo. Nietzsche je za filozofijo privilegirani 'primer'. Primer Nietzsche.« Eva Bahovec, »Filozofija in avtobiografija: primer Nietzsche«, v A. Leben, A. Koron (ur.), *Avtobiografski diskurz: teorija in praksa avtobiografije v literarni vedi, humanistiki in družboslovju*, Ljubljana, Založba ZRC, 2011, str. 65.

¹⁵ Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, str. 82.

¹⁶ Rousseau, *Izpovedi*, str. 9.

spomin se vrača kot afirmacija življenja, in tistimi, katerim se spomin vrača kot resentment in slaba vest, torej kot teža bremena sledi.

Na začetku *Sanjarij samotnega sprehajalca*¹⁷ Rousseauja zaposluje vprašanje prehoda: kako spominsko sled prepisati v delo? Vprašanje kreacije dela je vprašanje o tem prepisu med pisavo spomina in pisavo dela, ki združuje trojno časovnost tega prehoda, v katerem mora biti afirmirana sama resnica človeštva, torej specifična časovnost njenega sedanjika, tako zatrujeta z Nietzschejem. Časovnost, v kateri se preteklik kot ustroj narave vrača v prihodnjiku.

Prosti čas mojih dnevnih sprehodov so polnila očarljiva premišljevanja, izgubo spomina na katera obžalujem. V prihodnje jih bom ohranil v pisavi; vsakič, ko jih bom ponovno prebral, bom ob tem užival.¹⁸

Misel prehoda med življenjem in delom zaznamuje celoto tako *Izpovedi* kot *Sanjarij*, ki so pisane kot apendiks k prvim, obenem kot kriterij in strast, ki narekuje, da je treba povedati vse, vso resnico: »Bilo mi je v interesu povedati vse in vse sem povedal.«¹⁹ A na kaj se sklicuje ta »vse«? Kdo se izpoveduje v *Izpovedih*? Je to Rousseau ali Jean-Jacques, kot sta nam predstavljena v *Dialogih*²⁰? Odgovor je: v *Izpovedih* se izpoveduje tisti, ki govori v imenu srca. V srcu se trenutek sedanjosti združi z vrnitvijo sledi, ki je priklicana iz prihodnjika istega trenutka. Spomin nas doleti kot misel, nenadoma, kot naključje in usoda obenem. Zato ta prepis iz spomina v delo ni enostaven prepis oziroma kopija, temveč kreacija srca in izpoved. *Izpovedi* poskušajo ujeti ta trenutek postajanja dela kot paličice,²¹ ki

¹⁷ V nadaljevanju *Sanjarije*.

¹⁸ *Ibid.*, str. 43.

¹⁹ *Ibid.*, str. 115.

²⁰ *Dialogi* imenujemo Rousseaujevo dialoško delo *Rousseau sodi Jean-Jacquesa*, v katerem nastopata lika po imenu Rousseau in Francoz. Vsebina dialoga se vrti okoli skladnosti oziroma neskladnosti Jean-Jacquesovega značaja z javnim mnenjem o njem. Lik Jean-Jacquesa se v dialogu neposredno nikdar ne pojavi, temveč nastopa kot osrednji objekt debate med udeležencema dialoga. Pozornost bralca hitro pritegne Rousseaujev razcep v delu na dve nastopajoči osebi oziroma dva jaza, med katerima si prvi vzame drugega v presojo ter mu nudi zagovor.

²¹ Paličice, po zaslugi katere je sedanjost združena v sledi, ki se vrača iz prihodnjika trenutka. Paličica, ki pušča sled, je tročasna meja sama. (Prim. Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau Judge of Jean-Jacques*, prev. J. R. Bush, C. Kelly, R. D. Masters, Hanover, London, University of New England, 1990.)

prepisuje sled spomina v delo. Zato zahteva po kreaciji nastopi iz dveh razlogov oziroma dveh pogojev: prvič, sled spomina ni popolna; »spomin me je pogosto pustil na cedilu ali mi priskrbel zgolj nepopolne spomine«,²² vendar pa tudi ni nepopolna, kajti kategorija popolnosti je ne zadeva, vsaj dokler je le mrtev arhiv. Šele pod vodstvom srca spomin afirmira življenje v izpovedi,²³ kar nas privede do drugega pogoja: če namreč spomin kot mrtev arhiv ne poseduje moči afirmacije, kar nakazuje že mrtvost njegove pisave kot spomina na življenje – življenje, ki je sedaj že preminulo in izgubilo svoj živi sedanjik –, lahko šele branje pod vodstvom srca sled spomina afirmira v razumevanju; zato je delo pisano v razpoloženju pričakovanja bralca. Ta, ki upravlja s peresom, v svoji anticipaciji že odpira mesto bralca, ki ga začasno zaseda sam. Legitimacijo temu nadomeščanju podeli ime. Zgolj ta, ki »čuti srce in pozna ljudi«, ve, da je lahko sam najboljši bralec in najstrožji kritik v imenu svojega srca.

Način, kako se vprašanje srca vrača v sami digresiji, ki naj bi nas vodila stran od tega vprašanja, je primer tega, kako se vprašanje vrača kot odgovor. Narediti ovinek, se sprehoditi in si pretegniti noge, da bi bolje mislili, to je metoda filozofskega spoprijemanja z ovirami. Takšen je Rousseaujev sprehajalski princip. Princip prehoda ali, bolje rečeno, prehoda med vprašanjem in odgovorom, med spominom in delom, življenjem in delom ter nenazadnje življenjem in smrtjo. Rousseau se pred smrtjo nepreklicno preda sanjarjenju na sprehodih in njegovo življenje se lahko tako povrne v naravno mirnost, ki mu jo je pisava sprva skalila. Tokrat bo pisava predstavljala užitek ob branju; užitek ob podoživljanju veselih premišljevanj, ki jih je ohranil v pisavi *Sanjarij*.

Podobno izjavo lahko beremo v Nietzschejevem pismu dr. O. Eiserju: »V prihodnjih tednih se bom odpravil proti jugu, da bi postal sprehajalec. Moja edina uteha so moje misli in perspektive. Na mojih popotovanjih sem tu in tam kaj načelkal na kos papirja ...«. ²⁴ Nietzschejevo sprehajalsko obdobje, ki ga napoveduje v citiranem pismu iz leta 1880, je pomenilo začetek njegovega plodnega zre-

²² Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, str. 115.

²³ »...vrzeli sem zapolnil z detajli, ki sem jih domislil kot dopolnilo spominov, ne da bi jim v tem nasprotoval.« (*ibid.*) Derrida iz Rousseaujeve rabe dopolnila v *O Gramatologiji* ustvari gramatološki koncept, kot središče problema razmerja med glasom in pisavo. (Prim. Derrida, *O gramatologiji*.)

²⁴ Navedeno po: Pierre Klosowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, prev. D. W. Smith, London, The Athlone Press, 1997, str. 20.

lega obdobja iz osemdesetih let. Stanje osame in mirnosti se nanaša predvsem na odnos do spomina in spominjanja. V spominjanju moramo biti nemoteni, vendar ne zgolj od zunanjih sil, temveč predvsem od notranjih sil resentimenta. Ta kot zrcalo odseva v spominu konstituirano podobo sveta ter v notranjost volje vnaša težo sledi spomina. Življenje se namreč razodene spominu kot negotovost²⁵ naključja, kot naključna sekvenca, »kaos«, nesrečno ponavljanje nesrečnih metov kocke. Rousseau slikovito opiše razpoloženje groze, ki ga popade pod težo te neumorne misli, ki daje na sebi občutiti težo duha maščevanja. Ta nanj najprej dolgo vrši silo v obliki želje po javni resnici, po zadoščenju in upanju na zadoščenje, ki ga bo deležen ob razkrinkanju zarote. Svet mora vedeti, kdo je Jean-Jacques Rousseau, takšna sta po Rousseaujevih besedah iz *Sanjarij* projekta *Izpovedi* in *Dialogov*.

A še vedno sem računal na prihodnost in upal sem, da bo boljša generacija, ki bo поблиže preučila tako sodbo, ki jo moja generacija izreka proti meni, kot tudi njihov odnos do mene, zlahka razpletla ukano in te, ki z njo upravljajo, in me naposled videla takšnega, kot v resnici sem. To upanje me je privedlo do tega, da sem napisal *Dialogue* [...].²⁶

Svet mora vedeti, da se onkraj fluktuacije dogodkov nahaja celovitost Rousseaujevega srca. V želji po rehabilitaciji lastnega imena tiči resentment in duh maščevanja, ki kot pajek spleta niti med vzroki in učinki, med govoricami ter njihovimi izvori in posledicami, ki se verižijo dalje v celovito zaroto, a zaroto, ki v tem spletanju predstavlja osrednje votlo in obskurno mesto.

Slab igralec računa na več metov kock, na veliko število metov: s pomočjo kavzalnosti in verjetnosti poskuša prispeti do zaželene kombinacije, ki si jo postavi za cilj, skrit pod vzročnostjo. Na to misli Nietzsche, ko govori o večnem pajku, o mreži pajka uma.²⁷

Pajek sam je zarota proti volji, zarota sledi proti volji, ki se izvede v volji sami; v dispozitivu zarote je volja v iskanju pravice speljana na pot spletanja niti vzroč-

²⁵ »Vse na tej zemlji je v neprenehni negotovosti.« Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, str. 40.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, str. 43.

nosti v iskanju razloga ter stran od pravic, ki pripadajo temu, kar moči morejo. In vendar slab igralec igra pajkovo igro iz zmote; »Motil sem se«²⁸. Želeti pravi izračun, pravi rezultat mreženja vzrokov, preplet vzročnih serij razrešiti v enem rezultatu – v želji po pravični javni podobi tiči zmota in stranpot. Volja do zadoščenja se opira na določen časovni zamik, ki ga nalaga sama časovnost upanja, kajti upanje implicira nujnost distance med sedaj, ko je svet odet v zaroto, in potem, ko bo zarota razkrinkana in resnica obelodanjena.

V tem smislu moramo med *Izpovedmi* ter *Dialogi* na eni strani in *Sanjarijami* na drugi narediti določen razloček v razpoloženju oziroma tipu volje. Trojno časovnost aktivnega in kreativnega sedanjika lahko v dovršeni obliki zasledimo šele v *Sanjarijah*, kajti le takrat je prihodnjik prihodnjik sedanjika, torej samega trenutka sanjarjenja, in ne – tako kot v primeru *Izpovedi* in *Dialogov* – prihodnjik nekega potem, ki se konstituira skozi upanje.

Zame je na tej zemlji vse izgubljeno. [...] ubog nesrečni smrtnik, vendar nepremakljiv kot sam Bog [...]. Vse zunanje mi je odslej tuje.²⁹

Šele tedaj Rousseau zaključi delo *Izpovedi*, torej v apendiksu, naslovljenem *Sanjarije*. Omemba, da gre pri *Sanjarijah* pravzaprav za apendiks, ni le bežna, temveč strukturna. V *Izpovedih* je zastavljena metoda, ki nekako prehiteva samo razpoloženje zgodnjega poskusa in se zato šibi pod takrat še bolnim razpoloženjem upanja, nekakšno boleznijo volje, ki se utaplja v razločku med sedanjikom ter med njegovim je bilo in bo; zato *Izpovedi* potrebujejo apendiks kot afirmativno vrnitev: zaključiti projekt z afirmacijo sedanjika in bralca vpisati v izpovedujočega se. Rousseau nam bralcem zatrdi, da je s tem upanjem konec in da ne upa več na svojo pravico, da bi ta postala javno sprejeta, ne upa več na zadoščenje, temveč sprejema sled naključja v zgodovini kot veselo usodo.

61

Bog je pravičen; hoče, da trpim, in ve, da sem nedolžen. To mi daje upanje. Moje srce in moj razum vpijeta, da ne bom razočaran.³⁰

²⁸ Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, str. 41.

²⁹ *Ibid.*, str. 42.

³⁰ *Ibid.*, str. 66.

Kakšno je tukaj razmerje med pravičnostjo boga, Rousseaujevim trpljenjem in njegovo nedolžnostjo? Rousseau je nedolžen, vendar ni grešil ne izvirno in ne kako drugače. Nesreče, ki so pretresale njegovo življenje, na njem samem niso spremenile ničesar. Sam je nepremakljiv kot Bog, ki ga kaznuje sicer pravično, navkljub njegovi nedolžnosti. Naključja, ki so usmerjala pot njegovega življenja, pozdravlja kot veselo nujnost, tako trpljenje kot ugodje, kajti ta razpoloženja, ki jih je mogoče priklicati s spominjanjem, so zgolj spominjana razpoloženja in ne razpoloženja sanjarjenja samega in tega, ki sanjari. Sanjarjenje je razpoloženje postajanja življenja in obenem je to razpoloženje vselej tudi razpoloženje določene perspektive zdravnika in simptomatologa, ki odkriva simptome, ki govorijo njemu in zanj, za njegovo resnico in njegovo veselje, medtem pa nestanovitnost sveta proizvaja vedno nova naključja in nesreče, ki pretresajo življenje.

Sedaj je sam na svetu, kar mu povsem zadošča, da bi izvedel, kdo on sam je, on je namreč naslovnik tega dela. Čuti svoje srce in pozna resnico, ki je vanj vpisana z mnemografijo čutnosti. Ne gre več le za njegovo resnico v razmerju do javnega mnenja, temveč za resnico narave same, vpisane v njegovo srce, njene kocke pa bodo »prej ali slej« padle prav:

Pustimo ljudem in usodi narediti najhujše; naučimo se trpeti v tišini; na koncu mora biti v vsem povrnjen red in prej ali slej bom na vrsti jaz [et mon tour viendra tôt ou tard].³¹

Poglejmo pobliže, kaj implicira stavek »prej ali slej bom na vrsti jaz«. Ne izraža nedoločene prihodnosti, ki mora priti, temveč afirmira srečno naključje v sedanjiku sanjarjenja. Ko bo na vrsti on, bo njegova »runda« in njegov čas, ki se vrača v prihodnjiku, tako kot sanjarije, kot usodni met kocke; sanjarjenje namreč omogoči pretekliku, da se vrača v prihodnjiku. Preteklost je pred nami le v sanjarjenju, trdi Rousseau, le sanjarjenje lahko sled spomina afirmira v prihodnjiku in jo tako razbremeni resentimenta in teže. Zato pravimo, da se sanjarjenju predamo, vendar bi bilo bolje reči, da nas šele sanjarjenje preda sedanjiku brez teže preteklosti. Ta predaja se ločuje od predaje resentimentu, tako kot se prihodnjik, ki ga aktualizira sanjarjenje, razlikuje od prihodnjika prihodnjih generacij, ki bodo nekoč spletale mrežo vzrokov bolje in na katere Rousseau še upa v prvih dveh delih. Poudarek je zato treba dati na njegov čas, ko bo njegova

³¹ *Ibid.*

»runda«, kajti »prej ali slej« tako postane »prej ali slej« njegovega časa, ki je ravno sedaj v trenutku sanjarjenja, »bo prišel« pa tako indicira aktivni prihodnjik, v prisotnosti katerega je srce mirno in v skladu s samim seboj. Afirmacija spominjanja se afirmira v veselju in ugodju, v katerem se nahaja tisti, ki sanjari in sanjača obvaruje pred »nejevoljo volje na čas in njegov 'je bilo'«³², to »boleznijo volje«, ki jo povzroča pajkasta teža spomina.

[V]olja trpi za boleznijo, ki se ji reče njena nemoč v razmerju do preteklosti, iz katere volja, ki je vedno uperjena v prihodnost, vsaj v linearnem času, ne more narediti svojega objekta. Okužena s to nemočjo v razmerju do preteklosti, s svojo nemočjo, da bi preteklost spremenila, se volja na koncu obrne proti sami sebi, in to sovražnost volje do same sebe, Nietzsche imenuje »duh maščevanja«. [...] [P]reteklost je iz nje same treba premakniti v futur, ter na ta način med tem kar »je bilo« in voljo znova ustvariti možno povezavo. Z drugimi besedami: gledano s te perspektive, je ideja univerzuma večnega vračanja, znotraj katerega je preteklost vedno šele pred nami, treba dojeti zlasti kot zdravilo za to fundamentalno obolenost volje.³³

Za Deleuza je zdravilo za bolezen volje ravno afirmacija prehoda v postajanje:

Sedanost mora soobstajati s seboj kot pretekla in kot prihajajoča. Odnos tega trenutka s seboj kot sedanjim, preteklim in prihajajočim. Večno vračanje je torej odgovor na problem prehoda.³⁴

Trditev o singularnosti lastnega primera se tako nanaša na singularnost prehoda med življenjem in delom ter afirmacijo tega prehoda kot postajajočega. Prehod je mogoč le pod vodstvom srca, kajti pod njegovo močjo se spomin vrača afirmirajoč prihodnost v sedanjem trenutku, le tako je spominjanje tudi veselje in sanjarjenje. Vendar, kot smo dejali, je v tem prehodu izražena resnica človeštva, in sicer resnica njegove narave, ene narave in mnogih src. Rousseaujevo srce je vendar primer primera srca; njegovo srce tako predstavlja samo naravo src. Zgodovina Jean- Jacquesa se mora zato prevesti v zgodovino človeka, kajti to zahteva homologija med Rousseaujevim srcem in naravo src.

³² Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1999, str. 164.

³³ Aleš Bunta, »Govorica in izbrisani zakon večnega vračanja enakega«, *Problemi*, 57 (7/8 2019), str. 53.

³⁴ Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, str. 69.

Rousseau in Nietzsche imata skupno metodo afirmacije tako na biografski kot strukturni ravni. Oba sta bila na določen način času neprimerna, tako po vsebini svojih del kot strukturi mišljenja trojne strukture sedanjika. Bi morda lahko rekli, da prehitevata sedanjik z ovinkom prek preteklosti, vse to v sedanjiku? Namreč danes, na njegov rojstni dan, kot pravi Nietzsche, je najboljši čas:

Na ta popolni dan, ko vse zori, [...] mi je padel na življenje sončni žarek: ozrl sem se, pogledal ven [ich sah rückwärts, ich sah hinaus], še nikoli nisem videl hkrati toliko in tako dobrih stvari. Nisem kar tako danes zakopal svojega štiriinštiridesetega leta, smel sem ga pokopati – kar je bilo v njem življenja, je rešeno, je nesmrtno. [...] In tako si pripovedujem svoje življenje.³⁵

Ne včeraj, ne jutri, danes in jaz! Rousseau mora, da bi sanjaril, biti povsem sam na svetu, kajti sanjariti pomeni zapustiti življenje, kaos življenja, ki nas teži pod težo reaktivnega spomina, ter najti »mirno zatočišče« na nekem odmaknjenem kraju sanjarij. Sanjarjenje mora afirmirati sedanjik, ki tako premaga negativno silo sledi in njene teže. »Lajno večnega vračanja« kot vračanja istega, ki jo izrekata Zaratustrovi živali orel in kača³⁶, lajno spodletelega kroga, tega kroga krivice in resentimenta, ozdravi afirmativno vračanje in afirmativno vračanje volje prihajajočega trenutka. Rousseau natanko z zdravilom misli večnega vračanja v sanjarjenju kot prehodu odpravi zgodovino kroga in časovnost kroga kot lajne. Razpreti lajnarski krog misli je zanj pomenilo prisluhniti srcu. Obiti projekcijo in podobarstvo projekcijske misli svoje dobe, je pomenilo izstopiti iz svojega časa in njegovega kroga; pustiti je bilo treba filozofe na strani in ustvariti svoj »danes«.

64

Rousseau v *Razpravi o izvoru neenakosti med ljudmi* trdi, da bo pristopal povsem drugače kot njegovi predhodniki in sodobniki. Rousseauja namreč »poznamo [...] na nek način uradno«,³⁷ tako da poznamo njegovo mesto v zgodovini filozofije; na področju politične filozofije ga šolsko umeščamo med teoretike na-

³⁵ Nietzsche, *Ecce homo*, str. 160.

³⁶ »O vidve pavlihi in lajni! Je odgovoril Zaratustra in se spet nasmehnil. Kako dobro vesta, kaj se je moralo izpolniti v sedmih dneh: in kako mi je tista pošast zlezla v goltanec in me dušila! Vendar sem ji odgriznil glavo in jo pljunil od sebe. In vedve – vedve sta iz tega napravili lajnarsko pesem?« Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 253.

³⁷ Louis Althusser, *Predavanja o Rousseauju*, prev. A. Mendiževc, Študentska založba Littera, Maribor, 2017, str. 11.

ravnega prava. Umestitev se hitro izkaže kot neprimerna, ne toliko v dodeljenem mestu v zgodovini filozofije kot v načinu, na katerega Rousseau to mesto zaseda. Gre torej za slovito *II. Razpravo* po zmagoviti *Razpravi o znanostih in umetnostih*, ki je bila zmagovita na razpisu Dijonske akademije. Tako kot prva tudi druga svojo ost usmerja proti splošnemu razpoloženju razsvetljenstva, kajti Rousseau postavi izvor zla v alienirajočo moč vednosti, tako kot vidi Nietzsche v zgodovini »zmagoslavje 'reakcije' nad aktivnim življenjem in negacije nad afirmativnim mišljenjem«, ³⁸ kot uklanjanje žive volje pod težo mrtvih arhivov vednosti.³⁹ Da je zgodovina kulture zgodovina odtujevanja moči od tega, kar ta more, je skupna hipoteza Rousseaujevih dveh slovitih razprav; da je samo zgodovinarstvo duha le izčrpavanje moči duha danes, torej včeraj na račun danes. Filozofija narave je zgolj projekcija in inverzija bolnega danes v podobo pravične narave, zato mora Rousseau zamenjati perspektivo in ustvariti svoj »danes« kot novo gledišče zunaj kroga projekcijske misli. V zgodovini je prav Rousseaujev »danes« ostal vpisan kot »skoraj mrtva črka«⁴⁰.

Rousseau se v *II. Razpravi* vrne na izhodišče problema, in da ob soočenju s prehodom med naravo in kulturo ne bi ponovil napake svojih prihodnjikov, predlaga preskok te težave, ki pa vendar tiči v središču problema samega, torej problema zgodovine. Slednjo lahko vrednotimo le, kadar imamo njej nasprotno vrednost in kritični koncept, ki nam razliko vrednosti pravzaprav sploh omogoči. Rousseaujeve razprave so pravzaprav kritike v nietzschejanskem smislu. Kronologijo bo namreč zamenjal za nek drug princip zgodovine, ki ga imenujemo mnemografija in v katerem razmerje med prej in potem ni mišljeno kot kavzalno razmerje med vzrokom in učinkom. Tako ponovno uporabi kritični ton nasproti »definicijam teh učenih mož«, ki zatrjujejo »natanko to, da so morali ljudje za vzpostavitev družbe uporabiti spoznanja, ki se razumejo šele, z veliko muko in za zelo malo ljudi v sami družbi.«⁴¹ Se pravi da spoznanja, potrebna za prehod med naravo in družbo, niso nič drugega kot projekcija obstoječe vednosti v izvor kot projekcijsko površino. Tam učeni možje uzrejo sprevrnjeno podobo sedanjosti in uzrejo kakopak ponovno sami sebe: človeka bi radi naredili za filozofa, še preden ga

³⁸ Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, str. 18.

³⁹ »Usojeno je bilo, da se je filozofija skozi zgodovino razvijala tako, da se je izrodila, se obračala zoper sebe in se pustila ujeti svoji maski.« (*ibid.*)

⁴⁰ Althusser, *Predavanja o Rousseauju*, str. 12.

⁴¹ Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 143.

naredijo za človeka.⁴² V vzrok postavijo učinek, vendar z mesta učinka samega; vzpostavijo torej krog izvora, kjer se izvor vrača kot blažilo teže sedanjosti.

Prekiniti z misijo izvora je v Rousseaujevi filozofiji zgodovine strukturno homologno prekinitvi s pajkom uma v avtobiografiji, ki spleta mreže vzrokov človekove nesreče, njegovih katastrof. S tem na določen način trdimo tudi, da se projekt izpovedi, ki je zajet v zahtevi po spoznanju samega sebe, spoznanju človeka, razteza tudi na obe Rousseaujevi Razpravi in tako na njegova dela filozofije narave in politične filozofije. Prekinitev z določeno mislijo zahteva izstop iz njene danes. Prekiniti z mislijo izvora pomeni ogniti se njeni pasti projekcije, zato Rousseau razreši oviro v strukturi ovinka, ki je potreben, da bi se oviri ognili. Rousseau predlaga preskok, tako v konceptu zgodovine kot konceptu mišljenja. Preskočiti mora sam problem kavzalnosti, kajti slednja ni zmožna odpraviti lastne strukturne napake, in tako ustvariti drugačen princip zgodovinenja. Princip izpovedi zato imenujemo genealoški princip, pri katerem gre za spominjanje kot ustvarjanje. Vzrok nikdar ne bo zmogel drugega kot odsevati učinek in, obratno, učinek nikdar ne bo zmogel drugega kot odsevati vzrok. Zato potrebujemo genealogijo čutnosti, ki bo genealogija srca, njegovih dolgo trajajočih in spreminjajočih se razpoloženj, tako kot je to izpovedovanje za register življenja, izpovedovanje srca o svojih vzponih in padcih. Filozofi, ki so ujeti v krog, na začetek, torej do izvora v naravi sploh nikdar ne dospejo:

Filozofi, ki so preučevali temelje družbe, so vsi čutili potrebo, da se vrnejo do naravnega stanja, a nobeden od njih do tja ni dospel.⁴³

V naravo filozofi vpišejo stanje sil, ki v tem vpisu legitimira svoje bistvo⁴⁴. To je tudi pravi pomen bistva v II. Razpravi, za katero bi bilo mogoče reči, da je sama pravzaprav pisana v celoti proti bistvu, in sicer da legitimira sedanje stanje moči v projekciji slednjih v pojem narave kot izvora. Da bi se uprli iskanju bistva, moramo z Nietzschejem vprašati: Kdo je ta, ki piše prav to zgodovino kot izraz svoje

⁴² *Ibid.*, str. 144.

⁴³ *Ibid.*, str. 150.

⁴⁴ »Te besede je treba razumeti v strogem smislu: oblika filozofske misli *par excellence*, torej oblika utemeljitve, oblika upravičevanja, oblika legitimiranja filozofske misli, filozofske misli kot utemeljitvene, upravičujoče, legitimirajoče. Če teoretiki naravnega prava torej mislijo v izvoru, je to zato, ker je izvor filozofska oblika legitimacije naslovov vsakega bistva ...«. Althusser, *Predavanja o Rousseauju*, str. 11.

volje? V nasprotju z bistvom se pred nami pokažejo simptomi volje, ki si samo sebe jemlje za objekt, ki so v nasprotju z lažno občutjo bistva vselej obenem partikularni in obči. Preučevalec zgodovine, genealog je za Nietzscheja zdravnik, medtem ko je »filozofija sama simptomatologija in semiologija.«⁴⁵ Ne odkrivanje bistva v gledališču projekcij, temveč odkrivanje simptomov in ustvarjanje genealogije njegovih dob. Odgovor na zgornje vprašanje se mora torej glasiti: ta, ki piše po nareku srca, ki tako ustvarja, se igra:

Afirmacija postajanja in afirmacija biti postajanja sta dva časa igre, ki se sestavljata s tretjim členom, z igralcem, umetnikom ali otrokom.⁴⁶

Preskočiti razdaljo med naravo in družbo pomeni ustvariti nov pojem, ki bo v svoji strukturi zaobjel razdaljo kot razliko. Ta novi pojem bo Rousseau imenoval stanje čiste narave; to je stanje, ki ni projekcijsko platno, temveč afirmativni princip razlike, ki ga ne gre iskati v kronografiji sveta, kajti svet v genealogiji ne prebiva kot kronologija dejstev. Za to pa je treba »spoznati stanje, ki ne obstaja več, ki morda sploh ni obstajalo in ki verjetno nikoli ne bo obstajalo, o katerem je vendar potrebno imeti pravilne pojme za dobo presojo o našem sedanjem stanju.«⁴⁷ To je stanje čiste narave, ki mora narediti razloček sam za pojem. Razločiti pomeni vrednotiti in določiti vrednost. Čista narava bo sprva igrala igro negacije. Po Rousseauju človeška refleksija izhaja iz potrebe in iz specifičnega razločka med potrebo in objektom te potrebe. Tako tudi jeziki izvirajo iz čustev,⁴⁸ ki jih sprva ustvarijo potrebe, v primeru jezika je to potreba po drugem.

Stanje čiste narave tako predstavlja stanje, v katerem so potrebe vselej zadovoljene že v njihovem nastanku, kjer tako med njimi in njihovo zadovoljitvijo ni distance. Ljudje so v stanju brez distance živeli razkropljeno in brez družbenih vezi: »Sklenimo, da je bil naravni človek, blodeč po gozdovih, brez dela, brez govora, brez dvoma, brez vezi, pa tudi brez kakršnekoli potrebe po svojih podobnikih in brez kakršnekoli potrebe, da bi jim škodoval...«⁴⁹ Človek ni bil ne dober

⁴⁵ Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, str. 15.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 41.

⁴⁷ Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* str. 141.

⁴⁸ »Verjetno je torej, da so prve kretnje narekovale potrebe in da so prve glasove iztrgala čustva.« Jean-Jacques Rousseau, *Esej o izvoru jezikov, v katerem se govori o melodiji in glasbenem posnemanju*, prev. S. Perpar Grilc, Ljubljana, Krtina, 1999, str. 15.

⁴⁹ Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 179.

ne slab, v skušnjavo bi ga namreč morala uspešno speljati potreba po refleksiji – po sočloveku, s katerim se lahko okoristim tako, da mu škodujem in si v tem prisvojim njegove moči. A naravni človek med svojimi močmi in tem, kar te morejo, ne trpi distance in ne pozna ovir. To stanje čiste narave mora narediti razloček med naravo in zgodovino tako, da odstrani vse ovire, ki jih poseduje kultura človeka, in s tem omogoči človeku absolutno rabo svojih moči. To stanje je stanje večnega danes, ki se ne pretaka med včeraj in jutri in ne poseduje trajanja, tako kot ne pozna spomina in predvidevanja – temporalnih kategorij volje do trajanja. Stanje čiste narave samo nastopi kot to, kar napravi razloček s trajanjem zgodovine: večni danes v postajanju istega. Človek brez jezika je človek brez spomina in zgodovine, brez včeraj in danes, brez »je bilo« spomina, vendar tudi »bo« pričakovanja in tako v večnem danes ne-kraja gozda. Adekvatnost človeka in narave ni negativna podoba stanja kulture, temveč je njeno manjkajoče mesto, kot tisti diferencialni element, na katerem se vrši diferencialni princip vrednotenja.

Narava je diferencialni element vrednotenja zgodovine človeške kulture. Dobrota naravnega človeka je kvečjemu v tem, da ne more biti slab. Zgolj etična presoja takšne interpretacije v njej uzre obsodbo animaličnosti naravnega človeka, moralnost katerega je zgolj sprevrnjeni videz kulture ter inverzija v projekciji. Vendar če uspemo uzreti princip njegovega srca, lahko ugotovimo, da ga usmerja usmiljenje kot edina čisto naravna vrlina in moč:

Ta vrlina je toliko bolj univerzalna in toliko bolj človeku koristna, ker se pojavi pred kakršnokoli refleksijo in je tako naravna, da se včasih z opaznimi znaki pokaže celo pri zvereh.⁵⁰

68

Ta vrlina nastopa v paru z ljubeznijo do samega sebe (*amour de soi*), ljubeznijo, ki deluje kot ohranjajoča moč lastnega življenja. Dobrota naravnega človeka tako ni ne v izvrševanju moralne zapovedi ne v animalični odsotnosti vzroka škodovati drugemu, temveč v pozitivnem principu usmiljenja kot samoafirmacije življenja; ni ne rezultat negacije volje do škodovanja in okoriščanja z drugim, kar zapoveduje moralni zakon, in ne negacija same volje v animalični repetitiji, temveč pozitiven princip moči, ki se afirmira v skrbi za življenje. Negacija družbenih vezi in s tem vsakršne distance tako ustvari afirmativen princip – princip vrednotenja družbenih vrednot.

⁵⁰ *Ibid.*, str. 174.

Usmiljenje je ljudi v gozdovih ohranjalo v razpršenosti; obilen gozd, ki je človeku ponujal na razpolago neizmernost naravnih zalog, njeno bogastvo in njeno zavetje, je v sebi reproduciral tudi odsotnost vzroka, ki bi mogel sprožiti prehod iz naravnega stanja v sanje družbe. »Notranje bistvo izvora je torej to, da ni zmožen proizvesti nobenega rezultata – s tem se Rousseau najbolj obvaruje [misli] izvora iz rezultata...«⁵¹ Scena izvora je v *II. Razpravi* umeščena v topologijo gozda. Althusser imenuje prav Rousseaujevo figuro gozda za resnično kreacijo *II. Razprave*. Rousseau v njej iznajde kraj brez zunanosti in trajanja. Čista topologija gozda predstavlja odsotnost razlike v silah in tako odsotnost distance med človekom in tem, kar ta more. Pojem čiste narave je pojem kreacije vrednot življenja, njegove kulture; je pojem diferenciacije, ki zgodovinarju omogoči misliti prehode v človeški zgodovini oziroma postajanje v genealogiji človeka. Prav tako omogoči zaznati simptome misli neke dobe in v njih razbrati reaktivnost določne volje do resnice, določene volje do lajne in kroga. Ta majhna razlika med naravnim stanjem filozofov in čistim naravnim stanjem pri Rousseauju razpre možnost nekega drugačnega principa zgodovine.

Kako se postavljajo nove vrednote? Sprva se predstavljajo kot maske, ki si jih nadenejo stare, se tako skrijejo in počakajo na trenutek, ko bodo že ustaljene in postavljene; ko bodo že formirale kulturo vrednotenja in mask ne bo mogoče več sneti, kajti te bodo tedaj že obrazi sami. Rousseau postajanje vrednosti vrednot opiše, ko govori o nadomeščanju človekovih sposobnosti, medtem ko poskuša opisati prehod iz narave v kulturo.

Divjak, ki ga je narava prepustila samo instinktu, ali bolje, nadomestila instinkt, ki mu morda manjka, s sposobnostjo, ki instinkt sprva nadomestijo in ga nato dvignejo visoko nad naravo [...].⁵²

69

Divjak oziroma naravni človek torej prejme od narave nadomestilo za svoj manjkajoči instinkt. Prejme torej nekaj v zameno za prazno mesto, ki ga zasede nadomestek. Tukaj imamo opraviti z neko novo metodo, ki prekinja s kavzalnostjo, kajti naravi človeka izvirno nekaj manjka v registru vzroka, vendar pa ne v registru moči. Če se vrnemo k vprašanju usmiljenja, ima v stanju narave funkcijo tega, kar preprečuje diferenciacijo sil narave; ohranja distanco med izvorom in

⁵¹ Althusser, *Predavanja o Rousseauju*, str. 73.

⁵² Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 162.

postajanjem, med samoto v gozdu in družbeno vezjo. Smisel nediferencirane narave je ravno v zalogi moči, ki jih poseduje v svojem konceptu. Nediferencirana kvantiteta moči je ravno ta, ki diferencira, tako kot veliki pok, ta dinamit vesolja, diferencira njegovo postajanje kot vztrajajoča razlika moči. V nadomestku se torej diferencira moč najprej v določenem posnetku, ki se nato ustali kot uveljavljena vrednota. Naravni človek izvorno nosi masko zveri in tako tudi je zver, ki šele mora odkriti refleksijo kot igro mask.

V naravo gozda mora poseči katastrofa, ki sproži diferenciacijo in naključje, ki osredišči prehod:

Povezave med ljudmi so večidel delo naravnih nesreč; posamezne poplave, izlitja morja, vulkanski izbruhi, močni potresi in požari, ki jih strela zaneti in ki uničijo gozdove – vse to, kar je moralo prestrašiti in razgnati divjake, ki so živeli v kaki deželi, jih je moralo nato združiti.⁵³

Rousseau imenuje serijo naključnih katastrof, ki obeležujejo koncept prehoda, kajti nobena od naštetih katastrof ni lastnoročno privedla do začetka družbe. Katastrofični imaginarij zgolj označuje poseg afirmativnega naključja, ki diferencira sile narave in tako prisili ljudi v prepoznanje skupnih potreb in do upravljanja s svojimi močmi, do naključja, ki afirmira postajanje zgodovine. Rousseau človeku pripiše »zmožnost izpopolnjevanja samega sebe«, ⁵⁴ a ta zmožnost pridobi izvršno moč šele v družbenem stanju. Tako človek, ki je ob sprožitvi postajanja zgodovine prejel sebe kot voljo in objekt izpopolnjevanja, je pridobil zmožnost domišljije in prepoznavanja sočloveka. Zgodnje rudimentarne krike sčasoma nadomesti z artikulacijami glasu:

70

[Ljudje] so končno prišli na misel, da bi jo nadomestili z artikulacijami glasu, ki so, ne da bi imele enak odnos do določenih idej, bolj primerne, da vse te reprezentirajo kot uveljavljeni znaki.⁵⁵

Poudarek mora biti na sklepnem delu izjave: »reprezentirajo kot uveljavljeni znaki«. Govorica, ne da bi imela enak odnos do določenih idej kot kretnja, sle-

⁵³ Rousseau, *Esej o izvoru jezikov*, str. 40–41.

⁵⁴ Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 161.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 168.

dnjo nadomesti kot uveljavljeni znak, od katerega ni več poti nazaj h kretnji in njeni domnevni bližini z izvornim izvorom v čutnosti. Od tedaj je govorica tista, ki odkriva nova občutja in nove vrednote. Čas je po Rousseauju enosmeren, tako kot je metoda nadomeščanja enosmerna, nadomestek namreč postane to, kar je nadomeščal, in je že sam nadomeščan – uveljavljeni so novi znaki itn.

Nadomeščanje deluje po principu usmiljenja, ki, kot smo dejali, v naravi deluje kot princip razpršitve ljudi, vendar je njegova vrednost ob katastrofični diferenciaciji sil narave preslikana čez os prehoda. Usmiljenje potrebuje domišljijo kot tisto zmožnost, ki premosti razdaljo med jazom in drugim; zmožnost, ki človeku omogoča doseči drugega kot svojo masko, kot obliko nadomeščanja, ki sedaj ne le preprečuje človeku, da bi drugemu storil slabo, temveč mu omogoča, da »trpi v njem. Pomislimo, koliko pridobljenega znanja zahteva ta prestavitev?«⁵⁶ Premestitev v drugega in privzetje njegove maske v predstavi biti on, to šele po prehodu iz naravnega stanja omogoča usmiljenje. Ta prehod je homologen prehodu iz zgodnjega otroštva v dobo, ko otrok postane družbeno bitje, ki začeni z literaturo odkriva svet, kar Rousseau anekdotično navede v *Izpovedih*. Na to mesto se sklicuje Starobinski v analizi videza in imaginarnega v *Izpovedih*:

Odkritje jaza sovpada z odkritjem imaginarnega: obe odkritji sta pravzaprav eno samo. Najprej je samozavedanje intimno asociirano z možnostjo postati nekdo drug [...].⁵⁷

Z drugim lahko od tedaj ravnam v razpoloženju ljubezni ali sovraštva – in tako so obenem z družbenimi pojmi iznajdena tudi nežna in trda čustva; ne kot njihova posledica ali vzrok, temveč kot njihova hrbtna plat. Dokler je človek prebival kot divjak v gozdu, je morala njegovo srce pognati v tek narava, tako da se je skozi številne katastrofe razčlenila in v tej razčlenitvi že anticipirala artikulacijo oziroma členjenje govornice. Dokler je človek naseljeval stanje čiste narave, je nključje nosilo imena narave in njenih katastrof, nakar je človek v stanju družbe postal sam svoja katastrofa, in je tako, kot je narava sprva nadomestila njegove sposobnosti, sedaj sam nadomestil njo. Sama kultura je sedaj sila postajanja človeka. Čista narava prav tukaj vstopi kot diferencialni element teorije, kajti

⁵⁶ Rousseau, *Esej o izvoru jezikov*, str. 35.

⁵⁷ Jean Starobinski, *Transparency and Obstruction*, prev. A. Goldhammer, Chicago, University of Chicago Press, 1988, str. 7.

konceptualna moč narave je v tem, da afirmira to, kar ne more nehati postajati, in sicer svet sam. S svojo izgubo afirmira postajanje zgodovine.

Kar uresniči srečanje, to srečno naključje ob vodnjaku ali pod drevesom,⁵⁸ srečanje človeka z njegovim drugim, je ista vrlina, ki je ljudi pred posegom srečnega naključja ohranjala na razdalji in onemogočala spomin na drugega. Usmiljenje med prehodom ne zamenja svojega principa, dalje namreč afirmira življenje, ki je sedaj soočeno z novimi okoljem. Naključje, ki poseže v naravno stanje in diferencira človeške moči, ne aficira usmiljenja kot principa človeške narave. Kar je prej ločevalo, nato zbližuje. Rousseau trdi, da je narava praktično nado-meščala nekaj, kar *de jure* pripada kulturi, torej vršenje katastrof ter poseganje naključja. Slednja ustvari vrsto drugačnih in usmiljenju nasprotnih vrlin, reaktivnih razpoloženj, za katere bi bilo bolje, da do njih ne bi prišlo. Kot takšno navede iznajdbo metalurgije kot srečanja človeka in železove rude, ki je v Evropi pogostejša kot drugje, in jo izpostavi kot iznajdbo, ki diferencira evropsko civilizacijo⁵⁹. Iz tega odkritja izhaja tudi družbena delitev dela, poljedelstvo ter delitev zemlje in nenazadnje postavitev zakonov, ki omejujejo človekove moči, ne da bi bile te povrnjene v sklenitvi družbene pogodbe. Ljudje pod takimi zakoni ohranjajo razlike v posedovanju moči nad lastnim in tujimi življenji in tako izvršujejo »lažno pogodbo«, ki za razliko od družbene pogodbe moči ne vrača v konstituciji obče volje kot občega telesa moči življenj državljanov. Človeško srce v vihravem postajanju zgodovine prestane nič koliko premen, medtem ko človekov um zamenja mnoge pojmovne sisteme in mnoge resnice, pri tem pa pozabi razpoloženja srca, pod katerimi so bili ti sistemi ustvarjeni in osmišljeni. Le genealogija srca lahko ovrednoti razpoloženja, vpisana v njegov spomin, in tako ustvari mnemografijo srca kot perspektivo, v kateri je mogoče uzreti zgodovino njegovega postajanja.

⁵⁸ Motiv vodnjaka je mogoče zaslediti v *Eseju*, medtem ko se motiv zavetja v drevesni krošnji pojavi na več mestih, vendar v *Eseju* je mogoče med vodnjakom in drevesom vzpostaviti določeno naracijo postajanja človeka. Vodnjak predstavlja mesto zgodnjega srečanja: »Tam [ob vodnjakih] so se izoblikovale prve družinske vezi in so se odvijala prva ljubezenska srečanja obeh spolov. [...] Srce se je ogrelo za te nove predmete [dekleta in fante], neznani čar ga je napravil manj divjega in občutilo je ugodje ob spoznanju, da ni samo.« Drevo pa mesto trajnega srečanja oziroma srečanja, ki vzdrži in traja: »Pod starimi hrasti, zmagovalci let, je goreča mladost sčasoma pozabila svojo divjost, počasi so se privajali drugi na druge in se tako naučili izražati«. Rousseau, *Esej o izvoru jezikov*, str. 43.

⁵⁹ Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 192.

Ravno pozaba je teoretski element, ki nam manjka, da bi razumeli razliko med zgodovino kot kronologijo in zgodovino kot genealogijo oziroma mnemografijo srca. Razlika v metodi zgodovinenja zgodovine je ravno v teoretski funkciji pozabe. V primeru kronologije je pozaba spominu notranja nevarnost, manko v sledi in prekinitev sledi, katere pogoj je ravno neprekinjenost; reprezentacija kavzalne verige v časovni reprezentaciji. Pozaba je sicer v sled uma vpisala presledek, in vendar je obenem s tem afirmirala premeno srca, vdor novega razpoloženja, ki prekine kontinuiteto predhodnega. Od tedaj je v spominu vpisana distanca do preteklika – do našega »je bilo«, kajti v spominu je poleg sledi preteklosti vpisana tudi pozaba, ki sploh omogoči neprekinjenost sledi. Pozaba tako zadeva samo prekinitev v kontinuiteti sledi in tako je na določen način v pozabi pozabljena sama pozaba. A premena, ki povzroči pozabljeno prekinitev sledi, je zabeležena v srcu in njegovi mnemografiji – in kar je manko v sledi ohromljenega spomina, je v mnemografiji vrednost določenega prehoda, afirmacija enotnosti srca.

Dve skoraj nezdružljivi stvari se združujeta v meni, ne da bi mogel razumeti, kako: zelo goreč temperament, žive, vihrave strasti, in misli, ki se porajajo počasi, v zadregi in se zmerom uveljavljajo prepozno. Človek bi dejal, da moje srce in moj duh ne pripadata isti osebi.⁶⁰

Naposled gre le za srce, ki je tisto, ki ostaja enako navkljub postajanju in navkljub temu, da samo postaja. Resentiment in želja po zadoščenju je tako bolezen nezmožnosti pozabljanja oziroma pozabljanja pozabljenih distanc, nespravljalnost z distanco med sabo in svojo zgodovino; distanco, ki jo piše srce s svojimi premenami. Razpoloženje srca namreč človeka povsem prevzame in zamakne njegovo mišljenje, tako da um ne zmore dohiteti razpoloženja in porajajočih se čustev. Takih mest je v Rousseaujevih *Izpovedih* mnogo, pravzaprav se mu je to dogodilo skoraj vsakič, ko je želel na drugega človeka narediti dober vtis. Takšna je tako rekoč do potankosti izpeljava Klossowskega o razmerju med pozabljalnostjo in telesom:

Vendar različne starosti telesa so njegova različna stanja, ki sama rojevajo nova. Telo je isto telo, le dokler je en sam jaz zmožen in voljan spojiti se z njim in vsemi njegovimi spremembami. Kohezija telesa pripada jazu; telo ustvari ta jaz in tako svojo lastno kohezijo.⁶¹

⁶⁰ Rousseau, *Izpovedi*, str. 165.

⁶¹ Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, str. 28.

Za Rousseauja je telo pojem srca, ker genealogija srca ustvarja zgodovino razpoloženj in transformacij čutnosti ter njihovih impulzov. Diferencialni pojmi srca vselej prečijo singularno in obče in tako tudi v primeru telesa genealogija srca, ki je tako genealogija Rousseaujevega srca kot genealogija narave src, poseduje to konceptualno dvojnost. Srce je pravzaprav neprestano v premenah, v postajanju čutnosti, ki je zabeleženo v srcu. Zato srce nima ne bistva ne smotra, saj se nikamor ne premika, temveč je ono samo pojem gibanja v premenah med boleznijo in zdravjem. Če je za kronografijo nemogoče videti onkraj ovire, ki jo zanj predstavlja diskontinuiteta vzročne verige ob nastopu naključja, je genealogija ravno disciplina razumevanja te ovire, torej ovire samega prehoda v premeni razpoloženja srca. Kar Nietzsche v *Ecce Homo* imenuje večšina »gledanja okoli vogala«, je namreč prav večšina gledanja na zdrave pojme iz perspektive bolnega in obratno na bolne s perspektive zdravja:

Še celo filigranski umetnosti prijemanja in dožemanja nasploh, prstom za odtenske, psihologiji »gledanja okoli vogala« in kar mi je še sicer lastno, sem se takrat šele priučeval, je pravzaprav dar tistega časa, v katerem se je pri meni vse pretanjalo, opazovanje samo, pa tudi vsi opazovalni organi. Od bolne optike k bolj zdravim pojmom in vrednotam in spet obrnjeno iz polnosti in samozvesti bogatega življenja pogled navzdol v skrivnostno delo dekadentnega instinkta – to je bila moja najdaljša vaja, moja prava izkušnja, če le v čem, sem postal v tem mojster. Zdaj jo imam v roki, imam roko za prestavljanje perspektiv [...].⁶²

Pa vendar, ta dvojnost perspektiv in dvojnost razpoloženj ni recipročna ali neka-
 kšna harmonična dvojnost, temveč samo gibanje postajanja; spomnimo na tem mestu na Rousseaujevo pravilo enosmernosti. Če smo zgoraj omenili nepremakljivost perspektive srca, pa moramo sedaj gibanje med boleznijo in zdravjem videti kot to, kar konstituira to perspektivo, ki je priča prav temu gibanju in ki kot otrok-umetnik igra igro njegovih vrednosti. Avtobiografija je v tem pomenu genealogija prehajanja med dobami boleznijo in dobami zdravja, medtem ko je zgodovina potemtakem genealogija dob afirmacije življenja in dob negacije in reakcije proti življenju. Tako bi lahko dejali, da je projekt *Izpovedi*, ki, kot smo dejali, zajema tudi *Sanjarije*, genealogija boleznijo v resentimentu in zdravja v sanjarjenju in tako genealogija bolnega in zdravega spomina. Rousseaujev prehod iz boleznijo v zdravje in osvoboditev od duha teže se odraža v prehodu med

⁶² Nietzsche, *Ecce homo*, str. 163.

začetkom in zaključkom projekta. Deli nam predstavita premaknitev in samo premikanje perspektive kot genealogijo postajanja Rousseaujevega srca, ki je naša edina priča njegovemu postajanju. Zgodovina srca strukturno ponavlja zgodovino človeka, ki se mora otresti spon nepravičnega zakona močnejšega, ki pod težo topa in cekinov⁶³ mrtvi življenjske moči človeka ter mrtvi njegov glas in moč živega govora. Tudi človeška družba mora ozdraveti in prekiniti z verigami tiranskih oblasti ter afirmirati svoje moči v družbeni pogodbi kot afirmativni negaciji krivično posedujočih moči. Tako bi vpričo povedanega opisali metodo pogodbe, ki diferencira vojno stanje glede na pojem narave kot ničtega stanja, tistega stanja, ki ne more legitimirati razmerij moči v vojnem stanju, slednjega torej delegitimira in tako legitimira in priskrbi sile prehodu v pogodbeno stanje, torej afirmira diferenciacijo samega prehoda med stanji.

Izhodiščno vprašanje srca kot vprašanje vrednotenja je bilo odgovorjeno skozi ovinek v Rousseaujevo in Nietzschejevo filozofijo postajanja in vprašanje primerjave se je razrešilo v perspektivi branja Rousseauja z Nietzschejem in obratno Nietzscheja z Rousseaujem, tako da prvi odgovarja drugemu in nato drugi prvemu. Na vprašanje srca smo poskusili odgovoriti z interpretacijo srca kot plastičnega principa postajanja. Srce je v Rousseaujevi misli organ, ki mora voditi beleženje postajanja v delu, kjer ga indeksira Jaz!; torej ta, ki se izpoveduje v delu; ta, ki je resnica. Srce je tisto, ki se nadomešča v sebi tako, da igra igro mask, s katerimi se veselo spaja. Nenazadnje je genealogija srca tista, ki popisuje genealoško trajanje zgodovine, in obenem ta, ki prekinja s krogom ponavljanja istega in lajno bistva, ki se legitimira v izvoru. Srce je nazadnje kriterij vrednotenja tega, kar se lahko vrne v spominjanju: »Moj spomin, ki mi obuja samo prijetne stvari«. ⁶⁴ Le s srcem lahko sanjarimo in tako odvržemo breme bolne volje po zadoščenju ter pravici in v veselju sedanjega trenutka sanjarjenja pozdravimo spomin, ki se vrača kot prihodnost, spomin na prehod in na »veliko zdravje«.

Literatura

Althusser, Louis, *Predavanja o Rousseauju*, prev. A. Mendiževc, Maribor, Študentska založba Litera, 2017.

Bahovec, Eva, »Rousseaujeva filozofija srečanja«, *Problemi*, 55 (3-4/2017), str. 133–156.

⁶³ »Družbe so privzele svojo zadnjo obliko: v njih se lahko kaj spremeni le še s pomočjo topa in cekinov.« Rousseau, *Esej o izvoru jezikov*, str. 71.

⁶⁴ Rousseau, *Izpovedi*, str. 82.

- Bahovec, Eva, »Filozofija in avtobiografija: primer Nietzsche«, v A. Leben, A. Koron (ur.), *Avtobiografski diskurz: teorija in praksa avtobiografije v literarni vedi, humanistiki in družboslovju*, Ljubljana, Založba ZRC, 2011.
- Bunta, Aleš, »Govorica in izbrisani zakon večnega vračanja enakega«, *Problemi*, 57 (7-8/2019), str. 31–57.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche in filozofija*, prev. A. Kravanja, Ljubljana, Krtina, 2011.
- Derrida, Jacques, *O gramatologiji*, prev. U. Grilc, Ljubljana, DTP, 1998.
- Klosowski, Pierre, *Nietzsche and the Vicious Circle*, prev. D. W. Smith, London, The Athlone Press, 1997.
- Nietzsche, Friedrich, *Človeško, prečloveško*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, »Ecce homo«, v *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1989.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Družbena pogodba ali Načela političnega prava*, 3. popravljena izd.; *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, 2. popravljena izd., prev. M. Veselko ml., T. Jurkovič, Ljubljana, Krtina, 2017.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Esej o izvoru jezikov, v katerem se govori o melodiji in glasbenem posnemanju*, prev. S. Perpar Grilc, Ljubljana, Krtina, 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Rousseau Judge of Jean-Jacques*, prev. J. R. Bush, C. Kelly, R. D. Masters, Hanover, London, University of New England, 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, Lausanne, Éditions Rencontre, 1968.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Izpovedi*, prev. S. Škerl, Ljubljana, Slovenska matica, 1955.
- Starobinski, Jean, *Transparency and Obstruction*, prev. A. Goldhammer, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

Marisa Žele*

Izumrtje in ponovljivost konca: Wells, Cuvier, Nietzsche¹

Mračilo se je zelo hitro; mrzel veter je sunkovito zapihal z vzhoda in bele snežinke v zraku so postajale vedno gostejše. Od morske obale sem je prihajalo šepetanje in šelestenje. Ves ostali svet izven teh neživljenjskih glasov je bil tih. Tih? Skoraj nemogoče mi je opisati to tišino. Človeški glasovi, ovčje bleketanje, ptičje petje, brenčanje žuželk, ves vrvež, ki tvori ozadje našega življenja – vse je izginilo. Ko se je še bolj zmračilo, so snežinke še gostejše naletavale in plesale v vrtincih pred mojimi očmi; in zrak je postal še bolj mrzel. Končno so beli vrhovi daljnih hribov drug za drugim izginili v temi. Vetrič se je sprevrgel v tuleč veter. Črna senca sredi sončnega mrka je segla proti meni. V naslednjem trenutku sem videl le še blede zvezde. Vse drugo je utonilo v temi. Nebo je bilo popolnoma črno. V tej strašni temi me je obšla groza.²

To je prizor zadnjega stadija sveta, ki ga uzre časovni potnik iz romana H.G. Wellsa *Časovni stroj*, ki je izšel leta 1895. Tišina, ki jo prekinjata le šepet in šelestenje umirajočega sveta, je podoba konca, ki jo lahko zazna le nekdo, ki temu svetu, ki ga zre, ne pripada več, vendar mu po znanstvenofantastičnem pripetljaju, izumu časovnega stroja, uspe postati njegova zadnja priča. Časovni potnik je vsekakor navaden človek, četudi mu z močjo lastnega genija uspe nekaj, kar močno preseže meje mogočega. S svojo sposobnostjo potovanja skozi čas tako postane slaven protagonist takrat šele vzhajajočega žanra klasične znanstvenofantastične literature, ki se je na prelomu 19. in 20. stol. razvila pod izrazitimi vplivi gotskega romana.³ Wellsov časovni potnik je vsekakor predstavnik *fin de siècle*, in četudi tega ne bi mogli trditi za večino romana, se v predzadnjem poglavju izkaže predvsem kot protagonist konca. Zgodba je dobro poznana. Potem ko se neimenovan izumitelj precej spontano usede na svoj najnovejši izum, s

77

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² H. G. Wells, *Časovni stroj*, prev. S. Skok, Ljubljana, Prešernova družba, 1964, str. 82.

³ Za prelomno delo znanstvenofantastične literature sicer velja že *Frankenstein* iz leta 1818 avtorice Mary Shelley.

* ZRC SAZU, Filozofski inštitut, Ljubljana

katerim se lahko poljubno giblje po časovni dimenziji naprej ali nazaj, ga stroj popolnoma očara. Tisti njegov postanek, ki roman najbolj zaznamuje, se dogodi v letu 801.207 n.š., kjer naleti na potomce človeške rase, ki je v teku več tisočletij počasi evolvirala v dve ločeni vrsti, Morlocke in Eloijs. Skoznje H.G. Wells poda družbeno kritiko lastnega časa. Obe človeški vrsti, ki ju časovni potnik spozna na svojem obisku prihodnosti, namreč izvirata iz angleške razredne ureditve 19. stoletja, ki se v romanu tekom nekaj sto tisočletij uspeta razviti v nekakšen darwinistični podaljšek tako proletariata kakor buržoazije, vendar s klasičnim Wellsovim obratom, ki za seboj pušča dvom v linearno napredovanje človeške vrste in namiguje na njeno popolno digresijo ter predvsem, nazadovanje.⁴

V *Časovnem stroju* med novima vrstama vlada dinamika obrnjene eksploatacije. Morlocki, potomci proletariata, se zavlečejo v podtalje, v katerem pod udarjanjem težke mašinerije, ki jim dovaja zrak, postanejo bledi, slepi kanibali. Eloijs, pobebavljeni, drobni in hedonistični frutarianci, ki se razvijejo iz davno pozabljenega in nekdanj vladajočega razreda, poseljujejo majhen del površja. Tam naseljujejo propadajočo infrastrukturo nekega drugega veka, nevedoč da gre za ostanke civilizacije, ki jim je omogočila bivanje v svetu brez vsakršnih bolezni, živalskih plenilcev in drugih tegob, ki so v davnih časih pestile človeško populacijo. Igrajo se po bujnih vrtovih polnih sadežev, govorijo izjemno preprost jezik, ljubimkujejo med grmovjem in se brezskrbno kopajo v reki. V svojem preprostem delovanju časovnega potnika spominjajo na živali, za katere pa kasneje izvemo, da jih za svoje preživetje goji podzemna rasa – tako se nazadnje izkaže, da je raj, v katerega prispe časovni potnik, le navidezen. Tako kot Eloijs čez dan zobajo sadeže, Morlocki ponoči nabirajo Eloijs kot hrano, ki so si jo vzredili – iz komunalne sobane, ki se ponoči prelevi v spalnico, vsake toliko nekdo izgine, kakor da bi ga požrl mrak. Kar je seveda natanko to, kar se zgodi. Pa vendar so Eloijs bolj podobni tisti znani Nietzschejevi kravi,⁵ ki živi v trenutku in nima zgodovinskega spomina: karkoli prijetnega ali neprijetnega se jim zgodi, se tega ali zelo hitro naveličajo ali na to v naslednjem trenutku preprosto pozabijo. Vedo le, da se je teme treba bati.

⁴ H. G. Wells, »*On Extinction* (1898)«, v R. Philmus, D. Y. Hughes (ur.), *Early Writings in Science and Science Fiction*, Berkeley in Los Angeles, University of California Press, 1975.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Času neprimerna premišljanja*, prev. V. Kalan, Ljubljana, Slovenska Matica, 2007, str. 55.

Ker časovni stroj prvo noč izgine, je njegov potnik primoran ostati v njihovem času vse dokler mu ga, po mnogih pripetljajih, ne uspe spet uzreti ter na njem pobegniti iz pasti Morlockov, ki mu ga nastavijo za vabo. Glavni element, ki se pojavlja skozi celotno Wellsovo pripoved, je ročica, s katero se upravlja časovni stroj in ki narekuje smer njegovega potovanja. Zdi se, kot da je etapa Morlockov in Eloijev, v katero časovnega potnika pripelje prvo upravljanje s to ročico, v romanu zato, da nakaže, da imamo v Wellsovem univerzumu opravka z neka-kšnim reverzibilnim historičnim tokom, ki nas namesto naprej vodi nazaj, s čimer pa Wells nakaže tudi smer, v katero bo taista ročica časovnega potnika peljala, ko jo bo potisnil še dlje v prihodnost. Stroj bo nekako vselej ostal ujet v gibanju najstrožje vzratnosti: pot naprej se bo vila nazaj in vsak naslednji korak bo venomer odbit v nasprotno smer. Časovni potnik bo z vztrajnim potiskanjem ročice v prihodnost priča poteku življenja, ki se bo odvijalo v smeri postopnega nazadovanja človeške rase, njenega pobebavljenja in končno, izginitja. Skratka, prihodnji svet bo človeka brezmišno pustil za seboj.

Tako bo šele takrat, ko se bo časovni potnik uspel izogniti Morlockom in ponovno zagnati svoj časovni stroj, nastopil moment, ki bo razkril tisto, kar je morebitni glavni objekt popotnikovega raziskovanja bodočnosti. Namreč, namesto da bi se po tej izkušnji časovni potnik vrnil v svoj čas, ročico potisne še naprej, za par deset milijonov let v prihodnost:

Tako sem potoval dalje in se od časa do časa ustavljal v presledkih tisočih let in več. *Skrivnost zemeljske usode* me je gnala kar naprej [...].⁶

Cilj njegovega potovanja v prihodnost je torej uzreti *usodo sveta*. Ročica postane sprožilec potnikove obsesije in zdi se, kakor da je ona tista, ki upravlja z njim in ne obratno. V tem potovanju potnik ne zmore več zares ustaviti stroja, kazalci se premikajo vedno hitreje, žene ga le še naprej. Sledijo kratki postanki in nato dolgi časovni skoki, med katerimi pred potnikovimi očmi minevajo stoletja, ki se stapljajo v tisoče in milijone let. Časovni stroj omogoči svojemu potniku, da se prilagodi tempu sveta, ki kratkih dni in stoletij kakor da ne zazna in ki ga tudi nekaj tisočletij komaj oplazi. Edini čas, ki ga navidez nepremični svet pozna, je tisti, ki se beleži v veliko daljših, epohalnih dobah. Tam se arhivira svetovno gibanje.

⁶ Wells, *Časovni stroj*, str. 81; poudarek dodan.

Časovni stroj se ustavi šele takrat, ko potnika obide slutnja, da se je tudi svet dokončno ustavil s svojim izmenjevanjem dneva in noči in da je, posledično, življenje na njem izginilo. Skrajni stadij sveta, tik preden dokončno ugasne, je ta, v katerem svet osvetljuje le še trajen sončni zahod, kjer veje mrz in tuli vester, kjer se zrak tako razredči, da Wellsovemu protagonistu ne ostane več veliko časa, da bi se v njem zares zadržal. Vendar tam je še nekaj drugega – večna prezenca že zdavnaj nepremičnega in nemega morja, v katerega ima potnik vselej uprt pogled in po katerem se v svojem potovanju ravna:

Težko bi vam opisal, kako strašna puščoba je ležala nad svetom. Rdeče nebo na vzhodu, črno na severu, slano *Mrtvo morje* [...] pomaknil sem se dalje za sto let, a spet sem zagledal isto rdeče sonce – nekoliko večje, a še bolj mrko – isto *umirajoče morje*⁷

Toda pogled se mu vrne iz vode, ko njeno plitvino zdrami notranje premikanje: »*spet [sem] zagledal, kako se tista stvar premika po plitvini – zdaj ni bilo nobenega dvoma o tem, da se stvar premika – proti rdeči vodi širnega morja.*«⁸ Pogled, ki mu ga voda vrne, je pogled usode. Pravi: medtem, ko si se potikal naokoli, je tu že *nekaj gledalo*.⁹

Voda, pravi Bachelard, »je tudi vrsta usode«, ni več »samo ničeva usoda bežnih podob, ničeva usoda sna, ki se nikoli ne konča, ampak bistvena usoda, ki ne prestando preobraža substanco biti.«¹⁰ Smrt vode, ki je, prevedeno v Bachelardov jezik, »element prehoda, je bistveno ontološka preobrazba med ognjem in zemljo«¹¹. V premiku *tiste stvari*, ki predrami vodo, namreč odzvanja naravna *katoptromantika*,¹² vedeževanje iz zrcala morja, ki v sebi nosi krvavo podobo umirajočega sveta in pripoveduje o njegovem koncu. Zadnji prizor sveta zaznamuje prav odmikanje *tiste stvari* v vodi, njeno izginotje pod gladino pa odzvanja

⁷ *Ibid.*, poudarek dodan.

⁸ *Ibid.*, poudarek dodan.

⁹ Parafraziram. *Ibid.*, str. 38.

¹⁰ Gaston Bachelard, *Voda in sanje: Esej o imaginaciji snovi*, prev. M. Žbona in L. Uršič, Ljubljana, Studia Humanitatis, 2011, str. 11.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, str. 33.

kot labodji spev sveta, ki se počasi, a vztrajno umika.¹³ V vodi je *nekaj*. Toda ta nekaj je del tistega sveta, ki potniku že uhaja:

Mraz, ki me je pretresal do mozga, in bolečina, ki sem jo občutil pri dihanju, sta me prevladala. Ves sem trepetal in strašno slabo mi je postalo. Potem se je pojavil na nebu sončni krajec kakor žareč lok. Stopil sem iz stroja, da bi si nekoliko opomogel. V glavi sem čutil omotico in nisem se mogel odločiti za potovanje nazaj. Slabo mi je bilo in ves zmeden sem bil, ko sem spet zagledal, kako se *tista stvar* premika po plitvini.¹⁴

Tik preden se onesvesti, mu uspe potisniti ročico vzvratno ter se vrniti nazaj v svoj čas. Njegovo vrnitev sproži uzrtje te bližajoče se nepovratnosti, ki ga srka vase in povzroči izgubo njegove zavesti:

[Z]ačutil [sem], da me zapušča zavest. Toda silen strah, da ne bi onemogel obležal v tistem daljnem grozotnem somraku, mi je dal toliko moči, da sem spet splezal v sedlo. In tako sem se vrnil.¹⁵

Potnikovo zasledovanje usode sveta vsekakor vsebuje določen element obsedenosti, je kakor Midas, ki lovi modrega Silena – ko mu ga nazadnje le uspe ujeti, ko črno oko umirajočega morja njegovemu poizvedujočemu strmljenju vrne pogled, ga pričakuje le en odgovor, ki pa je odgovor rezgatajočega posmeha,¹⁶ ki ob tem usodnem srečanju odvrne: *ti nisi oko za to resnico*.¹⁷

Zrenje v krvavo morje, ki obenem sproži odtekanje življenja iz njegovega telesa, kakor da bi krvavelo tudi samo, je mogoče uvrstiti v svojevrsten kontekst Bachelardovih premišljevanj o snovni imaginaciji vode v kontekstu literarne upodobitve, kjer mnogokrat »zreti v vodo pomeni odtekat, raztapljati se, umreti«¹⁸. Zrenje v vodo tako že sporoča neko elementarno predajo, ne pomeni samo biti del heraklitskega toka, v katerem je »bitje, predano vodi, bitje v vr-

¹³ *Ibid.*, str. 55.

¹⁴ Wells, *Časovni stroj*, str. 83.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, prev. J. Moder, Ljubljana, Karantani-ja, 1995, str. 28.

¹⁷ Parafraziram. *Ibid.*

¹⁸ Bachelard, *Voda in sanje*, str. 59.

tincu. Umira vsako minuto, nenehno odteka del njegove substance«,¹⁹ pač pa pomeni tudi zreti v vodo kot prinašalko slovesa – vodo kot nauk o »negibni smrti, o smrti v globini, o smrti, ki ostaja z nami, ob nas, v nas«²⁰. Konec je vedno funkcija pogleda, nenazadnje vemo, pravi Lacan, da oko nosi »s seboj smrtno funkcijo«²¹.

Odgovor na to, kaj bi naj bila *tista stvar* v vodi, ki se pogledu umika in kar je zadnje, kar časovni potnik uzre, preden se onesvesti, je morebiti prav tisto srečanje v pogledu, o katerem pripoveduje slavní Nietzschejev aforizem, ki svari pred zrenjem v brezno: »če dolgo gledaš v brezno, tudi brezno pogleda vate«.²² Wellsovo morje konca ima navsezadnje svoje oko, okroglo in črno,²³ ki poskakuje med krvavo rdečimi valovi in zre nazaj iz vode, ki jo je njegovo gibanje predramilo – vode, ki je po njeni barvi in teži ni težko prepoznati kot primarni element tako izvora kot konca, krvi s katero se svet napaja in krvavo luč, v kateri ugaša. Pogled vanjo je tako pogled, ki sproži čisto grozo zročega, je »zrcalna slika, ki nam jo odrešilna narava kaže ob pogledu v brezno«²⁴. Tam, na skrajnem koncu, se namreč ne skriva nič drugega kakor pogled, ki zre nazaj.²⁵

V aktu gledanja namreč »nekaj drsi, se izmika, nekaj uhaja«,²⁶ pravi Lacan, obenem pa gledati že pomeni biti: »pod pogledom, ki nas obkroža in ki nas najprej spreminja v gledana bitja«²⁷. Svet se v tem smislu kaže kot vsevidec, kot *omni-voyeur*²⁸ – ko je gledan, sam odgovori s pogledom. Skozi nepremakljivo vodo se tako svet misli in (se) gleda, in kot pravi Joachim Gasquet, je »svet, takrat ko se misli, velikanski Narcis«²⁹. Njegov pogled je zazrt v samega sebe in »kje bi se

¹⁹ *Ibid.*, str. 11.

²⁰ *Ibid.*, str. 86.

²¹ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. R. Močnik, Z. Skušek, S. Žižek, Ljubljana, DTP, 1996, str. 108.

²² Gre za aforizem št. 146. Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, v Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega; H genealogiji morale*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska Matica, 1988, str. 80.

²³ Wells, *Časovni stroj*, str. 93.

²⁴ Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, str. 56.

²⁵ »[T]u bom povzel dialektiko videza in tistega, kar je onstran njega, in rekel, da onstran videza ni stvari na sebi, pač pa pogled.« Lacan, *Štirje temeljni koncepti*, str. 72.

²⁶ *Ibid.*, str. 72.

²⁷ *Ibid.*, str. 74.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Bachelard, *Voda in sanje*, str. 33.

bolje mislil«, doda Bachelard, »kot v svojih podobah?«³⁰. Po Schopenhauerju pogled kot tak že izraža neko voljo: s tem ko gleda, se svet *hoče* videti³¹ – se, skozi časovnega potnika kot svojega gledalca, hoče videti umirati. Wellsov protagonist se tako znajde v obrnjeni poziciji od pričakovane – njegova nenasitna želja po uzrtju usode sveta ga vodi na mesto, kjer namesto da bi sam uspel uzreti konec, ta uzre njega. Vrnjen pogled namreč ne prinaša nič drugega kot smrtno obsodbo – ugledati konec sveta pomeni srečati se v koncu, na svojem koncu: pomeni, uzreti se kot umirajočega.

Časovnemu potniku se tako ponudi na izbiro dvoje, smrt ali vrnitev, vendar nobena izbira ne prinaša prave potešitve, le predajo, ki pa je tudi na koncu romana popotniku ne uspe zares izpeljati – s strojem namreč izgine neznano kam; najdemo le zapis pripovedovalca, ki že tri leta čaka na njegovo vrnitev in s tem namig, da do nje najverjetneje ne bo nikoli prišlo.³² Toda krvavo morje, ki časovnega potnika čaka na Wellsovi obali končnosti, na katero se morebiti uspe vrniti še drugič, vendar tokrat brez vednosti bralca, na sebi nosi še nekaj drugega – v vodi je vsekakor na delu nekaj varljivega. Toda to ni odsev njene gladine, ki zrcali umirajoči svet. Ne vara tisto, kar v Wellsovemu končnem prizoru odseva v vodi in kar se kaže. Varljivo je sporočilo o dosegljivosti konca sveta, ki pa ne leži na odsevu površine, pač pa v njeni globini – v varljivem občutku, da je mogoče izstopiti iz časovnega stroja in stopiti v svet, ki je Wellsovega potnika kot pripadnika izumrle vrste že davno pustil za seboj – da je mogoče ugnati naravo, uiti lastnemu koncu ter jo »prisiliti, naj izda svoje skrivnosti«³³.

Vzvratno gibanje je tisto, za katerega bi lahko rekli, da najbolj očitno zaznamuje Wellsov roman. Potovanje s časovnim strojem v najbolj oddaljeno prihodnost, ki prevzame podobo najbolj oddaljene preteklosti – nenazadnje Wellsov protagonist postane priča času, kjer se življenje v prihodnosti premakne *nazaj*, s kopnega v vodo³⁴ – in potnikove konsekventne vrnitve – spet, *nazaj* z mesta konca –, je značilnost tega Wellsovega sveta. Potnikovo obsesivno iskanje konca ter spo-

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, str. 38.

³² »Zdaj se že začnem bati, da bom moral čakati do konca svojega življenja. Časovni potnik je izginil pred tremi leti. In kakor je vsem znano, se do zdaj še ni vrnil.« Wells, *Časovni stroj*, str. 98.

³³ Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, str. 57.

³⁴ Wells, *Časovni stroj*, str. 83.

dletek poskus uzrtja *usode sveta* v post-človeškem času sta hkratna kulminacija in razočaranje antropocentričnega pričakovanja prav zato, ker na tem mestu človeka že *de facto* več ni. Wellsov časovni potnik je protagonist konca zato, ker ga postavi za svoj cilj in ga zgreši s tem, ko ga doseže. Gilles Deleuze v svoji obravnavi Nietzschejevega *Zaratustre*, na tistem mestu kjer izpostavi Nietzschejev koncept »višjega človeka«, razgrne prav ta moment *zgrešenosti*. Pravi:

Zgrešen, spodletek je sam cilj, ne zaradi nezadostnih sredstev, temveč po svoji naravi, zaradi tega, kar je kot cilj. Ne zgrešimo ga zato, ker bi ga ne dosegli; *prav kot dosežen je ta cilj tudi zgrešen*.³⁵

Konec je vsekakor nekaj, kar potniku uhaja. Njegov neuspeh tako ni odslikava nedosegljivosti konca, temveč zgrešenosti konca kot takega, ki sproži (ponovno) *vrnitev*. Na rdeči obali se v poslednjem človeškem aktu namreč kaže možnost, da konec morda ni le nekaj, kar sledi, pač pa nekaj, kar *predhaja*. Treba se je torej ozreti za neko drugo zgodovino – predčloveško zgodovino nečloveškega sveta.

* * *

Če nam je, v otroštvu naše vrste, tako zanimivo slediti skorajda izbranim sledem izumrlih narodov, zakaj nam ne bi bilo tudi, ko bi v temi Zemljinega otroštva iskali sledi revolucij, ki so se dogodile še pred obstojem vseh narodov?

Občudujemo moč, s katero je človeški duh meril gibanja nebesnih teles, za katera se je zdelo, da jih je narava za vedno zakrila pred našim pogledom. Talent in znanost sta razbila meje prostora; in dognanja, razložena le s sklepanjem, so razkrila mehanizem sveta. Ali ne bi bilo veličastno, če bi človek razbil tudi meje časa in z opazovanjem spoznal zgodovino tega sveta ter zaporedje dogodkov, ki predhodijo rojstvu človeštva?³⁶

³⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, prev. A. Kravanja, Ljubljana, Krtina, 2011, str. 209; poudarek dodan.

³⁶ Georges Cuvier, »Discours préliminaire« v *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes: où l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*, zv. I (1812), str. 3 in Georges Cuvier »Preliminary Discourse«, v M. J. S. Rudwick (ur.), *Georges Cuvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes*, Chicago in London, University of Chicago Press, 1997, str. 185.

Ideja o tem, da ima narava neko svojo zgodovino, primerljivo s človekovo le v sorodnosti njunega beleženja, vendar tako, ki zahteva, da se jo misli bistveno ločeno od slednjega, rezonira v *Preliminarni razpravi*³⁷ francoskega naturalista Georgea Cuvierja, poznanega tudi kot očeta paleontologije. V delu z naslovom *Recherches sur les ossemens fossiles de quadrupèdes*, objavljenem leta 1812, Cuvier nagovarja k ekstenziji onkraj človeškega, k mišljenju časa, ki zagotovo, toliko kolikor v sebi zajame tudi človekov izvor, z njim vsekakor ni omejen in tako, v vsej svoji razsežnosti, z njim ne more biti zares zaznamovan. V tem pozivu k premiku pozornosti k nekemu drugemu tvorcu neke povsem druge zgodovine odzvanja tisti koncept časa, ki bo kasneje prevzel poimenovanje *globokega časa*. Globokega zato, ker tvori zgodovino, za katero je značilno, da se nalaga po plasteh in jo je tako mogoče brati le s kopanjem – s postopnim odstiranjem plasti in razbiranjem sekvenc njihovega postopnega nalaganja. Gre za zgodovino, ki se, za razliko od človekove, ne niza, pač pa nalaga – za tisto, ki se ji ne sledi nazaj, pač pa globlje. Cuvier ima v mislih vsekakor dve različni zgodovini, njegova pozornost pa je priklenjena na tisto, ki je v njegovem času še povsem neopredeljena:

Astronomi so nedvomno napredovali hitreje kot naravoslovci; in sedanje obdobje je, glede na teorijo Zemlje, nekoliko podobno tistemu, v katerem so nekateri filozofi menili, da so nebesa oblikovana iz poliranega kamna in da je luna velikosti Peloponeza. Pa vendar, za Anaksagoro sta prišla Kopernik in Kepler, ki sta nakazala pot k Newtonu; in zakaj ne bi nekega dne tudi zgodovina narave imela svojega Newtona?³⁸

Odkritje novega objekta zahteva novo znanost, saj se je te druge zgodovine tedanja znanost, po Cuvierju, »komaj dotaknila«³⁹. Nova znanost naj bi za svoje rojstvo potrebovala svoje veliko ime, »svojega Newtona«. Nekoga, ki bo to drugo zgodovino znal brati – in Cuvier se v to zgodbo postavi kot njen edini bralec. Cuvier je tukaj blizu tistemu, sicer precej poznejšemu, a znamenitemu odstavku⁴⁰ iz *Predavanj za uvod v psihoanalizo*, v katerem se Freud, ko razmišlja o vlogi psihoanalize, takrat kot še čisto nove znanosti, v kontekstu odpora kot

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, str. 1.

⁴⁰ Sigmund Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, prev. M. Volčič Cvetko, J. Razpotnik, V. Klubus, Ljubljana, DZS, 1977.

reakcije nanjo, postavi ob bok dvema drugima velikima imenoma – Darwinu in Koperniku. Podobnost ni čisto naključna – iskanje najveličastnejše ideje, tiste, ki je sprožila največjo revolucijo v znanosti, ima do Freuda že precejšnjo tradicijo. Prav mogoče je namreč, da je Freud navdih za svojo tezo dobil iz Eulogije Darwinu, ki jo je E. du Bois-Reymond leta 1882 predstavil Berlinski Akademiji znanosti⁴¹ in nosi pomenljiv naslov *Darwin in Kopernik*. V njej du Bois-Reymond okliče Darwina za Kopernika organskega sveta⁴² in zapiše, da so Kopernikovi študijski dnevi v Bologni primerljivi z Darwinovim potovanjem na ladji Beagle, na katero se je vkrcal leta 1831. Za slednje vemo, da je bilo nepovraten sprožilec slavne ideje evolucije po metodi naravnega odbiranja, iz katere pa, v kontekstu celotnega naravnega sveta ter v nasprotju s takrat uveljavljenim znanstvenim mišljenjem, Darwin ni izvzel človeka. Du Bois-Reymond pomembnost Darwina poveže s Kopernikovo in naznani, da se je Darwinovo »stališče o naravi človeka v celoti tako zelo razlikovalo od vseh predhodnih, kakor se je tudi Kopernikov sistem od Ptolemajevega«. ⁴³ S svojo hipotezo o tem, da je bila Darwinova teza o živalskosti človekove narave enako usodna za prej široko sprejeto idejo o antropocentričnosti narave, kakor je bila tudi Kopernikova, ko je z odpravo heliocentričnega sistema »Zemljo ponižal na raven nepomembnega planeta«, ⁴⁴ je du Bois-Reymond postavil danes zelo znano primerjavo dveh velikih mislecev, katerima pa se je Freud, s svojo tezo o treh največjih »žalitvah človekovemu samoljubju«, samovoljno pridružil, ko se je pod odkritje nezavednega, tretjo revolucijo, podpisal sam:

Človeštvo je moralo v teku časa dvakrat prenesti, da ga je znanost hudo užalila v njegovem naivnem samoljubju. To se je zgodilo prvokrat, ko je zvedelo, da naša zemlja ni središče vesolja, temveč droben delec nekega svetovnega sistema, ki si ga v njegovi velikosti komaj predstavljamo. Za nas je ta žalitev povezana s Kopernikovim imenom, čeprav je oznanjala nekaj podobnega že aleksandrina znanost. Drugič se je to zgodilo takrat, ko je biološko raziskovanje spodbilo domnevno človeško prednost v stvarstvu in mu odkazalo izvor v živalskem svetu in neuničljivost njegove živalske narave. To prevrednotenje se je dopolnilo v naših dneh pod vplivom Ch. Darwina, Wallacea in njunih predhodnikov, ne brez kar se

⁴¹ Emil du Bois-Reymond, »Darwin and Copernicus«, *Popular Science Monthly*, 23 (1883), New York, Popular Science Pub.Co., str. 249–251.

⁴² *Ibid.*, str. 249.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

da silovitega upiranja sodobnikov. Tretjič in na najbolj občutljivem mestu pa bo prizadela človeško samoveličje današnja psihološka znanost, ki hoče Jazu dokazati, da ni niti gospodar v lastni hiši, pač pa se mora zadovoljiti z bornimi sporočili o tem, kar se nezavedno dogaja v njegovem duševnem življenju.⁴⁵

V kontekstu postavljanja teh treh nizanj velikih imen, vseh zaznamovanih z opazno repetitijo Kopernikovega in Darwinovega, je mogoče v Cuvierjevih besedah zaznati podobno anticipacijo, ki preveva tudi Freudov zapis – seveda s to razliko, da se Freud nikakor ne zadrži in k tema dvema doda še svoje ime. Lahko bi dejali, da je Cuvierjeva anticipacija velikega imena v naravni zgodovini, torej imena primerljivega z Newtonovim, pravzaprav anticipacija Charlesa Darwina – pa čeprav je bilo Cuvierjevo nasprotovanje ideji o spremenljivosti vrst tako zelo močno, da je svojemu sodobniku in vsekakor predhodniku Darwina, Jean-Baptiste Lamarcku, nasprotoval ne samo, ko je bil ta še živ, pač pa mu je bil ob njegovi smrti pripravljen spisati tudi tisto neslavno »elegijo«, v kateri se je še dodatno ponorčeval iz idej umrlega vernika v take fantazije,⁴⁶ kot je bila zanj teorija o spremenljivosti vrst. Znan po svoji neskromnosti, Cuvier tako verjetno ni imel v mislih nikogar drugega kakor prav samega sebe. Kaj je torej revolucionarnega na Cuvierju in ali je mogoče ob bok trem velikim pretresom antropocentrične perspektive sveta nominirati še enega?

Na samem začetku *Preliminarne razprave* se Cuvier okliče za novo vrsto starinarja: »*antiquaire d'une espèce nouvelle*«. ⁴⁷ Nekoga, ki se mora naučiti, kako »dešifrirati in restavrirati te spomenike«⁴⁸ narave, prepoznati njihove »raztresene in pohabljenе dele«, ⁴⁹ jih ponovno sestaviti in tako »*rekonstruirati* stara bitja, katerim so ti nekdanj pripadali«. ⁵⁰ In ne le to, treba jih je »*primerjati s tistimi, ki danes živijo na Zemljini površini*«. ⁵¹ Gre za »*skorajda neznano umetnost*«, ⁵² pravi

⁴⁵ Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, str. 273–274.

⁴⁶ Georges Cuvier, »Elegy of Lamarck«, *New Philosophical Journal*, 20 (1826), str. 1–22.

⁴⁷ Georges Cuvier, »Discours préliminaire« v *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes: où l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*, vol. I., Paris, 1812, str. 1 Georges Cuvier »Preliminary Discourse«, v Rudwick (ur.), *Georges Cuvier*, str. 183.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

Cuvier, in nato nadaljuje, da je za njeno poznavanje potrebna poglobljena priprava in rigorozno preučevanje tistih, ki so danes (še) med nami. Na tem mestu uporabi zanje izraz *création actuelle* ali trenutno stvarstvo, druge okliče za staro stvarstvo, *création ancienne*.⁵³ Fosili, ki so prvotno pomenili *tisto, kar je izkopano*, so zanj zgodovinski dokumenti,⁵⁴ odlomki iz velike zgodovine narave, ki jih moramo dešifrirati, brati.

Gre za »najbolj pomemben in poučen«⁵⁵ del zgodovine narave, pravi Cuvier, in obenem »najmanj kultiviran«⁵⁶. Opravljeno delo je zgolj parcialno, še nedokončano. Potrebno je iskanje korelacije forme organiziranih bitij, sestavljenih iz delov, med katerimi vlada nujna korespondenca. Vsak najden del govori o celoti, ki ji pripada, in celoto je tako mogoče prepoznati iz preučevanja kateregakoli njenega dela: »noben izmed njenih delov se ne more spremeniti, ne da bi se ostali deli prav tako spremenili; in posledično, vsak izmed njih, ločen od ostalih, indicira in izda vse ostale«.⁵⁷ Kakor v matematični enačbi, pravi Cuvier, tudi »krempelj, lopatica, čvrš, stegnenica in vse ostale kosti, vzete posamezno, določajo zobovje in recipročno, druga drugo.«⁵⁸

Metoda, ki jo Cuvier razvije, je metoda komparativne anatomije, slednjo pa na neki točki aplicira na geologijo. Fosili tako postanejo pripovedovalci globoke zgodovine narave. Pripovedujejo o »postelji, ki jih nosi«⁵⁹, postelji, ki je bila enkrat *površina*, dokler ni izginila zakopana v ostankih globalnih katastrof, ki jih Cuvier imenuje *revolucije*. Izkopani fosili so tisti, ki nas učijo in pripovedujejo o velikih naravnih revolucijah. Cuvier življenja na Zemlji ne vidi kot nekaj stabilnega, pač pa kot mnogokrat pretresenega s strani teh »*veličastnih in strašnih dogodkov*«, ki pa so »razvidno vtisnjeni vsepovsod, za tisto oko, ki ve, kako brati zgodovino prek njenih spomenikov [*monuments*]«.⁶⁰

⁵³ *Ibid.*, str. 2. Cuvier sicer o naravi piše znotraj izrazito ne-kreacionističnega okvirja – govori o naravnem sistemu, naravnih procesih in naravnih sprožilcih, skratka, brez omemb kakršnega koli božanskega vzroka ali nadnaravnega posredovanja.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 34.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 37.

⁵⁶ *Ibid.*, str. 57.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 58.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 61.

⁵⁹ *Ibid.*, str. 37.

⁶⁰ *Ibid.*, str. 11.

Ko popotnik preči rodovitne ravnice, kjer redni tok mirnih rek ohranja bujno vegetacijo in kjer dežela – polna ljudi in okrašena s cvetočimi vasmí, bogatimi mesti in izrednimi spomeniki – ni nikoli motena, z izjemo vojne ali zatiranja silnih ljudi, ga ne mika verjeti, da je narava imela tudi svoje državljanske vojne in da je bilo površke zemeljske oble razburkano z zaporednimi revolucijami in mnogoterimi katastrofami.⁶¹

Čeprav dobro zakrite, pa je mogoče brati sledi, ki jih revolucije puščajo za seboj in pripovedujejo o nekem »drugem svetu«. Pravzaprav ne samo o enem, Cuvier kot njihov ekskluzivni bralec uporabi množino in govori o izginulih svetovih, o njihovih izgubljenih vrstah, *des espèces perdues*. Zgodovina narave je zanj skorajda analogna človeški, dokaz za to najde v sledeh teh velikih revolucij, za katere zaključí, da so naravo pretresle podobno, kot človeško družbo pretresajo vojne. Ta pretres je za seboj pustil tudi tiste, ki revolucij niso preživelí – fosile kot pričevalce teh pradačnih dogodkov. In na točno tem mestu se pojavi najbolj nenavadna in zagotovo najbolj revolucionarna Cuvierjeva ideja – ideja izumrtja. Ideja o tem, da nečesa, kar je nekda bil, sedaj več ni. Ideja, za katero se zdi, da se je vse do tedaj upirala mišljenju.

»Takšna je ekonomija narave,« Thomas Jefferson⁶² zapiše v svojih *Zapiskih o Virginiji*,⁶³ »da ni mogoče dokazati, da bi dovolila, da bi izumrla katera koli rasa njenih živalí; ali da bi v svojem velikem delu ustvarila kakršen koli člen, ki bi bil tako šibek, da bi ga lahko pretrgali.«⁶⁴ Najdene kosti so kosti živalí, ki so se le preselile in po Jeffersonovem mnenju⁶⁵ najbrž še vedno romajo nekje po neraziskani ameriški divjini. Cuvier, nasprotno, drugi del svojega slavnega predavanja iz leta 1796, ki ga je ob izidu podnaslovil *Des espèces d'éléphants perdues*,⁶⁶ po-

⁶¹ *Ibid.*, str. 5.

⁶² Thomas Jefferson, ki je bil med drugim tudi zagrizen naturalist, je v svojih *Zapiskih o Virginiji* (1781) izrazil prepričanje v popolno nemožnost take ideje. Ameriški *incognitum*, za Jeffersona dokaz premoči narave Novega sveta nad Starim in za katerega je Cuvier sicer kasneje ugotovil, da je bil pravzaprav izumrlí ameriški mastodon, se je po Jeffersonovem mnenju zagotovo potikal še nekje po prostrani ameriški divjini. Le najti ga je bilo treba.

⁶³ Thomas Jefferson, *Notes on the state of Virginia*, Boston, Lilly and Wait, 1832, str. 52.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Gre za tedaj splošno sprejet *argument živih fosilov* – prepričanje, da so najdene kosti kosti še živečih bitij, ki samo še niso bila odkrita.

⁶⁶ Georges Cuvier, »Mémoire sur les espèces d'éléphants vivantes et fossiles, lu le premier pluviôse an 4 [21. januar 1796]«, *Mémoires de l'Institut National des Sciences et des Arts*,

sveti obravnavi prav takega pojava – torej vrst, ki (še) niso bile najdene –, kjer na vprašanje o poreklu fosilov, ponudi povsem drugačen odgovor. Te vrste so *perdues*, izgubljene. Sloni, ki naj bi nekoč poseljevali severno hemisfero in naj bi se, po tedaj široko sprejeti Buffonovi hipotezi iz *Epoques de la nature* (1778), zgolj preselili južneje, ko je vpliv polov spremenil njihovo življenjsko okolje, niso sloni. Pravzaprav »*te [kosti] niso dovolj podobne slonjim*, da bi se jih lahko uvrščalo pod absolutno isto vrsto,«⁶⁷ pravi Cuvier. Nato pokaže na razlike med čeljustmi in zobovjem, ki jih pospremi z risbami lobanj dveh primerkov:

Te živali se od slona razlikujejo enako ali celo bolj, kot se pes razlikuje od šakala ali hijene. Kaj se je pripetilo tema dvema orjaškima živalima [mastodonu⁶⁸ in mamutu], od katerih nihče več ne najde nobenih [živih] sledi, in vsem drugim, katerih ostanke je mogoče najti vsepovsod po svetu in od katerih morda nobena več ne obstaja?⁶⁹

Vse kaže v smeri, zaključí Cuvier, da je nekoč obstajal svet, predhoden našemu, ki ga je uničila nekakšna katastrofe, kjer so živela »bitja, katerih mesta so zasedla ta, ki živijo danes, ki pa bodo morda nekega dne podobno uničena in zamenjana z novimi.«⁷⁰

»[Les] *grandes et violentes révolutions*«,⁷¹ veliki pretresi, so za Cuvierja del naravnega reda sveta, njihovo delovanje pa je sunkovito, nasilno⁷² in predvsem repetitivno. Eno od svojih predavanj iz leta 1798 otvori z: »nikogar ni več, ki ne bi vedel, da svet, na katerem prebivamo, povsod kaže jasne sledi velikih in silovitih revolucij«⁷³; in nato spet, zapis iz leta 1800: »danes vsi vedo, da Zemlja, na

sciences mathématiques et physiques, Mémoires, Article II., Pariz, 1799. Natural History Museum Library, London, str. 14.

⁶⁷ Georges Cuvier, »Memoir on the Species of Elephants, Both Living and Fossils (1796)«, v Rudwick (ur.), *Georges Cuvier*, str. 22.

⁶⁸ Cuvier govori o t. i. *Živali iz Ohia*, najdeni leta 1739, ki jo je poimenoval Mastodon zaradi njegove značilne oblike zob.

⁶⁹ *Ibid.*, str. 22.

⁷⁰ *Ibid.*, str. 24.

⁷¹ »Extract from a memoir on an animal of which the bones are found in the plaster stone around Paris, and which appears no longer to exist alive today (1798)«, v Rudwick (ur.), *Georges Cuvier*, str. 35.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

kateri živimo, skorajda povsod kaže nesporne sledi velikih revolucij: raznoliki izdelki žive narave, ki krasijo njeno površje, le pokrivajo ostanke, ki pričajo o uničenju prejšnje.«⁷⁴ Za Cuvierja so te revolucije »veliki dogodki«, ki se jim da slediti s tistim, kar puščajo za seboj, a nujno ne gre za procese, ki so na delu »danes«⁷⁵. Vsakdanji naravni procesi niso namreč »nič od tega, kar je razrvalo zemeljsko skorjo, v led ovilo velike štirinožce skupaj z mesom in kožo, na suho prineslo školjke, tako dobro ohranjene, kakor da bi jih izlovili žive, in kar je, končno, uničilo cele vrste in rodove.«⁷⁶ Te »starine narave«,⁷⁷ ki jih »velike in nasilne revolucije« puščajo za seboj, pripovedujejo o uničenju sveta, ki je našemu predhajal.⁷⁸

Za Cuvierja kot nasprotnika transformizma⁷⁹ ni gradualnosti, ni počasnosti, obstaja le nenadna sprememba. Zgodovina sveta, ki jo opisuje, je tako zgodovina repetitivnih koncev. In človek, ki mu, kot le še eni vrsti izmed mnogih, pripada »le trenutek na zemlji«⁸⁰, ni vrhunec stvarstva, pač pa prebivalec enega sveta izmed mnogih, ki so jih pretrgale velike revolucije – tistega, ki je zamenjal stare in ki bo, kot tak, slej ko prej nadomeščen tudi sam, z naslednjim, ki mu bo sledil. Cuvier tako ne pokaže le na obstoj neke druge zgodovine, pač pa predvsem na obstoj zgodovine onkraj človeka. V to zgodovino Cuvier vpiše konec, ki je drugačen od tistega, ki ga je predvsem predrazsvetljenska doba, s svojim pričakovanjem konca sveta, postavljala na določeno mesto ne le zaključka, ampak predvsem velike kulminacije človeške zgodovine kot njenega telosa. V tem oziru Cuvierja resda ne zanima izvor živega sveta, nobenega svojega dela namreč ne naslovi z *Nastankom*, kot bo to kasneje storil Darwin, prav tako pa se z njim ne

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Georges Cuvier, *Discours Préliminaire* (1812), str. 17 in Georges Cuvier »Preliminary Discourse«, v Rudwick (ur.), *Georges Cuvier*, str. 193.

⁷⁶ *Ibid.*, str. 24–25 in 198.

⁷⁷ Cuvier, »Extract from a memoir on an animal«, str. 35.

⁷⁸ Georges Cuvier, »Extract from a work on the species of quadrupeds of which the bones have been found in the interior of the earth (1800)«, v Rudwick (ur.), *Georges Cuvier*, str. 45.

⁷⁹ Njegov spor z Lamarckom tako tudi ni vezan na vprašanje izvora vrst, pač pa na problem njihovega konca. Lamarck se s svojo transformistično teorijo nameni preiti razliko med bitjo in postajanjem – ker so živa bitja ujeta v nenehnem toku počasnega, a neprekinjenega spreminjanja, sama po sebi nimajo biti, ki bi bila stalna. Njegova teorija o postopni spreminljivosti vrst pod vprašanje ne postavi le obstoja vrst kot takih, pač pa tudi neposredno zanika možnost izumrtja – izginule vrste po Lamarcku namreč niso izginile, pač pa so evolvirale v te, ki jih poznamo danes.

⁸⁰ Cuvier, *Discours préliminaire*, str. 116.

ukvarja zares kot s konceptom. Za Cuvierja namreč vprašanje izvora ni temeljni problem, s katerim se mora soočiti – njegova pozornost je na koncu, za katerega je prepričan, da vsebuje zapise tudi o samem začetku življenja,⁸¹ kar pa gre pripisati predvsem njuni ponovljivosti. Cuvierjev koncept izumrtja tako nastopa kot dogodek preloma v zgodovini, ki ga sprožajo velike in ponavljajoče se revolucije, kot tudi repeticija vedno vnovičnega pojava nekega drugega izvora in, posledično, ponovnega tvorjenja zgodovine. Cuvierjevska revolucija namreč prelomi oba svetova, izumrlega in živega s tem, ko na uničenju starega vzpostavi novega. S tem pa bistveno prelomi z antropocentrično perspektivo svetovne zgodovine.

Cuvier se na tem mestu približa angleškemu naturalistu Jamesu Huttonu,⁸² ki leta 1788 zapiše, da ima narava »modrost, sistem in doslednost« in nadaljuje: »ker smo v naravni zgodovini te Zemlje ugledali zaporedje svetov, lahko iz tega sklepamo, da obstaja sistem, po katerem si sledijo te revolucije«. Mnoštvo svetov po Huttonu nakazuje na ciklični značaj narave, v katerem sta izvor in konec inherentno zlita, zaradi tega pa je vsako njuno iskanje nujno spodletelo:

Če je zaporedje svetov vzpostavljeno znotraj sistema narave, je zaman iskati kaj višjega njenemu izvoru. Rezultat našega sedanjega raziskovanja je torej, da ne najdemo nobenega ostanka začetka – nobenega obeta za konec.⁸³

Cuvierjeva zbirka izumrlih bitij je zaris podobe mrtvega sveta, ki se še zmerom beleži v njihovih sledih, zaradi česar ga je mogoče misliti bolj konkretno – *l'ancien monde*⁸⁴ je za Cuvierja mogoče rekonstruirati, ga oživiti⁸⁵ z novo zna-

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Z delom Jamesa Huttona, ponekod oklicanega za »očeta geologije«, je bil Cuvier dobro seznanjen. Prav Hutton je leta 1788 v svoji *Teoriji Zemlje* trdil, da ima narava inherentno zastavljen krožen sistem biti in postajanja in da je pravzaprav njeno delovanje ujeta v večnem krogotoku.

⁸³ James Hutton, »Theory of the earth«, navedeno po Martin J.S. Rudwick, *Bursting the Limits of Time, The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 2005, str. 171.

⁸⁴ Georges Cuvier, »Note on the skeleton of a very large species of quadruped, hitherto unknown, found in Paraguay and deposited in the Cabinet of Natural History in Madrid (1796)«, v Rudwick (ur.), *Georges Cuvier*, str. 32.

⁸⁵ Cuvier, »Discours préliminaire« v *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes: où l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paraissent avoir détruites*, zv. I (1812), str. 1–116.

nostjo, s tem pa pokazati na mehanizem naravnega ustroja, ki ga vzpostavlja. Ta zgodovina narave je zgodovina ponavljajočih se prelomov in njihovega platenja. Cuvier se nameni najti zadnji prelom – zadnjo veliko revolucijo⁸⁶, skozi katero se je vzpostavil tudi zadnji izmed svetov. V *Preliminarni razpravi* (1812) tako nakaže, da je svet, kot ga poznamo, nedaven: »narava povsod ohranja isti jezik, povsod nam govori, da sedanji red stvari ne sega daleč nazaj«⁸⁷ ter nakaže na obstoj predčloveških svetov: »človeška vrsta v deželah, kjer je moč najti fosilne kosti, v epohi revolucij, ki so te kosti pokopale, ni obstajala.«⁸⁸

Tu sta na mestu dva poudarka: najprej moramo biti pozorni na to, da Cuvier zadnjo revolucijo precej povedno določi kot tisto, ki sproži zoro človeštva. Stari svet, na katerem ni zaslediti *človeških fosilov*,⁸⁹ ni samo nečloveški, temveč je bistveno predčloveški in človeku, »ki mu je bil dodeljen le trenutek na Zemlji«, predhaja skupaj s »tisočimi bitji, ki niso bila njegovi sodobniki.«⁹⁰ Na tem mestu se stakneta Wellsov umirajoči in Cuvierjev mrtvi svet – človek, kot obiskovalec ali kot njegov bralec, iz sveta ni izvržen, temveč vstopa vanj in se zliva z njim kot eno izmed njegovih dogodij, kot bežen trenutek v veliki zgodovini sveta. Zadnja revolucija je tako, po Cuvierju, tista nam najbližja. Konec smo mi – tisti, ki, če si izraz sposodimo od Nietzscheja, živimo na *pepelu starega sveta*, a bistveno tudi tisti, ki smo vselej že dovršeni, vselej že mrličji za svet, ki prihaja: »Naš celoten svet je pepel nešteti živčih bitij: in četudi je živeče še tako majhno v primerjavi s celoto, je tako vse že enkrat postavljeno v življenje, in tako gre naprej. Predpostavimo neko večno trajanje, in posledično večno premeno snovi – «.⁹¹

Drugič, šele s Cuvierjem lahko začnemo govoriti o izumrtju kot urejevalnem mehanizmu narave. V tej obliki obstaja kot proces, ki je po lastni historičnosti in

⁸⁶ Georges Cuvier, »General Summary of the [Natural] History of Fossil Elephants (1806)«, v Rudwick (ur.), *Georges Cuvier*, str. 92.

⁸⁷ Georges Cuvier, *Discours préliminaire* (1812), str. 34 in »Preliminary Discourse (1812)«, v Rudwick, *Georges Cuvier*, str. 239.

⁸⁸ *Ibid.*, str. 232.

⁸⁹ Georges Cuvier, »Memoir on the Species of Elephants, Both Living and Fossil (1796)«, v Rudwick, *Georges Cuvier*, str. 24 in »Preliminary Discourse (1812)«, v Rudwick, *Georges Cuvier*, str. 232.

⁹⁰ *Ibid.*, str. 116.

⁹¹ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*, v G. Colli, M. Montinari (ur.), *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin in New York, Verlag de Gruyter, 1999, str. 472–473.

nepredvidljivi reaktivnosti nujno ločen od človeškega delovanja.⁹² Revolucije se po Cuvierjevem konceptu naravnega beleženja, ki ga sam prevede v proces zgodovinenja, nizajo ena za drugo, s tem pa prekinjajo z njimi povezan, a venomer, posledično, ponovno vzpostavljajoč se, vendar nujno spremenjen naravni red, ki vlada vse do svoje prekinitve – to pa počne prek svoje ponovitve, ki jo sproži prav revolucija. Gre za naraven, univerzalen ter nenehno vzpostavljajoč se proces, poudarja Cuvier, ki teče brezobzirno in neodvisno od človeka. V tem smislu Cuvierjeva misel vsebuje nekaj izrazito nietzschejanskih potez.

V svojih zapiskih *Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881*⁹³ Nietzsche opiše strukturo svoje misli o večnem vračanju enakega, po kateri svet prevzame podobno logiko ponovitve in vrnitve, kot jo predpostavi Cuvier. Tam Nietzsche zapiše, da »svet sil ne utrpeva nikakršnega pojemanja«⁹⁴ in tudi ne mirovanja. Ne pozna ravnovesja, je nestabilen in »nikoli nima trenutka miru«⁹⁵. Ujet je v konstantnem gibanju, ki pa je krožno, kajti: »kakršnokoli stanje ta svet tudi lahko doseže, ga je moral enkrat že doseči«⁹⁶ ter nato poudari, da ne gre za enkratni dogodek, temveč za nekaj, kar se je dogodilo že mnogokrat.⁹⁷ Ponovljivost je tako svetovna temporalnost – »tako ta trenutek – nekoč je že bil in bil je mnogokrat in prav tako se bo ponovil [...] in enako je s trenutkom, ki ga je porodil, in s tistim, ki bo otrok sedanjega.«⁹⁸ Svet se tako ponavlja in se nadomešča. V vsej svoji celoti se ponovno vrača in vedno znova prevrača. Kakor pojeta Zaratustrini živali: »Vse odhaja, vse se vrača; večno se suče kolo bivanja. Vse umre, vse spet vzcvete; večno teče leto bivanja.«⁹⁹

Po tem zgledu bi lahko dejali, da se Cuvierjev svet vzpostavlja krožno, znotraj svoje lastne ponovitve – ta pa izhaja iz spremembe, ki jo prinaša prav nastop

⁹² Govorimo o Cuvierjevem konceptu izumrtja, ki ga je sam razumel kot bistveno naravni proces, ki teče samostojno in neodvisno od človeškega vpliva.

⁹³ Za podrobnejšo analizo glej Aleš Bunta, »Večno vračanje enakega v Nietzschejevem zvezku M III. Začetek doktrine in sledi izvora njenega molka«, *Filozofski vestnik*, 42 (3/2021), str. 25–52.

⁹⁴ Friedrich Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«, prev. T. Troha, *Filozofski vestnik*, 42 (3/2021), str. 10.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 252.

njegovega konca. Konca kot prekinitve vzpostavljenega reda in kot njegovo vrnitev. Svet, ujet v krožnem gibanju, je prešit z mnogoterostjo konca kot gibalne sile sveta, ki ne le sledi, temveč vselej tudi predhaja ter sproža njegovo ponovitev. Za celoto bivajočega sveta je tako značilna določena vtkanost konca, ne kot zaustavitev tega procesa, pač pa kot njen pogoj, kot sprožilec svetovnega krogotoka – kot nekaj temu procesu notranjega. In posledično, je tako tudi trenuten svet »ponovitev, in enako ta, ki ga je porodil, in ta, ki je iz nje nastal in tako naprej in nazaj dalje!«¹⁰⁰

Literatura

- Bachelard, Gaston, *Voda in sanje: Esej o imaginaciji snovi*, prev. M. Žbona in L. Uršič, Ljubljana, Studia Humanitatis, 2011, str.11.
- Bois-Reymond, Emil du, »Darwin and Copernicus«, *Popular Science Monthly*, 23 (1883), str. 249–251, <https://archive.org/details/popularsciencemo23newy/page/250/mode/2up>
- Bunta, Aleš, »Večno vračanje enakega v Nietzschejevem zvezku M III. Začetek doktrine in sledi izvora njenega molka«, *Filozofski vestnik*, 43 (3/2021), str. 25–52.
- Cuvier, Georges, »Discours préliminaire«, v *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes: où l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*, zv. I., Pariz, 1812. <https://library.si.edu/digital-library/book/recherchessurles11812cuv>
- Cuvier, Georges, »Elegy of Lamarck«, *New Philosophical Journal*, 20 (1826), str. 1–22.
- Cuvier, Georges, »Mémoire sur les espèces d'éléphants vivantes et fossiles, lu le premier pluviôse an 4 [21. januar 1796]«, *Mémoires de l'Institut National des Sciences et des Arts, sciences mathématiques et physiques, Mémoires, Article II.*, Pariz, 1799. Natural History Museum Library, London.
- Cuvier, Georges »General Summary of the [Natural] History of Fossil Elephants (1806)«, v M. J. S. Rudwick (ur.), *Georges Cuvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1997, str. 91–94.
- Cuvier, Georges »General Summary of the [Natural] History of Fossil Bones of Pachyderms from the Superficial Deposits and Alluvium (1806)«, v M. J. S. Rudwick (ur.), *Georges Cuvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1997, str. 94–97.
- Cuvier, Georges, »Note on the skeleton of a very large species of quadruped, hitherto unknown, found in paraguay and deposited in the Cabinet of Natural History in Madrid (1796)«, v M. J. S. Rudwick (ur.), *Georges Cuvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1997, str. 27–32.

¹⁰⁰ Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 16–17.

- Cuvier, Georges, »Memoir of the Species of Elephants, Both Living and Fossil (1796)«, v M. J. S. Rudwick (ur.), *Georges Cuvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1997, str. 18–24.
- Cuvier, Georges, »Extract from a memoir on an animal of which the bones are found in the plaster stone around Paris, and which appears no longer to exist alive today (1798)«, v M. J. S. Rudwick (ur.), *Georges Cuvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1997, str. 35–41.
- Cuvier, Georges, »Extract from a work on the species of quadrupeds of which the bones have been found in the interior of the earth (1800)«, v M. J. S. Rudwick (ur.), *Georges Cuvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1997, str. 45–58.
- Cuvier, Georges, »Preliminary Discourse (1812)«, v M. J. S. Rudwick (ur.), *Georges Cuvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1997, str. 183–252.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche in filozofija*, prev. A. Kravanja, Ljubljana, Krtina, 2011.
- Freud, Sigmund, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, prev. M. Volčič Cvetko, J. Razpotnik, V. Klabus, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1977.
- Jefferson, Thomas, *Notes on the state of Virginia*, Boston, Lilly and Wait, 1832.
- Lacan, Jacques, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. R. Močnik, Z. Skušek, S. Žižek, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Onstran dobrega in zlega*, v Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega; H genealogiji morale*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska Matica, 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, prev. J. Moder, Ljubljana, Karantanija, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*, v G. Colli, M. Montinari (ur.), *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin in New York, Verlag de Gruyter, 1999.
- 96 Nietzsche, Friedrich, *Času neprimerna premišljevanja*, prev. V. Kalan, Ljubljana, Slovenska Matica, 2007.
- Nietzsche, Friederich, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«, prev. T. Troha, *Filozofski vestnik*, 43 (3/2021), str. 7–24.
- Rudwick, Martin J.S., *Bursting the Limits of Time, The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution*, Chicago in London, The University of Chicago Press, Chicago in London, 2005.
- Wells, H.G. *Časovni stroj*, prev. S. Skok, Ljubljana, Prešernova družba, 1964.
- Wells, H.G., R. Philmus, D.Y. Hughes (ur.), *Early Writing in Science and Fiction*, California, University of California Press, 1975.

Lovrenc Rogelj*

Nietzsche, Wagner, kompozicijski miniaturizem

Med letoma 1924 in 1933 so v Berlinu izšli štirje zvezki z naslovom *Skrivnost oblike pri Richardu Wagnerju*.¹ Avtor obsežnega dela je bil Alfred Lorenz, avstrijski dirigent in navdušen wagnerjanec, ki je z delom želel ponuditi vpogled v arhitektoniko časovno in vsebinsko kolosalnih dejanj glasbenih dram, kar vedno služi tudi kot izvrsten pripomoček za dirigente pred spopadom z njimi, hkrati pa najbolj sistematično dotlej odgovoriti na očitke glede skladateljeve dozdevno pomanjkljive veščine skladanja v velikih formah. Omenjena opazka ima najčvrstejšo korenine gotovo v pisanjih Friedricha Nietzscheja.

Po slavi znanilcu preporeda antične umetnosti skozi nemškega duha v *Rojstvu tragedije* Nietzsche tudi v štiri leta kasnejšem zapisu *Richard Wagner v Bayreuthu*² še uporablja presežnike o Wagnerjevi glasbi in skladatelja postavlja sebi ob bok kot času neprimernega:

Wagner je po mladostniških eksperimentih zrasel v vsevednega mojstra glasbe in odra ter inovatorja in razvijalca v vseh pogledih. Nihče ne bo več dvomil, da je postal največji vzor za vso najvišjo umetnost. Ampak postal je še veliko več, in da bi to postal, mu tako kot komurkoli drugemu ni bila prihranjena največja naloga privajanja vsega, kar je najvišje v kulturi. In kako je vse to naredil! V užitek je to spremljati; pobiral in vpiljal je z vseh strani in ko je zgradba postajala vse večja in težja, se je z njo okrepila tudi čvrstost miselnega loka, ki je bila nujna za upravljanje z njo.³

¹ Alfred Lorenz, *Das Geheimnis der Form bei Richard Wagner*, zv. 1: *Der musikalische Aufbau des Bühnenfestspiels »Der Ring des Nibelungen«*, zv. 2: *Der musikalische Aufbau von Richard Wagners »Tristan und Isolde«*, zv. 3: *Der musikalische Aufbau von Richard Wagners »Die Meistersinger von Nürnberg«*, zv. 4: *Der musikalische Aufbau von Richard Wagners »Parsifal«*, Berlin, Max Hesse, 1924–1933.

² Četrtega od spisov, ki so izšli pod naslovom *Času neprimerna premišljevanja*, je Nietzsche napisal leta 1876, ko sta s skladateljem še redno prijateljevala.

³ Friedrich Nietzsche, »Richard Wagner in Bayreuth«, prev. R. J. Hollingdale, v Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, str. 205; poudarek dodan.

* Podiplomski študent muzikologije in filozofije, Ljubljana

Obstajalo je tudi pred-dramatično obdobje Wagnerjevega življenja, njegovo otroštvo in mladost, mimo njih ne moremo, ne da bi se srečali z ugankami. [...] Slikarstvo, pesništvo, gledališka igra in glasba so mu bili ravno tako blizu kot strokovna vzgoja in učenjaška prihodnost; ob površnem pogledu bi se komu utegnilo zazdeti, da je bil prav rojen za vlogo diletanta.⁴

Ko je Nietzsche prekinil odnos z Wagnerjem, hkrati pa sam dokončno filozofsko dozorel, lahko na različnih mestih njegovih pisanj postopoma opazimo, da se s tem spreminja tudi odnos do samega umetniškega dosežka glasbenih dram. Vidimo, da je v *Času neprimernih premišljevanjih* ta še nedvoumno opevan, dobrih dvajset let pozneje pa se očitki proti Wagnerjevi kompozicijski tehniki v *Primeru Wagner* zgostijo v oznaki »naš največji *miniaturist* glasbe«⁵. Diletantstvo in miniaturizem, dve ključni besedi, ki lahko v napačnih rokah hitro služita kot priročni rokohitrski zavrnitvi, četudi ob podrobnejši obravnavi prav tako lahko služita kot sredstvo afirmacije.⁶

Gotovo je bil Lorenzev namen obračunati tudi s prehitrimi očitki umetniku, ki ga je tako zelo cenil. Tudi po vojni je njegovo delo obveljalo za avtoriteto na področju formalnega uvida v Wagnerjeva zrela dela. Nova vprašanja, povezana z Wagnerjevimi oblikovno-dramaturškimi rešitvami, je odprl najprominentnejši nemški muzikolog povojnega obdobja Carl Dahlhaus, ki je že meril tudi na metodološke pomanjkljivosti in nerazrešena vozlišča v Lorenzevem delu. Usodo *Skrivnosti oblike* je dokončno zakoličila dekonstruktivistična študija Stephena McClatchieja *Analiziranje Wagnerjevih oper: Alfred Lorenz in nemška nacionalistična ideologija*,⁷ ki je pod vprašaj postavila predvsem Lorenzevo analitično metodo, hkrati pa je razkrila avtorjevo opazno in predvsem za muzikološke

⁴ *Ibid.*, str. 200; povzeto po prevodu S. Širca (Thomas Mann, »Trpljenje in veličina Richarda Wagnerja«, v S. Širca (ur.), *Spisi o Wagnerju*, prev. S. Širca, Nova Gorica, Založba Univerze v Novi Gorici, 2015, str. 115).

⁵ Friedrich Nietzsche, »Primer Wagner«, v Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1989, str. 126.

⁶ Tako denimo Thomas Mann prej navedeni Nietzschejev odlomek komentira: »Dejansko lahko ob ne zgolj površinskem, temveč strastnem in občudujočem pogledu rečemo – in ob tem tvegamo, da bomo napačno razumljeni –, da je Wagnerjeva umetnost z najvišjo močjo volje in intelligence monumentaliziran in na raven genialnosti povzdignjen diletantizem.« Mann, »Trpljenje in veličina Richarda Wagnerja«, str. 115.

⁷ Stephen McClatchie, *Analyzing Wagner's Operas: Alfred Lorenz and German Nationalist Ideology*, Rochester, University of Rochester Press, 1998.

znanstvene aspiracije pretirano privrženost ne samo Schopenhauerjevi filozofiji ter romantičnemu pojmovanju umetnika kot genialno navdahnjenega posameznika, temveč tudi nemški nacionalsocialistični stranki.

V ta kontekst se vpenja sorazmerno nova in zajetna knjiga ameriškega muzikologa Karola Bergerja *Onkraj razuma: Wagner proti Nietzscheju*,⁸ ki se s prevetrenimi metodološkimi pristopi vklaplja v živo akademsko razpravo o Wagnerjevi uporabi glasbenega oblikoslovja. S pomočjo pričevanj, pisem ter drugih zapisov zakoncev Wagner in »bayreuthskega kroga« avtor osvetljuje idejno ozračje somraka razsvetljenskega optimizma v 19. stoletju, kot ga je skozi svoja zrela dela upesnil operni reformator. Namenjena je kar najbolj raznolikim občinstvom – od popolnih začetnikov brez muzikoloških ter filozofskih predznanj do strokovnjakov, ki bi jih zanimal Bergerjev pristop k prenovi Lorenzevih razmislekov, ali pa nazadnje tistih, ki si svoje osnovno poznavanje Wagnerja želijo poglobiti in jim knjiga ponuja vstopno točko v nabor zares obširne (v prvi vrsti muzikološke) strokovne literature s to temo; skozi slednje izhodišče je nastalo tudi besedilo, ki je pred vami.

Ravno zaradi raznolikih namembnosti besedila kot celote ga je Berger primoran izoblikovati kot kompendij. V začetku nam ponudi učbeniški pregled miselnih struj, ki so vzvalovile in zaznamovale evropsko in predvsem nemško javnost 19. stoletja: različna razbiranja zgodovine človeštva (Kant, Hegel, Marx), vznik novega pojmovanja naroda (Herder in kultura, Rousseau in politika) in z njim povezanega nemškega nacionalizma (Fichte) ter antisemitizma in rasizma (Gobineau, Chamberlain). Ključni figuri sta Arthur Schopenhauer in Charles Darwin – Berger bo zagovarjal tezo, da je pozni Wagner, podobno kot Nietzsche, Schopenhauerjevo voljo bral predvsem skozi darvinistični kontekst in s tem vzgojil povsem lastno umetniško artikulirano filozofsko stališče. Druženje mladega Nietzscheja in Wagnerja pa je sploh »najbolj dolgotrajno in intenzivno srečanje med zares velikima skladateljem in filozofom v celotni evropski zgodovini«,⁹ ki mu Berger nameni celoten epilog. Vendar o tem več besed v nadaljevanju.

⁸ Karol Berger, *Beyond Reason: Wagner contra Nietzsche*, Oakland, University of California Press, 2017.

⁹ *Ibid.*, str. 363.

Analizi glasbenih dram, nastalih po letu 1848, ko je bil Wagner zaradi sodelovanja v dresdenski vstaji prisiljen prebežati v Švico, kjer je nato teoretsko utemeljil nujnost in smernice svoje dokončne operne reforme,¹⁰ je namenjen večji del knjige: tetralogiji *Nibelungov prstan*, *Tristanu in Izoldi*, *Mojstrom pevcem nürnbergskim* in *Parsifalu*. Drugače kot večina doslejšnjih analiz se Bergerjeva ne osredotoči na vodilni motiv (*Leitmotiv*) kot tisti element, ki členi in poganja glasbeni tok, temveč na kar najširšo formalno strukturo dejanj in tudi glasbenih dram kot sklenjenih oblikovnih celot. Če se je Adorno v svojem *Poskusu o Wagnerju* metodološko osredotočal na tiste najmanjše glasbene geste in prehode, skozi katere Wagner miniaturist mojstrsko spreminja vsakokratna razpoloženja,¹¹ je tu primarni zor povsem odmaknjen od virtuoznosti šivov in usmerjen navzven proti glasbeno-dramaturški zgradbi, skozi katero se šele v drugem planu izrišejo manjše poteze, ki so v službi slikanja notranjega dogajanja in razpoloženja protagonistov, glasbene oblike in premen v libretu. Dahlhaus je pri motrenju novosti, ki jih prinaša reforma opere v glasbeno dramo, opazil Wagnerjevo nujno, da med drugim ukine »antigledališke« in nerealistične trenutke afektivnega in refleksivnega suspenza časovnosti, ki jih je dotlej predstavljala arija kot vsakokratni glasovni vrhunec, za kar je potreboval oziroma izumil vodilni motiv. Pridobitev tega glasbenega sredstva omogoča, da je trenutek venomer povezan s (preteklo in prihodnjo) celoto, orkester slika zamolčano psihološko dogajanje in vedno »ve« več kot sami liki.¹² Tradicionalna namembnost členitve točk na recitative in arije (dvojnost dramskega dogajanja in zamrznjenega časa afektivne re-

¹⁰ V slovenščino so prevedeni trije Wagnerjevi eseji iz obdobja, ko je prebival v Zürichu: *Umetnost in revolucija* (objavljen 1849), *Umetnina prihodnosti* (1849) in *Sporočilo prijateljem* (1851). Prim. Richard Wagner, *Umetnost in družba: Izbrani spisi*, prev. T. Petrič, M. Dobnikar, K. Žižek, Ljubljana, Studia humanitatis, 2014.

¹¹ Berger torej metodološko postopa tako rekoč diametralno nasprotno od Adornovega *Poskusa*. Slednji začne od najmanjšega, »miniaturističnega«, torej tistega, kar so pred njim v Wagnerjevi glasbi občudovali že mnogi. Tudi pri Adornu je torej Wagnerjev miniaturizem afirmativna oznaka. Adorno v celotnem Wagnerjevem skladateljskem podjetju najbolj ceni ravno njegove miniaturne glasbene poteze: »Metoda moje knjige je mikrološka. V njej ni splošnega utemeljevanja, nobene krovne analize del, nobenega povzemanja in sklepanja, temveč se njena konstrukcija začne neposredno z obravnavo posamičnega, nato pa naj bi ob interpretaciji podrobnosti in najmanjših, značilnih potez rasla proti celovitejšemu spoznanju celote.« Theodor W. Adorno, »O knjigi, ki je sprožila toliko razprav«, v Širca (ur.), *Spisi o Wagnerju*, str. 312.

¹² Berger z Dahlhausom sicer polemizira, da je hermenevtična uvedba orkestra kot vsevednega pripovedovalca z redkimi izjemami odveč.

fleksije) se pri Wagnerju obrne: temeljno dogajanje – v prvi vrsti ključni trenutki razvoja dramskih likov – se zgosti na s formalno čvrstostjo poudarjenih mestih. Kar je Dahlhaus z »modernističnim« Wagnerjem nekoliko zastrl, pa je bil skladatelj dolg tradiciji oziroma čisto utečenim pristopom k opernemu obrtniškemu obrazcu. Bergerjeva uspešno dokazana hipoteza je, da se posamezna dejanja glasbeno in odrsko prek recitativnih dialogov povečini stekajo v en sam prizor (monologi, dueti, ansambli), ki je venomer trdneje oblikovan. Na teh mestih Wagner praviloma poseže po že vzpostavljenih standardnih obrazcih, vedno znova pa jih preobrazi, širi meje in definicije šablon ter jih postavlja v funkcijo drame. S tem sam način izoblikovanja dobi semantično dimenzijo, priča o dogajanju, situacijski ali karakterni konotaciji likov, namesto da bi bil podvržen s strani skladatelja prezirani industriji opernega fetiša in/ali sam svoj glasbeni kliše; Wagner je bil, gotovo, prvenstveno človek gledališča. Berger torej iz svoje analitične obravnave izloči vse oblikovno nevtralne recitativne dialoge, ki ne težijo k vpenjanju v kakršnokoli širšo strukturo ter so povezani z odprto logiko kompozicije.¹³ Zanimajo ga predvsem mesta, na katerih Wagner prekine s prosto sintakso in formo zapre, običajno iz dramaturških ter širših oblikovnih ciljev.

Tovrsten pogled na Wagnerjev zreli opus osvetli njegova umetniška oklevanja in zmage ter nam ponuja uvid v genezo enega izmed spomenikov umetnosti zahoda. Wagner je ob reformi sklenil, da bo skušal dejanja oblikovati tako, kot so skladatelji doslej sestavljali posamezne točke, torej z zgostitvijo napetosti v oblikovanem glasbenem trenutku, le da tega ne bo zavzela arija kot golo slikanje afekta, temveč kondenzacija in pospešek dramaturškega razvoja. Jasno postane, da je o oblikovnem makronačrtu razmišljal že ob pisanju libretov in da je za vsako glasbeno dramo širšo obliko zastavil povsem na novo.¹⁴ Pomemben doprinos Bergerjeve metode je gotovo analiza sklepnega tretjega dejanja *Mojstrov pevcev*, ki se izkaže za preslikavo (semantično-formalnega) načrta uverture: kontroverzni drugi nagovor Hansa Sachsa ljudstvu (»Četudi se Sveto rimsko cesarstvo sesuje v prah, nam bo za vedno ostala sveta nemška umetnost!«), ki je za skladatelja neznačilno nazoren, neposreden, in nad vključitvijo katerega je

¹³ V mislih imamo na primer »simfonično« metodo spletnja in variiranja motivične mreže, kot jih v absolutni, čisti skladateljski tehniki denimo poznamo iz sonatnih izpeljav; v glasbeni drami so Wagnerju v glavno skladateljsko in semantično oporo seveda vodilni motivi.

¹⁴ *Nibelungov prstan* je denimo spisan kot ogromna oblika bar (AAB) z uvodnim festivalskim večerom *Renskega zlata*: *Valkira* in *Siegfried* kot ponovljeni »A« del sledita načrtu: (samo) spoznavanje heroja – heroj pridobi orožje in ga uporabi – sklep na Brunhildini skali.

tudi sam izpričano okleval, je utemeljen kot formalna nujnost *vis-à-vis* zgradbi uverture (kot formalnega načrta v malem) in ne zgolj arbitraren nacionalistični apendiks. Večina preostalega Bergerjevega natančnega analitičnega dela je zavezana muzikološkim in izvajalskim kuriozitetam (namenjenih denimo tistim, ki bi želeli ob študiju podrobneje spoznati partituro) ter spretno spisanemu, mestoma celo napetemu branju, ki nas ponese skozi librete in njihove formalne glasbene izvršitve, kjer je potek posameznih Wagnerjevih mitov na prefinjen način prepleten z na prvi vtis morda bolj suhoparnimi formalnimi uvidi in tabelnimi parceliranj. Ob koncu knjige so priložene Bergerjeve podrobne sheme, bralec pa lahko skozi knjigo opisanim oblikovnim odsekom v izbranih izvedbah tudi prisluhne, saj so označene s časovnimi zamejitvami.

Drugi aspekt knjige, ki mu bomo namenili več pozornosti, je namenjen spremljanju razvoja Wagnerjevih filozofskih stališč in njihove artikulacije na vsakič novem terenu posamičnih glasbenih dram. Tu je avtor zavezan staremu hermenevitičnemu idealu, ob katerem ga ne zanima, ali je avtor v svojih delih pustil kaj več, kot je morda nameraval, temveč se brskanja za karseda ustreznimi razmisleki, ki jih je Wagner nameraval postaviti na oder, loti skozi vse ta hip dostopne biografske vire. Bergerjeve strogo znanstvene interpretacije (vsekakor si drzne več na svojem domačem muzikološkem terenu) prelivanja Wagnerjevih sočasnih filozofskih ozadij v vsako sprotno delo so zato bolj ali manj že poznane: po zadušeni dresdenski vstaji in begu v Švico začne »mladoheglovski« skladataelj pisati libreto *Nibelungovega prstana*, bere in navdušuje se nad Proudhonom in Bakuninom ter glavno trenje sebi sodobne družbe locira med brezobzirnim diktatom kapitala v podobi Nibelunga Albericha ter univerzaliziranimi starimi zakoni, na katerih je osnovana Wotanova predmoderna božanska oblast. Wagnerjev optimizem naj bi se prelil v herojskega Siegfrieda, ki v enem samem dejanju ubije božansko simbolno oblast v obliki Wotanove sulice ter zmaja, počivajočega na nakopičenem bogastvu, in z zrušitvijo materialnih in idejnih podpornih stebrov obstoječe družbe odpre možnost za novo ureditev. Ker pa se je med dobrega četrto stoletja trajajočim pisanjem *Prstana* Wagner seznanil in povsem navdušil nad Schopenhauerjevo filozofijo, je bilo kmalu jasno, da je vzpon nedolžnega Siegfrieda ustavljiv – zarota Alberichovega potomstva ga privede do izdaje prenovljenih idealov, ki naj bi jih zastopal, tragedija terja njegovo smrt, padec Valhale pa naznanja nujo prenove temeljev družbenih vezi, katerih jedro naj bi poslej predstavljala medčloveška ljubezen, zgledujoč se pri Feuerbachu.

V *Tristanu in Izoldi* ter *Mojstrih pevcih nürnberških* je Wagner že povsem schopenhauerjevski, posledice njegove filozofije zgolj prestavi na dva različna nivoja, zasebnega in javnega. V *Tristanu in Izoldi* to dvojnost simbolizirata noč in dan – zaljubljenca sta skupaj lahko le ponoči, saj podnevi družbo krojijo tuzemska morala in zakoni, ki buhteče transcendence strasti ne morejo zaobjeti. Ljubezen, ki je že samozadostnega Siegfrieda prvič razcepila, ga »od-samosvojila«, ¹⁵ se v *Tristanu* dokončno izoblikuje kot eksistenčni davek volji. *Eros* postane tisto najbolj tragično in hkrati najvišje v vsem človeškem bivanju ter edino, kar tuzemsko nazadnje presega. Odrešitev od večnega hrepenenja ponuja zgolj dokončna odpoved volji, (ljubezenska) smrt. Edino v njej je par lahko znova Eno – ona Tristan, on Izolda. *Mojstri pevci* pa se dogajajo »podnevi«, v svetu, ki ga urejajo institucije ter *Sittlichkeit*. Wagner se tu po Bergerjevih besedah avtobiografsko razcepi. Na eni strani opazujemo umetnikovo (ustvarjeno) podobo mladega Waltherja, romantičnega umetnika, ki poje »iz srca«, ob tem pa se ne zmeni za cehovska pravila dobrega oziroma pravega pesniškega okusa, na drugi pa Hansa Sachsa, ki mu pomaga pri prenovi zaprašenih ter preveč samoumevnih umetniških vzorcev in družbenih praks, ki jih zapovedujejo starešine. Schopenhauerjeva volja tu postane kolektivni *Wahn*, gibalo zgodovine, ki se sprva materializira v splošnem nočnem pretepu ob koncu drugega dejanja, naloga Sachsa v sklepnem pa je manipulativno obvladati javno mnenje, znova vzpostaviti etično mestno občestvo in *Wahn* Nürnberžanov usmeriti po svoji volji: proti ustoličenim zastarelim *arbitrom elegantiae* in za državo, temelječo na stvaritvah umetnikov, ki homogeni skupnosti kažejo pravo pot. ¹⁶ Oblast, ustoličena ob umetnosti in za umetnost, je novi odgovor na zagato konca *Prstana*. Dodajmo še, da Berger ponudi dovolj dokazov, da v Waltherju res lahko razpoznamo dresdenskega Wagnerja, ne poveže pa jih v sklep, da bi v že tako večpomenskem Waltherjevem upiranju sprejetju v mojstrski ceh s sklepnimi besedami: »*Nicht Meister! Nein! Will ohne Meister selig sein!*« lahko zaznal sklic na Wagnerjev mladostniški anarhizem, ki ga nato starejši in modrejši Wagner v podobi Sachsa ob navdušenem vzklikanju zbrane množice poduči o nujnosti milejše in postopne družbene spremembe ter razvoja umetniških sredstev.

¹⁵ Berger nasproti *Tristanu in Izoldi* ter Siegmundu in Sieglindi kot dvema utelešenjema pristne ljubezni postavi Siegfrieda in Brünhildo kot dvojico, ki goji »ideološko«, nujno, »od zgoraj« sproženo vez.

¹⁶ V samovoljnem in spretnem vodenju kolektivne zavesti Nürnberžanov se odraža Sachsov tolikokrat komentirani totalitarni nastavek.

Spoznali smo sprva prevratniškega, nato pesimistično-budističnega Wagnerja, ki pa v *Parsifala* vključi še problem krščanstva. Berger pokaže, kako v slovesno posvetitveno igro (*Bühnenfestspiel*) vnese lastno filozofsko držo, še vedno temelječo na Schopenhauerju, vendar z optimističnim, etičnim in ekološkim obratom, ki vabi k *Sprung des Glaubens* tudi po izpraznjenju simbolov ter počasnem zatonu klasičnih institucionalnih religij. Glavno nasprotje postane kultura-narava oziroma natančneje človek-žival, oba pa družita volja ter predvsem razmnoževalni nagon. Najvišja človeška zmožnost je upreti se (spolni) sli, *eros* sublimirati¹⁷ v *agape*. Živa narava je kruta, naloga človeka (ki je po Darwinu dokončno njen del) pa je, da jo s sočutjem odreši vsaj kanca njene neusmiljenosti – od tod tudi izvira Wagnerjevo vegetarijanstvo in nasprotovanje vivisekciji. Parsifal, na začetku nedolžen, dobesedno »čisti norček«, se skozi svojo epopejo ové tragedije človeških strasti, jih uspe ukrotiti in s tem uresniči vlogo odrešenika med vitezi grala. Kar je Tristana in Siegfrieda pognalo v smrt in Nürnberžane v diktaturo umetnika, Parsifalu uspe v mi(s)tičnem, s »prenovljeno« simboliko naphanem okolju povzdigniti v krščansko etiko ljubezni do bližnjega. Dokončen Wagnerjev optimistični zasuk Schopenhauerja se zgosti v Hansu Sachs in Parsifalu: po odpovedi volji – vodja skupnosti, odrešenik, umetnik, pacifistični vegetarijanec ... Wagner.

Sklepni del študije ponudi vpogled v edinstven dogodek odnosa med protagonistoma miselnega in umetniškega vrhunca druge polovice 19. stoletja. Sprva je to pregled zorenja mladega Nietzscheja ob »očetu« Wagnerju in splošen oris njegove filozofske poti. Petnajststranski pregled tako mnogoplastne misli, kot je Nietzschejeva (četudi za propedevtične namene), terja davek pretiranih poenostavitve, ki jim tudi Berger ne uide, hkrati pa se mestoma preneha skrivati za metodo in na filozofa naslovi nekaj znanih opazk (apolitični individualizem, etična arbitrarnost, protidemokracija, filozofiranje naj bi bilo mogoče zgolj znotraj liberalno vodene družbe ...). Na tem ozadju bere Wagnerja kot protipol, če ne celo nujno dopolnitev Nietzschejevega stališča. Že na prvi pogled vidimo, da se Wagner in Nietzsche ukvarjata s podobno težavo. Schopenhauerjeva diagnoza je zadela srčiko postrazsvetljenske filozofije, nihče od njiju pa se ni mogel sprijazniti ali zadovoljiti s filozofovim lekom resignativne nirvane v krotanju in nazadnje odpovedi volji. Biografsko brskanje nam razkrije, da je Wagner mla-

¹⁷ Omenimo, da Berger ob faličnih mečih in ojdipskih spodrsrljajih Wagnerja večkrat razglasi za Freuda pred Freudom, sicer pa »preostalo« psihoanalizo označi za psevdoznanost.

dega akademika, svojega gorečega občudovalca, želel izkoristiti kot eno izmed ključnih figur, ki bi širila bayreuthski duh; Nietzsche pa je kmalu opazil, da je skladatelj preprosto premočna, preveč vplivna osebnost, da bi se v njeni senci lahko samostojno intelektualno razvijal. Točko preloma v odnosu predstavlja izid knjige *Človeško, prečloveško* leta 1878. Navedimo 220. aforizem, naslovljen »Onostranstvo v umetnosti«:

Ne povsem brez globoke bolečine si priznamo, da so umetniki vseh časov v svojem najvišjem zanosu k nebeškemu poveličevanju ponesli ravno tiste predstave, ki jih zdaj spoznavamo kot napačne: so poveličevalci religioznih in filozofskih zmot človeštva, kar sicer ne bi mogli biti brez verovanja v njihovo absolutno resničnost. Če verovanje v takšno resničnost na splošno popusti, zbledijo mavrične barve okoli skrajnih koncev človekovega spoznanja in umišljanja: tako ne more nikoli več zacveteti tista vrsta umetnosti, ki – kot divina commedia, Rafaelove slike, Michelangelove freske, gotske katedrale – ne predpostavlja le kozmičnega, pač pa tudi metafizičnega pomena umetnostnih objektov. Iz tega, da je obstajala takšna umetnost, takšno umetniško verovanje, bo nastala ganljiva pripovedka.¹⁸

Trditev, da umetniki ustvarjajo malike minljivim resnicam, Wagnerja v enem zamahu kanonizira kot stvaritelja umetniškega viška določene ere človeškega duha ter ga prizemlja kot otroka svojega časa, ki je podlegel preveč *sočasnim* filozofijam, v prvi vrsti Schopenhauerjevi.¹⁹ Mimo Bergerja dodajmo še, da je Wagnerja lahko zmotil tudi napad na poudarjanje racionalnega ustroja glasbene stavka. Z razvijanjem vodilnih motivov je ta za celovito recepcijo glasbene drame gledalcu postavil tudi nalogo sledenja skladateljski rabi sredstev v orkestrski naraciji. Že v naslednjih besedah lahko zaznamo, zakaj bo Nietzsche čez dobro desetletje veliko raje od Wagnerja poslušal Bizeta:

Naša ušesa postajajo zaradi izjemnega urjenja, ki ga je intelekt deležen z umetniškim razvojem nove glasbe, čedalje bolj intelektualna. Zato zdaj prenesemo veliko večjo glasnost, veliko več »hrupa«, saj smo veliko bolje kot naši predniki usposo-

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2005, str. 150.

¹⁹ Malo pred *Onostranstvom* Nietzsche v aforizmu *Glasba* pomenljivo zapiše: »Nobena glasba ni na sebi globoka in pomembna, ne govori o 'volji', o 'stvari na sebi'; to si je intelekt lahko umišljal šele v času, ki je za glasbeno simboliko osvojil vse razsežje notranjega življenja.« *Ibid.*, str. 146.

bljeni, da prisluhnemo *umu v njem*. Dejansko pa so vsi naši čuti prav s tem, da takoj vprašujejo po umu, torej po »to pomeni«, in ne več po »to je«, postali nekoliko otopeli [...]. Kaj je posledica vsega tega? Kolikor bolj postajata oko in uho sposobna za misli, toliko bližje sta meji, kjer postaneta nečutna: veselje se premesti v možgane, čutila otopijo in oslabijo, simbolično čedalje bolj stopa na mesto bivajočega – in po tej poti pridemo do barbarstva tako zagotovo kot po kateri koli drugi.²⁰

Odgovora na poslano knjigo, v kateri se obregne tudi ob antisemitizem ter nacionalizem, Nietzsche ne prejme. Vendar pa bi bilo zmotno brati Nietzschejeve poznejše zadnje prisebne vrstice in si ustvariti vtis, da je ta na višku svoje intelektualne moči Wagnerja preprosto, dokončno in enoznačno zavrnil. Res je, da se je bayreuthska klika izkazala za vse prej kot znanilko preporoda antičnega duha v srcu združene Nemčije, vendar Nietzsche Wagnerjevega umetniškega dosežka ni mogel v celoti zanikati. Občudoval je Siegfrieda kot prototip nadčloveka, rušilca ustaljenih vrednot, navduševal se je nad Tristanovim brezkompromisnim vztrajanjem v nihilistični ekstazi. Zares nepremostljiv prepad med filozofom in skladateljem pa je gotovo predstavljal Parsifal, s katerim je v njegovih očeh Wagner pokleknil pred moralo krščanske ljubezni do bližnjega, morda tudi zaradi iskanja naklonjenosti premožnejših, ki bi lahko financirali Bayreuth. Poleg tega je za Nietzscheja kristološka odrešitev ena izmed nespregledljivih rdečih niti Wagnerjevega celotnega opusa.²¹ Na muzikalni ravni je »bolehnja«, hromeča kromatična napetost glasbenega stavka vzpostavljena kot nedvomni dosežek glasbene umetnosti 19. stoletja, ki pa jo Nietzsche odklanja v prid lahkotnemu periodičnemu Bizetu.²²

A »neskončna melodija« je leseno železo – »podoba, ki ni postala podoba, skončana podoba« – to je izraz za nezmožnost forme in nekakšen princip, ustvarjen iz nezmožnosti. Dramatična glasba in nasploh razpoloženska glasba se seveda najbolje ujema z brezoblično, tekočo glasbo – je pa zato *nižje* vrste.²³

²⁰ *Ibid.*, str. 147–148.

²¹ »Wagner ni o nobeni stvari tako globoko razglabljal kakor o odrešitvi: njegova opera je opera odrešenja. Pri njem je vselej kdo odrešen: včasih kakšen možiček, včasih ženička – to je *njegov* problem.« Nietzsche, *Primer Wagner*, str. 114.

²² Zavrnitev je povezana s filozofovim estetskim razsojanjem po merilu usihanja in rasti moči.

²³ Nietzsche, Friedrich, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«, prev. T. Troha, *Filozofski vestnik*, 43 (3/2021), str. 15.

Nietzsche je v tem zapisu prepričan, da gresta sredstvo neskončne melodije in »brezobličnost« z roko v roki, da je Wagner lahko postal pravi dekadent šele z iznajdbo svojih značilnih sekvenčnih in kromatičnih skladateljskih tehnik. Dekadenco kot ključni pojem *Primera Wagner* Berger postavi v kontekst, v katerem se iz pejorativne, celo resentimentalne konotacije ta pretvori (tudi) v slogovno oznako. Moderni Wagner je po Nietzschejevem mnenju moderen ravno skozi svojo dekadentnost, in to lahko obvelja celo za kompliment. Za dekadentni slog je značilno, da celota trpi na račun svojih delov, najmanjši vzgib postane pomembnejši od arhitektonske koherence;²⁴ Nietzsche aforist in Wagner miniaturist, oba otroka svojega časa, oba dekadenta, le da naj bi se prvi po svojih besedah tega še pravočasno ovedel.

Vélíka forma umetnine bo ugledala luč dneva, ko bo umetnik vélíko formo imel v svojem bitju. Na sebi je vélíka forma abotna in uniči umetnost, umetnika želi zapeljati v hinavščino, vélíko in redko prežigosati v konvencionalni novec. Pošteni umetnik, ki te ustvarjajoče moči v svojem *značaju* nima, je *pošten*, ko je tudi noče imeti v svojih delih: – ko jo nasploh taji in jo blati, je to razumljivo in vsaj opravičljivo: pri tem ne more čez sebe. Tako Wagner.²⁵

Nietzschejevo zamero dekadentom bi lahko razumeli kot očitek njihovi nebrzdani želji po pisanju velikih oblik, ki pa jim sami niso kos, oziroma zanje njihovo bitje ali bistvo (*Wesen*) ne premore potence. Berger pa želi s svojo študijo pokazati na očitek dekadentnega duha in njegovega miniaturističnega simptoma z več historične distance: drži, da je Wagner mojster »pet-do petnajsttaktnih« gest, vendar argument manka vpetosti malih potez v širši oblikovni plan preprosto ne zdrži. Kljub temu pa je postal refren, ki vztraja podobno kot še dandanes prisotna enostavna diskreditacija Wagnerjevega celotnega opusa na podlagi nacistične apropiacije le-tega in na ozadju že več desetletne burne razprave o umetnikovem antisemitizmu.²⁶ Avtor polemizira z obojim – če je prvo preprosto izpodbiti, je možnost svobodnejših branj posameznih likov v glasbenih dramah

²⁴ Nietzsche je bral esej o dekadentnem Charlesu Baudelairu francoskega pisatelja Paula Bourgeta (Berger, *Beyond Reason*, str. 395–396).

²⁵ Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 15.

²⁶ »Muzikološka in zgodovinska literature je polna različnih interpretacij tega besedila [Judovstvo v glasbi], ki nihajo od 'oprostilnih', v katerih se skuša Wagnerjev očitni antisemitizem minimalizirati ali vsaj racionalno opravičiti, do takšnih, ki Wagnerja postavljajo ob bok glavnim krivcem za holokavst.« (Gregor Pompe, »Wagner v luči revolucije kot temelja

(kapitalistični škrat Alberich, Beckmesser brez občutka za pesniški jezik) preprosto preveč na dlani, da bi se Wagnerja dalo braniti s še tako izdelanimi in podprtimi argumenti, kot jih navaja Berger. To bi lahko pripisali avtorjevi metodi, ki skozi biografske in avtobiografske vire nujno išče »edini pravi« Wagnerjev namen in s tem zakrije možnost, da bi skladatelj svoje junake morda namenoma opredelil ohlapno ter s tem različne gledalce vodil k različnim zaključkom ob vprašanju, kaj ali koga denimo Alberich in Beckmesser predstavljata. To avtor na sklepnih straneh nenazadnje tudi prizna, postavljanje pretirano enoznačnih ločil se v takih primerih običajno izkaže za jalovo.

Od kod torej Nietzschejeva kritika o umanjkanju širših organskih oblikovnih shem? Berger to prepričljivo poveže s kontekstom historične recepcije – ušesa 19. stoletja so bila naravnana na t. i. številčno opero, sestavljeno iz recitativov in arij v urejenih šablonah, predvsem pa je nemški prostor po Beethovnu dokončno povzdignil zaprto simfonično obliko.²⁷ Glasbena pozornost je v Wagnerjevih delih namensko usmerjena na vodilni motiv, vendar ta ne opravlja formalne tlače, temveč nepretrgani glasbeni tok povečini vodi prosto, odprto, daje dodatni semantični parameter dramskemu dogajanju in ga s tem vpenja v celoto. Zato se je poslušalstvo težje osredinilo na formalno shemo, ki jo izoblikuje prej širši glasbeno-dramaturški kot pa ožji ter fragmentaren motivični načrt. Historičnim ušesom je gotovo manjkalo nekaj čvrstejše formalne opore, brez katere pa po izkušnji umetniških modernizmov v naslednjih desetletjih že lažje shajamo. V tej luči lahko tudi razumemo Wagnerjeve besede iz eseja *O rabi glasbe v drami* (*Über die Anwendung der Musik auf das Drama*), ki so k peresu poslale že Lorenza:

O novi obliki glasbenega stavka in njegovi uporabi v drami sem se, verjamem, v svojih prejšnjih spisih že dovolj izčrpno izrekel, toda izčrpno le v smislu, da sem drugim z zadostno jasnostjo pokazal pot, po kateri lahko prispejo do pravične in

umetnosti«, v R. Wagner, *Umetnost in revolucija: Izbrani spisi*, str. 299–300, za kratko analizo konteksta Wagnerjevega antisemitizma prim. še str. 301–304).

²⁷ Nietzsche upravičeno Wagnerja ne postavlja ob bok Beethovnu, Wagner je zanj »igralec brez primere, največji mim, najpresenetljivejši teaterski genij, kar so jih imeli Nemci [...]. Wagner in Beethoven – to je bogokletnost – in navsezadnje krivica celo nasproti Wagnerju ...« (Nietzsche, *Primer Wagner*, str. 127); če sledimo Bergerjevi diagnozi, je potemtakem še toliko bolj nenavadno, da je Nietzsche Wagnerjevo sposobnost oblikovanja širokih glasbenodramskih dejanj obravnaval z enakimi vatli kot denimo Beethovnovno zaprto simfonično obliko.

hkrati uporabne ocene glasbenih form, izvabljenih iz drame skozi moja lastna umetniška dela. Po tej poti, kolikor vem, še nihče ni stopil, spomnim se le enega mlajšega prijatelja, ki je obravnaval karakteristiko »leitmotivov«, kot jih sam imenuje, toda bolj glede na njihovo pomenljivost in učinkovitost, kot pa glede na njihovo uporabo za tvorjenje glasbenih stavkov (saj je bila avtorju specifična glasba tuja).²⁸

Onkraj razuma tako ponudi tehten, četudi prej kot ne parcialen odgovor (metodološka izločitev »čistega« recitativnega dialoga ter vodilnega motiva) na Wagnerjev poziv ter Nietzschejeve očitke o vprašanju širše glasbeno-dramske oblike in s tem upraviči podnaslov *Wagner proti Nietzscheju*. Kaj pa Wagner z Nietzschejem? V odlomku iz pisma Malwidi von Meysenbug lahko preberemo Nietzschejevo oznanilo:

Nazadnje, če se le ne zavajam popolnoma o svoji prihodnosti, bo najboljši del Wagnerjevega vpliva preživel v mojem vplivu.²⁹

Kot smo obnovili tudi v pričujočem prispevku, je Wagner po zatonu razsvetljen-ske vere v razum umetniško izrazil različne filozofske posledice in izhode iz pat položaja moderne nihilistične družbe, ki jo še danes v veliki meri pestijo enaki vzorci in zagate, kot so oblikovali evropski meščanski duh 19. stoletja. V Bergerjevem delu je ta prek ene izmed njegovih najprominentnejših figur izredno podrobno izrisan. Iskanje sedanjemu času primerne (s tem pa od muhavosti obeh avtorjev gotovo v veliki večini neodvisne) srži Nietzschejevega optimizma se tako bržkone lahko izkaže kot prava naloga *nas prihodnjih* ...

Literatura

- Adorno, Theodor W., »O knjigi, ki je sprožila toliko razprav«, v S. Širca (ur.), *Spisi o Wagnerju*, prev. S. Širca, Nova Gorica, Založba Univerze v Novi Gorici, 2015, str. 311–314.
Adorno, Theodor W., »Poskus o Wagnerju«, v S. Širca (ur.), *Spisi o Wagnerju*, prev. S. Širca, Nova Gorica, Založba Univerze v Novi Gorici, 2015, str. 187–310.

²⁸ Richard Wagner, *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, zv. 10, Leipzig, Walter Tiemann, 1907, str. 241–242. <https://archive.org/details/gesammelteschriftowagn/> (Zadnji dostop 9. oktober 2021).

²⁹ Navedeno po: Berger, *Beyond Reason*, str. 371.

- Berger, Karol, *Beyond Reason: Wagner contra Nietzsche*, Oakland, University of California Press, 2017.
- Lorenz, Alfred, *Das Geheimnis der Form bei Richard Wagner*. Zv. 1: *Der musikalische Aufbau des Bühnenfestspiels 'Der Ring des Nibelungen'*; Zv. 2: *Der musikalische Aufbau von Richard Wagners 'Tristan und Isolde'*; Zv. 3: *Der musikalische Aufbau von Richard Wagners 'Die Meistersinger von Nürnberg'*; Zv. 4: *Der musikalische Aufbau von Richard Wagners 'Parsifal'*, Berlin, Max Hesse, 1924–1933; ali ponatis: Tutzing, Hans Schneider, 1966.
- Mann, Thomas, »Trpljenje in veličina Richarda Wagnerja«, v S. Širca (ur.), *Spisi o Wagnerju*, prev. S. Širca, Nova Gorica, Založba Univerze v Novi Gorici, 2015, str. 104–154.
- McClatchie, Stephen, *Analyzing Wagner's Operas: Alfred Lorenz and German Nationalist Ideology*, Rochester, University of Rochester Press, 1998.
- Nietzsche, Friedrich, »Primer Wagner«, v F. Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1989.
- Nietzsche, Friedrich, *Človeško, prečloveško*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Richard Wagner in Bayreuth*, prev. R. J. Hollingdale, v Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, str. 195–254.
- Nietzsche, Friedrich, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«, prev. T. Troha, *Filozofski vestnik*, 43 (3/2021), str. 7–24.
- Pompe, Gregor, »Wagner v luči revolucije kot temelja umetnosti«, v R. Wagner, *Umetnost in revolucija: Izbrani spisi*, Ljubljana, Studia Humanitatis, 2014, str. 279–320.
- Wagner, Richard, *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, zvezek 10, Leipzig, Walter Tie-
mann, 1907, dostopno na: <https://archive.org/details/gesammelteschri10wagn/>.
- Wagner, Richard, *Umetnost in družba: Izbrani spisi*, Ljubljana, Studia humanitatis, 2014.

Descartes in Newton

René Descartes

Principi filozofije

Drugi del: Principi materialnih stvari, členi 45–64

Besedilo je prevedeno po kritični izdaji *Oeuvres de Descartes*, VIII-1, *Principia philosophiae*, ur. Charles Adam in Paul Tannery, Pariz, Cerf, 1905, str. 67–79. Prevod Matej Hriberšek, strokovni pregled in opombe Matjaž Vesel.

Principi materialnih stvari

45–64

In na podlagi teh zakonov lahko določimo, na kakšen način posamezna telesa povečujejo ali zmanjšujejo svoja gibanja ali jih preobrnejo v druge smeri zaradi trka z drugimi telesi;¹ treba je samo preračunati, koliko je v slehernem telesu sil bodisi za gibanje bodisi za upiranje gibanju in postaviti za gotovo, da tisto telo, ki je močnejše, vedno doseže svoj učinek. In to bi bilo mogoče zlahka izračunati, če bi vzajemno trčili eno z drugim samo dve telesi in bi ti bili popolnoma trdi ter ločeni od vseh drugih, tako da bi njunih gibanj ne ovirala in tudi ne podpirala nobena druga okoli ležeča telesa; ti dve telesi bi namreč upoštevali sledeča pravila.²

Prvič: če bi bili tisti telesi, na primer B in C, povsem enaki in bi se gibali enako hitro, in sicer B od desne proti levi in C premo naprej proti B od leve proti desni, bi se ob trku

45.
Kako je mogoče določiti, koliko gibanja slehernega telesa se spremeni zaradi trka z drugimi telesi; in to po sledečih pravilih.

46.
Prvo pravilo.



enega z drugim odbili in bi se nato še naprej gibali: B proti desni in C proti levi, ne da bi izgubili kak del svoje hitrosti.

¹ Ali: »zaradi naleta (*occursum*) na druga telesa«.

² Sledečih sedem pravil, posvečenih trkom ali naletom teles, je eden od najbolj problematičnih razdelkov drugega dela *Principov filozofije*. V francoskem prevodu iz leta 1647 jih je Descartes, ki je sodeloval s prevajalcem Picotom, precej dopolnil in spremenil. Cf. tudi *Svet*, 7. pogl.; AT, VI, str. 47.

47. *Drugo pravilo.* Drugič: če bi bilo telo B malenkost večje kot telo C, vse ostale okoliščine pa bi bile postavljene tako kot prejšnjem primeru, tedaj bi se odbilo samo telo C, obe telesi pa bi se z enako hitrostjo gibali proti levi.
48. *Tretje pravilo.* Tretjič: če bi bili telesi po gmoti enaki, telo B pa bi se gibalo malenkost hitreje kot telo C, bi po trku ne le obe telesi nadaljevali gibanje proti levi, ampak bi se poleg tega iz telesa B v telo C prenesla tudi polovica hitrosti, s katero se je to³ odmaknilo od onega;⁴ to je: če bi bilo prej v telesu B šest stopenj hitrosti in samo štiri stopnje hitrosti v telesu C, bi po vzajemnem trku vsako telo stremelo proti levi s petimi stopnjami hitrosti.
49. *Četrto pravilo.* Četrtič: če bi telo C povsem mirovalo in bi bilo malo večje kakor telo B, bi telo B samega telesa C nikoli ne spravilo v gibanje, najsi bi se telo B s katerokoli hitrostjo gibalo proti telesu C, ampak bi telo C odbilo telo B v nasprotno smer, kajti mirujoče telo se bolj upira veliki hitrosti kakor majhni in to sorazmerno s presežkom ene hitrosti nad drugo hitrostjo; in zato bi bila v telesu C sila za upiranje vedno večja kakor v telesu B sila za poganjanje.
50. *Peto pravilo.* Petič: če bi bilo mirujoče telo C manjše kakor telo B, tedaj, najsi bi se telo B še tako počasi gibalo proti telesu C, bi telo B to telo C gibalo s seboj, in sicer s tem, ko bi mu prenašalo takšen del svojega gibanja, tako da bi se nato obe telesi gibali enako hitro. Če bi namreč bilo telo B dvakrat večje kakor telo C, bi mu prenašalo tretjino svojega gibanja, kajti tista ena tretjina bi telo C gibala tako hitro, kakor hitro bi ostali dve tretjini gibali dvakrat večje telo B. In tako bi se telo B, potem ko bi trčilo s telesom C, gibalo za eno tretjino počasneje kakor prej, to je: da bi prešlo razdaljo dveh čevljev, bi potrebovalo toliko časa, kot ga je potrebovalo prej,

³ Tj. telo C.

⁴ Tj. od telesa B.

da je prešlo razdaljo treh čevljev. Na enak način bi, če bi bilo telo B trikrat večje kakor telo C, nanj preneslo četrtno svojega gibanja; in tako naprej.⁵

Šestič: če bi bilo mirujoče telo C do potankosti enako telesu B, ki bi se gibalo proti njemu, potem bi telo B deloma pognalo telo C, deloma pa bi telo C odbilo telo B v nasprotno smer. Kajti če bi telo B prišlo proti telesu C s štirimi stopnjami hitrosti, bi telesu C podelilo eno stopnjo, z ostalimi tremi pa bi se odbilo v nasprotno smer.

51.

Šesto pravilo.

Končno: če bi se telesi B in C gibali v isto smer, telo C sicer počasneje, telo B, ki bi mu sledilo, pa hitreje, tako da bi se ga naposled dotaknilo, in bi bilo telo C večje kot telo B, vendar bi hitrost v telesu B bolj presegala hitrost telesa C, kakor bi velikost telesa C presegala velikost telesa B,⁶ tedaj bi telo B preneslo na telo C toliko od svojega gibanja, da bi se potem obe telesi gibali enako hitro in v isti smeri. Če pa bi nasprotno hitrost telesa B manj presegala hitrost telesa C,⁷ kakor bi velikost telesa C presegala hitrost telesa B, bi se telo B odbilo v nasprotno smer in bi obdržalo vse svoje gibanje. In ti presežki se izračunajo na sledeč način. Če bi bilo telo C dvakrat večje kakor telo B in bi se telo B ne gibalo dvakrat hitreje kakor telo C, bi telo B ne pognalo telesa C naprej, ampak bi se odbilo v nasprotno smer. Če pa bi se telo C gibalo več kot dvakrat hitreje kakor telo B, bi ga pognalo naprej. Kajti: če bi namreč telo C imelo samo dve stopnji hitrosti in bi jih telo B imelo pet, bi bili dve stopnji odvzeti od telesa B in potem ko bi bili preneseni na telo C, bi tvorili samo eno stopnjo, kajti telo C je dvakrat večje kakor telo B in tako bi se zgodilo, da bi se dve telesi B in

52.

Sedmo pravilo.

⁵ Za Descartesovo lastno razlago tega in sledečih dveh pravil cf. njegovo pismo Clerselieru, 17. februar 1645; AT, V, str. 183–187.

⁶ Dob.: »vendar bi bil presežek hitrosti v B večji kakor presežek velikosti v C«.

⁷ Dob.: »Če pa bi bil nasprotno presežek hitrosti v B manjši kot presežek velikosti v C«.

C zatem gibali s tremi stopnjami hitrosti. In tako je treba soditi tudi v drugih primerih. In te stvari ne potrebujejo dokazovanja,⁸ ker so očitne same po sebi.

53. *O tem, da je uporaba teh pravil težavna, saj se slehernega telesa istočasno dotikajo mnoga druga telesa.* Toda ker na svetu ne morejo obstajati nobena telesa, ki so tako ločena od vseh ostalih, in ker okoli nas navadno ni nobenih povsem trdih teles, je zato dosti težje začeti izračun za določanje, koliko se gibanje vsakega telesa spreminja zaradi trka z drugimi telesi. Istočasno je namreč treba razmišljati o vseh tistih telesih, ki se obravnavanega telesa dotikajo z vseh strani. In ta telesa, imajo na to telo zelo različne učinke glede na to, ali so trda ali tekočine: in zato se je treba tukaj vprašati, v čem obstoja razlika med njimi.⁹

54. *Katera telesa so trda in katera so tekoča.* Ne spoznavamo namreč, kar izpričuje zaznava, druge razlike kakor to, da se deli tekočih teles zlahka umikajo stran s svojih mest in zato se ne upirajo našim rokam, ko se gibljejo proti njim; nasprotno pa so deli trdih teles tako zelo medsebojno povezani skupaj, da jih brez zunanje sile, ki zadošča, da se premaga to medsebojno povezanost, ni mogoče razdružiti. In če raziskujemo še dlje, kako se zgodi, da nekatera telesa brez sleherne težave prepuščajo svoja mesta drugim telesom, druga pa ne, zlahka opazamo, da tista telesa, ki so že v gibanju, ne preprečujejo, da bi mesta, ki jih sama telesa zapuščajo, zasedla druga telesa, da pa tistih teles, ki mirujejo, ni mogoče izriniti z njihovih mest brez neke zunanje sile. Iz tega je mogoče razbrati, da so telesa, ki so razdeljena na številne majhne delce, katere živahno gibljejo medsebojno različna gibanja, tekoča, tista telesa, katerih vsi delci drug ob drugem medsebojno mirujejo, pa so trda.¹⁰

⁸ Lat. *probatione*.

⁹ Tj. med trdimi telesi in tekočinami.

¹⁰ O razliki med trdimi in tekočimi telesi cf. tudi Descartesovo *Meteorologijo*; AT, VI, str. 233–234; *Svet*, 3. pogl.; AT, IX, str. 13; Descartes Mersennu, 31. marec 1638; AT, II., str. 97, in 15. november 1638; AT, II, str. 439–440.

In zagotovo si ne moremo izmisliti nobenega veziva, ki bi delce trdih teles trdneje povezovalo med seboj, kakor je njihovo mirovanje. Kaj bi namreč lahko bilo to vezivo?¹¹ Substanca ne more biti, kajti ker so ti delci substance, ni nobenega razloga, zakaj bi bili bolj združeni s kako drugo substanco, kakor se združijo sami med sabo. In to vezivo tudi ni noben modus, ki bi se razlikoval od mirovanja; noben modus namreč ne more bolj nasprotovati gibanju, po katerem se ti delci ločujejo, kakor mirovanje samih delcev. In razen substanc ter njihovih modusov ne poznamo nobenega drugega rodu stvari.¹²

Kar pa zadeva tekočine, četudi z zaznavo ne opažamo, da se njihovi delci gibljejo, ker so premajhni, se to kljub temu iz učinkov zlahka razbere, še zlasti pri zraku in vodi, in sicer na osnovi tega, da uničujeta¹³ mnoga druga telesa.¹⁴ Do nobene telesne dejavnosti, kakršno je to uničevanje, namreč ne more priti brez gibanja z mesta na mesto; o vzrokih za njihova gibanja bomo spregovorili v nadaljevanju.¹⁵ Toda težava pri tem je, da se ti delci tekočin ne morejo vsi istočasno premikati v katerokoli smer. Kljub temu pa se zdi, da se zahteva prav to, če naj ne ovirajo gibanja teles, ki prihajajo iz katerekoli smeri, kakor ga tudi dejansko – kot lahko vidimo, – ne ovirajo. Kajti če bi se na primer trdo telo B gibalo proti telesu C in bi se nekateri od delov vmesne tekočine D prenašali v nasprotno smer od telesa C proti telesu B, ti zadnji deli ne bodo podpirali gibanja telesa B, ampak ga bodo nasprotno bolj ovirali, kakor če bi bili povsem brez gibanja. Da bi se razrešilo to težavo, se je treba spomniti, da gibanju ni nasprotno gibanje, ampak mirovanje in da je determina-

55.

O tem, da deli trdih teles niso združeni skupaj z nobenim drugim vezivom kot s svojim mirovanjem.

56.

O tem, da se delci tekočin z enako silo gibljejo v vse smeri. In da je trdo telo, ki je v tekočini, mogoče z najmanjšo silo determinirati za gibanje.

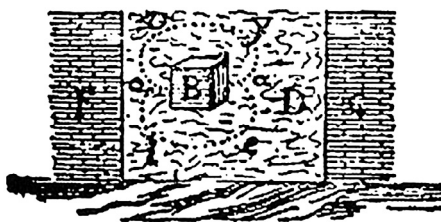
¹¹ O mirovanju kot vezivu, ki pojasnjuje trdost teles, cf. tudi *Principi filozofije*, II, 63; AT, VIII-1, str. 77, in IV, 152; AT, str. 303; *Svet*, 3. pogl.; AT, XI, str. 13.

¹² O tem cf. tudi More Descartesu, 23. julij 1649; AT, V, str. 385.

¹³ Tudi: »razdirata«. Lat. *corrumpant*.

¹⁴ Cf. tudi *Svet*, 3. pogl.; AT, str. 11.

¹⁵ Cf. *Principi filozofije*, II, 57–58; AT, VIII-1, str. 73.



cija¹⁶ gibanja v eno smer nasprotna determinaciji tega iste-ga gibanja v drugo smer, kot je bilo že povedano;¹⁷ in prav tako, da vse tisto, kar se giblje, vedno stremi k temu, da nadaljuje gibanje v ravni črti.¹⁸ Iz tega je namreč jasno: prvič, da trdo telo B, dokler miruje, s tem svojim mirovanjem bolj nasprotuje gibanjem delcev tekočega telesa D, če gledamo na vse hkrati, kakor bi tem istim nasprotovalo s svojim gibanjem, če bi se gibalo. In dalje, kar zadeva determinacijo, je namreč res, da je delcev samega tekočega telesa D, ki se gibljejo od telesa C proti telesu B, toliko, kolikor je delcev, ki se gibljejo v nasprotno smer. Kajti delci, ki pridejo od telesa C in udarijo ob površino telesa B in se nato zasučejo nazaj proti telesu C, so isti. Kajti posamezni od teh delcev, če nanje gledamo kot na ločene od preostalih, ki udarjajo v telo B in ga ženejo proti telesu F, ga tako bolj ovirajo, da bi se gibalo proti telesu C, kot če bi bili brez gibanja. Ker pa prav toliko delcev stremi tudi od telesa F proti telesu B in ženejo telo B proti telesu C, zato, kolikor zadeva to, telo B ni gnano bolj v eno smer kakor v drugo in zato ostaja negibno, razen če se približa kako drugo. Kakršnekoli oblike namreč že predpostavljamo, da je telo B, ga bo vedno gnalo natančno toliko delcev tekočine iz ene smeri kakor iz druge, da se le sama tekočina ne premika v nobeno smer bolj kakor v ostale. In predpostavljati moramo, da je telo B od vseh strani obdano s tekočino DF. In če slučajno količina te tekočine v F ni tolikšna kakor v D, ni važno, kajti tekočina ne deluje

¹⁶ *Determinatio* je *terminus technicus*, ki – povedano zelo na grobo – označuje smer in hitrost gibanja.

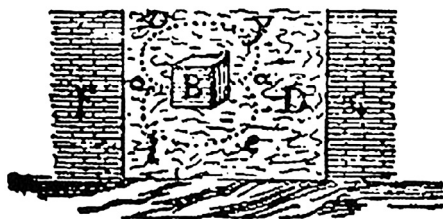
¹⁷ Cf. *Principi filozofije* II, 44; AT, VIII-1, str. 67.

¹⁸ Cf. *Principi filozofije* II, 39; AT, VIII-1, str. 63–65.

na telo B v svoji celoti, ampak deluje samo s tistimi svojimi delci, ki se dotikajo njegove površine.¹⁹ Doslej smo gledali na telo B kot negibno. Če pa zdaj postavimo, da ga kakšna sila, ki prihaja od nekod drugod, poganja proti telesu C, bo ta sila (naj bo še tako majhna) zadostovala sicer ne za to, da bi sama premaknila telo B, ampak za to, da se bo združila z delci tekočega telesa FD in da jih determinirala, da ga bodo gnali proti telesu C in z njim delili del svojega gibanja.

In da bi bilo to mogoče jasneje razumeti,²⁰ si najprej umislino, da trdo telo B še ni v tekočini FD, ampak da se delci *a e i o a* te tekočine, razpostavljeni v obliki prstana, gibljejo krožno po razporedu črk²¹ *a e i* in da se drugi *o u y a o* gibljejo na enak način po razporedu črk *o u y*. Da je namreč neko telo tekoče, se morajo njegovi delci gibati na različne načine, kot je že bilo povedano. Dalje naj trdo telo B miruje v tej tekočini FD med *a* in *o*: kaj se bo zgodilo? Delce *a e i o* bo namreč samo telo B oviralo, da bi lahko prehajali od *o* proti *a*, da bi dokončali krog svojega gibanja; prav tako bodo delci *o u y a* ovirani, da bi nadaljevali od *a* proti *o*; in tisti, ki prihajajo od *i* proti *o*, bodo poganjali telo B proti telesu C; prav tako ga bodo tisti, ki prihajajo od *y* proti *a*, prav toliko odganjali nazaj proti telesu F.

57.
Dokazovanje te zadeve.



Zato ti delci sami ne bodo imeli nobene sile ali moči za premikanje telesa B, ampak se bodo odbijali od *o* proti *u* in od

¹⁹ Tj. površine telesa B.

²⁰ Cf. More Descartesu, 23. julij 1649; AT, V, str. 385.

²¹ Db. »znakov«.

a proti *e* in iz dveh bo nastalo eno kroženje po razporedu črk *a e i o u y a*. In tako se zaradi naleta telesa B samih delcev sicer na noben način ne bo ustavilo, ampak se bo spreminjala samo njihova determinacija. In ne bodo se premikali po tako ravni črtah ali po črtah, ki so tako blizu ravni črti,²² kakor če bi ne udarili v telo B. In nazadnje: če pa nastopi neka nova sila, ki poganja telo B proti telesu C, bo ta sila, najsi je še tako majhna, združena s tisto silo, s katero delci tekočine, ki prihajajo od *i* proti *o*, tega poganjajo proti telesu C, premagala tisto silo, s katero delci, ki prihajajo od *y* proti *a* telo B ženejo nazaj v nasprotno smer. Zato bo zadostovala za spreminjanje determinacije teh delcev in za povzročanje, da se bodo pomikali po razporedu črk *a y u o*, v kolikor se to zahteva za to, da gibanje telesa B ni ovirano, kajti kadar sta dve telesi determinirani za gibanje v povsem različnih smereh in sta si vzajemno v celoti nasprotni, mora tisto telo, v katerem je večja sila, spremeniti determinacijo drugega. In to, kar tukaj govorim o delcih *a e i o u y*, je treba razumeti tudi za vse druge delce tekočine FD, ki udarjajo v telo B: da so namreč posamezni delci od teh, ki poganjajo telo B proti telesu C, nasprotni prav toliko drugim delcem, ki telo B poganjajo v nasprotno smer, da zelo majhna sila, pridružena tistim delcem, zadostuje za spreminjanje determinacije teh nasprotnih delcev in da, čeprav morda nobeni delci ne opisujejo takih krogov, kakšne tukaj predstavljajo *a e i o* in *o u y a*, se kljub temu nedvomno vsi gibljejo krožno in na neke načine, ki so enakovredni temu.

58. *O tem, da če se kateri delci tekočine gibljejo počasneje kakor trdo telo, ki se nahaja v njih, se to tekoče telo v tem delu ne obnaša kot tekočina.*

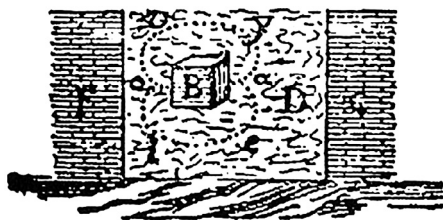
Če se torej spremeni determinacija delcev tekočine, ki so preprečevali, da bi se telo B gibalo proti telesu C, se bo to telo B sploh začelo gibati in sicer z isto hitrostjo, s katero ga je poganjala sila, različna od tekočine, če predpostavljamo, da v tej tekočini ni nobenih delcev, ki bi se ne gibali hitreje ali vsaj enako hitro. Če se namreč premikajo počasneje, se tekočina, kolikor sestoji iz njih, ne obnaša

²² Cf. More Descartesu, 23. julij 1649; AT, V, str. 385.

kot tekočina. V tem primeru za premikanje trdega telesa, ki se nahaja v tej tekočini, ne zadošča neka majhna sila, ampak je potrebna tolikšna sila, da premaga upor, ki izvira iz počasnosti teh delcev tekočine. In zato pogosto vidimo, da se zrak, voda in druge tekočine zelo upirajo telesom, ki se v njih gibljejo zelo hitro, medtem ko se tem istim brez sleherne težave umikajo, kadar napredujejo počasneje.

Kadar pa se telo B tako giblje proti telesu C, se ne sme meniti, da telo B sprejema svoje gibanje samo od zunanje sile, ki ga poganja, ampak v največjem delu od delcev tekočine. Tako, seveda, da ti delci, ki sestavljajo kroge *a e i o* in *a y u o*, izgubijo od svojega gibanja toliko, kolikor ga bodo dobili tisti delci trdega telesa B, ki so med *o* in *a*, kajti ti delci bodo zdaj tvorili del krožnih gibanj *a e i o a* in *a y u o a*, čeprav, kakor bodo napredovali dlje proti telesu C, se vedno združujejo z novimi delci tekočine.

Ostane samo še to, da razložimo, zakaj malo prej²³ nisem dejal, da se determinacija delcev *a y u o* spremeni absolutno, ampak, da se spremeni samo toliko, kolikor se to zahteva, da gibanje telesa B ni ovirano. Kajti to telo B se ne more gibati hitreje, kot kolikor ga je pognala pridodana sila, čeprav se pogosto vsi delci tekočine FD mnogo bolj živahno gibljejo.



To je ena od tistih stvari, ki jih je treba med filozofiranjem posebej upoštevati, da kakemu vzroku ne bi pripisali kake-

59.

O tem, da si trdo telo, pognano od drugega trdega telesa, ne izmenja vsega svojega gibanja z njim, ampak deloma tudi z obdajajočo tekočino.

60.

O tem, da trdo telo kljub temu ne more od te tekočine dobiti večje hitrosti, kakor jo ima od trdega telesa, ki ga je pognalo.

²³ Cf. *Principi filozofije* II, 57; AT, VIII-1, str. 73–75.

ga učinka, ki presega njegovo zmožnost.²⁴ Če tako postavimo, da trdo telo B, ki je bilo prej negibno na sredi tekočine FD, zdaj neka zunanja sila, na primer moja roka, poganja s počasnim gibanjem: ker je to poganjanje moje roke edini vzrok, zakaj se giblje, se ne sme verjeti, da se samo telo B giblje hitreje, kakor je poganjano; in čeprav se vsi delci tekočine gibljejo dosti hitreje, ne smemo meniti, da so ti delci determinirani za krožni gibanji *a e i o a* ter *a y u o a* in podobna, ki so hitrejša od tega poganjanja, ampak da se, v kolikor so gnani hitreje, gibljejo v katerekoli druge smeri kot prej.²⁵

61. *O tem, da, ko se celo tekoče telo hkrati giblje v neko smer, nujno s seboj odnaša trdo telo, ki ga vsebuje v sebi.*

In iz teh navedb se jasno dojame, da trdo telo, ki je z vseh strani obdano s tekočino in v njej miruje, tam ostaja v ravnovesju in najsi je še tako veliko, ga kljub temu lahko najmanjša sila požene v to ali ono smer, najsi ta sila pride od drugod ali pa leži v tem dejstvu, da se ta tekočina v celoti hkrati giblje proti nekemu mestu, kako reke tečejo proti Oceanu in kakor se ves zrak giblje proti Zahodu, kadar piha vzhodnik. In ko se to zgodi, je nasploh nujno, da trdo telo, ki je v taki tekočini, odnaša skupaj s samo tekočino in temu ne nasprotuje tisto četrto pravilo, po katerem, kakor je bilo povedano malo prej,²⁶ mirujočega telesa ne more pognati v gibanje nobeno drugo telo, manjše od njega, najsi se giblje še tako hitro.

62. *O tem, da se trdo telo, kadar ga tekočina tako odnaša, zato sploh ne giblje.*

Nadalje, če pozornost usmerimo na resnično in absolutno naravo gibanja, ki sestoji v prenosu telesa iz soseščine drugih teles, ki se ga dotikajo, in ki je enako pri obeh od teles, ki se vzajemno dotikata, čeprav ga²⁷ navadno ne imenujemo na enak način, bomo očitno spoznali, da se trdo telo, ko ga tako odnaša s seboj tekočina, ki to trdo telo vsebuje,

²⁴ Ali: »moč«. Lat. *potentia*.

²⁵ Cf. More Descartesu, 23. julij 1649; AT, V, str. 385.

²⁶ Cf. *Principi filozofije*, II, 49; AT, VIII-1, str. 68.

²⁷ Tj. prenos.

tako ne giblje v pravem pomenu besede, kakor če bi ga ta tekočina ne odnašala s seboj, kajti tedaj se namreč manj odmika od sosednjih delcev te tekočine.

Je pa še ena stvar, pri kateri se zdi, da izkušnja zelo nasprotuje pravilom gibanja, podanim malo prej,²⁸ namreč da vidimo, da so številna telesa, ki so dosti manjša od naših rok, tako trdno medsebojno pritrjena, da jih nobena sila ne more razdružiti. Če namreč njihovi deli niso medsebojno pritrjeni z nobenim drugim vezivom kakor z dejstvom, da posamezni deli ob sosednjih delih mirujejo²⁹ in če je vsako telo, ki miruje, lahko v gibanje pognano od drugega, od njega večjega telesa, ki se giblje, na prvi pogled ni razviden razlog, zakaj (na primer) železnega žeblja ali katerega koli drugega telesa, ki ni veliko, a je zelo trdo, ni mogoče razdeliti na dva dela samo z močjo naših rok. Vsako polovico tega žeblja je namreč mogoče šteti za eno telo; in ker je ena polovica manjša od naše roke, se zdi, da se z njeno močjo mora moči gibati in se tako odtrgati od druge polovice. Toda treba je pripomniti, da so naše roke zelo mehke oziroma so bližje naravi tekočih teles kakor trdih in zato navadno ne delujejo hkrati v celoti na telo, ki ga morajo premikati, ampak samo tisti del naših rok, ki se dotika tega telesa, obenem v celoti pritiska nanj. Kajti kakor se polovica železnega žeblja, kolikor jo je treba razdeliti od njegove druge polovice, upošteva kot eno telo, tako se del naše roke, ki se te polovice neposredno dotika in je manjši od nje, kolikor ga je mogoče razločiti od ostalih delov iste roke, upošteva kot drugo telo. In ker je ta del roke mogoče lažje ločiti od ostale roke kakor del žeblja od ostalega žeblja in ker se to ločevanje ne more zgoditi brez zaznave bolečine, zato železnega žeblja ne moremo zlomiti samo z roko; toda če roko okrepimo s kladivom, s pilo, s škarkami ali s kakim drugim orodjem, tako da se njena moč za

63.

Zakaj so nekatera telesa tako trda, da jih, čeprav so majhna, s svojimi rokami le stežka razdelimo.

²⁸ To so seveda pravila trka, še posebej peto.

²⁹ Cf. *Principi filozofije*, II, 55; AT, VIII-1, str. 71.

del telesa, ki se ga bo delilo, ki je manjši od telesa, ki ga uporablja, tako uporabi za delitev tega telesa, bo mogoče premagati katerokoli njegovo trdost.

64. *O tem, da v fiziki ne dopuščam in ne želim drugih principov kakor v geometriji ali v abstraktni matematiki, kajti tako so razloženi naravni pojavi in tako je mogoče podati določena dokazovanja glede njih.*

Tukaj ne bom dodal ničesar o oblikah in tudi ne o tem, kako iz njihove neskončne različnosti kot rezultat sledijo tudi brezštevilne različnosti gibanj, kajti te stvari bodo dovolj jasne same po sebi, kadarkoli bo priložnost nanesla, da razpravljamo o njih. In predpostavljam, da moji bralci že poznajo bodisi prve osnove geometrije ali vsaj da njihove umske zmožnosti zadoščajo za razumevanje matematičnih dokazov. Odkrito namreč priznavam, da ne priznavam nobene druge materije telesnih stvari kakor tiste, ki jo je na vsakovrstne načine mogoče deliti, oblikovati in gibati, ki jo geometri imenujejo količina in jo privzemajo za predmet svojih dokazovanj, da pri tej materiji ne motrim prav ničesar razen teh delitev, oblik in gibanj in da o njih ne pripuščam kot resnico ničesar, česar se iz tistih občih pojmov,³⁰ o resničnosti katerih ne moremo dvomiti, ne izpelje tako razvidno, da je to treba imeti za matematični dokaz. In ker je tako mogoče razložiti vse naravne pojave, kot bo vidno v nadaljevanju, menim, da se ne sme pripustiti nobenih drugih principov fizike in se jih tudi ne sme želei.

³⁰ Lat. *ex communibus illis notionibus*.

Matjaž Vesel*

Newtonova kritika Descartesovega pojmovanja gibanja¹

Isaac Newton se je v zgodovino človeške misli med drugim zapisal tudi z vzpostavitvijo razlikovanja med absolutnim in relativnim pomenom temeljnih naravno-filozofskih ali fizikalnih pojmov časa,² prostora, mesta in gibanja. V sholiji k začetnim definicijam *Matematičnih principov filozofije narave*, ki nima posebne naslova – znana je kot »Sholija o času in prostoru«, vendar bi jo morali, če bi hoteli bili natančni, imenovati »Sholija o času, prostoru, mestu in gibanju«³ pravi, da so ti izrazi sicer »vsem zelo dobro poznani«,⁴ da pa je treba vzeti v zakup, da so običajnim ljudem poznani samo na podlagi »razmerja do zaznavnih

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije« in projekta J6-9392 »Problem objektivnosti in fikcije v sodobni filozofiji«, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Za to, kaj v njegovem obdobju pomeni filozofija narave, cf. Andrew Janiak, »Natural Philosophy«, v D. Kaufman (ur.), *Routledge Companion to Seventeenth Century Philosophy*, London, Routledge, 2017, str. 385–409.

³ V nadaljevanju se iz praktičnih razlogov na to sholijo včasih sklicujem kar kot na »Sholijo«. V *Matematičnih principih filozofije narave* ima naslov zgolj »Splošna sholija«, ki vključuje drugo in tretjo izdajo *Principov*. Cf. Isaac Newton, *Matematični principi filozofije narave: kratek izbor*, prev. M. Hriberšek, *Filozofski vestnik* 41 (3/2020), str. 73–79. Za original cf. *Isaac Newton's Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, tretja izdaja (1726) z različicami besedil, zbrala in uredila A. Koyré in B. Cohen s pomočjo A. Whitman, dva zvezka s kontinuirano paginacijo, Cambridge, Harvard University Press, 1972, str. 759–765; v nadaljevanju *Principia*.

⁴ Newton, *Matematični principi filozofije narave*, str. 44. V prvih dveh izdajah *Principia* – cf. *Principia*, str. 46 – je tu sledil dostavek, v katerem Newton pravi, da iz tega razloga teh izrazov ne bo definiral: »Nam Tempus, Spatium, Locum & Motum, ut omnibus notissima, non definio.« Kljub temu se zdi, da v nadaljevanju stori natanko to. Da gre za karakterizacijo, ki ustreza zahtevam formalne definicije rodu gibanje (enako velja tudi za čas, prostor in mesto), menita tudi Robert Rynasiewicz, »By Their Properties, Causes and Effects: Newton's Scholium on Time, Space, Place and Motion, Part I: The Text«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 26 (1/1995), str. 139, in Nick Huggett, »What Did Newton Mean by 'Absolute Motion'?«, v A. Janiak in E. Schliesser (ur.), *Interpreting Newton: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, str. 198–199. Celo Newton sam enkrat uporabi izraz »definirati«. Cf. *Matematični principi filozofije narave*, str. 47. Da bi na nek način vseeno ohranil Newtonovo razliko med »Definicijami«, ki jih navaja in obravnava pred

* ZRC SAZU, Filozofski inštitut, Ljubljana

stvari«,⁵ ki so vir predsodkov. Da bi te predsodke odpravili, moramo razlikovati med absolutnim in relativnim, resničnim in pojavnim ter matematičnim in običajnim pomenom teh izrazov. Tudi gibanje,⁶ ki me tukaj prvenstveno zanima, lahko torej razumemo absolutno (resnično ali matematično) ali relativno (pojavno ali običajno),⁷ pri čemer Newton absolutno gibanje označi kot »prenos telesa z <enega> absolutnega mesta na <drugo> absolutno mesto«,⁸ relativno gibanje pa kot »prenos z <enega> relativnega mesta na <drugo> relativno mesto«.⁹

Na prvi pogled je Newtonova opredelitev dokaj prazna, saj o absolutnem gibanju pove zgolj to, da je to prenos telesa, z dodatkom, da gre pri tem za prenos iz enega absolutnega mesta na drugo. Če hočemo razumeti, kaj je absolutno in kaj relativno gibanje, moramo seveda prebrati in razumeti tudi Newtonovo pojasnilo in ponazoritev te razlike s primerom gibanja telesa na jadnici – kar bom storil v nadaljevanju članka – ter poleg tega dojeti razliko med absolutnim in relativnim mestom, ki pa je, kot je razvidno iz preostanka sholije, zopet odvisna od razumevanja razlike med absolutnim in relativnim prostorom in razlike med relativnim in absolutnim časom. Povedano zelo zgoščeno: vsi štirje pojmi, čas, prostor, mesto in gibanje, so notranje odvisni drug od drugega, v polnosti jih lahko razumemo samo v njihovi medsebojni povezanosti.

Tu se bom omejil, kolikor je to mogoče, zgolj na pojem gibanja, natančneje na razliko med absolutnim in relativnim gibanjem, ki ju je po Newtonu mogoče razlikovati po njunih lastnostih, vzrokih in učinkih.¹⁰ V tem sklopu, natančneje, ko obravnava lastnosti in vzroke, našteje tri razloge v podporo ugotovitvi, da

»Sholijo«, in njegovimi karakterizacijami v »Sholiji«, govorim o Newtonovi »opredelitvi« gibanja ipd., pri čemer se zavedam, da je med sopomenkama zgolj navidezna razlika.

⁵ Newton, *Matematični principi filozofije narave*, str. 44.

⁶ Za splošen pregled različnih teorij gibanja v tem obdobju cf. A. Gabbey, »New Doctrines of Motion«, v D. Garber in M. Ayers (ur.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, str. 649–679.

⁷ Huggett, »What Did Newton Mean by 'Absolute Motion'?«, dokazuje, da za Newtona »resnično gibanje« in »absolutno gibanje« nista sopomenki. »Absolutno gibanje« pomeni spremembo absolutnega mesta, medtem ko ima »resnično gibanje« poseben, privilegiran pomen gibanja. Sam sem do njegove teze skeptičen, zato obravnavam absolutno, resnično in matematično gibanje kot sopomenke.

⁸ Newton, *Matematični principi filozofije narave*, str. 45.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, str. 46.

gibanja ni mogoče opredeliti v razmerju do zaznavnih stvari. Prvič: možno je, da v sferi zvezd stalnic ali onkraj nje dejansko obstaja neko resnično (tj. absolutno) mirujoče telo, na podlagi katerega bi lahko določili resnično gibanje teles na Zemlji in njeni okolici, vendar pa je nemogoče, da bi na podlagi opazovanja medsebojnega položaja teles v naših predelih, se pravi, kolikor jih lahko opazujemo z Zemlje, določili, ali katero telo ohranja isti položaj do tega telesa.¹¹ V drugi točki kritizira opredelitev gibanja »kot prenos iz soseščine teles, na katera se gleda kakor na mirujoča«.¹² Newtonova kritična poanta je, da je takšna definicija gibanja napačna. Gibanja telesa ni mogoče definirati samo na podlagi vidnega razmerja zunanje površine telesa do teles, ki se ga dotikajo. Če se giblje zunanja površina nekega telesa ali skupka teles, ki tvorijo novo telo, se po Newtonu giblje tudi notranjost telesa. Če, denimo, vržem oreh, se gibljeta tako njegova lupina kot njegovo jedro.¹³ In še tretja, zadnja točka, ki zadeva razlikovanje po vzrokih: če gibanje določamo samo na podlagi spremembe razmerja telesa do drugih zaznavnih teles, pravi Newton, potem se izgubi povezava med gibanjem in njegovimi vzroki. Glavni vzročni kriterij, po katerem se razlikujeta absolutno in relativno gibanje, pa je sila.¹⁴

To je seveda zgolj preliminarne, zelo grob očrt Newtonovih razlogov, ki jih navaja v podporo tezi, da absolutnega gibanja (in mirovanja) ni mogoče opredeliti v razmerju do zaznavnih stvari. Newtonovi razmisleki vzbujajo videz popolne abstraktnosti, vendar pa je v ozadju teh premislekov zelo konkreten nasprotnik: Descartesova filozofija narave. To je informiranemu bralcu že na prvi pogled očitno iz druge točke. Opredelitev gibanja kot prenos iz soseščine teles, na katera se gleda kakor na mirujoča, je, čeprav tega Newton ne omeni, Descartesova. Ta v znamenitem 25. členu drugega dela *Principov filozofije* gibanje definira kot »prenos enega dela materije ali enega telesa iz soseščine teles, ki se tega neposredno dotikajo in na katera gledamo kot na mirujoča, v soseščino drugih«.¹⁵ Iz tega pa seveda posledično sledi, da je Newtonova vzpostavitev razlikovanja med absolutnim in relativnim gibanjem, tj. zavrnitev opredelitve

¹¹ Cf. *ibid.*, str. 46–47.

¹² *Ibid.*, str. 47.

¹³ Cf. *ibid.*

¹⁴ Cf. *ibid.*

¹⁵ René Descartes, *Principi filozofije: Drugi del, 1–44*, prev. M. Hriberšek, *Filozofski vestnik*, 39 (1/2018), str. 50.

gibanja v razmerju do zaznavnih stvari, v »Sholiji« v veliki meri rezultat njegovega kritičnega obračuna z Descartesovo filozofijo narave.

Tega ne razkriva samo navedba in kritika prej omenjene Descartesove definicije gibanja, temveč tudi primerjava »Sholije« z Newtonovo bolj konkretno in podrobneje razdelano kritiko Descartesa v neobjavljenem in nedokončanem, najverjetneje mladostnem rokopisu *De gravitatione*.¹⁶ Newton v tem rokopisu izrecno, s sklicevanjem na posamezne člene drugega in tretjega dela Descartesovih *Principov filozofije*, spodbija njegov nauk o gibanju in razvija svoje rešitve, tako kritika kot njegov nauk o gibanju pa sta močno podobna temu, kar zapiše v »Sholiji«.¹⁷

Teza, ki jo bom zagovarjal, je, da je Newtonova teorija gibanja iz »Sholije« zasnovana kot implicitna kritika Descartesovih pojmovanj, razvitih v *Principih filozofije*. Povedano drugače: čeprav teorije gibanja iz »Sholije« seveda nika- kor ne moremo v celoti zvesti na kontekst Newtonove kritike Descartesovega pojmovanja gibanja (in ostalih pojmov), jo brez tega ravno tako ne moremo v polnosti razumeti.¹⁸ Osrednji namen članka torej ni zvesti »Sholijo« na *De gravitatione*, temveč prek natančne primerjave opozoriti na njune skupne točke in tako še dodatno osvetliti že dolgo znano dejstvo, da je Newton svojo filozofijo narave zasnoval skozi kritični obračun z Descartesovo.

¹⁶ Za latinski izvirnik in slovenski prevod cf. Isaac Newton, »De gravitatione/O težkosti«, v isti, *Izbrani spisi 1*, prev. M. Hriberšek in M. Vesel, Ljubljana, Založba ZRC, 2020, str. 81–143. V nadaljevanju se po zgledu tuje literature na to besedilo sklicujem kot na *De gravitatione*.

¹⁷ Cf. tudi Robert Rynasiewicz, »By Their Properties, Causes and Effects: Newton's Scholium on Time, Space, Place and Motion, Part II: The Context«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 26 (2/1995), str. 300. Pred njim sta na to na kratko opozorila že Howard Stein in Julian Barbour. Cf. Howard Stein, »Newtonian Space-Time«, *Texas Quarterly*, 10 (1967), str. 184–186, in Julian Barbour, *Absolute or Relative Motion? Volume 1: The Discovery of Dynamics*, Cambridge Cambridge University Press, 1989, str. 609–617. Cf. tudi Andrew Janiak, *Newton as Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, str. 132–137.

¹⁸ Rynasiewicz, »By Their Properties, Causes and Effects, Part II: The Context«, str. 295–321, kot ozadje »Sholije« analizira tudi Newtonov rokopis *De motu corporum in mediis regulariter cedentibus*.

Newtonova kritika Descartesovega pojmovanja gibanja v *De gravitatione*

Besedilo *De gravitatione* je najboljši in najobsežnejši primer Newtonovega filozofskega – s tem imam v mislih fiziko ali filozofijo narave in metafiziko¹⁹ – kritičnega soočenja z Descartesom.²⁰ Spis je zasnovan kot hidrostaticna razprava, vendar ta kmalu, takoj po začetnih definicijah mesta, telesa, mirovanja in gibanja, pride v temeljito kritiko Descartesovega pojmovanja gibanja in z njim povezanih konceptov prostora in telesa iz drugega dela *Principov filozofije* ter njegove aplikacije teh principov na pojave vidnega sveta v tretjem delu. Po tej zastranitvi se Newton vrne k drugim definicijam in hidrostaticni problematiki, nato pa se besedilo nenadoma konča.

Newton in Descartes o mestu, telesu, mirovanju in gibanju ter Newtonov povzetek Descartesovega pojmovanja gibanja

Newton kot razlog svoje dokaj obsežne zastranitve navaja dejstvo, da se njegove definicije mesta, telesa, mirovanja in gibanja korenito razlikujejo od Descartesovih.²¹ Po Newtonu je mirovanje ostajanje na istem mestu, gibanje, ki je sopomenka za prehajanje, prenos in selitev, pa sprememba mesta. Definicija gibanja je torej odvisna od tega, kaj pomeni »sprememba mesta«, »sprememba mesta« pa od tega, kaj pomeni »mesto«. Mesto je, pravi Newton, »del prostora, ki ga neka stvar natanko napolnjuje«, ²² in stvar, ki natanko zapolnjuje prostor, je telo. Telo razume kot nefizično entiteto, kot nekaj, kar je brez zaznavnih kvalit, tj. nekaj razsežnega, gibljivega in nepredirnega. Lahko si ga predstavlja mo kot abstraktni, nepredirni, trirazsežni geometrijski lik. Telo se giblje, ko spremeni mesto, tj. ko gre iz enega dela prostora, ki ga natanko, v popolnosti zapolnjuje, v drug del prostora, ki ga ravno tako natanko zapolnjuje. Še drugače: telo je tista stvar, ki natanko zapolnjuje del prostora, tj. mesto, in ki se giblje, ko spremeni svoje mesto.

¹⁹ Cf. Andrew Janiak, »Metaphysics and Natural Philosophy in Descartes and Newton«, *Foundations of Science*, 18 (2013), str. 403–417.

²⁰ Nekoliko več o kontekstu Newtonovega soočenja z Descartesovo filozofijo, še posebej s *Principi filozofije*, Matjaž Vesel, »Newtonova zgodnja dela: narava svetlobe in barv, teorija materije in filozofski obračun z Descartesom«, v Newton, *Izbrani spisi 1*, str. 177–193.

²¹ Cf. Newton, *De gravitatione*, str. 85–87.

²² *Ibid.*, str. 85.

V čem se Newtonove definicije torej razlikujejo od Descartesovih?

Prva razlika, ki je tu ne morem poglobljeno obravnavati, ima pa seveda daljnosežne posledice za Newtonovo filozofijo narave, tudi za teorijo gibanja, zadeva prostor in telo. Newtonove definicije predpostavljajo, kot pravi sam, »da je prostor dan kot ločen od telesa«,²³ kar je v nasprotju s temeljno postavko Descartesove fizike, po kateri je telo razsežna substanca; zanj je telo enako njegova razsežnost, tj. prostor.²⁴ Descartes telesu odvzame, pravi Newton v povzetku, »trdost, barvo, težkost, hlad, toploto in druge kvalitete, brez katerih [...] telo lahko obstaja, tako da naposled ostane zgolj samo njegova razsežnost v dolžino, širino in globino, ki bo zato edina spadala k njegovemu bistvu«. ²⁵ Za Newtona je torej prva Descartesova napaka izenačitev bistva telesa z njegovo razsežnostjo/prostorom. Newtonovo telo ni razsežnost ali prostor.

Druga razlika zadeva gibanje, ki ga Newton opredeli »z ozirom na dele tega prostora, ne pa z ozirom na položaj teles, ki se ga [tj. telesa v gibanju] dotikajo«. ²⁶ Tudi to je v očitnem nasprotju z Descartesovo definicijo, po kateri je gibanje telesa definirano v razmerju do drugih teles, ki se ga dotikajo. Descartes namreč, kot sem že navedel, v 25. členu drugega dela *Principov filozofije* opredeli gibanje kot »prenos enega dela materije ali enega telesa iz sosesčine teles, ki se tega neposredno dotikajo in na katera gledamo kot na mirujoča, v sosesčino drugih«. ²⁷ Po Newtonu pa je treba gibanje telesa definirati v razmerju do delov prostora, tj. v razmerju do mest v prostoru: »Gibanje je sprememba mesta.« ²⁸ Ker Newton podaja definicije osnovnih pojmov, ki so v nasprotju z Descartesovimi, mora seveda utemeljiti tako svojo kritiko kot tudi svoje rešitve.

Zakaj je po Newtonu Descartesovo pojmovanje gibanje nevzdržno? Zakaj je treba gibanje teles opredeliti v razmerju do delov prostora, tj. mest, in ne v razmerju do drugih teles?

²³ *Ibid.*, str. 87.

²⁴ Cf. npr. Descartes, *Principi filozofije*, II, 4, str. 39, in II, 11, str. 43.

²⁵ Newton, *De gravitatione*, str. 101.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Descartes, *Principi filozofije*, II, 25, str. 50.

²⁸ Newton, *De gravitatione*, str. 85.

Poglejmo si najprej še enkrat, tokrat malce podrobneje, Descartesove razmisleke o gibanju iz drugega dela *Principov filozofije*. Descartes razlikuje med dvema pomenoma gibanja, med običajnim, navadnim (*vulgaris*) in pravim, ki ga Newton v *De gravitatione* imenuje filozofski pomen. Za Descartesa gibanje v običajnem pomenu besede »ni nič drugega kot dejavnost, s katero neko telo potuje z enega mesta na drugega«. ²⁹ Gibanje v pravem, filozofskem pomenu besede pa je, kot že vemo, prenos enega dela materije ali enega telesa iz soseščine teles, ki se tega telesa neposredno dotikajo in na katera gledamo kot na mirujoča, v soseščino drugih. Gibanje v filozofskem pomenu besede mora po Descartesu torej izpolnjevati dva pogoja: Telo mora iz soseščine ali okolja teles ali telesc, ki ga neposredno obdajajo, preiti v drugo takšno soseščino ali okolje; na to okolje, na ta telesa ali telesca moramo gledati kot na mirujoča. Descartes to definicijo še bolj podrobno pojasni z naslednjimi besedami:

In tu z <izrazoma> »eno telo« ali »en del materije« razumem vse to, kar je preneseno hkrati, četudi prav to lahko znova sestoji iz mnogih delov, ki imajo v sebi druga gibanja. In pravim, da je »prenos« – in ne sila ali dejavnost – tisti, ki prenaša, da pokažem, da je ono <gibanje> vedno v gibajočem se <telesu>, in ne v gibaluh, kajti tega dvojega navadno ni mogoče dovolj natančno razložiti, in da je vendar njegov modus, ne pa neka samostojno obstoječa stvar, tako kot je oblika modus oblikovane stvari in mirovanje <modus> mirujoče stvari.³⁰

V členih od 26 do 32 to definicijo še podrobneje pojasni in izpelje nekaj pomembnih trditev. V 26. členu razloži, da je za gibanje in mirovanje potrebna ista količina dejavnosti. V naslednjem, 27. členu, pravi, da sta gibanje in mirovanje zgolj različna modusa gibajočega telesa, v 28. členu pa razjasnjuje, kaj pomeni, da se gibanje v pravem pomenu besede nanaša samo na tista telesa, ki se jih telo v gibanju dotika, pri čemer gre zgolj za tista telesa, na katera gledamo kot na mirujoča. V 30. členu razloži, zakaj se pri dveh dotikajočih se telesih, ki se vzajemno ločujeta, se pravi, da gresta narazen, za eno reče, da se giblje bolj kot drugo. 31. člen je posvečen pojasnitvi tega, kako so lahko v enem telesu številna različna gibanja, 32. pa temu, kako je mogoče gibanje v pravem pomenu besede, ki ga ima vsako telo lahko zgolj eno, razumeti kot številna gibanja. Po nekaj vmesnih

²⁹ Descartes, *Principi filozofije*, II, 24, str. 50.

³⁰ *Ibid.* str. 50–51.

členih se sklop o definiciji gibanja in njeni podrobnejši razlagi, izteče v razpravo o Bogu in zakonih narave ali pravih gibanja.

Celoten sklop členov o gibanju je dokaj zapleten in predstavlja številne interpretacijske težave, tudi če jih obravnavamo v perspektivi Descartesove lastne filozofije.³¹ Newton pa njegova stališča povzame v treh propozicijah, ki imajo skupno občo definicijo gibanja, razumljenega v pravem, filozofskem pomenu besede. Te propozicije, v katerih napotuje na tiste člene *Principov filozofije*, po katerih jih povzema, so sledeče. Prvič:

Da na podlagi stvarne resnice slehernemu telesu ustreza zgolj in samo eno, njemu lastno gibanje (*Principi filozofije* 2. del, člen 28, 31 in 32), ki je definirano kot prenos enega dela materije ali enega telesa iz bližine tistih teles, ki se ga neposredno dotikajo in na katera se gleda kot na mirujoča, v bližino drugih <teles>. (*Principi filozofije* 2. del, člen 25 in 3. del, člen 28).³²

Na kratko: vsako telo ima samo eno njemu lastno gibanje, tj. zgolj eno gibanje v pravem ali filozofskem pomenu besede.

To velja tudi – to je druga propozicija –, če se deli tega telesa gibljejo z različnimi gibanji: »Da se kot telo, ki je bilo po tej definiciji preneseno z lastnim gibanjem, razume ne samo neki delec materije ali telo, sestavljeno iz medsebojno mirujočih delov, ampak vse to, kar se hkrati prenaša, čeprav je po drugi strani to samo lahko sestavljeno iz mnogih delov, ki imajo med seboj različna gibanja. (*Principi filozofije* 2. del, člen 25).«³³

³¹ Za nekatere vidike le-te cf. npr. Wallace Anderson, »Cartesian Motion«, v P. Machamer in R. Turnbull (ur.), *Motion and Time, Space and Matter: Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Columbus, Ohio State University, 1976, str. 200–223; Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, str. 156–254; Dennis Des Chene, *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, str. 293–341; Alice Sowaal, »Idealism and Cartesian Motion«, v A. Nelson (ur.), *A Companion to Rationalism*, Padstow, Wiley-Blackwell, 2005, str. 250–261; Matjaž Vesel, »Descartes o gibanju v Svetu«, *Filozofski vestnik*, 39 (1/2018), str. 7–34.

³² Newton, *De gravitatione*, str. 87.

³³ *Ibid.*

Obenem pa – tretja in zadnja propozicija – ima lahko to isto telo tudi številna druga gibanja, tj. gibanja v nepravem ali nefilozofskem pomenu besede, kolikor je udeleženo v lastnih, tj. filozofskih gibanjih drugih teles ali kolikor je njihov del:

Da poleg tega gibanja, lastnega slehernemu telesu, lahko v njem samem po udeležnosti (ali kolikor je del drugih teles, ki imajo druga gibanja) resnično obstaja jo tudi brezštevilna druga gibanja (*Principi filozofije* 2. del, člen 31), ki pa niso gibanja v filozofskem pomenu in če govorimo razumsko (3. del, člen 29) ter skladno s stvarno resnico (2. del, člen 25 in 3. del, člen 28), ampak samo v nepravem in v običajnem pomenu besede (2. del, členi 24, 25, 28 in 31; 3. del, člen 29). Zdi se, da tovrstno gibanje (2. del, člen 24 in 3. del, člen 28) opisuje kot delovanje, s katerim se neko telo z enega mesta seli na drugo mesto.³⁴

Poleg tega je Descartesovo razumevanje filozofskega pomena gibanja utemeljeno na konceptu mesta, v katerem je neko telo. Tudi v tem primeru razlikuje med mestom, v katerem je telo, pri čemer je mesto razumljeno kot površina neposredno obdajajočih teles, in mestom, ki je »lega med katerimi koli drugimi telesi«,³⁵ se pravi tudi med tistimi, ki se tega telesa neposredno ne dotikajo. Filozofsko, pravo gibanje poteka med mesti v prvem pomenu besede, nefilozofsko, običajno gibanje pa se vrši med legami, tj. mesti v nepravem, nefilozofskem pomenu besede.

Newtonov povzetek Descartesove teorije gibanja lahko na grobo ponazorimo s primerom jadrnice in teles na njej, ki ponoči pluje po morju stran od obale. Primer je klasičen in ga na različnih mestih in z drugačnimi izpeljavami uporabljata tako Descartes kot Newton. Denimo, da nad jadrnico svetijo zvezde, ki razsvetlujejo noč, in da jo žene miren in stanoviten veter. Njen krmar po potrebi obrača krmilo, včasih pa se sprehodi po njenem krovu. V njegovem prsnem košu utripa srce, v žepu pa tiktaka mehanska ura, v kateri se vrtijo kolesca mehanizma. Morje, po katerem pluje jadrnica, je seveda umeščeno na Zemlji, ki jo, tako kot druge planete, skladno z Descartesovo kozmologijo okoli Sonca prenaša nebesni vrtnec pretanjene, nevidne eterične materije.

Idealizirajmo nekoliko in se osredinimo na tri elemente: jadrnico, tj. telo (T); morje, tj. njegovo mesto (M), saj ga površine telesc vode neposredno obdajajo in

³⁴ *Ibid.*, str. 87–89.

³⁵ *Ibid.*, str. 89.

se ga dotikajo, pri čemer skladno z Descartesovo definicijo nanje gledamo kot na mirujoča; in obalo in/ali zvezde, ki svetijo na nebu, tj. njegovo lego (L) med drugimi telesi, ki ga ne obdajajo neposredno, se pravi mesto v nepravem pomenu besede. Kdaj, ali povedano natančneje, v razmerju do česa, se T po Descartesovi teoriji gibanja giblje v pravem, filozofskem pomenu besede?

Upošteva Newtonove tri propozicije, sledi, da se T giblje samo z enim lastnim gibanjem. To je gibanje, ki je definirano v razmerju do njegove neposredne so-seščine, se pravi v razmerju do M. V našem primeru je to voda, ki jadnico neposredno obdaja in se je dotika. V razmerju do L, tj., z ozirom na druga, oddaljena telesa (obala, zvezde), se ne giblje v pravem pomenu besede, temveč zgolj v običajnem pomenu. To velja, četudi se s kakšnim drugim gibanjem giblje tudi kak njegov del, denimo krmilo, ki ga obrača mornar, ali krmar, ki se sprehodi po ladji, saj velja, da je T vse, kar se prenaša istočasno. Tudi če se T, ki pluje po morju, premika skupaj z Zemljo, katero prenaša njen vrtinec, to ni njegovo pravo, filozofsko gibanje. T je s tem zgolj udeleženo na drugem gibanju oziroma je del teles, ki se gibljejo.

Enako velja za vsa druga telesa, ki sem jih naštel: Zemljo v vrtincu, morje in zrak na Zemlji, krmarja na jadnici, njegovo srce, uro in njen mehanizem.

Newtonova kritika in nakazane rešitve

To je torej Newtonov povzetek Descartesove teorije gibanja. Prehajam na odločilni del, na Newtonovo kritiko, ki jo lahko razdelimo na dva koraka. Newton v prvem koraku izpostavi protislovja, do katerih pride, če Descartesove načelne, splošne opredelitve gibanja iz drugega dela *Principov filozofije* postavimo ob bok njegovi dejanski filozofiji narave ali fiziki, kot jo je razvil v tretjem delu *Principov filozofije*, se pravi na primeru gibanja konkretnih teles.³⁶ V drugem koraku, ki je z naše perspektive bolj zanimiv, pa pokaže njena notranja, inherentna protislovja. Newton v drugem koraku dokazuje, da Descartesovo pojmovanje gibanja ni v nasprotju zgolj z njegovo lastno filozofijo narave, še posebej kozmologijo, temveč je tudi konceptualno nevzdržno. Skozi ta kritičen proces vzpostavi lastno opredelitev gibanja, za katero so ključni – tako kot v »Sholiji o času, prostoru, mestu in gibanju« – pojmi gibanja celotnega telesa (in ne samo njegove površine), sile in absolutnega prostora. Argumente – vsi imajo obliko *reductio ad*

³⁶ Cf. Newton, *De gravitatione*, str. 89–91.

absurdum – predstavi v nizu osmih točk, osmih absurdov, ki zlagoma postajajo bolj in bolj nesmiselni.³⁷ Pri tem se v štirih od osmih argumentov opira na svoje voluntaristično pojmovanje Boga,³⁸ ki bi lahko na podlagi svoje svobodne volje spremenil običajni potek dogodkov, in razmišlja, kaj to pomeni za Descartesovo opredelitev gibanja kot »vzajemnega prenosa« teles.

Če izhajamo iz Descartesove opredelitve gibanja, potem sledi, kot trdi Newton v začetnem argumentu, da gibanja ne moremo pripisati notranjosti T. V osmem, zadnjem argumentu sklene, da je v Descartesovi koncepciji nemogoče pripisati gibanje celo sami površini T. Med tema dvema skrajnostma pridemo do tega, da moramo, če sledimo Descartesu – drugi argument – vsakemu T nujno pripisati nešteta gibanja, nato do tega – tretji in četrti argument – da med silo, ki deluje na T in gibanjem tega T ni nobene povezave, nobene korelacije in tudi do tega – peti in šesti argument – da tudi med spremembo relativne razdalje med T in relativnim gibanjem T ni nobene povezave. V sedmi točki pa izpostavi dejstvo, da v Descartesovi koncepciji gibanja ni mogoče priti do niza mirujočih T, s pomočjo katerih bi lahko definirali gibanje kateregakoli T.

Prvi argument. Če sledimo Descartesovi obravnavi gibanja, potem je gibanje nemogoče pripisati notranjosti telesa. Iz Descartesove definicije gibanja kot prenosa iz soseščine dotikajočih se teles sledi nesmiselna posledica, da se notranji delci ali deli teles, kadar se ne dotikajo delcev, ki se teh teles neposredno dotikajo, v pravem, filozofskem pomenu besede gibanje ne gibljejo. Notranji delci ali deli teh teles se gibljejo samo po udeležbi v gibanju zunanjih delcev tega trdega telesa.

Vzemimo tokrat primer Zemlje v njenem vrtincu. Descartes na podlagi svojega pojmovanja gibanja izpelje trditev, da se Zemlja v pravem pomenu besede (tako kot tudi drugi planeti) v vrtincu, ki jo nosi okoli Sonca, ne giblje, saj se z ozirom

³⁷ Cf. Robert Palter, »Saving Newton's Text: Documents, Readers, and the Way of the World«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 17 (4/1987), str. 423.

³⁸ O velikem vplivu Newtonovega teološkega voluntarizma na njegovo filozofijo narave cf. npr. Matjaž Vesel, »Newton, nedosegljivo bistvo teles, teološki voluntarizem in zakoni narave«, *Filozofski vestnik*, 41 (3/2020), str. 81–107, in isti, »Newton's Genesis: A Thought Experiment on the Creation of 'Bodies' and Its Epistemological Consequences«, v B. Vezjak (ur.), *Philosophical Imagination: Thought Experiments and Arguments in Antiquity*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2021, str. 147–170.

na njeno neposredno sosesčino, tj. z ozirom na telesca vrtinca, ki se je neposredno dotikajo, ne premika.³⁹ To pa pomeni, da se tudi notranji deli trdih teles ne gibljejo v pravem pomenu besede, temveč samo po udeležенosti na gibanju zunanjih delcev, po udeležенosti na gibanju površine telesa. V primeru jadrnice, ki pluje po morju, se njeni notranji deli, denimo deli podpalubja, po filozofski definiciji gibanja ne gibljejo, saj se ne prenašajo iz sosesčine neposredno dotikajočih se delcev vode, ki jadrnico obdajajo in se je dotikajo.

Polega tega se tudi notranji deli zunanjih delov jadrnice ne gibljejo z lastnim gibanjem, saj »se ne prenašajo iz sosesčine [drugih] notranjih delov«. ⁴⁰ Kar se giblje v pravem pomenu besede je vedno zgolj in samo zunanja površina. Vzemimo isti primer. Prej smo dejali, da se v pravem pomenu besede gibljejo samo zunanji deli ladje, denimo njen trup. Vendar pa ima tudi sam trup svojo zunanost, ki se neposredno dotika sosednjih delcev vode, in svojo notranjo stran. Če poenostavim: ista deska, ki tvori trup jadrnice, se s svojo zunanjo stranjo neposredno dotika vode, ne dotika pa se je s svojo notranjo stranjo. To pa pomeni, da se notranji deli ladijskega trupa ne gibljejo v pravem pomenu besede, saj se ne prenašajo iz sosesčine drugih notranjih delov ladijskega trupa, giblje se zgolj in samo najbolj zunanja površina trupa, tista, ki je v neposrednem stiku z sosesčino, tj. z delci morske vode. Iz tega sledi »da se samo zunanja površina slehernega telesa giblje z lastnim gibanjem in da se vsa notranja substanca, to je celo telo, giblje po udeležенosti v gibanju zunanje površine«. ⁴¹ To pa pomeni, sklence Newton, da je napačna že sama »temeljna definicija gibanja, ki telesom pripisuje to, kar ustreza samo površinam«. ⁴²

Drugi argument. Po Descartesovi definiciji iz 25. člena drugega dela *Principov filozofije*, se kot eno telo (ali en del materije) razume vse, kar se prenaša hkrati, četudi je to telo lahko sestavljeno iz mnogih delov, ki imajo v sebi tudi mnoga druga gibanja. Po Descartesu se v filozofskem pomenu giblje samo to telo, njegovi deli pa ne. To sklepanje po Newtonu ne zdrži kritičnega pretresa, resnica je ravno nasprotna. Zanj je namreč neizpodbitna in izhodiščna ugotovitev, da se gibanje celote prenaša na dele te celote. Tako se Zemlja, ki jo nosi vrtinec, »skla-

³⁹ Cf. Descartes, *Principi filozofije*, III, 26–29.

⁴⁰ Newton, *De gravitatione*, str. 93.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

dno z stvarno resnico« giblje, kot se giblje tudi vse, kar je na ladji, ki pluje po morju, in kot se giblje ura, ki jo nosi na sebi mornar na tej ladji, in kot se giblje mehanizem ure, ki jo prenaša itd. Ker Descartes pravi, da se kot eno telo (ena materija, en skupek) razume vse, kar se prenaša istočasno, in upoštevajoč Newtonovo izhodiščno dejstvo, da se deli enega telesa (ene materije, enega skupka) »dejansko in filozofsko« gibljejo z njim, sledi, da ima po Descartesu eno samo telo brezštevilna lastna gibanja.⁴³

Naslednji sklop Newtonovih kritičnih pripomb, se pravi tretji, četrti, peti in šesti argument, je usmerjen v umanjkanje soodvisnosti, korelacije med silo, ki deluje na telo, in gibanjem telesa.

Medtem ko Newton s prvima dvema argumentoma pokaže, da je v Descartesovi konceptiji gibanja problematično to, da namesto tega, da bi upošteval celoto telesa, gibanje opredeljuje samo v razmerju do njegove površine, tretji in četrti argument nakazujeta, kaj poleg tega še manjka v Descartesovi opredelitvi: pojem sile.

V tretjem argumentu tako Newton opozori, da po Descartesu lahko pride do gibanja, tudi če na telesa ne deluje nobena sila. To sam izrecno trdi – »In pravim da je »prenos« – in *ne sila ali dejavnost* – tisti, ki prenaša, da pokažem, da je ono <gibanje> vedno v gibajočem se <telesu> [...].«⁴⁴ – obenem pa lahko do tega pridemo tudi, če opravimo naslednji miselni eksperiment. Po Descartesu Zemlja, ki je umeščena v vrtinec nebesne materije, kroži okoli Sonca, kar pomeni, da v njem v filozofskem pomenu besede miruje. Kaj bi se zgodilo, če bi Bog nenadoma ustavil kroženje vrtnica, pri tem pa ne bi z nobeno silo vplival na Zemljo?⁴⁵ Skladno z Descartesovo opredelitvijo gibanja bi se Zemlja sedaj v filozofskem pomenu besede gibala, ne da bi ji bila podeljena kakšna sila, saj bi se prenašala iz soseščine delcev vrtnica, ki se je dotikajo. Descartes bi bil v tem primeru prisiljen reči, da se Zemlja giblje in da se giblje v filozofskem pomenu besede, medtem ko je prej trdil, da Zemlja v filozofskem pomenu besede miruje. Zemlja skla-

⁴³ Tu izpuščam Newtonovo razpravo o posledicah prvega in drugega argumenta, ki jih obravnava v *De gravitatione*, str. 93.

⁴⁴ Descartes, *Principi filozofije*, II, 25, str. 51. Poudarek v izvirniku.

⁴⁵ Cf. Newton, *De gravitatione*, str. 95.

dno s tem miselnim eksperimentom iz stanja mirovanja v filozofskem pomenu besede preide v stanje gibanja, ne da bi nanjo vzročno delovala kakršnakoli sila.

Newton izpelje podobno poanto tudi v naslednjem, četrtem argumentu, v katerem pa stori še en korak naprej, saj v njem izrecno pove, kar je bilo v prejšnjem zgolj implicirano: Descartesova napaka – ena od mnogih – pri definiranju gibanja, je, da ne upošteva sile, kot vzročnega dejavnika, ki povzroča gibanje. Po Descartesu do gibanja telesa ne pride, tudi če je na njem uporabljena kar največja sila. Tudi če bi vzeli v misel božjo podelitev določene gibalne sile določenemu območju vesolja, bi skladno z Descartesovim pojmovanjem gibanja vseeno morali trditi, da se bolj giblje tisti del neba, kateremu ni bila podeljena nobena gibalna sila.

Ponazorimo. Vzemimo razmerje med Zemljo in vsem preostalim nebom, ki vključuje planete, zvezde stalnice, celotno vesolje. Če bi Bog na to nebo pritisnil z veliko silo in tako povzročil, da se giblje, denimo z dnevnim gibanjem okoli Zemlje, bi morali skladno z Descartesom reči, da se giblje Zemlja, »kakor da bi bilo eno in isto, ali je z največjo silo povzročil, da se nebo obrača od vzhoda proti zahodu, ali pa je Zemljo z majhno silo obrnil v nasprotno smer«.⁴⁶

Tu Newton že bolj jasno pokaže, kaj meni sam. Po njem se »v pravem in absolutnem pomenu«⁴⁷ giblje tisti del vesolja, na katerega deluje sila. Tudi če je »vzajemni prenos« teles isti, se giblje tisti del neba, ki mu je bila podeljena gibalna sila. Newtonovo fizično in absolutno gibanje je torej nekaj drugega kot Descartesov »vzajemni prenos«. Na kratko: ko opredeljujemo, kaj se giblje v pravem, filozofskem pomenu besede in kaj ne, moramo nujno upoštevati silo. Problem z Descartesovim gibanjem je, da ga zreducira na vzajemen prenos, medtem ko popolnoma zanemari aspekt sil. Neizogiben rezultat tega argumenta je, da moramo »fizično in absolutno gibanje [...] poimenovati po nečem drugem kakor po tem prenosu, saj je treba imeti ta prenos zgolj za zunanje poimenovanje«, tj. poimenovanje, ki je bistvu gibanja zunanje in ga posledično ne opredeljuje. »Prenos« je poimenovanje, ki ne ustreza pravi naravi gibanja, saj zanemarja dinamiko gibanja.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

Tudi poanta petega in šestega argumenta meri v isto tarčo. Po Descartesu lahko telesa »medsebojne razdalje in položaje spreminjajo brez fizičnega gibanja«. ⁴⁸ Po Descartesu Zemlja, drugi planeti in zvezde stalnice v pravem, filozofskem pomenu besede mirujejo, saj se telo, imenovano Zemlja, denimo, na svojem nebu ne prenaša, kot pravi definicija, iz bližine tistih teles, ki se je neposredno dotikajo in na katera gledamo kot na mirujoča, v bližino drugih teles. Zemlja v pravem pomenu besede miruje in po isti logiki mirujejo tudi drugi planeti in zvezde stalnice v svojih vrtincih. Kljub temu pa vidimo, da vsi spreminjajo medsebojne položaje. Rezultat takšne definicije gibanja je, da nebesna telesa spreminjajo medsebojne položaje, ne da bi se v pravem pomenu besede gibala.

Isto velja za njihove medsebojne razdalje. Po Descartesu se lahko relativna razdalja dveh teles spreminja, vseeno pa lahko obe telesi v pravem pomenu besede mirujeta, saj je lastno gibanje obeh teles definirano s telesi, ki se jih neposredno dotikajo. Vendar, pravi Newton, gibanje brez fizičnega gibanja ne obstaja, pri čemer lahko domnevamo, da je fizično gibanje tisto, ki vključuje gibalno silo: medsebojnega položaja in medsebojne razdalje teles ni mogoče spremeniti, če ni vključeno fizično gibanje, tj. neka sila, ki povzroča gibanje.

Medtem ko je v tretjem, četrtem, petem in šestem argumentu Newton kritiziral umanjkanje sile v definiciji gibanja, se v sedmem in osmem argumentu usmeri v pojem prostora.

Sedmi argument. Descartes v definiciji gibanja pravi, da je gibanje telesa prenos iz bližine tistih teles, ki se ga neposredno dotikajo in na katera se gleda kot na mirujoča, v bližino drugih teles.

Newtonova težava definicije je v tem, da je mogoče na telesa, ki predstavljajo soseščino telesa v gibanju, ali gledati kot na nemirujoča ali kot na taka, ki sploh ne morejo mirovati. Pravega gibanja pa ne moremo definirati, kadar telesa, ki ga obdajajo in se ga neposredno dotikajo, ne mirujejo, saj definicija gibanja predpostavlja telesa v mirovanju. To pa v Descartesovem vesolju, v katerem je vse v nenehnem gibanju, ni mogoče. Kar manjka, kar mora definicija gibanja upoštevati, je nek generični prostor, ki se razlikuje od soseščine, tj. bližine neposredno dotikajočih se teles.

⁴⁸ *Ibid.*

Vzemimo kot primer zopet vrtinec, ki suče Zemljo in je umeščen med drugimi, ravno tako sukajočimi se vrtinci. Po Descartesu moramo zaradi tega, ker pride na obodu vrtinca – kar ustreza površini trdnega telesa – kjer se stika z drugim vrtincem, do vzajemnega prenosa materije, tj. *telesc*, reči, da se naš vrtinec giblje. Vendar pa tu nikakor ne moremo govoriti o mirujoči soseščini, na materijo okoli ležečih vrtincev namreč ni mogoče gledati kot na mirujočo. Na obodu dveh vrtincev se po Descartesovi fiziki delci prvega oboda nenehno ločujejo od delcev drugega vrtinca. To ne velja samo za razmerje našega, Zemljinega vrtinca, ampak za vse vrtince planetov v nizu: v medsebojnem oziru noben od teh vrtincev ne miruje. Newtonova rešitev iz te Descartesove zagate je kartezijska: pri tem ne smemo gledati na posamične, števno razločljive delce oboda vrtinca, temveč na »generični prostor«, kot ga imenuje Descartes sam, v katerem obstajajo ti vrtinci. Če je tako, potem se Descartesova in Newtonova pozicija ujemata. To namreč pomeni, da obstaja med tem generičnim prostorom in telesu razlika. Šele to razlikovanje med prostorom in telesom omogoča gibanje. Tu imamo prvič omenjen približek koncepta, ki ga bo Newton v »Sholiji« razvil v pojem absolutnega prostora.

Osmi, zadnji argument je glede tega še bolj jasen. Gibajoče se telo, pravi Newton, v Descartesovi koncepciji gibanja nima določene hitrosti gibanja, tj. velikosti gibanja, ne determinacije, tj. poti, trajektorije gibanja. Izhajajoč iz Descartesove koncepcije gibanja, meni Newton, sledi, »da hitrosti telesa, ki se giblje brez ovir, ni mogoče imenovati enakomerna, in tudi črte, po kateri se vrši gibanje, ni mogoče imenovati prema«. ⁴⁹ Še več, iz tega celo sledi, »da ne more obstajati nobeno gibanje, kajti nobeno gibanje ne more obstajati brez neke hitrosti in determinacije«. ⁵⁰

142

Newton tu izhaja iz dveh postavk o gibanju, ki ju deli z Descartesom. »Naravno« stanje gibanja, gibanja, ki poteka brez kakršnihkoli ovir, je enakomerno in premo, s čimer ima v mislih Descartesove zakone narave ali pravila gibanja. Ti so sicer trije, vendar sta tu relevantna le prva dva. Prvi je t. i. zakon ohranjanja stanja, ki pravi, da »sleherna stvar, v kolikor je enostavna in nerazdeljena, ostaja, kolikor je v njeni moči (*inquantum in se est*), vedno v enakem stanju in

⁴⁹ *Ibid.*, str. 97.

⁵⁰ *Ibid.*

da se nikoli ne spremeni, razen zaradi zunanjih vzrokov.«⁵¹ Drugi zakon, zakon premega gibanja pa pravi, da je »sleherni del materije, če ga gledamo ločeno, nikoli ne teži k temu, da bi nadaljeval gibanje vzdolž kakšnih ukrivljenih črt, ampak samo vzdolž premih«.⁵²

Descartesova prva dva zakona narave ali pravili gibanja vključujeta elementa vztrajanja v istem stanju, in sicer kar zadeva determinacijo (vztrajanje ali inercija gibanja v premi črti) in hitrost (vztrajanje ali inercija v stanju enake ali enakomerne hitrosti).⁵³ Težava je v tem, da iz Descartesove definicije gibanja sledi, da Descartesovo gibanje ne more biti niti premo niti enakomerno. Tako kot je opredeljeno, mu namreč ni mogoče določiti nobene hitrosti in nobene poti, trajektorije. To pa pomeni, da Descartesovo gibanje sploh ni gibanje. Newton se torej v dilemi med zakoni narave in definicijo gibanja odloči za zakone narave.

Newtonov argument predstavljam v abstraktni obliki, njegov primer je bolj konkreten, kozmološki in ga ponazarja z gibanjem Jupitra.

Po Descartesu je gibanje telesa mogoče določiti ali opisati v razmerju do teles, ki se ga neposredno dotikajo in na katera gledamo kot na mirujoča. Imamo torej: telo (T) in telesa, ki se ga neposredno dotikajo (NDT). Ta predstavljajo mesto (M) telesa. Pri tem moramo upoštevati še čas (Č). Ali lahko na podlagi teh elementov določimo gibanje telesa? Po Newtonu ne, saj na podlagi takšne definicije ne moremo določiti prostora (P), ker ne moremo določiti dolžine (D) gibanja ali razdalje (R), ki ga je T prepotovalo, posledično pa tudi ne njegove hitrosti (H) niti ne njegove determinacije (D).

Telo se iz M_1 (NDT₁) premakne na M_{100} (NDT₁₀₀) v nekem določenem Č. V tem Č – ne glede na to, ali gre za trenutek ali celo leto – M_1 (NDT₁) preneha obstajati, saj so delci, to je telesa, ki so tvorila NDT₁, medtem že spremenili medsebojne položaje. V Descartesovem svetu namreč telesa nenehno spreminjajo medsebojne položaje, telesa se nenehno gibljejo. To pa pomeni, da potem, ko se gibanje

⁵¹ Descartes, *Principi filozofije*, II, 37, str. 59–60.

⁵² *Ibid.*, II, 39, str. 61–62.

⁵³ Cf. tudi Newton, *De gravitatione*, str. 111, kjer pravi, »da v prostoru ni neke sile, ki bi ovirala ali pospeševala ali na kakršen koli način spreminjala gibanja teles. In zato projektili opisujejo ravne črte z enakomernim gibanjem, če se od kod drugod ne pojavijo ovire«. Moj poudarek.

T konča na M_{100} , ni več mogoče označiti M_1 , od koder je T začelo svoje gibanje. Povedano drugače, to pomeni, da ni mogoče določiti začetka prostora (P), ki ga je T prepotovalo. Ker nimamo začetka prepotovanega P, tudi ne moremo določiti D prepotovanega prostora ali razdalje (R), ki jo je T prešlo v določenem Č, tj. ne moremo določiti R med njegovim M_{100} in začetnim M_1 . Ker ne moremo določiti R, posledično tudi ne moremo določiti nobene H, s katero se je T gibalo.

Prva Newtonova poanta je torej, da Descartesova opredelitev gibanja ne omogoča določiti hitrosti gibanja T. Vendar pa je na njeni podlagi ravno tako nemogoče določiti pot, trajektorij, tj. urejeno sosledje mest, skozi katero je telo potovalo. Isti razmislek, ki velja za M_1 , velja tudi za vsa vmesna mesta med M_1 in M_{100} . T je med M_1 in M_{100} prešlo še 98 drugih M, ki pa jih, ko je prišlo na cilj, ni več mogoče opredeliti. Ker ni mogoče določiti začetka in vmesnih delov prepotovanega prostora »sledi, da ne obstaja noben prepotovani prostor in zato nobena determinacija gibanja«. ⁵⁴

Združimo sedaj obe Newtonovi poanti. Če ohranimo Descartesovo opredelitev gibanja, potem sledi, da ni mogoče opredeliti hitrosti in determinacije telesa v gibanju. Iz Descartesovega pojmovanja gibanja sledi, da, kot zaključí Newton, »kartezijansko gibanje ni gibanje«. ⁵⁵ To gibanje namreč »nima nobene hitrosti, nobene determinacije in to gibanje ne prečka nobenega prostora, nobene razdalje«. ⁵⁶

In kaj ponuja Newton kot rešitev teh težav? Določitev mest in mestnega gibanja se mora nanašati na »neko negibno bivajoče«, »kakršno je samo razsežnost ali prostor, kolikor se nanj gleda kot na nekaj, kar je resnično razločeno od teles«. ⁵⁷ Namesto Descartesovega enačenja telesa in prostora/razsežnosti, tj. prostorskega relativizma, mora biti osnova teorije gibanja pojem absolutnega prostora ali razsežnosti, ki se mora nujno razlikovati od telesa. Determinacijo telesa in njegovo hitrost je mogoče določiti samo v razmerju do tega »negibnega bivajočega«, se pravi v razmerju do »negibnega prostora, kolikor je resnično razločen od teles«, kolikor med njima obstaja *distinctio realis*. To razlikovanje je pravza-

⁵⁴ Newton, *De gravitatione*, str. 99.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, str. 101.

prav prisotno že pri Descartesu, le da je to razsežnost imenoval generična (členi 10, 12 in 18 drugega dela *Principov filozofije*). Pravzaprav se, zapiše Newton, »sukanja vrtincev, iz katerih je izpeljal silo etra, umikajočega se od <njihovih> središč«, s tem pa tudi njegova celotna mehanična filozofija, tiho nanaša generično razsežnost«. ⁵⁸

Pojasniti kaj je to »negibno bivajoče« oziroma prostor in kakšne so njegove lastnosti, je naloga, ki se je Newton loti v naslednjem koraku *De gravitatione*. Tu je njegov lasten povzetek šestih značilnosti, ki določajo njegovo fizikalno-geometrijsko naravo, modalni status in ontologijo, in ga razlikujejo od teles. Razsežnost je, »večna, neskončna, neustvarjena, povsem enolična, nikakor ne gibljiva in ni zmožna vpeljati ne spreminjanja gibanj v telesih in ne spreminjanja misli v duhu. S telesom je pri vsem tem ravno nasprotno, vsaj če Bogu ni bilo po godu, da ga je ustvaril vedno in povsod. Kajti ne bi si drznil Bogu odrekati te moči«. ⁵⁹

Pozitivni rezultati Newtonovega kritičnega soočenja z Descartesovim pojmovanjem gibanja so torej naslednji. Definicija gibanja mora zadevati celotno telo in ne samo njegove površine. Descartesova težava je tudi, da je iz definicije gibanja – poudarjam: iz definicije, ne pa iz razmišljanja o gibanju, saj Descartes vseskozi govori tudi o silah, ki so na delu v gibanju – izključil pojem sile. Vanjo je treba namesto »vzajemnega prenosa« vključiti sile, ki so vzroki fizičnega gibanja. Temeljna razlika je torej med Descartesovim gibanjem kot »vzajemnim prenosom« in Newtonovim fizičnim in absolutnim gibanjem. Naslednji rezultat: gibanje teles je – sklepamo lahko, da je takšno *per definitionem* – enakomerno hitro, konstantno, in premo, kar pa je mogoče doseči samo znotraj okvira absolutnega prostora oz. razsežnosti. Telo mora biti torej nujno razlikovano od razsežnosti, pri čemer je treba njegovo gibanje namesto v razmerju do neposredno dotikajočih se ga teles, njegove neposredne soseščine, opredeliti v razmerju do nekega »generičnega prostora«. Z drugimi besedami: namesto prostorskega relativizma mora pojem gibanja vključevati prostorski ali razsežnostni absolutizem.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, str. 125.

Primerjava *De gravitatione* in »Sholije o času, prostoru, mestu in gibanju«

»Sholija o času, prostoru, mestu in gibanju«, h kateri se za konec vračam, je, kar zadeva gibanje, v nekaterih vidikih izčrščena ter dodatno premišljena in obogatena, razvita različica Newtonovih razmislekov iz *De gravitatione*.

Newton začne »Sholijo« z opredelitvijo absolutnega časa, zelo podobno tisti iz *De gravitatione*, in nadaljuje z opredelitvijo absolutnega prostora, za katero se že na prvi pogled vidi, da je izčrščena verzija opredelitve prostora iz *De gravitatione*. Sledi pojem mesta, ki je tako kot v *De gravitatione* tudi tu opredeljeno kot »del prostora, ki ga zaseda telo«, ⁶⁰ kar pomeni, da mesto ni ne lega telesa ne neposredno obdajajoča ga površina dotikajočih se ga teles.

Gibanje telesa pa je, kot je Newton argumentiral že v *De gravitatione*, vedno gibanje celote telesa, vseh njegovih delov, in ne zgolj njegove površine: »Gibanje celote je enako vsoti gibanj delov, to je, prenos celote z njenega mesta je isti kot vsota prenosov delov z njihovih mest in zato je mesto celote isto kot vsota mest delov in zato je notranje in v celem telesu.« ⁶¹

V podrobnejšem pojasnilu mesta (del prostora, ki se ne more gibati), nekaj odstavkov naprej v besedilu, razlaga, da delov prostora ne moremo videti in jih posledično ne moremo razlikovati. Zato moramo v običajnih zadevah uporabljati zaznavne mere. Vendar pa je treba v filozofiji abstrahirati od čutov, saj se lahko zgodi, »da nobeno telo, na katerega se nanašajo mesta in gibanja, v resnici ne miruje«. ⁶² Skratka: čisto mogoče je, da v vesolju ne obstaja niti eno telo, ki bi resnično mirovalo in bi tako predstavljalo referenčno točko, na podlagi katere bi lahko določili, ali se neko telo resnično giblje ali ne, kar je v bistvu ugotovitev, ki jo Descartes izpelje v 13. členu drugega dela *Principov filozofije*.

Descartes pojasnjuje, da se moramo, če želimo določiti lego nekega telesa, ozirati na druga telesa, na tista, na katera gledamo kot na mirujoča. To pa pomeni, da lahko isto telo istočasno spreminja mesto in ga ne spreminja, saj se lahko ozi-

⁶⁰ Newton, *Matematični principi filozofije narave*, str. 45.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, str. 46.

ramo na različna telesa. Sledi ponazoritev. Ko ladja ali jadrnica pluje po morju, njen krmar, ki sedi na krmi, vedno ohranja isto lego v razmerju do teles na ladji, na katera gledamo kot na mirujoča. Če pa se ozremo na obale, pa v razmerju do njih (mirujoča telesa) nenehno spreminja svoje mesto, saj se enim približuje, od drugih pa se oddaljuje. Če poleg tega menimo, da se tudi Zemlja giblje in sicer od vzhoda proti zahodu, potem lahko mesto krmarja določimo na podlagi negibnih točk na nebu. Toda kaj, če v vesolju ni nobenih resnično mirujočih točk, kar je zelo verjetno? Iz tega sledi, da nobena telo, nobena stvar, nima trajnega mesta, razen kolikor ga določimo z našim mišljenjem.⁶³

Zadnji pojem, ki ga obravnava »Sholija«, je gibanje. Newton ponazori svojo teorijo razlike med absolutnim gibanjem, ki je prenos telesa z enega absolutnega mesta na drugo absolutno mesto, in relativnim gibanjem, ki je prenos z enega relativnega mesta na drugo, na Descartesovem primeru jadrnice iz *Principov filozofije*, II, 13. Poleg tega pa v nadaljevanju, ko obravnava lastnost mirovanja obravnava tudi možnost dejansko obstoječega absolutno mirujočega telesa, kar je logična posledica tega, da je »Descartesovo« možnost, da takšno telo ne obstaja, že pretehtal.

Newton torej ponazorit razliko med absolutnim in relativnim gibanjem s primerom jadrnice. Relativno mesto je tisti del predel jadrnice, na katerem se T nahaja in se zato giblje skupaj z njo. Relativno mirovanje pomeni, da T ostaja na tem mestu, na istem predelu jadrnice, se pravi tako v razmerju do neposredno in posredno obdajajočih ga teles. Resnično mirovanje pa ni mirovanje oz. ostajanje na istem delu ladje, temveč v razmerju do negibnega prostora, tj. absolutnega prostora, v katerem se nahaja celotna ladja z vso svojo vsebino. To pa pomeni naslednje. Če Zemlja resnično miruje, če miruje v filozofskem pomenu besede, potem se telo, ki ostaja na svojem relativnem mestu, se pravi, da relativno miruje, giblje absolutno z isto hitrostjo, a katero se giblje jadrnica na Zemlji. Če pa se Zemlja resnično giblje, če se giblje v razmerju do absolutnega prostora, potem je gibanje T skupek gibanja Zemlje v negibnem, absolutnem prostoru in relativnega gibanja ladje na Zemlji. V tretjem primeru, da se Zemlja giblje z resničnim gibanjem, poleg tega pa se T na ladji giblje z relativnim gibanjem, tj. v razmerju do drugi teles na ladji, bo njegovo resnično gibanje vsota resničnega gibanja Zemlje v negibnem prostoru, relativnih gibanj ladje na Zemlji in gibanj

⁶³ Cf. Descartes, *Principi filozofije*, II, 13, str. 44.

na ladji. Njegovo relativno gibanje na Zemlji pa je skupek teh relativnih gibanj. Denimo, da se del Zemlje, kjer pluje jadrnica, giblje z resničnim, absolutnim gibanjem proti vzhodu s hitrostjo 10010 enot, jadrnica pa pluje proti zahodu z desetimi enotami, na njej pa se sprehaja mornar proti vzhodu s hitrostjo 1 enote. Mornar se v tem primeru giblje z absolutnim gibanjem 10001 enot proti vzhodu, relativno na Zemlji pa s 7 enotami proti zahodu.

To je Newtonov splošen opis razlike med absolutnim in relativnim gibanjem. Med njima pa lahko, kot že vemo, razlikujemo na podlagi njunih lastnosti, vzrokov in učinkov, pri čemer se tu omejujem samo na prva dva kriterija.

Najprej lastnost mirovanja.⁶⁴ Lastnost mirovanja je, da resnično (tj. absolutno ali matematično) mirujoča telesa medsebojno mirujejo. Čisto mogoče je, da kakšno telo v območju sfere zvezd stalnic ali onkraj nje absolutno miruje, se pravi da miruje v razmerju do absolutnega, negibnega prostora. Kljub temu pa je zgolj na podlagi opazovanja teles, ki jih lahko vidimo z Zemlje, ne moremo videti, ali kakšno telo ohranja dani položaj do tega absolutno mirujočega telesa, da bi tako sklepali, da tudi to miruje. Iz tega sledi, da resničnega mirovanja teles v naših predelih vesolja ne moremo opredeliti.

Pridimo sedaj na lastnosti absolutnega gibanja. Lastnost absolutnega gibanja je, da »so deli, ki ohranjajo dane položaje glede na celote, soudeleženi pri gibanjih teh istih celot«.⁶⁵ Kot smo videli, je to poanta Newtonovega prvega argumenta v *De gravitatione*, v katerem ugotovi, da je napačna že sama »temeljna definicija gibanja, ki telesom pripisuje to, kar ustreza samo površinam«.⁶⁶ V osmem argumentu *De gravitatione* pa je Newton pokazal, da iz te definicije sledi, da Descartesovo gibanje sploh ni gibanje, saj z njim ni mogoče določiti ne determinacije telesa ne njegove hitrosti. Za absolutno gibanje torej velja, da se takrat, ko se gibljejo telesa, ki obdajajo druga telesa, relativno gibljejo tudi tista, ki v obdanih telesih relativno mirujejo. Resničnega in absolutnega gibanja torej ni mogoče definirati kot prenos iz soseščine teles, na katera se samo gleda kot na mirujoča, kar je nasledek poante Newtonovega sedmega argumenta iz *De gravitatione*:

⁶⁴ Newton, *Matematični principi filozofije narave*, str. 46–47.

⁶⁵ *Ibid*, str. 47.

⁶⁶ Newton, *De gravitatione*, str. 93.

Na zunanja telesa je treba ne le gledati kakor na mirujoča, ampak tudi kakor da resnično mirujejo. Sicer bodo vsa vsebovana telesa poleg prenosa iz soseščine obdajajočih <jih> teles deležna tudi resničnih gibanj obdajajočih <jih> teles; in če se ta prenos odstrani, ne bodo resnično mirovala, ampak se bo nanje samo gledalo kakor na mirujoča. Obdajajoča telesa so namreč do vsebovanih teles <v takem razmerju> kot zunanji del celote <v odnosu> do notranjega dela ali kot lupina <v odnosu> do jedra. Ko pa se giblje lupina, se kakor del celote giblje tudi jedro brez prenosa iz soseščine lupine.⁶⁷

In tu je še druga in zadnja lastnost absolutnega gibanja, ki je sorodna prejšnji. Zadeva mesta in gibanje mest, pravi pa, da se takrat, ko se giblje mesto, skupaj z njim giblje vse, kar je vanj umeščeno. Kadar se giblje mesto telesa, se skupaj z njim giblje tudi vanj umeščeno telo. Kadar pa pride do gibanja telesa stran od njegovega izvirnega mesta, se pravi, kadar se ne giblje več skupaj s svojim mestom, je to del celotnih in absolutnih gibanj. Vsako celotno gibanje je »sestavljeno iz gibanja telesa s svojega začetnega mesta in gibanja tega mesta stran od svojega mesta in tako naprej, vse dokler se ne pride do negibnega mesta, kakor je bilo v zgoraj omenjenem primeru morjeplovca«. ⁶⁸ Iz tega sledi, da je mogoče absolutno gibanje opredeliti samo »na osnovi negibnih mest«, kar je poanta sedmega in še bolj osmega argumenta iz *De gravitatione*. Kot pravi Newton v »Sholiji«: »Negibna pa so samo tista mesta, ki od neskončnosti do neskončnosti ohranjajo dane položaje v razmerju eden do drugega; zato vedno ostajajo negibna in tvorijo prostor, ki ga imenujem negibni prostor.« ⁶⁹

Pomudimo se še pri vzrokih, po katerih se razlikujejo absolutna in relativna gibanja. To so sile, ki so vtisnjene v telesa za porajanje gibanja, kar je poanta tretjega, četrtega, petega in šestega argumenta iz *De gravitatione*. Po Descartesu se lahko giblje telo, na katero ne deluje nobena sila. Vendar pa se resnično (absolutno ali matematično) gibanje poraja ali spreminja samo po silah »ki so vtisnjene v samo gibano telo, relativno gibanje pa se lahko poraja in spreminja brez sil, vtisnjenih v to telo«. ⁷⁰ Do relativnega gibanja telesa lahko pride tudi, če se sila vtisne v druga telesa v razmerju do njega. Z njihovim odmikom se po Descartesu giblje tudi to telo.

⁶⁷ Newton, *Matematični principi filozofije narave*, str. 47.

⁶⁸ *Ibid.* Moj poudarek.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

In znova: resnično gibanje se vedno spreminja pod vplivom sil, vtisnjenih v gibano telo, relativno gibanje pa se pod vplivom teh sil ne spreminja nujno. Če se namreč te iste sile na druga telesa, s katerimi je <dano telo> v razmerju, vtiskujejo tako, da se ohranja relativna lega, se bo ohranjalo tudi razmerje, iz katerega sestoji relativno gibanje. Vsako relativno gibanje se torej lahko spreminja, kadar se ohranja resnično gibanje, in lahko se ohranja, kadar se resnično gibanje spreminja, in zato resnično gibanje sploh ne obstaja v tovrstnih razmerjih.⁷¹

Primerjava Newtonove argumentacije iz *De gravitatione* in »Sholije« nas je pripeljala do nedvoumnega sklepa, da je Newtonov filozofski izziv, kar zadeva teorijo gibanja, vseskozi Descartes. »Sholija« namreč izpostavlja iste ključne elemente teorije gibanja kot *De gravitatione*: gibanje celotnega telesa, silo in absolutni prostor.

Literatura

- Anderson, Wallace, »Cartesian Motion«, v P. Machamer in R. Turnbull (ur.), *Motion and Time, Space and Matter: Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Columbus, Ohio State University, 1976, str. 200–223.
- Barbour, Julian, *Absolute or Relative Motion? Volume 1: The Discovery of Dynamics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; ponatis kot *The Discovery of Dynamics: A Study from a Machian Point of View of the Discovery and the Structure of Dynamical Theories*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Des Chene, Dennis, *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.
- Descartes, René, *Principi filozofije: Drugi del, 1–44*, prev. M. Hriberšek, *Filozofski vestnik*, 39 (1/2018), str. 35–65.
- Gabbey, Alan, »New Doctrines of Motion«, v D. Garber in M. Ayers (ur.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, str. 649–679.
- Garber, Daniel, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- Howard Stein, »Newtonian Space-Time«, *Texas Quarterly*, 10 (1967), str. 174–200; ponatis v R. Palter (ur.), *The Annus Mirabilis of Sir Isaac Newton, 1666–1966*, Cambridge, MIT Press, 1970, str. 358–284.

⁷¹ *Ibid.*, str. 48.

- Huggett, Nick, »What Did Newton Mean by 'Absolute Motion'?«, v A. Janiak in E. Schliesser (ur.), *Interpreting Newton: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, str. 196–218.
- Janiak, Andrew (2008), *Newton as Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Janiak, Andrew (2013), »Metaphysics and Natural Philosophy in Descartes and Newton«, *Foundations of Science*, 18 (2013), str. 403–417.
- Janiak, Andrew (2017), »Natural Philosophy«, v D. Kaufman (ur.), *Routledge Companion to Seventeenth Century Philosophy*, London, Routledge, 2017, str. 385–409.
- Newton, Isaac, *Isaac Newton's Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, tretja izdaja (1726) z različnimi besedil, zbrala in uredila A. Koyré in B. Cohen s pomočjo A. Whitman, dva zvezka s kontinuirano paginacijo, Cambridge, Harvard University Press, 1972.
- Newton, Isaac, »De gravitatione/O težkosti«, v isti, *Izbrani spisi 1*, prev. M. Hriberšek in M. Vesel, Ljubljana, Založba ZRC, 2020, str. 81–143.
- Newton, Isaac, *Matematični principi filozofije narave: kratek izbor*, prev. M. Hriberšek, *Filozofski vestnik*, 41 (3/2020), str. 7–79.
- Palter, Robert, »Saving Newton's Text: Documents, Readers, and the Way of the World«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 17 (4/1987), str. 385–439.
- Rynasiewicz, Robert, »By Their Properties, Causes and Effects: Newton's Scholium on Time, Space, Place and Motion, Part I: The Text«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 26 (1/1995), str. 133–153.
- Rynasiewicz, Robert, »By Their Properties, Causes and Effects: Newton's Scholium on Time, Space, Place and Motion, Part II: The Context«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 26 (2/1995), str. 295–321.
- Sowaal, Alice, »Idealism and Cartesian Motion«, v A. Nelson (ur.), *A Companion to Rationalism*, Padstow, Wiley-Blackwell, 2005, str. 250–261.
- Vesel, Matjaž, »Descartes o gibanju v Svetu«, *Filozofski vestnik*, 39 (1/2018), str. 7–34.
- Vesel, Matjaž, »Newton, nedosegljivo bistvo teles, teološki voluntarizem in zakoni narave«, *Filozofski vestnik*, 41 (3/2020), str. 81–107.
- Vesel, Matjaž, »Newtonova zgodnja dela: narava svetlobe in barv, teorija materije in filozofski obračun z Descartesom«, v Isaac Newton, *Izbrani spisi 1*, Založba ZRC, Ljubljana 2020, str. 167–230.
- Vesel, Matjaž, »Newton's Genesis: A Thought Experiment on the Creation of 'Bodies' and Its Epistemological Consequences«, v B. Vezjak (ur.), *Philosophical Imagination: Thought Experiments and Arguments in Antiquity*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2021, str. 147–170.

Perverzija in oblast

Peter Klepec*

Sadizem, *Schadenfreude* in krutost¹

Zadnje čase se marsikomu zdi, da so nam zavladali sadisti, sprijeni zlobneži, hudobci brez primere. Videz in občutek, da se nekje nahaja neka elita, ki nam dejansko vlada, spada v takšne ali drugačne teorije zarote, ki so se v zadnjem desetletju zelo namnožile. Razlogov za to je več in nas tu podrobneje ne zanimajo. Kar nas bo zanimalo, pa je: kaj imajo z vsem tem skupaj sadisti? Od kod in zakaj danes govor o sadizmu in sadistih? Eden izmed razlogov, ne pa edini, je prav gotovo dejstvo, da za nastanek in za posledice ene največjih sodobnih ekonomskih kriz sploh, krize leta 2008, skorajda nihče ni kazensko ali politično odgovarjal. Tudi to – ob številnih drugih razlogih, seveda – je le še podkrepilo občutek, da si vladajoči lahko privoščijo vse.

Tako ena izmed nedavno bolj znanih teorij zarote, razvpita teorija QAnon, s katero je odkrito koketiral Trump, svoje zveste privrženice pa ima tudi pri nas, temelji na prepričanju, da nam vlada elita sadističnih pedofilskih sprevržencev, ki svojo večno mladost kobajagi ohranja z vampirskim použivanjem krvi in nekakšnega tretjega očesa dojenčkov. Druga prav tako znana teorija zarote je svoja krila razprla s pandemijo covid-19. Temelji na prepričanju, da so pandemijo namerno povzročili superbogataši (kot so Gates, Zuckerberg, Bezos, Soros, Musk in drugi). Njihov »načrt« naj bi bil v tem, da bi se s pomočjo virusa bodisi kruto sadistično fizično znebili odvečnega dela svetovne populacije, ki sicer nezadržno narašča in s tem obremenjuje že tako obremenjen planet, bodisi bi človeštvu zavladali s pomočjo čipov, ki bi jim omogočili popoln nadzor, vsebovalo pa naj bi jih cepivo proti virusu, po nekih drugih različicah pa tudi že vatirane palčke za hitre teste. Podrobnosti tudi tu niso pomembne, pomembno je, da teorije zarisujejo krut brezobziren načrt, ki meji na sadizem. Mnogi ga prepoznavajo tudi drugod, denimo v doslednem izvajanju ukrepov proti pandemiji.

155

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije« in raziskovalnega projekta J6-2589 »Struktura in genealogija perverzije v sodobni filozofiji, politiki in umetnosti«, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

* ZRC SAZU, Filozofski inštitut, Ljubljana

Toda vsi ti elementi nikoli niso faktično povsem izmišljeni. Opirajo se na takšne ali drugačne dejanske primere, kot so trgovina z belim blagom, pedofilske mreže, razkritja spolnega nadlegovanja in zlorab. Gibanje #MeToo je v ZDA izpostavilo srhljivo razsežnost mrež za izkoriščanje in zlorabo, v središču katerih so se nahajali najbolj ugledni in bogati svetovni posamezniki, vodila pa sta jih Jeffrey Epstein in Harvey Weinstein. Kakorkoli že, obstaja več različic in več ravni dejstev, fantazij, strahov in fantazem, ki si med seboj celo nasprotujejo. Neskladja, inkoherence ali odkrita protislovja pa niso pomembna, saj jih v nobeni ideologiji ali teoriji zarote nikoli ne zmanjka. Namesto da bi to predstavljalo njihovo šibkost ali pomanjkljivost, paradokсно celo prispeva k njihovi moči. Kot je že pred leti izpostavil Claude Lefort, gre pri sleherni ideologiji za to, da se »izmika kriterijem racionalnosti. Ideologija se prilagodi, ali bolje, se napaja iz protislovja; misel uklešči tako, da jo zdaj podvrže načelu, ki je onstran vsakega dvoma, zdaj njegovemu nasprotju«. ² To pa, mimogrede, seveda ne pomeni, da je ideologija čisto enostavno iracionalna. Enako velja tudi za teorijo zarote.

Za nas tu je pomembno, da imamo skorajda povsod opravka s presenetljivo podobnimi elementi: domnevna brezbržnost elite do trpljenja večine človeštva, njihov namen škodovati ljudem ali pa se ob nesrečah navadnih ljudi veseliti, kar naj bi izkazovalo njihov perverzni sadizem in brezobzirno krutost. Toda kakšni so ti elementi – sadizem, *Schadenfreude* in krutost – sami po sebi, ločeni od teh mešanic ideologij in teorij zarote? Kako jih opredeliti in kakšen je njihov historični kontekst? Kakšno vlogo imajo danes, kateri dejavniki, kakšne družbene in diskurzivne spremembe jih postavljajo v ospredje? V kakšni povezavi je sadizem do de Sada? Kdaj je termin nastal, kako se je skozi zgodovino spreminjalo njegovo razumevanje? Nadalje, kaj je krutost in zakaj se jo tako pogosto povezuje prav s Sadom, čeprav drugih primernih kandidatov nikoli ni manjkalo? In nazadnje, ne pa na zadnjem mestu, zakaj sploh omenjeni trojček, ki Drugega dojema kot zlobnega Drugega?

Zato, ker sadizem, *Schadenfreude* in krutost niso obrobne, temveč osrednje opredelitve sodobnosti. Tako so vsaj prepričani številni avtorji in takšno je tudi vsesplošno prepričanje. »Ali živimo v dobi *Schadenfreude*?« se denimo sprašuje Richard S. Smith. In nadaljuje:

² Claude Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Pariz, Fayard, 1999, str. 102.

Ko boste v trgovini z živili, si pri blagajni dobro oglejte prodajalni pult: opazili boste nekatere najbolj prodajane revije in na njihovih kričeče pisanih naslovnica naslove člankov o ločitvah, škandalih in drugih osebnih tragedijah znanih osebnosti. Industrija resničnostne televizije cveti z razvojem programov, ki v težkih situacijah hujskajo ljudi drug proti drugemu; že same ocene in izdatki za oglaševanje govorijo sami zase. Seveda internet te trende le še pomnožuje, zato sploh govorimo o tem, da informacije postanejo »viralne«.³

Smith zato govori o rojstvu nove industrije, ki združuje razvedrilo, *entertainment*, s poniževanjem, *humiliation*, s čimer dobimo »ponižvedrilo«, *humilitainment*. Lisiunia A. Romanienko tako trdi: »Živimo v sadomazohistični družbi.«⁴ V družbi, ki je izrazito kruta, to tezo dopolnjujejo uredniki nedavno izdanega zbornika *Les figures de la cruauté*, ki krutost opredeljujejo tako: »Za krutost je v temelju značilen perverzni užitek moči nad drugim in fizična ali realna prevlada nad njegovim telesom. Pogosto se dogaja v skupini, ali masovno. S tem, da išče vsemogočnost in iluzijo integritete, tvori krutost cement totalitarnih režimov in terorističnih integrističnih organizacij.«⁵ Nemara pa ne gre zgolj za posamične pojave, ki bi bili omejeni na skrajneže, temveč za pojave, ki zadevajo celotno sodobno kulturo:

Današnja popularna kultura je nasičena z nasilnim in žaljivim jezikom ter dejanji. [...] Ustrahovanju, ki vključuje tako fizično kot psihično nasilje, pogosto predhodijo verbalne grožnje in drugo verbalno nasilje. Psihološka/čustvena zloraba je še en izraz nasilja in ima ključno vlogo v nasilni pornografiji. Psihološka zloraba obstaja, ko posamezniki ali institucije druge podredijo ali izpostavijo vedenju, ki lahko povzroči psihično travmo, kronično depresijo ali posttravmatsko stresno motnjo. Psihološko nasilje lahko vpliva na intimne odnose, na družinske odnose ali na poklicne odnose. Trije splošni vzorci psihološke zlorabe vključujejo agresiv-

³ Richard S. Smith, *The Joy of Pain. Schadenfreude and the Dark Side of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2013, str. 3.

⁴ Lisiunia A. Romanienko, *Degradation Rituals. Our Sadomasochistic Society*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014, str. 3.

⁵ Michel Gad Wolkowicz in Thibault Moreau, »Introduction«, v *Les figures de la cruauté, entre civilisation et barbarie*, ur. Michel Gad Wolkowicz, Pariz, Éditions In Press, str. 10.

jo, zanikanje in relativizacijo. Vse to ima za žrtve globoke, trajne posledice. Zloraba je lahko sestavljena iz ustrahovanja, manipulacije in/ali zavrnitve pohvale.⁶

Vloga, ki jo imajo pri tem nove tehnologije in novi družbeni mediji, seveda ni zanemarljiva. Emma Jane pri tem izpostavlja vlogo trolov, oseb, ki skušajo namenoma vznemiriti in provocirati druge z objavo sovražnih komentarjev, in govori o pojavu »e-bile«, spletnega izlivanja žolča. Bernardette Barton zdaj že uveljavljeni termin »raunch culture«, »kultura razgaljenosti«, saj zadeva razposajeno, hiperseksualizirano naravo sodobne kulture, direktno naveže na nasilje in krutost, ki prek spleta vplivata na celotno družbo: »Spletna okolja omogočajo ljudem z obrobniimi mnenji (zanikovalci holokavsta), tistim, ki želijo ustvariti kaos s sovražnim govorom (troli in operaterji botov), ter skupinam, ki skušajo aktivno širiti svoja fanatična stališča (beli suprematisti in aktivisti za pravice moškega), doseči večji doseg in s tem večji potencialni učinek na druge, kot bi bilo to možno pred pojavom spleta.«⁷

Gre za poljubno izbrane odlomke, ki bi jim lahko dodali še številne druge, saj podobnih opredelitev vloge, ki jo imajo v današnji kulturi in družbi nasilje, zlorabe, obscenost in škodovanje drugim, ne manjka. A kaj imajo z vsem tem sadizem, *Schadenfreude* in krutost? Kako jih misliti in kaj sploh so? Da bi se jih, tudi v zvezi z zgoraj omenjenimi vprašanji, lotili primerno, predvsem pa manj splošno, je treba nemara pristaviti besedo ali dve o današnji situaciji ter izpostaviti tista protislovja, spremembe in tendence, ki jo določajo.

Kako smo do tod sploh prišli?

Najprej seveda ne moremo mimo tega, da se danes nahajamo v situaciji pandemije koronavirusa, ki je obrnila na glavo ves svet, tako zelo, da je sedaj že splošno sprejet govor o »novi normalnosti«. Poprejšnja družbena protislovja in antagonizmi so se še zaostрили, pandemija je nanje delovala kot poživilo ter jih le še bolj razvila in tako šele zares plastično ponazorila, kaj sploh pomeni izraz

⁶ Tom Pollard, *Sadomasochism, Popular Culture and Revolt: A Pornography of Violence*, London in New York, Routledge, 2020, str. 4.

⁷ Bernadette Barton, *The Pornification of America. How Raunch Culture Is Ruining Our Society*, New York, New York University Press, 2021, str. 128.

»nepovratno«⁸. Nezanemarljivo velik del prebivalstva, vsaj v zahodnem razvitem svetu, je prepričan, da do vsega tega ni prišlo naključno, temveč naj bi bil, kot smo že omenili, v ozadju na delu nek skrit načrt. Vzrokov za to je več. Pandemija je nastopila nenadoma, čeprav ne povsem nepričakovano, saj so mnogi znanstveniki že dolgo opozarjali na možen nastop pandemije. S to idejo se je poigravala tudi popularna kultura, denimo filmi *Izbruh* (*Outbreak*, 1995), *Jaz, legenda* (*I am Legend*, 2007) ali *Kužna nevarnost* (*Contagion*, 2011). Pa vendar je nastopilo nemožno: svet se je v nekem trenutku dobesedno ustavil. Vse skupaj je povzročilo tudi ogromno škode in trpljenja. Ker so ukrepi proti pandemiji pogosto nekonsistentni ali pa se (pre)pogosto spreminjajo, je vse to povzročilo ne le skepso, temveč tudi nejevoljo, celo jezo, da se tisti »zgoraj« namerno poigravajo z nami. Od tod vtis, da se nad nami že kar sadistično kruto izživljajo. S tem pa pridemo do več pomembnih elementov v celotni zgodbi, ki pa še zdaleč niso enoznačni. Nekatere bomo tu skušali izpostaviti, saj le tako dobimo nekoliko bolj kompleksno sliko.

Najprej izpostavljamo pojmovanje odgovornosti in z njim povezano viktimizacijo. V grobem bi lahko rekli, da sta bila delovanje in odgovornost za današnji in jutrišnji svet v središču vseh vrst teorij in ideologij dvajsetega stoletja, ki so se vse strinjale v tem, da je treba sprejeti tudi osebno odgovornost za to, kakšen je ta naš skupni svet. Ključno je politično delovanje, aktivnost, *vita activa*, kot se glasi delo Hannah Arendt. Nekje v drugi polovici prejšnjega stoletja – za nekatere že po protestniškem 1968, za druge kasneje – pridemo do vsesplošne krize politike in tudi do tega, da se odgovornost in delovanje pričneta pojmovati drugače. Seveda ima ta zgodba številne meandre, toda načeloma bi lahko, takole čez palec, rekli, da smo od skrbi za svet prišli le še do »skrbi zase«, kot je to nekoliko nerodno izpostavil pozni Foucault. Skratka, če smo bili pri Sartru odgovorni za vse, tudi za vojno, ki si je nismo želeli, če smo po Lacanu »zaradi našega položaja subjekta [...] vedno odgovorni. Naj temu rečejo terorizem, kjer hočejo«,⁹ počasi pridemo do tega, da smo zdaj lahko odgovorni izključno zase. Tako rekoč za svoje gospodinjstvo, kar sovpada z nastopom neoliberalizma, ki je razglasil, da je vsak odgovoren za svoj osebni/poslovni (ne)uspeh.

⁸ Za koncept nepovratnega glej: Tadej Troha, *Intervencije v nepovratno*, Ljubljana, DTP, 2015, str. 223–240.

⁹ Jacques Lacan, *Spisi*, prev. T. Erzar et al., Ljubljana, DTP, 1993, str. 308.

Paradokсно pa je, da je hrbtna plat tega vsesplošna viktimizacija. Viktimizacija pomeni, da se doživljamo predvsem kot žrtve (sistema). Deloma je to povezano s tem, da neoliberalizem in z njim politika prične zagovarjati prenos vseh pomembnih političnih odločitev na instanco prostega in vsevednega trga. Vse postane odvisno od okoliščin, čeprav nas poskušajo prepričati v nasprotno, ni pa nepomembno, da pri tem prosperirajo predvsem najbolj bogati in vplivni. Ko se temu pridruži še progresizem, ki v tehnološkem napredku in globalizaciji vidi konec vseh težav razvitih družb, in ko pridemo do opustitve projekta univerzalne emancipacije, je videti, da je zgodovine konec in da bo ves svet znotraj okvirov »liberalne demokracije« počasi, a vztrajno in neizogibno napredoval na bolje. Seveda je to ideološka iluzija, celo laž. Ironično je, da to ohranja isto logiko kot rajnki socializem – če so težave, in težave seveda so, jih je treba pripisati nedosledni izvedbi ali odmiku od temeljnih načel. Popolno udejanjenje le teh za vse pa ostaja nedosegljivi ideal na obzorju. Bolj ko se slednjemu vsi skupaj približujemo, bolj se nam oddaljuje, kot je vedel že radio Erevan. A pustimo to.

Viktimizacija, paradokсно, ne pomeni tega, da se preprosto sprijaznimo z dejstvom, da smo žrtve, čeprav je povezana tudi z določenim obupom in brezupom. Vendar pa nihče noče zavestno biti žrtev, nihče noče biti žrtvovan bogovom ali višji usodi. Če že pristane na to, potem to stori v imenu tega, da bi bilo njegovim bližnjim v prihodnje bolje. Toda nihče noče zares biti prizadet, ranjen, trpinčen ali prevaran. Ravno obratno, danes smo priča boju proti zlorabam in nadlegovanju, kakršnega v zgodovini še ni bilo. Ta boj ima splošni družbeni konsenz, toda nemara le zato, ker naposled ni dovolj radikalen, zlorabe preganja znotraj določenih okvirov (spolne, delovne, institucionalne), ne da bi se v resnici lotil dejanskih političnih vzrokov za samo viktimizacijo. Ohranja obstoječe, tako da ga na ravni manjšin (»minorities«) ali kulturnih bojev revolucionira, a le zato, da bi na temeljni ravni ohranil ekonomsko-politična razmerja. Paradoksov, ki gredo skupaj z viktimizacijo, s tem ne zmanjka. Paradokсно je, denimo, da v neoliberalni družbi pride do sovpadanja vladavine sreče (»happycratie«, kot to imenuje Illouzova) in vsesplošnega občutka trpljenja, za katerega sami nismo ne odgovorni ne krivi. Zmes zapovedane sreče in izčrpanosti, stresa, nenehne razpoložljivosti proizvede tudi to, da povsod vidimo potencialno zlo, potencialne bližnjike vidimo le še kot potencialne škodljivce, zavistneže in zlobneže.

Pojmovanje, da smo zgolj žrtve, da zgolj trpimo in s tem vse zvajamo na telo, je glavna tarča Badioujeve *Etike*¹⁰, ki je v izvirniku izšla leta 1993. Za Badiouja je problem viktimološko pojmovanje, ki človeka zvede na njegovo živalskost, smrtnost in s tem končnost. To pojmovanje izhaja iz zla, iz negativnega, iz trpljenja, medtem ko mora za Badiouja etika izhajati iz človekove zmožnosti za dobro (univerzalno in skupno). Kar v njegovi govorici pomeni: zmožnosti postati subjekt procesa resnice, zvestobe dogodku, ki v neki situaciji vznikne na način »imanentne prekinitve«. Glavni nasprotnik, ki se mu Badiou v *Etiki* zoperstavlja, je (ideološki) humanizem, v filozofskem pogledu pa je (poleg tako imenovanih »novih filozofov«, ki ostajajo neimenovani, a jih je mogoče prepoznati skozi etiko človekovih pravic) njegov nasprotnik Lévinas (in z njim tudi Derrida). Dobro desetletje kasneje, v *Logiki svetov*, je nasprotnik za Badiouja še vedno isti, a malce drugače opredeljen, to je demokratični materializem, ki se osredotoča na jezike in telesa, v filozofskem pogledu sta tarča deleuzijanstvo oziroma Negri (in z njim Deleuze), v širšem pomenu pa vsaka receptivnost, pasivnost.

Prav kritika slednje je konstanta v celotnem Badioujevem opusu. Ta konstanta zadeva temeljno nasprotovanje opredelitvi človeka kot »človeške živali«, pri čemer gre predvsem za kritiko človeka kot receptivnega in pasivnega, nekoga, ki se situaciji prepušča na milost in nemilost ter s tem, za Badiouja, pristaja na usodo egoistične, pogoltne živali. A ta del zgodbe, ki je bil deležen tudi kritike, saj mestoma res zveni moralistično, ni najbolj pomemben, bolj pomembno je, da se skuša Badiou v svojem celotnem opusu zoperstaviti logiki viktimizacije v pomenu prelaganja lastne odgovornosti na okoliščine. Pomembni so procesi zvestobe dogodkom, ki situacijo – in z njo okoliščine – vzpostavijo drugače in na novo. V tej točki je sicer treba postopati previdno, saj se Badiou pri tem logiki žrtvovanja ne izogne. Nasprotno, še zaostri jo – edino, kar zanj šteje, je, da se posameznik »žrtvuje za stvar«, kar v njegovem jeziku pomeni, da vstopi v proces resnice in postane subjekt. Vse, kar šteje, je – tako kot pri Sartru – projekt, le da je ta projekt za Badiouja vedno univerzalen in ne individualen, vedno meri »na vse«. Nič čudnega, da se ima Badiou za Sartrovega in Lacanovega učenca, saj slednja glede osebne odgovornosti ne popuščata, okoliščine zanju nikoli niso noben alibi. Odgovornost pomeni, da se, četudi se znajdemo v vlogi žrtve, izvijemo iz tega in vzamemo svojo usodo v svoje roke in delujemo univerzalno, ne le

¹⁰ Prim. Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prev. J. Šumič-Riha (*Problemi*, 39 (1/1996)), Ljubljana, DTP, 1996.

zase. Badiou pa, kot rečeno, ni nobena izjema – podobna pojmovanja je mogoče najti tudi drugod, saj gre za nek širši družbeno-historični konsenz dvajsetega stoletja. Duh tistega časa, če lahko tako rečemo, takoj dojame ironijo Brechtovih besed iz *Opere za tri groše*, češ, mi vsi bi bili raje dobri kot surovi, a nam okoliščine tega ne dopuščajo, omogočajo, dovoljujejo.

Tu bi morda lahko dodali opombo, ki se nanaša na moment kritike »lepe duše«, kakor jo je Hegel razvil v svoji *Fenomenologiji*. Ta moment je morda neupravičeno v senci bolj slavnega motiva »boja med gospodarjem in hlapcem« iz istega dela, ki je, kot je pokazala Judith Butler v *Subjects of Desire*, opredelil celotno zgodovino francoske filozofije dvajsetega stoletja. Zgodovino referenc in vpliva motiva »lepe duše« bi bilo šele treba napisati, sega pa vse od Lukácsa, prek frankfurtske šole, do Sartra, Lacana, Badiouja in drugih sodobnih francoskih mislecev. Motiv ima več razsežnosti, zadeva celotno Heglovo teorijo dejanja¹¹ ter številne druge poante, med katerimi pa bi izpostavili naslednjo: »Lepa duša ohrainja svojo pozicijo le tako, da drugi delujejo in namesto nje opravljajo 'umazane posle'; noče videti, da je sama potihoma udeležena v delovanju, ki ga obsoja, in da je tako le 'druga vrsta zla'.«¹² Vse, kar lepo dušo zanima, je, da se izogne zlu – noče si umazati rok in delovati, s tem pa svojo usodo prepušča drugim. Pa vendar ne preneha tarnati nad svojo kruto usodo, doživlja se kot žrtev, v skrajni instanci kot objekt izživljanja. Skratka, lepodušništvo gre skupaj z viktimizacijo, z iskanjem alibija za svoje (ne)delovanje, ki v resnici omogoča prav tisto delovanje, prav tiste okoliščine, ki se jih sicer ima za nekaj, kar nam škodi in s čimer sami (po svojem prepričanju) nimamo nič.

Vse to je posledica procesa, ki se ga običajno označuje kot padec berlinskega zidu. Ta simbolizira sovpadanje več hkratnih procesov – konca blokovske delitve, konca socializma kot alternative kapitalizmu, dodatno podporo in spodbudo neoliberalizmu, ki je svoj pohod pričel dobro desetletje poprej, več globalizacije in s tem upadanje moči posameznih nacionalnih držav, kar je šlo po drugi strani skupaj z večjo krepitvijo transnacionalnih povezav, večjo željo nekdanjih vzhodnoevropskih držav po njihovi vključitvi v EU, itn. Videti je bilo, da so najvišji standardi skupnega blagostanja in sobivanja z zahodnimi »liberal-

¹¹ Prim. Mladen Dolar, *Heglova Fenomenologija duha*, 2. natis, Ljubljana, DTP, 2017, str. 332–341.

¹² *Ibid.*, str. 336.

nimi demokracijami» enkrat za zmeraj doseženi in da je edina želja »uvrstiti se v izbrani klub«, postati del tega sveta. Seveda je šlo pri vsem skupaj tudi za velikansko iluzijo, celo pomoto, saj so tisti, ki so se želeli pridružiti »klubu«, v njem videli le pozitivne stvari, predvsem »državo blaginje«, ki pa je bila takrat že v svojih zadnjih izdihljajih. Skratka, zaradi vsega tega se je naenkrat zazdelo, da je zgodovine – ki je, mimogrede, za Marxa vselej zgodovina razrednih bojev – konec. Raznih razglasitev koncev je bilo sicer na začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja kar nekaj, že poprej so namreč razglasili konec ideologij, potem so razglasili konec velikih zgodb, konca socializma ni bilo treba posebej razglasiti, saj se je razgradil kar sam (če se sploh je – boj proti domnevnim ostankom socializma namreč predstavlja ideološki izgovor sodobnih neliberalnih strank evropskega srednjega vzhoda, a to je že druga zgodba), poleg tega je medtem Thatcherjeva razglasila konec oziroma neobstoj družbe.

S samo idejo in razglasitvijo konca, kot je pokazala Alenka Zupančič v svoji knjigi *Konec*,¹³ pa je veliko več težav, kot je morda videti na prvi pogled. Konec ne pomeni tudi že novega začetka, ne pomeni tega, da se starih protislovij kar naenkrat osvobodimo in zaživimo neko čisto drugo, predvsem pa boljše življenje. Kaj pomeni teza Zupančičeve, da smo se danes zlepili skupaj s samo idejo konca? Najprej to, da se vrtimo v krogu, da začnemo že s samim koncem, hkrati pa smo samo idejo konca kot katastrofe »normalizirali« do te mere, da potem velikokrat v imenu preživetja pristanemo na stvari, ki so se nam zdele poprej »nedopustne«. Samo pričakovanje konca, katastrofe, uokvirja naše sedanje (ne) izbire, oziroma (ne)delovanja, tisto, kar smo sami zgoraj imenovali viktimizacija. In tako ostanemo v »zastoj«, zataknjeni v/za sam konec, ki ga noče in noče biti konec.

Takšnih »zastojev« pa je, mimogrede, lahko več. Lahko so celo, po modelu babuške, poveznjeni, nataktnjeni drug čez drugega. Tako je čas od »konca zgodovine«, torej od padca berlinskega zidu, »zastoj«, ki normalizira katastrofo, obenem pa uokvirja nek drug »zastoj«, pandemično »novo normalnost«, hkrati pa je sam nad-uokvirjen z zastojem in vmesnim časom, ki sta ga Hardt in Negri v *Imperiju* imenovala *interregnum*, medvladje. Za slednjega je značilna ne le »normalizacija« v zgoraj omenjenem pomenu, temveč tisto, kar je Gramsci opredelil kot stanje, »ko se novo ne more roditi, staro pa ne more umreti«, Benjamin pa

¹³ Prim. Alenka Zupančič, *Konec*, Ljubljana, DTP, 2019.

kot »*Dialektik im Standstill*«. Vsak tak zastoj ima seveda svoje konkretne vzroke, posledice in kontekst – Gramscijeva opredelitev *interregnum* prejkone meri na izostanek svetovne socialistične revolucije pred stotimi leti, danes pa se soočamo z drugačnimi niansami (pa vendar iste temeljne dileme). Drugačno od Gramscijevih časov pa je vsaj troje. Prvič, ne le da je revolucija izostala, danes nimamo več niti organiziranega mednarodnega delavskega gibanja. Levica kot (mednarodno) organizirana politična sila ne obstaja več – razen v glavah in fantazmah vse bolj skrajne politične desnice, ki pa se sama vse bolj mednarodno organizira. Drugič, vse to ima posledice tudi za razumevanje in samorazumevanje sodobnih akterjev, ki se, kot smo že omenili, dojemajo samo še kot žrtve »sistema«. Tega pa niso več zmožni niti teoretsko pojmiti, kaj šele, da bi ga dejavno praktično presegli. In tudi zato nam vladajo populistične floskule, teorije zarote, od tod tudi vtis, da nam vladajo sadisti. Tretjič, čas sveta, ki je bil dolgo desetletje po padcu berlinskega zidu zavezan progresivizmu in zgodovinskemu optimizmu, je danes – po enajstem septembru, vojni proti terorju, krizi 2008, begunski krizi, vzponu populizmov in avtoritarnih režimov, pandemiji – čas pesimizma in katastrofizma.

Skratka, zaradi vsega navedenega nastopi občutek, da nas Drugi le še ogroža, da je Drugi zgolj in samo zlobni in škodljivi Drugi. Razpoloženje, ki vse skupaj spremlja, je nočna mora.

Nočna mora in problem zlobnega Drugega

Slednjo je treba razumeti kot štimungo, ki je prišla še posebej do izraza v pandemiji,¹⁴ sicer pa je del kolektivnega razpoloženja, ki je vselej vpeto v diskurz kot družbeno vez. Takšna razpoloženja in »moduse«, skupne »filtre« in »razpoloženska očala« ima vsaka skupina ali skupnost. V določenem zgodovinskem trenutku lahko eno izmed njih vzpostavi ideološko hegemonijo ter postane prevladujoča družbena, nacionalna ali globalna »atmosfera«. Če je bila dolgo časa takšna »atmosfera« sodobnosti tesnoba, je dandanes to môra. Zakaj in kaj je sploh nočna mora?

¹⁴ Prim. Peter Klepec, »Covid-19, *das Unheimliche* in nočna mora«, *Problemi*, 58 (9-10/2020), str. 111–139.

V ožjem smislu gre za neznosne, travmatične ali tesnobne sanje, skratka, za sanje, v katerih za sanjavca ali sanjavko nastopa nekaj skrajno mučnega. V širšem smislu je nočna mora nekaj najhujšega, nekaj, kar se ne neha, nekaj, v kar smo ujeti na nam singularen način. Zanj so torej značilne štiri poteze: najhujše, ujetost, brezkončnost, singularnost. Nočna mora je privilegirano razpoloženje »zastoja« ali zazankanosti s koncem, saj se nanaša na situacijo, v kateri se tisto za nas najhujše ne neha. Gre za občutek ujetosti, ki sili k pobegu in k reakciji. Seveda je vsakomur lastno ali singularno tisto, kar je zanj najhujše ali najbolj neznosno. Zato nočno moro praviloma spremlja svojilni pridevnik, na primer: »Darwinova nočna mora«, »nočna mora vsakega starša« itn. Pogosto ji je dodan tudi presežnik »najhujša«. Recimo: »niti v svoji najhujši nočni mori si ne bi predstavljal/mislil/želel...«. Nadalje, nočna mora gre skupaj z nečim, kar se vleče, ponavlja in kar se noče ali ne zmore končati. Zato jo zaznamujejo občutki zastoja, zaustavitve gibanja, brezizhodnosti, celo nenehno slabšanje. Od tod šele »prava« »štimumga« nočne more: ko že mislimo, da se kaj hujšega od tega, kar se ravnokar dogaja, ne more več zgoditi, ali da bo tega enkrat pa le konec, vedno znova doživimo presenečenje – »tisto slabše« pač ne pozna konca. Edini zakon nočne more je nepisani Murphyjev zakon – če je možno, da bo šlo na slabše, potem bo šlo na slabše.

O nočnih morah so poročali že od nekdaj, a čeprav gre za sanje, je zanimivo, da se jim Freud ni prav posebej posvetil. Zanj spadajo nočne more med tesnobne sanje in tu se zanj zadeve končajo. Vse do danes obstaja ena sama resna psihoanalitična študija o nočni mori, in sicer knjiga Ernesta Jonesa *On the Nightmare*, ki jo je Lacan označil za »knjigo neprimerljive bogatosti«. ¹⁵ Izhodiščna Jonesova ugotovitev je, da je bil sicer pojav nočne more zanemarljiv, da pa obstoječa literatura brez izjeme izpostavlja podobne simptome in predstave: »Te predstave – inkubus, vampir, volkodlak, hudič in čarovništvo – imajo marsikaj skupnega.« ¹⁶ Kar je skupno vsem tem pojavom, sta konflikt in ambivalenca. Od tod Jonesova teza, da je nočna mora vselej izraz intenzivnega duševnega konflikta, ki temelji na potlačitvi nezavedne seksualne želje. Po Jonesu so tako tri glavne poteze tipične nočne more naslednje: »1) agonizirajoča groza; 2) občutek dušечеge pritiska na prsih; 3) prepričanje o nemočni paralizi. Manj očitne poteze so nastop mrzlega znoja, krčevito bitje srca, in včasih tok semenskega ali vaginalne-

¹⁵ Jacques Lacan, *Séminaire. Livre X. L'angoisse*, Pariz, Seuil, 2004, str. 74.

¹⁶ Ernest Jones, *On the Nightmare*, New York, Liveright Publishing Corporation, 1951, str. 57.

ga izločka, morda celo paraliza mišice zapiralke.«¹⁷ Zaradi vsega navedenega Jones trdi, da latentna vsebina nočne more sestoji iz predstave o normalnem aktu spolnega odnosa, zlasti v obliki, ki je ob normalnem koitusu značilna za ženske (pritisk na prsi, samo-predaja, portretirana z občutkom paralize, in genitalni izloček, ki neposredno izda seksualno naravo fenomena, to pa so še drugi simptomi, denimo palpitacije srca, znojenje, občutek dušenja itn.). Skratka, pri nočni mori Jones izpostavi seksualno naravo: »Osrednja točka latentne vsebine tako nočne more kot petih vraževerij, ki smo jih tu preučevali, je sestavljena iz potlačenih incestuoznih želja, ki so povezane s koitusom.«¹⁸ Nočna mora gre torej skupaj s potlačitvijo in ambivalenco, ki sta povezani s spolnim napadom, ki nastopa za sanjavca ali sanjavko kot nekaj najbolj grozljivega in strašljivega. V jedru nočne more je srečanje z zlobnim bližnjikom. Jones je dobro dojel, da gre nočna mora skupaj z razcvetom praznovernih prepričanj (nemara je sodobna vzporednica srednjeveškim vražam o vampirjih, volkodlakih in hudiču danes prav teorija zarote) in s problemom razmerja do Drugega. V jedru nočne more se nahaja problem užitka, problem (zlobnega) Drugega.

Natanko na tej točki Jonesu sledi Lacan, ki tudi poudari, da je »glavna razsežnost tesnobe nočne more v strogem pomenu izkušena kot užitek Drugega. Korelativ nočne more je inkubus ali sukubus, to bitje, ki z vso svojo temačno težo tujega užitka pritiska na vaše prsi, ki vas s svojim užitkom zmečka. [...] [V] fenomenologiji nočne more [nastopa] bitje, ki pritiska s svojim užitkom, to izpraševalsko bitje, ki se strogo rečeno manifestira, se razvija v tej popolni, razviti razsežnosti vprašanja kot takega, ki se imenuje uganka.«¹⁹ Uganka, o kateri govori Lacan, je vezana na različne konce. Je najprej ojdipska uganka, a tudi vprašanje želje in uganka užitka: »Izkustvo nočne more je tesnoba nekega tujega užitka, ki z vso svojo težo pritiska na sanjavca. Ki pritiska s katero težo? S težo uganke, ki zlomi mirno homeostazo spečega.«²⁰ Ključni Lacanov poudarek pri nočni mori zadeva užitek, ki vselej nastopa kot nekaj tujega. Tuj ni le bližnjikov užitek, pač pa vsak užitek, užitek kot tak. Ta, kot je znano, za Lacana ni ugodje, temveč je vselej pomešan z bolečino, zato bi ga lahko »prevredli kot *Unlust*«. ²¹ Z užitkom ni šale, tu so zadeve vselej smrtno resne, vselej gre za vse ali nič. Prav zato ga Lacan

¹⁷ *Ibid.*, str. 74–75, podobno str. 20.

¹⁸ *Ibid.*, str. 239.

¹⁹ Lacan, *Séminaire. Livre X. L'angoisse*, str. 74.

²⁰ *Ibid.*, str. 83.

²¹ *Ibid.*, str. 148.

poveže z uganko in poudari, da je »uganka nekaj, kar nas sili k odgovoru, kot da bi bili v smrtni nevarnosti«. ²² Ne le tujost, neugodje in bolečina, užitek zaznamuje tudi prisila, uničenje in nasilje. Užitku se nikakor ne moremo upreti. Čeprav je nekaj prepovedanega, je obenem tudi nekaj zapovedanega – nihče nikogar ne sili k uživanju, razen Nadjaza, pripominja Lacan –, četudi za ceno lastnega uničenja. V seminarju o *Etiki psihoanalize*, v katerem obravnava tudi de Sada, Lacan izpostavi naslednje: »A če še naprej sledimo Freudovemu tekstu, kakršen je *Nelagodje v kulturi*, moramo reči, da je užitek zlo. Freud nas tu vodi za roko – užitek je zlo, ker v njem tiči zlo do bližnjega. [...] Tisti, ki imajo radi pravljice, so slepi za to, da je človeku vrojeno nagnjenje do zlobe, agresivnosti in zato tudi do krutosti.« ²³ Kot vidimo, po tej poti neizogibno naletimo na tematiko, ki nas tu zanima. Če kdo, potem je prav Sade povezal tematiko uživanja in uničenja, uživati pomeni škodovati. Če kje, potem škodoželjni užitek nastopa tako v *Schadenfreude* kot pri krutosti. In če kje, potem prav tu nastopi vprašanje, ali nam Drugi želi škodovati. Za Sada je sam Bog »vrhovno bitje zlobe«, medtem ko se v vsakdanji psihopatologiji vse skupaj zvede na vedno problematično srečanje z bližnjikom. Ob tem gre za problem na ravni želje, saj je želja vselej želja drugega in vezana na dialektiko z Drugim. In vselej je problem tudi na ravni užitka: Mar ni prav Drugi kriv za to, da sami ne uživamo dovolj (ali dovolj dobro), s čimer pridemo naposled tudi »do Drugega kot tistega, ki v bistvu krade moj lastni užitek«? ²⁴ Skratka, po tej poti uganke mojega lastnega notranjega užitka, užitka, ki ga nikoli ni dovolj, užitka, ki je meni samemu v škodo in ki me žene v (samo) uničenje, pridemo do tega, da je za to najlažje in najprikladneje obtožiti druge, bližnjika. A to dandanes ni le alibi in umislek, saj smo v današnji kulturi nasilju bližnjika ali drugega dejansko izpostavljeni bolj kot kadarkoli poprej. Od tod tudi problem zla in sadizma.

Toda sadizma – zlasti tistega, ki zadeva naša začetna primera (teorije zarote) – ni mogoče omejiti samo na oblast ali pa na skrito vlado (zarote). Povezan je tudi z novimi tehnologijami, ki omogočajo nove načine komunikacije in oblikovanje novih skupnosti ter seveda načine njihovega delovanja: forume, pogovore, ko-

²² Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize, Seminar, knjiga XVII.*, prev. S. Tomšič, A. Zupančič in A. Žerjav, Ljubljana, DTP, 2008, str. 117.

²³ Jacques Lacan, *Etika psihoanalize, Seminar, knjiga VII.*, prev. M. Božovič et al., Ljubljana, Delavska enotnost, 1988, str. 183.

²⁴ Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, prev. M. Božovič et al., Ljubljana, DTP, 2001, str. 231.

mentarje in vse vrste drugih izmenjav mnenj, ki pa zajemajo tudi provokacije. Pred rojstvom spleta so bile te tako prostorsko kot tudi vsebinsko omejene in filtrirane. Določeni načini izražanja poprej preprosto niso bili možni, vsekakor pa ni bilo možno takšno izzivanje in provociranje drugih, ki obsega tudi izživiljanje nad njimi in poniževanje. Čim bolj razburkati čim več ljudi je celo zaželeno, saj prinaša več objav – to pa preprosto pomeni tudi več dobička. Toda za družbo kot celoto ima to hude posledice. Novi družbeni mediji s svojimi klepetalnicami in komentiranjem namreč dajejo v roke raznoraznim hejterjem in trolom²⁵ doslej nevideno moč²⁶. Ta moč se ne kaže le na spletu, pač pa se kaže tudi kot moč spleta nad družbo, saj se – kot je nedavno lepo pokazala Angela Nagle²⁷ –, kulturna vojna s spleta seli ne le v politiko, pač pa v sámo osrčje javnega življenja. Izrazoslovje, ki ne spada niti v najbolj bedne beznice, je postalo del normalnega javnega življenja, nastopa v osrednjih medijih in to v času njihove največje gledanosti. Kar je veljalo za obsceno, se je sedaj prebilo na sámo sceno, na samo javno prizorišče: »Obsceno je v tem smislu pojav tistega, kar načeloma ne more biti 'na odru', medij, ki s skritostjo omogoča, da je oder kraj prikazovanja.«²⁸ Tudi v tem pomenu je perverzija postala nova forma družbene vezi.²⁹ Obsceno je postalo »bistvena lastnost nove politike«, pa tudi »vir oblasti«³⁰. Ali, če rečemo s pomočjo angleščine: kar je bilo poprej *ob-scene*, je sedaj *on-scene*.

Tudi tu gre za skupek kompleksnih procesov. Vzroki in razlogi zanje segajo od ekonomskih, političnih, družbenih, kulturnih, tehnoloških do zgodovinskih in geo-političnih. Pa še kaj bi se našlo. Brian Massumi je to pred leti opredelil z geslom »bolj kot je raznotero, celo blodno, toliko bolje« in to sproščanje normalnosti oziroma regularnosti pripisal sami dinamiki kapitalizma. Po Massumiju

²⁵ Prim. Erin E. Buckels, Paul D. Trapnell in Delroy L. Paulhus, »Trolls just want to have fun«, *Personality and Individual Differences*, št. 67 (2014), str. 97–102.

²⁶ Za nedavni pregled stanja na tem področju prim.: Urška Henigman, »Družbeni mediji s polarizacijo in radikalizacijo spreminjajo ljudi v objekte potrošnje. Pogovor z Umo Đurić«, dostopno na: www.rtvsllo.si/znanost-in-tehnologija/druzbeni-mediji-s-polarizacijo-in-radikalizacijo-spreminjajo-ljudi-v-objekte-potrosnje/602225 (dostop 23. 11. 2021)

²⁷ Prim. Angela Nagle, *Ubijte vse normalneže. Internetne kulturne vojne od 4chana do Tumblrja in alternativne desnice*, prev. M. Lovrenov, *Problemi*, 58 (7-8/2020).

²⁸ Yuval Kremitzer, »Cesarjeva nova golota: mediji, množice in nepisan zakon«, prev. A. Mendiževac, *Problemi*, 58 (5-6/2020), str. 55.

²⁹ Kar pa ima učinke tudi v sodobni filozofiji: Boštjan Nedoh, *Ontology and Perversion. Deleuze, Agamben, Lacan*, London in New York, Rowman in Littlefield International, 2019.

³⁰ *Ibid.*, str. 29.

ne gre osvoboditev, pač pa za kapitalizmu lastno obliko moči/oblasti: »To ni več disciplinatorska institucionalna moč/oblast, ki določa vse, temveč moč/oblast kapitalizma, da proizvaja raznoterost – saj se trgi zasitijo. [...] Tudi najbolj čudne afektivne tendence so v redu – dokler prinašajo denar.«³¹ Bistvo tega procesa je, da dobesedno ugrabi afekt in ga valorizira. O številnih podrobnosti tega smo sami že pisali v dveh delih *Kapitalizma in perversije*, na tem mestu zgolj izpostavljamo, da valorizacija afekta v primeru novih družbenih medijev pomeni preprosto naslednje: bolj ko se ljudje razburjajo, bolj ko so vsebine provokativne, več odmevov in več prometa je, s tem pa je tudi več dobička. Nedavno so žvižgači razkrili, da se je vodstvo Facebooka dobro zavedalo, da mu izkoriščanje (nizkih) afektov in strasti prinaša velik dobiček, to pa je tudi samo spodbujalo s pomočjo programov, algoritmov in botov. Kar pomeni, da tak sistem potrebuje ekscese, ne glede na to, kaj to prinese družbi kot celoti. Še več, tak sistem potrebuje skrajneže in tiste, ki skušajo druge čim bolj sprovcirati, prizadeti, užaliti ali ponižati. Skratka, tak sistem dobesedno potrebuje psihopate, tiste, ki povzročajo družbene delitve, pa naj bodo sadisti ali ne.

Reči kaj takega se morda zdi pretirano, zlasti zato, ker živimo v dobi, ki je (vsaj načeloma) posvečena spoštovanju drugega, politični korektnosti in pregonu vseh vrst nadlegovanj. »V realnosti, ki se poraja pred našimi očmi, besede vedno bolj dojemamo kot nasilna dejanja. Ta trend se je manifestiral v zakonodaji in, morda še pomembneje, v (spletni) kulturi občutljivosti na 'žaljivi' govor. Hkrati lahko vidimo, da nasilje prevzema vedno večjo simbolno vlogo.«³² Kako konkretno je potekalo spletno nadlegovanje 4chan in tistih, ki so se temu skušali upreti, je v svojem delu dokumentirala Angela Nagle³³. Naglova tudi pokaže pot, ki je tovrstno nasilje vpeljala v samo središče javnega življenja ZDA in ga vpletlo v boje med dvema političnima stranema. Podobna situacija nastopa povsod po svetu. Na eni strani imamo razsvetljeno tolerantne in progresivno napredne demokrate, na drugi konservativno zadržano, a hkrati prevratniško avtokratsko desnico. Razkol je videti neodpravljen, hkrati z njim pa nastopa cela vrsta paradoksnih procesov. Hrbtna plat vsesplošne viktimizacije je potreba po obsesivnem nadzoru, po osebni privolitvi v vse, kar pride v stik z nami ali z našimi

³¹ Brian Massumi, »Navigating Movements«, v *Hope*, ur. M. Zournazi, London in New York, Routledge, str. 224.

³² Kremnitzer, »Cesarjeva nova golota: mediji, množice in nepisan zakon«, str. 59.

³³ Prim. Nagle, *Ubijte vse normalneže*, str. 30–42.

najbližjimi. Po eni strani skrajna pasivnost, po drugi skrajna aktivnost. Cilj je preprečiti škodo, saj je v skrajni instanci vsak stik in dotik Drugega že ogrožajoč. Paradokсно pa je, da ta strategija ni in ne more biti obrambno-pasivna. Če želi biti učinkovita, mora – če naj rečemo po vojaško – aktivno delovati vsaj na nevtralnem, če že ne na sovražnikovem terenu, saj Drugi že s samim svojim obstojem »ogroža« in posega v naš lastni obstoj ali identiteto. Tu pa sta oba navidežno skrajno zoperstavljena tabora v resnici identična. Četudi imamo na eni strani novo robotost, direktnost in tradicionalnost, na drugi pa sofistično prefinjeno urbano politično korektnost, gre v osnovi za isto logiko. Ideološko samorazumevanje obeh polov je seveda drugačno, za oba gre za spopad civiliziranega in barbarskega, ruralnega in urbanega, avtentičnega in umetno-zlaganega. In tako naprej. V svoji nameri, da bi zamejila in preprečila vse večje zlorabe, razkrajanje javnega prostora, razkroj prava, skuša ena stran s kopičenjem pravil, predpisov in zakonov preprečiti razkroj same avtoritete Zakona. Tako ponuja idealno platformo nasprotni strani, ki z lahkoto vse skupaj subvertira in v takih okvirih neskončno prosperira.

To so opazili številni komentatorji, Bartonova tako pripominja: »Težava je v tem, da sta 'kultura razgaljenosti' ['raunch culture'] in konservativna religioznost dve plati istega kovanca.«³⁴ Obe strani se skušata navsezadnje izogniti nelagodnemu srečanju z Drugim. Pri čemer uporabljata navidez različna, a vendarle v osnovi ista sredstva. Predvsem pa se strinjata v tem, da je Drugi (potencialno) zloben in škodljiv. Govor, ki skuša preprečiti nadlegovanje in zlorabo, pripelje naposled do poskusa, da bi na vsak način izkoreninili nehoteno in nezaželeno, tisto, kar bi nas lahko šokiralo ali kakorkoli prizadelo. V ta kontekst spadajo tudi tako imenovana »opozorilna sprožila« ali »trigger warnings« v akademskem okolju: »zadnje čase vnaprejšnja 'sprožilna opozorila', da bo nekdo videl in/ali razpravljati o nečem, kar bi koga lahko vznemirilo ali ga spomnilo na travmatično izkušnjo, dobivajo veliko pozornosti.«³⁵ V skrajni instanci lahko tako sleherni komunikacija, sporočanje ali vzpostavljanje stika potencialno postane nadlegovanje ali zloraba. Tudi za nazaj – kriterij pri tem je *občutek*, da je pri občevanju/koitusu nastopilo nasilje.³⁶ Potencialno je potemtakem vsako srečanje z Drugim

³⁴ Barton, *The Pornification of America*, str. 22.

³⁵ *Ibid.*, str. 164.

³⁶ Primer parafraziramo izhajajoč iz argumentacije, ki jo razvije Jean-Claude Milner: »Razmišljanje o gibanju MeToo [JazTudi] in njegovi filozofiji«, prev. M. Stojan Dolar, *Problemi*, 57 (7-8/2019), str. 163–187, zlasti str. 176.

vir nasilja ter tako posredno tudi motiv za vse večjo sterilizacijo javnega govora. Natanko to pa predstavlja idealnega partnerja za vsakršen obsceni govor, ki domnevno »ne skriva ničesar«, ki domnevno »pove vse/pove resnico« in ki je že kar sadovsko posvečen razkrivanju hipokrizije: »Druga, komplementarna stran kulture spletnega zasramovanja je poziv transgresivne odkritosti, ki ga lahko vidimo pri avtoritarnih voditeljih Trumpove varietete [...]. Moralno zgražanje levice tako hrani apetit desnice po transgresiji.«³⁷

Vse to pa seveda predstavlja tako rekoč idealen teren in podlago za tiste, ki skušajo čim več ljudi spraviti iz tira, ali pa za tiste, ki jim je tuja nesreča v zabavo ali veselje, pa naj gre za prave sadiste, ali pa le za privoščljivce, občasne škodljivce ali okrutneže vseh barv. Skratka, takšen je kontekst, v katerega se vpisuje trojček, ki nas tu zanima: sadizem, *Schadenfreude* in krutost. Sedaj, ko smo opisali kontekst, v katerega se vpisujejo, se jim lahko posvetimo nekoliko podrobneje.

Ob *Schadenfreude*

Začnimo s *Schadenfreude*, pojavom, ki je med vsemi tremi videti še najbolj benignen, kljub temu pa je njegova prisotnost pri sodobni publiki bistvena. Dolgo časa je fenomen *Schadenfreude*, kot pripominja Agnetha H. Fischer v zborniku *Schadenfreude: Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*, »veljal za obrobnega in nepomembnega« in »nikoli ni bil v središču javne in znanstvene pozornosti, za razliko od drugih čustev ali čustvovanj«.³⁸ Pa vendar je *Schadenfreude* vseprisotna.

Kaj sploh je *Schadenfreude*? Gre za veselje, radost ob tem, ko drugega/Drugega prizadene kaj hudega, kot ta utрпи neko škodo, neuspeh, poraz ali ponižanje. Slovenski prevod nemškega izraza, ki ga tudi v angleščini in francoščini pogosto sploh ne prevajajo, bi bil škodoželjnost. Ki bi glede na količine vicev, ki so narejeni na to vižo, morala biti nam, Slovencem, še posebej blizu. V stilu, kaj bi izbral, če bi imel eno samo željo? Hm, naj sosedu ... Vendar pa slovenska beseda ni čisto ustrezna, saj škodo-željnost pomeni, da drugemu *aktivno želimo* škodo. Čeprav ta aktivnost želje pri *Schadenfreude* ni čisto izključena, je vendarle za

³⁷ Kremnitzer, »Cesarjeva nova golota: mediji, množice in nepisan zakon«, str. 60, 61.

³⁸ *Schadenfreude. Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*, ur. Wilco W. van Dijk in Jaap W. Ouwkerk, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, str. 304.

odtenek preveč enoznačna. Srbski jezik kot prevod predlaga izraz *zhuradost*, kar je bližje izvorni nemščini. Drugi del besede (*Schaden*)/*freude* se namreč nanaša na celo paleto pomenov, od veselja, radosti, heca, špasa, zadovoljstva, lagodja pa do užitka in uživanja. A tudi prvi del besede ni čisto enoznačen, ne pomeni samo zla in škode, kolikor sicer *Schaden*(*freude*) kot glagol pomeni »škodovati« in se tu nanaša na »škodo«, pač pa zadeva celo paleto položajev: zadrego, zagato, neprijetnost, nelagodje, trpljenje, bolečino, paniko, zmedo, strah, grozo, tesnobo, obup itn. Skratka, *Schadenfreude* pomeni razveseliti se ob tem, ko se nekdo znajde v škripcih.

Kakorkoli že, tu imamo opravka s celo paleto občutij, ki jih je kdo drug kot Aristotel vezal na retoriko in gledališče. Ni nepomembno, da je prav Aristotel *Schadenfreude* ali ἐπιχαιρεκακία (radost, χαρά, o zlu, slabem, κακόν) v drugi knjigi *Nikomahove etike* postavil ob bok ogorčenosti in zavisti: »Ogorčenost je sredina med zavistjo in škodoželjnostjo; vse tri so v zvezi z bolečino in radostjo, ki jo občutimo ob nesreči svojega bližnjega. Ogorčen je, kdor je žalosten ob uspehu ljudi, ki tega ne zaslužijo; zavisten je, kdor v tem pretirava in se jezi nad vsemi, ki se jim dobro godi. Ogorčeni občuti tudi žalost, če zadene nesreča nekoga, ki tega ne zasluži; škodoželjnež pa ob tem ne čuti žalosti, ampak se celo veseli.«³⁹ Postavitev treh členov pri Aristotelu ima neko svojo logiko, a ta nas tu ne zanima. Bistveno je, da škodoželjneža preči cela paleta afektov in čustev, ter da se pri tem ta vendarle loči od sadista in od okrutneža. Za razliko od sadista, ki osebno zada ali povzroči bolečino, ali okrutneža, ki je v tem, ko izvršuje kazen ali načelo, do bolečine ali trpljenja drugega bodisi ravnodušen bodisi v tem celo uživa, se škodoželjnež (odkrito ali prikrito) veseli (in uživa) v tem, da je drugi/bližnjik v nekem zanj nerodnem, neugodnem, neprijetnem ali celo bolečem položaju. Večinoma ni aktiven, toda v skrajnem primeru lahko – recimo kot trol ali »prankster« – pripravi situacijo, ki do tega pripelje. Potem pa se (skupaj z drugimi) vsemu skupaj smeje. Tudi njegovi motivi niso enoznačni. To lahko počne iz zavisti ali iz ogorčenja, iz občutka pravičnosti (maščevanja, povračila, ki si ga drugi zaradi svojih dejanj zasluži), iz čistega narcizma (drugi si škodo zasluži, ker je zasenčil narcistični Jaz, ali pa si preprosto ne zasluži, da bi bil kaj več od »nas« itn.) ali pa iz katerega koli drugega vzroka oziroma razloga. Motivi za *Schadenfreude* zadevajo imaginarno instanco v Lacanovem pomenu

³⁹ Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. K. Gantar, Ljubljana, Slovenska Matica, 2016, 1108b1-10, str. 89–90.

besede, ki je povezana z razmerami tekmovanja in konkurence s podobnikom/ bližnjikom, zato gre skupaj z zavistjo, privoščljivostjo in žrtvovanjem. Skupaj gre tudi zelo dobro s tistim, kar Freud imenuje »narcizem malih razlik«. Kot taka je odlična spremljevalka športa, a tudi neusahljiv navdih slehernega rumenega tiska. Je idealna komponenta sodobne razvedrilne industrije (»ponižvedrila«), zlasti resničnostnih šovov in se tu odlično dopolnjuje z drugimi čustvi, denimo z ogorčenostjo, zavistjo, a tudi sočutjem in identifikacijo (z žrtvijo). Je odlično vezivo skupnosti enakomislečih in enakočutečih. Predvsem pa ima *Schadenfreude* pomembno vlogo v neoliberalizmu in v sodobnih ideologijah individualizma, kako konkretno pa je seveda posebna zgodba.

Omeniti pa velja še eno področje, kjer igra škodoželjnost že od nekdaj pomembno vlogo, saj je neizogibna spremljevalka govoric, opravljanja, obrekovanja. Še več, je njihov dobesedno ekonomski – v Freudovem pomenu – razlog, zalog in vzrok. Ni je mogoče povsem ločiti od temeljne instance simbolnega, od velikega Drugega. Ali bolje, od njegove sence, njegovega dvojnika, ki ne temelji na logosu in razumu, temveč na govoricah in obrekovanju. »V delovanju tega sumljivega velikega Drugega je na delu neka paradokсна inverzija: bolj ko je nestanovit, neutemeljen, nezanesljiv, brez prave opore, bolj predstavlja velikega Drugega v čisti obliki – instanco, ki velja in prevlada prav zaradi odsotnosti utemeljitve, ne kljub tej odsotnosti.«⁴⁰ Tako kot za Freuda vic, je tudi govorico treba povedati vedno znova, jo čim večkrat deliti z drugimi, saj nam to povzroča *Lust*. Tudi tako nam *Schadenfreude* omogoča, da se škodoželjno, privoščljivo, hinavsko ali hipokritsko poveselimo ob pripovedovanju o nezgodah drugih. Pa naj se tega zavedamo ali ne. Kot taka je zvezana z instanco Nadjaza. In tu smo pri realnem v Lacanovem pomenu besede, saj škodoželjnosti ni brez *Freude, joie, gaude*, zadovoljstva, skratka: *jouissance*. Užitka pa nikoli ni dovolj, ker nam ga nalaga Nadjaz.

173

Sodobni splet in sodobni načini komunikacije pa nam ponujajo še bolj nasilna dejanja od »čistih« govoric in obrekovanja, ki ga prenašamo naprej. Omogočajo, denimo, da nekoga osramotimo na forumu ali Twitterju, da ga utišamo, da mu s svojim odgovorom ali posegom čisto enostavno »zapremo gobec«, kar pri enakomislečih seveda sproži škodoželjnost, češ, pa si jih tudi ti fasal. Na tej točki pa trčimo ob še en, malce bolj specifičen pomen *Schadenfreude*, kolikor zadeva razlog za (zlobni) smeh in bistvo tistega, čemur troli pravijo »lulz«. Izraz *lulz* po-

⁴⁰ Mladen Dolar, »Govori se«, *Problemi*, 56 (9-10/2018), str. 228.

meni pogovorno in množinsko obliko kratice za smeh »lol«. *Lulz* se uporablja za izražanje navdušenja nad nesrečo druge osebe ali ob uspešno izpeljani spletni prevari, potegavščini (*hoax*, *prank*). V svoji študiji o tem, kako je subkultura trolov v letih 2003–2015 počasi postala prevladujoča in večinska, prav na to opozori Whitney Phillips: »Poleg tega, da se sami identificirajo kot taki, so troli motivirani s tem, kar imenujejo *lulz*, posebno vrsto nesočutnega, dvoumnega smeha. *Lulz* je podoben *Schadenfreude* – v ohlapnem prevodu iz nemščine pomeni uživanje v nesreči nekoga, ki ga ne marate –, vendar ima veliko ostrejšo zobe. *Lulz* nakazuje tudi posebno komično in vizualno estetiko.«⁴¹

O premenah sadizma

Bi lahko rekli, da gre pri zgoraj opisanem za svojevrstni sadizem? A kaj sploh je sadizem? V najsplošnejšem pomenu gre za uživanje v prizadevanju bolečine ali trpljenja drugemu. Vendar pa zadeve še zdaleč niso premočrtno enoznačne. Lacan se je tega dobro zavedal in v tem smislu v svojem seminarju *Etika psihoanalize* pripomnil, da bi prav gotovo »potreboval dva meseca, da bi vam govoril o sadizmu.«⁴²

Pozor, Lacan reče »sadizem« in ne »Sade«. O razmerju med Sadom in sadizmom bi prav gotovo lahko govorili na dolgo in široko, saj je bilo o tem prelitega veliko črnila. In sicer prav zaradi določene fascinacije z de Sadom v 20. stoletju. Slednje, mimogrede, sploh ni deleuzovsko, kot se glasi ena bolj znanih Foucaultovih provokacij,⁴³ pač pa morda res Sadovo stoletje, kot je to v uvodu k izdaji Sadovih del že leta 1909 zapisal pesnik Guillaume Apollinaire: »Ta človek, ki ga je celotno 19. stoletje dajalo v nič, bi lahko prevladal v 20. stoletju.«⁴⁴ Glede na vse grozote, ki smo jim bili potem priča v 20. stoletju, bi bilo to morda celo lahko res. In morda so tudi zato tekom 20. stoletja Sada vzeli resno nekateri

⁴¹ Whitney Phillips, *This Is Why We Can't Have Nice Things. Mapping the Relationship between Online Trolling and Mainstream Culture*, Cambridge (MA) in London, MIT Press, 2015, str. 35.

⁴² Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 187.

⁴³ »Nekega dne pa bo, morda, to stoletje [obveljalo za] deleuzovsko«. Michel Foucault, »Theatrum philosophicum«, v *Dits et écrits I, 1954-1975*, Pariz, Quarto/Gallimard, 2001, str. 944.

⁴⁴ Nav. po: Guillaume Apollinaire, »Der göttliche Marquis« (1909), v *Sade. Stationen einer Rezeption. Herausgegeben und mit einem Essay von Ursula Pia Jauch*, Frankfurt na Majni, Suhrkamp, 2014, str. 134.

najeminentnejši francoski misleci,⁴⁵ pri čemer se marsikomu na tej točki takoj postavi vprašanje, ali ne gre tu morda za neko specifično francosko afiniteto. Pa vendar fascinacije s Sadom ni mogoče naprtiti zgolj (izprijenim) Francozom⁴⁶ ali pa recimo Nemcem,⁴⁷ čeprav, kot bomo videli v nadaljevanju, skozi zgodovino tudi takih poskusov ni manjkalo. Skratka, o Sadu v 20. stoletju obstaja resnično temeljita in poglobljena razprava.⁴⁸

Tudi zato številne interprete obenem bega vprašanje, zakaj in s čim si je prav Sade »zaslužil«, da se njegovo ime ohranja skozi nek –izem (sadizem)? Kakšno je razmerje med Sadom in sadizmom? Veliko interpretov pri tem izpostavlja razkorak med Sadovo razvpitostjo in historičnimi dejstvi. Dejstvo je, in nedvomno del fascinacije z njegovim delom izhaja tudi iz tega, da je Sade več kot tri desetletja brez sodbe ali diagnoze preživel zaprt. Najprej zaradi kraljevega *lettre de cachet* in brez sojenja dolga leta v zaporu, po desetletnem bivanju na svobodi pa je brez diagnoze in kljub temu, da klinično ni bil nor, več kot desetletje ostal zaprt v umobolnici. Res je, Sade je zagrešil kar nekaj hudih reči, denimo, maltretiral in sodomiziral je prostitutko Rose Keller, ki ji je po bičanju v rane nasul vosek in ji vtikal hostijo v telesne odprtine. In še marsikaj bi se našlo, toda bistvo je, da Sade zaradi svojih zavržnih dejanj ni sedel v zaporu ali norišnici. In dejstvo je tudi, da obstaja razlika med njegovimi dejanji ter med njegovimi osebnimi fantazijami in fantazmami, o katerih je (zgolj) pisal⁴⁹. Na ravni le-teh je skušal biti kar najbolj grozljiv in odvraten. Neznosno težko⁵⁰ ga je brati. Veliko inter-

⁴⁵ Prim. Éric Marty, *Pourquoi le XX^e siècle a-t-il pris Sade au sérieux?*, Pariz, Seuil, 2011.

⁴⁶ »Nisem prepričana«, pravi Susan Neiman, »da bi konec dvajsetega stoletja industrijo Sada med nemškimi intelektualci tolerirali tako zlahka, kot toleriramo francosko«. Susan Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton in Oxford, Princeton University Press, 2002, str. 173.

⁴⁷ Kot se sprašuje Ursula Pia Jauch v tekstu »Wie deutsch ist der Sadismus?« v *Sade. Stationen einer Rezeption*, str. 435–461.

⁴⁸ Prim. Lode Lauwaert, *Marquis de Sade and Continental Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, str. 168–169.

⁴⁹ Tu se sicer odpira velik oklepaj glede teme, ki smo jo sicer obravnavali zgoraj, ob *Schadenfreude*. Najbolj jedrnato je zadeve postavil Safranski: »Drži, markiz ni naredil tega, kar si je predstavljal. Vendar se je naslajal nad tem, kako bi lahko te predstave dejansko delovale. Vso energijo zlega delovanja je nazadnje vložil v pisanje, v spis.« Rüdiger Safranski, *Zlo, ali drama svobode*, prev. T. Virk, Ljubljana, Literarno-umetniško društvo Literatura, 2020, str. 156–157.

⁵⁰ No, kakor za koga. V resnici, kot poudarja David-Ménard, se vsako branje Sada umešča med dve skrajnosti, na eni strani bralčeve paralize in pozicije, na kateri ni mogoče vztra-

pretov, Blanchot, denimo, se je ukvarjalo prav s to Sadovo neberljivostjo. Toda dejstvo je tudi, da si je Sade tudi *želel* prispevati k lastni razvpitosti. Denimo, ko takole bombastično gledališko napove: »Napočil je čas, dragi bralec, ko moraš pripraviti srce in duha na najbolj nečisto pripoved, kar jih je bilo napisanih, odkar obstaja svet, kajti podobne knjige ni srečati ne pri starih ne pri modernih.«⁵¹ In dejstvo je tudi, da se je v njegovem času veliko pogosteje, kot se priznava, dogajalo marsikaj krutega in ostudnega, kar pa se pripisuje zgolj posameznikom, zlasti Sadu: »Berite«, pravi Lacan, »spomine iz 17. stoletja denimo Esprit Fléischerja in spoznali boste, kaj vse si je konec sedemnajstega stoletja fevdalni gospod dovolil početi s svojimi kmeti. Motili bi se, če bi – v imenu zadržanosti, ki naši šibkosti vsiljuje fascinacije imaginarnega – mislili, da ljudje, ne da bi vedeli, kaj delajo, niso sposobni v določenih položajih prekoračiti teh meja.«⁵²

Bi bil Sade zmožen uresničiti kako od svojih fantazij? Kdove, verjetno pa bi izkoristil vsako priložnost. Toda ko se mu je med francosko revolucijo, potem ko je postal poslanec skrajne levice in sodni uradnik, dejansko ponudila priložnost, da bi se svoji tašči, ki je bila najbolj zaslužna za to, da je Sade tako dolgo ostal v zaporu, maščeval, ni izkoristil priložnosti, pač pa je tako njo kot še neke druge aristokratske sorodnike rešil pred verjetno smrtjo. Še več, ne glede na vse packarije, ki jih najdemo v njegovem literarnem delu, je presenetljivo, da je »državljan Sade«, kot se je samopoimenoval, nasprotoval smrtni kazni. Skratka, zaradi vsega navedenega šokira »razkorak«, celo pravo protislovje med

jati, na drugi »Filozofije v budoarju ne morete brati, ne da bi besedilo občasno zapustili, da bi se samozadovoljili. [...] To pa zato, ker se je treba boriti proti uspehu teksta, ki pri bralcu proizvede učinek trpljenja in užitka.« Monique David-Ménard, *Les Constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*, Pariz, PUF, 1993, str. 52. Nemara pa je Sadov pisateljski namen prav prvo sprevrniti v drugo: »Skrunitve potrebuje oder, zato Sade piše. Pisati pomeni obračati se na občinstvo in ga tako narediti za pričo. Markiza vzburja misel, da bo s svojim pisanjem vzburil druge. Zmagoslavje uživa, ko si predstavlja, kako se pri njegovih bralcih odpor sprevača v skomine in lahko v svojo past zvabi tudi častne in krepostne. Škodoželjno opaža, da jim dobra prepričanja ne bodo pomagala, ko jim bo prišlo.« Safranski, *Zlo ali drama svobode*, str. 153. Prava razprava se na tej točki šele odpira, Lacan, denimo, ob tem pripominja: »Sade je na tej meji in uči nas, kolikor si zamišlja njeno prekoračitev, kolikor z nejevoljno naslado – k temu izrazu se še povrnem – iz nje vzgaja fantazmo, kjer se le-ta razprostira«. Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 196.

⁵¹ Marki de Sade, *Sto dvajset dni Sodome ali šola libertinstva*, prev. I. Ilc, Ljubljana, Center za slovensko književnost/Aleph, 2012, str. 61.

⁵² Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 198.

Sadovim življenjem in njegovimi deli.«⁵³ Drugo, kar je pomembno pri vsem tem, je – in to so poudarili že številni interpreti, med njimi tudi Blanchot, Klossowski in Deleuze –, da je bil Sade predvsem pisatelj, ne pa klinični primer. Sadovo delo je literatura, Sade je navdušen gledališčnik. Sade živi za teater, nekoliko manj pa za svoje erotične in seksualne perversije, kot poudarjata Barthes in Airaksinen.⁵⁴ (Če seveda teater ni perversija, seveda. Je gledališče perversija? Vsekakor perversija ne more brez nekega teatra, brez nekega svojega gledališča. A pustimo to.). Tretje, kar je pomembno, je, da Sade ni le pisatelj, pač pa tudi mislec, ki ga jemlje resno cela plejada mislecev od Adorna in Horkheimerja do, kot smo že omenili, najeminentnejših francoskih mislecev, s Sartrom in Simone de Beauvoir na čelu. Seveda se tudi tu krešejo kopja – prevladujoča francoska interpretacija od Klossowskega do Deleuza je, denimo, da sam Sade ni filozof, pač pa anti-filozof, predvsem pa anti-heglovec, ki je sam um pripeljal do meje norosti,⁵⁵ o čemer bi se dalo razpravljati. Agamben, na drugi strani, vidi v Sadovem pamfletu »Francozi, še en napor, če hočete postati republikanci«, »prvi in nedvomno tudi najradikalnejši biopolitični manifest modernosti«.⁵⁶ Kakorkoli že, pomembno pri vsem skupaj je, da med francoskimi avtorji, ne glede na njihove medsebojne razlike, »nihče o Sadu ni razpravljal v terminih kategorije 'sadizma' (za to kategorijo so pokazali le malo zanimanja).«⁵⁷ Četrto, kar je še pomembno, je, da si je sam Sade – če je tu verjeti Lacanu, Marty o tem na široko in argumentirano razpravlja –, zaželel, da bi po njegovi smrti za njim ne ostal ne grob, ne ime, ne spomin, ne kaj drugega. Sade naj bi si želel popolno samo-uničenje, svojo drugo smrt, svoj popoln izbris. Toda potem, mimogrede, je problem status njegovih del, saj ni mogoče spregledati energije, časa, discipline in napora, ki jih je Sade (v zaporu!) porabil, da jih je sploh napisal. Vsega tega ne moremo kar odpraviti z levo roko, češ, kot lahko preberemo v enciklopediji Britannica, da je Sade pač pisal zaradi jeze, ker je bil zaprt in ker mu je bilo dolgčas.

⁵³ Eugène Enriquez, »La cruauté dans l'oeuvre de Sade« v *Les figures de la cruauté*, str. 166.

⁵⁴ Barthes pravi: »Strast markiza de Sada skozi celotno njegovo življenje nikakor ni bila erotika (erotika je čisto nekaj drugega kot strast); bila je gledališče«. Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Pariz, Seuil, 1971, §13, str. 173. Podobno pravi Timo Airaksinen: »Gledališki vidik Sadejevega dela je ključ do teh idej. Na odru sanja o obvladovanju užitka.« Timo Airaksinen, *The Philosophy of Marquis de Sade*, London in New York, Routledge, 2001, str. 94.

⁵⁵ Kot poudarja Pierre-Henri Castel v *Pervers, analyse d'un concept, suivi de Sade à Rome*, Montreuil-sous-Bois, Les Éditions d'Ithaque, 2014, str. 79.

⁵⁶ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale. 1997–2015*, Pariz, Seuil, 2016, str. 119.

⁵⁷ Allison M. Moore, *Sadism, Masochism, and Historical Teleology*, Lanham, Boulder, New York in London, Lexington Books, 2016, str. 91.

O tem bi se dalo na dolgo in široko razpravljati, saj so Sadove sodobne biografije razkrile do potankosti, vključno z vsemi »umazanimi podrobnostmi«, kaj vse je Sade počel v zaporu.

Kakorkoli že, v luči vsega zgoraj omenjenega je vsekakor vprašljivo, če bi si Sade sam želel te (dvomljive) svetovne slave »sadizma«. Vprašanje pa je tudi, ali je ta termin povsem ustrezen. V svoji podrobni, predvsem pa temeljito podkrepljeni študiji *Sadism, Masochism, and Historical Teleology* je Allison Moore znanstveno predstavila usodo kategorij »sadizma« in »mazohizma« od njunih nastankov do danes in v nadaljevanju se bomo nanjo oprli pri prikazu tega, kako se je skozi zgodovino izoblikoval »sadizem«. ⁵⁸ Beseda sadizem namreč pride v slovar Clau- da Boista *Dictionnaire universel* (1834) točno dve desetletji po Sadovi smrti. Zdi se še posebej primerna za opis nasilne seksualnosti in aberantne grozljive raz- uzdanosti. Uspeh »sadizma«, mimogrede, je sicer obratno sorazmeren statusu Sadovih del, ki so bila dolgo prepovedana. Manj ko se bere in pozna Sada, bolj se govori o sadizmu, bolj ko se pozna Sada, manj se ga povezuje s sadizmom. Vedeti je treba, da so bila Sadova dela dolgo težko dostopna, njihovo razširjanje je bilo prepovedano. Še leta 1957 je bil Pauvert obsojen zaradi objave *Justine*, medtem ko so dobra tri desetletja, leta 1990, dobila neke vrste družbeno prizna- nje, saj so bila objavljena v prestižni zbirki Pléiade.

Od kod sploh Sadova razvpatost? Kaj naj bi sadizem pomenil? Prvi korak pri tem je bil narejen istočasno s tem, ko se je beseda sadizem prebila v slovar. Tedaj, leta 1834, je nastala tudi Sadova biografija izpod peresa gledališkega kritika Ju- lesa Janina, ki je bila objavljena v *Revue de Paris*. Pomembno je, da je Janin Sada oziroma njegove »zločine« postavil na isto raven z dejanskimi zločini znanih zgodovinskih osebnosti, Nerona in Gillesa de Raisa. Zločini prvega so splošno znani, zločini drugega pa izven Francije malo manj. Gre za barona in vojskovod- jo iz prve polovice 15. stoletja, ki je nekaj časa vojaško sodeloval z Ivano Orlean- sko, sicer pa je bil znan po svojih krutih zlorabah in umorih majhnih otrok, za kar je bil kasneje tudi obsojen in pogubljen.

⁵⁸ Mazohizem tu bolj ali manj puščamo ob strani, glede njegove aktualnosti napotujemo na izvrsten tekst Aleša Bunte, »In Times of 'Chastity'. An Inquiry into Some Recent Deve- lopments in the Field of Perversion«, *Filozofski vestnik*, 42 (1/2021), str. 245–263.

Prvi korak pri »uspehu« in odmevnosti »sadizma« je torej v tem, da se Sada izenači z najbolj znanimi dejanskimi zločini. Drugi korak pri utrditvi tega, kaj še danes razumemo kot sadizem, pa naredi komaj porajajoča se znanost o seksualnosti. Krafft-Ebingova *Psychopatia Sexualis* iz leta 1886 Sada predstavi kot klinično kategorijo, katere temeljna značilnost je užitek v povzročanju bolečine: »Medtem, ko bi lahko kot ključne poteze sadovske želje opredelili marsikaj, recimo radikalni materializem, sodomijo, bogokletstvo, poniževanje, korupcijo, aristokratske privilegije, libertinsko razuzdanost, tega, da se razveseli nad nesrečo drugih ali kozmično slavljenje amoralnosti, po Krafft-Ebingovi razlagi Sadovo edinstveno perverzno opredeljuje zgolj užitek v povzročanju fizične bolečine drugim. Kar je precej selektivna redukcija.«⁵⁹ Krafft-Ebingovo delo je bila uspešnica in kot taka kmalu prevedena v številne evropske jezike. Od tega trenutka dalje so besedo »sadizem« medicinski in kriminološki misleci z vseh koncev Evrope zlahka vključili v svoje miselne strukture ter jo povezali s predstavami krutosti, nasilja in užitka. Sadizem je tako nastopal kot tisto, kar je potrjevalo razprave o nasilnem zločinskem naklepu, ki so se v alienističnih krogih v Franciji, Nemčiji in Veliki Britaniji odvijale od sredine devetnajstega stoletja dalje. Pričal je tudi o animalistični in pošastni človeški naravi. Tako kot koncept mazohizma je služil utrjevanju tedanjih stereotipov o moškosti in ženskosti: moški sadizem je pomenil zatiranje normalne moškosti, moški mazohizem pa dekadentno, feminizirano izkrivljanje le-te. Skratka, konstrukt sadizma vstopi v razpravo o fetišistih, o morilcih in nasilnih tiranih, ker je bil združljiv tudi z degeneracionistično epistemologijo, ki je postala diskurzivno prevladujoča v 1880-ih in 1890-ih.

Po tej poti pridejo zadeve do Freuda, ki sadizem združi z mazohizmom in ga naredi za njegovega inverznega dvojčka: »Kdor občuti ugodje ob tem, da v seksualnem razmerju drugim povzroča bolečino, je tudi sposoben kot ugodje uživati bolečino, ki lahko izvira iz seksualnih odnosov. Sadist je vedno hkrati tudi mazohist, čeprav je lahko aktivna ali pasivna stran perversije pri njem močnejše izoblikovana in predstavlja njegovo pretežno seksualno udejstvovanje.«⁶⁰ Kasneje so se zadeve pri Freudu, zlasti po uvedbi druge topike, in potem, ko je mazohizem naredil za primaren, malce zapletle, a se v to tu ne bomo spuščali. Temeljna

⁵⁹ *Ibid.*, str. 27.

⁶⁰ Sigmund Freud, *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, prev. M. Dobnikar, Ljubljana, Studia Humanitatis, 1995, str. 40.

težava, pripominja Deleuze, je namreč v tem, da »se že od svoje prve interpretacije dalje Freud ne zadovolji s postavko, da je mazohizem obrnjen sadizem; postavi tudi, da je sadizem projicirani mazohizem, kajti sadist lahko najde ugodje v bolečinah, ki jih zadaja drugemu, zgolj, kolikor je sam 'mazohistično' doživel vez bolečina-ugodje. Vendar pa kljub temu Freud ohranja primat sadizma, čeprav razlikuje: 1) sadizem čiste agresivnosti, 2) obrat tega sadizma, 3) mazohistično izkustvo, 4) hedonistični sadizem. Toda čeprav postavimo, da vmesno mazohistično izkustvo predpostavlja obrat agresivnosti, je ta obrat zgolj pogoj za odkritje doživetve vezi, nikakor pa ni konstitutiven za to vez, ki nasprotno priča o specifičnem mazohističnem breznu.«⁶¹

Za večino Freudovih učencev pa so bile zadeve jasne – sadizem in mazohizem sta v osnovi ista. Marie Bonaparte, na primer, je trdila, da je sadist vedno hkrati mazohist. Preko tega dvojca je Bonapartejeva interpretirala spolno razliko, problem frigidnosti, pa tudi primere »samokaznovanja« kot vira morilske ženskosti v primeru Madame Lefebvre. V podobno smer so šla razmišljanja veliko bolj znanega Wilhelma Stekla, ki se je osredotočil na ideje o sadizmu, mazohizmu, frigidnosti in odnosu spolne perverzije do sodobne civilizacije. V svoji masivni študiji iz leta 1925 *Sadismus und Masochismus* je Stekel razdelal pojmovanje perverzije, ki je združilo degeneracijske poglede na seksualnost s freudovskim psihoanalitičnim prikazom psiho-seksualnega razvoja. Za razliko od Freuda so bile za Stekla perverzije produkt genetske okvare ali degeneracije, hkrati pa je Stekel vztrajal pri klišejih poznega devetnajstega stoletja, da bi morale biti ženske pasivne, moški pa aktivni, dominantni in prevladujoči. Stekel je bil tudi eden prvih, ki je uporabil kombinirani izraz »sadamazohizem«. Ta izraz, ki je iz dveh entitet skonstruiral eno samo, implicira, da je vsak mazohist hkrati tudi sadist, in obratno.

180

Nadaljnji pomembni element pri utrjevanju splošnih predstav o sadizmu je vojaška propaganda. Francoska propaganda med in po prvi svetovni vojni je nemške čete predstavljala kot zverinske, neobvladljive primitivce, ki so se sadistično kruto izživljali nad francoskim civilnim prebivalstvom. Izraz sadizem in figura brutalnega morilca, lačnega spolnih užitkov, sta tako vstopila v priljubljene splošne besednjake. Po drugi strani pa je med obema vojnoma zaradi vpliva nad-

⁶¹ Gilles Deleuze, »Predstavitev Sacherja Masocha. Hlad in krutost«, prev. A Zupančič, v *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, DTP, 2000, str. 80.

realizma prišlo tudi do fascinacije s samim Sadovim delom, kar se je izrazilo v umetnosti in filmu, istočasno pa je prišlo tudi do prvih prevodov Sada v druge jezike. Morda, mimogrede, ni nepomembno, da – vsaj tako trdi Roudinescojeva –, Freud sam, po vsej verjetnosti, nikoli ni bral Sada: »Katalog Freudovega muzeja v Londonu kaže, da se je Freud zanimal le za sadizem, ni pa prebral edine Sadove biografije tistega časa izpod peresa Alberta Eulenberg (1901). Freud ni posedoval nobenih markizovih knjig.«⁶² To pa Freudu ni preprečilo, da se ne bi strinjal z mnogimi Sadovimi dognanji, denimo z idejo, da človeško življenje ne stremi toliko k dobremu in kreposti, pač pa k stalnemu iskanju užitka, tudi trpljenja, če Freudovih idej o nagonu smrti in priznavanja določene inherentne krutosti človeka sploh ne omenjamo.

Prav na tej točki zla, krutosti, uničenja in sovraštva pa je treba omeniti tisto, kar je bilo pred, med in po drugi svetovni vojni odločilno za razumevanje sadizma. Gre za razlago, kako je bil možen nacizem in z njim holokavst. Tu je pomembno vlogo odigrala Frankfurtska šola. Adorno in Horkheimer sta namreč v *Dialektiki razsvetljenstva* (1947) v svojo razlago zgodovine od Homerja dalje kot pomemben element pri sprevrženju razsvetljenstva v njegovo nasprotje določila de Sada. Ves ta proces je po njiju na koncu pripeljal do holokavsta in nacizma, ki so ga prav predstavniki Frankfurtske šole povezali s sadizmom in sadomazohizmom. Wilhelm Reich je bil prvi psihoanalitični mislec, ki je nacizem pojasnil kot seksualno sadističen. Ni bil pa zadnji, podobno so trdili tudi Adorno, Horkheimer, Fromm in Marcuse. Adorno, na primer, je moškost nacističnih moških in njihovo homofobijo povezal s potlačeno homoseksualnostjo in sadomazohizmom: »Pravi moški bi bili torej po svojem lastnem ustroju taki, kakor jih večinoma prikazuje filmsko dejanje: mazohisti. V njihovem sadizmu se skriva laž, in šele kot lažnivci postanejo resnični sadisti, agenti represije. Ta laž pa ni nič drugega kot potlačena homoseksualnost, ki se predstavlja kot edina odobrena podoba heteroseksualnega.«⁶³ Za Adorna je to, »da se mazohizem fašističnih privrženecv nujno povezuje s sadističnimi gonskimi impulzi, v skladu s Freudovo splošno teorijo o ambivalentnosti, ki jo je ta prvotno razvil v zvezi z Ojdipovim kompleksom. [...] Freud sicer ne načinja problematike, ki jo je

⁶² Élisabeth Roudinesco, *Our Dark Side. A History of Perversion*, prev. D. Macey, London, Polity Press, 2009, str. 51.

⁶³ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, prev. S. Knop, Ljubljana, Založba/*cf, 2007, str. 46.

pozneje imenoval 'sodomazohizem', toda tega problema se vendarle vseskozi zaveda [...]»⁶⁴. Adorno pa pri tej svoji ideji vztraja: »Tako se hierarhične strukture tudi povsem ujemajo z željami sodomazohističnega karakterja. Hitlerjeva slovita formula 'odgovornost navzgor, avtoriteta navzdol' (*Verantwortung nach oben, Autorität nach unten*) natančno racionalizira ambivalentnost tega značaja, za katerega se je v nemškem ljudskem reflu našel izraz 'biciklistična narava' (*Radfahrelnatur*).«⁶⁵

Na ljudskost ali vsesplošnost predstav o nacizmu kot sadizmu pa ni vplivala le fašistična, pač pa tudi antifašistična propaganda. Ta je naciste tudi še dolgo po vojni – posebno poglavje bi bila tu nekdanja SFRJ – prikazovala ne le kot zločince, temveč kot sadiste, perverznejše, sprevržence in prikrite homoseksualce. Še dandanes so, denimo, razširjeni nekateri miti o nacističnih voditeljih in o njihovi seksualnosti. Ta je bila pogosta tema v britanskih in sovjetskih propagandnih kampanjah med drugo svetovno vojno ter tik po njej. Britanske propagandne pesmi med vojno so se predvajale ob karikaturnih podobah Hitlerja, Göringja, Himmlerja in Goebbelsa, ki so bili vsi upodobljeni z majhnimi ali okrnjenimi spolnimi organi. (Kar je bilo, recimo, poudarjeno še v zelo gledani britanski situacijski komediji z vojno tematiko *'Allo 'Allo* v 1980-ih in 1990-ih letih). Vse to je seveda igralo močno vlogo pri šovinističnem klišeju o Nemcih kot sadistih in sodomazohistih. Pomemben vpliv na povojno dožemanje sadizma pa ima knjiga Henrija Drouina, pariškega zdravnika (vodje laboratorijskih raziskav v bolnišnici Broca), seksologa (avtorja del o ženski seksualnosti in prostituciji), novinarja in romanopisca, ki jo je izdal leta 1945 s pomenljivim naslovom: *Allemagne sadique* (Sadistična Nemčija). Sočasno s širjenjem tovrstnih klišejev po vojni pa se je počasi spremenil odnos do Sadovih del, ki so postajala vse dostopnejša in popularnejša. Za Niemanovo se eden izmed razlogov za to nahaja v »nedvomno globoki želji po zlobnejših, ki so hkrati jasno izrezani in utelešeni. [...] Sadovi portreti čistega zla fascinirajo, ker so redki.«⁶⁶

Takšno pojasnilo pa odpira več vprašanj, kot ponuja odgovorov. Po eni strani sicer deloma pojasni fascinacijo s Sadom v filmu, toda zgodovino tega bi bilo

⁶⁴ Theodor W. Adorno, »Freudovska teorija in struktura fašistične propagande«, prev. R. Riha v *Psihoanaliza in kultura*, ur. R. Močnik in S. Žižek, Ljubljana, DZS, 1981, str. 155.

⁶⁵ *Ibid.*, str. 160–161.

⁶⁶ Neiman, *Evil in Modern Thought*, str. 278.

treba šele podrobneje zakoličiti in si pobližje ogledati premene, ki so jih prinesli, denimo, posamezni filmi od *Cesarstva čutil* prek *Nočnega portirja* do Passolinijevega *Salò* ali Cronebergovega *Trka*. Poseben problem pri tem zadeva vprašanje, kako je sadizem v nekem trenutku postal šik, moden in del mainstreama, a do tega še pridemo. Po drugi strani pa omenjeno pojasnilo odpira številna vprašanja, med katerimi je prav gotovo poglobljeno vprašanje v tem, kakšno povezavo ima z nacizmom samo Sadovo delo. Sade prav gotovo ni bil in tudi ni mogel biti navdih nacistične ideologije: »ogromna večina intelektualcev, ki so se v 20. stoletju sklicevali na de Sada in Nietzscheja, niso bili fašisti (čeprav so se nacisti, za ceno strahovitih potvorb, sklicevali na Nietzscheja – a kolikor vem, nikoli na Sada.)«⁶⁷. Razlog tega je tudi v tem, da je bil Sade Francoz in ne Nemec, da je pisal v francoščini in da sam ni bil šovinist ali rasist. Nekoliko drugače stojijo zadeve s sadizmom v vsakdanjem pomenu besede. Nedvomno je bilo veliko pristašev nacizma in pripadnikov nemške vojske tudi sadistov. Koliko natanko, je odprto vprašanje, vsekakor pa jih ni bilo tako malo, kot namiguje razvpita razprava o banalnosti zla, ki jo je pred več kot pol stoletja odprla Hannah Arendt. Obstajajo namreč konkretne pripovedi očitancev o sadističnih mučiteljih in sadističnih nacističnih zločinih. Vseeno pa se to razlikuje od klišeja o nacizmu, ki v sebi domnevno združuje nacistično seksualnost, nemške uniforme, disciplino in sadomazohizem. Prav predstava, da naj bi bil sadomazohizem naravna nagnjenost nacistov, je po poti »nadaljevanja fašizma z drugimi sredstvi« preživela sam nacistični režim – vsi tako »zelo različni misleci, kot so Andrea Dworkin, Susan Sontag in George Steiner, delijo skupen pogled na sadizem ali sadomazohizem kot dediščino genocida iz druge svetovne vojne.«⁶⁸ Ta pogled, kot smo že omenili, je bolj razširjen, kot se morda zdi na prvo žogo. Obstajajo številne trditve sodobnikov o tem, da nam danes na vseh področjih vlada sadomazohizem: »Sadomazohizem subtilno opredeljuje družino, izobraževanje, vojaške, sodne, zakonodajne, poslovne in zasebne ustanove in organizacije.«⁶⁹ Še več, celoten

⁶⁷ Étienne Balibar, »Nasilje: idealnost in krutost«, v isti, *Strah pred množicami. Politika in filozofija pred in po Marxu*, prev. K. Rotar in A. Zupančič, Ljubljana, Studia Humanitatis, 2004, str. 430.

⁶⁸ Moore, *Sadism, Masochism, and Historical Teleology*, str. 10.

⁶⁹ Pollard, *Sadomasochism, Popular Culture and Revolt*, str. 124.

»kapitalizem kot družbeni sistem deluje po sadomazohističnih načelih«, ⁷⁰ ali pa so ta temeljna značilnost v naši »vse bolj kruti, sadomazohistični kulturi.« ⁷¹

A kaj sploh je sadomazohizem? To, da smo vsi po malem sadisti in po malem mazohisti? Je človekova narava potem biciklistična, je bistvo človeka *Radfa-hrernatur*? Kaj pa če je sadomazohizem nek konstrukt, primer slabo izdelanega imena, semiološka pošast? Ravno to pokaže Deleuze v svoji prelomni študiji o Masochu. Deleuze trdi, da ni ne povezanosti, ne inverznosti, ne komplementarnosti Sada in Masocha:

Tako neka šala pripoveduje, da se srečata sadist in mazohist. Mazohist: »Tepi me«. In sadist: »Ne.« Med vsemi šalami je ta še posebej neumna: ne zgolj zato, ker je nemogoča, temveč ker vsebuje zvrhano mero neumne pretenzije pri ocenjevanju sveta perverzij. Seveda pa je tudi nemogoča. Pravi sadist ne bo nikoli prenesel mazohistične žrtve. [...] A nič bolj ne bo mazohist prenesel resnično sadističnega rablja. ⁷²

Za Deleuza nikakor ne moremo govoriti o sprevračanju sadizma v mazohizem ali obratno:

Prej gre za neko paradokšno dvojno produkcijo: humoristično produkcijo določenega sadizma ob izteku mazohizma in ironično produkcijo določenega mazohizma ob izteku sadizma. Toda zelo dvomljivo je, če je mazohistov sadizem hkrati Sadov, sadistov mazohizem pa hkrati Masochov. Mazohistov sadizem nastopi zaradi pokore; sadistov mazohizem pod pogojem, da do pokore ne pride. Če prehitro zatrdimo sadomazohistično enoto, tvegamo iz nje narediti nek robot sindrom, ki ne ustreza zahtevam prav simptomatologije. ⁷³

184

Tudi tam, kjer gre navidez za podobne zadeve, recimo, Sadovo apatijo in Masochov hlad, »se razodeva globoka disimetrija. Če drži, da sadizem predstavlja aktivno negacijo matere in napihnjenje očeta (ki je postavljen nad zakone), mazohizem deluje prek dvojne utajitve, pozitivne utajitve, ki idealizira in poveliča

⁷⁰ Lynn S. Chancer, *Sadomasochism in Everyday Life: The Dynamics of Power and Powerlessness*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1994, str. 94.

⁷¹ Romanienko, *Degradation Rituals. Our Sadomasochistic Society*, str. 122.

⁷² Deleuze, »Predstavitev Sacherja Masocha«, str. 31–32.

⁷³ *Ibid.*, str. 31.

mater (identificirano z zakonom) ter razveljujoče utajitve očeta (izvrženega iz simbolnega reda).«⁷⁴ Pri Sadu je tako izpostavljena instanca Nadjaz, medtem ko je to pri Masochu Jaz:

Dejansko sta Sadov in Masochov genij povsem različna; njuna svetova med seboj ne komunicirata; med njunima romanesknima tehnikama ni razmerja. Sade se izraža v neki formi, ki povezuje obscenost opisov z apatično strogostjo demonstracij; Masoch v neki formi, ki pomnožuje utajitve, da bi v hladu omogočil rojstvo estetskega suspenza. [...] Dejstvo, da sta njuni imeni služili za označitev dveh temeljnih perversij, nas mora opomniti, da bolezni dobijo svoja imena po svojih simptomih, preden jih dobijo po svojih vzrokih. Etiologija, ki je znanstveni in izkustveni del medicine, mora biti podrejena simptomatologiji, ki je njen literarni, umetniški del.⁷⁵

Skratka, Sada in Masocha je treba obravnavati ločeno, ker gre za dve različni logiki. Vprašanje pa je, mimogrede, ali je mogoče pri samem Sadu najti elemente, ki se jih sicer pripisuje sadizmu ali mazohizmu. Dejstvo je namreč, da so »Sada v njegovem lastnem času razumeli kot nevarnega libertinca, misleci devetnajstega stoletja pa kot pornografa, ateista, bogokletnika in pošastnega misleca, nihče pa kot 'sadista' ali kot kakršen koli konceptualni ekvivalent slednjega.«⁷⁶ Kljub temu pa skozi zgodovino tudi med interpreti ni manjkalo tistih, ki so pri njem našli elemente mazohizma – Jean Paulhan, kasnejši akademik, ki ga v svojem tekstu o Sadu mimogrede špične tudi Lacan –, je, denimo, trdil, da skrivnost Sada ni sadizem, temveč mazohizem. Kar pa je nemara treba razumeti tudi kot polemiko s klasično tezo Klossowskega: »Sadov 'sadizem' bi bil torej izraz prvotnega dejavnika sovraštva, ki bi 'izbral' agresivni libido, da bi mogel bolje udejanjiti svoje poslanstvo: namreč kaznovanje materinske moči v vseh oblikah in rušenje njenih institucij.«⁷⁷

185

Kakorkoli že, čeprav sadomazohizem nima ravno velike zveze ne s Sadom ne z Masochom, pa to, kot smo videli, ne preprečuje tega, da se dvomljivi »koncept« sadomazohizma še naprej uporablja za analizo delovanja moči in oblasti. Kako

⁷⁴ *Ibid.*, str. 53.

⁷⁵ *Ibid.*, str. 99.

⁷⁶ Moore, *Sadism, Masochism, and Historical Teleology*, str. 13.

⁷⁷ Pierre Klossowski, *Sade, moj bližnjik*, prev. M. Leskovar, Koper, Hyperion, 2010, str. 151–152.

operativna in resnična je potem lahko takšna analiza, je močno vprašljivo. V resnici nas teze o sadomazohizmu ne pripeljejo prav daleč, saj so presplošne in preveč enostavne. Kar pa ne preprečuje njihove globoke usidranosti v popularno kulturo. Prav ta je najbrž vzrok za popularnost SM kulture, ki jo vsekakor moramo omeniti.

Na teoretskem področju je bil, kot še marsikje drugje, tudi tu pionir eden največjih sodobnih analitikov moči in oblasti – Foucault, ki je, presenetljivo in v odkritem nasprotovanju Deleuzu (s katerim sta bila sicer prijatelja, a se tudi zapletla v polemiko glede *désir* in *plaisir*), v nekem trenutku krize in iskanja lastne poti celo poskušal razdelati teorijo sebstva v navezavi na seksualno izbiro in sadomazohistično prakso (BDSM). Govoril je o sadomazohizmu kot laboratoriju seksualne eksperimentacije, o osvobajajočem občutku, ko pride do izmenjave na mestu gospodarja in hlapca v s/m praksah, itn.⁷⁸ Mnogi njegovi privrženci in kritiki so bili nad tako počeznim govorjenjem šokirani in že kar negativno presenečeni. Vse skupaj je pustilo nekoliko grenak priokus, tudi sam Foucault se je kasneje nekoliko vzel nazaj. A morda je nehote dobro zaznal neko porajajočo se tendenco, ki traja še danes, če spomnimo le na »petdeset odtenkov sive« in podobne blagovno uspešne produkte SM šik visoke mode. Ta prodor sadomazohizma se je sicer začel že poprej. Nekateri ameriški avtorji, kot smo omenili že zgoraj, so ga zaznali že v šestdesetih letih prejšnjega stoletja, dokončno pa se je tak sadomazohizem (pisan z različno kratico kot: S&M, S-M, S/M ali SM) utrdil v osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Še danes služi kot idealna »vznemirljiva« tema v ženskih revijah, umetniških razstavah in televizijskih seksualnih oddajah.

Vse te sadomazo fantazije povedo le malo o nacizmu ali o spolni politiki nacizma, prej napotujejo na specifično sodobne seksualne fantazije in fantazme. Kljub temu, da je ameriški literarni kritik George Steiner že v 1960-ih trdil, da je impulz uživanja v pornografskih podobah enak sadističnemu impulzu nacističnega storilca genocida, kljub temu, da se je njegova rojakinja Susan Sontag v istem obdobju tudi spraševala, kako je lahko nacistična Nemčija, ki je bila spolno represivna družba, postala erotična, kako je lahko režim, ki je geje preganjal, postal za nekatere geje vir vznburjenja, je namreč kasneje nastal cel kup pornografije s tematiko nacizma in celo tematiko koncentracijskih taborišč. Ideja perverznega nacističnega je tu naredila svoje, pornografija je od prvih nerodnih

⁷⁸ Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976–1988*, Pariz, Gallimard/Quarto, 2001, str. 1150.

sadomazo poskusov dalje naredila velik korak naprej. Ta proces sta desetletje nazaj Sarracino in Scott imenovala »popornjenje Amerike«. ⁷⁹ Proces, ki se je začel z ameriško državljansko vojno, kjer so bile veliki hit prve pornografske fotografije, je z družbenimi in tehnološkimi spremembami imel svoje vzpone in padce. Vsekakor pa je svojevrstno dno doživel s fotografijami iz iraškega zapora Abu Graib, ki so prišle v javnost aprila leta 2004 in na katerih so se ameriški pazniki ter paznice kruto izživljali nad zaporniki: »večina pornografije, pa naj bo še tako nemoralna ali destruktivna, kot mnogi Američani verjamejo, da je, je še vedno manj strašljiva od tega, kar smo lahko videli na teh fotografijah«. ⁸⁰

A nekaj so posamezni primeri, nekaj drugega pa tendenca, ki grozi, da bo postala prevladujoča: »V nekaj preteklih letih se je trda pornografija, zlasti na spletu, pričela nagibati k poniževanju in razvrednotenju, ki ga v nobenem smislu ne moremo definirati kot zaigranega ali kot 'performans'«. ⁸¹ In če sta Sarracino in Scott govorila še o procesu, ki je v teku, Bartonova, ko govori o »pornifikaciji Amerike« ⁸², govori o dovršenem stanju. Danes so med najbolj priljubljeni pornografski žanri tisti, ki vključujejo nasilje, poniževanje in krutost: »mučilna pornografija«, »nacistična pornografija«, »vojna pornografija«, »porno za posilstvo in maščevanje« in »pornografija rogonosca [cuckold]«. ⁸³ Očitno je, da je postala krutost vsaj za določen del populacije seksi, da je postala nekaj mikavnega in privlačnega, s tem pa tudi tržno zanimivega in dobičkonosnega. Zakaj je tako, je kompleksno vprašanje, na katerega smo nekaj odgovorov skušali najti že zgoraj, seveda pa bi se bilo tega treba lotiti mnogo podrobneje. Na tem mestu pa se bomo vprašali nekaj drugega in bolj osnovnega – kaj je sploh krutost in kako jo opredeliti?

O krutosti

187

Krutost je bila vselej del človeške zgodovine, vseeno pa se ji temeljiteje posveča le malo znanstvenih del. Filozofi jo sicer tu in tam omenjajo, a večina le bežno. Vzrokov za to je nemara več. Prvi je nedvomno povezan z izmuzljivostjo njene

⁷⁹ Sarracino, Carmine in Kevin M. Scott, *The Porning of America. The Rise of Porn Culture, What It Means, and Where We Go from Here*, Boston, Beacon Press, 2008.

⁸⁰ *Ibid.*, str. 138.

⁸¹ *Ibid.*, str. 157.

⁸² Prim. Barton, *The Pornification of America*.

⁸³ Pollard, *Sadomasochism, Popular Culture and Revolt*, str. 8.

definicije, drugi je v tem, da krutost raje vidimo drugod, le pri sebi ne, tretji pa v tem, da krutost povezujemo z barbarstvom in z živalskostjo. Spontano prepričanje je, da je krutost prisotna v primitivnejših oblikah družbe, v civiliziranih pa naj bi je bilo vse manj in manj. V resnici pa ni tako. V naši sodobni civilizaciji je namreč krutost vseprisotna. Je del našega vsakdanjika, pa naj si to priznamo ali ne. Hrbtna plat zanikanja krutosti je namreč, paradokсно, ekstremna fascinacija z njo. Ta fascinacija sega od spektakularnih prizorov državnega nasilja modernosti (kakršen je, denimo, spektakel Damienovega razčvetverjenja, s katerim Foucault prične *Nadzorovanje in kaznovanje*), prek sodobne fascinacije z vojno, uničenjem in katastrofo, pa vse do fascinacije s serijskimi morilci *à la* Hannibal Lecter, zlobneži *par excellence* (tu poteka pravo tekmovanje, kdo si bo prislužil to nelaskavo prvo mesto) in drugimi utelešenji radikalnega zla. Skratka, zaradi vseprisotnosti in vsesplošne fascinacije s krutostjo je res nenavadno, da se z njo izčrpneje ukvarja tako malo del.

Vzrok za to pa je nedvomno v tem, da so s krutostjo določene težave. Najprej gre, kot rečeno, za samo definicijo in za vprašanje, kaj je kruto. Potem gre za vprašanje subjektivnosti in objektivnosti – je krutost nekaj, o čemer odloča tisti, ki jo je deležen? Je krutost relativna, ne le v subjektivnem, temveč tudi v kulturnem pogledu? Ali pa absolutna – je krutost radikalno zlo? Je sploh mogoče podati univerzalno definicijo krutosti? Nato gre za to, da skušamo krutost vselej nekako oddaljiti od sebe, se od nje distancirati, jo zanikati ali potlačiti. To pa zato, ker je na njej nekaj nelagodno grozljivega. Krutost je *unheimlich*. O njej najraje ne bi vedeli nič, z njo nočemo in ne želimo imeti opravka, a znebiti se je tako enostavno le ne moremo. Je potemtakem krutost večni del človekove narave, je krutost neizogiben del kulture? Za Lacana je krutost, pri čemer se sam sklicuje na Balthasarja Graciana, nekaj, kar nedvomno presega živali, saj »divjaštvo človeka do njegovega podobnika presega vse, česar so zmožne živali«. ⁸⁴ Že Nietzsche pa je pokazal, da je krutost neizogibni del kulture, duha in omike: »Skoraj vse, čemur pravimo 'višja kultura', sloni na poduhovljenju in poglobitvi okrutnosti – to je moj vidik.« ⁸⁵ V tem stilu bo Walter Benjamin kasneje rad rekel, da ga ni dokumenta kulture, ki ne bi bil tudi dokument barbarstva. Krutost ima tako dva kraka (etimološki *crus* iz latinske besede za krutost, *crudelitas*). Dve

⁸⁴ Jacques Lacan, *Écrits*, Pariz, Seuil, 1966, str. 147.

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1988, str. 138.

njeni nogi se razpirata v dve skrajnosti, v skrajnost narave in skrajnost kulture. Krutost tako razpade v dve skrajnosti – v tem ima Sade, mimogrede, kot bomo videli kasneje, prav. Krutost je po eni strani vezana na naravo, po drugi na kulturo in civilizacijo. Je tam, kjer je človek najmanj človek, najbolj surov, in hkrati tam, kjer je človek najbolj kuhan, prefinjen, sofisticiran, najbolj človeški. Krutost je kot nekakšna heglavska spekulativna sodba, v kateri se najbolj barbarsko surovo (mimogrede, krutost je v francoščini *cruauté*, *cru* pa pomeni surovo) in najbolj civilizirano prefinjeno stikata, v njej spekulativno sovpadeta narava in kultura, tisto najnižje in tisto najvišje.

Kje natanko nastopi krutost, pa je vselej odvisno od konkretnega primera, od tega, kje natanko en ali drugi prag, prag navzdol ali prag navzgor, presežemo. Krutost je potemtakem nekaj, kar gre skupaj z nekim prestopom nevidnega praga, s tem, da prečimo neko nevidno mejo, da na neki točki pretiravamo. Že Job je tako Bogu v Svetem pismu očital, da je do njega postal krut: »Postal si okruten do mene, napadaš me s trdo pestjo« (Job 30,21). Krutost sicer zadeva pravila, postave in zakone, vendar je to, kje točno krutost postane krutost, povezano z nepisanimi pravili – ki jih ima sleherna ideologija, pa tudi sleherni običaji, norme, pravila. Ko gremo čeznje – a sledeč njihov lastni duh ali črko –, smo v krutosti. Nadalje, krutost je povezana z dejanji ali odsotnostjo le-teh. Krutost je abstrakcija od bolečine, trpljenja. Dostikrat se krutost povezuje z izvajanjem zakona, pravila, načela, kazni, pri čemer se reče, da je krutost v resnici njihova zloraba. Toda vsaka zloraba še ni krutost. Krutost je povezana s tem, da zakon ali kazen izvajamo *ne glede na vse, brezobzirno*, ali pa smo pri tem še posebej *inventivni* glede načina, ki v samem zakonu ni podrobneje opredeljen. Po eni strani sledimo zgolj črki in jo po drugi strani na novo iznajdemo. Seveda je krut lahko že sam zakon, ali pa zakonik, pa vendar je krutost v nekem pomenu povezana z njunim obscenim dopolnilom. Navsezadnje je krutost opcija, izbira, stvar svobodne volje (tudi svoje-volje) in v tem pomenu predstavlja protipol milosti. Čeprav je krutost nekaj kapricioznega, poljubnega, arbitrarnega, ni vedno nekaj subjektivnega ali aktivnega. Kruta je lahko tudi skupina ali skupnost. Kruti smo lahko sami do sebe, tega se Nietzsche ne utruja ponavljati, Freud pa bo temu dodal, da je naš Nadjaz tisti, ki je lahko krut do našega lastnega Jaza. Tu sicer počasi pridemo do samotrpinčenja in mazohizma, kar je zgodba zase, bolj pomembno za nas tu je, da nam to, da smo kruti do sebe ali drugih (lahko) priskrbi posebno zadovoljstvo. Malo ali veliko, to ni pomembno, pomembno je, da gre s krutostjo skupaj tudi užitek – spomnimo samo na zgodbo o krutem stotniku

in kruti kazni iz Freudovega primera Podganar. Kruti smo lahko kot poslušalci ali gledalci, tudi tedaj, ko smo zgolj pasivne priče in ne storimo nič. Krutost pa tudi ni vedno zvedljiva na konkreten subjekt ali na nekega deležnika oziroma akterja – do nekoga je kruta lahko že sama (anonimna) usoda, situacija. Krute pa so lahko tudi institucije, v tem smislu je za Deleuza in Guattarija v *Anti-Ojdi-pu* sama država poosebljenje krutosti. Tudi nadnacionalne skupnosti so kajpak krute – kaj drugega v časih begunskih kriz reči o (ne)ukrepanju EU?

Že iz tega razpona, na kaj vse se lahko nanaša krutost, logično izhaja, da je o krutosti mogoče govoriti iz zelo različnih pozicij. Zato so tudi dela, ki so ji posvečena, redka in eno takšnih je delo Giorgia Baruchella *Philosophy of Cruelty*.⁸⁶ Baruchello posebej poudarja, da skozi zgodovino filozofije nastopajo različne predstavitve krutosti, ki skorajda nimajo skupnega imenovalca. Te opredelitve segajo od Aristotela prek Montaigna in Machiavellija do Sada in Nietzscheja. Že če si ogledamo, kako se Montaigne, ki se kot prvi filozof bolj temeljito loti krutosti, do te opredeljuje, hitro uvidimo, da imamo opraviti z določenimi zagatami. Montaigne krutost najprej opredeli kot »skrajnost vseh grehot«,⁸⁷ zanj krutost tudi pomeni nečlovečnost, ki se je ni mogoče privaditi. Krutost je zanj nekaj, kar zadeva pobijanje brez razloga ali vzroka, denimo pobijanje »nedolžne živali, ki so jo preganjali in ubili, živali brez obrambe, in ki nam ni storila nič žalega«.⁸⁸ Krutost torej zanj nima razloga, ni nekaj upravičljivega, po drugi strani pa je zanj kruto »celo v sodstvu vse, kar presega smrt samo«.⁸⁹ Skratka, krutost je za Montaigna neka skrajnost, ki je (zanj) nevzdržna. Ni namreč nepomembno, da Montaigne izpostavlja svoje stališče do krutosti, tako, recimo, posebej pove, da jo sovraži, vseskozi pa se omejuje na svoje gledišče, reče, recimo, »kar mene zadeva nisem nikoli mogel gledati« ali pa reče, »kar mene zadeva, se mi zdi celo v sodstvu ...«. A pri vsem skupaj izpostavlja lastni strah: »Bojim se, da je narava sama vcepila človeku nekaj gon po nečlovečnosti«.⁹⁰ Zaradi vsega tega do za-

⁸⁶ Giorgio Baruchello, *Philosophy of Cruelty. Collected Philosophical Essays*, Gatineau, Northwest Passage Books, 2017.

⁸⁷ Michel de Montaigne, *Eseji*, prev. B. Stopar, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1960, str. 125.

⁸⁸ *Ibid.*, str. 129.

⁸⁹ *Ibid.*, str. 127.

⁹⁰ *Ibid.*, str. 130. Tu se, mimogrede, odpira širše polje problematike, ki sega od Freudove tematizacije nagona smrti, pa vse do povezovanja narave in krutosti v nacizmu: Hitler samo naravo razglasi za okrutno – ker je narava okrutna, smemo in moramo biti okrutni tudi sami.

nesljivejšje definicije krutosti pri Montaignu ne pridemo. Vseeno pa je iz vsega skupaj razvidno, da do krutosti ni tolerance, da ta zadeva nek prag, neko mejo.

Ko enkrat zakoračimo čez ta prag (ki ga pravzaprav ni, saj krutost ni transgresija, temveč zvestoba zakonu – kateremu, pa je posebno vprašanje), pa ne dobimo le krutosti, temveč se nam sam svet pokaže v drugačni luči. Krutost je tako nekaj, kar nam »odpira oči«. Na ta vidik krutosti je, mimogrede, opozoril že Nietzsche,⁹¹ predstavlja pa, jasno, tudi izhodišče Artaudovega pojmovanja gledališča krutosti. Artaudov poskus oživitve gledališča pomeni biti zvest tistemu, kar nas dela žive, gledališče se mora izenačiti z življenjem. Krutost je za Artauda »stanje duha«, »sla po življenju«, »vse, kar deluje, [je] krutost«. Z gledišča duha, pripominja Artaud, pomeni »kruto neizprosno, strogo prizadevnost in odločenost, nepomirljivo in popolno opredeljenost.« Gledališče ni mogoče brez elementa krutosti, v njem je treba ustvariti resničnost, ki je strašnejša od resnične resničnosti, resničnost, v katero je mogoče verjeti. Konec koncev ne gre več za gledališče, temveč za sam svet in za civilizacijo kot tako. Artaud pri tem izrecno pripominja tudi naslednje: »Pri tej Krutosti ne gre ne za sadizem ne za kri.«⁹² Cilj krutosti za Artauda torej ni trpinčenje in mučenje, temveč metoda, ki nam priča nek drug svet. Pri vsem skupaj pa je zanimivo, da je krutost tako za Montaigna kot za Artauda stvar metode, vseeno pa se oba razlikujeta glede na vidik, ki ju zanima, pri enem je to objektivni, pri drugem pa subjektivni vidik. Subjektivni pogled na krutost, ki je pri Montaignu posledica metode, je v primeru krutosti lahko tudi problem, saj sugerira, da je krutost *zgolj* nekaj subjektivnega – in tako bi bilo zlo *zgolj* v pogledu, ki vidi zlo. Ali ima krutost sploh kakšne skupne imenovalce, s pomočjo katerih se je mogoče izogniti subjektivizmu?

Baruchello skuša težavo rešiti tako, da našteje vsaj tri takšne imenovalce: trpljenje ali bolečino (drugega), instanco, ki to trpljenje povzroča, k vsemu pa Baruchello doda še *mens rea*, um ali duh, ki je za vse skupaj zaradi svojega naklepa kriv in odgovoren.⁹³ Toda to iskanje skupnih imenovalcev se izkaže za Pandorino skrinjico, iz katere izpade vse živo. Težava je v tem, da če krutost vežemo *zgolj* na samodoživljanje, krutost lahko postane odvisna od osebne presoje, občutka,

⁹¹ Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, str. 137.

⁹² Antonin Artaud, *Gledališče in njegov dvojnik*, prev. A. Berger, Ljubljana, Mestno gledališče ljubljansko, 1994, str. 123.

⁹³ Baruchello, *Philosophy of Cruelty*, str. 8 in 59–60.

čutenja, kulture, razreda itn. Tako kot pri Lacanovemu pojmovanju komunikacije, ko prejemnik od naslovnika prejme svoje sporočilo/dejanje v sprevrnjeni obliki, je tu odprta pot nesporazumu, ko lahko nekaj, kar je mišljeno kot kruto, izpade kot čisto nekaj drugega. In obratno, ko lahko nekaj, kar sploh ni mišljeno kot kruto, za prejemnika nastopi kot nekaj skrajno okrutnega in brezobzirnega. Nadaljnji problem pri tem je, da le malo ljudi svoja dejanja razume kot kruta, še manj pa jih je pripravljeno priznati, da so nekaj zlega storili nalašč ali namenoma. Baruchello ob tem napotuje na dolgo filozofsko tradicijo, ki sega vse od Platona in Sokrata, po kateri nihče zanalasč, hoté, ne dela slabega ali zlega. Podobno trdi Lévinas, za katerega nihče zavestno ne dela škode, zanj nihče ni zavestno krut. Neka druga tradicija, ki sega od Machiavellija pa vse do Nietzscheja, krutost priznava, a jo dojema kot sredstvo za doseganje višjega cilja (vzgoji, igranju inštrumenta, vojaškemu drilu, recimo) ni mogoče izogniti. Večina se torej krutosti izogiba – bodisi jo naredi za nehoteno in nenamerno bodisi jo naredi za neizogibni stranski produkt. Zdi se, da je edini, ki si je krutost izbral za svoj neposredni cilj, edino Sade, in da so edini, ki odkrito uživajo v krutosti, potemtakem le tako imenovani sadisti.

Rekli bi torej, da se moramo, če hočemo določiti, kaj krutost sploh je, držati treh parametrov: volje (namen, intence), zavedanja in uživanja. O tem, kako namenoma je kdo krut, smo pravkar že govorili. Kako pa je z drugima dvema parametroma? Čeprav se slika malce zaplete, ni presenečenje, da le redki zares neposredno zavestno uživajo v tem, da škodijo drugim, mnogi lahko pri tem (nezavedno) uživajo, ne da bi bili pri vsem skupaj aktivni,⁹⁴ tretji so do vsega skupaj indiferentni, četrti se ničesar ne zavedajo, peti se sicer zavedajo, a se ob tem sprenevedajo, in tako dalje. Kako potem opredeliti različne tipe krutosti? Baruchello to rešuje z vpeljavo dveh osi. Prva os je os aktivnega-pasivnega, druga je os brutalnosti-sadističnosti: »Pri krutosti so možne vsaj štiri možne klasifikacije: (1) aktivna sadistična krutost; (2) pasivna sadistična krutost; (3) aktivna brutalna krutost; (4) pasivna brutalna krutost.«⁹⁵ V osnovi imamo torej le dve vrsti krutosti, prva je sadistična, druga brutalna. Prva se ujema ne le z aktivnostjo, temveč tudi z aktivno zavestno voljo po krutosti in uživanju v njej, medtem ko drugo opredeljuje izostanek volje, celo apatija, indiferenca, nezavedanje

⁹⁴ Posebno problematiko pri tem odpira koncept »interpasivnosti«, ki sta ga vpeljala Žižek in Pfaller, a na to tu zgolj opozarjamo.

⁹⁵ *Ibid.*, str. 7.

ali nevednost. Tako smo spet prišli do klišeja o sadizmu, saj so paradigmatični zgled prvega sadistični mučitelji: kruti niso samo zato, ker povzročajo trpljenje, ampak predvsem zato, ker v tem hoté uživajo. Ker pa vsi ljudje pač ne morejo biti sadisti,⁹⁶ je treba narediti prostor še zanje. Velika večina ljudi (psihologi običajno govorijo o pet odstotnem deležu psihopatov v populaciji) namreč niso kruti v sadističnem smislu, saj nimajo nobenega užitka v tem, da drugi trpijo. Pa vendar so tudi oni kruti, kar se kaže v umanjkanju empatije ali usmiljenja, v nedovzetnosti za stisko posameznika, čigar trpljenje povzročajo. Vse to Baruchello imenuje brutalna krutost, ki je lahko aktivna ali pasivna.

Pri tem se opira na klasifikacijo in argumentacijo, ki jo je podal Tom Regan.⁹⁷ V obsežnejšem odlomku, ki ga bomo tukaj iz razumljivih razlogov izpustili, Regan pojasni, zakaj razlikuje med sadistično in brutalno krutostjo. Sadistični mučitelji so zanj najbolj jasen primer hotene, namerne krutosti: kruti niso samo zato, ker povzročajo trpljenje (tudi zobozdravniki in zdravniki ga, pa vendar to ni ne njihov namen, ne sredstvo in ne cilj), ampak zato, ker pri tem uživajo. In ker niso vsi kruti ljudje kruti v tem smislu, saj nekateri ne čutijo užitka v tem, da drugi trpijo, zdi se celo, da ne čutijo ničesar, se njihova krutost kaže prav v izostanku, umanjkanju družbeno ali kulturno primerne občutke, dovzetnosti za stisko nekoga, ki se mu povzroča trpljenje. Vedenje v takem primeru označujemo za »zverinsko«, »nečloveško«, »brutalno«. Krutost, ne glede na to, katere vrste je, sadistična ali brutalna, pa se lahko kaže v aktivnem ali pasivnem vedenju. Regan, ki ga zanimajo pravice živali, tako navaja več primerov. Nekdo, ki psa brez provokacije pretepe do nezvesti, je aktivno krut, medtem ko je tisti, ki iz malomarnosti svojega ljubljence ne nahrani ter s tem osiromaši ali celo ogrozi njegovo zdravje, pasivno krut, ne zaradi tega, kar počne, ampak zaradi tega, česar ne uspe storiti. Meje aktivnosti in pasivnosti pa so pogosto zamegljene – nekdo ni krut, če občasno pozabi nahraniti svoje mačke, pač pa je krut, če to počne večino časa. Sadistično krut pa je nekdo, ki svoje mačke ubije tako, da pri tem uživa v njihovih mukah.

⁹⁶ Ali pač? Vprašanje, ki ga je s tako imenovanim »stanfordskim psihološkim eksperimentom« leta 1971 (po katerem so posneli tudi film *Stanford Prison Experiment*, 2015) odprl psiholog Phillip Zimbardo, tu puščamo ob strani. Prim. tudi Philip Zimbardo, *The Lucifer Effect. How Good People Turn Evil*, London, Rider Books, 2007.

⁹⁷ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983, str. 197–198.

Seveda bi lahko pripomnili še marsikaj, a ključno za nas tu je, da skrajni primer krutosti predstavlja sadistična krutost, katere kriterij je sovpadanje volje, zavedanja in užitka. Zdi se, da je tega pri markizu de Sadu na pretek in da je upravičeno izbran za primer skrajnega, absolutnega zla. Toda ne užitek ne krutost nista pri Sadu sama sebi namen. Še več, Sade loči celo dve vrsti krutosti, prva izhaja iz neumnosti, druga iz občutljivosti čutov. Ta občutljivost pa nima ničesar z neobčutljivostjo za trpljenje drugih (in sebe), ki je pri Sadu sicer zapovedana: »smešno je, če si delamo skrbi zaradi trpljenja drugih, če nam je bilo to trpljenje tako ali drugače v užitek, če nam je ustreglo, laskalo, prineslo naslado.«⁹⁸ »Preden smo storili to dejanje,« nadaljuje Sade na istem mestu, »smo se dobro zavedali nesreče, ki bo prizadela druge; vendar nas ta misel ni zaustavila: prav narobe, največkrat nam je bila prav v užitek«. In če za Sada po eni strani »nič ni tako brezsrčno kakor narava«⁹⁹, pa je trdosrčnost do trpljenja drugega metodične narave: »Kdor zna biti trdosrčen ob trpljenju drugega, ta postane kmalu ravnodušen do svojega trpljenja.«¹⁰⁰ Tudi zato Sade kopiči trupla in žrtve, jih natančno našteva, ker nas skuša prevzgojiti in utrditi v brezsrčnosti, v famozni sadovski apatiji. Zase pravi: »vse delam in vse podpiram brez emocij«¹⁰¹.

Cilj vsega skupaj pa zanj ni uničenje in užitek pri tem, temveč sreča. Glas narave nam namreč »svetuje samo to, da bodite srečni in se ne menite, na čigav račun.«¹⁰² Narava, kot zapiše Sade v očitni parodiji Rousseauja, »je ustvarila ljudi samo zato, da se z vsem, kar je, zabavajo; to je njen najljubši zakon in to je tudi zakon mojega srca.«¹⁰³ Ta zakon pa je seveda nadjazovski zakon, ki mu nikoli ni dovolj: »nič ni bolj nezasitnega kot naša pohota, več kot žrtvujemo, bolj se razvne«.¹⁰⁴ Toda varali bi se, če bi videli v Sadovi privrženosti užitka edino vodilo. Sade vselej skuša najti nekaj, kar je temelj gotovosti, nekaj, kar ne vara (in čemur bo Lacan kasneje v definiciji tesnobe, ki ne vara dal ime: *objet petit a*). In kaj za Sada ne vara? Bolečina drugega: »Učinki užitka so pri ženskah vedno varljivi; poleg tega je zelo težko, da bi jih sprožil grd ali star mož. [...] Torej, treba je izbrati bolečino, katere učinki ne morejo varati in katere tresljaji

⁹⁸ Marki de Sade, *Juliette. Justine*, prev. Z. Skušek-Močnik, Ljubljana, DZS, 1986, str. 17.

⁹⁹ *Ibid.*, str. 186.

¹⁰⁰ *Ibid.*, str. 50.

¹⁰¹ *Ibid.*, str. 92.

¹⁰² *Ibid.*, str. 234.

¹⁰³ *Ibid.*, str. 257.

¹⁰⁴ *Ibid.*, str. 333.

so veliko silnejši.«¹⁰⁵ In čeprav Sade na istem mestu govori o »užitkih krutosti«, je treba v tem pravzaprav videti iskanje temelja gotovosti, ki je pri Lacanu *objet petit a*. Toda tega trdnega temelja na tem svetu ni mogoče tako zlahka najti, saj je iz »posebnega kova«, iz posebne snovi, ki je v nekem pomenu onstran narave in materije.

To še zlasti pride do izraza pri Sadovem definiranju krutosti. Sade na eni strani krutost veže na živalskost in naravo. To, da je krutost vsajena v živali, je zato, ker »krutost je v naravi; vsi se rodimo z neko količino krutosti, ki jo pretvori samo izobrazba; vendar v naravi ni izobrazbe [...]. [K]rutost ni drugega kot človekova moč, ki je omika še ni skvarila: je torej vrlina in ne pregreha. Ukinite svoje zakone, svoja kaznovanja, svoje običaje, in krutost ne bo več imela nevarnih posledic, ker nikdar ne bo mogla delovati, ne da bi bila takoj po istih poteh porinjena nazaj; nevarna je v omikani družbi, saj razžaljeni osebi skorja vedno zmanjka moči ali sredstev, da bi žalitev odbila; vendar, če v neomikani družbi zadene močnega, jo bo ta odbil, in če zadene šibkega, ne predstavlja niti najmanjše sitnosti, kajti razžalila je le osebo, ki po naravnih zakonih kloni pred močnim.«¹⁰⁶ Še več, Sade tu loči moško krutost in žensko krutost:

V splošnem ločujemo dve vrsti krutosti: prva se rodi iz neumnosti, ki, nikdar premišljena, nikdar analizirana, enači tako rojenega posameznika z divjo zverjo: ta ne daje nikakršnega užitka, kajti tisti, ki je k njej nagnjen, ne zmore nikakršne izbranosti; brutalnosti takšnega bitja so redkokdaj nevarne: pred njim se vedno lahko zaščitimo; druga vrsta krutosti, sad skrajne občutljivosti organov, je poznan le skrajno rahločutnim bitjem, in prekomernosti, do katerih jih privede, so zgolj skrajni izraz njihove rahločutnosti; ta rahločutnost, ki zaradi svoje prekomerne finosti prehitro uplahni, uporabi vse pripomočke krutosti, da se prebudi. Kako malo ljudi dojema te razlike ...¹⁰⁷

195

Zakaj Sade tu govori o ženski in moški krutosti, puščamo ob strani, bistveno je, da je krutost razcepljena. Je hkrati nekaj najnižjega, kot neumnost meji na nezavedanje, topost, nerafiniranost, živalskost, brutalnost in naravo, po drugi

¹⁰⁵ Marki de Sade, *Filozofija v budoarju ali nemoralni učitelji. Dialogi namenjeni izobrazbi mladih deklet. Posthumno delo avtorja Justine. Naj mati svoji hčerki zapove v obvezno branje*, prev. I. Ilc, Ljubljana, Center za slovensko književnost/Aleph, 2010, str. 73.

¹⁰⁶ *Ibid.*, str. 75.

¹⁰⁷ Marki de Sade, *Filozofija v budoarju...*, str. 76–77.

strani pa je nekaj najvišjega, saj zadeva najbolj prefinjeni in civilizirani občutek. Najvišje in najnižje sovpadeta, a te finese, tako Sade, večina ljudi ne opazi.

Zakaj ne? Zato, ker se (povsem razumljivo) zgrozi ob popisu posamičnih krutosti, ki jih Sade seveda z vso pedantnostjo popisuje. In si jih tudi izmišlja, ljudi muči na tisoč in en način, jim trga organe, ušesa, penise, klitorise, jih križa, šči-pa in tako dalje. Do česa pravzaprav hoče priti? Do drugega, sublimnega telesa, do tistega, kar Lacan opisuje kot »v tebi več kot tebe«, do tistega sublimnega objekta, ki je v posamičnem telesu več od njega samega in do tistega objekta, na katerega meri ljubezen. Zgoraj smo že rekli, da gre pri krutosti za nek neopredeljivi presežek, zdaj lahko rečemo, da gre za *objet petit a*. Krutost meri na nekaj, kar je več od nas samih, *en toi plus que toi*, kakor se glasi naslov zadnjega predavanja Lacanovega XI. seminarja. Sklepni del in začetek naslednjega Lacanovega predavanja se prične z naslednjim stavkom: »Ljubim te, ker pa v tebi nepojasnljivo ljubim nekaj več od tebe – *objet petit a* –, te pohabim«. ¹⁰⁸ Krutost, ljubezen in sovraštvo merijo na ta *objet petit a*, prav ta objekt je tudi tisto, kar zanima Sada.

To pa je lahko tarča tudi besedne agresije (podob, spotov, memov), poseben problem so tu zmerljivke, žaljivke in psovke. ¹⁰⁹ Tisto, kar skušajo doseči, je, da bi poškodovale, ranile ali nas kako drugače trpinčile, to pa jim najbolj uspe tedaj, ko prizadenejo našo temeljno fantazmo. V psihoanalizi je fantazma (\$ ◇ *a*) tisto, kar uokvirja samo realnost in kar je njena opora. Tudi v njej nastopa *objet petit a*. Lacan za slednjega nekje celo reče, da daje realnosti okvir. Ne tako, da v sami realnosti nastopi, pač pa tako, da je iz nje, kot precizno pravi Lacan, izločen: »Polje realnosti se vzdržuje le skozi izločenje [*extraction*] objekta *a*, ki pa mu vendar daje njegov okvir« ¹¹⁰. Ta okvir pa nastopa na različne načine in eden od njih je fantazma kot »prvotna oblika naracije, *zgodbe*, ki služi zakritju neke izvirne zagate«. ¹¹¹ Fantazma je konec koncev zgodba, scenarij, ki pa je v resnici

¹⁰⁸ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar. Knjiga XI.*, prev. R. Močnik, Z. Skušek, S. Žižek, 1. ponatis, Ljubljana, DTP, 1996, str. 247.

¹⁰⁹ Širše o tem: Peter Klepec, »On the touch of swear words: swearing and the Lacanian real«, v Komel, Mirt (ur.). *The language of touch: philosophical examinations in linguistics and haptic studies*, London, Bloomsbury Academic, 2019, str. 121–135.

¹¹⁰ Jacques Lacan, »O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze«, prev. S. Pelko, v *Primer Schreber*, Ljubljana, DTP, 1995, str. 90.

¹¹¹ Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Ljubljana, DTP, 1997, str. 18.

lahko zelo kratek, tudi v formi enega samega stavka. S pomočjo fantazme osmišljamo sami sebe – prav nezavedna fantazma je (nezavedna) zgodba, ki smo jo sami napletli o sebi. Pred dobrimi tremi desetletji je Richard Rorty obravnaval krutost in jo opredelil kot tisto »najslabše, česar smo [kot ljudje] zmožni«. ¹¹² Rorty se sicer obširneje loteva branja različnih del in tekstov, denimo Orwellovega dela 1984 in vprašanja mučenja, toda v osnovi se v svoji argumentaciji opre na argumente, ki jih je predložila leta 1985 v delu *The Body in Pain* Elaine Scarry. Za slednjo tisto najhujše, kar lahko nekomu storiš, ni to, da ga sadistično mučiš in kruto mrcvariš, temveč to, da mu učinkovito sesuješ tisto, čemur psihoanaliza reče fantazma. Temeljni zastavek krutosti za Scarryjevo ni spektakularnost imaginarnega trpljenja, ni to, da nekdo zaradi tebe kriči v agoniji in bolečini, temveč da samo agonijo izrabiš na tak način, da se nekdo tudi potem, ko je agonija že mimo, ne more več rekonstituirati, da se ne more več sestaviti. Največja krutost je potemtakem v tem, da nekomu na tak način sesuješ fantazmo, mu uničiš zgodbo, ki si jo je napletel o sebi, da se v njej on sam ne more več osmišljati. Cilj sleherne agresije in nasilja je navsezadnje sesutje fantazme, zgrabiti in ukrasti *objet petit a*.

Dejansko sadizem, *Schadenfreude* in krutost vselej skušajo doseči prav to. Vselej skušajo uničiti, poškodovati tisto v nas, česar sami nimamo na način imetja ali posedovanja v vsakdanjem smislu. Merijo na tisto, s čimer sami ne moremo razpolagati in kar je Lacan imenoval *agalma*, naš (domnevno) skriti zaklad, *objet petit a*, tisto, kar je v nas več od nas samih. Na to meri prava krutost, prav to nam škodoželjno zavida *Schadenfreude* in prav to je tisto, kar nam skušajo odvzeti ali uničiti sadisti.

* * *

197

Zgoraj, če sklenemo in povzamemo, smo skušali pokazati, da sadisti nimajo prav veliko skupnega z delom de Sada, vseeno pa niso nekaj izmišljenega – tudi v obeh primerih teorije zarote, s katerima smo pričeli, ne – saj imajo danes dejansko čedalje večji družbeni vpliv in moč. Čeprav analiza tega s pomočjo terminov sadizma in sadomazohizma ne prinese kakih konkretnih rezultatov, čeprav sta oba termina v določenem pomenu pokveki in spaki, pa je osnovni paradoks v

¹¹² Richard Rorty, »Kontingenca, ironija, solidarnost« (izbor), prev. U. Kalčič, v *Filozofija skozi psihoanalizo VII., Problemi*, 31 (4-5/1993), str. 434.

tem, da sadizem v nekem splošnem pomenu – kot volja trpinčiti drugega in pri tem uživati – kljub temu obstaja. *Ça n'empêche pas d'exister* je bil baje eden najljubših Freudovih pregovorov in zgoraj smo skušali v tem duhu malce konkretnije opozoriti na pogoje in načine obstoja tega, čemur se običajno reče sadizem. In čeprav so potem tega mnogi prehitro povezali s sadomazohizmom, ki je, kot je pokazal Deleuze, konstrukt in tudi neustrezen za pojasnitev dinamike oblasti v sodobni družbi, se je termin ne le ohranil, pač pa tudi postal del splošno sprejemljive kulture kot ime za spolne prakse in visoko modo. Obenem pa je ta fenomen povezan s spremembami, ki so tisto, kar je bilo poprej marginalno, obrobno, pripeljale v center, samo središče in ki so tistemu, kar je bilo poprej *ob-scene*, omogočile, da je del javnega prizorišča, da je *on-scene*. Po eni strani gre za vse večjo pornifikacijo družbe in hkrati za proces, ki je lasten novi dinamiki kapitalizma, ki ugrabi afekt in ga valorizira, pri čemur bizarnost in obscenost predstavljata dodano vrednost, kolikor odpirata prostor novim tržnim nišam. Šele če k temu dodamo še spremembe na političnem prizorišču, kot so padec berlinskega zidu, viktimizacija, raznorazne krize, zlasti pa krizo emancipatorične leve politike, vzpon neoliberalizma, vse večjo moč novih družbenih medijev in z njimi trolov, hejterjev in drugih nasilnih provokatorjev, atmosfero »nočne more«, ki v ospredje postavi občutek »zastoja« in problematičnost užitka (D drugega), za povrh pa še pandemijo, dobimo kontekst, v katerem lahko nek tak sadizem danes zares uspeva. S ščepcem *Schadenfreude* na strani publike in vse večjo krutostjo, s katero večina noče imeti nič, po drugi strani pa je z njo fascinirana, dobimo tudi zmes, v kateri uspevajo čedalje bolj skrajne in avtoritarne politike.

Literatura

- Adorno, Theodor W., *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, prev. S. Knop, Ljubljana, Založba/*cf, 2007.
- Adorno, Theodor W., »Freudovska teorija in struktura fašistične propagande«, prev. R. Riha v *Psihoanaliza in kultura*, ur. R. Močnik in S. Žižek, Ljubljana, DZS, 1981, str. 143–172.
- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. L'intégrale. 1997-2015*, Pariz, Seuil, 2016.
- Airaksinen, Timo, *The Philosophy of Marquis de Sade*, London in New York, Routledge, 2001.
- André, Serge, *Les perversions #2. Le sadisme*, Lormont, Éditions Le Bord de l'Eau, 2013.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. K. Gantar, Ljubljana, Slovenska Matica, 2016.
- Artaud, Antonin, *Gledališče in njegov dvojnik*, prev. A. Berger, Ljubljana, Mestno gledališče ljubljansko, 1994,

- Badiou, Alain, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prevedla J. Šumič-Riha, *Problemi*, 34 (1/1996).
- Balibar, Étienne, »Nasilje: idealnost in krutost«, prev. A. Zupančič, v *Strah pred množicami. Politika in filozofija pred in po Marxu*, prev. K. Rotar in A. Zupančič, Ljubljana, Studia Humanitatis, 2004, str. 425–448.
- Barthes, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Pariz, Seuil, 1971.
- Barton, Bernadette, *The Pornification of America. How Raunch Culture Is Ruining Our Society*, New York, New York University Press, 2021.
- Baruchello, Giorgio, *Philosophy of Cruelty. Collected Philosophical Essays*, Gatineau, Northwest Passage Books, 2017.
- Buckels, Erin E., Trapnell, Paul D. in Paulhus, Delroy L., »Trolls just want to have fun«, *Personality and Individual Differences*, št. 67 (2014), str. 97–102.
- Bunta, Aleš, »In Times of 'Chastity'. An Inquiry into Some Recent Developments in the Field of Perversion«, *Filozofski vestnik*, 42 (1/2021), str. 245–263, DOI: 10.3986/fv.42.1.11
- Castel, Pierre-Henri, *Pervers, analyse d'un concept, suivi de Sade à Rome*, Montreuil-sous-Bois, Les Éditions d'Ithaque, 2014.
- Chancer, Lynn S., *Sadomasochism in Everyday Life: The Dynamics of Power and Powerlessness*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1994.
- David-Ménard, Monique, *Les Constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*, Pariz, PUF, 1993.
- Deleuze, Gilles »Predstavitev Sacherja Masocha. Hlad in krutost«, prev. A. Zupančič, v *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, DTP, 2000, str. 5–100.
- Deleuze, Gilles in Guattari, Félix, *Anti-Ojdip. Kapitalizem in shizofrenija*, prev. J. Kernev Štrajn, Ljubljana, Krtina, 2017.
- Dolar, Mladen, *Heglova Fenomenologija duha*, 2. natis, Ljubljana, DTP, 2017.
- Dolar, Mladen, »Govori se«, *Problemi*, 56 (9-10/2018), str. 225–247.
- Dolar, Mladen, »Kaj je (bila) avtoriteta?«, *Problemi*, 58 (5-6/2020), str. 5–27.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits I in II (1954–1975 in 1976–1988)*, Pariz, Gallimard/Quarto, 2001.
- Freud, Sigmund, *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, prev. M. Dobnikar, Ljubljana, Studia Humanitatis, 1995.
- Jones, Ernest, *On the Nightmare*, New York, Liveright Publishing Corporation, 1951.
- Klepec, Peter, »On the touch of swear words: swearing and the Lacanian real«, v Komel, Mirt (ur.). *The language of touch: philosophical examinations in linguistics and haptic studies*, London, Bloomsbury Academic, 2019, str. 121–135.
- Klepec, Peter, »Covid-19, das Unheimliche in nočna mora«, *Problemi*, 58 (9-10/2020), str. 111–139.
- Klossowski, Pierre, *Sade, moj bližnjik*, prev. M. Leskovar, Koper, Hyperion, 2010.
- Kremnitzer, Yuval, »Cesarjeva nova golota: mediji, množice in nepisan zakon«, prev. A. Mendiževc, *Problemi*, 58 (5-6/2020), str. 29–70.

- Lacan, Jacques, *Écrits*, Pariz, Seuil, 1966.
- Lacan, Jacques, *Etika psihoanalize, Seminar, knjiga VII.*, prev. M. Božovič et al., Ljubljana, Delavska enotnost, 1988.
- Lacan, Jacques, *Spisi*, prev. Tomaž Erzar et al., Ljubljana, DTP, 1993.
- Lacan, Jacques, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar. Knjiga XI.*, prev. R. Močnik, Z. Skušek, S. Žižek, 1. ponatis, Ljubljana, DTP, 1996.
- Lacan, Jacques, *Séminaire. Livre X. L'angoisse*, Pariz, Seuil, 2004.
- Lacan, Jacques, *Hrbtna stran psihoanalize, Seminar, knjiga XVII.*, prev. S. Tomšič, A. Zupančič in A. Žerjav, Ljubljana, DTP, 2008.
- Lacan, Jacques, »O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze«, prev. S. Pelko, v *Primer Schreber*, Ljubljana, DTP, 1995, str. 71–115.
- Lauwaert, Lode, *Marquis de Sade and Continental Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020.
- Lefort, Claude, *La complication. Retour sur le communisme*, Pariz, Fayard, 1999.
- Les figures de la cruauté, entre civilisation et barbarie*, ur. M. Gad Wolkowicz, Pariz, Éditions In Press, 2016.
- Marty, Éric, *Pourquoi le XX^e siècle a-t-il pris Sade au sérieux?*, Pariz, Seuil, 2011.
- Massumi, Brian, »Navigating Movements«, v *Hope*, ur. M. Zournazi, London in New York, Routledge, 2003, str. 210–248.
- Miller, Jacques-Alain, *O nekem drugem Lacanu*, prev. M. Božovič et al., Ljubljana, DTP, 2001.
- Milner, Jean-Claude, »Razmišljanje o gibanju MeToo [JazTudi] in njegovi filozofiji«, prev. M. Stojan Dolar, *Problemi*, 57 (7-8/2019), str. 163-187.
- Montaigne, Michel de, *Eseji*, prev. B. Stopar, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1960.
- Moore, Alison M., *Sadism, Masochism, and Historical Teleology*, Lanham, Boulder, New York in London, Lexington Books, 2016.
- Nagle, Angela, *Ubijte vse normalneže. Internetne kulturne vojne od 4chana do Tumbirja in alternativne desnice*, prev. M. Lovrenov, *Problemi*, 58 (7-8/2020).
- Nedoh, Boštjan, *Ontology and Perversion. Deleuze, Agamben, Lacan*, London in New York, Rowman in Littlefield, 2019.
- Neiman, Susan, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton in Oxford, Princeton University Press, 2002.
- Niango, Matthieu, *Citations de Sade expliquée*, Paris, Éditions Eyrolles, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1988.
- Phillips, Whitney, *This Is Why We Can't Have Nice Things. Mapping the Relationship between Online Trolling and Mainstream Culture*, Cambridge (MA) in London, The MIT Press, 2015.
- Pollard, Tom, *Sadomasochism, Popular Culture and Revolt: A Pornography of Violence*, London in New York, Routledge, 2020.

- Portmann, John, *When Bad Things Happen to Other People*, London in New York, Routledge, 2000.
- Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Romanienko, Lisiunia A., *Degradation Rituals. Our Sadomasochistic Society*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014.
- Rorty, Richard, »Kontingenca, ironija, solidarnost« (izbor), prev. U. Kalčič, v *Filozofija skozi psihoanalizo VII.*, *Problemi*, 31 (4-5/1993), str. 397–435.
- Roudinesco, Élisabeth, *Our Dark Side. A History of Perversion*, prev. D. Macey, London, Polity Press, 2009.
- Sade, Marki de, *Filozofija v budoarju ali nemoralni učitelji. Dialogi namenjeni izobrazbi mladih deklet. Posthumno delo avtorja Justine. Naj mati svoji hčerki zapove v obvezno branje*, prev. I. Ilc, Ljubljana, Center za slovensko književnost/Aleph, 2010.
- Sade, Marki de, *Juliette. Justine*, prev. Z. Skušek-Močnik, Ljubljana, DZS, 1986.
- Sade, Marki de, *Sto dvajset dni Sodome ali šola libertinstva*, prev. I. Ilc, Ljubljana, Center za slovensko književnost/Aleph, 2012.
- Sade. *Stationen einer Rezeption. Herausgegeben und mit einem Essay von Ursula Pia Jauch*, Frankfurt na Majni, Suhrkamp, 2014.
- Safranski, Rüdiger, *Zlo, ali drama svobode*, prev. T. Virk, Ljubljana, Literarno-umetniško društvo Literatura, 2020.
- Sarracino, Carmine in Scott, Kevin M., *The Porning of America. The Rise of Porn Culture, What It Means, and Where We Go from Here*, Boston, Beacon Press, 2008.
- Schadenfreude Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*, ur. Wilco W. van Dijk in Jaap W. Ouwerkerk, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Smith, Richard S., *The Joy of Pain. Schadenfreude and the Dark Side of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Troha, Tadej, *Intervencije v nepovratno*, Ljubljana, DTP, 2015.
- Zimbardo, Philip, *The Lucifer Effect. How Good People Turn Evil*, London, Rider Books, 2007.
- Zupančič, Alenka, *Konec*, Ljubljana, DTP, 2019.
- Žižek, Slavoj, *Kuga fantazem*, Ljubljana, DTP, 1997.

Mirt Komel*

Dotik oblasti: štiri forme perversnih oblastnih prijemov¹

V pričujočem prispevku, ki je nastal kot poskus mišljenja v pandemični dobi vsesplošnega »zla nemišljenja« in za oddih od »vélikih tem« ob tem neslavnem »koncu zgodovine«, ko Zahod znova – znova, vedno znova – zahaja v zaton, se osredotočam na en sam minimalističen element naše, nekoliko nerodno poimenovalne »post-moderne«, namreč na specifično sprego dotika in oblasti, kakor se kaže skozi razvoj štirih form oblastnih prijemov od sekularizacije sakralnega preko modernega materializma vse do postmoderne vulgar-materializma: krščanski *Noli me tangere*; monarhični *King's Evil*; materialistični *Warenfetischismus*; vulgar-materialistični *Grab-'em-by-the-pussy*.¹

Sakralni dotik: *Noli me tangere*

Absolut se, vsaj z vidika razmerja dotika do oblasti, v *Stari zavezi* skriva kot nedotakljiva instanca večnega Boga, ki se sicer dotika končnega Človeka, a pri tem ostaja sam nedotakljiv – kar je najlepše prikazano v Michelangelovi freski *Creazione di Adamo* iz Sikstinske kapele v Vatikanskih muzejih. V *Novi zavezi* pa se taisti absolut razkrije kot neskončna substanca, utelešena v končnem subjektu, kot tangibilno utelešenje intangibilnega, kot paradoksalna entiteta »(ne)dotakljivosti«.

Pojmovna paradoksnost ima svojo ustreznico v ambivalentnem razmerju, ki ga ima dotikajoči se Jezus v razmerju do tistih, ki se jih dotika vseskozi tekom *Nove zaveze* – z eno samo zanimivo izjemo, kot bomo prav kmalu videli. V Matejevem evangeliju najdemo mnoge reference o Jezusovem dotiku: »Ko je prišel z gore, so ga spremljale velike množice. Tedaj je stopil k njemu gobavec, se poklonil pred njim do tal in rekel: 'Gospod, če hočeš, me moreš očistiti.' Jezus je stegnil

203

¹ Članek je nastal kot raziskovalni rezultat projektov J5-1794 *Prelom v tradiciji: Hannah Arendt in spremembe v politični prelomnosti* in J6-1812 *Teatraličnost oblasti: Hegel in Shakespeare o sodobnih strukturah oblasti*, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

* Fakulteta za družbene vede, Univerza v Ljubljani

roko, se ga dotaknil in rekel: 'Hočem, bodi očiščen!'« (Mt 8, 3) Ali še primer, ko do njega pristopita dva slepa in ga prosita, naj ju ozdravi: »Tedaj se je dotaknil njunih oči in rekel: 'Zgodi se vama po vajini veri!' In oči so se jima odprle.« (Mt 9, 29–30) A Jezusov dotik ne zdravi samo kot tisti, ki (se) aktivno dotika kot dotikajoči, temveč tudi kot tisti, ki je pasivno dotaknjen: »Prosili so ga, da bi se dotaknili vsaj roba njegove obleke, in katerikoli so se ga dotaknili, so ozdraveli.« (Mt 14, 36)

A v kontekstu vseh teh dotikov, s katerimi Jezus na vse možne načine ozdravlja bolne, gluhe, hrome, slepe – bodisi tako, da je dotaknjen –, nas lahko samo presenetiti tisti en in edini primer prepovedi dotika, ki jo Jezus Kristus ob svojem vstajenju od mrtvih naslovi na Marijo Magdaleno:

Marija pa je stala zunaj pred grobom in se jokala. Med jokom se je sklonila v grob in zagledala dva angela v belih oblačilih. Sedela sta eden pri zglavju in eden pri znožju, kjer je bilo položeno Jezusovo telo. Ogovorila sta jo: »Žena, zakaj jokaš?« Odgovorila jima je: »Mojega Gospoda so odnesli in ne vem, kam so ga položili.« Ko je to izgovorila, se je obrnila in zagledala Jezusa. Stal je tam, pa ni vedela, da je Jezus. Jezus ji reče: »Žena, zakaj jokaš? Koga iščeš?« Mislila je, da je vrtnar, in mu rekla: »Gospod, če si ga ti odnesel, mi povej, kam si ga položil in ga bom jaz vzela.« Jezus ji reče: »Marija!« Ona se obrne in po hebrejsko reče: »Rabuní« (to pomeni Učenik). Jezus ji reče: »Ne zadržuj me! Nisem še namreč šel k Očetu; stopi pa k mojim bratom in jim povej: 'Grem k svojemu Očetu in vašemu Očetu, k svojemu Bogu in k vašemu Bogu.'« Marija Magdalena je šla k učencem in jim oznanila: »Gospoda sem videla,« in to, kar ji je povedal. (Jn 20,11–18)

Latinska vulgata ta sloviti stavek prevaja kot *Noli me tangere*, dobesedno »ne dotikaj se me«, kar je nemara odločilno pripomoglo k uveljavitvi utečenega pomena, ki ga je dobil ta prizor še zlasti v številnih slikarskih in drugih reprezentacijah, ki so podžigale srednjeveško krščansko imaginacijo (Caravaggio, Tintoretto itn.) V tem oziru imamo v omenjenem prizoru opravlja s hierarhijo čutil, ki strukturirajo samo srečanje, katerega pomen naj bi bil, tako kot vsi ostali prizori in parabole iz *Nove zaveze*, napotek k veri: podoba vrtnarja, ki se prikaže Mariji Magdaleni, služi najprej temu, da zaradi pogleda ne uvidi njegove resnične identitete, tako da ga vpraša po telesu svojega učitelja. Šele ko jo vrtnar nagovori in jo pokliče po imenu – »Marija! –, ga le-ta prepozna in stegne roko proti njemu, želeč se ga dotakniti, kot da bi hotela uskladiti zvok in sliko in z dotikom

preveriti, ali glas res ustreza resnici. Skratka, pogled funkcionira kot vir spodle-telega spoznanja, glas kot vir prepoznanja, v razmerju do obeh pa se dotik izka-že kot gesta, ki naj potrdi zmoto pogleda in resničnost glasú. In sicer vse dotlej, dokler ga ne zaustavi stavek, ki ga izusti figura nedotakljivega učitelja, ki konec koncev operira z intangibilnimi idejami in pojmi.²

Vse lepo in prav, a kaj ko se stavek, ki ga izreče Jezus Kristus Mariji Magdaleni, v grškem originalu Janezovega evangelija vendarle glasi μή μου άπτου – pri če-mer άπτομαι pomeni tako »dotikati (se)« kakor tudi »prijeti« ali »zadrževati« – tako da se neposredno telesno dotikanje in njegova prepoved hitro izkažeta, rečeno aristoteljansko, zgolj kot »vrsta« veliko bolj občega »rodu« dotika kot takega. Na to in še na marsikateri drugi detajl tega sakralnega božjega stika, v katerem tiči zlodej, opozori Jean-Luc Nancy kot »največji filozof dotika«, kakor ga označi Jacques Derrida v svoji knjigi *O dotiku: Jean-Luc Nancy*.³ Nancy mu v istem delu odgovori na svojski način s svojim *Noli me tangere* – enim izmed minimalističnih poskusov megalomanskega projekta »dekonstrukcije krščan-stva«, tj. »gibanja analize [...] in hkrati premeščanja in transformacije«, ki pome-ni sekularno ali ne-konfesionalno re-apropriacijo motiva »ne-dotikaj-se-me« – kjer vzame ta singularen primer iz razodete zgodovine krščanstva predvsem zato, da bi sekulariziral sakralni dotik in tako iz njega izpeljal univerzalni po-men dotikanja kot takega.⁴ Natanko zaradi tega lahko Nancy reče, da stavek μή

² *Noli me tangere* je pač zgolj ena izmed prilik iz *Nove zaveze*, za katero velja vse, kar je zapisa-no v Matejevem evangeliju, pri čemer je pomen tistega »Kdor ima ušesa naj sliši!« in »Kdor ima oči naj vidi!« razložen natanko na tistem mestu, ko je govora o »Namenu prilik« (Mt 13, 10–17): »Zato jim govorim v prilikah, ker gledajo, pa ne vidijo, poslušajo, pa ne slišijo in ne razumejo.« (Mt 13, 13) Pogled in glas naj torej funkcionirata v funkciji vere ne tako, da bi vera omogočila kakršno koli globlje spoznanje, ampak ravno narobe, natanko tako, da že skozi pogled in glas izpričujejo samo resnico. Zato pa je rečeno, da za razliko od tistih, »ki imajo ušesa, a ne slišijo, imajo oči, a ne vidijo«, verniki zmorejo resnico tako videti kot tudi slišati: »Srečne pa vaše oči, ker vidijo, in vaša ušesa, ker slišijo!« (Mt 13, 16). Implikacija je, da vera zna uvideti in uslišati brez dotika, ki je v priliki z Marijo Magdaleno prepovedan zaradi tega, da se pogled in glas sploh lahko vzpostavita kot medija resnice.

³ Cf. Jacques Derrida, *Le toucher: Jean-Luc Nancy*, Pariz, Galilée, 2000.

⁴ Nancy že uvodoma poda serijo primerov, ki ne samo sledijo krščanskemu *Noli me tangere* po imenu in smislu (Naj nekatere primere omenimo: gledališko delo, ki je prišlo izpod peresa Joséja Rizala, iz katerega so kasneje naredili film, iz filma pa celo *musical*; film Jacquesa Rivetta z naslovom *Out 1: Noli me tangere*; cela serija umetniških instalacij – Arman, Seyed Alavi, Sam Taylor-Wood; knjiga kratkih zgodb, ki se vrtijo okoli spolnih zlorab, ki jih je spisala avtorica pod psevdonimom Marie L.; poezija Thomasa Wyatta, po-

μου άπτου – v kateremkoli jeziku ali prevodu ga vzamemo, od latinske *Noli me tangere* do angleške *Do not touch me* – s svojo haptično kvaliteto uteleša sam dotik: »Rečeno z eno besedo in takorekoč z besedno igro [*Pour le dire d'un mot et en faisant un mot*] – težko, da bi se ji ognili – 'ne dotikaj se me' je stavek, ki se dotika, ki se ne more ne dotikati, pa četudi ga vzamemo iz vsega konteksta [*–'ne me touche pas' est une phrase qui touche, qui ne peut pas ne pas toucher, même isoler de tout contexte*].«⁵ Skratka, sakralni oblastni prijem, s katerim imamo opravka na neki najbolj splošni ravni, deluje na način jezikovne prepovedi telesnega stika, ki pa se – natanko v tej stavčni formi – dotika veliko bolj, kot če bi prišlo do dejanskega fizičnega stika.

Na tem mestu bi bilo treba glede tega reči še marsikaj, a v pričujočem kontekstu je Nancyjeva filozofija dotika pomembna zaradi tega, ker pokaže, da je že v kali še tako distinktivno sakralne nedotakljivosti mogoče najti sekularno seme dotika, ki se dotika prek jezika, tako da bo ta moment krojil še naslednji dve od nadaljnjih form perverznih oblastnih prijemov.

Sekularni dotik: *King's Evil*

Če smo poprej imeli opravka s figuro učitelja *par excellence* bomo sedaj imeli opravka s figuro gospodarja *par decadence*: naj torej nastopi Shakespearjev *Macbeth*, v katerem najdemo izjemno zanimivo referenco na bolezen skrofuloze, ki se jo je v srednjeveški Angliji (začenši z Edvardom Izpovedovalcem v 11. stoletju) poimenovali s precej nenavadnim imenom – *King's Evil* – zato, ker je bila domnevno ozdravljiva s kraljevim dotikom.

Angleški (in francoski) monarhi so v srednjeveških časih prakticirali ritual zdravljenja z dotikom, ki je na imaginarni ravni predstavljal stik oblastnika z ljudstvom, tudi najnižjimi sloji prebivalstva, na simbolni pa utrjeval idejo, da

svečena Ani Boleyn; iz živalskega sveta prestižna vrsta mačk, ki nosi to ime, iz rastlinskega pa roža iz družine *impatiens*, ki izgubi semena, če se jo dotakne; nenazadnje imamo tu še primer neke vrste tumorja, za katerega medicinski učbeniki priporočajo, naj se ga ne dotika, kolikor je pač odstranitev nemogoča), pač pa tudi vsaj še en primer, ki predhodi krščanskemu (Sofoklejev *Ojdip v Kolonu*, kjer se čisto na koncu sklepne tragedije trilogije *Ojdip* znajde v strukturno analognem položaju kot Jezus Kristus, položaju njegovega »dvojnika *par excellence*«).

⁵ Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere*, Pariz, Gallimard, 2005, str. 25.

je kraljeva oblast dana od boga.⁶ Na zlatem kovancu, ki so ga skovali v Angliji v času kralja Jakoba v letih 1606–1607 zavoljo ritualov kraljevega zdravljenja skrofuloznih bolnikov, je mogoče na *verso* strani videti podobo arhangela Mihaela, ki premaguje zmaja, in prebrati obodni napis (IACOBVS. D: G: MAG: BRIT: FRA: ET. HI: REX, *iacobus deo gratia magnae britanniae franciae et hiberniae rex*), na *recto* pa angleško ladjo z monogramom »I«, rožo in kraljevim grbom, s prav tako ustrezajočim obodnim zapisom (A. DNO: FACTVM. EST. ISTVD., *a domino factum est istud*). Kovanec je preluknjan na vrhu, da deluje kot obesek, in tak je natanko tisti »zlato novce«, o katerem je govora v *Macbethu*:⁷

ZDRAVNIK nastopi

Malcolm. Prav; več pozneje. – Prosim, pride kralj?

Zdravnik. Da, truma revežev ga čaka že:
bolezen njih kljubuje vsem naporom
umetnosti; a na njegov dotik –
tako svetost je Bog dal njega roki –
odleže jim takoj.

Malcolm. Hvala vam, doktor.

[Doktor odide.]

Macduff. Kakšno bolezen?

Malcolm. »Zlo« ji pravijo:
moč čudežno ima ta dobri kralj,
ki često, kar živim tu na Angleškem,
sem videl jo na njem. Kako si jo
izprosi iz neba, ve sam najbolje;
a s čudnimi nadlogami ljudi,
otekle in z uljesi, očesu žalost,
obup zdravniški vedi, on jih zdravi;
zlat novce jim obeša okrog vrata
z molitvami pobožnimi: in bojda
bo pustil ta zdravilni blagoslov
potomstvu. Poleg te moči prečudne

⁶ Cf. David J. Sturdy, *The Royal Touch in England. European Monarchy: Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, str. 190.

⁷ William Shakespeare, *Zbrana dela. Othello. Macbeth. Kralj Lear*, Ljubljana, DZS, 1969, str. 181.

ima nebeški dar prerokovanja;
 blagost posebna plava mu nad tronom,
 razglša vsem, da milosti je poln.

Malcolm poroča o »božanskem dotiku« Edvarda Izpovedovalca, ki naj bi mu bil priča v zunajodrskem dogajanju v Angliji, dramski učinek pa je dosežen s tem, da se vzpostavi kontrast z magijo čarovnic, s katerimi se speča Macbeth, ki je tako prikazan kot nevreden kraljeve oblasti, saj njegov dotik ne samo ni zmožen zdravljenja, pač pa proizvaja ravno nasprotno učinke – bolezen, propadanje, dekadenco, korupcijo –, kakor je denimo eksplicitno razberljivo v uvodnih verzih taistega tretjega prizora četrtega dejanja:⁸

Malcolm. Kar verujem, to čem objokovati;
 kar vem, verjeti; kar lahko popravim,
 popravim, ko mi bo naklonjen čas.
 Kar si govoril je mogoče res.
 Ta zlodej, čigar samo že ime
 nam jezik žge, je slul nekoč kot pošten:
 ti si ga ljubil; tebe ni se še dotaknil.
 Jaz sem še mlad; a z mano vendarle
 lahko se mu prikupiš; modro je,
 nedolžno, šibko jagnje žrtvovati,
 da potolažiš jeznega Boga.

Macduff. Jaz nisem izdajalec.

Malcolm. A Macbeth je.

208

O vlogi dotikajoče se roke v Shakespearjevih dramah – še zlasti »kraljevskih igrakh« – bi lahko napisali celo knjigo (in bi jo bilo vsekakor tudi treba napisati). In glej glej! Na srečo jo je dejansko nekdo že napisal: Farah Karim-Cooper v *The Hand on the Shakespearian Stage* minuciozno analizira dotik – stik, geste, raztelesenja – v izboru Shakespearjevih del, pri čemer prepričljivo pokaže, kako (je) funkcionira(la) »roka« na shakespearejanskem odru, od dobesečne roke gestikulirajočega igralca do inscenirano odrezane roke, in, kar je nemara najbolj

⁸ *Ibid.*, str. 177.

zanimivo, vključno s pesniškim jezikom kot metaforo dotika (»*Let lips do what hands do*«).⁹

Na slednje, tj. na prav posebno zvezo med dotikom in jezikom – in to celo prav na primeru angleškega *King's Evil* –, opozori že Freud v delu *Totem in tabu*, ko zdravilnemu dotiku zoperstavi grožnjo stika s kraljem zato, da bi izpostavil razliko med aktivnim in pasivnim dotikom: isti dotik lahko funkcionira kot vir nevarnosti ali kot zdravilni vir, tako da »se srečamo s posebnostjo, da dotik kralja postane zdravilo in zaščitno sredstvo pred nevarnostmi, ki izhajajo iz kraljevega dotika, toda pri tem gre bržkone za zdravilno moč hotenega kraljevega dotika v nasprotju z nevarnostjo, ki nastopi ob našem dotiku, za nasprotje med pasivnim in aktivnim odnosom do kralja.«¹⁰ Pomenljiva je jezikovna forma, ki pride tukaj do izraza, kolikor pač »dotikati se (kralja)« ali »biti dotaknjen (s strani kralja)« predstavlja dva jezikovna odraza istega dotika. Ali, še drugače, po obratni poti, rečeno: sam dotik je tisti, ki se razcepi na aktivno in pasivno formo. Skratka, vidimo lahko, da je ambivalenca dotikanja v razmerju do oblasti kralja strukturirana na lingvistični način aktiva in pasiva. Bi lahko torej rekli, da je oblastni dotik – vzročno-posledično pa potem tudi dotik kot tak – »strukturiran kot govorica«?

Zdi se, da nadaljnja Freudova izpeljava tabuja dotika pritrjuje tej tezi: »Prepoved ne obsega zgolj neposrednega telesnega kontakta, temveč tudi metaforično reklo: priti v stik. Vse, kar misli spelje na prepovedano, kar izzove miselni kontakt, je prav tako prepovedano kot neposredni telesni kontakt.«¹¹ Postoji potemtakem analogija med fizičnim in miselnim stikom, dimenzija, po kateri se en register prevaja v drugega, pa je natanko distinktivna razsežnost jezika, do katere pa pridemo prek – zanimivo, zanimivo – magije: Freud, sledeč Frazerjevemu razlikovanju med dvema principoma magijskega mišljenja, ki se nanašata na dotik,¹² razloči dva delujoča faktorja za oba tipa magije. Za kontaktno magijo

209

⁹ Cf. Farah Karim-Cooper, *The Hand on the Shakespearian Stage: Gesture, Touch and the Spectacle of Dismemberment*, London in New York, Bloomsbury, 2016.

¹⁰ Sigmund Freud, *Spisi o družbi in religiji*, prev. S. Hajdini et al., Ljubljana, DTP, 2007, str. 92.

¹¹ *Ibid.*, str. 78.

¹² Freud se opre na Frazerja in njegovo obravnavo *simpatetične magije*, kjer lahko vidimo na delu dotična dva principa magijskega mišljenja. Prvi je princip *homeopatije* ali imitacije, kjer »podobno poraja podobno, ali, z drugimi besedami, da je učinek podoben svojemu vzroku« (James Frazer, *Zlata veja*, prev. U. Kalčič, Ljubljana, Nova Revija, 2001, str. 44). Drugi pa je princip *prenosa*, ki »izhaja iz predstave, da stvari, ki so bile nekoč povezane, takšne ostanejo za vekomaj, tudi če so ločene med seboj, saj jih veže tako močna vez, da

naj bi bil odločilni faktor *stičnost*, za imitativno pa *podobnost* – pri čemer se oba faktorja ravnata po načelu asociacije (»kar se zgodi na miselni ravni, se odraža na fizični«), poudarek pa se na koncu zvede na to, da se »obe načeli asociacije – podobnost in stičnost – srečata v višji enoti *dotika*. Asociacija po stičnosti je dotik v dobesednem, asociacija po podobnosti pa v prenesenem pomenu.«¹³ Na tej točki pa bi poskusil – vse to sicer zahteva precej daljšo, izčrpnjšo in podrobnejšo obravnavo – zgoščeno povzeti svojo lastno izpeljavo, ki sem jo sicer prvič podal v svojem *Poskusu nekega dotika*:¹⁴ Freud v *Interpretaciji sanj* definira delo sanj kot »delo nezavednega«, ki se odvija v obliki »procesov *premetitve* in *zgotitve*«;¹⁵ Lacan je naredil svoj izviren teoretski obrat v dotedanjem razumevanju nezavednega natanko na točki, ko je »delo nezavednega« razumel kot nekaj, kar je opisljivo z lingvističnimi koncepti; zavoljo tega se je oprl na Jakobsonov prispevek *Dva vidika jezika in dve vrsti afazičnih motenj*, kjer je jezik, razumljen v saussurjanskem smislu kot »sistem znakov«, ¹⁶ definiran skozi procesa *metafore* in *metonimije*; ¹⁷ Lacan je procese, ki so na delu v Freudovem »delu nezavednega« – procese *premetitve* in *zgotitve* – povezal z Jakobsonovimi principi *metafore* in *metonimije*, od koder je potem izpeljal svojo slovito geslo: *nezavedno je strukturirano kot govorica*.

Tako glede teoretskih predpostavk kot tudi glede konsekvenc pri analizi dotika kot singularnega objekta psihoanalize in strukturalizma lahko na tem mestu zgolj napotim morebitne bralce na Dolarjev tekst »O dotiku«, v katerem dotični razvije svojo briljantno tezo »o dotiku kot rezu«.¹⁸ Zavoljo pričujoče razprave pa naj na tej podlagi v pričujočem kontekstu k zgornjemu dodam zgolj še antropološko pripombo, da je Freud v *Totemu in tabuju* na najbolj splošni ravni

tisto, kar se zgodi z eno, neizbežno vpliva tudi na drugo.« (*Ibid.*, str. 44) Primer prve je npr. imitacija zvoka dežja s kamenčki v posodi, ki imitira deževanje, primer druge pa vodoo lutka, ki preko slin, las in dlak ter drugih parcialnih telesnih objektov uporabljenih za njeno izdelavo, omogoča prenos stika s telesom dotičnega subjekta.

¹³ *Ibid.*, str. 131.

¹⁴ Cf. Mirt Komel, *Poskus nekega dotika*, Ljubljana, Založba FDV (Kiosk), 2011.

¹⁵ Cf. Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, prev. Z. Erbežnik, Ljubljana, Studia Humanitatis, 2001, str. 265–292.

¹⁶ Cf. Ferdinand de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, prev. S. Jerele, Ljubljana, Studia humanitatis, 2018.

¹⁷ Cf. Roman Jakobson, *Lingvistični in drugi spisi*, prev. D. Bajt et al., Ljubljana, Studia humanitatis, 1996, str. 110–116.

¹⁸ Cf. Mladen Dolar, »O dotiku«, *Problemi*, 47 (2-3/2009), str. 89–114.

med drugim poskušal vzpostaviti vzporednico med tem, kako funkcionira dotik v »divjih« pred-modernih časih in kako nastopa v »histeričnih« modernih časih. O tem pa konec koncev priča že sam podnaslov njegovega dela: *Nekatera ujemanja v duševnem življenju divjakov in nevrotikov* – pri čemer naj bi natanko moderni primeri *délire de toucher* pričali o tem, kako lahko še tako »moderen, premoderen« subjekt zlahka regredira v pred-moderne nevrotične obsesije post-modernega subjekta, ki ga potem perverzni oblastni prijemi zlahka zagrabijo s tradicionalnimi in kar najbolj trivialnimi načini haptične interpelacije.¹⁹

Praksa božanskega zdravljenja se je skupaj z monarhično formo oblasti sicer morala kmalu umakniti razsvetljski dobi. O tem, denimo, priča skeptični angleški kralj Viljem III. Oranski, ki je ritual kraljevega dotikanja izpeljal samo enkrat, pa še takrat ga je pospremil z besedami: »Bog naj vam da boljše zdravje in več pameti!« Kljub temu pa, da je zdravje resda prišlo po zaslugi znanosti (še zlasti medicinske), je pamet še kar naprej zaostajala za razsvetljskim idealom, kolikor lahko v naslednji historični fazi in posledično naslednji formi oblastnih dotikov prepoznamo distinktivno »vraževerno« materialistično ideologijo.

Materializem dotika: *Warenfetischismus*

Tako kot je sekularni monarhični princip dotikanja nadomestil sakralnega, je moderni materialistični princip, navkljub temu, da je ohranil nekaj tiste božanske nedotakljivosti, nadomestil monarhičnega. In sicer tako, da je ohranil nekaj tistega distinktivno sakralno kraljevskega oblastnega prijema tudi v skrajno sekularnem profanem kapitalizmu – kjer se »vse trdno in stalno razblinja« in kjer

¹⁹ Vzemimo, za ilustracijo in degustacijo, banalen primer bontona rokovanja, o katerem se lahko poučimo, denimo, v eni izmed slovenskih »uspešnic«: *24 ur Poslovnega bontona* – »To je knjiga, ki bi jo morali vsi Slovenci prakticirati 24 ur na dan!« –, v kateri lahko preberemo, da naj bi rokovanje izražalo ne samo subjektivno »osebnost« tistega, ki se rokuje (»močno osebnost se izraža skozi močan stisk roke«, ipd.), pač pa tudi intersubjektivno razmerje med vpletenimi v rokovanje: ključno in prvo pravilo bontona rokovanja je namreč vrstni red ponujanja roke, ki naj bi izražal položaj subjekta v družbeni hierarhiji (»Pri rokovanju si zapomnimo, da roko ponudi tisti, ki je v danem trenutku višje v družbeni razvrstitvi.«). Težava je v tem, da bonton »ponujanja roke« predpostavlja, da se že vé, kdo je »višji« in kdo »nižji«, kolikor pa se zaradi takšnih ali drugačnih razlogov nekaj tako zelo banalnega, kot je vrstni red rokovanja, poruši, se porušijo ne samo »pravila bontona«, temveč tudi sam socialni red in družbena hierarhija, ki se izraža skozi to minimalno formo dotika, ki jo predstavlja rokovanje.

je »vse sveto oskrunjeno«. ²⁰ Še zlasti, in nemara najoprijemljiveje, prav v podobi »nevidne roke trga«, tej sekularni različici krščanske »božje previdnosti«, ki se, sama nedotakljiva, dotika življenja ljudi tako, da jih ustoliči kot »kralje sveta«, v isti sapi pa jih razčloveči v hlapčevsko funkcijo kapitala.

Hegel kot živa filozofska priča te radikalne historične spremembe na več mestih in v različnih kontekstih zapopade tisto, kar je bistveno glede spremembe v razmerju med subjektom in substanco. Denimo v svojih *Predavanjih o estetiki*, kjer čisto na koncu, v sklopu dramske poezije, pokaže, kako se s komedijo substanca sveta razpusti v skrajno subjektivnost: če se princip tragedije giblje v smeri odprave intersubjektivnih konfliktov in protislovij v imenu etične substancialnosti skupnosti, pa se princip komedije giblje v nasprotni smeri afirmacije individualne subjektivnosti kot »gospodarice tako vseh razmerij in smotrov hotenja in delovanja kot tudi zunanje kontingence«, tako da lahko v »komediji, v smehu posameznikov, ki razreši vse nad in v sebi, razberemo zmago njihove samozavestne subjektivnosti« – najbolj lasten teren komedije pa je tako »svet, v katerem je človek kot subjekt povsem zavladal vse, kar je bistvena vsebina njegove vednosti in delovanja«, toda obenem tudi svet, kjer »vsi smotri propadejo zaradi njihove nebitvenosti (*Wesenlosigkeit*).« ²¹ Vse, kar ostane od tako razpuščene substancialnosti, je potemtakem komična »proza vsakdanjega življenja«, serija subjektivnih individualnosti, ki se pehajo za svojimi lastnimi interesi in s tem stopajo v intersubjektivne konflikte s seboj in z drugimi.

Z druge strani pa lahko v Marxovem *Kapitalu* razberemo, kaj se zgodi na ravni intersubjektivnih odnosov takrat, ko so zreducirani na (ekonomske) interese, namreč tedaj, ko objektni odnosi nadomestijo intersubjektivne, pri tem pa subjekt in objekt zamenjata mesti. V kapitalizmu objekt kar naenkrat postane subjekt: »Bogastvo družb, v katerih vlada kapitalistični način produkcije, predstavlja 'ogromna zbirka blag', a posamezno blago je *elementarna oblika* tega bogastva. Naše raziskovanje se zato začne z analizo blaga«, ki je v prvi vrsti nek »zunanji predmet, stvar, ki s svojimi lastnostmi zadovoljuje kakršnokoli človeško potrebo. Vrsta teh potreb je postranska stvar in je vseeno, ali izvirajo

²⁰ Cf. Karl Marx, »Komunistični manifest«, prev. C. Vipotnik in B. Debenjak, Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela* (MEID), zv. II, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1979, str. 567–631.

²¹ G. W. F. Hegel, »Dramska poezija«, prev. R. Vouk, *Problemi*, 39 (5-6/2001), str. 61–64.

iz želodca ali domišljije.«²² Vendar pa je to zgolj ena plat blaga, namreč njegova *uporabna vrednost*, tj. da blago služi zadovoljevanju človeških telesnih potreb in umišljenih želja (»želodca ali domišljije«). Druga plat, ki je še bolj ključna za kapitalistični način produkcije, je njegova *menjalna vrednost*. Če pustimo razliko med uporabno in menjalno vrednostjo tu ob strani in se osredotočimo zgolj na blago, potem vidimo, da gre, vsaj na prvi pogled, za »čisto preprosto, trivialno stvar«, njegova analiza pa pokaže, da je »zelo kočljiva stvar, polna metafizične zvitosti in teoloških muh«, saj se v trenutku, ko neka uporabna stvar nastopi kot predmet menjave in postane blago, »pretvori v čutno nadčutno reč« – pri čemer »mistični značaj blaga« izvira iz same »oblike blaga«, v kateri gre iskati ključ za razrešitev »skrivnosti blagovnega fetišizma«, ki tiči v tem, da zrcali ljudem družbeni značaj tako dela kot blaga:

Ljudje svojih delovnih produktov ne postavljajo v medsebojne odnose kot vrednosti zato, ker jim te stvari veljajo kot zgolj stvarni ovoji enakovrstnega človeškega dela. Nasprotno. Ko svoje raznovrstne produkte drugega z drugim v menjavi enačijo kot vrednosti, enačijo svoja raznovrstna dela drugo z drugim kot človeško delo. Tega ne vedo, toda to delajo. Vrednosti ni torej napisano na čelu, kaj je. Nasprotno, vrednost pretvori vsak produkt dela v družbeni hieroglif. Sčasoma skušajo ljudje razbrati smisel hieroglifov, prodreti v skrivnost svojega lastnega družbenega produkta, kajti opredelitev uporabnih predmetov kot vrednosti je prav tako njihov družbeni produkt kot jezik.²³

Moment dotika se nahaja natanko v inskripciji vrednosti, tj. v specifičnem načinu, kako se vrednost »vpisuje« – če smem reči: »dotika« – v navadne reči tako, da jih ožigosane spreminja v blago, s čimer spervertira, sprevrne, same odnose med ljudmi: s tem ko se vrednost dotakne stvari, ji vtisne svoj pečat vrednosti, jo podruži – spremeni jo v »družbeni hieroglif«. Ali še drugače: prevede jo v »jezik« kot družbeni produkt – obenem pa družbene odnose reificira, jih poblagovi v blagovna razmerja, kolikor je pač delo tisto, ki nastopa kot eksces v blagovni menjavi saj zaseda dve mesti hkrati.²⁴

²² Karl Marx, *Kapital I*, prev. S. Krašovec in I. Lavrač, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1961, str. 43.

²³ *Ibid.*, str. 86–87.

²⁴ Blago je pač mogoče zamenjati bodisi za blago bodisi za denar, od koder dobimo štiri različne forme menjave: blago-blago (B-B), blago-denar (B-D), denar-blago (D-B), denar-denar (D-D). Toda tukaj je še *delo* kot posebna vrsta blaga, ki spekulativno zaseda dve

Poleg dela pa je v tem specifično materialističnem oblastnem razmerju, ki objekte pretvarja v subjekte in obratno, »določeni družbeni odnos med ljudmi samimi [...] tisti, ki tukaj v njihovih očeh privzame fantazmagorično obliko odnosa med stvarmi«. ²⁵ Toda tukaj je še nekaj, kar štrli ven, in na kar smo že opozorili v zvezi z dotikom, namreč jezik, na katerega napoti sam Marx, ko vzpostavi analogijo med »vrednostjo« in »jezikom« na podlagi povsem splošne oznake, da gre v obeh primerih za »družbena produkta«. To samo po sebi seveda ne bi bilo nič presenetljivega, če ne bi na nekem povsem drugem koncu in kraju – namreč: pri Saussuru – našli analogno analogijo med politično ekonomijo in lingvistiko: »Kot v politični ekonomiji se namreč tudi tu ukvarjamo s pojmom vrednosti; v obeh znanostih gre za sistem ekvivalence med stvarmi, ki pripadajo različnim razsežnostim: pri eni delo in mezda, pri drugi označenec in označevalec.« ²⁶ Tako kot je v Marxovem *Kapitalu* vrednost blaga izpeljana iz razlike med uporabno in menjalno vrednostjo, pri čemer je uporabna vrednost takšna, da nam kaže na vrednost reči same po sebi, menjalna vrednost pa takšna, da je neka reč vredna samo toliko, kolikor jo lahko zamenjaš za drugo reč, tako je tudi v Saussurovih *Predavanjih* rečeno, da moramo na znak gledati kot na samostojno celoto, sestavljeno iz razmerja med označevalcem in označencem, obenem pa tudi opazovati znak v razmerju do drugih znakov. V Saussurovem primeru je dvojni značaj znaka tisti, ki omogoča prevedbo jezika v blago preko pojma vrednosti, v Marxovem primeru pa je vrednost tista, ki omogoča transformacijo blaga v jezik, v družbeni hieroglif, ki ga moramo dešifrirati, če želimo odkriti skrivnost blagovnega fetišizma, kjer se vrednost vpisuje na uporabne reči in jih tako spreminja v predmet menjave.

Da pa bi lahko iz te analogije ekstrapolirali skupen element dotika, se moramo vrniti nazaj k Heglu, ki v svoji *Enciklopediji filozofskih znanosti* znak razlikuje od simbola. In sicer ne prek egipčanskih hieroglifov, pač pa prek piramid: »Znak je

mesti hkrati: po eni strani je delo tisto, ki iz golih reči ustvarja blago tako, da jim daje vrednost, po drugi strani pa je samo delo blago. Skratka, po eni strani imamo »rod blaga«, ki se členi na različne vrste, od katerih je delo zgolj ena izmed vrst blaga, po drugi strani pa je delo tisto, ki sploh ustvarja blago, in tako predhodi rodu, katerega vrsta je. Natanko iz tega paradoksa izhaja »presežna vrednost«: kapitalist »kupi« za denar delo po ceni, ki mu pritiče na trgu dela, delavec pa ustvari vrednost blaga, od prodaje katerega kapitalist profitira tako, da delavcu plača manj, kot je vrednost blaga.

²⁵ *Ibid.*, str. 85.

²⁶ Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 93–94.

nek neposredni zapopadek, ki predstavlja neko povsem drugo vsebino od tiste, ki ji naravno pripada; je piramida, v katero je položena [versetzt] in ohranjena [aufbewahrt] tuja duša [eine fremde Seele].²⁷ Piramidalni znak je nekaj tujega duševnemu pomenu, ki ga jezikovno predstavlja, medtem ko se simbol po drugi strani razlikuje od znaka natanko po tem, da predstavlja idealno enotnost pomena in predstave. Tisto, kar pa dalje presega tako znak kot simbol, je natanko »pojmem pojma«, tj. *Begriff*, ki zmore spekulativno združiti tako znak kot simbol izključno za ceno tega, da sam pojmovno zaniha med dvema ekstremoma, med čutno-oprijemljivim in abstraktno-nedotakljivim. Hegel v svojih *Predavanjih o estetiki* namreč pravi, da »vsak jezik vsebuje mnoštvo metafor izhajajoč iz dejstva, da se beseda, ki izvirno pomeni nekaj zgolj čutnega, prenese čez v duhovno sfero«. Primera, ki sta navedena kot demonstracija tega, sta *fassen* in *begreifen*, z njima pa še vse podobne besede, ki se »nanašajo na vednost, in imajo v razmerju do njihovega dobeseidnega pomena povsem čutno vsebino, ki se potem izgubi v zameno za duhovni pomen, pri čemer je izvorni pomen čuten, drugi pa duhoven.«²⁸ Navidez preprosta genealogija razvoja jezika naj bi potemtakem določene besede vodila skozi tri faze: najprej imamo preproste besede z dobeseidnim pomenom, ki se nanaša na neko povsem čutno vsebino (npr. »Prišel sem knjigo v roke«). Nato iz dobeseidnega pomena vzniknejo preneseni pomeni, ki se konsolidirajo kot metafore, ki merijo na nekaj drugega od neposredne čutne vsebine (npr. »Prebrano se me je dotaknilo«). Nazadnje pa se beseda očisti vsakršne čutnosti in podaja čisto duhovno vsebino (»Vsebinsko knjige sem zapopadel«). Vendar je še bolj kot sama izpeljava zanimiv razlog, zakaj besede spremenijo svoj pomen iz dobeseidnega v metaforičnega in iz metaforičnega v pojmovnega, namreč zaradi »pripravnosti zapopasti v podobi zgolj pomen, se podoba in pomen naenkrat ne razlikujeta več, tako da podoba podaja zgolj abstraktni pomen namesto konkretne slike«. Nikakor pa ni naključje, da je glagol, uporabljen v izpeljavi »pripravnost zapopasti«, torej natanko isti kot tisti, ki sledi kot primer: »Če vzamemo, na primer, *begreifen* v duhovnem smislu, nam ne pade na pamet, da bi pomislili na čutno zajemanje z rokami.«²⁹ Zdi se, kakor da bi zapopadek samega zapopadka že sam po sebi vseboval neko določeno metaforično gibanje prenosa pomena od čutnega k abstraktnemu, in potemtakem bi

²⁷ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofice*, Milano, Bompiani, 2000, str. 742.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, Oxford, Clarendon Press, 1988. str. 404–405.

²⁹ *Ibid.*, str. 405.

lahko dejali, da je dotik *aufgehoben*, ukinjen na čutno zaznavni ravni zato, da se lahko preko svoje lastne jezikovne metaforizacije pojavi na drugi strani kot ohranjen v samem »pojmu pojma«, kolikor pač *Begriff* spekulativno združuje dotik in pojem kot tak.³⁰

Hegel se je nasploh pogosto skliceval na egipčanske skrivnosti, ki ostajajo skrivnosti tudi za tiste, ki so vanje posvečeni: skrivnosti Egipčanov so skrivnosti za Egipčane same. Tako bi lahko tudi za specifično fetišistično formo materialističnega oblastnega prijema, ki smo mu tukaj sledili, dejali, da ostaja skrivnost za same blagovne fetišiste: subjekt se, ko rokuje z blagom, ne zaveda, da rokuje z delom drugih, prav tako kot se ne zaveda, da ko rokuje z drugimi, stopa v reificirana razmerja blagovnega fetišizma. In prav to je moment, ki družiti tako »animistični fetišizem«, ki ga Marx prevzame iz poprejšnjih antropoloških poročil zato, da bi opisal distinktivno moderni kapitalistični »blagovni fetišizem«, kakor tudi »seksualni fetišizem«, ki ga je prvi skoval Alfred Binet, nato pa ga je Freud vključil v psihoanalizo: v vseh treh primerih imamo opravka z nekim elementarnim zbujanjem želje po čutnem stiku, v skrajnem primeru »želje po dotiku« – kot »želje po prilaščanju« –, ki, vsaj ko gre za intersubjektivne odnose, reificira drugega, ga potuji, hkrati s tem pa objekt povzdiguje na nivo subjekta, ki postane pravi agens fetišističnega razmerja (animistični fetiš ima moč nad tistimi, ki posegajo po njem; pri rokovanju z blagom sama blagovna razmerja nadomestijo razmerja med ljudmi; seksualni fetiš drži v šahu fetišista na povsem isti način kot fobiš fobišista).³¹

In v tem pogledu bi lahko postavili tezo, da je vsak fetišizem pravzaprav *haptični fetišizem*.

³⁰ Derrida v svoji *Beli mitologiji* izpelje nekaj podobnega iz kritike Heglove filozofije jezika, ko pokaže, da sta metaforični in metafizični pomen nerazdružljiva, da se ne moremo nikoli zares dokopati do nekega dobesedno »dobesednega pomena«, in da se potemtakem metafora drži metafizičnega pojma kot njegova notranja senca, ki se je filozofija ne more preprosto otresti (cf. Jacques Derrida, *Bela mitologija*, prev. S. Koncut, Koper, Hyperion, 2010).

³¹ Za »animistični fetišizem« bi se lahko vrnili nazaj na Freudov *Totem in tabu*, za »blagovni fetišizem« na Marxov *Kapital*, za »seksualni fetišizem« pa zopet na Freuda (cf. Sigmund Freud, *Metapsihološki spisi*, prev. E. D. Bahovec et. al., Ljubljana, Studia Humanitatis, 2012), še zlasti na način, kako ga reinterpretira Lacan v IV. seminarju, posvečenem *Objektnim relacijam* (cf. Jacques Lacan, *Relazione d'oggetto*, Torino, Einaudi, 1996), kjer sta fetiš in fobiš (fetišni in fobični objekt) med drugim sovisno opredeljena kot dve plati istega objekta, tj. *objekta a*, njuna funkcija pa je obramba »jaza« pred tesnobo (kastracije).

Perverzija materialističnega oblastnega prijema pa tako najde v sprevrženi vulgar-materialistični formi, ki jo bomo sedaj obravnavali kot zadnjo v nizu štirih, svoje povsem logično nadaljevanje, saj z združevanjem različnih lastnosti vseh treh »haptičnih fetišizmov« (animističnega, blagovnega, seksualnega) izpelje neko določeno redukcijo *ad minimun et ad absurdum*, ki strukturno sovpadе z določeno spervertiranostjo same perverzije.

Vulgar-materializem dotika: *Grab-'em-by-the-pussy*

Postmoderni subjekt ima v času poznega ali razvitega kapitalizma v osnovi dve strategiji, kako rokovati s problemom blagovnega fetišizma kot elementarno dominantne forme kapitalistične ideologije – oživljanjem blagovnih relacij in reifikacijo intersubjektivnih razmerij – in z njo povezanimi reziduumi animizma in seksualnosti. Namreč, bodisi tako, da razvije različne strategije upiranja temu, bodisi pa popolnoma kapitulira pred kapitanom kapitalom in pristane na to, da človeška razmerja v takšnem stanju stvari pač so poblagovljeno fetišistična. Primer takega sodobnega, perverznega vulgar-materialističnega fetišista *par excellence* je seveda (sedaj na srečo že) bivši predsednik ZDA Donald J. Trump.

Da Trump naravnost uteleša vse tri oblike »haptičnega fetišizma« (animističnega, blagovnega, seksualnega) se lahko prepričamo že ob bežnem pregledu nekaterih najbolj škandaloznih in obenem najbolj banalnih primerov njegove poslovne in politične »kariere«: princip animističnega fetišizma je bil zagotovo na delu takrat, ko je Trump stopil na oder CPAC 2019 (*Conservative Political Action Conference*) in se najprej sprehodil do ameriške zastave, ki jo je nerodno objel in poljubil (*cringy* bi in so dejali mladi ob tem prizoru); blagovni fetišizem takrat, ko se je poročil z manekenko Melanio Knavs, razmerje s katero naravnost uteleša obrat tega, kako so intersubjektivna razmerja reificirana. In to seveda ne le zaradi manekenstva, ki kot poklic že tako ali tako zvede neko osebo na njeno telo, medtem ko prav omenjena oseba to prižene do skrajnosti, ter ekonomskih implikacij pravzaprav vsake pravno overjene zakonske zveze. Še najbolj pa je to razvidno iz načina, na katerega omenjena stopata in ne stopata skupaj (spomnimo se, denimo, na tisti *Noli me tangere* prizor, ko je Melania oklofutala Donaldovo roko, ki jo je hotela prijeti). Pri vsem skupaj je treba nenazadnje omeniti tudi seksualni fetišizem, kakor se je izkazalo v aferi s takrat sedemindvajsetletno pornoigralko Stormy Daniels, ki jo je takrat še šestdesetletni Trump najprej plačal za spolne usluge, nato pa še, da je o tem molčala tekom njegove pred-

sedniške kampanje (ja, vem: *allegedly*), pri čemer je ona sama potem vendarle razkrila vse *dirty details* te afere, ki se je že začela v pornografskem slogu (»Od tega trenutka dalje je postal neka povsem drugačna oseba. Govoril je: »Uau, ti si nekaj posebnega. Spominjaš me na mojo hčerko!«)

Da pa bi lahko ne samo izmerili politične konsekvence tovrstnih trumpovskih oblastnih prijemov in pokazali na njegov distinktivno vulgar-materialistični značaj, ki uteleša duha te naše nesrečne postmoderne, temveč tudi videli, kako je treba dotik v vseh teh in takšnih primerih dojemati kot heglovski *Begriff*, torej v spekulativni enotnosti fizičnega-metaforičnega-metafizičnega, bomo vzeli en sam primer, eno samo izjavo, ki je iz vrste razlogov nadvse emblematična.

Iz transkripta posnetka iz časov Trumpove predsedniške predvolilne kampanje iz leta 2005 je razvidno, kako bi bile videti Shakespearjeve kraljevske igre, če bi bile pisane v današnjem vulgar-materialističnem jeziku – in v slogu stare komedije, če bi jih pisal, če že ne sam Aristofan, pa vsaj kakšen Terencij, vendar brez komičnega učinka. Navajam kar v izvirniku, kjer vse omenjeno še bolj pride do izraza:

Unknown: »She used to be great, she's still very beautiful.«

Trump: »I moved on her actually. You know she was down on Palm Beach. I moved on her, and I failed. I'll admit it. I did try and fuck her, she was married.«

Unknown: »That's huge news there.«

Trump: »No, no, Nancy. No this was [inaudible] and I moved on her very heavily in fact I took her out furniture shopping. She wanted to get some furniture. I said I'll show you where they have some nice furniture. I moved on her like a bitch. I couldn't get there and she was married. Then all-of-a-sudden I see her, she's now got the big phony tits and everything. She's totally changed her look.«

Bush: »Your girl's hot as shit. In the purple.«

Multiple voices: »Whoah. Yes. Whoah.«

Bush: »Yes. The Donald has scored. Whoah my man.«

Trump: »Look at you. You are a pussy.«

Bush: »You gotta get the thumbs up.«

Trump: »Maybe it's a different one.«

Bush: »It better not be the publicist. No, it's, it's her.«

Trump: »Yeah that's her with the gold. I better use some Tic Tacs just in case I start kissing her. You know I'm automatically attracted to beautiful... I just start kissing

them. It's like a magnet. Just kiss. I don't even wait. And when you're a star they let you do it. You can do anything.«

Bush: »Whatever you want.«

Trump: »Grab them by the pussy. You can do anything.«

Bush: »Yeah those legs. All I can see is the legs.«

Trump: »It looks good.«

Bush: »Come on shorty.«

Trump: »Oh nice legs huh.«

Bush: »Get out of the way honey. Oh that's good legs. Go ahead.«

Trump: »It's always good if you don't fall out of the bus. Like Ford, Gerald Ford, remember?«

[As Mr Trump attempts to leave the vehicle he struggles with the door]

Bush: »Down below, pull the handle.«

[Mr Trump exits the bus and greets actress Arianne Zucker]

Trump: »Hello, how are you? Hi.«

Zucker: »Hi Mr Trump. How are you?«

Trump: »Nice seeing you. Terrific. Terrific. You know Billy Bush?«

Bush: »Hello nice to see you. How are you doing Arianne?«

Zucker: »I'm doing very well thank you. [Addressing Trump] Are you ready to be a soap star?«

Trump: »We're ready. Let's go. Make me a soap star.«

Bush: »How about a little hug for the Donald, he's just off the bus?«

Zucker: »Would you like a little hug darling?«

Trump: »Absolutely. Melania said this was okay.«

Bush: »How about a little hug for the Bushy, I just got off the bus? Here we go, here we go. Excellent.«

[Mr Bush gesticulates towards Ms Zucker as he turns to Mr Trump]

Bush: »Well you've got a good co-star here.«

Trump: »Good. After you. Come on Billy, don't be shy.«

Bush: »Soon as a beautiful woman shows up he just, he takes off. This always happens.«

Trump: »Get over here, Billy.«

Zucker: »I'm sorry, come here.«

Bush: »Let the little guy in there. Come on.«

Zucker: »Yeah, let the little guy in. How you feel now, better? I should actually be in the middle.«

Bush: »It's hard to walk next to a guy like this.«

Zucker: »Wait. Hold on.«

[Ms Zucker changes position and walks between the two men]

Bush: »Yeah you get in the middle. There we go.«

Trump: »Good. That's better.«

Zucker: »This is much better.«

Trump: »That's better.«

Bush: »Now if you had to choose, honestly, between one of us. Me or the Donald, who would it be?«

Trump: »I don't know, that's tough competition.«

Zucker: »That's some pressure right there.«

Bush: »Seriously, you had to take one of us as a date.«

Zucker: »I have to take the Fifth [Amendment of the US Constitution] on that one.«

Bush: »Really?«

Zucker: »Yep. I'll take both.«

[They reach the end of the corridor]

Trump: »Which way?«

Zucker: »Make a right. Here we go.«

Bush: »Here he goes. I'm gonna leave you here. Give me my microphone.«

Trump: »Okay. Okay. Oh, you're finished?«

Bush: »You're my man. Yeah.«

Trump: »Oh. Good.

Transkript oziroma prepis pogovora, še zlasti pa izjava *Grab-'em-by-the-pussy*, je seveda sprožil val ogorčenja, ki je črpal tako iz pravno-političnega kot tudi družbeno-feminističnega diskurza, razbil pa se je ob moralnih čereh distinktivno ameriške neoliberalne ideologije. Žižek je nemara najbolje diagnosticiral stanje duha in nemoč liberalnega ogorčenja nad Trumpom in njegovimi »ekscesi« v svojem članku z naslovom »Hegel on Donald Trump's Objective Humor« za *The Philosophical Salon*: »Kaj nam lahko Hegel pove o Donaldu Trumpu in njegovih liberalnih kritikah? Precej, presenetljivo.« Izhajajoč iz Heglove kritike romantične ironije in s tem povezane razlike med subjektivnim in objektivnim humorjem (prva vzpostavlja ironično distanco do svojega objekta, s čimer ga posredno podpira in vzdržuje – od tod vzporednica s »postmodernim intelektualcem« –, druga pa pusti, da se objekt sam razpusti tako, da ga vzame veliko bolj zares, kot se jemlje sam) Žižek izpelje kritiko liberalne kritike Trumpa: podobno kot naj bi v komunističnih režimih partija dopuščala šale na svoj račun natanko zato, da bi se lahko obdržala na oblasti. Žižek navaja komunistični »mit«, po katerem naj

bi bila naloga tajne policije prav produkcija političnih šal na račun oblasti, tako naj bi veljalo tudi v liberalističnem režimu ZDA, kjer naj bi »liberalna aroganca« (moralno zgražanje ob vsakem Trumpove vulgarnem, rasističnem, seksističnem izbruhu) dosegla vrhunec v *political-comment-comedy talk shows* (Jon Stewart, John Oliver), ki s svojim parodiranjem Trumpa pravzaprav podpirajo njegovo razorožujočo samo-parodijo, s katero pa se močno identificira *populus vulgaris* (MAGA), ki ga taista liberalna elita (tudi) zaradi tega prezira.

Upošteva dejstvo, da tudi sam Žižek svoj članek zaključi s šalo (saj veste, tisto znano o *Dust the balls*, ki je tudi sama dobila parodijo v obliki Slakonjevega *Cut the balls*), mislim, da lahko celo ameriška liberalna komedija poda nek določen uvid in obrat, ko gre za dekonstrukcijo sodobnih oblastnih prijemov. Trevor Noah, sicer duhovni dedič Jona Stewarta na mestu voditelja *The Daily Show*, je čez slaba štiri leta Trumpovega predsedovanja pravilno metonimično razširil tisti *Grab 'em by the pussy* in pokazal na univerzalni pomen tako tega stavka kot tudi trumpizma nasploh:

Donald Trump, the president who grabbed the United States by the pussy.

Pomen takšne univerzalne razširitve tistega *Grab-'em-by-the-pussy* je v tem, da lahko na tej podlagi distinktivno ameriški »trumpizem« razširimo tudi na našo nesrečno evropsko situacijo, kjer desni populizmi – madžarski »orbanizem« in slovenski »janšizem« – operirajo s prav takšnimi perverzными oblastnimi prijemi. Mar ne poskuša Janša – ki je med drugim večkrat dejal, da leta 1990 »neka-terim Slovenija ni bila intimna opcija«, s čimer je impliciral, da njemu Slovenija pač je »intimna opcija« –, zlorabljač pandemijo kot priročno kuliso za svoj neoliberalni *coup d'état* ali kako »zgrabit Slovenijo za pičko«?

221

Od tod Žižkov sklep, ki ga je potem, verjetno sledeč Trevorju Noahu, nekje navrgel bolj mimogrede – *The Left should learn to grab Trump by the pussy* –, ki ga lahko prenesemo v evropske razmere nasploh in ki si ga sedaj zlahka lahko sami prevedete v slovenščino in slovenske razmere.

Perverznemu vulgar-materializmu navkljub se mi vendarle zdi, da se je v pričo »razmer, ki si jih nismo sami izbrali«, v tem trenutku pod to treba podpisati.

Literatura

- Derrida, Jacques, *Le toucher: Jean-Luc Nancy*, Pariz, Galilée, 2000.
- Derrida, Jacques, *Bela mitologija*, prev. S. Koncut, Koper, Hyperion, 2010.
- Dolar, Mladen, »O dotiku«, *Problemi* 47 (2–3/2009), str. 89–114.
- Freud, Sigmund, *Metapsihološki spisi*, prev. E. D. Bahovec et al., Ljubljana, Studia Humanitatis, 2012.
- Freud, Sigmund *Interpretacija sanj*, prev. Z. Erbežnik, Ljubljana, Studia Humanitatis, 2001.
- Freud, Sigmund, *Spisi o družbi in religiji*, prev. S. Hajdini et al., Ljubljana, DTP, 2007.
- Frazer, James, *Zlata veja*, prev. U. Kalčič, Ljubljana, Nova Revija, 2001.
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofice*, Milano, Bompiani, 2000.
- Hegel, G.W.F., »Dramska poezija«, prev. R. Vouk, *Problemi* 39 (5-6/2001).
- Hegel, G.W.F., *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Jakobson, Roman, *Lingvistični in drugi spisi*, prev. D. Bajt et al., Ljubljana, Studia humanitatis, 1996.
- Karim-Cooper, Farah, *The Hand on the Shakespearian Stage: Gesture, Touch and the Spectacle of Dismemberment*, London & New York, Bloomsbury Publishing, 2016.
- Komel, Mirt, *Poskus nekega dotika*, Ljubljana, Založba FDV (KiosK), 2011.
- Lacan, Jacques, *Relazione d'oggetto*, Torino, Einaudi, 1996.
- Marx, Karl, *Kapital I*, prev. S. Krašovec in I. Lavrač, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1961.
- Marx, Karl, »Komunistični manifest«, prev. C. Vipotnik in B. Debenjak, v Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana Dela* (MEID), zv. II, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1979, str. 567–631.
- Nancy, Jean-Luc, *Noli me tangere*, Pariz, Gallimard, 2005.
- Saussure, Ferdinand, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, prev. S. Jerele, Ljubljana, Studia Humanitatis, 2018.
- Shakespeare, William, *Zbrana dela. Othello. Macbeth. Kralj Lear*, Ljubljana, DZS, 1969.
- Sturdy, David J., *The Royal Touch in England. European Monarchy: Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992.

Andreja Zevnik*

Politika perverzije: rasizirana razlika in skupno dobro

Ljudje lahko delajo kampanjo za odstranitev kipa, a to, kar se je zgodilo včeraj, je bilo kaznivo dejanje, in ko se prekrši kazenski zakonik, je to nesprejemljivo, in policija bo prejela odgovorne. [...] Predsednik vlade popolnoma razume moč čustev, a v tej državi svoje probleme rešujemo demokratično, in če ljudje želijo odstranitev kipa, potem obstajajo demokratične poti, ki jim je treba slediti.

Uradni govorec predsednika vlade Združenega kraljestva, 8. junij 2020

Popolnoma narobe je zrušiti kip na tak način. [...] Kip je tam v čast ljudem. [...] Kip bi morali podreti na primeren način, s soglasjem, in ga, bi rekel, postaviti v muzej.

Keir Starmer, vodja laburistov, 8. junij 2020

Kip Edwarda Colstona, trgovca s sužnji iz sedemnajstega stoletja, so zrušili na tla sredi protestov Black Lives Matter v Bristolu, Združeno kraljestvo. Sedmega junija 2020 se je v mestu zbrala velika množica, da bi protestirala proti smrti Georgea Floyd, in zdelo se je, da je odstranitev kipa spodbudil ravno ta trenutek. Kip je pač stal tam, nepovabljen k sodelovanju v javnem kriku proti rasizmu in policijski brutalnosti. Kip so zvrnili z nastavka, ga privlekli do pristanišča in ga vrgli v vodo južno od mosta, poimenovanega po nekdanjem zaslužnjem prebivalcu Bristola Peru Jonesu.¹ Odstranitev kipa je sledila letom kampanj proti javnemu prikazovanju posameznika, ki je prevozil okoli 84500 Afričanov v suženjstvo in je bil odgovoren za smrt okoli 19300 moških, žensk in otrok. Prejšnje kampanje so doživele upor s strani lokalnega prebivalstva, ki je Colstona videlo

223

¹ Lara Choksey, »Colston Falling«, *Journal of Historical Geography*, 2020, online first.

* University of Manchester, Združeno kraljestvo

kot velikega mestnega filantropa.² Leta kampanje so prinesla le malo uspeha, in celo ko je bil dosežen kompromis, po katerem bi moral mestni svet popraviti oznako na Colstonovem kipu, ga je sabotiral bogati filantrop.³ Shon Faye, prebivalka Bristola, ki je bila seznanjena s tem, da obstajajo poskusi, da bi kip odstranili, je dejala: »Kot nekdo, ki je zrastel v Bristolu, lahko rečem, da so bili demokratični poskusi odstranitve Colstonovega kipa in njegovega imena pogosto jalovi – ne zaradi demokratične opozicije, ampak zaradi vpliva in bogastva zaprtih krogov, kakršen je Merchant Ventures.«⁴

Postavitev Colstonovega kipa leta 1895, se pravi, celih 174 let po njegovi smrti, odseva logiko, ki smo ji bili priča pri postavljanju konfederacijskih kipov na javnih trgih, pred sodišči in državnimi ustanovami. Ti kipi ne ohranjajo spomina na preminule vojake v državljanski vojni, pač pa so simbol z veliko večjim političnim in družbenim sporočilom.⁵ V tistem času so Colstonov kip postavili zato, da bi »opogumili takratne državljane, da bi posnemali Colstonov plemeniti zgled in s tem hodili po njegovih stopinjah.«⁶ Šolam, bolnišnicam, cerkvam in drugim javnim institucijam, ki še danes nosijo Colstonovo ime, so darovali veliko denarja. Colstonov kontekst moramo razumeti predvsem v okviru britanske kolonialne zgodovine. Kip so postavili v času, ko je Velika Britanija začela slaviti svoja abolicionistična gibanja.⁷ Pripoved o britanski vpletenosti v trgovino s sužnji se je začela spreminjati z odpravo trgovine s sužnji leta 1807 in Zakonom o odpravi suženjstva iz leta 1833. Zakoni o odpravi suženjstva naj bi odpravili grozodejstva, ki so se zgodila v prejšnjem (in vmesnem) obdobju. Pripoved o britanski vpletenosti se je začela spreminjati tako, da je podoba krivcev za trgovino in njenih pospeševalcev zamenjala podoba osvoboditeljev prej zaslužjenih ljudi. Logika, po kateri je progresivna poteza pospremljena oziroma ji sledi ponovna vzpostavitev stare, podpira tudi pojav simbolov in kipov Konfederacije. Če so spomenike takoj po koncu državljanske vojne postavljali v čast konfederacij-

² Saima Nasar, »Remembering Edward Colston: histories of slavery, memory, and black globality«, *Women's History Review*, 29 (7/2020), str. 1218.

³ Jason Okundaye, »What Starmer Should Have Said About the Colston Statue«, *Tribune*, 6 junij 2020, <https://tribunemag.co.uk/2020/06/what-keir-starmer-should-have-said-about-the-colston-statue>, dostopano 20. december 2021.

⁴ Faye v Okundaye, »What Starmer Should Have Said«.

⁵ John Winberry, »Symbols in the landscape: The Confederate memorial«, *Pioneer America Society Transactions*, 5 (1982), str. 9–15.

⁶ Nasar, »Remembering Edward Colston«, str. 129.

⁷ *Ibid.*, str. 122.

skih vojakov, pa so jih kasneje, v poznem devetnajstem in dvajsetem stoletju, postavljali zato, da bi združili južne belce in preprečili oblast populaciji Afro-američanov v regiji. Kot opaža Winberry,⁸ »so spomeniki torej simbolno zabili klin med belce in črnce, ker slednji niso delili istih vrednot. Skoraj istočasno s postavljanjem teh spomenikov se je zgodil prehod k ukrepom, ki so črncem jemali pravico do glasovanja na volitvah, in kasneje k zakonom 'Jima Crowa', ki so uradno segregirali črnce in belce.«⁹

Kot je splošno znano, politika in politični boji v praksi stremijo k najvišjemu dobremu za največje število ljudi, ki živi v neki skupnosti. Da bi dosegla to »najvišje dobro«, politika v ta namen mobilizira različna sredstva – svoj materialni in simbolni kapital –, hkrati pa poskuša ohranjati etični obraz. Ti »univerzalni etični standardi« so tudi hrbtenica obstoječih pravnih načel ter pojmov dobrega in slabega, medtem ko je njihova univerzalnost, kot jo ljudje dojemajo, konsenzualna in družbena. Vendar pa je univerzalnost skupnih etičnih norm in moralnih standardov univerzalna zgolj do trenutka, ko obstaja na ravni forme. Se pravi, na ravni diskurza je možno nasloviti, se angažirati in celo odpraviti krivice, neenakosti in nestrinjanja. Problem, s katerim se sooča politično, pa je, da življenja v skupnosti ne živimo na ravni diskurzivne forme, o čemer so, med drugim, pričali globalni protesti zaradi smrti Georgea Floyd poleti 2020. Protesti so prvotno nakazovali, da gre za spremenjeno držo do vprašanj rasne pravičnosti. Ljudje so, pandemiji navkljub, zavzeli ulice in trge z zahtevo po ustavitvi rasizma, zlasti pa policijskega ubijanja temnopoltih žensk in moških. Občutek je bil, da je rasna pravičnost postala ključno politično vprašanje, ki je zmožno mobilizirati veliko število ljudi. Zadeva je celo dosegla politične institucije, katerih prve reakcije so, čeprav zgolj simbolno, izražale podporo temu boju. A v Združenem kraljestvu se je diskurz spremenil takoj, ko so »napadli« kipe.

225

Cilj pričujočega spisa je oceniti, kaj natanko je bilo »napadeno« v dejanjih, ki so vodila k odstranitvi kipov, in kako so diskurze »zakona in reda« mobilizirali proti protestnikom. Vemo, da so kipi, zgodovinsko gledano, simboli kolonialne mogočne in bele prevlade, ki podpira nacionalno identiteto (četudi v utajeni

⁸ Winberry, »Symbols in the landscape«, str. 13.

⁹ Winberry v Jonathan Leib in Gerard Webster, »On Remembering John Winberry and the Study of Confederate Monuments on the Southern Landscape«, *Southeastern Geographer*, 55 (1/1995), str. 14.

obliki). Tako predlagam, da delovanje protestnikov na eni in Vlade na drugi strani beremo skozi prizmo zakona: če protestniki, ki kršijo zakon (tu sledim razliki med pozicijo histerika in perverzneža, kot jo je razvil Slavoj Žižek¹⁰), utelešajo pozicijo histerika, pa bi politične elite, ki se, potem ko te najprej pripoznajo pomen rasne pravičnosti, nato obrnejo k diskurzu »zakona in reda«, morali videti kot nekaj, kar se nahaja na poziciji perverzneža. Politične elite se v dejanju čiste perverzije skrijejo za sam moralni zakon ter se vzpostavijo kot čisti instrument njegove Volje.¹¹ Prispevek bom začela z razpravo o nemožnosti etike v političnem kontekstu, nato pa bom prešla k vprašanju užitka in njegove vloge v ustvarjanju rasiziranega drugega, na eni, ter političnih institucij (in mitov o beli nadvladi), na drugi strani. Če je užitek drugega tisto, kar rasizira drugega kot deviantnega, pa je perverznežev užitek razosebljen in je tam za to, da sledi »višjemu dobremu«. Poskusila bom pokazati, da perverzija kot taka razkrije logiko rasnih hierarhij, ki podpirajo in ohranjajo moderne družbe.

1. Etika in politika

Disjunkcija med univerzalnim normativnim idealom in njegovim udejanjenjem je inherentna filozofskemu in političnemu problemu, ki zadeva razmerje med občim in posamičnim, in morda celo med dejanskim in idealnim. Etika in univerzalne norme, kot so človekove pravice ali rasna pravičnost imajo smisel na ravni forme (kot idealne strukture), ko pa pridejo do svojega izraza, se zdobijo. To lahko sugerira, da se univerzalne diskurzivne formacije ne da ubesediti in da se kot taka nanaša na individualno ogroženost. Oziroma, kot trdi Šumič-Riha: »ta krivica, o kateri se ne da govoriti, je kraj, na katerem je etika artikularana v govorici.«¹²

226

Paradokсно, politika (in politični subjekti) se konstituira s predpostavko, da lahko presežemo vrzel med univerzalnimi pravicami in njihovo reprezentacijo subjekta. Namreč, politika s svojimi sredstvi, praksami in institucijami je tista, ki mora odpraviti in popraviti trpljenje. Zdi se, da je iluzija, da bo nekega dne preseženo vse trpljenje in krivice, vodilo modernega političnega in družbenega.

¹⁰ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology*, London, Verso, 2000, str. 247.

¹¹ Alenka Zupančič, *Ethics of the Real: Kant and Lacan*, London, Verso, 2011, str. 60.

¹² Jelica Šumič-Riha, *Avtoriteta in argumentacija*, Ljubljana, DTP, 1995, str. 60.

Konstitutivni antagonizem politike počiva natanko na dojetju, kot pravi Jelica Šumič-Riha, da »vsak poskus zaceliti družbo [pred razkolom] vodi v propad, ne le zato, ker je lahko vsaka rešitev začasna, provizorična, marveč predvsem zato, ker je vsako zaceljenje razkola zanikanje izvirne brezopornosti samega družbenega.«¹³ Z drugimi besedami, etične norme in pravna pravila ustvarjajo iluzijo, da lahko politika s svojimi sredstvi preseže krivico v družbi; a dejansko verjetje, da bodo politična sredstva oživila popolno družbo, počiva na predpostavki, da so skupna moralna načela zasidrana v nekem materialnem oziroma mitičnem izvoru, ki se bo ob primernem času razkril. Ni naključje, da ima ta predpostavka religiozni podton.

Diskurz moralnosti in etike se opira na iluzijo: to je iluzija dejansko obstoječega objektivnega dobrega in tega, da je to dobro dejavnik, ki vodi k boljšemu, k bolj etičnemu življenju. Če subjekt deluje kot moralni subjekt do svojega »bližnjika«, se pravi, do prejemnika »etičnih dejanj«, potem lahko življenje v skupnosti pojmuje kot boljše in kot bolj etično. Kot pravi Alenka Zupančič v svojem članku »Subjekt zakona«, psihoanalitična intervencija na področje etike naslavlja to iluzijo dobrega kot dejavnika boljšega življenja.¹⁴ Psihoanaliza, tako na omenjenem mestu pravi Zupančičeva, govori o dveh deziluzijah: prva je Freudova, druga pa Lacanova. Vendar Lacanova razkrije resnico Freudove kritike, prav tako pa resnico Kantove teorije etike.¹⁵ V terminih psihoanalize lahko tako govorimo najprej o Freudovem in nato še o Lacanovem udarcu. Freudov udarec je usmerjen h Kantu ter meri na idejo, da je kategorični imperativ osvobojen svojih patoloških izvorov. Zupančičeva povzame Freudov ugovor na sledeč način:

Tisto, čemur filozofija pravi moralni zakon, in, bolj natančno, čemur Kant pravi kategorični imperativ, ni nič drugega kot nadjaz. [...] Ta sodba povzroči »učinek odčaranja«, ki postavi pod vprašaj vsako prizadevanje, da bi etiko utemeljili na temeljih, ki niso »patološki«. [...] [E]tika tako ni nič več kot primerno orodje za vsako ideologijo, ki poskuša svoje lastne zapovedi zamaskirati kot avtentične, spontane in častivredne vzgibe subjekta.¹⁶

¹³ *Ibid.*, str. 66.

¹⁴ Prim. tudi: Zupančič, *Ethics of the Real*.

¹⁵ Kantova etika je postavljena kot model, kako se etiko danes konceptualizira in misli, hkrati pa je predmet Freudove in Lacanove kritike.

¹⁶ Alenka Zupančič, »The Subject of the Law«, v *Cogito and the Unconscious*, S. Žižek (ur.), Durham, Duke University Press, 1998, str. 41.

Drugi, Lacanov udarec, meri tako na Freuda kot na Kanta. Lacan v svoji kritiki ne izzove Freudovih ideoloških oziroma nadjazovskih interpretacij etike, ampak se osredotoči na to, kar Freud (in Kant) postavita kot gradnik etične države.¹⁷ Zapoved »Ljubi svojega bližnjega kot samega sebe« je splošno dojeta kot etični aksiom *par excellence*. Vendar Lacan ne deli tega mnenja in zato to zapoved podvrže kritiki. V *Etiki psihoanalize* vidi to zapoved kot reprezentacijo tradicionalne etike, ki pomeni »služenje dobrinam« in delitvi dobrega, hkrati pa poudari, da se to dejanje »deljenja« razlikuje od etike. Deljenje dobrega pride »po naravi« oziroma, bolje, »v naravi dobrega je, da smo altruisti.«¹⁸ Nadalje, dobro, ki si ga delimo oziroma ga pripoznamo kot prednost dobrega življenja v skupnosti, je posebne vrste. Kot nadaljuje Lacan, »dobro drugih [je] po podobi mojega dobrega.«¹⁹ Zgornja zapoved tako slika precej zaprto sliko etične skupnosti. Ljubezen, ki jo delimo z bližnjim, je vrsta ljubezni, ki jo posameznik dojema kot dobro in ki sama vzpostavlja »etično dejanje« po podobi posameznikovega dobrega. Taka skupnost je prej altruistična kot etična, in dobro, ki vodi tako skupnosti, ni univerzalno, ampak je tako, kot ga dojema subjekt. Drugi je prejemnik posameznikovega dobrega zgolj do tedaj, dokler se sam podpiše pod isto vrednost dobrega. Zato je ljubezen oziroma dobro, ki ga posameznik dá bližnjiku, prej podobna dobrodelnosti oziroma daru, kar predpostavlja neke vrste transakcijo. V humanitarizmu je »dajanje darov« posebej transakcijsko, kjer posameznikovo (denarno) darilo zadosti bližnjikovim potrebam, kdor daruje, pa sam prejme vsaj občutek zadovoljitve, pogosto v obliki posnetkov oziroma novic, ki poročajo o tem, koliko dobrega je naredil njihov dar. Tovrstno dajanje darov tudi predpostavlja, da bližnjik spada v isti pojem dobrega, ki ni katerokoli dobro, ampak tisto, kar jaz sam pojmem kot »dobro«. Podpora bojem za rasno pravičnost počiva na predpostavki skupnega dobrega. Jaz (kot privilegirani bel moški oziroma ženska) pripoznam in podpiram tvoj boj, toda – kot bomo pokazali kasneje – zgolj in kolikor ta boj radikalno ne spremeni mojega lastnega izkustva družbe; oziroma, kolikor si z mano deliš mojo interpretacijo zgodovine ali pa mojo različico emancipatorne politike. Slika bojov za rasno pravičnost je

¹⁷ Zakon *nadjaza* ima dvojno vlogo: priskrbi nezavedno orientacijo za zakon oziroma duh logike, po kateri bi morali nastajati zakoni, hkrati pa deluje kot njegova hrbtna – druga – plat, ki pa je zakon ne doseže in ki je dejansko zunaj načel pozitivnega prava. *Nadjaz* tako uteleša vir avtoritete, ki jo subjekt ponotranji, ko enkrat postane del družbe.

¹⁸ Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, prev. E. D. Bahovec in drugi, Ljubljana, Delavska enotnost, 1988, str. 185.

¹⁹ *Ibid.*, str. 186.

seveda veliko bolj zapletena, vendar je pri tem bistveno razumevanje, ali se nam bližnjik kaže kot tisti, ki teži k skupnemu dobru, ki si ga delimo, ali pa slednjemu bližnjikova dejanja nasprotujejo. Ali odstranitev kipa kolonialne preteklosti in/ali bele prevlade zadostuje za to, da nekdo pomisli, da tistim, ki sodelujejo pri teh dejanjih, ni z nami skupna ideja skupnega dobrega? Nadalje, ali »skupno dobro« vzdrži pritisk užitka, ali pa se razdrobi v trenutku, ko bližnjikov užitek začne ogrožati »mojega«?

2. Jedro (rasnega) užitka

Lacan je osvetlil dejstvo, da tradicionalna etika operira z zelo individualizirano predstavo o dobrem. Kantov kategorični imperativ, kot je prepričljivo pokazala Alenka Zupančič, ni neke vrste vnaprej obstoječa entiteta, »vrhovni seznam zapovedi, ki bi veljal za vse prihodnje generacije«, ²⁰ temveč dolžnost, ki je utemeljena zgolj v sami sebi in zgolj kot taka omogoča svobodo ter odgovornost moralnega subjekta. ²¹ Iz reinterpretacije Kanta, kot jo poda Zupančičeva, izhajata po našem mnenju dve opazki: prvič, subjekt Kantovega kategoričnega imperativa privzame pozicijo perverzneža. Ti subjekti svoja dejanja skrijejo za kategorični imperativ, svojo dolžnost pa izpostavijo kot sledenje tistemu, kar jim kategorični imperativ/skupno dobro nalaga. Subjekt »opravičuje svoja dejanja rekoč, da mu jih je naložila brezpogojna dolžnost, skrije se za moralni zakon in se predstavlja kot 'goli instrument' njegove Volje.« ²² Kantovski moralni subjekt je tako perverznej, ki užitek, ki izvira iz izdaje zakona, skrije zadaj za domnevnim spoštovanjem zakona. Drugič, skupno dobro je narejeno po podobi osebe, ki pripoznava in ki deli to dobro. To pripoznanje ima velik politični pomen. Če je dobro vedno narejeno po podobi tistega, ki to dobro pripoznava, potem je skupno dobro vedno zrcalna podoba subjektovih želja. Oziroma, drugače rečeno, bližnjik vedno dobi tisto, kar subjekt pripozna kot dobro (oziroma kot potrebno). To poanto se dá naravnost in enostavno prevesti v moderni politični diskurz. Pomislimo na diskurz človekovih pravic v razmerju do post-kolonialnih bojev, feminističnih bojev ali bojev »tretjega sveta«. Razmišljanja zahodnih subjektov (oziroma mednarodnih organizacij), ki se nanašajo na emancipacije oziroma preboje na področju človekovih pravic v t. i. »manj razvitih« državah, sledijo isti logiki.

²⁰ Zupančič, *Ethics of the Real*, str. 60.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

Razmere drugih »sodimo« glede na naša pričakovanja in našo vednost. Kaj pomeni živeti človeka vredno življenje, ali so življenja drugih vredna ali nevredna človeka, ali so drugim kršene pravice ali ne, o vsem tem sodimo glede na našo podobo človeštva, dobrega življenja in pravic.

Podobno se boj za rasno pravičnost umešča v razmerje do vprašanja skupnega dobrega, le da se drugi v tem primeru ne nahaja nekje daleč, proč od našega pogleda, ampak tukaj, med nami, v skupnem političnem prostoru. Dobro tu ne deluje kot nekaj, kar bi bilo treba »izvoziti« k »nesrečnim trpečim drugim«, ampak kot tisto, kar je treba deliti tam, kjer naj bi to dobro že obstajalo. Na začetku pride izključitev rasiziranega bližnjika iz skupnega političnega prostora kot presenečenje za etičnega subjekta, čemur sledijo dejanja podpore in solidarnosti, s katerimi želi etični subjekt vključiti bližnjika v idejo skupnega dobrega, ki si ga delimo. O tem priča obseg protestov Black Lives Matter, ki so sledila smrti Georgea Floyd. Banalna trditev »black lives matter«, ki reafirmira mesto »black lives« v sodobni politiki, je zgolj en primer poskusa vključitve rasiziranega bližnjika v idejo skupnega dobrega. Vendar se je narativ spremenil v trenutku, ko so se mirni protesti spremenili v nasilje, kipe, ki so simbolizirali zatiranje črncev, pa so odstranili. Kljub »našemu« naporu rasizirani bližnjik ne deli oziroma ne razume skupnega dobrega. Če je bližnjikov poziv k bolj pravični družbi pripoznan, pa, tako trdijo, pot k doseganju te pravičnosti ne more biti pot protesta in nasilja. Kot je dejal Boris Johnson: »Predsednik vlade popolnoma razume moč čustev, a v tej državi svoje probleme rešujemo demokratično, in če ljudje želijo odstranitev kipa, potem obstajajo demokratične poti, ki jim je treba slediti.«²³ Z drugimi besedami, pozicijo perversneža se tu kaže kot: »Razumem tvoj poziv, a tega ne smeš doseči tako, da kršiš zakon.«

230

Vzajemna igra med željo in podobo, po kateri se presoja bližnjika, je v jedru liberalnega pojmovanja pravic in rasne pravičnosti. Po Lacanu je želja vedno želja drugega.²⁴ Oziroma, moment napetosti je moment, ko se dve želji srečata v protislovju. Se pravi, ko drugi ne ustreza podobi, ki jo imamo mi sami o njem.

²³ Zosia Eyres in PA, »Prime Minister Boris Johnson's reaction to Edward Colston statue being torn down«, *Bristol Post*, June 8 2020, dostopno na: <https://www.bristolpost.co.uk/news/bristol-news/prime-minister-boris-johnsons-reaction-4204340> (Zadnji dostop 20 december 2021).

²⁴ Jacques Lacan, »Kant s Sodom«, prev. S. Pelko, v isti, *Spisi*, Ljubljana, DTP, 1994, str. 243–270.

Zupančič poda moderni zgled zgoraj omenjenega kategoričnega imperativa.²⁵ Moderni imperativ, namesto »ljubi svojega bližnjega kot samega sebe«, kliče po pripoznanju Drugega. Tu ni več potrebe po »ljubi svojega bližnjega kot samega sebe«, moderna mantra je, da ima drugi pravico biti drugačen. Kot zapiše Zupančičeva: »Ta zapoved domnevno ne zahteva, da ljubimo tega drugega, zadostuje, da ga toleriramo. [...] A kaj se zgodi, če so drugi zares Drugi, če [njihova] razlika ni zgolj 'kulturna', 'folklorna', ampak temeljna razlika. Jih moramo še vedno spoštovati, ljubiti?«²⁶

Psihoanalitična etika se začne natanko v trenutku radikalne razlike. Za Lacana je to srečanje neko srečanje, ki zadeva naš užitek. Užitek je po definiciji tuj, drugi, neprimerljiv; ni Drugi tisti, ki dela užitek razdiralen. Toda, kot pravi Zupančičeva:

Užitka ne izkušam kot »tujega« in »neprimerljivega« zato, ker je užitek Drugega, temveč [...] zaradi tega užitka dojemam bližnjika kot (radikalno) Drugega in »tuje- ga«. Še več, ni preprosto užitek bližnjika tisti, ki mi je tuj. Jedro problema je v tem, da sam izkušam svoj užitek kot tuj, neprimerljiv, drugačen in sovražen.²⁷

Z drugimi besedami, gre za moje izkustvo nečesa v meni, kar se mi kaže kot sovražno in kar nato povnanjim ter prepoznam v podobi Drugega (mojega bližnjika). Psihoanaliza intervenira v politiko na ravni užitka. V nasprotju s tradicionalno etiko, ki poskuša postaviti model, po katerem lahko mislimo etiko in izvajamo ali presojamo etična dejanja, psihoanalitični pristop pojmuje kot etično tisto, kar naslavlja subjektov potlačeni material in obravnava trenutke, ko ta material vznikne na površino.

Psihoanaliza predlaga dva načina političnega in družbenega rokovanja z užitkom: skozi institucijo zakona in skozi strukture etike ter kategoričnih imperativov. Vendar je zagata, s katero se pogosto srečamo, v tem, kako ujeti ravno- vesje med čisto legalnostjo (se pravi, med dejanji, ki sledijo zakonu) in slepim sledenjem kategoričnemu imperativu (oziroma tistemu, kar subjekt dojema kot dobro). Če subjekt sledi katerikoli od dveh skrajnosti, potem njegova dejanja ne

²⁵ Zupančič, »The Subject of the Law«.

²⁶ *Ibid.*, str. 43.

²⁷ *Ibid.*, str. 43–44.

morejo nikoli biti pravična ali etična, temveč so perverzna. Slavoj Žižek poda dober primer slepote strogega sledenja pravilu: »Žal mi je, vem da je bilo neprijetno, a ne morem pomagati, moralni zakon mi to dejanje nalaga kot brezpogojno dolžnost!«²⁸ Če nekako neprijazno parafraziramo sporočilo Keira Starmerja, vodje Britanske laburistične stranke, ki ga je poslal potem, ko so protestniki podrli Colstonov kip,²⁹ tedaj bi lahko rekli takole: »Res mi je žal, a prekršili ste zakon. Simpatiziram z vašim bojem, a stvari se tu ne lotevamo na tak način.« Slepota sledenje moralnemu zakonu brez upoštevanja »višjega dobrega« ne konstituira etičnega dejanja, niti ga ne konstituira situacija, v kateri sledimo zakonu, medtem ko se popolnoma zavedamo, da je sam zakon tisti, ki ne uspe obvladati/nasloviti etični problem, za katerega gre. Dejanja brez moralne presoje niso etična dejanja, temveč dejanja perverzije, saj odgovornost za dejanja prenesejo na zunanjo, neobstoječo »tretjo stran«, ki ne more biti odgovorna.

Tip diskurza, v katerem svojo dolžnost uporabim kot opravičilo za svoja dejanja, je perverzen v strogem pomenu besede. Subjekt pripiše drugemu (dolžnosti oziroma Zakonu) presežni užitek, ki ga najde v svojih dejanjih: »Žal mi je, če so te moja dejanja prizadela, a naredil sem zgolj to, kar je Drugi zahteval od mene, tako da svoje ugovore naslovi kar na Njega.« V tem primeru se subjekt skriva za Zakon.³⁰

Preden pridemo do bolj natančne obravnave tega, kaj nam užitek pove o poziciji perverzneža/perverzije znotraj sodobnih bojev za rasno pravičnosti, se bom na kratko lotila pozicije rasiziranega bližnjika. Ta ni »nesrečni, trpeči subjekt« mednarodnih humanitarnih naporov, katerega vsakdan si težko zamišljamo, temveč naš sosed, naš sodržavljan, ki ga vsak dan sicer srečujemo, kljub temu pa je nekdo, ki nam ostaja drugačen. Trdila bom, da razumevanje ekstimnosti (vključujoče izključitve) nadalje rekonfigurira perverzijo v sodobni politiki.

3. Ekstimno: bližnjik kot tisti, ki nam krade užitek

Ostanek oziroma presežek se upira simbolizaciji. Mladen Dolar v svojem spisu »Onstran interpelacije« zapiše: ostanek »je prav točka zunanosti v samem jedru notranjosti, točka, kjer se tisto najbolj notranje stika z zunanjim in kjer znotraj

²⁸ Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, London, 1996, str. 170.

²⁹ Evers in PA, »Prime Minister Boris Johnson's reaction«.

³⁰ Zupančič, »The Subject of the Law«, str. 49.

subjektivnosti naletimo na košček zunanje materialnosti. Subjektivnost se konstituira prav okoli tega intimnega zunanjega jedra. Lacan je (kot zmeraj) iznašel pravo besedo za to: *ekstimnost*.³¹ Tretji, ekstimni prostor odpre tisto, kar je sicer zaprti proces interpelacije. Pod vprašaj postavi »avtoriteto« označevalca gospodarja (pripozna manko v Drugem), celost subjektove pripetosti na označevalec in njegovo vez z ostankom, ki ga za sabo puščata pomenjanje in interpelacija. Ni pa samo subjekt tisti, ki manjka. Prav tako manjkata Drugi in označevalec-gospodar. Na ta način je subjekt zgolj »prazen prostor« v verigi pomenjanja, na katero je pripet pomen, in kot tak je nekaj, kar presega ta proces tudi potem, ko je pomen oziroma ideologija proizvedena. Žižek identificira ta »nekaj« kot pred-ideološko jedro užitka.³² To je končna opora subjektove interpelacije v ideologijo. Je tisto, kar presega interpelacijo, a jo obenem tudi podpira. Objekt *a* – ostanek – je tisto, kar mora subjekt žrtvovati za svoje pripoznanje znotraj družbenega polja. Je tudi tisto, čemur se tisti, ki se jih dojemajo za druge, ki ne pripadajo/si ne delijo skupnega dobrega, ne rabijo odpovedati. S tem, ko je umeščen v ekstimni prostor, je objekt *a* tudi ultimativni objekt želje.

»Ekstimnost«, kot zapiše Jacques-Alain Miller,³³ opisuje prisotnost zunanosti v notranjosti, je nekaj tujega znotraj tistega, kar je domnevno intimni prostor. Ekstimnost ni nasprotje intimnosti; prej je »intimen Drugi – kot tuje telo, parazit.«³⁴ V svojem besedilu »Extimité« Miller izpostavi zlasti dve ekstimni razmerji: razmerje subjekta do Drugega in razmerje Drugega do objekta *a*. Ko Lacan trdi, da je ekstimnost subjekta Drugi, s tem na sugerira, da znotraj najbolj intimnega dela subjekta najdemo pripetost na Drugega, na nekaj, kar nam je najbolj tuje, nekaj, »kar mi pripada, pa vendar [...] me pretrese kot nekaj najbolj tujega.«³⁵ V jedru moje identitete s samim seboj je Drugi, ki me pretresa. Lacan z ekstimnostjo poudarja prisotnost zunanjega objekta v samem procesu formacije subjektivnosti.

233

Drugo »razmerje ekstimnosti«, ki ga Lacan izpostavi, je razmerje med Drugim in objektom *a*. Objekt *a* je tisto, kar lahko najdemo v jedru Drugega. Drugi, na katerega se subjekt naslavlja in v razmerju do katerega subjekt vznikne, namreč ni

³¹ Mladen Dolar, »Onstran interpelacije«, v: *Razpol*, 4 (1988), str. 268.

³² Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1992, str. 124.

³³ Jacques-Allan Miller, »Extimité«, *Prose Studies* 11, (3/1998).

³⁴ *Ibid.*, str. 122.

³⁵ Alenka Zupančič, »Love Thy Neighbor as Thyself?!«, *Problemi International*, 3 (3/2019), str. 90.

cel. Ekstimnost locira drugost v pojem Drugega oziroma postavlja vprašanje, zakaj je Drugi – res Drugi. Miller³⁶ predlaga dva odgovora na to vprašanje: prvi odgovor je ta, da je Drugi Drugega zakon. Zakon je skupen, univerzalen in skladen s sabo. V nasprotju s tem – in tej liniji Lacan sledi –, ko ni Drugega od Drugega, je drugost povezana z užitkom. Miller trdi: »Drugi je Drugi v razmerju do užitka. To pomeni, da drugost Drugega ne moremo utemeljiti iz označevalca, saj sam zakon označevalca implicira, da je lahko en označevalec vedno zamenjan za drugega in obratno.«³⁷ Označevalci gospodarji, ki določajo drugega, so medsebojno zamenljivi in lahko pomenijo univerzalnost, človekove pravice, univerzalno človeštvo, a ti univerzalni ideali maskirajo boj – drugost –, ki je notranji Drugemu.

Nasilje užitka zaznamuje notranji boj Drugega.³⁸ Lacan v *Televiziji* pojasni, kako konflikt med Drugim in užitkom rezultira v rasizmu.³⁹ Rasizem je proizvod sovraštva do užitka, ki ga subjekt vidi v Drugem. Rasizem, kot zapiše Miller, spravi v pogon »sovraštvo, ki je usmerjeno natanko k tistemu, na čemer temelji drugost drugega, z drugimi besedami, k užitku.«⁴⁰ Noben označevalec gospodar, ki reprezentira univerzalno, nobeno skupno človeštvo se temu ne more postaviti po robu. Medtem ko je ekstimno razmerje objekta *a* do Drugega strukturno, pa je tisto, kar je pripeto na objekt *a*, odvisno od subjekta in od užitka, ki ga subjekt umesti v Drugega. Odvisno je od subjektove domneve, da Drugi uživa na način, ki je prepovedan. In, nadalje, bližina subjekta in Drugega je tista, ki »razvneva rasizem«.⁴¹ Za Lacana se rasizem tako krepi iz subjektove domneve o užitku drugega: Drugi preveč uživa. »Rase obstajajo, a obstajajo kolikor so, z Lacanovimi besedami, rase diskurza, tj. tradicije subjektivnih pozicij.«⁴² V sodobni politiki so take razlikujoče se tradicije subjektivnih pozicij Drugi, rasizirani bližnjiki,

³⁶ Miller, »Extimité«, str. 125.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ V lacanovski psihoanalizi sta užitek in nasilje nerazdružljivo povezana. Družbeni oziroma simbolni red varuje subjekta pred nasiljem užitka. Gre za obsežno temo, o kateri tu ne moremo razpravljati. Za več o tem glej: Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood and Out*, London, Verso, 2001; isti, *Violence: Six Sideway Reflections*, London, Profile Books, 2009; Alenka Zupančič, »When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value«, v *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII*, J. Clemens in R. Grigg (ur.), Durham, Duke University Press, 2006, str. 155–178.

³⁹ Jacques Lacan, *Televizija*, prev. A. Zupančič, Ljubljana, DTP, 1993.

⁴⁰ Miller, »Extimité«, str. 125.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

ki delujejo kot objekt *a* in so onstran pomenjanja, se pravi, onstran tega, kar reprezentirajo označevalci človeštvo, univerzalnost in enakost. Kot poudari Seshadri-Crooks,⁴³ take različne tradicije subjektivnih pozicij strukturno onemogočajo enak dostop do socialnega kapitala celo takrat, ko označevalec gospodar namiguje na njihovo vključitev.

Diskurzi enakosti, univerzalne humanosti, so zahteve, ki temeljijo na domnevi, da je tisto, kar reprezentira označevalec-gospodar, absolutno. Zgoraj omenjena izjava »Black Lives Matter«, ki je bila na čelu protirasističnega političnega organiziranja tega gibanja od samega začetka, je sprožila prazen tek. Tisti, ki tej izjavi nasprotujejo, so oporekali potrebi po poudarjanju »black lives«, saj da »vsa življenja štejejo«.⁴⁴ Medtem ko seveda drži, da vsa življenja štejejo, pa je jasno, da je nekaj, kar črnskim življenjem onemogoča uživanje enakosti in jih še vedno podreja diskriminatornim ter rasističnim zlorabam. Oziroma, termini, pod katerimi so »black lives« vključena v diskurze enakosti, dejansko niso »enaki«, ampak so podrejeni temu, čemur pravijo »normativna belskost« (oziroma enakost, kot jo dojemajo diskurzi »normativne belskosti«).⁴⁵ Poudarek na »black lives« v tej izjavi ne zanika pomena drugih življenj, ampak preprosto našo pozornost posveti izkustvu diskriminacije in rasizma. Vendar izključitev »črnske« kot ene izmed reprezentacij drugačnosti, iz tega, kar se sicer kaže kot univerzalni označevalec, ni naključna. Ekstimnost nam pokaže, da je črnskost del univerzalističnega diskurza natanko skozi svojo izključitev. Črnskost je ekstimno univerzalistične zahteve. Tujec je tisti, ki ohranja iluzijo absolutne vednosti. Ko so protesti za življenja črncev osvetlili izključitev črnske, so tuji objekt umestili na mesto manka. Bližina črnske in manka nato zmoti simbolni red in razkrije njegovo necelost. Kipi, oziroma, bolj natančno rečeno, produkcija nove vednosti o njih, ima isto vlogo. Nova vednost sproža tesnobo glede individualnih in kolektivnih identitet ter družbeno-simbolnega reda, ki ga ti kipi pomagajo utrjevati. Izzvali so skupno dobro, v katerem je rasizirani bližnjik domnevno »dobrodošel«.

⁴³ Kaplana Seshadri-Crooks, *Desiring Whiteness: A Lacanian Analysis of Race*, London, Routledge, 2000.

⁴⁴ Barnor Hesse, »White Sovereignty (...), Black Life Politics: 'The N****t They Couldn't Kill'«, *The South Atlantic Quarterly*, 116 (3/2017), str. 581–604.

⁴⁵ Sara Ahmed, »A phenomenology of whiteness«, *Feminist Theory*, 8 (2/2007), str. 149–168.

4. Izvor perversije: podpiram tvoj boj, vendar ne, če z njim kršiš zakon

Razprava o ekstimnosti je poskušala umestiti rasiziranega bližnjika v libidinalno ekonomijo užitka. Rasiziranega bližnjika je postavila na mesto Drugega, ki definira meje skupnega dobrega, kateremu lahko pripada le prek svoje izključitve. V poskusu, da bi izzval izključitev (in postal del skupnega dobrega), ekstimni subjekt prejme simbolno pripoznanje. Govorica univerzalnih pravic in skupnega dobrega se mobilizira v pripoznanje ter v podporo boju za enakopravnost. Vendar pa je to načelno zaveznišтво postavljeno na preizkušnjo v trenutku, ko se bližnjik odloči enakost udejanjiti, izpostaviti njeno »vrednost« in preoblikovati skupni prostor na bolj vključujoč način. V tej potezi je rasizirani bližnjik dojet kot nasprotnik skupnega dobrega, ki ga (zaradi bližnjikove različnosti v skladu z definicijo) izključuje. Skupno dobro ni nekakšen prehistoričen in od nekega trenutka naprej obstoječ princip pravice in enakosti, temveč je, kot smo izpostavili na začetku tega prispevka, prej produkt posameznih družbenih in političnih realnosti. V enaki meri, kot je institucionalizirano, je skupno dobro tudi muhasto, in zaradi radikalne razlike, ki je vgrajena v užitek drugega, je lahko v katerem koli trenutku mobilizirano proti čemurkoli, kar dojemamo kot izziv.

Udejanjenje dolžnosti braniti ali delovati v imenu dobrega, ob hkratnem zavračanju prevzemanja odgovornosti za storjena dejanja, kot smo pokazali zgoraj,⁴⁶ uteleša logiko perversije. Perverznež je nekdo, ki se skriva za zakonom in ki zavrača prevzemanje odgovornosti, medtem ko izvaja dejanje transgresije. Krši zakon, da bi branil višje dobro. V svojem nedavnem prispevku »Nadjaz in užitek transgresije«, ⁴⁷ Boštjan Nedoh identificira štiri paradigme nadjaza. Četrta paradigma se ujema s perversijo v najčistejši obliki. Nedoh zapiše:

236

V perversiji *stricto sensu* se subjekt skozi samoinstrumentalizacijo otrese občutka krivde, kolikor se resnično samodojema kot goli instrument v rokah Drugega. Krivda in odgovornost za užitek oziroma transgresijo se tu preoblikujeta v znamenje kreposti, tako kot se potopljenost v »umazanijo« užitka in transgresije

⁴⁶ Zupančič, *Ethics of the Real*, str. 60.

⁴⁷ Boštjan Nedoh, »Nadjaz in užitek transgresije: od Hanka Voighta do kapitolskega bizona«, *Problemi*, 59 (9-10/2021), (v tisku).

kažeta kot »nujna«. In natanko v tej poziciji je možno, da transgresija zakona postane nerazločljiva od njegovega ohranjanja.⁴⁸

Z drugimi besedami, glede na mito-krščanski izvor zahodnega zakona je vedno tlelo upanje, da se bo zakon razkril kot nekaj več kot le gola črka zakona. Slede-nje zakonu prinaša zadovoljitev libidinalne investicije, ki se prevaja v brezpo-gojno podporo zakonu na rovaš kakršnega koli vnaprej danega pojma skupne-ga dobrega. Oziroma, še drugače, kot je dejal McGowan, »prek nadjazovskega imperativa se privržencem lahko obljublja nebrzdani užitek, medtem ko se jim hkrati zagotavlja, da vzpostavljajo zakon in red.«⁴⁹ Iluzija, da se bo dobro v obli-ki etičnega dejanja enkrat materializiralo, vztraja natanko prek trditev, ki užitek povezujejo s črkami zakona. Takšna struktura etike in zakona predpostavlja prej mitično kot odsotno utemeljitev. Obstaja nekaj zunanega sistema, nekaj, kar mu daje legitimnost, vendar pa je obenem tudi nekaj, kar od znotraj moti sistem in kliče po njegovih nenehnih prilagoditvah. Sila, ki presega meje med zunanjo-stjo in notranjostjo, je nadjaz. Na eni strani prepoved in grožnja s kaznijo, na drugi strani obljuba zadovoljstva pri prekoračevanju pravil – na sredi pa nadjaz, ki subjekt vleče na obe strani.

Lacan v svojem prvem seminarju o Freudovi tehniki nadjaz pojasni kot oboje: »Zakon in njegovo uničenje. Nadjaz je kot tak sama govorica, zapoved zakona, ki sam ostaja zgolj lastna korenina. Zakon je v celoti zveden na nekaj, kar se ne more izraziti, na primer kot *Moraš!*, kar je govorica, oropana vsakega pomena.«⁵⁰ Nadjaz je tako dvoplastna funkcija zakona. Vpije prazne ukaze, ki jih je treba ubogati, medtem ko hkrati vzdržuje hrbtno oziroma skrito stran zakona (tj. pre-poved, ki jo subjekt ponotranji). Perverzija zakona se dovrši samo v razmerju do nadjaza. Skupno dobro, kot ga vidi Žižek,⁵¹ se nahaja v neposrednem nasprotju s pozitivnim zakonom. Predstavlja izjemno in travmatično, medtem ko pozitivni zakon kliče po poenotenju in univerzalizaciji. Vendar pa identifikacija z zako-nom in univerzalizacija pravnih načel – oba sta temelja družbene vezi med po-samezniki živečimi v skupnosti – slonita na predpostavki, da »zakon nadjaza«

⁴⁸ Nedoh, »Nadjaz in užitek transgresije«.

⁴⁹ McGowan naveden v Nedoh, »Nadjaz in užitek transgresije«.

⁵⁰ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique*, Lon-don in New York, W. W. Norton & Company, 1991, str. 102.

⁵¹ Slavoj Žižek, *For They Don't Know What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London, Verso, 2002, str. 30.

sploh obstaja. Drugače rečeno, univerzalne ideje pravic ali skupnega dobrega lahko vztrajajo le, če jih določa nadjaz. Zgolj prek nadjaza subjekt prepozna te ideje kot univerzalne ali dobre, vendar pa jih prav zaradi nadjaza subjekt tudi želi prekršiti. Žižek⁵² delovanje *nadjaza* pojasni na primeru filma *Zadnji dobri možje*. Film režiserja Roba Reinerja je drama, ki se odvija na sodišču in govori o dveh marincih, obtoženih umora vojaka iz njune enote. V filmu si obramba prizadeva ovreči obtožbo umora na način prikaza, da sta obdolženca zgolj sledila ukazom pod šifro »Code Red«, ki je pomenila avtorizacijo skrivnega nočnega pretepanje vseh vojakov, katerih dejanja niso bila v skladu z etičnim kodeksom ameriških marincev. Kot pravi Žižek, je dvojna funkcija »Code Red« izjemno zanimiva:

Opravičuje dejanje transgresije – nezakonito kaznovanje soborcev –, istočasno pa s tem reafirmira kohezijo skupine, poziva k dejanju višje skupinske identifikacije. [...] Predstavlja duha skupnosti v najčistejši obliki [...]; hkrati pa istočasno krši eksplisitna pravila skupnostnega življenja.⁵³

Travmatična izkušnja nadjaza leži v njegovi dvojni funkciji. Po eni strani zakon zahteva poslušnost, a po drugi strani obstaja enako močna zahteva po tem, da ga prelomimo in kršimo. V aktu kršitve tisti, ki kršijo zakon, ne omajajo, temveč utrjujejo identiteto in enotnost njihove specifične skupnosti. Zaradi dvojne plati zakona in perversne zahteve po njegovi kršitvi obdolžena marince, ko sta bila soočena z obtožbami, sploh nista vedela, kaj sta storila narobe – po njunem mnenju sta preprosto sledila ukazom.

Nedoh⁵⁴ je v že omenjenem prispevku razvil dve ključni intervenciji, kako razumeti perversijo znotraj sodobne sfere političnega. Ne le, da subjekt odklanja prevzemanje odgovornosti za svoja dejanja (in se na ta način izogiba krivdi); Nedoh vidi skrivnost perversije v neodpravljeni povezavi z več tipi transgresije. Skozi zgodbo glavnega junaka Hanka Voighta, korumpiranega policista v televizijski seriji *Chicago PD*, Nedoh pokaže, kako Voight zavzame perversno pozicijo, s tem ko opravičuje svoje korumpirane policijske metode kot nujno prekoračevanje zakona. Mora kršiti zakon, da bi ujel tiste, ki ga »resnično« kršijo. Z drugi-

⁵² Slavoj Žižek, »Superego by Default«, *Cardozo Law Review*, 16 (3-4/1995), str. 925.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Nedoh, »Nadjaz in užitek transgresije«.

mi besedami, njegova transgresija utrjuje višje dobro. Po Nedohu⁵⁵ je Voightova transgresija predstavljena kot nujen in objektiven odgovor na neutemeljene in nelegitimne transgresije Drugega (v splošnem afroameriškega moškega). Vendar pa Voightova perversija ne bi bila popolna, če bi to počel iz »osebnega užitka« – v čemer se nahaja Nedohova druga intervencija v teorijo perversije. Voight ne prekoračuje zakona, da bi prišel do osebnega užitka, pač pa svoja dejanja predstavlja kot absolutno nujnost. Teorija transgresije po Lacanu deluje kot zapeljevanje, obstaja želja po prekoračitvi. Za Lacana je želja hrbtna stran zakona.⁵⁶ Se pravi, želja je produkt prepovedi; tisto, kar je prepovedano, oblikuje in postavlja meje želji. V nasprotju s Freudom Lacanov zakon ne potlačuje ali prepoveduje užitka, temveč ga proizvaja kot »potlačenega«. Zakon je tako utemeljen v prepovedi, ki jo subjekt želi prekoračiti, da bi dosegel osebni užitek – to ni simbolni užitek, pač pa »realni« *užitek*. Od tod torej nadjaz kot imperativ ubogati ali uživati. Vendar pa, v skladu z Nedohovim branjem Voighta, njegova perversija postane popolna, ko njegov užitek ni več oseben, temveč izvaja transgresije v imenu skupnega dobrega. Tega ne velja razumeti v pomenu dileme »Voight uživa« ali »Voight ne uživa«, temveč rajši kot »Voight postaja figura moči in morale«.⁵⁷ S tem ko se upira temu, da bi užival v svojem umazanem policijskem delu, utrjuje nujnost transgresije kot načina naslavljanja pravih transgresij kriminalcev, ki predstavljajo »resnično nevarnost« višjemu dobremu.

Takšno branje perversije nas oskrbi z odličnim izhodiščem za razumevanje našega primera – nedovoljenega odstranjevanja (ali poškodovanja) kipov kolonializma in bele nadvlade v času protestov BLM. Če se ozremo na odstranitev Colstonovega kipa – pripoved, s katero smo odprli ta prispevek –, se je prva transgresija odvila v kontekstu protestov za raso enakopravnost. Protestniki so zagrešili kriminalno dejanje, s tem ko so poškodovali in odstranili kip. »Kriminalno dejanje«, ki se na prvi pogled kaže kot dejanje emancipacije in proslavljanja, le da so bili kasneje vsi, ki so pri tem sodelovali, preiskovani in obtoženi kaznivega dejanja. Poziv k zakonu in redu, ki je odjeknil po bristolskih protestih, je jasen. Politiki z obeh polov so pozvali k spoštovanju zakona in reda kot nečesa, kar zahtevajo njihovi volivci, ne pa denimo oni sami. Konservativni predstavnik v parlamentu, ki zastopa bivše laburistično okrožje, ki je bilo del t.i. »rdečega

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Lacan, *Écrits*, str. 645–671.

⁵⁷ Nedoh, »Nadjaz in užitek transgresije«.

zidu«, je dejal: »Če obstaja nekaj, česar moji volivci ne prenesejo, so to izgredi. Zanje je to izmeček demokratičnega procesa.« Trdili so, da se je prek vikenda njihova elektronska pošta napolnila s sporočili, ki so se nanašali na proteste. »Ljudje ne želijo policije z mehko roko«. ⁵⁸ Nek drug predstavnik v parlamentu, ki zastopa volilni okraj, ki je na zadnjih volitvah prvič po sto letih izvolil konservativnega predstavnika, je dejal, da »99 % odzivov mojih volivcev izraža zgroženost nad pomanjkanjem zakona in reda in splošnega obzira do drugih s strani tistih, ki so s protesti kršili koronske ukrepe. Številni so dejali, da so bili naklonjeni protestom, ko je prišlo do nasilja, pa ne več.« ⁵⁹ Predstavljanje poziva k »zakonu in redu« kot nečesa, kar so zahtevali volivci in ne oni sami (njihovi predstavniki v parlamentu), lahko razumemo kot način, kako se znebiti krivde. Sebe predstavljajo kot podaljšek ljudske volje. Podobno so konservativni predstavniki v parlamentu – da bi pomirili svoje volivce in demonstrirali zavezanost konservativne stranke ostrejšim policijskim ukrepom in zakonu in redu – pozirali za fotografе, medtem ko so ponujali svojo pomoč pri čiščenju kipa Winstona Churchilla na Parliament Squareu, na katerega so med protesti s sprejem napisali »[Churchill] je rasist«. ⁶⁰ Odgovor na transgresijo protestnikov se zdi enoglasen: »v demokratični družbi« ni mesta za nasilje in kršenje zakona. Kot sta dejala oba, Johnson in Starmer, »to ni način, kako tu rešujemo takšne probleme«. ⁶¹ Starmerjev odziv na transgresijo protestnikov je posebej zanimiv. Kot vodja opozicijske stranke, ki je v veliki meri podprla protirasistične proteste, izpostavila prikrit razizem številnih Johnsonovih izjav in se poistovetila s pozivi po rasni enakopravnosti, vendar pa se v enaki meri spopadala z vprašanjem, kako je njena protirasistična politika sprejeta med njenimi tradicionalnimi volivci »rdečega zidu«, je Starmerjev odziv želel doseči nemogoče. Vpeljuje govorico »zakona in reda« in govori o neprimernosti teh dejanj, ki jih mora zdaj preiskovati policija, obenem pa priznava, da kipu trgovca s sužnji ni mesta v sodobni politiki. Izjavlja, da je »povsem napačno podirati kipe na ta način. [...] Da bi kipe morali sneti na ustrezen način, s soglasjem, in jih posta-

⁵⁸ Heather Stewart in Kate Proctor, »Labour's left uneasy with leader's view on tearing down Colston statue«, *The Guardian*, 8. junij 2020, dostopno na: <https://www.theguardian.com/us-news/2020/jun/08/labour-left-uneasy-with-leaders-view-on-tearing-down-colston-statue> (Zadnji dostop 20 december 2021).

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Eyres in PA, »Prime Minister Boris Johnson's reaction«.

viti, po mojem mnenju, v muzej.«⁶² V tej izjavi Starmer ne prekoračuje zakona. Obsoja tiste, ki so ga, vendar pa pri tem ni sposoben priznati, da je bil v tem primeru zakon prekršen kot potrditev nove zvrsti »protirasističnega skupnega dobrega«, ki sta ga Starmer in laburistična stranka pomagala vzpostavljati. V svojem delovanju Starmer odstopa od svojih zgodnejših zavez, in v ta namen izrablja transgresijo zakona, ki so jo zagrešili protestniki. Za zakonom skriva svojo odgovornost podpreti novo skupno dobro.

Druga transgresija, ki se jo skuša prikazati kot nujno in objektivno, je nekoliko drugačna. Britanska vlada in njene politične institucije ne kršijo zakona na enak način, kakor ga je Voight, saj kot take zavzemajo povsem drugačen politični položaj. Če je Voightova naloga vzdrževati ulice varne pred kriminalci in častno opravljati svoj policijski poklic, je naloga vlade in političnih institucij, ustvarjati in sprejemati zakone, ki podpirajo in spodbujajo različne politične projekte. Prav v tem kontekstu se nahaja transgresija britanske politične elite. V letih pred dogodki poletja 2020 je bilo sproženih več kampanj, usmerjenih k priznanju in razpravi o nasledkih britanskega kolonializma. Če so ZDA naslavljale zgodovino suženjstva in rasne segregacije, je bilo priznanje krvave zgodovine Britanskega Imperija v največji meri izključeno iz javnih debat in šolskih kurikulumov. Debate o institucionalnem rasizmu britanskih družbenih ali političnih institucij in raziskave socialno-ekonomskih pogojev različnih etničnih skupin so postopoma privedle do investicij v etnično manjšinske skupnosti. Te investicije pa so bile pogosto sprejete tudi negativno, v smislu, da do njih prihaja na račun pozabljenega, revnega belega delavskega razreda. Protirasizem je postal eden ključnih političnih idealov. Protesti BLM leta 2020, so na nek način predstavljali kulminacijo potekajočih debat o rasni enakopravnosti. Novo nastajajoči protirasistični politični sentiment je priznaval, da sta rasizem in rasna neenakopravnost večji problem, kot se je morda zdelo pred desetimi leti. Vendar vsi niso sprejeli tega novega političnega narativa. Izvolitev Johnsonove konservativne vlade in predhodno glasovanje o Brexitu sta znamenji, ki sta pokazali, da se več kot 50 % Britancev identificira z vrednotami, ki častijo kolonialno preteklost, se boji priseljevanja, ali pa meni, da je britanska identiteta ogrožena zaradi zunanjih in notranjih sil. Vladal je občutek, da so progresivni protirasistični diskurzi in diskurzi rasne enakopravnosti zanemarljivi skupnosti, katerih družbeno-ekonomski položaj se je v zadnjih desetih letih

⁶² *Ibid.*

poslabšal, ali pa so se počutile nelagodno zaradi etnične raznolikosti nacije. Kje se torej nahaja druga transgresija?

V določeni meri je druga transgresija transgresija zakona, vendar pa je primarno transgresija »novega skupnega dobrega«, torej skupnega dobrega, ki vključuje rasiziranega bližnjika. Novo skupno dobro je seveda podprto z množico protirasističnih zakonov in univerzalnih idej o dostojanstvu in človekovih pravicah. Toda britanska vlada in njene politične institucije so nekatere od teh zakonov uspešno spisale na novo. V šolah, na primer, je poučevanje kritične rasne teorije, ki ne vključuje zagotavljanja širšega konteksta informacij, lahko obravnavano kot prekršek; podobno je raba vsebin, ki so jih zbrale skupine, kot je Black Lives Matter, prepovedana za izobraževalne namene. Čeprav te vsebine ne kršijo črke zakona, pa so vlada in njene institucije na novo spisale zakone, ki so na prvi pogled »post-rasni«, na drugi pogled pa v skladu z rasiziranimi smernicami. Priti Patel, britanska notranja ministrica, je nedavno želela razširiti policijska pooblastila in kriminalizirati potovanja na proteste in demonstracije po državi, blokiranje cest in ostalih kritičnih infrastruktur je po novem lahko obravnavano kot kriminalni prekršek.⁶³ Predlagani novi zakon o policiji strogo omejuje pravico do protesta, in tudi grozi s kriminalizacijo romskih in potujočih skupin, če se ustavijo na zasebni posesti, ne glede na izrazito pomanjkanje prostora, namenjenega za potujoči način življenja. Oblasti lahko takšnim ali drugačnim brezdomcem odprejo policijsko kartoteko, če jih zalotijo med prenočevanjem ali spanjem v avtomobilih na zasebni površini.⁶⁴ Vsi tovrstni zakoni govorijo o »zakonu in redu«, ki sta rasizirana v oporo staremu skupnemu dobremu. To je skupno dobro, ki izključuje in rasizira vsako drugačnost kot neželeno ali deviantno v razmerju do skupnosti.

242

Poleti 2020, ko je padel Colstonov kip, je poziv po zakonu in redu ter uredbah, ki so sledile, prelomil s skupnim dobrim, ki je težilo k vključitvi rasiziranega bližnji-

⁶³ Rajeev Syal, »Priti Patel to enable police to stop disruptive protesters going to demos«, *The Guardian*, 5. oktober 2021, dostopno na: <https://www.theguardian.com/politics/2021/oct/05/priti-patel-to-enable-police-to-stop-disruptive-protesters-going-to-demos> (Zadnji dostop 20 december 2021).

⁶⁴ Hannah Westwater, »How Priti Patel's new policing bill threatens your right to protest«, *The Big Issue*, 13. september 2021, dostopno na: <https://www.bigissue.com/news/activism/how-priti-patels-new-policing-bill-threatens-your-right-to-protest/> (Zadnji dostop 20 december 2021).

ka. Ta prelom je bil eksplicitno izpeljan prek sklicevanja na željo volivcev. Konservativni predstavniki v parlamentu so, kot smo videli, poročali o zgroženosti nad odsotnostjo zakona in reda ter pomanjkanjem skrbi za druge; pritisk volivcev na politično elito naj bi bil razlog, da je elita postopala na način, kot pač je – skratka, na način, ki sledi načelu: uveljavi zakon in ga priredi tako, da bo varoval pred podobnimi »ekscesi«. S tega vidika lahko drugo transgresijo zakona razumemo kot transgresijo načel enakopravnosti – z gledišča zakona je vsakdo enakopraven. Druga transgresija in odmik od skupnega dobrega, ki vključuje rasiziranega bližnjika, gresta v smer, v kateri so nekatere transgresije zakona pomembnejše od drugih; nekatere transgresije so nujne za vzdrževanje starih rasnih hierarhij, torej nečesa, česar si volivci, kot smo opazili prek izjav ključnih politikov, najbolj želijo. Močna podpora obstoječim zakonom, spremembam zakonodaje ali implementaciji rasiziranih zakonov, ki vsa kriminalizirajo dejanja, ki jih bodo najverjetneje storile prav skupine, ki podpirajo skupno dobro, ki vključuje rasiziranega bližnjika (etnične in manjšinske skupine ter njihovi zavezniki), so predstavljena kot dejanja, ki so nujna, torej kot nujna objektivna transgresija, katere cilj je vzdrževanje obstoječe (a tudi neizrečene) rasne hierarhije.

V zadnji instanci je transgresija zakona povezana z užitkom. Uživanje skupnega dobrega nastopi skupaj z žrtvovanjem urejenega družbenega življenja. Da bi užival skupno dobro, mora subjekt omejiti svoje želje, samo omejevanje pa je regulirano z zakonom. Vendar pa obstaja še nek drug, presežni užitek, ki nastopi skupaj s transgresijo zakona. Za želečega subjekta njegov objekt želje prekoračuje meje zakona, in prav samo to prekoračenje meje je tisto, v čemer subjekt najde užitek. Imperativ uživati ali ubogati, ki izvira iz nadjaza, poganja transgresijo. »Užitek ni nikoli spontana transgresija zakona«, temveč je, kot zapiše Saul Newman,⁶⁵ »prej zapoved Zakona – zapoved 'Uživaj!'«. Nasprotje med tistimi, ki so prekršili zakon in podrli Colstonov kip (ali katerikoli drugi kip), odšli na proteste in podprli radikalne družbene spremembe v skladu s protirasističnimi usmeritvami, in ostalimi, ki vidijo v teh dejanjih odsotnost zakona in reda, popustljivo policijo, namensko brezobzirnost do drugih in družbene spremembe, je zaznamovano z vprašanjemžitka. Predpostavlja se, da tisti, ki sodelujejo v dejanjih kršenja zakonov v obliki protestov in uničevanja javne lastnine, »uživajo«, imajo dostop dožitka, ki so se mu ostali »poslušni volivci, ki trpijo

⁶⁵ Saul Newman, *From Bakunin to Lacan: an Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham, Lexington Books, 2001, str. 144.

zaradi ekscesov protestnikov«, morali odpovedati, da bi lahko participirali v skupnem dobrem. Poziv k močnejšemu uveljavljanju zakona in reda nastopa kot maska za žrtvovani užitek. Tako dojeti užitek, ki naj bi se mu poslušni državljani morali odpovedati, slednji nato ponovno zahtevajo v obliki dejanj, kakršen je poziv po strožjih pravilih in kaznih za vse tiste, ki ne spoštujejo zakona, ter ostale, katerih dejanja, način življenja ali kultura delujejo nekoliko tuje. Vključitev rasiziranega bližnjika v skupno dobro se lahko odvija le pod pogojem, da ta bližnjik opušča vso svojo razliko rasiziranega bližnjika in preneha uživati. Če uživa, ali še huje, če se izkaže, da zlorablja širokogrudne geste vključevanja, potem je rasiziranega bližnjika treba kaznovati za prekrške, ki jih je storil, ali pa je njegova dejanja potrebno kriminalizirati, da bi tako zapečatili izvir užitka. Če ta razlika vztraja, bližnjik uživa, in skupno dobro je, kot je znano »zaskrbljenim volivcem«, ogroženo. Na tem mestu bomo potegnili zaključek vzporedno z Nedohovim končnim opažanjem. Nedoh namreč trdi, da »razliko med subjektivno in nujno transgresijo v tem primeru zariše natanko mesto užitka (subjektivni užitek, ki se ga simbolno poveže s temnopoltimi, proti objektivnemu užitku belih milic, ki temelji na odpovedi subjektivnemu užitku, hkrati pa seveda v sami tej odpovedi proizvaja presežni užitek)«. ⁶⁶

Zaključek

V delu *The Ticklish Subject*⁶⁷ se Žižek dotakne perverzije na način, ki se zelo dobro navezuje na politično situacijo, ki jo preizprašujemo na tem mestu. Ko govori o subverzivnih potencialih perverzije, perverzijo zoperstavi histeriji. Žižek razmerje perverzije in histerije definira na naslednji način: »Perverzija je vedno družbeno konstruktivna naravnost, nasprotno pa je histerija veliko bolj subverzivna in ogrožajoča za večinsko hegemonijo«. ⁶⁸ Povezava perverzije s histerikom se docela ujema s političnim potencialom Lacanove teorije histerika. Za Lacana je diskurz histerika diskurz družbene spremembe: čeprav histerik ultimativno ne more »spremeniti sistema«, vseeno načne zaupanje vanj in v njegovo avtoriteto. ⁶⁹ Histeriki so v našem primeru protirasistična protestna giba-

⁶⁶ Nedoh, »Nadjaz in užitek transgresije«.

⁶⁷ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology*, London in New York, Verso, 2000.

⁶⁸ *Ibid.*, str. 247.

⁶⁹ Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, prev. A. Zupančič, S. Tomšič in A. Žerjav, Ljubljana, DTP, 2008.

nja, rasizirani bližnjiki, ki prek svoje transgresije zakona postavljajo pod vprašaj in razkrivajo resnice, ki vežejo skupaj simbolni red. Prek udejanjanja svojih fantazmatskih scenarijev in s svojo gotovostjo glede tega, kaj prinaša užitek, perverznej zamegli ambivalenco simbolnega reda. Za Žižka je perverznej tako »inherentni prekoračitelj [...], ki potegne na plan, uprizarja, prakticira skrivne fantazije, ki vzdržujejo prevladujoči družbeni diskurz«, ⁷⁰ pa četudi – oziroma natanko zato, ker – perverznej te prakse razkriva po »naključju«. Nasprotno pa histerik »izraža dvom, če so te skrivne perverzne prakse dejansko to«. ⁷¹

Histerik se sprašuje, če naše inhibicije užitka dejansko slonijo na simbolnih prepovedih, nasprotno pa perverznej ve, kaj prinaša užitek. Če se vrnemo k primeru protirasističnih protestov in vključitvi rasiziranega bližnjika v novo verzijo skupnega dobrega – volivec, ki ga je zmotilo pomanjkanje zakona in reda, ali pa konservativni politiki, ki pišejo nove zakone, ki neporocionalno merijo na rasizirane manjšine, vedo, da je to, kar prinaša užitek, zavezano razliki, in specifično izključitvi razlike. Vedo, da rasizirani bližnjik, kljub fantazijam o post-rasnem redu, ⁷² nikoli ne more pripadati splošnemu dobremu, razen, če se to, kar veže skupaj simbolni red, povsem ne spremeni. Nasprotno pa protirasistični protestniki v to dvomijo ter menijo, da se vključitev v novo idejo dobrega lahko zgodi, in se je zgodila, kar opravičuje transgresijo zakona. Tudi tu transgresija zakona postane nujna za vzdrževanje tistega, za kar verjamejo, da predstavlja vznikajočo podobo skupnega dobrega.

Kaj torej perverzija razkrije o igri moči med politično elito in protirasističnimi protestniki? Kršenje zakona v obliki kriminalnih poškodovanj kipov dejansko konstituira legalno transgresijo, ki jo protestniki vidijo kot upravičeno in podprto z zahtevo po protirasistični prihodnosti. V nasprotju s tem ostali, ki pravijo, da bi morali protestniki odgovarjati za kriminalno poškodovanje javne lastnine, sicer potrjujejo veljavnost zakona, vendar na ta način tudi onemogočajo nastop novega protirasističnega skupnega dobrega, ki vključuje rasiziranega bližnjika in ki je pridobival zalet v političnih debatah zadnjega desetletja. Na enak način reafirmirajo tudi veljavnost skupnega dobrega, ki izključuje vse razlike in ki re-

⁷⁰ Žižek, *The Ticklish Subject*, str. 248.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Andreja Zevnik, »Post-Racial Society as Social Fantasy: Black Communities Trapped between Racism and a Struggle for Political Recognition,« *Political Psychology*, 38 (4/2017), str. 621–635.

afirmira zavezanost »zaskrbljenemu volivcu«, ki se boji za svoje privilegirane pravice. Podobno je dobilo zagon tudi pisanje novega pravnega reda z zakoni in policijskimi pooblastili, ki ciljajo na rasne razlike. Ti zakoni, pod pretvezo univerzalnosti in enakosti, merijo na prakse, ki jih »zaskrbljeni volivec« smatra za deviantne. Novi pravni red ustvarja nove kategorije zaslužnih in nezaslužnih, ki potekajo vzdolž rasnih in ideoloških delitev.⁷³ Tisti, ki se sami dojemajo kot zaslužni, uživajo skupno dobro in zaščito pred nezaslužnimi s pomočjo novih zakonov, ki jih je na enak način mogoče aplicirati tudi na etnične manjšine, potujoče skupnosti in protivladne protestnike.

Perverznežev univerzum – univerzum desne vlade ali zaskrbljenega volivca – je univerzum čistega simbolnega reda. Njihove fantazije so udejanjene v namen podpore in vzdrževanja njihovega skupnega dobrega. V razpravi o perverziji v kibernetnem prostoru Žižek trdi, da je to, kar perverznež udejanji, univerzum, v katerem človeško bitje lahko preživi katero koli katastrofo.⁷⁴ Obkrožen je z realnim človeške končnosti in se vzdržuje samo prek nase nanašajočih se pravil. Logika kibernetnega prostora je postala politična realnost – »kibernetški perverznež« se je transformiral v političnega voditelja, čigar dejanja so lahko opazno »perverzna« ali izvzeta demokratičnim načelom, vendar vzdržujejo videz domačnega. S pomočjo sredstev zakona in reda »zaskrbljenemu volivcu« zagotavlja njegovo mesto ter njegovo skupno dobro.

Literatura

Ahmed, Sara, »A phenomenology of whiteness«, *Feminist Theory*, 8 (2/2007), str. 149–168.

Badiou, Alain, *Ethics: an essay of the understanding of evil*, London in New York, Verso, 2013.

246 Choksey, Lara, »Colston Falling«, *Journal of Historical Geography* (2020), DOI: 10.1016/j.jhg.2020.07.007.

Dolar, Mladen, »Onstran interpelacije«, v *Razpol* 4 (1988), str. 265–274.

⁷³ Andreja Zevnik in Andrew Russell, »The problem of asymmetric representation: The marginalisation, racialisation, and deservedness of Roma in Slovenia«, *Politics*, online first, 2021. doi:10.1177/0263395721996550

⁷⁴ Slavoj Žižek, *Enjoy your symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, London, Routledge, 2008, str. 262.

- Eyres, Zosia in PA, »Prime Minister Boris Johnson's reaction to Edward Colston statue being torn down«, *Bristol Post*, 8. junij 2020, <https://www.bristolpost.co.uk/news/bristol-news/prime-minister-boris-johnsons-reaction-4204340>.
- Freud, Sigmund, *Beyond the Pleasure Principle*, New York, W.W. Norton, 1990.
- Hesse, Barnor, »White Sovereignty (...), Black Life Politics: 'The N****t They Couldn't Kill'«, *The South Atlantic Quarterly*, 116 (3/2017), str. 581–604.
- Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, New York, Macmillan, 1993.
- Lacan, Jacques, *Televizija*, prev. A. Zupančič, Ljubljana, DTP, 1993.
- Lacan, Jacques, *The Seminar, Book I, Freud's Papers on Technique*, 1953–1954, ur. J.-A. Miller, New York, W.W. Norton in Company, 1991.
- Lacan, Jacques, *Etika psihoanalize*, prev. E. D. Bahovec in drugi, Ljubljana, Delavska enotnost, 1988.
- Lacan, Jacques, »Kant s Sadom«, prev. S. Pelko, v *Spisi*, Ljubljana, DTP, 1994, str. 243–270.
- Lacan, Jacques, *Hrbtna stran psihoanalize*, prev. A. Zupančič, S. Tomšič in A. Žerjav, Ljubljana, DTP, 2008.
- Leib, Jonathan in Webster, Gerard, »On Remembering John Winberry and the Study of Confederate Monuments on the Southern Landscape?, *Southeastern Geographer*, 55 (1/2015), str. 9–18.
- Miller, Jacques-Allan, »Extimité«, *Prose Studies*, 11 (3/1998).
- Nedoh, Boštjan »Nadjaz in užitek transgresije: od Hanka Voighta do kapitolskega bizona«, *Problemi*, 59 (9-10/2021), (v tisku).
- Nasar, Saima, »Remembering Edward Colston: histories of slavery, memory, and black globality«, *Women's History Review*, 29 (7/2020), str. 1218–1225.
- Newman, Saul, *From Bakunin to Lacan: an Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham, Lexington Books, 2001.
- Okundaye, Jason, »What Starmer Should Have Said About the Colston Statue«, *Tribune*, 6. junij 2020, <https://tribunemag.co.uk/2020/06/what-keir-starmer-should-have-said-about-the-colston-statue>.
- Seshadri-Crooks, Kaplana, *Desiring Whiteness: A Lacanian Analysis of Race*, London in New York, Routledge, 2000.
- Stewart, Heather in Proctor, Kate, »Labour's left uneasy with leader's view on tearing down Colston statue«, *The Guardian*, 8. junij 2020, <https://www.theguardian.com/us-news/2020/jun/08/labour-left-uneasy-with-leaders-view-on-tearing-down-colston-statue>.
- Syal, Rajeev, »Priti Patel to enable police to stop disruptive protesters going to demos«, *The Guardian*, 5. oktober 2021, <https://www.theguardian.com/politics/2021/oct/05/priti-patel-to-enable-police-to-stop-disruptive-protesters-going-to-demos>.
- Šumič-Riha, Jelica, *Avtoriteta in argumentacija*, Ljubljana, DTP, 1995.

- Westwater, Hannah, »How Priti Patel's new policing bill threatens your right to protest«, *The Big Issue*, 13. september 2021, <https://www.bigissue.com/news/activism/how-priti-patels-new-policing-bill-threatens-your-right-to-protest/>.
- Winberry, John, »Symbols in the landscape: The Confederate memorial«, *Pioneer America Society Transactions*, 5 (1982), str. 9–15.
- Zevnik, Andreja, »Post-Racial Society as Social Fantasy: Black Communities Trapped between Racism and a Struggle for Political Recognition«, *Political Psychology*, 38 (4/2017), str. 621–635.
- Zevnik, Andreja in Russell, Andrew, »The problem of asymmetric representation: The marginalisation, racialisation, and deservedness of Roma in Slovenia«, *Politics* (2021).
- Zupančič, Alenka, »The Subject of the Law,« v *Cogito and the Unconscious*, ur. Slavoj Žižek, Durham, Duke University Press, 1998.
- Zupančič, Alenka, *Ethics of the Real: Kant and Lacan*, London in New York, Verso, 2011.
- Zupančič, Alenka, »Love Thy Neighbor as Thyself?!«, *Problemi International*, 3 (3/2019), str. 89–108, https://problemi.si/issues/p2019-3/05problemi_international_2019_3_zupancic.pdf.
- Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, London in New York, Verso, 1992.
- Žižek, Slavoj, »Superego by Default«, *Cardozo Law Review*, 16 (3-4/1995), str. 925–942.
- Žižek, Slavoj, *The Indivisible Remainder*, London in New York, Verso, 1996.
- Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology*, London in New York, Verso, 2000.
- Žižek, Slavoj, *For They Don't Know What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London in New York, Verso, 2002.
- Žižek, Slavoj, *Enjoy your symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, London in New York, Routledge, 2008.

Tadej Troha*

Konec pandemije in sadizem normalizacije¹

Ob očitnih signalih, da se v najbolj neposrednem smislu nikoli ne bo končala in bo virus, kot gre priljubljena fraza, »ostal z nami«, se trditev, s katero začenjamo, trditev namreč, da je pandemija covid-19 *bistveno končna kriza*, bržkone zdi neumestna. Pa vendar, skušnjava, da v domnevni zvestobi realnemu izkustvu, ki nas je priučilo neskončne adaptacije, adaptiramo tudi pojem te po svojem bistvu brezprecedenčne in strogo singularne pandemične krize, je napačna, kolikor se ji naposled izmakne realno samega izkustva. Ko trdimo, da je pandemija covid-19 *bistveno končna kriza*, nikakor ne gre za golo vztrajanje, da se bo nekoč, pa čeprav se trenutno tako ne zdi, vendarle končala. Prav tako ne gre le za poudarek, da ima pandemija v abstrakciji pač končno strukturo – v nasprotju z razvito obliko podnebne krize, pri kateri je konec kot točka, na kateri kriza docela izgine, misljiv le kot konec civilizacije, za katero podnebna kriza sploh je kriza. Še več, ne gre niti zgolj za to, da je pandemija covid-19 kriza z nujno zamisljivim, potencialno udejanjenim in posledično nikoli odmisljivim koncem, da je torej ideja konca njen inherentni idejni produkt. Teza, da je pandemija *bistveno končna kriza*, pomeni, da je tudi ideja konca del objektivne dinamike pandemije: zanjo je strogo konstitutivna, v njej je materialno prisotna in določa njen celoten potek – in sicer od čistega začetka.

Za ponazoritev intenzivnosti te teze je tu spet smiselna primerjava s podnebno krizo, pa tudi vsemi preostalimi kriznimi procesi v zemeljskem sistemu.² Vsem tem kriznim procesom je skupno, da so bili zaznani v že razviti fazi, da jih je do določene točke poganjalo nereflektirano »nevtralno« delovanje sistema in se je reflektirano (ne)reševanje v njihovo dinamiko vpisalo šele naknadno (nihče,

249

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, projekta J6-2589 »Struktura in genealogija perversije v sodobni filozofiji, politiki in umetnosti« in projekta J6-9392 »Problem objektivnosti in fikcije v sodobni filozofiji«, ki jih financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Cf. Johan Rockström et al., »A safe operating space for humanity«, *Nature*, 461 (2009), str. 472–475.

* ZRC SAZU, Filozofski inštitut, Ljubljana

denimo, ni pomislil, in dejansko tudi ni mogel pomisliti, da bi banalna uporaba hladilnikov ter potisnih sprejev lahko tako bistveno vplivala na koncentracijo stratosferskega ozona, da smo se le za las izognili totalni katastrofi – pri čemer je odziv na to spoznanje še vedno edini uspešen primer adekvatnega soočenja s tovrstno krizo).³ Nasprotno pa je bila pandemija covid-19 zaznana praktično v prvem hipu – in četudi vštajemo nekaj tistih kratkih tednov (ko gre za Kitajsko) ali nekaj tistih kratkih mesecev (ko gre za preostanek sveta), v katerih je bilo še prisotno zanikanje resnosti grožnje, je bilo zanikanje vendarle že od začetka *reflektirano zanikanje*: pandemije, preden je dejansko postala pandemija, nismo ignorirali zato, ker zanjo ne bi vedeli ali ker bi se, dokler je še bila lokalna, lahko opirali na prepričljive znanstvene argumente, da se ne bo razvila v globalen problem, temveč ob pomoči tihega, a zato nič manj polnega angažmaja sistemskega verovanja v odpornost normalnosti, ki je historično redkost (globalnih) pandemij, vključno z nerealiziranimi pandemijama SARS in MERS, preobrnilo v psevdovednost o minimalni verjetnosti pandemizacije tudi v konkretnem primeru. V privatni sferi je to sistemsko verovanje lahko obstajalo kot tiho in neizrečeno, morda kot vzajemna samotolažba – a ko je stopilo v javnost, je prevzelo bolj barvite konkretne oblike: od premestitve grozeče pandemije virusa na družboslovne metafore o že obstoječem in zato nevarnejšem virusu strahu in virusu razizma do spekulacij o »resničnem«, torej laboratorijskem izvoru virusa, ki so s predstavitvijo problema v narativ globalnega političnega spopada služile njegovi udomačitvi; bolj hibridna vojna, vodena iz štaba, kot kontingenten izbruh, katerega akter je hibridna (ne)entiteta.

Zanikanje je, skratka, seveda pripomoglo k temu, da je pandemija tokrat dejansko postala pandemija – pri čemer je bila ob upoštevanju inercije normalnega delovanja globalnega sistema njegova vloga dejansko minimalna; prej kot aktivni razlog za hitro globalno širitev virusa je služil kot pasivna racionalizacija »objektivne« nemožnosti, da bi se sistem zaustavil pravočasno. A kar je za nas tu bistveno: v trenutku, ko je pandemija postala konsenzualno otipljiva – kar je sovpadlo z njenim formalnim razglasom 11. marca 2020 –, so se države in posamezniki vanjo nemudoma subjektivno vključili in jo pripoznali kot problem, s katerim je treba čim hitreje opraviti, *kot problem, ki se mora končati tako hitro, kolikor je mogoče*. A tu se stvari zapletejo. Če smo zgoraj trdili, da je ideja konca

³ Cf. Ian Angus, *Facing the Anthropocene*, New York, Monthly Review Press, 2016, str. 78–88.

za to pandemijo strogo konstitutivna, pa je pri tem ključno, da je bila ideja konca že v izhodišču formirana skozi protislovje dveh različic.

V prvi različici, ki so jo praktično nemudoma privzele kitajske oblasti, z nekaj nujnega oklevanja pa v svojem praktičnem odzivu tudi skoraj vse evropske in mnoge druge države, je bila ideja konca pandemije (ali množstva epidemij) postavljena kot nujni odgovor na njeno polno afirmacijo. Pandemija je bila v tej shemi razumljena kot vdor, ki ga je nujno eliminirati, kot vdor, ki se mora prav kot vdor nujno končati. Njen konec, rečeno drugače, naj bi bil dosežen z neposredno blokado virusa kot novega elementa, ki je vdrl v sistem. Prav zaradi predpostavljene načelne popolne dovzetnosti sistema za vdor tujega elementa, prav zaradi predpostavke, da v sistemu, kolikor se ohranja v svojem normalnem stanju, ni nikakršne odpornosti na ta vdor, prav zaradi predpostavke, da sistem v svoji notranjosti nima nikakršnega instrumenta adaptacije, s katerim bi bilo vdor, ko se zgodi, še mogoče zaustaviti, je bilo med njim in elementom vdora nujno postaviti čim bolj neprepustno bariero. V tej konstelaciji je bila nujnost konca časovno določena kot zahteva po takojšnosti. Zahteva, da se mora pandemija končati tako hitro, kolikor je mogoče, je bila, skratka, mišljena dobesedno: v logičnem smislu se mora pandemija končati takoj v naslednjem hipu.

Medtem ko je bila prva različica osnovana na preskoku v polno afirmacijo, pa je drugo različico, ki se je februarja in marca 2020 najbolj neposredno utelesila v britanskem poskusu alternativne strategije čredne imunosti, mogoče razumeti kot mutacijo spontane negacije iz predfaze pandemije. Tudi v tej idejni konstelaciji je bila pandemija sicer pripoznana kot dejanska – a v nasprotju s prvo različico je bila ideja konca zastavljena kot nevtralizacija virusa na točki njegove recepcije. Dokler je bila strategija še abstraktna, je bila za njene pripadnike videti racionalna in izvedljiva: če bomo v družbeno telo prek karseda redkega filtra vnesli doslej nepoznani virus, se bo družbeno telo nanj sčasoma adaptiralo in vdor, ki se ne more več od-goditi, nevtraliziralo na ravni učinkov. Pandemijo je, so verjeli, neposredno mogoče končati le na ravni posameznika, konec se lahko neposredno udejani le z okužbo – in ko bomo dosegli kritično število koncev, kritično število prekuženih posameznikov, kritično število partikularnih absolutnih imunosti, ki bodo prekinjale verige okužb, bomo virusu sčasoma odvzeli sistem, v katerega je sploh lahko vdrl. Kdaj natanko se bo pandemija v standardnem smislu končala na ravni družbenega telesa, ne vemo in je dejansko irelevantno; ključno je, da pandemije z nemogočim izsiljevanjem konca na

napačni točki – na točki vdora, s postavljanjem bariere na zunanji meji sistema – ne preobrazimo v neskončno tvorbo. Naloga je, nasprotno, prav v sprejetju dejstva, da se je pandemija nepovratno začela in se v bistvenem smislu prav s tem začetkom tudi že končala. Po prepričanju zagovornikov te linije jo moramo afirmirati kot pandemijo nekega bolj ali manj nevarnega virusa (ne prvo in ne zadnjo), a negirati jo moramo kot vdor, ki bi ga percipirali kot objektivno grožnjo normalnemu delovanju družbenega sistema. Virusu se moramo v določeni meri prepustiti, v določeni meri se moramo izpostaviti okužbi – kajti le s praktično demonstracijo naše pripravljenosti, da tuji objekt postavimo v interakcijo z imunskim sistemom, z našo lastno objektno in brezosebno razsežnostjo, bomo v procesu pandemije lahko obdržali nadzor nad normalnostjo in mirno dočakali realizacijo predeterminiranega konca. Določene partikularne žrtve bodo sicer potrebne, a družbeno telo se bo na ta način zavarovalo pred bolj temeljno grožnjo – da bi namreč vztrajanje na pretirano poenostavljenem pojmu normalnosti, ki v predstavo normalnosti noče vključiti tudi naše zmožnosti inkorporacije vdora novega elementa in posledično terja preventivno denormalizacijo (izredno stanje, zapiranje meja in družbe), sprožilo kompleksno krizo, ki se več ne bo znala končati.

Da bi se ta idejna zastavitev realizirala v svoji neposredni obliki, je bilo, jasno, nemogoče: ob prvih materializacijah posledic, ob prvih oprijemljivih signalih, da so papirnate predpostavke o relativno nizkem tveganju za resno obolenje in smrt v realnosti videti povsem drugače kot v fantaziji, ki se fokusira na abstraktno družbeno telo, je bila strategija prostega prekuževanja hitro opuščena. O tem, kako kljub temu nikoli ni povsem izginila in je mutirala v bolj sofisticirane oblike – bodisi operativno, kot »švedski model«, bodisi prek neskončnega prevpraševanja sorazmernosti ukrepov, ki so na Zahodu bolj v praksi kot v teoriji sledili strategiji eliminacije –, smo pisali že na nekem drugem mestu;⁴ a dejansko se je lahko v vseh izrazito protislovnih dimenzijah obudila šele v trenutku, ko se je formiral še en pojem konca, pojem konca, ki je nastopil z odkritjem cepiv in začetkom njihove distribucije.

⁴ Cf. Tadej Troha, »Označevalci pandemije: sorazmernost, eksponentnost, prekuženost«, *Problemi*, 58 (3-4/2020), str. 109–127; »Objektivnost v krizi«, *Filozofski vestnik*, 41 (3/2020), str. 209–224.

Cepljenje je, če smo natančni, kot konec nastopilo že s samim začetkom pandemije. Že prva sekvenciranje genoma⁵ so bila splošno razumljena kot prvi korak odkritja cepiva. S tem so nemudoma sprožila obete, da bo postopek izveden hitro, morda čudno hitro – kar se je kljub široko prisotni konservativni skepsi, ki je pričakovano dinamiko v konkretnem primeru ekstrapolirala iz preteklih izkušenj standardnega razvoja cepiv, kasneje tudi zgodilo. Tako so ob koncu poletja 2020 države že lahko utemeljeno pričakovale, da bodo cepiva za uporabo na voljo že do konca leta – a seveda, to sicer utemeljeno pričakovanje je na drugi strani odprlo teren za ključno napako.

Še pred začetkom dejanske distribucije cepiv, in daleč pred točko, ko je bilo cepivo na voljo vsem njihovim prebivalcem (če države globalnega juga sploh odmislimo), so države in družbe na obzorju že zagledale znanstveno utemeljeni konec – in ta vizija konca je služila kot podporni argument za dokončno opustitev večinoma že prej ne povsem resno zastavljene strategije eliminacije in praktično razrahljanje preventivnih ukrepov. Ker je bil, skratka, konec na obzorju, je že strukturiral sedanost in povišal tolerančni prag širitve okužb med populacijo; drugi val, so verjeli oblastniki in odločevalci, za njimi pa tudi večina prebivalstva, je sicer neizbežen in definitiven (kar, vsaj v tem obsegu, faktično ni bil), a na drugi strani nedvomno zadnji (kar, seveda, prav tako ni bil). Moment optimističnega fatalizma, ki je bil v prvem valu vsaj v večini sveta in v kar največjem delu Evrope še pravočasno blokiran, je v drugem valu našel svoj minimalni pogoj obstoja. Rezultat tega poskusa je bil natančno tak, kot bi ga od iracionalne utajitve nelinearne grožnje lahko pričakovali: če države, ki so opustile strategijo eliminacije in se odločile za strategijo mitigacije, primerjamo s tistimi, ki so tudi v drugem valu vztrajale pri izhodiščni strategiji, lahko ugotovimo, da prve niso bile poražene le pri številu mrtvih (pri kolateralni škodi, na katero so pristale) in ravni BDP (pri smotru, v imenu katerega so strategijo spremenile), temveč tudi po samem kriteriju striktnosti omejevalnih ukrepov, ki so se jim želele izogniti.⁶

⁵ Edward C. Holmes, »Novel 2019 coronavirus genome«, <https://virological.org/t/novel-2019-coronavirus-genome/319> (Zadnji dostop 1. december 2021).

⁶ Oliu-Barton, Miquel et. al., »SARS-CoV-2 elimination, not mitigation, creates best outcomes for health, the economy, and civil liberties«, *The Lancet*, 397 (10291/2021), str. 2234–2236, [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(21\)00978-8/full-text](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(21)00978-8/full-text) (Zadnji dostop: 1. december 2021).

Napačna ideja konca, fantazija že dogodenega konca, iluzija že dosežene sfere konca, ki nas napravi ravnodušne za tveganje, na katerega v prvi fazi nismo želeli pristati, je na ta način proizvedla prvo resno samoproizvedeno katastrofo. Njene dimenzije so bile v različnih državah različne in v veliki meri obratno sorazmerne s posledicami prvega vala; a katastrofa je bila največja v državah, ki se jim je ponudil sistemski način, da splošno populacijo zaslepijo za njene realne razsežnosti: v tovrstnih državah, in med njimi je bila v vrhu tudi Slovenija, je vtis, da javno zdravstvo ni doživelo res polnega zloma, lahko vztrajal le pod pogojem neregistriranega žrtvovanja prebivalcev domov za ostarele, tistih edinih, ki se na prepozno zaprtje družbe niso mogli odzvati z več samoizolacije – ali bolj točno, za katere je samoizolacija po določeni točki pomenila pahnenost v sfero vzporedne, pred pogledom splošne populacije umaknjene družbe, v kateri je pogosto neizbežni okužbi sledil tip zasilne zdravstvene oskrbe, ki ga splošna populacija v bizarnem prividu ohranjene normalnosti ni smela biti deležna. To, Agamben in združba, to so bili *homines sacri* drugega vala – ne produkti pretirane in vsesplošne ostrine ukrepov, ne produkti oblasti, obsedene z redukcijo na golo življenje in »religijo zdravja«,⁷ temveč izmečki nezmožnosti oblasti, da bi to domnevno obsedenost in religijo, ki morda res celo obstaja, vzela resno in se soočila z nujnimi posledicami poskusa njene univerzalne aplikacije, s čimer bi ohranila več življenj, a izgubila svojo religijo.

A če je bila ta katastrofa v pretežni meri še zamaknjeni produkt opustitve dolžnega ravnanja države v času pred eksplicitnim začetkom drugega vala, torej v času, ko je bilo cepivo še anticipirano, pa je cepivo svoj pristni pojem konca – in z njim pristno novo protislovje – proizvedlo v trenutku formalnega začetka distribucije med populacijo. Ko je bilo cepivo tudi materialno že prisotno, so se države morale izogniti pastmi, da bi ga spet in še enkrat dojele kot že realizirani konec, kot konec, ki je bistveno v celoti že tu in se mora le še odviti – torej pasti, da obujeni ideji čredne imunosti, ki je bila dopolnjena s pogoji izvedljivosti, ponudimo možnost, da zaživi fantazijo že dogodenega konca in s tem v skladu uravnava tudi implementacijo cepljenja. Države, ki so to spoznale in so se na ravni prakse umestile v tradicijo prve, na Zahodu že opuščene različice ideje konca, so namreč dobro vedele, da se njena osnovna poteza – zahteva, da je konec dosežen *takoj v naslednjem hipu* – lahko ob novem instrumentu udejani le

⁷ Cf. Giorgio Agamben, *Where Are We Now? The Epidemic as Politics*, London, Eris, 2021, EPUB, 21. poglavje.

tako, da država vzpostavi jasno določeno in organizirano *vrsto*, vrsto naslednjih hipov. Skušati doseči konec *takoj v naslednjem hipu* prvenstveno pomeni odpoved iluziji univerzuma, v katerem v praksi obstaja takojšnji takoj, takoj, ki je lahko dosežen v eni potezi in hkrati za vse; zahteva konca *takoj v naslednjem hipu*, rečeno drugače, je v svojem praktičnem udejanjenju lahko zastavljena le kot *takoj, in sicer v naslednjem hipu, ne kasneje, a tudi ne prej*; in prav to realistično izhodišče, ki v polni meri pripozna omejena trenutna sredstva in s tem nujnost *minimalnega* odloga polne realizacije ukrepa, uspe ontično neizogibno trajanje procesa pretvoriti v ontološki hip, s tem pa v konstruktivno družbeno iluzijo, da se je čas univerzalno in posledično pravično ustavil. Rečeno bolj konkretno: države, ki so ob pojavitvi cepljenja oblikovale jasno določeno in konsistentno vrsto brez preskakovanja in brez izpuščanja posameznikov, ki se v vrsto niso znali postaviti, so uspele nevtralizirati tudi učinke, ki jih je povzročilo ontično nujno čakanje. In, paradokсно, prav tiste države, ki so v cepilni praksi sledile prvi strategiji konca, so lahko v veliki meri v realnost preoblikovale fantazijo druge strategije – in so kot skorajda polno cepljene lahko začele »živeti z virusom«, sistemsko kohabitirati z virusom kot relativno minimalno grožnjo.

Nasprotno so države, ki so v ideji konca ostale razpete med golim takoj in domnevno nebistvenim, a vendarle čudno nedoločenim nekoč, ostale pa brez kategorije naslednjega hipa kot tvorca konstruktivne iluzije suspenza časa, razprle čas neskončnega čakanja – čas, v katerem je lahko zaživel do skrajnosti intenzivirano in skoraj prisilno, pa čeprav vsebinsko uborno mišljenje pravice posameznika do svobodne izbire o cepljenju.

Temu preskoku posameznikov, ki so krizo sami preživel in mnogi celo povsem od blizu spremljali njene najhujše posledice, v nekrizno in abstraktno pretehtavanje o prednostih in slabostih cepiva, o pravem in nikoli pravem času, ko bi zanje cepljenje nastopilo kot nujno in neizogibno, se je bilo mogoče izogniti le vnaprej, le s takojšnjo produkcijo in vzdrževanjem samoumevnosti; le ta samoumevnost je bila tista, ki je zmogla prešiti sicer evidentni oksimoron nujnega svobodnega cepljenja. Zamujeni pozivi k solidarnosti, naknadno promoviranje interesa skupnosti nasproti posamezniku, pa tudi vse znanstvena pojasnjevanja so ostali impotentni – a ne preprosto zato, ker je bil posamezniku dan čas, v katerem se je ponovno ovedel svoje individualnosti, temveč zato, ker je tudi v načeloma očitnem odmikanju od interesov organizirane skupnosti sam vse bolj

videl drugo, bolj prepričljivo, bolj avtentično in svobodi bolj primerno različico sklicevanja na skupnost.

Tu puščamo ob strani precej očitno dejstvo, da je prav svojevrstna kolektivistična etika tista, ki prepričanim anticepilcem omogoča vzpostavitev idealne sinteze med svobodo posameznika in interesi skupnosti: ker se anticepilski kolektiv pogledu njegovih pripadnikov kaže kot rezervat stare normalnosti, kot skupnost s pandemijo ali plandemijo neokuženih posameznikov, kot skupnost, skratka, ki si edina še zasluži svoje ime, je tavitološka okoliščina, da se vanjo vključujejo prav skozi izkazovanje lastne svobodne izbire, razumljena kot ultimativni dokaz tako pravilnosti njihove individualne pozicije kot plemenitosti skupnosti, ki to svobodo dopušča in spodbuja; pri čemer je, jasno, prav navezava na naravnost, ki jo uteleša fetiš imunskega sistema kot najbolj pristnega dela njih samih – dela njih samih, ki je imun celo na negativne vplive njihove *lastne* osebnosti, kolikor je ta nenehno podvržena slabim vplivom družbe, medijev, politike in znanosti –, tista, ki to skupnost postavlja na mesto edine legitimne družbene entitete in jo navda z občutkom samozadostnosti.

To skupnost puščamo ob strani – kajti pravi dedič stare fantazije čredne imunosti in celotne idejne konstelacije, ki je to fantazijo navrgla kot objektivni in nikoli povsem resno mišljeni privid možnega adekvatnega odgovora na pandemijo, ki naj bi brez tega, da bi ga zaščitili na njenih mejah, obranil normalnost družbenega telesa, niso obskurantistični kolektivi. Daleč od tega: ta globoko protislovna idejna konstelacija je lahko preživela le v tisti reakcionarni poziciji, ki se pred družbo ni umaknila v samozadostni vzporedni svet, temveč ki terja, da družba v celoti, družba, katere del so tudi ti vzporedni svetovi, ohrani svojo polno integriteto, ne da bi problem, s katerim se sooča, poskusila reševati vsaj s sredstvi, ki so ji na voljo.

Nikoli ni odveč opomniti: kljub sklicevanju na idejo naravnega prekuževanja in kljub vsem holističnim asociacijam, ki jih ta prinaša in ki so jih v drugi fazi pandemije odprtih rok pograbili anticepilski kolektivi, je bila ta ideja utajitve kriznosti vdora nepoznanega elementa iz zunanosti že od samega začetka izraz globokega družbenega redukcionizma. In prav to je razlog, da po odkritju cepiva njenih nasledkov ne moremo več iskati v neposrednih odklonih od numerične cepilske večine, temveč v polju, v katerega se je po odkritju cepiva kot ultimativnega sredstva dosege normalnosti lahko umaknil družbeni redukcionizem kot

njen samooklicani ekskluzivni branik. Ta subjekt trdno verjame: vdor iz zunajnosti družbe neposredno ne more narušiti, ne more je niti bistveno spremeniti – kar jo lahko bistveno spremeni, so lahko le družbi notranji pojavi. In njim je, tako kot na začetku pandemije, nujno nameniti osrednjo pozornost.

Nabor avtorjev, ki bi jih na tem mestu lahko navedli, je neskončen; a morda najboljšo utelesitev pravega ideološkega subjekta aktualnega trenutka – privatno cepljenega posameznika, ki je svojo svobodo do necepljenja preobrnil v svobodno odločitev, da njegova svoboda ne bo nastopala v formi *lastne* svobode do necepljenja, ampak bo delegirana na drugega – najdemo v naslednjem izjavljanju Andréja Comte-Sponvillea:

Sem za cepiva, ker so dobra za zdravje. In zadržan, kar zadeva covidno potrdilo, ker je slábo za svobodo, za enakost, in celo za bratstvo! Slábo je za svobodo, ker cepljenje z njim postaja skoraj obvezno in ker necepljene oropa nekaterih pravic. Slábo je za enakost, ker je covidno potrdilo očitno diskriminatorno. Ljudem, ki niso prekršili nobenega zakona, naj bi bil prepovedan vstop v gledališča, kina, restavracije, kavarne, vlake, za nekatere celo na delo, zdi se mi šokantno. Zakon iz leta 1990, sprejet v okoliščinah AIDS-a, prepoveduje vsakršno razlikovanje po zdravstvenem statusu. In prav to vzpostavlja covidno potrdilo! Nazadnje je slábo za bratstvo, ker poudarja delitve med Francozi, napetosti, celo tiste znotraj družin [...]. Tega ne potrebujemo! A na drugi strani imate prav, covidno potrdilo je bilo, kot je mogoče pričakovati, učinkovito v potiskanju k cepljenju. Zato sem bolj zadržan, kot ste rekli, kot da bi absolutno nasprotoval temu ukrepu. Vidim pozitivne učinke, kar zadeva zdravje, in negativne učinke, ko gre za svobodo. In presenečen sem nad velikim številom ljudi, ki vidijo zgolj prednosti ali slabosti! V obeh primerih manjka občutek za nianse in kompleksnost!⁸

257

Da bo za tovrstnega subjekta, ki v sicer tako problematičnem in za družbo trojno nevarnem ukrepu vendarle vidi svetlo plat – cinično potiskanje k cepljenju –, kot najbolj grozeča nevarnost nastopila prav slutnja, da utegne država to potiskanje v smer svetlega cilja formalizirati in cepljenje dejansko pretvoriti v obvezno, brž-

⁸ »André Comte-Sponville: 'Le vaccin est bon pour la santé, le passe mauvais pour la liberté', *L'Express*, 3. september 2021, https://www.lexpress.fr/actualite/idees-et-debats/andre-comte-sponville-le-vaccin-est-bon-pour-la-sante-le-passe-sanitaire-mauvais-pour-la-liberte_2157696.html (Zadnji dostop 1. december 2021).

kone govori samo zase. A da bi rešitev, ki je zanj intimno pravilna in družbeno zaželjena, vendarle lahko ohranil kot nujno in absolutno prostovoljno, mora že osnovno situacijo, v katero je cepivo poseglo, videti kot manj problematično, kot je dejansko bila – ali drugače, zanj je nujno, da si kot sprejemljiv zamišlja tudi svet, v katerem cepivo sploh ne obstaja in v katerem moramo pandemično krizo sprejeti v naravnem stanju. In tu se, jasno, tudi Comte-Sponville nalepi na prav tisto izvorno gonilo relativizacije pandemije, s katero je svet spremljal prva poročila iz Wuhana: da je virus, kolikor je sploh nevaren, nevaren *zgolj* za starejše. V maniri priučenega stoika in svojim letom primerno pa mora, jasno, tu napraviti še dodaten korak. Ker je sam sicer (bil) rizičen, je bil rizičen *zgolj* fizično, ogrožen *zgolj* od virusa, ne pa od družbe, ne pa od tiste popačene družbe, kakršna se je oblikovala v odzivu na *zgolj* fizično grožnjo:

Prioriteta prioritet niso najstarejši, temveč mladi in posebej otroci. Rečeno je, da moramo zaščititi najbolj ranljive. A najbolj ranljivi danes, razen v zdravstvenem oziru, so mladi ljudje. Pri mojih letih je moje življenje sklenjeno. Kaj želite, da se mi zgodi? A življenje mojih otrok se mora še skleniti. Kaj je največje tveganje v življenju? Umreti mlad. A kdo je ogrožen, da umre mlad? Z ozirom na to grožnjo so najstarejši neranljivi. [...] Ko rečem »na jok mi gre«: ne morem sprejeti, da kompliciramo življenja mladim ljudem, da bi ohranili zdravje starejših. To se mi zdi noro. To je prvikrat, imam občutek, da je bila vgoja otrok žrtvovana za zdravje njihovih starih staršev. To stežka vidim kot zmago humanizma, temveč kot zmago strahu.⁹

Čeprav bi na tem mestu lahko sledili kritikam njegovih nekoliko zgodnejših izvajanj v Dupuyevi *La catastrophe ou la vie*,¹⁰ v katerih slednji problematizira tudi samo predpostavko, da je faktična, realizirana ogroženost v družbi, kjer se nekateri morajo družiti, nekateri pač ne, distribuirana linearno po starostni lestvici navzdol, pa je morda bolje, da avtorja ohranimo v iskrenosti njegove tihe abstraktne krutosti, ki jo po dveh letih pandemije komaj še zaznamo: prav ta v solze sočutja do najmlajših zakrinkana indiferenca namreč jasno nakazuje, da kot ideološki subjekt ni popolnoma ekspliciran – in da mu moramo, če želimo

⁹ »André Comte-Sponville: 'Le sort des jeunes au temps du Covid-19, j'en pleurerais'«, *France Inter*, 24. september 2021, <https://www.franceinter.fr/vie-quotidienne/andre-comte-sponville-le-sort-des-jeunes-au-temps-du-covid-19-j-en-pleurerais> (Zadnji dostop 1. december 2021).

¹⁰ Jean-Pierre Dupuy, *La catastrophe ou la vie. Pensées par temps de pandémie*, Pariz, Seuil, 2021.

zajeti protislovno strukturo v odzivu na *ta svet*, torej svet, v katerem cepivo obstaja, dodati še en element.

Načelno brezrezervni zagovor cepljenja kot prave izbire in neskončno zagovarjanje svobodne izbire do njegove zavrnitve se v momentih realne krize ne more iziti brez obscenega dopolnila – namreč pomisleka, načeloma zgolj teoretičnega pomisleka, ali ne bi necepljeni kot svobodni subjekti, ki so imeli čas, da prevzamejo odgovornost in se zaščitijo, v določenem momentu morali ugledati realne konsekvence svoje odločitve. Če se je predcepilna triaža v situacijah, ko je postala nujna, morala ravnati po objektivnih kriterijih, ki jih je narekovala narava virusa, pa bi triaža v času po cepljenju morala iznajti druge, strogo znotrajdružbene kriterije. Takole, denimo, je septembra letos razmišljala avtorica komentarja v *Washington Postu*:

Nihče ne bo izpulil ventilatorja iz necepljenega pacienta, da bi oskrbel cepljenega, ki obupno potrebuje zdravljenje, in ne spodbujam k temu. V resničnem svetu bodo te odločitve opravljene v hipnih presojah ob prihodu. Kar trdim, je, da zdravniki ne ravnavo neetično, če pri presojanju tehtnico nagnejo v prid cepljenega – ravnavo racionalno in pravično. Zdravnik z urgence Dan Hanfling je obširno pisal o triaži pri obravnavi, in se strinja: »Če verjameš, da obstaja določena stopnja odgovornosti, ki jo državljani moramo sprejeti drug do drugega, da bi zaščitili našo skupnost, potem bi bilo za to skupino posameznikov, ki so se prostovoljno in iz nelegitimnih razlogov odločili, da se ne cepijo, pošteno, da jih postavimo na konec vrste. Ne da jih vržemo iz vrste, samo prestavimo jih na njen konec,« mi je povedal. »Če si se, konec koncev, prostovoljno odločil, da ne narediš nečesa, kar koristi javnemu dobremu v situaciji nacionalne krize, potem so tu določene posledice.« To je neprijetna razprava. Neodgovorno necepljeni so povzročili, da je postala nujna.¹¹

259

Izključitev obveznega cepljenja kot pravnega ukrepa, ki obveznost cepljenja posameznika postavi kot koekstenzivno izvajanju cepilne obveznosti države v kriznem epidemiološkem stanju; izključitev opcije, v kateri država posamezniku

¹¹ Ruth Marcus, »Doctors should be allowed to give priority to vaccinated patients when resources are scarce«, *Washington Post*, 3. september 2021, <https://www.washingtonpost.com/opinions/2021/09/03/doctors-should-be-allowed-give-priority-vaccinated-patients-when-resources-are-scarce/> (Zadnji dostop 1. december 2021).

obveznost najprej formalizirano naloži, ta pa jo ob grožnji določenih reguliranih sankcij sprejme ali zavrne; izključitev opcije, pri kateri država v svobodo poseže v registru odločitve, ne pa na ravni partikularno vendarle nepredvidljivih posledic napačne odločitve – ta izključitev se je v zahodnih liberalnih družbah, ki so cepljenje v abstrakciji sprejele kot nujen ukrep, lahko izšla le z obscenim dopolnilom sadistične fantazije, v kateri posameznik ni le polno odgovoren za prenašanje posledic svoje svobode, ki mu je družba ni hotela vzeti, temveč je v tej fantazijski konstelaciji kriv tudi za samo izvedbo krute sankcije. In kolikor je ta scenarij fantazijski, kolikor gre za fantazijo, ki ni samo odložena, ampak že v osnovi ni namenjena realizaciji – v realnosti bo triaža vedno potekala po starih kriterijih, in to subjekti fantazije vedo –, je njena funkcija očitna: deluje kot mašilo, ki zakriva osrednje protislovje situacije, v kateri deklarativna želja po vrnitvi v normalnost namesto poskusa maksimalne izrabe obstoječih instrumentov (ki, seveda, terja tudi delni suspenz svobode) kreira scenarije normalizacije permanentne krizne situacije, blodenja v sferi abstraktno že dogodenega konca, ki se v realnem ne zmore končati in nas v neskončnost zaposluje s svojimi preostanki.

A če se je za trenutek zdelo, da bodo parcialne pojavitve obveznega cepljenja v nekaterih redkih državah morda vendarle sprožile val, v katerem se bo konec, ki se je začel s prihodom cepiv, tudi sklenil, pa je pojav različice omikron proizvedel nov zasuk. Ob zgolj delno utemeljeni relativizaciji učinka cepljenja je komaj zagnani trend ponovno zamrl – in na velika vrata se je lahko v skorajda čisti obliki vrnila ideja konca, ki stavi na nujnost, celo moralno dolžnost prekuževanja. Kolektivistična etika materialno obveznega naravnega prekuževanja se je v svojem novem zagonu oprla na tri elemente: prvič, na vendarle znaten odstotek cepljenih; drugič, na podatke o relativno blažjem poteku pri okužbi z novo različico; in, tretjič, s promocijo nekega prej manj izpostavljenega epidemiološkega pojma konca, pojma endemije, kjer se pandemija ne konča z izginotjem, temveč s preobrazbo v kontinuirano, družbeno vzdržno in nekrizno variacijo same sebe.

Ideja endemije kot pravega, vsaki pandemiji lastnega naravnega konca, ideja, ki je konkretno pandemijo ponovno poskusila reducirati na zgolj partikularni primer pandemije, pa je v svoji konkretni pojavitvi zarisala resnično singularno situacijo, ki jo najbolj zarisuje graf okužb na svetovni ravni. Ob vsej globalni kompleksnosti je vse do pojava omikrona globalno gibanje okužb še izkazovalo relativno regularno gibanje z jasnimi tremi vrhovi – a ravno ko bi se vrh, ki ga

je povzročila različica delta, moral prelomiti navzdol, je omikron v celoti prebil merilo in izskočil iz cikla. Tovrstna anomalija v sistemu se morda res lahko konča tako, kot si želijo optimistični zagovorniki klasične endemizacije, ki jo bo doseglo sproščeno naravno prekuževanje in dokuževanje – a težko se je izogniti čisto prvi asociaciji, ki jo sproža povsem površen pogled na graf, asociaciji, ki se ji stežka izognemo, če smo le minimalno seznanjen z grafi iz klimatologije, asociaciji s signalom antropocena.

Je mogoče, da pandemija covid-19, sprožena kot zoonoza, ni le produkt antropocena – temveč da smo v dveh letih njenega trajanja proizvedli tudi povsem nov tip pandemije, lasten antropocenu? Je res mogoče izključiti možnost, da ima za nekaj stopenj bolj kompleksen ter popolnoma destabiliziran in protisloven družbeni (a v antropocenu ne več *zgolj* družbeni) sistem v sebi potencial, da preoblikuje tudi samo pandemijo, jo preobrazi v tvorbo, ki je v nekem povsem drugem smislu kot vse prejšnje gnana sama iz sebe? Je glede na to, da smo v poteku pandemije šele z zamikom proizvedli vse tiste težave, ki smo se jim v imenu ohranitve normalnosti najprej želeli izogniti in s katero smo argumentirali popuščanje pri soočanju s pandemijo, res mogoče izključiti možnost novih povratnih zank, ko bi oslabljen zmožnost družbe, da se pred virusom še kdaj odloči braniti, virusu odprla nove terene, na katerih se še ni znašel, a utegne tam najti nove načine, da se iznajde? Se ni nefunkcioniranje družbe, problemi z okužbami v kritičnih dejavnostih, ki smo ga napovedovali v zgodnjih fazah, zgodilo šele v zaenkrat zadnji fazi, šele potem, ko že nismo uspeli ne lokalno ne globalno implementirati rešitev, ki so nam bile na voljo? Nismo prav s presežnim trajanjem pandemije šele proizvedli tisto, česar smo se najbolj bali v prvi fazi in kar je mnoge gnalo k relativizaciji covida – namreč nepovratne učinke pandemije na zdravljenje preostalih bolezni in pravočasnost diagnostike? Nismo, navsezadnje, skozi trajanje pandemije proizvedli novih rizičnih skupin – covidnih bolnikov, ki so zaradi posledic bolezni prešli v kategorijo rizičnih posameznikov, rizičnih tako za novo okužbo s covidom kot za vse preostale bolezni? Smo res lahko prepričani, da se bo situacija, ki bi jo lahko končali v naslednjem hipu, pa smo se pretvarjali, da se je končala že z začetkom, končala v skladu z našim imperativom, da se konča? Ali pa je, nasprotno, bolj verjetno, da bo to, vse to in še več, odslej tisto, čemur bomo rekli, govorili pandemija – in ki bo, če kaj, na koncu redefinirala tudi pojem endemije in jo preobrazila v endemijo pandemije?

Literatura

- »André Comte-Sponville: 'Le vaccin est bon pour la santé, le passe mauvais pour la liberté', *L'Express*, 3. september 2021, https://www.lexpress.fr/actualite/idees-et-debats/andre-comte-sponville-le-vaccin-est-bon-pour-la-sante-le-passe-sanitaire-mauvais-pour-la-liberte_2157696.html.
- »André Comte-Sponville: 'Le sort des jeunes au temps du Covid-19, j'en pleurerais', *France Inter*, 24. september 2021, <https://www.franceinter.fr/vie-quotidienne/andre-comte-sponville-le-sort-des-jeunes-au-temps-du-covid-19-j-en-pleurerais>.
- Agamben, Giorgio, *Where Are We Now? The Epidemic as Politics*, London, Eris, 2021, EPUB.
- Angus, Ian, *Facing the Anthropocene*, New York, Monthly Review Press, 2016.
- Dupuy, Jean-Pierre, *La catastrophe ou la vie. Pensées par temps de pandémie*, Pariz, Seuil, 2021.
- Holmes, Edward C., »Novel 2019 coronavirus genome«, <https://virological.org/t/novel-2019-coronavirus-genome/319>.
- Marcus, Ruth, »Doctors should be allowed to give priority to vaccinated patients when resources are scarce«, *Washington Post*, 3. september 2021, <https://www.washingtonpost.com/opinions/2021/09/03/doctors-should-be-allowed-give-priority-vaccinated-patients-when-resources-are-scarce/>.
- Oliu-Barton, Miquel et. al., »SARS-CoV-2 elimination, not mitigation, creates best outcomes for health, the economy, and civil liberties«, *The Lancet*, 397 (10291/2021), str. 2234–2236, [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(21\)00978-8/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(21)00978-8/fulltext).
- Rockström, Johan et al., »A safe operating space for humanity«, *Nature*, 461 (2009), str. 472–475, <https://www.nature.com/articles/461472a>.
- Titheradge, Noel, Kirkland, Faye, »Coronavirus: Did 'herd immunity' change the course of the outbreak?«, *BBC*, 20. julij 2020, <https://www.bbc.com/news/uk-53433824>.
- Troha, Tadej, »Označevalci pandemije: sorazmernost, eksponentnost, prekuženost«, *Problemi*, 58 (3-4/2020), str. 109–127.
- Troha, Tadej, »Objektivnost v krizi«, *Filozofski vestnik*, 41 (3/2020), str. 209–224, DOI: 10.3986/FV.41.3.06.

Povzetki | Abstracts

Aleš Bunta

Misel večnega vračanja v Nietzschejevem zvezku M III. Začetki doktrine in sledi njenega molka

Ključne besede: Nietzsche, večno vračanje, zvezek M III 1, *Einverleibung*

Članek je prvenstveno študija Nietzschejevih neobjavljenih fragmentov iz obdobja pomlad – jesen 1881, v katerih je Nietzsche prvič vpeljal svojo misel večnega vračanja enakega. V prispevku si zastavljam dva cilja: prvi cilj je razlaga Nietzschejevih tez o večnem vračanju, ki so bile v tej fazi še presenetljivo jasne in koherentne. In drugi cilj je: v samih teh tezah poskusiti poiskati pojasnilo njihovega bodočega molka. Z drugimi besedami, prispevek je raziskava razmerja med tezami, ki jih je Nietzsche razvil leta 1881, in knjigo *Tako je govoril Zaratustra*, ki se, po Nietzschejevih lastnih besedah, opira na te teze kot na svojo »temeljno misel«, a jih, kljub temu, nikoli v celoti ne razkrije. Obe smeri raziskave vodita do zaključka, da jedro Nietzschejeve vpeljave ideje večnega vračanja tvori njegov pojem *Einverleibung*, oziroma utelesitev. Analiza namreč pokaže, da srž Nietzschejevega prizadevanja okoli misli večnega vračanja ni v tem, kako je to misel mogoče jasno artikulirati znotraj zavesti, temveč prej, kako jo izoblikovati na način, ki bi omogočal, da bi postala nezaveden instinkt, ki bi postopoma lahko spodrinil »utelešene zmote«, katere od znotraj obvladujejo naše mišljenje.

Aleš Bunta

The Thought of Eternal Recurrence in Nietzsche's Notebook M III. The Beginnings of the Doctrine and Traces of Its Silence

Keywords: Nietzsche, eternal recurrence, Notebook M III 1, *Einverleibung*

The article is primarily a study of Nietzsche's unpublished fragments from the period spring-autumn 1881, in which Nietzsche first developed his thought of the "eternal recurrence of the same." In the article, I attempt to accomplish two goals: the first goal is to explain Nietzsche's theses on the eternal recurrence, which at that time were still remarkably clear and coherent. And the second goal is to try to find in these same theses an explanation for their future silence. In other words, the article examines the relationship between Nietzsche's theses that he developed in 1881 and his book *Thus spoke Zarathustra*, which, in Nietzsche's own words, relies on these theses as their "grounding thought," but nevertheless never fully reveals them. Both lines of inquiry lead to the conclusion that the core of Nietzsche's introduction of the idea of eternal recurrence is his concept of *Einverleibung* or embodiment. Indeed, the analysis shows that Nietzsche's

main concern with the thought of eternal recurrence was not to set forth its clear articulation within consciousness, but rather to construct it in such a way that it could become an unconscious instinct capable of gradually displacing the “embodied mistakes” that dominate our thinking from within itself.

Voranc Kumar

Rousseau, Nietzsche in vprašanje srca

Ključne besede: avtobiografija, spomin, afirmacija, srce, volja, naravno stanje, naključje

Rousseau in Nietzsche sta filozofa, med katerima le stežka vzpostavimo dialog, ki bi izhajal neposredno iz njunih del in vendar se med njunima filozofijama spleta pove-zave ali, rečeno z Nietzschejem, perspektive, ki odpirajo skupno vprašanje: vprašanje vrednotenja. A na kaj se nanaša vrednotenje, na katero vrednost oziroma na vrednost česa se nanaša? Pokazati želimo, da gre za vrednotenje sedanjika v katerem se izvaja mišljenje, ki se vrača kot spomin tako kontinuitete sledi, kot njenih prekinitev. Vendar spomin se vrača bodisi kot resentment in volja po maščevanju, torej samonegacija spo-mina, ki nikdar ni adekvaten, bodisi kot afirmacija tega, ki se spominja in tega, kar se v spominu vrača, vključno z diskontinuitetami. Kot odgovor na ta problem Rousseau iznajde proto-pojem srca, ki se v bolj ali manj pojmovni obliki pojavlja tako v njegovih avtobiografskih kot politično teoretskih delih, ne da bi mu Rousseau kdaj deklariral mesto v svoji filozofiji. Trdimo, da srce pridobi svojo pojmovnost šele ko ga prepoznamo kot centralni in plastični princip njegove misli, ki strukturno ustreza Nietzschejevi volji do moči. Slednjo Deleuze označi za plastični princip Nietzschejeve filozofije, kot princip vrednotenja in prevrednotenja vrednot in kot princip vrednotenja tega, kar se more in mora vračati v mišljenju.

Voranc Kumar

Rousseau, Nietzsche, and the Question of the Heart

Keywords: autobiography, memory, affirmation, natural state, coincidence

Rousseau and Nietzsche are philosophers between whom it is difficult to establish a dialogue that arises directly from their works, and yet there are connections between their philosophies, or in Nietzsche's terms, perspectives, which open up a common issue: the question of evaluation. But to what does evaluation refer, to what value, or to the value of what does it refer? We want to show that it is an evaluation of the present in which thought takes place, which returns as memory of both the continuity of the trace and its interruptions. Memory, however, returns either as resentment and a will to revenge, that is, memory's own negation of itself, because it is never adequate, or as an affirmation of what is remembered and what returns in memory, including discon-

tinuities. In response to this problem, Rousseau invents his proto-concept of the heart, which appears in more or less conceptual form in both his autobiographical and political-theoretical works, without Rousseau ever granting it a place in his philosophy. We argue that the heart acquires its conceptuality only when we recognise it as a central and plastic principle of his thought, corresponding structurally to Nietzsche's will to power. Deleuze describes the latter as a plastic principle of Nietzsche's philosophy, the principle of evaluating and re-evaluating values, and the principle of evaluating what can and must recur in thought.

Marisa Žele

Izumrtje in ponovljivost konca: Wells, Cuvier, Nietzsche

Ključne besede: izumrtje, konec, večno vračanje, ponovitev

Prispevek se nameni raziskati stik med literarno imaginacijo konca sveta, kot je ta upodobljen v H.G. Wellsovem znanstveno-fantastičnem romanu *Časovni stroj* in konceptom izumrtja, idejo francoskega naturalista Georgesa Cuvierja, ki na prelomu 19. stoletja oblikuje tezo o strukturi sveta, ki ima vase vgrajen konec kot elementaren gradnik svojega naravnega ustroja. Časovnega potnika v Wellsovem romanu v daljno prihodnost žene obsesivna želja po uzrtju usode sveta. Sreča jo na obali že mrtvega morja, kjer ga pričaka podoba umirajočega sveta, tihega in odetega v rdečo luč trajnega sončnega zahoda. Cuvier se po drugi strani s koncem sveta sreča kot bralec sledi tiste zgodovine, kot jo pripoveduje naravni svet skozi svoje platenje in nalaganje. Znotraj teh plasti Cuvier prepozna momente repetitivnih prekinitvev, ki so v veliki naravni zgodovini pustili za seboj ne samo cele vrste in rodove, temveč vključno z njimi tudi cele svetove. Ključno vprašanje je tako status konca, ki ga bomo obravnavali znotraj mehanizma vrnitve in ponovitve.

Marisa Žele

Extinction and the Repeatability of the End: Wells, Cuvier, Nietzsche

Keywords: extinction, the end, eternal return, repetition

The paper explores the contact between the literary notion of the end of the world as depicted in H.G. Wells's science fiction novel *The Time Machine* and the concept of extinction, in the sense developed by the French naturalist Georges Cuvier, who at the turn of the 19th century formulated a thesis about the structure of the world with a built-in end. The time traveller in Wells's novel is driven into the distant future by an obsessive desire to know the fate of the world. He encounters it on the shores of an already dead sea, where he is greeted by the image of a dying world, unmoving in the dull red light of a never-setting sun. Cuvier, on the other hand, encounters the end of the world as a reader

of traces of history as told by nature through its layering and piling up. Within these layers, Cuvier recognises moments of repetitive interruptions that have left behind not only whole species and genera, but also entire worlds in the great natural history. The key question, then, is the status of the end within the proposed mechanism of return and repetition.

Lovrenc Rogelj

Nietzsche, Wagner, kompozicijski miniaturizem

Ključne besede: Wagner, Nietzsche, glasbeni miniaturizem, dekadenca, glasbena drama

Nove oblikoslovne rešitve (ali manko le-teh), ki jih je prinesla reforma opere v glasbeno dramo, burijo duhove že od samega nastanka zrelih Wagnerjevih del (*Nibelungov prstan*, *Tristan in Izolda*, *Mojstri pevci nürnberški*, *Parsifal*). Najbolj slavno formulacijo očitka dozdevne skladateljeve pomanjkljive veščine obvladovanja velikih form je artikuliral Friedrich Nietzsche, ki v *Primeru Wagner* poda diagnozo miniaturizma kot glavne kompozicijske značilnosti ali pa kar splošnega simptoma Wagnerjevega dekadentnega sloga. V prispevku se bomo s pomočjo analiz, ki jih najdemo v zajetni študiji muzikologa Karola Bergerja, ozrli na zgodovinski kontekst te pripombe, pretehtali njeno splošno ustreznost ter nazadnje osvetlili pot in zagate umetnika in filozofa, ki v drugi polovici 19. stoletja vsak na svoj način iščeta nova bežišča po zatonu razsvetljenške vere v moč razuma.

Lovrenc Rogelj

Nietzsche, Wagner, Compositional Miniaturism

Keywords: Wagner, Nietzsche, musical miniaturism, decadence, musical drama

Wagner's reform of opera into musical drama introduced new formal solutions, which have been sparking discussions between analysts from the moment Wagner's mature works (*Der Ring des Nibelungen*, *Tristan und Isolde*, *Die Meistersinger von Nürnberg*, and *Parsifal*) premiered. It was Friedrich Nietzsche who formulated the most famous critique of Wagner's alleged inability to handle great forms, which stems from miniaturism as the principal compositional characteristic, or even as the main symptom of Wagner's decadent style. Drawing from Karol Berger's book *Beyond Reason*, this paper will look at the historical context of Nietzsche's reproach, question its adequacy, and lastly illuminate the paths and problems the artist and the philosopher faced while exploring new ways of thinking and creating in the times of crisis brought on by the decline of the Enlightenment's faith in the power of reason.

Matjaž Vesel

Newtonova kritika Descartesovega pojmovanja gibanja

Ključne besede: Newton, Descartes, definicija gibanja, telo, sila, absolutni prostor

Avtor zagovarja tezo, da je Newtonova vzpostavitev razlikovanja med absolutnim in relativnim gibanjem, tj. zavrnitev opredelitve gibanja v razmerju do zaznavnih stvari, v »Sholiji o času, prostoru, mestu in gibanju« iz *Matematičnih principov filozofije narave* v veliki meri rezultat njegovega kritičnega obračuna z Descartesovo filozofijo narave. To je razvidno iz primerjave »Sholije«, v kateri Descartes sicer ni omenjen, z Newtonovo izrecno kritiko Descartesa v rokopisu *De gravitatione*. Pozitivni rezultati Newtonovega kritičnega soočenja z Descartesovim pojmovanjem gibanja so namreč skoraj v celoti identični njegovi teoriji gibanja iz »Sholije«: definicija gibanja mora zadevati celotno telo in ne samo njegove površine; vanjo je treba namesto »vzajemnega prenosa« vključiti silo, ki je vzrok fizičnega gibanja; gibanje teles je enakomerno hitro in premo, kar pa je mogoče doseči samo znotraj okvira absolutnega prostora oz. razsežnosti. Kar zadeva teorijo gibanja, je bil Newtonov filozofski izziv torej vseskozi Descartes.

Matjaž Vesel

Newton's Criticism of Descartes's Concept of Motion

Keywords: Newton, Descartes, definition of motion, body, force, absolute space

The author argues that Newton's distinction between absolute and relative motion, i.e. the refusal to define motion in relation to sensible things, in "Scholium on time, space, place and motion" from *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, stems in great part from his critical stance towards Descartes's philosophy of nature. This is apparent from the comparison of "Scholium", in which Descartes is not mentioned at all, with Newton's criticism of him in his manuscript *De gravitatione*. The positive results of Newton's encounter with Descartes's theory of motion is almost completely identical to those of the "Scholium": the definition of motion must concern the whole body and not just its surface; instead of "mutual translation", it must include the force that is the cause of the physical motion; the motion of the bodies is uniform and straightforward, which can only be achieved within absolute space. As far as the theory of motion is concerned, Newton's philosophical challenge was always Descartes.

Peter Klepec

Sadizem, *Schadenfreude* in krutost

Ključne besede: sadizem, Sade, sadomazohizem, Freud, Adorno, Deleuze, Lacan, *Schadenfreude*, krutost

Prispevek izhaja iz vprašanja, od kod izhajajo teze o tem, da nam danes vladajo sadisti, na katere naletimo tako v teorijah zarote kakor tudi v razlagah prevlade nasilja in krutosti v sodobni družbi. Prispevek najprej izpostavi nekatere pomembne spremembe, ki so nedavno nastale na področju politike, ekonomije in družbe (padec berlinskega zidu; viktimizacija; krizo politike in vzpon neoliberalizma; spremenjeno dinamiko kapitalizma, ki ugrabi in valorizira afekt ter favorizira bizarno; tehnološke spremembe, ki omogočijo nastop novih družbenih medijev; premik obscenosti iz roba v središče; paradokse »konca zgodovine« in zgodovinskega zastoja; pandemijo; sprememba vsesplošnega razpoloženja iz tesnobe v štimungo nočne more, pri kateri je ključen problem užitek Drugega). Nato se loti zgodovinskih premen »sadizma«, ki so skozi 19. in 20. stoletje Sada reducirale na klinično kategorijo, določile pomen »sadizma« kot uživanja v trpinčenju drugih, pri Freudu, freudovcih in Frankfurtški šoli pa skonstruirale termin »sodomazohizem«, ki je bil uporabljen za analizo nacizma in ki ga je kasneje kot skrpucalo, ki s Sadom in Masochom nima nobene zveze, upravičeno kritiziral Deleuze. Posebno vlogo pri tem procesu splošne predstave o sadizmu imajo vojne propagande, klišeji in drugi procesi, ki so zaslužni za to, da je »sodomazohizem« kot spolna praksa in kot moda nedavno postal hkrati nekaj družbeno sprejemljivega, čeprav ima po drugi strani svojo vlogo ne le pri pornifikaciji družbe, temveč tudi pri uveljavitvi skrajno nasilnih oblik pornografije. Ne glede na vse te potvorbe »sadizma« in ne glede na neuporabnost »sodomazohizma« za konkretno analizo delovanja sodobne družbene vezi, pa nek sadizem v splošnem smislu, zlasti glede na vse poprej omenjene družbene in politične spremembe (trole, hejterje), ohranja svojo moč nad družbo. Za podrobnejšo analizo tega je treba vključiti vseprisotna, a malo analizirana fenomena *Schadenfreude*, zlasti na strani publike, in krutosti kot fenomena, do katerega je družba hkrati distancirana in z njim fascinirana. V tretjem koraku prispevek podrobneje razdeli kaj *Schadenfreude* in krutost sploh sta, ter ju na koncu naveže na Lacanovo pojmovanje *objet petit a*.

Peter Klepec

Sadism, *Schadenfreude*, and Cruelty

Keywords: sadism, Sade, sadomasochism, Freud, Adorno, Deleuze, Lacan, *schadenfreude*, cruelty

The article starts from the question of where the theses that we are ruled by sadists today come from, both in conspiracy theories and in explanations of the prevalence of violence and cruelty in modern society. The article first highlights some important recent changes

in politics, economics, and society (the fall of the Berlin Wall; victimisation; the crisis of politics and the rise of neoliberalism; the changing dynamics of capitalism, which appropriates and valorises affect and favours the bizarre; the new social media; the shift of obscenity from the margins to the centre; the paradoxes of the “end of history” and historical stagnation; the pandemic; the change in the general mood from anxiety to nightmare, in which the main problem is the enjoyment of the Other). The article then looks at the historical changes in the term “sadism”, which in the 19th and 20th centuries reduced Sade’s work to a clinical category, defined the meaning of “sadism” as the pleasure of torturing others, and constructed the term “somasochism” in Freud, the Freudians, and the Frankfurt School. The latter was used to analyse Nazism, and was later rightly criticised by Deleuze as something that had nothing to do with Sade and Masoch. War propaganda, clichés, and other processes play a special role in this process of forming the general conception of sadism; they are also responsible for the fact that “somasochism” as a sexual practice and as a fashion has recently become something socially acceptable, although, on the other hand, it has played a part in the “pornification” of society and in the recent enforcement of extremely violent forms of pornography. Notwithstanding all these distortions of sadism and notwithstanding the uselessness of somasochism in a concrete analysis of the functioning of modern social bonds, a certain form of sadism in general, especially in the face of all the social and political changes mentioned above (trolls, haters), retains its power over society. To analyse this in more detail, one must include the ubiquitous but little analysed phenomenon of *schadenfreude*, especially on the part of the public, and cruelty as a phenomenon to which society is both distanced and fascinated. The third step is to explain what *schadenfreude* and cruelty are and how they relate to Lacan’s concept of *objet petit a*.

Mirt Komel

Dotik oblasti: štiri forme perverznih oblastnih prijemov

Ključne besede: dotik, oblast, materializem, strukturalizem, haptične študije

Članek obravnava štiri forme oblastnih prijemov skozi pojmovno sprego dotika in oblasti, pri čemer se osredotoča na štiri strukturno prelomne primere, ki kažejo na proces spremembe dotičnega oblastnega razmerja, ki gredo od sekularizacije sakralnega preko modernega materializma do postmodernega vulgar-materializma: krščanski *Noli me tangere*; monarhični *King’s Evil*; materialistični *Warenfetischismus*; profani *Grab-em-by-the-pussy*.

Mirt Komel

Power’s Touch: Four Forms of Pervert Power Grabs

Keywords: touch, power, materialism, structuralism, haptic studies

The article deals with four forms of power grabs through the conceptual connection between touch and power, focusing on four structural breakthroughs that show the changing process that this relation underwent, from the secularisation of the sacral via profane materialism until contemporary vulgar-materialism: Christian *Noli me tangere*; monarchic *King's Evil*; materialistic *Warenfetischismus*; and profane *Grab-'em-by-the-pussy*.

Andreja Zevnik

Politika perverzije: rasizirana razlika in skupno dobro

Ključne besede: perverzija, užitek, protirasistični protesti, politični kipi, rasa

Ko so v Bristolu junija 2020 protirasistični protestniki prevrnili kip Edwarda Colstona, so politične elite vzdolž celotnega političnega spektra levo-desno, kljub pripoznanju, da kip trgovca s sužnji ne sme imeti svojega mesta v sodobni politiki, pozvale k odločni uveljavitvi zakona in reda. Članek skozi primer Colstonovega kipa raziskuje, kaj nam lahko Lacanova ideja perverzije razkrije glede razmerja moči med političnimi elitami in protirasističnimi protestniki. Uvodoma razpravlja o nemožnosti etike v kontekstu političnega, nato pa se posveti vprašanju užitka in njegove vloge pri ustvarjanju rasiziranega drugega in političnih institucij (ter mitov o belski nadvladi). Če je užitek drugega tisto, kar drugega rasizira kot deviantnega, pa je užitek perverznejša razosebljen užitek, ki naj bi sledil »višjemu dobru«. Na ta način članek trdi, da perverzija razkriva logiko rasnih hierarhij, ki podpirajo in ohranjajo sodobne družbe.

Andreja Zevnik

Politics of Perversion: Racialised Difference and Common Good

Keywords: perversion, jouissance, anti-racist protest, political statues, race

When anti-racist protestors toppled the statue of Edward Colston in Bristol in June 2020, British political elites across the left-rights spectrum, despite acknowledging that a statue of a slave trader has no place in the contemporary politics, called to firm the application of law and order. Through the example of Edward Colston, the essay examines what Lacan's idea of perversion can reveal about the power relations between political elites and anti-racist protestors. It opens by discussing the impossibility of ethics in political contexts, before turning to the question of jouissance and its role in the creation of a racialised other and political institutions (and myths of white supremacy). If jouissance of the other racialises the other as deviant, pervert's jouissance is de-personalised and made to follow "a greater good". In doing so, the essay argues that perversion reveals the logics of racial hierarchies, which underpin and maintain modern society.

Tadej Troha

Konec pandemije in sadizem normalizacije

Ključne besede: covid-19, pandemija, endemija, virus, konec, sadizem, cepljenje, svoboda, antropocen

Prispevek obravnava strukturno dinamiko pandemije covid-19 in jo opredeli kot bistveno končno krizo. Ta definicija pa ne implicira abstraktne nujnosti, da se pandemija v nekem trenutku konča, temveč prej dejstvo, da je ideja konca določila celoten potek pandemije. Od samega začetka je ta ideja nastopila v dveh nasprotujočih si oblikah: v prvi perspektivi je pandemijo končati le z eliminacijo vira vdora; v drugi perspektivi konec pandemije označuje trenutek, ko družba najde način, da se na ta vdor prilagodi. Poleg analize »objektivne« evolucije pandemije v njenih različnih fazah članek prikaže inherentno sadistično strukturo prevladujočega družbenega odziva. Prav ker je ta odziv meril na dosego nemogoče totalne normalizacije, je pripravil teren, kjer pandemije potencialno mutira v pristno krizo antropocena, endemijo pandemije.

Tadej Troha

The End of the Pandemic and the Sadism of Normalisation

Keywords: Covid 19, pandemic, endemic, virus, end, sadism, vaccination, freedom, Anthropocene

The article discusses the structural dynamics of the Covid 19 pandemic and defines it as an essentially finite crisis. However, this definition does not simply come down to the abstract necessity that the pandemic must end at some point, but rather to the fact that the idea of an end has determined the entire course of the pandemic. From the outset, this idea took two antagonistic forms: From the first perspective, the pandemic can only be ended by eliminating the source of the intrusion; from the second perspective, ending the pandemic amounts to society finding a way to adapt to the intrusion. Apart from analyzing the often paradoxical implications of this essentially antagonistic idea for the "objective" evolution of the pandemic in its various phases, the article also demonstrates the inherently sadistic structure of the prevailing societal response. Precisely because this response was aimed at an impossible total normalization, it prepared the ground for the pandemic to possibly mutate into a genuine Anthropocene crisis, the endemic pandemic.

Obvestilo avtorjem

Prispevki so lahko v slovenskem, angleškem, francoskem ali nemškem jeziku. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam.

Prispevki naj bodo pisani v programu Microsoft Word (.doc ali .docx format), če je mogoče v pisavi *Times New Roman*. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do sedem ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi, ki naj ne bodo oštevilčeni. Za označitev novega odstavka se ne uporabi zamik prve vrstice, temveč se uporabi prazna vrstica. V besedilu se dosledno uporabljajo dvojni narekovaji (tj. »«), npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih, razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati ležeče.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje v opombah pod črto naj sledi spodnjim zgledom:

Citiranje monografij

Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Pariz, Odile Jacob, 1988, str. 57.
Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, prev. R. Riha, Ljubljana, Založba ZRC, 1999.

Citiranje dela, ki je že bilo citirano

Ko se ista enota istega avtorja pojavi naslednjič se citira: priimek avtorja, *naslov dela* do ločila [pike, vejice, dvopičja], str., npr.:
Granger, *Pour la connaissance philosophique*, str. 31.

Uporaba *Ibid.*

Uporablja se, ko se nanaša na delo, citirano v predhodni opombi, npr.:
Granger, *Pour la connaissance philosophique*, str. 31.
Ibid., str. 49

Citiranje delov monografij

Cf. Charles Taylor, »Rationality«, v M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, str. 87–105.

V opombi pod črto se navaja celoten obseg strani dela monografije, če gre za referenco na celoten del monografije, če gre za citiranje samo določenega mesta v delu monografije, se navede samo navedena stran. V Literaturi se navede celoten obseg strani dela monografije.

Citiranje člankov v revijah

Friedrich Rapp, »Observational Data and Scientific Progress«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 11 (2/1980), str. 153.
oz. pri revijah, ki imajo številke numerirane od začetka izhajanja:
Michel Aglietta, »European Vortex«, *New Left Review*, 75 (2012), str. 36.

V opombi pod črto se navaja celoten obseg strani članka, če gre za referenco na celoten članek, če gre za citiranje samo določenega mesta v članku, se navede samo navedena stran. V Literaturi se navede celoten obseg strani članka.

Citiranje spletnih strani

Spletno citiranje mora vsebovati podatek o zadnjem dostopu do spletne strani, npr.: Zadnji dostop 4. maj 2021. Spletno mesto se navaja v opombi pod črto in Literaturi, DOI se navaja samo v Literaturi. V Literaturi se ne navaja podatka o zadnjem dostopu. Spletno mesto oz. DOI je navedeno na koncu citirane enote.

E-knjige

Pri citiranju elektronskih izdaj knjig se za letnico izdaje navede format datoteke ali bralnik, ki je potreben za uporabo datoteke. Če ni mogoče ugotoviti številke strani, ki velja v vseh formatih knjige, se navede namesto strani številko poglavja oz. drugega prepoznavnega dela knjige. Številke lokacij, ki veljajo le za določen format oz. bralnik se ne navajajo. Če je citirana spletna izdaja knjige, se navede URL. Če obstaja, se navede DOI. Če ni mogoče navesti strani, se navede n. p.
Jacques Rancière, *Les bords de la fiction*, Pariz, Seuil, 2017, EPUB, 2. pogl.

William James, *A Pluralistic Universe*, Project Gutenberg, 2004, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/11984/pg11984.html>, predavanje III, dostopano 4. maj 2021.

Navajanje literature na koncu prispevkov

Na koncu prispevka je navedena celotna literatura, urejena po abecednem redu. Enote literature so zapisane enako kot v opombah, razen imena in priimka avtorja: najprej priimek, vejica, ime. Kjer so navedena dela istega avtorja, naj bodo ta razvrščena po časovnem redu izdajanja. Pri vsaki enoti morata biti navedena priimek in ime avtorja, t. j. ni dovolj samo ob prvi enoti navesti priimek in ime avtorja, zatem pa ob naslednjih enotah istega avtorja navesti delo z uporabo črtice na začetku. Če obstajata, se navedeta DOI oz. URL, prav tako se navede URL, če je citirana spletna izdaja monografije.

Aglietta, Michel, »European Vortex«, *New Left Review*, 75 (2012), str. 15–36.

Granger, Gilles-Gaston, *Pour la connaissance philosophique*, Pariz, Odile Jacob, 1988.

James, William, *A Pluralistic Universe*, Project Gutenberg, 2004, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/11984/pg11984.html>, predavanje III.

Kant, Immanuel, *Kritika razsodne moči*, prev. R. Riha, Ljubljana, Založba ZRC, 1999.

Rancière, Jacques, *Les bords de la fiction*, Pariz, Seuil, 2017, Kindle.

Rancière, Jacques, *Les mots et les torts: Dialogue avec Javier Bassas*, Pariz, La Fabrique, 2021.

Taylor, Charles, "Rationality", v M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, str. 87–105.

Slike

Slike se ne vstavljajo v prispevek, označi se samo približna mesta, kjer bodo objavljene. Slike se pošilja v jpg formatu, ločljivost 300 dpi.

Ostale informacije avtorjem

Avtorji lahko po želji dodajo svojo ORCID številko. Prispevki bodo poslani v recenzijo. Avtorji se strinjajo s pogoji objave, navedenimi v *Obvestilu o avtorskih pravicah*, ki je objavljeno na spletni strani revije. Avtorjem bodo poslani korekturi. Pregledane korekturi je treba vrniti v uredništvo čim prej je mogoče. Upoštevani bodo samo popravki tipografskih napak.

Daljši citati

Citate, daljše od štirih vrstic, se loči od glavnega teksta z zamikom celotnega citata. Pred citatom in po citatu se pusti prazna vrstica.

Izpuščanje

Pri citiranju teksta, katerega del je izpuščen, se izpuščeni del označi s tremi pikami v oglatih oklepajih, tj. [...]. Na začetku citata se prej navedeno ne uporablja. Začetnico v citatu, ki ne ustreza začetnici v tekstu (velika/mala), se zapiše v oglati oklepaj, tj. »[Z]ačetnica«.

Information for Contributors

Manuscripts in Slovenian, English, French, and German are accepted.

Manuscripts sent for consideration must not have been previously published or be simultaneously considered for publication elsewhere.

Authors are required to provide the text in Microsoft Word format (.doc or .docx), and preferably in *Times New Roman* font. The manuscripts should be accompanied by an abstract (in the language of the manuscript and in English) summarizing the main points in no more than 150 words, with up to seven keywords (in the language of the manuscript and in English).

A brief biographical note indicating the author's institutional affiliation(s), works published, and main subject of professional interest should also be enclosed.

Manuscripts should not exceed 8,000 words (45,000 characters with spaces) including notes. Manuscripts should be sectioned with clearly marked subheadings, which should not be numbered. The manuscript title and subheadings should be fully capitalized. Paragraph breaks should be marked with single line spacing rather than paragraph indentation. Use double quotation marks throughout the text (e.g. for titles of articles, quoted words or phrases, technical terms), except for quotes within quotes. With regard to the final punctuation of text in double quotes, full stops and commas should be within the closing double quote if the text in double quotes is from a source, while full stops and commas should be outside the closing double quote if the text in double quotes is more like a term. All other punctuation should be outside the closing double quote unless it is originally part of the quoted text. Example:

It is precisely at such points that there emerges what William Walters termed the "humanitarian border". The term "humanitarian border" designates "the reinvention of the border as a space of humanitarian government."¹

Titles of books and periodicals, and foreign words (e.g. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, etc.) should be in *italics*. Note numbers should be referred to in the text by means of superscript numbers; footnotes

should begin on the same page that they refer to. Citations in footnotes should be presented as follows:

Monographs

Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 57.

Alain Badiou, *Being and Event*, trans. O. Feltham, New York, Continuum, 2006.

All subsequent citations of the same work:

Granger, *Pour la connaissance philosophique*, p. 31.

An immediate citation of the same work just cited:

Ibid., p. 49.

Part of a monograph

Cf. Charles Taylor, "Rationality", in M. Hollis, S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, pp. 87–105.

The full extent of a part of a monograph should be cited in the footnote if it is a reference to a whole part of a monograph; however, if it is a reference to a particular passage in a part of a monograph, only the particular page or pages in question should be cited. The full extent of the part of the monograph should be cited in the *References*.

Journal articles

Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, 11 (2/1980), p. 153.

Journals numbered continuously should be cited in the following manner:

Michel Aglietta, "European Vortex", *New Left Review*, 75 (2012), p. 36.

The full extent of an article should be cited in the footnote if it is a reference to the whole article; however, if it is a reference to only a particular passage in an article, only the page or pages in question should be cited. The full extent of the article should be cited in the *References*.

Citing web publications

Citing web publications must include the date/time of the last access, e.g.: accessed 4 May 2021.

The webpage should be cited in the footnote and in the *References*, but the DOI only in the *References*.

Information on the last access should not be cited in the *References*. The webpage or DOI should be cited at the end of the cited unit.

E-books

When citing e-books, add the file format or the name of the device required to read it. If no page number is available, the number of the chapter or other recognizable part of the book should be used. The numbers or locations specific to one format or device should not be quoted. If the web publication of a book is cited, the URL or DOI, if available, should be given. If the page(s) cannot be given, this should be noted as n. p.

Jacques Rancière, *Les bords de la fiction*, Paris, Seuil, 2017, EPUB, Chap. 2.

William James, *A Pluralistic Universe*, Project Gutenberg, 2004, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/11984/pg11984.html>, Lecture III, accessed 4 May 2021.

Bibliography

Detailed bibliographical information should be given in a separate alphabetical list at the end of the manuscript. The literature should be cited fully, as in the footnotes, with a reversed order of the name and surname (surname first). Units by the same author should be ordered by the date of their publication. Every unit should contain all information, despite repetition; the surname and name should be listed and not substituted by any sign. If the web publication of a book is cited, the URL or DOI, if available, should be given.

Aglietta, Michel, "European Vortex", *New Left Review*, 75 (2012).

Granger, Gilles-Gaston, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988.

James, William, *A Pluralistic Universe*, Project Gutenberg, 2004, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/11984/pg11984.html>, Lecture III.

Rancière, Jacques, *Les bords de la fiction*, Paris, Seuil, 2017, Kindle.

Rancière, Jacques, *Les mots et les torts: Dialogue avec Javier Bassas*, Paris, La Fabrique, 2021.

Taylor, Charles, "Rationality", in M. Hollis, S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

Longer quotes

Quotes longer than four lines should be separated from the main text by a paragraph break before and after, and fully indented on the left margin.

Eliding parts of quotes

Elision of parts of quotes should be marked by three dots in square brackets: [...]. A letter that does not correspond to the capitalization of the original quote should be appropriately marked by a square bracket (i.e. [c]apital or [C]apital).

Pictures

Pictures should not be inserted in the file; the place of their subsequent insertion should be marked. Pictures should be in jpg format, with at least 300 dpi.

British/American spelling

British or American spelling is acceptable, but the text must be internally consistent. Furthermore, consistent use of the S or Z form of words such as *organise/organize*, *summarize/summarise*, etc., is required. A comma follows e.g. and i.e. in American English, but not in British English.

Other

Authors can add their ORCID number, if available. Articles will be externally peer-reviewed. Authors agree to the terms of publication, which are posted on the journal's website under *Copyright Notice*. Proofs will be sent to authors. They should be corrected and returned to the Editor as soon as possible. Alterations other than corrections of typographical errors will not be accepted.

Filozofski vestnik

ISSN 0353-4510

Uredniški odbor | *Editorial Board*

Matej Ažman, Rok Benčin, Aleš Bunta, Marina Gržinič Mauhler,
Boštjan Nedoh, Peter Klepec, Rado Riha, Jelica Šumič Riha, Tadej Troha,
Matjaž Vesel, Alenka Zupančič Žerdin

Mednarodni uredniški svet | *International Advisory Board*

Alain Badiou (Pariz/Paris), Paul Crowther (Galway), Manfred Frank (Tübingen),
Axel Honneth (Frankfurt), Martin Jay (Berkeley), John Keane (Sydney),
Steven Lukes (New York), Chantal Mouffe (London), Herta Nagl-Docekal
(Dunaj/Vienna), Aletta J. Norval (Essex), Oliver Marchart (Dunaj/Vienna),
J. G. A. Pocock (Baltimore), Wolfgang Welsch (Jena)

Glavni urednik | *Managing Editor*

Jelica Šumič Riha

Odgovorni urednik | *Editor-in-Chief*

Peter Klepec

Tajnik | *Secretary*

Matej Ažman

Jezikovni pregled angleških tekstov | *English Translation Editor*

Dean DeVos

Naslov uredništva

Filozofski vestnik
p. p. 306, 1001 Ljubljana
Tel.: (01) 470 64 70

Editorial Office Address

Filozofski vestnik
P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia
Phone: +386 (1) 470 64 70

fi@zrc-sazu.si | <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/>

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvide pošiljajte na naslov uredništva.
Editorial correspondence, enquiries and books for review should be sent to the Editorial Office.

Revija izhaja trikrat letno. | *The journal is published three times annually.*

Letna naročnina: 21 €. Letna naročnina za študente in dijakke: 12,50 €.

Cena posamezne številke: 10 €. | *Annual subscription: €21 for individuals, €40 for institutions. Single issues: €10 for individuals, €20 for institutions. Back issues are available.*

Naročila sprejema

Založba ZRC
p. p. 306, 1001 Ljubljana
Tel.: (01) 470 64 65
E-pošta: narocanje@zrc-sazu.si

Orders should be sent to

Založba ZRC
P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia
Phone: +386 (1) 470 64 65
E-mail: narocanje@zrc-sazu.si

© 2021 Authors and ZRC SAZU

CC BY-NC-ND 4.0.

Oblikovanje | *Design*: Pekinpah

Tisk | *Printed by*: Cicero Begunje

Naklada | *Print run*: 380



Nietzsche in večno vračanje

Friedrich Nietzsche, Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]

Aleš Bunta, Misel večnega vračanja v Nietzschejevem zvezku M III.

Začetki doktrine in sledi njenega molka

Voranc Kumar, Rousseau, Nietzsche in vprašanje srca

Marisa Žele, Izumrtje in ponovljivost konca: Wells, Cuvier, Nietzsche

Lovrenc Rogelj, Nietzsche, Wagner, kompozicijski miniaturizem

Descartes in Newton

Réne Descartes, Principi filozofije, II

Matjaž Vesel, Newtonova kritika Descartesovega pojmovanja gibanja

Perverzija in oblast

Peter Klepec, Sadizem, *Schadenfreude* in krutost

Mirt Komel, Dotik oblasti: štiri forme perverznih oblastnih prijemov

Andreja Zevnik, Politika perverzije: rasizirana razlika in skupno dobro

Tadej Troha, Konec pandemije in sadizem normalizacije

