

Peter Klepec*

Sadizem, *Schadenfreude* in krutost¹

Zadnje čase se marsikomu zdi, da so nam zavlادali 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 privržence 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 zavlادali 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.

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, paradoksnno 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 posplošeno, 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

158

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 rajniki 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 izvorniku 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 »immanentne 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 ohranja 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 blokavske 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 razglašati, 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 začenjamo 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 dušečega 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 »prevedli 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 izživljanje 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 Tumblra in alternativne desnice*, prev. M. Lovrenov, *Problemi*, 58 (7-8/2020).

²⁸ Yuval Kremitzer, »Cesarjeva nova golota: mediji, množice in nepisan zakon«, prev. A. Mendiževc, *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 perverzije*, 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 neodpravljiv, hkrati z njim pa nastopa cela vrsta paradoksnih procesov. Hrbtna plat vsesplošne viktimizacije je potreba po obsivnem 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 navidezno 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 razpravjal o nečem, kar bi koga lahko vznemirilo ali ga spomnilo na travmatično izkušnjo, dobivajo veliko pozornosti.«³⁵ V skrajni instanci lahko tako sleherna 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

170

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 utrpi 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 ἐπιχαίρεκακία (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

172

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 trollov 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 ostrejše 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.

najementnejši 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 Fléicherja 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 leve 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: »Skrunitev 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 perverzije, kot poudarjata Barthes in Airaksinen.⁵⁴ (Če seveda teater ni perverzija, seveda. Je gledališče perverzija? Vsekakor perverzija 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, najjemenentnejših 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 podkrepjeni 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 Clauda Boista *Dictionnaire universel* (1834) točno dve desetletji po Sadovi smrti. Zdi se še posebej primerna za opis nasilne seksualnosti in aberantne grozljive razuzdanosti. 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 priznanje, 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 Julesa 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 vojskovodjo iz prve polovice 15. stoletja, ki je nekaj časa vojaško sodeloval z Ivano Orleanško, sicer pa je bil znan po svojih krutih zlorabah in umorih majhnih otrok, za kar je bil kasneje tudi obsojen in pogubljen.

178

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 Developments 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 perverzije 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 doživete 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 Eulenbergga (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 'sadamazohizem', toda tega problema se vendarle vseskozi zaveda [...]«⁶⁴. Adorno pa pri tej svoji ideji vztraja: »Tako se hierarhične strukture tudi povsem ujemajo z željami sadomazohističnega karakterja. Hitlerjeva slovita formula 'odgovornost navzgor, avtoriteta navzdol' (*Verantwortung nach oben, Avtorität 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, Göringa, 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 sadomazohistih. 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

182

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 поблиžje 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 poglobitno 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 Nемец, 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 očitidcev 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 sprevačanju 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 poveleča

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 perverzij, nas mora opomniti, da boleznj 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 špikne 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

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 vzburjenja, 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 zanj 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 izčrpnije 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 utruji 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 sámo«. 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-

190

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 sámo naravo razglasi za okrutno – ker je narava okrutna, smemo in moramo biti okrutni tudi sami.

nesljivejše 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 neizprosnost, 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 dvojniki*, 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

192

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 izgled 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 nezavesti, 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 naslodo.«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 moški. [...] Torej, treba je izbrati bolečino, katere učinki ne morejo varati in katere tresljaji

194

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 fineše, 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 ($\$ \diamond a$) 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 izvorne zagate«. ¹¹¹ Fantazma je konec koncev zgodba, scenarij, ki pa je v resnici

196

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 (Dругega), 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

- 198 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 Tumlrja 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 Sodomasochistic 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. Ouwkerk, 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.
- Zimbaro, 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.