

# Filozofski vestnik

DESCARTES. PRINCIPI FILOZOFIJE  
KRUTOST IN PERVERZIJA  
ODMEVI

**rw**



# Filozofski vestnik

ISSN 0353-4510

## Programska zasnova

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

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

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

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

## Aims and Scope

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

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

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

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

# Filozofski vestnik

XLIII | 1/2022

**Izdaja | Issued by**

ZRC SAZU, Filozofski inštitut  
Institute of Philosophy

**Založnik | Published by**

Založba ZRC

**Ljubljana 2022**

# Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XLIII | Številka 1 | 2022

## Descartes. Principi filozofije

- 7 **René Descartes**  
Principi filozofije. Avtorjevo pismo prevajalcu knjige. (Predgovor)
- 21 **Matija Jan**  
Narava idej pri Descartesu
- 49 **Gregor Kroupa**  
Descartesovo stvarjenje sveta: rojstvo genetične epistemologije

## Krutost in perverzija

- 67 **Aleš Bunta**  
Nietzsche, krutost, mazohizem, genealogija
- 101 **Peter Klepec**  
Premene krutosti v sodobni ideološki krajini (kot jo redefinira vojna v Ukrajini)
- 129 **Boštjan Nedoh**  
Materialistična teorija sreče

## Odmevi

- 151 **Svit Komel**  
Kanon in revolucija: vloga pojma znanstvene revolucije pri vzpostavitvi zgodovine znanosti kot discipline
- 181 **Primož Mlačnik**  
*Virus*: Neoliberalni detektiv v imuni slovenski družbi
- 201 **Vesna Liponik**  
Gverilska multituda
- 211 **Povzetki**

# Contents

Filozofski vestnik | Volume XLIII | Number 1 | 2022

## Descartes

- 7        **René Descartes**  
Principles of Philosophy. Author's Letter to the Translator (Preface)
- 21        **Matija Jan**  
The Nature of Ideas in Descartes
- 49        **Gregor Kroupa**  
Descartes's Creation of the World: The Birth of Genetic Epistemology

## Cruelty and Perversion

- 67        **Aleš Bunta**  
Nietzsche, Cruelty, Masochism, Genealogy
- 101        **Peter Klepec**  
Mutations of Cruelty in the Contemporary Ideological Landscape  
(Redefined by the War in Ukraine)
- 129        **Boštjan Nedoh**  
A Materialist Theory of Happiness

## Echoes

- 151        **Svit Komel**  
Canon and the Revolution: The Role of the Concept of Scientific Revolution  
in Establishing the History of Science as a Discipline
- 181        **Primož Mlačnik**  
*The Virus*: A Neoliberal Detective in an Immune Slovenian Society
- 201        **Vesna Liponik**  
Guerilla Multitude
- 211        **Abstracts**

## **Descartes. Principi filozofije**

»Avtorjevo pismo prevajalcu knjige«, znano kot »Predgovor«, je Descartes napisal za francoski prevod *Principov filozofije*, ki ga je opravil abbé Claude Picot (1601–1668), in je izšel z naslovom *Les Principes de la Philosophie, Ecrits en Latin par René Descartes, Et traduits en Français par un de ses Amis* (Pariz, Henry Le Gras, 1647).

»Predgovor« je preveden po René Descartes, *Principes de philosophie*, v: *Œuvres de Descartes*, IX-2, ur. Charles Adam in Paul Tannery, Pariz, Vrin, 1996, str. 1–20.

Strokovni pregled Matjaž Vesel, opombe Miha Marek (Op. prev.) in Matjaž Vesel.

Sklici na originalna Descartesova besedila se nanašajo na omenjeno izdajo Adama in Tanneryja (npr.: AT, VI, str. 4–5), v primeru, da obstaja slovenski prevod, sledi številka strani slovenskega prevoda. Pri pisanju opomb sva upoštevala opombe v obstoječih prevodih »Predgovora«, od katerih je potrebno še posebej izpostaviti René Descartes, *Opere 1637–1649*, fr./lat.–it. izdaja, ur. Giulia Belgioioso s sodelavci, več prevajalcev, Milano, Bompiani, 2009. »Predgovor«, str. 2214–2237, je prevedel in z opombami opremil F. Marrone.

## AVTORJEVO PISMO PREVAJALCU KNJIGE, ki lahko služi kot njen Predgovor

Spoštovani gospod,<sup>1</sup>

prevod mojih *Principov*, ki ste se ga potrudili pripraviti, je tako izostren in dovršen, da upam, da bo knjigo več ljudi bralo in jo bolje razumelo v francoščini kakor v latinščini. Bojim se le, da njen naslov ne bi odbil tistih, ki se niso izobraževali v knjižni učenosti<sup>2</sup> ali pa imajo slabo mnenje o filozofiji, ker jih tista, v kateri so jih poučevali, ni zadovoljila;<sup>3</sup> zato menim, da bi bilo knjigi koristno dodati Predgovor, ki bi takim bralcem naznanil, kaj je njen predmet, kakšno namero sem imel, ko sem jo pisal, in kakšno korist je mogoče pridobiti iz nje. A četudi bi prav meni pripadala naloga napisati tak predgovor, saj bi vse to moral vedeti bolje od kogarkoli drugega, od sebe ne morem zahtevati več, kakor da tu v povzetku<sup>4</sup> navedem pogloblitve točke, za katere se mi zdi, da bi jih bilo v njem treba obravnavati. Vaši razsodnosti pa prepuščam, da jih javnosti razodenete toliko, kolikor jih boste presodili za umestne.

Najprej bi v njem želel razložiti, kaj je filozofija, in sicer bi začel pri najbolj običajnih rečeh: da beseda filozofija označuje preučevanje modrosti in da z modrostjo ne mislimo le preudarnosti v vsakdanjih zadevah, temveč popolno spoznanje vseh stvari, ki jih človek lahko ve, ne le glede vodenja življenja, pač pa tudi glede ohranjanja zdravja in iznajdevanja vseh mogočih veščin; da mora biti to spoznanje, da bi bilo takšno, izpeljano iz prvih vzrokov, zaradi česar moramo, ko si prizadevamo za njegovo pridobitev, to je, ko v pravem pomenu filozofira-

<sup>1</sup> Naslovnik pisma je prevajalec *Principov filozofije* Claude Picot.

<sup>2</sup> Fr. *lettres*; širok pojem, ki zajema tudi filozofsko in znanstveno pisanje. Cf. *Razprava o metodi za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*, 1. del, v René Descartes, *Razprava o metodi za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*, fr.–slov. izdaja, prev. S. Jerele, Ljubljana, Založba ZRC, 2007 (AT, VI, 4; slov. prev. str. 13); v nadaljevanju *Razprava*. Cf. tudi Descartesovo pismo Mersennu, 29. junij 1638 (AT, II, str. 179).

<sup>3</sup> Cf. *Razprava*, 1. del (AT, VI, str. 4–5; slov. prev. str. 13–15).

<sup>4</sup> Fr. *en abrégé*. (*Op. prev.*)



mo, začeti z raziskovanjem teh prvih vzrokov, to je principov; da morajo ti principi zadostiti dvema pogojema. Prvič, da so tako jasni in razvidni, da človeški duh, ko se jih enkrat potruži pozorno preiskati, ne more dvomiti o njihovi resničnosti, in drugič, da je od njih odvisno spoznanje drugih stvari, kar pomeni, da je principe mogoče spoznati brez stvari, ne pa stvari brez njih; in nazadnje, da moramo zatem stremeti, da bi iz principov izpeljali spoznanje od njih odvisnih stvari na tak način, da v celotnem nizu izpeljav ne ostane nič, kar ne bi bilo karseda očitno. V resnici je le Bog sam popolnoma moder, se pravi, le on ima celotno spoznanje resnice vseh stvari, vendar lahko rečemo, da ljudje premorejo več ali manj modrosti glede na to, ali premorejo več ali manj spoznanja najpomembnejših resnic. Menim, da v vsem tem ni ničesar, o čemer se ne bi strinjali vsi učeni ljudje.

Nadalje bi predstavil korist te filozofije in pokazal, da je upravičeno meniti, da nas prav ona, ker se razteza čez vse, kar lahko ve človeški duh, ločuje od divjštva in barbarstva in da je vsak narod toliko bolj civiliziran in uglajen, kolikor bolje v njem filozofirajo. Tako je za državo največje mogoče dobro, da premore resnične filozofe. Poleg tega pa za vsakega posamičnega človeka ni le koristno živeti s tistimi, ki se posvečajo temu preučevanju, temveč je še neprimerljivo boljše, da se mu posveča sam, kakor je brez dvoma veliko boljše uporabljati lastne oči, da najdeš pot, in z njimi uživati lepoto barv in svetlobe, kakor jih držati zaprte in slediti nekomu drugemu; a tudi to zadnje je vendarle boljše kakor držati jih zaprte in se zanašati zgolj nase.<sup>5</sup> In res je živeti, ne da bi filozofirali, podobno kot imeti oči zaprte, ne da bi se jih kdaj potrudili odpreti. Vrhu tega ugodje ob vsem, kar lahko odkrije naš vid, ni primerljivo z zadovoljstvom, ki ga daje spoznanje vsega, kar odkrijemo s filozofijo. In nazadnje je za uravnavanje naših nravi<sup>6</sup> in usmerjanje življenja to preučevanje še nujnejše, kakor so oči za vodenje naših korakov. Živali, ki morajo ohranjati le svoje telo, se nenehno ukvarjajo z iskanjem hrane zanj, toda ljudje, katerih poglavitni del je duh, bi morali svojo glavno skrb posvečati iskanju modrosti, ki je njegova resnična hrana. In prepričan sem, da bi številni to res počeli, če bi le imeli upanje, da jim bo to uspelo, in če bi vedeli, kako zelo so tega sposobni. Ni duše, če je le malo

8

<sup>5</sup> Cf. *Pravila kako naravnnavati umske zmožnosti*, 2. pravilo, v René Descartes, *Razprava o metodi, Pravila*, prev. B. Furlan, Ljubljana, Slovenska matica, 1957 (AT, X, str. 363–364; slov. prev. 108–109); v nadaljevanju *Pravila*.

<sup>6</sup> Fr. *mœurs*. (*Op. prev.*)

žlahтна, ki bi ostala tako navezana na predmete čutov, da se ne bi od njih tu pa tam odvrnila in si zaželela neko drugo, večje dobro, pa tudi če pogosto ne ve, kaj to dobro je. Tistim, ki jim je sreča najbolj naklonjena in imajo v obilju zdravja, časti in bogastva, ta želja ni nič bolj prihranjena kakor ostalim; prav nasprotno, prepričan sem, da prav oni najbolj goreče vzdihujejo po nekem drugem dobrem, bolj vrhovnem od vseh, ki jih že imajo. To vrhovno dobro, obravnavano z vidika naravnega razuma, brez luči vere, pa ni drugega kot spoznanje resnice po njenih prvih vzrokih, se pravi modrost, katere preučevanje je filozofija. Ker so vse te reči v celoti resnične, ljudi ne bi bilo težko prepričati o njih, če bi bile le pravično izpeljane.

Toda ker izkušnja otežuje, da bi vanje verjeli, ko nam kaže, da so tisti, ki se proglasajo za filozofe, pogosto manj modri in manj razumni od tistih, ki se nikoli niso ukvarjali s tovrstnim preučevanjem, bi tu sežeto razložil, kaj je celotna vednost,<sup>7</sup> ki jo trenutno imamo, in katere stopnje modrosti smo že dosegli. Prva stopnja vsebuje le pojme, ki so tako jasni sami po sebi, da jih lahko pridobimo brez premišljevanja.<sup>8</sup> Druga obsega vse, kar spoznamo z izkustvom čutov. Tretja pa to, česar se naučimo iz sporazumevanja z drugimi ljudmi. Temu lahko na četrtem mestu dodamo še branje, a ne katerihkoli knjig, temveč posebej tistih, ki so jih napisali ljudje, ki so nam zmožni posredovati koristne nauke, kajti branje je nekakšen razgovor z avtorjem knjige.<sup>9</sup> Menim, da vso modrost, ki jo običajno imamo, pridobimo zgolj po teh štirih poteh; semkaj namreč ne uvrščam božjega razodetja, saj nas to ne vodi po stopnjah, temveč nas na en mah povzdigne do nezmotljive vere. Vselej pa so živeli veliki ljudje, ki so si prizadevali odkriti še peto stopnjo dosege modrosti, neprimerno višjo in bolj gotovo do preostalih štirih: namreč tisto, pri kateri poiščemo prve vzroke in resnične principe, iz katerih je mogoče izpeljati razloge vsega, kar lahko vemo. Tiste, ki so si prizadevali prav posebej za to, so <ljudje> imenovali filozofi. Vendarle pa nisem prepričan, če je do danes komu od njih ta namera uspela. Prva in glavna, od katerih so se nam ohranili spisi, sta Platon in Aristotel, ki se razlikujeta edinole po tem, da je prvi, ki je hodil po stopinjah svojega učitelja Sokrata, odkritosrčno priznaval, da mu ni uspelo odkriti še nič gotovega, zato se je zadovoljil s pisanjem tega, kar se mu

<sup>7</sup> Fr. izraz *science* (lat. *scientia*) je seveda mogoče prevajati tudi kot »znanost«, vendar se je treba zavedati, da beseda nima istega pomena kot danes. Gre za tisto, kar »znamo«, o čemer imamo trdno in gotovo »znanje«, tj. »znanost« oz. »vednost«.

<sup>8</sup> Fr. *méditation*. (*Op. prev.*).

<sup>9</sup> Cf. *Razprava*, 1. del (AT, VI, str. 5; slov. prev. str. 15).

je zdelo verjetno, v ta namen pa si je zamislil nekaj principov, s katerimi je hotel pojasniti ostalo. Aristotel je bil manj odkrit in je, čeprav je bil dvajset let njegov učenec in je zagovarjal natanko iste principe kot on, te predstavljal popolnoma drugače in jih postavil kot resnične in gotove, četudi nič ne kaže, da jih je kdaj imel za takšne. Oba pa sta bila nadvse bistra in sta premogla obilico tiste modrosti, ki jo je mogoče pridobiti po prej navedenih štirih poteh; tako sta uživala veliko avtoriteto in njihovi nasledniki so se odločili, da bodo raje sledili njunim mnenjem, kakor iskali kaj boljšega. Tako so se njihovi učenci pripravili v glavnem o tem, ali je treba dvomiti v vse ali pa obstaja kaj gotovega. To jih je na obeh straneh vodilo v čudaške zmote: nekateri izmed tistih, ki so zagovarjali dvom, so tega razširili vse do življenjskih dejavnosti,<sup>10</sup> tako da so zanemarjali preudarnost pri lastnem vedênju; tisti, ki so se izrekli za gotovost, pa so predpostavljali, da mora biti ta odvisna od čutov, in se popolnoma zanašali nanje: tako celo pravijo, da si je Epikur proti vsem argumentom astronomov drznil trditi, da je sonce le tako veliko, kakršno se nam kaže.<sup>11</sup>

To hibo najdemo pri večini razprav: ker vsak zagovarja eno od mnenj, resnica pa je med obema, se vsak toliko bolj oddalji od resnice, kolikor bolj vneto nasprotuje drugim. Toda zmoti tistih, ki so se pretirano nagibali k dvomu, ljudje niso dolgo sledili, zmoti njihovih nasprotnikov pa so nekoliko popravili, ko so priznali, da nas čuti v številnih pogledih varajo. Vendarle pa nisem prepričan, da so jo kdaj v celoti odpravili, tako da bi pokazali, da se gotovost ne nahaja v čutih, temveč izključno v umu, kadar ima ta razvidna dojetanja, in da vse dotlej, dokler imamo le spoznanja, ki jih pridobimo po prvih štirih stopnjah modrosti, sicer ne smemo dvomiti o stvareh, ki se zdijo resnične, ko gre za vodenje življenja, vendar pa jih tudi ne smemo imeti za tako gotove, da se ne bi mogli premisliti, kadar nas k temu primora kak razviden razlog. Ker te resnice niso poznali

<sup>10</sup> Cf. *Razprava*, 3. del (AT, VI, str. 24–25; str. 41); *Meditacije*, pregled naslednjih šestih meditacij, v René Descartes, *Meditacije z ugovori in odgovori*, prev. P. Simoniti in K. Škraban, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2022 (AT, VII, str. 15; slov. prev. str. 27–28); odgovori k 2. ugovoru (AT, VII, str. 149; slov. prev. str. 157); odgovori k 4. ugovoru (AT, VII, str. 247–248; slov. prev. str. 222–223); v nadaljevanju *Meditacije*, pregled ali *Meditacije*, odgovori k ... ugovoru. Cf. tudi *Principi filozofije*, 1. del, čl. 3, v: René Descartes, *Principi filozofije*, prvi del, prev. N. Homar, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1989, str. 47–78 (AT, VIII-1, str. 5; slov. prev. str. 47); v nadaljevanju *Principi*, 1. del.

<sup>11</sup> Cf. *Pismo Pitoklu*, v: *Epicurea*, 91, ur. Herman Usener, Leipzig, Teubner 1887, str. 39. Slov. prev. v: Diogen Laertski, *Življenja in misli znamenitih filozofov*, prev. Ž. Borak, G. Pobežin in M. Hriberšek, Ljubljana, Beletrina, 2015, str. 611.

ali pa je, če so jo poznali, niso uporabili, je večina tistih, ki so v zadnjih nekaj stoletjih hoteli biti filozofi, slepo sledila Aristotelu, pri čemer so pogosto popačili smisel njegovih spisov in mu pripisovali različna mnenja, ki jih sam ne bi priznal za svoja, če bi se vrnil med žive. Tisti, ki mu niso sledili (in med temi je bilo nekaj največjih duhov), pa so se v mladosti vendarle preželi z njegovimi mnenji (ker so ta edina, ki jih poučujejo v šolah),<sup>12</sup> od česar jim je ostalo toliko predsodkov, da niso mogli doseči spoznanja resničnih principov. In četudi jih vse cenim in nočem klicati nejevolje nase, s tem da bi jih kritiziral, naj za svojo trditev navedem dokaz, ki ga po mojem ne bo zanikal nihče od njih, namreč da so vsi za princip predpostavili kaj, česar niso popolnoma spoznali. Na primer, ne poznam nikogar, ki v zemeljskih telesih ne bi predpostavljal težkosti. A četudi nam izkustvo karseda jasno kaže, da se telesa, ki jih imenujemo težka, spuščajo proti središču Zemlje, vendarle ne poznamo narave tega, kar imenujemo težkost, se pravi, vzroka ali principa, zaradi katerega se tako spuščajo, in zato se moramo o tem poučiti od drugod.<sup>13</sup> Isto lahko rečemo za praznino in atome,<sup>14</sup> za toplost in hladnost, za suhost, za vlažnost,<sup>15</sup> pa za sol, žveplo, živo srebro in podobne stvari, ki so jih nekateri predpostavili za svoje principe. Vendar noben sklep, ki ga izpeljemo iz principa, ki ni razviden, sam ne more biti razviden, četudi ga izpeljemo na razviden način. Iz tega sledi, da jim nobeno sklepanje, ki so ga oprli na takšne principe, ni moglo prinesiti gotovega spoznanja o ničemer, zato pa jih tudi ni moglo pripeljati niti korak dlje v iskanju modrosti. Če so vendarle odkrili kaj resničnega, se je to zgodilo le po kateri od štirih zgoraj izpeljanih poti.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Fr. *dans les écoles*; univerze in druge šole, ki so učile sholastično, šolsko filozofijo, med drugimi tudi jezuitski kolegiji, kot npr. Henri-IV de La Flèche, kjer se je šolal Descartes. (*Op. prev.*)

<sup>13</sup> Cf. *Meditacije*, odgovori k 6. ugovorom (AT, VII, str. 440; slov. prev. 339); Descartesovo pismo Elizabeti, 21. maj 1643 (AT, III, str. 667).

<sup>14</sup> Cf. *Meteorologija*, 1. razprava (AT, VI, str. 238–239); *Principi filozofije*, 2. del, čl. 20 in 39, v René Descartes, *Principi filozofije*, drugi del (čl. 1–44), prev. M. Hriberšek, *Filozofski vestnik* 39 (1/2018), str. 37–65 (AT, VIII–1, str. 51–52 in 59; slov. prev. str. 48 in 61–62); v nadaljevanju *Principi*, 2. del (čl. 1–44). Cf. tudi *ibid.*, 4. del, čl. 202 (AT, VIII–1, str. 325); Descartesovi pismi Mersennu, 30. september 1640 (AT, III, str. 191) in 28. oktober 1640 (AT, III, str. 213–214.); Descartesovo pismo Gibieufu, 19. januar 1642 (AT, III, str. 477); Descartesovo pismo Moru, 5. februar 1649 (AT, V, str. 273–274).

<sup>15</sup> Toplota, hladnost, suhost, vlažnost so štiri kvalitete, ki po Aristotelu in sholastični filozofiji določajo štiri zemeljske elemente oz. prvine: zemljo, vodo, zrak in ogenj. Hladnost in suhost tvorita zemljo, toplota in vlažnost vodo; toplota in vlažnost zrak ter suhost in toplota ogenj.

<sup>16</sup> Cf. *supra*, str. 9 (AT, IX-2, str. 4).

Toda nikakor nočem zmanjševati časti, ki si jo lahko lasti vsak od njih; le tole moram povedati v tolažbo tistim, ki se niso nikoli ukvarjali s preučevanjem: če potujemo, pa kraju, kamor hočemo priti, obrnemo hrbet, se bomo od njega oddaljili toliko bolj, kolikor dlje in hitreje bomo hodili, in četudi kasneje najdemo pravo pot, bomo na cilj dospeli kasneje, kakor če se prej sploh ne bi premaknili. Podobno je, ko imamo slabe principe: bolj ko jih gojimo in kolikor skrbneje si prizadevamo iz njih izpeljati različne sklepe, misleč, da to pomeni dobro filozofirati, toliko bolj se bomo oddaljili od spoznanja resnice in od modrosti. Iz tega lahko zaključimo, da so tisti, ki so se najmanj naučili od vsega, kar je bilo doslej znano kot filozofija, najbolj sposobni naučiti se resnične.

Potem ko bi vse to jasno razložil, bi želel navesti razloge v dokaz, da so resnični principi, s katerimi je mogoče doseči tisto najvišjo stopnjo modrosti, ki je vrhovno dobro človeškega življenja, prav ti, ki sem jih popisal v tej knjigi. V ta namen zadostujeta že dva razloga: prvi je, da so ti principi karseda jasni, drugi pa, da je iz njih mogoče izpeljati vse drugo (to sta namreč edina pogoja, ki jima morajo zadostiti). Zlahka lahko dokažem, da so karseda jasni: najprej s tem, kako sem jih odkril, namreč tako, da sem zavrnil vse, pri čemer sem naletel na najmanjši povod za dvom;<sup>17</sup> kajti gotovo je, da je vse tisto, česar ni mogoče tako zavrniti, ko to pazljivo preiščemo, tisto najrazvidnejše in najjasnejše, kar lahko spozna človeški duh. Nato sem bil pozoren na to, da tisti, ki hoče dvomiti o vsem, vendarle ne more dvomiti o tem, da sam je, medtem ko dvomi,<sup>18</sup> in da to, kar na ta način sklepa, torej da ne more dvomiti o samem sebi, medtem ko dvomi o vsem drugem, ni to, čemur pravimo naše telo, temveč to, čemur pravimo naša duša ali naše mišljenje;<sup>19</sup> zato sem bit ali obstoj tega mišljenja vzel za prvi princip, iz katerega sem karseda jasno izpeljal naslednje: da obstaja neki Bog,<sup>20</sup> ki je tvorec

<sup>17</sup> Cf. *Razprava*, 4. del (AT, VI, str. 31; slov. prev. str. 51); *Meditacije*, pregled (AT, VII, str. 12; slov. prev. str. 25); *Meditacije*, 1. meditacija (AT, VII, str. 18; slov. prev. str. 31); *Principi filozofije*, 1. del, čl. 1–2 (AT, VIII-1, str. 5; slov. prev. str. 47).

<sup>18</sup> Cf. *Razprava*, 4. del (AT, VI, str. 32; slov. prev. 51); *Meditacije*, 2. meditacija (AT, VII, str. 24; slov. prev. 39); *Principi filozofije*, 1. del, čl. 7 (AT, VIII-1, str. 6; slov. prev. str. 49).

<sup>19</sup> Cf. *Razprava*, 4. del (AT, VI, str. 32–33; slov. prev. str. 51–53); *Meditacije*, 6. meditacija (AT, VII, str. 78; slov. prev. str. 101); *Principi filozofije*, 1. del, čl. 8 (AT, VIII-1, str. 7; slov. prev. str. 49).

<sup>20</sup> Cf. *Razprava*, 4. del (AT, VI, str. 33–34 in 36; slov. prev. str. 49); *Meditacije*, 3. meditacija (AT, VII, str. 40–45; slov. prev. str. 57–63); 5. meditacija (AT, VII, str. 65–68; slov. prev. str. 86–91); *Principi filozofije*, 1. del, čl. 14–21 (AT, VIII-1, str. 10–13; slov. prev. str. 52–54).

vsega, kar je na svetu, in ki zato, ker je vir vse resnice,<sup>21</sup> našega uma ni ustvaril na tak način, da bi se ta lahko motil v sodbi o stvareh, o katerih ima karseda jasno in razločno dožemanje.<sup>22</sup> To so vsi moji principi, ki zadevajo nematerialno ali metafizično. Iz njih nato karseda jasno izpeljem principe telesnega ali fizičnega: da obstajajo telesa, razsežna po dolžini, širini in globini, ki imajo različne oblike in se gibljejo na različne načine.<sup>23</sup> To pa so tudi vsi principi, iz katerih izpeljujem resnico vseh drugih stvari. Drugi razlog, ki dokazuje jasnost principov, pa je, da so poznani od nekdaj in da so jih kot resnične in nedvomne sprejemali vsi ljudje, če izvzamemo obstoj Boga, v katerega so nekateri dvomili, ker so preveč pomena pripisovali čutnim dožemanjem, Boga pa ni mogoče ne videti niti se ga dotakniti. A četudi so vse resnice, ki jih uvrščam med svoje principe, vsi ljudje poznali od nekdaj, pa do danes, kolikor vem, ni bilo nikogar, ki bi jih prepoznal kot principe filozofije, torej kot takšne, da je iz njih mogoče izpeljati spoznanje vseh drugih stvari na svetu. Zato mi tu ostane še dokazati, da takšne res so. Zdi pa se mi, da lahko to najbolje dokažem izkustveno, torej tako, da bralce povabim k branju te knjige. Kajti četudi v njej nisem obravnaval vsega, saj bi bilo to nemogoče, menim, da sem vse, kar sem imel priložnost obravnavati, toliko razložil, da se bodo pozorni bralci lahko prepričali, da jim ni treba iskati drugih principov od teh, ki sem jih podal, da bi dosegli vsa najvišja spoznanja, ki jih je zmožen človeški duh: še posebno, če se po branju mojega pisanja potrudijo premisliti, kolikor različnih vprašanj v njem razložim, obenem pa preletijo spise drugih in vidijo, kako malo prepričljivih razlogov navajajo ti, da bi ista vprašanja razložili s principi, drugačnimi od mojih. In da jim olajšam začetek, bi jim lahko dejal, da ima nekdo, ki je usvojil moja mnenja, veliko manj težav razumeti spise drugih in spoznati njihovo pravo vrednost kakor nekdo, ki jih ni usvojil, torej ravno nasprotno tem, ki so, kot sem omenil prej, začeli s staro filozofijo in so običajno, kolikor bolj so jo preučevali, toliko manj zmožni pravilno naučiti se resnične.

<sup>21</sup> Cf. *Meditacije*, 1. meditacija (AT, VII, str. 22; slov. prev. 35–37); *Principi filozofije*, 1. del, čl. 22 (AT, VIII-1, str. 13; slov. prev. str. 55).

<sup>22</sup> Cf. *Razprava*, 4. del (AT, VI, str. 37–39; slov. prev. str. 57–61); *Meditacije*, 5. meditacija (AT, VII, str. 68–71; slov. prev. str. 8–93); *Principi filozofije*, 1. del, čl. 13 in 30 (AT, VIII-1, str. 9–10 in 16–17; slov. prev. str. 51 in 57–58).

<sup>23</sup> Cf. *Principi filozofije*, 1. del, čl. 53 (AT, VIII-1, str. 25; slov. prev. str. 70–71); 2. del, čl. 4 (AT, VIII-1, str. 42; slov. prev. str. 39); *Meditacije*, 5. meditacija (AT, VII, str. 63; slov. prev. str. 85); Descartesovo pismo Chanutu, 6. junij 1647 (AT, V, str. 52).

Poleg tega bi dodal še kratek nasvet o tem, kako brati to knjigo: želel bi namreč, da jo človek najprej prebere v celoti kot kak roman, ne da bi posebej silil svojo pozornost ali se ustavljal ob težavah, na katere bo morda naletel, torej s preprostim namenom, da se na grobo pouči, katere predmete sem obravnaval. Nato jo lahko, če se mu zdi, da si ti zaslužijo preiskovanja, in če ga zanimajo njihovi vzroki, prebere še enkrat in je pri tem pozoren na sosledje mojih razlogov. Toda naj ga spet ne odvrne, če tega sosledja ne more povsod razpoznati in če ne razume prav vseh razlogov. Naj samo s peresom označi mesta, ki se mu zdijo težavna, in brez prekinitve bere do konca. Če nato knjigo vzame v roke še tretjič, si drznem verjeti, da bo našel rešitev večine težav, ki jih je prej označil, če pa jih še kaj ostane, bo njihovo rešitev naposled našel z vnovičnim branjem.

Ob preiskovanju značajev različnih ljudi sem opazil, da skoraj ni tako grobih ne tako počasnih, da ne bi bili zmožni pridobiti pravilnih mnenj in celo doseči vseh najvišjih ved, če bi le imeli primerno vodstvo. To lahko tudi razumsko dokažemo: ker so principi jasni in ker smemo iz njih karkoli izpeljati zgolj s karseda razvidnimi sklepanji, je vsakdo dovolj bister, da razume to, kar je od njih odvisno. Toda poleg ovire predsodkov, ki ne prizanesajo nikomur, četudi najbolj škodijo prav tistim, ki so največ preučevali slabe vede,<sup>24</sup> je skoraj vedno tako, da ljudje, ki so zmerno bistri, zanemarjajo preučevanje, ker menijo, da ga niso sposobni, drugi, bolj vneti, pa se vanj preveč zaganjajo, zato pogosto sprejmejo principe, ki niso razvidni, ter iz njih izpeljejo negotove sklepe. Zato bi vsem, ki ne zaupajo dovolj v svoje moči, želel zagotoviti, da v mojem pisanju ni ničesar, česar ne bi mogli v celoti razumeti, če se le potrudijo in ga preučijo, hkrati pa bi tiste druge opozoril, da bodo tudi najodličnejši duhovi potrebovali veliko časa in pozornosti, da zapazijo vse stvari, ki sem jih nameraval zaobseči v njem.

14

Da prikažem, kakšen cilj sem imel z njegovo objavo, bi nadalje tu rad razložil, kakšnega reda se je po mojem treba držati, da se o čem poučimo. Prvič, nekdo, ki ima šele običajno in nepopolno znanje, kakršno je mogoče pridobiti po štirih zgoraj razloženih poteh, si mora pred vsem drugim prizadevati, da si oblikuje neko moralo, ki mu bo zadoščala za uravnavanje življenjskega delovanja,<sup>25</sup> ker

<sup>24</sup> Tj. alkimija, astrologija in čarodejstvo oz. magija. Cf. *Razprava*, 1. del (AT, VI, str. 9; slov. prev. str. 19).

<sup>25</sup> Gre za Descartesovo znamenito »začasno moralo«. Cf. *Razprava*, 3. del (AT, VI, str. 22–28; slov. prev. str. 37–45).

tega pač ni mogoče odlagati in ker si moramo za dobro življenje prizadevati pred vsem drugim. Zatem mora preučevati logiko, toda ne šolsko logiko,<sup>26</sup> saj ta v resnici ni drugega kot dialektika, ki poučuje, kako drugim razložiti stvari, ki jih vemo, ali celo, kako brez sodbe povedati kaj o stvareh, ki jih ne vemo, s čimer zdravo pamet<sup>27</sup> bolj kvari, kakor da bi jo krepila, pač pa tisto, ki uči, kako pravilno voditi svoj razum, da odkrijemo resnice, ki jih ne vemo;<sup>28</sup> in ker je logika zelo odvisna od rabe, se mora dolgo vaditi v rabi njenih pravil pri lahkkih in enostavnih vprašanjih, kakor so matematična.<sup>29</sup> Ko se enkrat za silo navadi odkrivati resnico pri teh vprašanjih, se mora začeti resno posvečati resnični filozofiji, katere prvi del je metafizika, ki vsebuje principe spoznanja,<sup>30</sup> med katerimi so razlaga glavnih atributov Boga, nematerialnosti naših duš ter vseh jasnih in enostavnih pojmov, ki so v nas. Druga je fizika, pri kateri najprej odkrijemo resnične principe materialnih stvari,<sup>31</sup> nato na splošno preiščemo, kako je sestavljen celotni univerzum,<sup>32</sup> nadalje pa posebej, kakšna je narava naše zemlje in vseh teles, ki jih najobičajneje najdemo na njej, kakor so zrak, voda, ogenj, magnet in drugi minerali.<sup>33</sup> Zatem moramo posebej preiskati tudi naravo rastlin, naravo živali, predvsem pa naravo človeka,<sup>34</sup> da bi kasneje odkrili druge vede, ki mu koristijo. Celotna filozofija je torej kot drevo: korenine so metafizika, deblo je fizika, veje, ki izhajajo iz debla, pa so vse druge vede, ki se zvedejo na tri glavne, namreč medicino, mehaniko in moralo, s čimer mislim najvišjo in najpopolnejšo moralo, ki predpostavlja celovito spoznanje drugih ved in je torej zadnja stopnja modrosti.

Kakor pa sadežev ne nabiramo s korenin niti z debla dreves, temveč le s koncev njihovih vej, je tudi poglobljena korist filozofije odvisna od koristi tistih njenih

<sup>26</sup> Fr. [*logique*] *de l'école*; tj. aristotelsko silogistično logiko, ki je bila del sholastične filozofije. (*Op. prev.*)

<sup>27</sup> Fr. *le bon sens*. (*Op. prev.*)

<sup>28</sup> Cf. *Pravila*, 10. pravilo (AT, X, str. 406; slov. prev. str. 151); *Razprava*, 2. del (AT, VI, str. 17; slov. prev. str. 31); Descartesovo pismo Voetiju (AT, VIII-2, str. 50).

<sup>29</sup> Cf. *Pravila*, 2. pravilo (AT, X, str. 364–366; slov. prev. str. 110–111.); *Razprava*, 2. del (AT, VI, str. 19; slov. prev. str. 33).

<sup>30</sup> Naslov prvega dela *Principov filozofije* je »O principih človeškega spoznanja«.

<sup>31</sup> Naslov drugega dela *Principov filozofije* je »O principih materialnih stvari«.

<sup>32</sup> Naslov tretjega dela *Principov filozofije* je »O vidnem svetu«.

<sup>33</sup> Naslov četrtega dela del *Principov filozofije* je »O Zemlji«.

<sup>34</sup> Descartes je nameraval *Principom filozofije* dodati peti in šesti del, ki bi ju posvetil obravnavi živali, rastlin in človeka. Cf. *Principi filozofije*, 4. del, čl. 188 (AT, VIII-1, str. 315); Descartesovo pismo Markizi Newcastle, oktober 1645 (AT, IV, str. 325–326).



delov, ki se jih je mogoče naučiti šele zadnje. In četudi o skoraj nobenem ne vem nič, sem iz vselejšnje vneme, da poskusim kaj storiti za javni blagor, pred desetimi ali dvanajstimi leti objavil nekaj esejev o rečeh, za katere se mi je zdelo, da sem se jih naučil. Prvi del teh esejev je bila *Razprava, ki zadeva metodo za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*,<sup>35</sup> kjer sem sežeto podal glavna pravila logike<sup>36</sup> in nepopolne morale,<sup>37</sup> ki ji je mogoče slediti začasno,<sup>38</sup> dokler ne poznamo boljše. Drugi trije deli so bile razprave, prva o *Dioptriki*, druga o *Meteorologiji*,<sup>39</sup> tretja o *Geometriji*. Z *Dioptriko* sem nameraval pokazati, da je v filozofiji mogoče napredovati tako daleč, da z njeno pomočjo dosežemo spoznanje večšin, koristnih za življenje, saj je iznajdba daljnogleda, ki sem ga tam razložil, ena najzahtevnejših, kar se jih je človek kdaj lotil.<sup>40</sup> Z *Meteorologijo* sem želel doseči, da ljudje prepoznajo razliko med filozofijo, ki jo gojim sam, in tisto, ki jo poučujejo v šolah, kjer običajno obravnavajo iste snovi.<sup>41</sup> Nazadnje sem z *Geometrijo* hotel prikazati, da sem odkril več reči, ki so bile dotlej nepoznane, in tako napeljati na misel, da je mogoče odkriti še več drugih, s tem pa vse ljudi spodbosti k iskanju resnice. Ker sem predvidel, da bodo imeli številni težavo dojeti temelje metafizike, sem odtlej poskusil razložiti njene glavne točke v knjigi *Meditacij*, ki ni zelo obsežna, vendar so njen obseg povečali in njeno snov precej osvetlili ugovori glede vsebine, ki mi jih je poslalo več učenih ljudi, in moji odgovori, s katerimi sem se odzval. Ko se mi je naposled zazdelo, da so te predhodne razprave dovolj pripravile duha bralcev na sprejetje *Principov filozofije*, sem objavil še te in knjigo razdelil na štiri dele. Prvi vsebuje principe spoznanja, namerč to, kar lahko imenujemo prva filozofija ali metafizika: da bi ga dobro razumeli, je torej primerno prej prebrati *Meditacije*, ki sem jih napisal o istem predmetu. Drugi trije deli vsebujejo vse, kar je najsplošnejšega v fiziki, to je razlago prvih zakonov ali principov narave ter sestavo neba, zvezd stalnic, planetov, kometov in na splošno celotnega univerzuma; nato pa posebej, kakšna je narava naše zemlje, pa tudi zraka, vode, ognja, magneta, torej teles, ki jih najobičajneje

16

<sup>35</sup> Pravi naslov je *Razprava o metodi za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih [oz. vedah]*.

<sup>36</sup> Cf. *Razprava*, 2. del (AT, VI, str. 18–19; slov. prev. str. 31–33).

<sup>37</sup> Fr. *morale imparfaites*. (Op. prev.) Ali, povedano drugače, »začasno moralo«. Cf. *Razprava*, 3. del (AT VI str. 22; slov. prev. str. 37–39.).

<sup>38</sup> Fr. *par provision*. (Op. prev.)

<sup>39</sup> Tj. o nebesnih pojavih. (Op. prev.)

<sup>40</sup> Cf. *Meteorologija*, 8., 9. in 10. razprava (AT, VI, str. 325–366). O daljnogledu cf. *Dioptrika*, 7. do 10. razprava (AT, VI, str. 147–227).

<sup>41</sup> Cf. *Meteorologija*, 1. razprava (AT, VI, str. 239).

najdemo povsod na njej, in vseh kvalitete,<sup>42</sup> ki jih na njih opažamo, kot so svetloba, toplota, težkost in podobne. Na ta način sem, menim, začel razlagati celotno filozofijo v pravem redu, ne da bi izpustil katerokoli od reči, ki morajo priti pred tistimi, o katerih pišem nazadnje. Toda da bi to namero do konca izpolnil, bi moral v nadaljevanju na isti način razložiti še naravo vsakega od drugih bolj posebnih teles na zemlji, torej mineralov, rastlin, živali in predvsem človeka; nazadnje pa še natančno obravnavati medicino, moralo in mehaniko. To bi torej moral storiti, da bi človeštvu ponudil neko celoto filozofije. In ne počutim se še tako starega, ne dvomim še toliko v svoje moči, nisem tako daleč od spoznanja tega, kar preostane, da si ne bi drznil zastaviti izpolnitve te namere, če bi le lahko udobno opravil vse poskuse,<sup>43</sup> ki bi jih potreboval, da podprem in utemeljim svoja sklepanja.<sup>44</sup> Toda ker vidim, da bi bili za to potrebni veliki izdatki,<sup>45</sup> ki jih zasebnik kot jaz ne more kriti brez pomoči javnosti, in ker ne vidim, kako bi se lahko nadejal takšne pomoči, menim, da se bom moral v bodoče zadovoljiti s preučevanjem v svoj zasebni pouk in da mi bo zanamstvo odpustilo, če odslej ne bom več delal v njegov prid.

Toda da pokažem, kako sem mu, kot menim, že koristil, bom tu navedel nekaj sadov, ki jih je po mojem mogoče pridobiti iz mojih principov. Najprej je tu zadovoljstvo, ko v njih odkrijemo nekatere doslej nepoznane resnice; kajti četudi se resnica pogosto manj močno dotakne naše domišljije<sup>46</sup> od neresnic in hlimb, saj se kaže kot preprostejša in manj osupljiva, je veselje, ki ga prinaša, vselej trajnejše in trdnejše. Drugi sad je, da se s preučevanjem teh principov polagoma navadimo bolje presojati vse stvari, ki nam pridejo naproti, se pravi, postanemo modrejši. V tem imajo ti principi nasproten učinek od običajne filozofije, saj pri ljudeh, ki jim pravijo »pedanti«,<sup>47</sup> zlahka opazimo, da jih ta naredi manj spo-

<sup>42</sup> Tj. lastnosti. Descartes včasih uporablja izraze kvaliteta, lastnost, atribut in modus kot sopomenke, v 56. čl. 1. dela *Principov filozofije* (AT, VIII-1, str. 29–30; slov. prev. str. 67) pa jih začne razločevati in pojasnjevati razlike med kvalitetami, atributi in modusi.

<sup>43</sup> Fr. *expériences*. Tudi: »opazovanja«.

<sup>44</sup> Cf. *Razprava*, 6. del (AT, VI, str. 62–65; slov. prev. 91–95); Descartesovo pismo Markizi Newcastelski, oktober 1645 (AT, IV, str. 325–326).

<sup>45</sup> Cf. *Razprava*, 6. del (AT, VI, str. 65; slov. prev. str. 95).

<sup>46</sup> Fr. *imagination*. Tudi: »naše predstavnosti«, »naša sposobnost predstavljanja«. *Imagination* (lat. *imaginatio*) je pri Descartesu *terminus technicus*.

<sup>47</sup> Fr. *pédants*. »PEDANT, sam. m., kolegijski učitelj, katerega naloga je vzgajati in voditi mladino ter jo poučevati klasične vede ter veščine. (...) PEDANT, tudi nekdo, ki zlorablja znanosti, jih kviri in pači, jih izkrivlja, ki podaja zlonamerne kritike in opazke, kakor počne

sobne razumnosti, kakor če se je ne bi nikoli učili. Tretji razlog je, da so resnice, ki jih ti principi vsebujejo, karseda jasne in gotove, zato odpravijo vse povode za spor in tako duha nagnejo k milini in slogi, torej prav nasprotno kot šolske kontroverze,<sup>48</sup> ki tiste, ki se jih učijo, nezaznavno delajo bolj pikolovske in bolj prepričane v svoj prav, s čimer so morda glavni vzrok herezij in razdorov, ki pestijo današnji svet. Zadnji in poglobitni sad teh principov pa je, da bo z njihovim gojenjem mogoče odkriti številne resnice, ki jih sam nisem razložil, in tako s postopnim prehajanjem od enih k drugim sčasoma pridobiti popolno spoznanje celotne filozofije in se povzpeti na najvišjo stopnjo modrosti. Kakor pri vseh veččinah vidimo, da so na začetku sicer grobe in nepopolne, vendar se, ker vsebujejo zrno resnice, katere učinek se pokaže izkustveno, polagoma izpopolnijo z rabo, podobno takrat, ko posedujemo resnične principe filozofije in jim sledimo, včasih nujno naletimo na druge resnice. In tako tudi ni boljšega dokaza za zmotnost Aristotelovih principov, kakor če pokažemo, da v vseh stoletjih, ko jim je človeštvo sledilo, z njihovo pomočjo ni nič napredovalo.

Dobro vem, da so nekateri duhovi tako prenagljeni in tako malo previdni v svojem početju, da tudi takrat, ko imajo trdne temelje, ne zmorejo zgraditi nič gotovega. In ker so prav ti običajno najhitrejši v pisanju knjig, bi lahko, če bi drugi njihove spise sprejeli, kakor da so moji ali kakor da vsebujejo moja mnenja, v kratkem času skvarili vse, kar sem postoril, in vnesli negotovost in dvom v moj način filozofiranja, od koder sem se ju skrbno potrudil izgnati. To sem nedavno izkusil z nekom,<sup>49</sup> ki so ga imeli za mojega najbolj vnetega sledilca in o katerem sem celo sam nekje zapisal, »da se tako zanesem na njegovo bistrost, da ne verjamem, da kakšnega njegovega mnenja ne bi hotel priznati za svoje lastno.«<sup>50</sup> Ta človek je lani objavil knjigo z naslovom *Fundamenta physicae*, kjer se vse, kar je zapisal o fiziki in medicini, zdi vzeto iz mojih spisov, in sicer iz objavljenih in iz enega še nedokončanega o naravi živali, ki mu je prišel v ro-

18

---

večina kolegijskih učiteljev. *Pedante* najdemo tako na dvoru in v mestu kakor na univerzi. *Pedanti* so iznakazili Aristotela in vso filozofijo. Lastnosti *pedanta* so, da je neuglašen, nedostojen, skrajno beden, zagrizen kritikaster in da se prereka o nesmislih.« Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, Tome troisième*, Haag, Rotterdam, 1690, str. 81. (*Op. prev.*)

<sup>48</sup> Tj. sholastični disputi. (*Op. prev.*)

<sup>49</sup> Henricus Regius (tudi Henry de Roy; 1598–1679), avtor dela *Fundamenta Physices*, Amsterdam, apud L. Elzevirium, 1646, ki ga v nadaljevanju omenja Descartes. Regius je bil Descartesov učenec in predavatelj medicine na Univerzi v Utrechtu.

<sup>50</sup> Parafraza iz Descartesovega javnega pisma Gijsbertu Voetiju (Gisbertus Voetius), *Epistola ad G. Voetium*, objavljenega leta 1643 (AT, VIII-2, str. 163).

ke.<sup>51</sup> A vendar, ker je slabo prepisoval, spremenil red in zanikal nekatere metafizične resnice, na katerih mora sloneti celotna fizika, sem ga primoran v celoti dezavuirati in tu prositi bralce, da mi nikoli ne pripišejo kakega mnenja, če ga ne najdejo izrecno zapisanega v mojih spisih, in da nobenega ne sprejmejo kot resnično, ne v mojih spisih ne drugje, če ne vidijo karseda jasno, da je izpeljano iz resničnih principov.

Dobro tudi vem, da utegne preteči več stoletij, preden bodo iz teh principov izpeljali vse resnice, ki jih je mogoče izpeljati iz njih, in sicer zato, ker je večina teh, ki jih je še treba odkriti, odvisnih od nekaterih posebnih poskusov,<sup>52</sup> ki se nikoli ne zgodijo naključno, temveč je treba karseda večših ljudi, da vložijo trud in sredstva v njihovo iskanje; zato, ker ni verjetno, da bodo prav tisti, ki so dovolj spretni, da bi si z njimi pomagali, te poskuse lahko opravili; in nazadnje zato, ker si je večina najboljših duhov ustvarila tako slabo mnenje o celotni filozofiji, namreč zaradi hib, ki so jih opazili pri tisti, ki je bila v rabi doslej, da se ne bodo mogli lotiti iskanja boljše. Toda če bodo ugledali razliko med temi principi in principi kogarkoli drugega ter dolgi niz resnic, ki jih je mogoče izpeljati iz njih, s tem pa nazadnje spoznali, kako pomembno je nadaljevati raziskovanje teh resnic in do kakšne stopnje modrosti, do kakšne življenjske popolnosti, do kakšne sreče lahko vodijo, si drznem verjeti, da ne bo človeka, ki se ne bi hotel posvetiti tako koristnemu preučevanju ali ki ne bo vsaj naklonjen in voljen z vsemi močmi pomagati tistim, ki se ga bodo s pridom lotevali. Našim potomcem želim, da bi dočakali njegove uspehe itn.

<sup>51</sup> Cf. Descartesovo pismo Mersennu, 23. november 1646 (AT, IV, str. 566–567).

<sup>52</sup> Fr. *expériences*. (Op. prev.)

Matija Jan\*

## Narava idej pri Descartesu

### Uvod

Ideja je nedvomno najpomembnejši pojem v oblikovanju zrele Descartesove metafizike (s tem so mišljene *Meditacije o prvi filozofiji*<sup>1</sup> in *Principi filozofije*<sup>2</sup>). Njena prisotnost omogoča tako spoznanje lastnega obstoja meditirajočega kot vednost o obstoju Boga, določitev realne razlike med duhom in telesom ter nazadnje dokaz obstoja teles zunaj mislečega subjekta. Posledično bi lahko pričakovali, da gre za pojem, ki je v Descartesovem delu najbolj jasno razdelan. A je v resnici ravno nasprotno, saj ontološki status idej znotraj Descartesove filozofije, vse od prvega izida *Meditacij* leta 1641, za interprete Descartesovih besedil predstavlja problem.

Razumevanje narave ideje predstavlja težavo tako sholastiku Caterusu, ki se sprašuje, zakaj bi le-ta potrebovala nek vzrok<sup>3</sup>, kot Mersennu<sup>4</sup>, Hobbesu<sup>5</sup> in Gas-

<sup>1</sup> René Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, prev. K. Škraban, P. Simoniti, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2021. Poleg mesta v slovenskem prevoda (v primeru, da ta obstaja) za njim navajam še mesto v *Œuvres de Descartes* (René Descartes, *Œuvres de Descartes*, Pariz, J. Vrin, 1996), ki sta ga uredila Charles Adam in Paul Tannery. V tem primeru se citiranje v skladu z uveljavljeno metodo citiranja kartezijskih študij začne z oznako AT, nadaljuje z označbo številke zvezka v malih rimskih številkah in konča s stranjo. Ko slovenskega prevoda besedila ni, navajam še mesto iz angleških prevodov v *The Philosophical Writings of Descartes* v treh zvezkih. René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, zvezek I., prev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, New York, Cambridge University Press, 1985. René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, zvezek III., prev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny, New York, Cambridge University Press, 1991. Prvi zvezek v skladu s priimki prevajalcev označujem z CSM i in CSM ii, tretji zvezek CSMK.

<sup>2</sup> René Descartes, »Principi filozofije. Prvi del. O principih človeškega spoznanja.«, *Problemi-Razprave*, 27 (5/1989), str. 47–78.; AT viii a.

<sup>3</sup> Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 119.; AT vii, str. 92.

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 139–141.; *Ibid.*, str. 122–124.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 177–178.; *Ibid.*, str. 179–180.

\* Podiplomski študent, Ljubljana | <https://orcid.org/0000-0001-5880-6611>

sendiju<sup>6</sup>, ki vsak po svoje podvomijo v tezo o realni razliki med dušo in telesom in posledično idejo razumejo kot določeno materialno podobo. Res je, da noben izmed četverice ne prihaja iz kartezijanskega tabora. Caterus je sholastik, medtem ko so teze Mersenna, Hobbesa ter Gassendija izrazito materialistične in empiristične. Od tod bi lahko najprej sklepali, da njihovo zoperstavljanje Descartesovi teoriji idej izhaja iz njihove vnanje filozofske pozicije v razmerju do filozofije, ki se pravkar rojeva. Da je ta hipoteza napačna, dokazuje teološki spor o naravi božje milosti med kartezijancema Antoinom Arnauld in Nicolasom Malebranchem, ki se 17. stoletju primerno prenese na teren ontologije spoznanja, tj. narave idej. Spor, ki se mu je naknadno pridružil še en kartezijanec, Pierre-Sylvain Régis, je trajal več kot deset let. Velik del besedil obeh protagonistov je v celoti posvečen problemu narave idej. V polemiki je Arnauld (in kasneje Régis) zagovarjal tezo, da so ideje določena miselna dejanja reprezentiranja, Malebranche pa jih je sledeč platonistični tradiciji opredelil kot neposredne, v Bogu nahajajoče predmete našega mišljenja.

Situacija dandanes ni kaj pretirano boljša. Ob siceršnjem večinskem konsenzu, da so Descartesove ideje le misli in ne arhetipi v božjem logosu, še vedno prihaja do nesoglasij, ko je treba naravo teh misli opredeliti. Sodobne interpretacije tako konflikte med različnimi kartezijanci razumejo bodisi kot posledico nekonsistentnosti Descartesove teorije<sup>7</sup> bodisi Descartesu pripišejo eno izmed dveh konfliktnih konceptualizacij: Ideje so ali določeni abstraktni objekti mišljenja<sup>8</sup> ali določena dejanja.<sup>9</sup> V pričujočem članku zagovarjamo tezo, da se De-

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 281–282.; *Ibid.*, str. 331–332.

<sup>7</sup> Anthony Kenny, *Descartes: A Study of his Philosophy*, New York, Random House, 1968, str. 96–125. Nicholas Jolley, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford, Clarendon Press, 1990. Robert McRae, »'Idea' as a Philosophical Term in the Seventeenth Century«, *Journal of the History of Ideas*, 26 (2/1965), str. 175–190.

<sup>8</sup> A. O. Lovejoy, »'Representative Ideas' in Malebranche and Arnauld«, *Mind*, 32 (128/1923), str. 449–461. Cf. Arthur Danto, »The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World«, v: M. Hooker (ur.), *Descartes: Critical and Interpretive Essays* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1978), str. 287–98. Cf. Chappel Verre, »The Theory of Ideas«, v: Amelie Oksenberg Rorty (ur.), *Essays on Descartes' Meditations* (Berkeley: University of California Press, 1986), str. 177–188. Paul Hoffman, »Direct Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas«, *Pacific Philosophical Quarterly* 83 (2002), str. 163–179. Cf. Kurt Smith, »Rationalism and Representation«, v: Alan Nelson (ur.), *A Companion to Rationalism*, Oxford, Blackwell, 2005), str. 206–223.

<sup>9</sup> John Yolton, »Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy«, *Journal of the History of Philosophy*, 13 (2/1975), str. 145–165. John Yolton, »On Being Present to the Mind: A

scartesova teorija konsistentno drži koncepcije, ki jo je razkril in najbolj ubesedil Arnauld.<sup>10</sup>

Za kaj sploh gre pri naravi idej? Kaj točno je problem, o katerem govorimo? To bomo najlepše prikazali tako, da bomo najprej orisali, o čem ne govorimo, s čim problema narave idej ne smemo zamenjati. Na ta način bomo določili problem in v skladu z njim začrtali nadaljnji potek njegove obravnave.

### Problemi narave ter izvora idej

V *Prvih odgovorih* Descartes zapiše: »[V] skladu s pravili resnične logike pa se o nobeni stvari nikdar ne smemo spraševati, *ali biva*, če prej ne razumemo, *kaj je*.«<sup>11</sup> Gre za dokaj temeljen postulat racionalistične misli, po katerem je treba pred vsakim vprašanjem o tem, ali neka stvar obstaja ali od kod izvira, vedeti, kaj je stvar, o kateri se sprašujemo. Pogoj rešitev vprašanj, ki temeljijo na logiki učinkujočega vzroka, je rešitev vprašanja formalnega vzroka obravnavane entitete.

V našem primeru to pomeni, da je predpogoj reševanja problema izvora idej določena rešitev vprašanja narave idej. Kot v knjigi *The light of the soul* Nicholas Jolley zapiše: »Pogledi na naravo idej določijo ali vsaj zamejijo poglede na temo vrojenih idej[.]«<sup>12</sup> To pomeni, da se moramo pri reševanju problema narave idej izogniti sklicem na mesto, kjer Descartes ideje razvrsti v skladu z njihovim izvorom, na primer mestu v *Tretji meditaciji*, ko ideje provizorično razdeli na »vroje-

---

Sketch for the History of an Idea«, *Dialogue*, 14 (1975), str. 373–388. John Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984. Michael Costa, »What Cartesian Ideas are not«, *Journal of the History of Philosophy*, 21 (4/1983), str. 537–549. Monte L. Cook, »Arnauld's Alleged Representationalism«, *Journal of the History of Philosophy*, 12 (1/1974), str. 53–62. Monte L. Cook, »The Alleged Ambiguity of 'Idea' in Descartes' Philosophy«, *The Southwestern Journal of Philosophy*, 6 (1/1975), str. 87–94. Monte L. Cook, »Descartes' Alleged Representationalism.«, *History of Philosophy Quarterly*, 4 (2/1987), str. 179–95. Steven M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989. Steven M. Nadler, »Reid, Arnauld and the Objects of Perception«, *History of Philosophy Quarterly*, 3 (2/1986), str. 165–73. Thomas Lennon, »The Inherence Pattern and Descartes' Ideas«, *Journal of the History of Philosophy*, 12 (1/1974), str. 43–52.

<sup>10</sup> Arnauld, Antoine. *Des vraies et des fausses idées*, Pariz, J. Vrin, 2011.

<sup>11</sup> Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str.130–131.; AT vii, str. 107–108.

<sup>12</sup> Jolley, *The Light of the Soul*, str. 66.

ne«, »pridobljene« ter »ustvarjene«,<sup>13</sup> prav tako kot vsa mesta, ki nam ponujajo različne modele vrojenosti idej. Vprašanje tega, kaj neka stvar je, je skratka rešeno izven vprašanja o tem, od kod prihaja.<sup>14</sup>

Problem narave idej moramo tako zreducirati na vprašanja, ki se tičejo njihove generične notranje strukture. Slednja bo najprej opredeljena v skladu s temeljno tezo kartezijanske ontologije, ki terja, da je vsak predmet bodisi neka stvar bodisi lastnost neke stvari, tj. »substancia« ali »modus«. Od besedil o substanci in modusu, ki bodo postavila splošen okvir analize, se bomo nato premaknili k besedilom, kjer Descartes ideje obravnava z gledišča »predmetne« in »formalne realnosti.« Ne da bi na tej točki natančneje določili odnose med njima, bomo v grobem opredelili njuni funkciji ter pokazali, da neodvisno od vidika, govorimo o modusih misleče substance. Tako bodo postopoma izključene teorije narave idej, ki slednje umestijo ali v telo ali v neko drugo zunanjo substanco. To je potrebno, saj lahko zmotne interpretacije Descartesove teorije idej razumemo simptomatsko, kot posledico Descartesove predrugачene rabe starejše terminologije ter dejanske prisotnosti starejših koncepcij v njegovih zgodnjih delih. Kolikor razlik ne določimo natančno, tvegamo, da bomo v mešanje Descartesove koncepcije idej z drugimi, zapadli tudi sami. Te teorije bomo opredelili čim bolj rudimentarno, našemu problemu primerno.

V drugem koraku, bomo nato prešli k obravnavi dveh možnih modelov odnosa med preostalima elementoma, ki jima je bil podeljen status modusov mišljenja, predmetno in formalno realnostjo.

Prvi model idejo v smislu formalne realnosti razume kot operacijo zaznavanja. Ta je neposredno naperjena na predmetno realnost, kot od nje razločljiv, a ne neodvisno obstoječ predmet. Predmetna realnost kot reprezentacija stvarnosti zaznavajočemu subjektu na posreden način omogoča dostop do reprezentirane stvarnosti. Predmetna realnost ideje, ki omogoča subjektov stik z rečmi, bo tako sama opredeljena kot predmet. Posledično bomo govorili o predmetni teoriji ideje.

24

<sup>13</sup> Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 55.; AT vii, str. 37–38.

<sup>14</sup> To napako najdemo v vplivnem članku Robert McRaeja. McRae, »'Idea' as a Philosophical Term in the Seventeenth Century«, str. 175–190.



Drugi model razloček med formalno in predmetno realnostjo ideje razume na način razlike med dejanjem in od njega neločljive reprezentirajoče notranje strukture. Ta omogoča subjektivim dejanjem mišljenja, da so, brez posredovanja tretje instance, pa naj bo ta postavljena v subjekt ali kam drugam, naperjena na reči.

Na tem mestu nam bodo pomagala Arnauldova besedila. Na njihovi podlagi bomo določene formulacije, ki nakazujejo na prisotnost predmetne teorije ideje v Descartesovem delu, uskladili s teorijo idej, ki njihovo naravo razume kot en sam modus, reprezentirajoče dejanje.

### **Položaj ideje v metafiziki substanc**

Prvo opredelitev kajstva idej podamo tako, da določimo mesto njihovega nahajanja. Mesto ni mišljeno v smislu materialnega prostora. Gre za to, da ideje nekaj so. Vse, kar biva, pa lahko obstaja le na sebi, tj. kot substanca, ali pa pripada nečemu drugemu, je nekakšen del, lastnost druge substance, modus, atribut, kvaliteta. In kolikor vem, nobena teorija tistega časa idej ni razumela kot avtonomnih substanc.<sup>15</sup> Maksimalno število možnih vrst substanc v ontologijah 17. stoletja je v grobem tri: Imamo duhove (sem štejemo tako duha človeka kot angele), telesa in nazadnje Boga. Prav tako kot teorije nimajo enotnih pogledov na to, kar naj bi tvorilo narave vsake izmed njih, določene teorije kakšno izmed iz substanc preprosto zanikajo. Kljub temu lahko rečemo, da je diskurz o substanci, četudi le zato, da kakšno izmed njih zanika in jo tako zvede na eno izmed preostalih, zvedljiv na te tri.

Osredotočimo se na Descartesa in pustimo podrobnosti različnih ontologij ob strani. Ta v 48. razdelku prvega dela *Principov*, svojega najbolj ontološko naravnanelega dela, provizorično zapiše, da imamo »[v]se kar stopa v naše zaznavanje [*sub perceptionem nostram*] [...] bodisi za stvari ali afekcije stvari bodisi za večne

<sup>15</sup> Za razumevanje Descartesove ontologije se naslanjamo na Vere Chappell, »Descartes's Ontology«, *Topoi*, 16 (2/1997), str. 111–127.

resnice.«<sup>16</sup> Glede na to, da naslov razdelka zaključí z »Najprej o stvareh.«<sup>17</sup> lahko sklepamo, da imajo le te drugačno obliko obstoja kot večne resnice. Stvari in afekcije stvari, ki se delijo na »rod razumnih in miselnih stvari« ter »rod materialnih stvari«<sup>18</sup>, od 51. *razdelka* dalje začenjajo prejemati tehnična poimenovanja. Stvar je v 51. *razdelku* poimenovana kot substanca ter definirana z naslednjimi besedami: »Pod substanco lahko razumemo le stvari, ki obstajajo na tak način, da za svoj obstoj ne potrebujejo nobene druge stvari.«<sup>19</sup> In vsaki substanci pripada »neka posebna lastnost, ki tvori njeno naravo in bistvo in na katero se navezujejo vse ostale lastnosti. Tako razsežnost v dolžino, širino in globino tvori naravo telesne substance, mišljenje pa naravo misleče substance.«<sup>20</sup> Te lastnosti, ki jih omogočajo posebni atributi substanc, so v 56. *razdelku* opredeljene kot modusi. Gre za lastnosti, ki »substanco aficirajo ali jo spremenijo.«<sup>21</sup> Torej gre za lastnosti, ki nastopijo v nekem trenutku v času in za obstoj substance za razliko od posebnega atributa niso bistvene. Modusi so torej nekaj, kar lahko v substanci vznikne in izgine, ne da bi ta substanca zares spremenila svojo naravo.

Odnosi med tremi temeljni pojmi kartezijanske ontologije substanc so nadalje določeni prek treh vrst razločka: Realnega (*distinctio realis*), modalnega (*distinctio modalis*) ter miselnega (*distinctio rationis*). Prvi obstaja »med dvema ali več substancama«<sup>22</sup> ter med »modusom ene substance in drugo substanco ali modusom druge substance.«<sup>23</sup> Modalni razloček, je »dveh vrst: eden je razloček med modusom v pravem pomenu besede in substanco, katere modus je, drugi pa razloček med dvema modusoma iste substance.«<sup>24</sup> Torej bodisi med voskom kot razsežno rečjo in njegovo okroglo obliko ali pa med nekim okroglim pred-

<sup>16</sup> René Descartes, »Principi filozofije. Prvi del.«, str. 63.; AT viii a. 22–23. Prevod je modificiran. Fraza *sub perceptionem nostram* je namesto v »naše dojetanje« prevedena »v naše zaznavanje«. Vsakič, ko v slovenskem prevodu naletim na besedne oblike izpeljane iz glagola »dojemati«, ga sistematično spremenim v ustrezno obliko, izpeljano iz glagola »zaznavati.« Več o tem na ustreznem mestu.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 65.; *Ibid.*, str. 24.

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 65–66.; *Ibid.*, str. 25.

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 67.; *Ibid.*, str. 26.

<sup>22</sup> *Ibid.*, str. 66.; *Ibid.*, str. 28.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 69.; *Ibid.*, str. 30.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 69.; *Ibid.*, str. 29.

metom in gibanjem tega predmeta. Lahko si namreč zamislimo, da vosek oblikujemo drugače ter da se okroglo telo ne giba. In nazadnje miselni razloček je ...

... razloček med substanco in kakim njenim atributom, brez katerega ne moremo razumeti nje same, ali pa razloček med dvema atributoma takšne vrste v isti substanci. Tak razloček spoznamo iz tega, da ne moremo jasno dojeti ideje enega izmed takšnih dveh atributov, če ju ločimo med seboj.<sup>25</sup>

Spoznati naravo neke stvari v kartezijski filozofiji, pomeni spoznati, kaj od tega je: modus, substanca, posebni atribut. To pa je mogoče le, če opredelimo relacije med njo in elementi njenega okolja. Če je ideja določena realna entiteta v kartezijskem sistemu, se mora spoznanje njene narave torej držati istih kriterijev kot ostali predmeti.

Pred filozofijo zrelega Descartesa so ideje v sistem substanc lokalizirali na dva različna načina. Prva, klasična umestitev, je v svojem izvoru platonistična. Ideje so v tem primeru večne resnice, arhetipi stvarjenja, tj. modeli, forme, bistva ali *eidosi*, ki tvorijo svet nadčutnih idej, v skladu s katerim neko najvišje bitje ustvarja svet končnih stvari. Položaj teh modelov pri Platonu ni popolnoma gotov. Določena mesta nakazujejo, da jih je razumel postavljene ob božji *logos*, druga, da jih je umestil vanj.<sup>26</sup> Ta dvoumnost izgine s krščansko interpretacijo, ki sledeč Avguštinovemu branju<sup>27</sup> ideje bolj ali manj enotno postavi znotraj Boga.<sup>28</sup> Po klasični tezi, ki jo najdemo v Avguštinu, kasneje v Akvinskem ter v 17. stoletju pri Malebranchu, so ideje torej v Bogu. Kakšna točno je njihova narava v Bogu, je drugo vprašanje. Prav tako je od tega, ali specifičen filozof pripada platonističnemu ali aristoteljanskemu taboru odvisno to, ali so nam te ideje dejansko dostopne ali ne, tj. če igrajo kakšno vlogo v našem naravnem spoznanju. Platonisti podajo pritrden odgovor in trdijo, da jih um zaznava na popolnoma

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 70.; *Ibid.*, str. 30.

<sup>26</sup> Pregled razvoja dveh različnih interpretacij mesta idej pri Platonih dedičih najdete v: Harry A. Wolfson, »Extradeical and Intradeical Interpretation of Platonic Ideas.«, *Journal of the History of Ideas*, 1 (jan.-mar./1961), str. 3–32.

<sup>27</sup> Na primer. Avguštin, *O svobodni izbiri*, prev. N. Homar, J. Kavčič, Ljubljana, Založba Krtina, 2003, str. 58, 69.

<sup>28</sup> Michael Ayers, »Ideas and Objective Being«, v: Daniel Garber in Michael Ayers (ur.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 zv., Cambridge, Cambridge University Press, 1998, str. 1062.

netelesen način. Aristoteliki v skladu s tezo, da je vse, kar je v umu, bilo nekoč v čutih, trdijo, da ideje sicer gotovo so v Bogu, a zanikajo njihovo dostopnost za naš, v čutih utemeljen proces naravnega spoznanja. Ne glede na pozitiven ali negativen odgovor na vprašanje dostopnosti božjih idej, lahko v različnih doktrinah izoliramo dve stalni tezi. Bog stvari, ki jih je ustvaril, spoznava prek lastnih idej, tj. idej, ki so predhodne vsakemu aktu proizvodnje stvari. Te ideje v sebi nimajo ničesar telesnega ali čutnega. Če bi takšne ideje nazadnje opredeljevali v skladu s pred kratkim orisano substančno ontologijo, bi rekli, da so atributi božje substance, ter relacijo, ki opisuje njihovo razmerje do spoznavajočega subjekta, definirali kot realni razloček.

Druga možna teorija idej je antiplatonistična ter ideje razume kot materialne podobe, nahajajoče v zmožnosti telesnega predstavljanja. Emily in Fred S. Michael v članku »Corporal Ideas in Seventeenth-Century Psychology«<sup>29</sup> na podlagi latinskih, angleških ter francoskih slovarjev, leposlovja ter filozofije pokažeta, da je razumevanje ideje kot telesne podobe v vsakdanjem besednjaku prisotno od 12., v filozofskem od 16. stoletja dalje. Fantazija (*phantasia*) ali predstavljanje kot mesto podob je zmožnost, ki se nahaja v možganih, kjer prek posredovanja splošnega čuta (stičišče vnanjih čutov v možganih) iz materiala, ki ga priskrbi pet vnanjih čutil, sproži telesne spoznavne procese.

Primer tega, ki v omenjenem članku sicer ni obravnavan, a je za Descartesa ključen, je Thomas Hobbes, ki v knjigi *Elementi naravnega in političnega prava*,<sup>30</sup> napisani leta 1640, tj. leto pred njegovim soočenjem z Descartesom v *Tretjih ugovorih*, zapiše, da so v našem duhu »nekatero podobe ali dojemi [*images and conceptions*] stvari zunaj nas«, ki bi obstale tudi, če bi te stvari uničili, saj »uničenje stvari, ki smo si jih nekoč predstavljali, ni vzrok za odsotnost ali izničenje samega predstavljanja [*imagination*].«<sup>31</sup> Te podobe reči imenuje »vednost, predstava [*imagination*], ideja, opazanje, dojem ali spoznanje o njih.« Piše, da »nastanejo vsi dojem iz delovanja stvari, katerih dojem so«<sup>32</sup> ter njihovo naravo opredeli kot popolnoma materialno. Zunanji predmeti na naše čute delujejo

28

<sup>29</sup> Emily Michael, Fred S. Michael, »Corporal Ideas in Seventeenth-Century Psychology«, *Journal of the History of Ideas*, 50 (1/1989), str. 31–48.

<sup>30</sup> Thomas Hobbes, *Človekova narava, Elementi naravnega in političnega prava, 1. del*, prev. I. Pribac, Ljubljana, Krtina, 2006.

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 16. Prevod spremenjen.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 17.

na način gibanja. Podobe ali dojem, ki jih zaznamo zaradi delovanja vnanjih teles pa so »prikazovanje [*apparition*] tistega gibanja, vznemirjenosti ali spremembe znotraj nas, ki jo objekt povzroči v možganih, hlapih ali v kaki snovi v glavi.«<sup>33</sup> Čutenje ali prikazovanje stvari ni nič drugega kot gibanje, ki gre od teles do možganov in se od teh odbije nazaj v zunanost. Ti dojem ali podobe »pred očmi ostanejo tudi, ko dejansko čutenje predmetov mine.«<sup>34</sup> Hobbes jim poda ime fantazme (*phantasms*).

Če je Hobbesov duh popolnoma materialen, ker sam ne priznava obstoja duhovne nematerialne substance,<sup>35</sup> to ni običajna pozicija avtorjev, pripadajočih tradiciji telesne ideje. Pogosto govorijo bodisi o dvojici duš bodisi o materialnem in nematerialnem delu duha.<sup>36</sup> Za naš problem je pomembno predvsem, da je termin ideja rezerviran le za telesne spoznavne procese, ki niso zgolj materialni pogoj spoznanja, ki bi se v resnici izvedel v neki misleči, netelesni substanci. Ne da bi ob njihovi izvedbi posredovala kakršnakoli nematerialna substanca, posedujejo zavedanje ter resničnostne vrednosti.

Termina ideja se je za poimenovanje možganskih podob v svojih zgodnjih delih posluževal tudi Descartes sam. V 12. pravilu neobjavljenega in nedokončanega zgodnjega spisa *Pravila za usmerjanje umskih zmožnosti (Regulae ad directionem ingenii)* navede materialne in nematerialne dejavnike prisotne v našem spoznanju. Ko govori o spoznanju teles zapiše:

Ko objekt vzburi organ zunanjega čuta, je figura, ki jo ta prejme, v istem trenutku prenesena v drug del telesa, poznan kot splošni čut. [...] [S]plošni čut deluje kot pečatnik, ki v fantazijo ali predstavljanje kot v vosek vtisne figure ali ideje, ki čiste in brez telesa pridejo od zunanjih čutov.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> *Ibid.*, str. 18.

<sup>34</sup> Hobbes, *Človekova narava*, str. 25.

<sup>35</sup> *Ibid.*, str. 70–72.

<sup>36</sup> Morda je to razlog, da Hobbes v članku »Corporal Ideas in Seventeenth-Century Psychology« sploh ni omenjen. Avtorji (David Buchanan, Pierre Gassendi), ki so obravnavani v omenjenem članku namreč običajno govorijo o materialni in racionalni duši. Emily Michael, Fred S. Michael, »Corporal Ideas in Seventeenth-Century Psychology«, str. 40, 42–44. Dopolnilo obravnave tradicije telesnih idej v povezavi odnos med Hobbesom in Descartesom lahko najdemo v: Gianluca Mori, »Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate«, *Journal of the History of Philosophy*, 50 (2/2012), str. 197–212.

<sup>37</sup> AT x, str. 414.; CSM i, str. 41.

Figure ali ideje so v tej zgodnji teoriji popolnoma materialne. Moč, s katero spoznavamo reči, je sicer »duhovna [esse pure spiritualem][,]«<sup>38</sup> a njenim različnim operacijam Descartes nikoli ne reče ideje. Termin je rezerviran za možganske podobe.<sup>39</sup> Takšno rabo, sicer le enkrat, najdemo še celo v *Razpravi o metodi*.<sup>40</sup> V primeru, da bi takšno koncepcijo umestili v orisano substančno ontologijo, bi trdili, da je med idejo in duhom realni razloček.

Ne glede na ogromne razlike med opisanimi paradigama, lahko rečemo, da ideje v obeh teoretskih programih vsebujejo neko skupno lastnost: So o rečeh ali imajo »intencionalnost«. Platonski arhetipi so modeli, načrti, v skladu s katerimi je stvarjen svet, in če jih zremo, pridobimo informacije o svetu, ki je bil po njih stvarjen. Reči prav tako prikazujejo fantazme, ki smo jim priča v teorijah telesne ideje. Ko se prikazujejo, pričajo o lastnostih čutnih predmetov, ki jih s svojim gibanjem ustvarijo v možganih. V tem oziru se Descartesova teorija ne razlikuje od njihove. V prvi konceptualni opredelitvi idej zapiše, da so nekatere med njegovimi mislimi »nekakšne podobe stvari in samo njim pravzaprav pritiče ime »ideja« [...]«<sup>41</sup> Tako ima ideje, »če si misl[i] človeka, himero, nebo, angela ali Boga.«<sup>42</sup> Kakšna je torej Descartesova pozicija glede narave teh podob? Vide-li bomo, da se je prisiljen soočiti z obema pred njim obstoječima koncepcijama ideje ter da obe izmed njiju zavrže.

Prva opredelitev idej se v *Predgovoru bralcu* nahaja v odgovoru na aposteriorni dokaz Boga iz *Razprave o metodi*.

Na to odgovarjam, da je tukaj dvoumnost v besedi »ideja«. Zakaj razumemo jo lahko bodisi materialno kot operacijo uma [*operative intellectus*], in v tem pomenu ni mogoče reči, da je popolnejša od mene, bodisi predmetno [*vel objective*], ko jo razumemo kot stvar, predstavljeno s pomočjo zgoraj omenjene operacije [*re per istam operationem repraesentata*], in četudi ne predpostavljamo, da ta stvar obstaja zunaj uma, je vendar lahko popolnejša od mene zaradi svojega bistva.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> *Ibid.*, str. 415.; *Ibid.*, str.42.

<sup>39</sup> *Ibid.*, str. 416, 417, 419.; *Ibid.*, str. 42, 43, 44.

<sup>40</sup> René Descartes, *Razprava o metodi*, prev. S. Jerele, Ljubljana, Založba ZRC, 2007, str. 81.; AT vii, str. 55.

<sup>41</sup> Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 53.; AT vii, str. 37.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, str. 19–21.; *Ibid.*, str. 8.

Beseda ideja je dvoumna, saj jo lahko razumemo »materialno« ali »predmetno«. Ideja, gledana materialno, je operacijo uma, predmetno pa »stvar predstavljena s pomočjo [...] operacije.« Opredelitev slednjih najdemo v 32. razdelku prvega dela *Principov*, naslovljenim »V nas sta samo dva modusa mišljenja: zaznavanje uma [*perceptionem scilicet intellectus*] in operacije volje«. <sup>44</sup> Gre torej za »zaznave« ali »moduse zaznavanja«, med katere spadajo: »Čutiti, predstavljati si in čisto umevati.«<sup>45</sup>

Ideje kot operacije uma so torej »modusi zaznavanja.«<sup>46</sup> Isto opredelitev ideje kot modusa mišljenja najdemo v *Tretji meditaciji*. V kontekstu iskanja sredstev, s katerimi bo dokazal božji obstoj, ugotovi, da med idejami, kolikor so »zgolj neki modusi mišljenja [...] ne vid[i] nikakršne neenakosti in o vseh se zdi, da izhajajo iz [njega] na enak način.«<sup>47</sup> Kot modusi, operacije in zaznave so si ideje enake. Razliko med njimi umesti v aspekt, ki smo mu že bili priča v *Predgovoru*.

Kolikor pa predstavlja [*repraesentat*] ena ideja eno stvar in druga drugo stvar, je jasno, da sta med seboj močno različni. Zakaj nedvomno so tiste, ki mi kažejo [*exhibent*] substance, nekaj več in vsebujejo, če se tako izrazim, več predmetne realnosti [*plus realitatis objectivae*] kakor tiste ideje, ki kažejo le moduse ali akcidence.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> René Descartes, »Principi filozofije. Prvi del.«, str. 58.; AT viii a. 17. (Prevod spremenjen.)

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Termin »zaznava« v 17. stoletju nima današnjega ozkega pomena čutne zaznave, temveč vključuje tako umevanja kot čutno zaznavo. Slovenski prevodi *perceptio* zato ponavadi prevajajo z »dojemanje« ali »dojem«, saj ima ta načeloma širši pomen od »zaznave«. Če stvar tako naredijo jasnejšo sodobnemu bralcu, s tem po drugi strani zakrijejo večji pomenski razpon besednih oblik izpeljanih iz *percipio* v novoveških besedilih ter s tem onemogočijo razumevanje kontroverz, ki so v določeni meri temeljile ravno na njem. Kontroverza med Arnauld in Malebranchem je v osnovi zvedljiva na vprašanje ali so ideje *perceptions essentialement representatifs* ali določeni platonski arhetipi v Bogu, ki so našim *perceptions* neposredno prisotne. Oba izmed njiju trdita, da sta v svojih teorijah zvesta Descartesu. Arnauld, Locke in Reed Malebranchu očitajo, da ima slabo teorijo »čutne zaznave«, medtem ko napadeni v bistvu govori o popolnoma drugi stvari, namreč o »umni zaznavi.« Osnova takšnih nerazumevanj je ravno takratni širši pomen termina *percipio*. Če ga prevajamo z »dojemam« in »zaznavam« prihranimo za čutno zaznavo, inteligibilnost velikega dela novoveških debat o naravi idej izgine.

<sup>47</sup> Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 57.; AT vii, str. 40.

<sup>48</sup> *Ibid.*

Ker ideje predstavljajo (*representat*) oziroma kažejo (*exhibent*) stvari, so »nekakšne podobe reči[.]«<sup>49</sup> To počnejo, ker imajo »predmetno realnost« (*realitas objectiva*), ki jim omogoča intencionalnost. Ker je predmetna realnost klasični sholastični termin za označevanje mišljene reči, lahko pričakujemo, da bo sovpadla z drugim sholastičnim terminom, formalno realnostjo, ki označuje dejanski obstoj stvari. Na tega naletimo takoj v naslednjem odstavku, ko Descartes za določene stvari zapiše, da njihova realnost ni le predmetna, temveč »dejanska ali formalna.«<sup>50</sup> Kakšne realnosti torej poseduje ideja? Iz trditve, da je »nara-va ideje same [...] taka, da iz sebe ne terja nobene druge formalne realnosti razen tiste, ki si jo sposoja od mojega mišljenja, katerega modus je«<sup>51</sup> je razvidno, da mora ideja kot modus in torej neka dejanska stvar posedovati obe vrsti realnosti in ne zgolj predmetne. Kot modusi misleče substance ideje tako posedujejo tako predmetno kot formalno realnost.<sup>52</sup> Terminološka diada, uvedena v *Tretji meditaciji*, se pokrije z dvojico iz *Predgovora*. Če idejo razumemo kot modus ali operacijo uma, jo razumemo materialno ali na način formalne realnosti. Če jo razumemo predmetno, jo razumemo kot »stvar predstavljeno s pomočjo [...] operacije [uma]«<sup>53</sup> ali kot da nekaj kaže (*exibeo*) ali predstavlja (*rapraesento*).<sup>54</sup>

Tretjo opredelitev iste distinkcije najdemo v Arnauldju namenjenih *Četrth odgovorih*.

Ideje so namreč nekakšne forme in niso zgrajene iz materije, zato jih vsakič, kadar jih motrimo skozi prizmo tega, da nekaj predstavljajo, obravnavamo ne *materialno*, temveč *formalno*; če pa jih ne bi opazovali skozi prizmo tega, da predstavljajo to ali ono, ampak le, kolikor so neko umsko delovanje, bi sicer lahko rekli, da jih obravnavamo materialno, vendar v tem primeru ne bi na nikakršen način zadevale resničnosti ali lažnosti predmetov.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> *Ibid.*, str. 53.; *Ibid.*, str. 37.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Taka je na primer teza, ki jo najdemo v: Stephen Wagner, »Descartes on the Power of 'Ideas'«, *History of Philosophy Quarterly*, 13 (3/1996), str. 287–297. Predmetno realnost namesto z obstojem predmeta v umu na način reprezentacije, izenači z močjo, ki jo ima ideja na soglašanje volje. A Descartes več očitno piše, da imajo ideje formalno realnost, predmetno realnost pa očitno izenači z reprezentacijo.

<sup>53</sup> Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 21; AT vii., str. 8.

<sup>54</sup> *Ibid.*, str. 57.; *Ibid.*, str. 40.

<sup>55</sup> *Ibid.*, str. 213.; *Ibid.*, str. 232.



V drugem sholastičnem terminološkem paru je ponovno na delu ista distinkcija. Sholastična filozofija je stvari razumela kot sestavljene iz nedefinirane materije in forme, ki jim podeli specifično naravo. Operacije so torej materialno gledano nedefinirane, saj med njimi kot modusi ne vidimo nobene razlike, medtem ko razliko opazimo, če jih motrimo z vidika njihove forme.

Vsa tri mesta, sicer v skladu z različno terminologijo, vključujejo pojma formalne in predmetne realnosti.<sup>56</sup> Slednja v vseh treh omogoča intencionalen značaj idej. Kaj torej pomeni, da nam kažejo stvari, da jih predstavljajo, ali da so njihove podobe? Izraz nedvomno spominja na besednjak, ki smo mu bili priča v empiristični teoriji spoznanja. Beseda ideja je tam označevala izključno podobo v telesnem predstavljanju. V skladu s takšnim branjem Descartesove teorije Hobbes zanika, da bi imeli ideje Boga in angelov. Trdi, da se mu, ko razmišlja o angelu »predoči zdaj podoba zublja, zdaj lepega dečka s krili, in zdi se mi, da sem gotov, da nima podobnosti z angelom in da torej ni ideja angela.«<sup>57</sup> Prav tako »nimamo nobene podobe oziroma ideje Boga, ki bi ustrezala častitemu božjemu imenu[.]«<sup>58</sup> Ker telesne reči niso upodobljive, so domnevne ideje netelesnih reči zreducirane na »imena«.

Descartes odgovori, da Hobbes z idejo razume »le podobe materialnih stvari, naslikane v telesni fantaziji; ob tej predpostavki mu ni težko dokazati, da sploh ne more biti nobene ideje, lastne angelu ali Bogu.«<sup>59</sup> Sam nasprotno z besedo ideja označuje

[...] vse kar duh zaznava neposredno [*eo quod immediate a mente percipitur*]; ker tedaj, ko hočem ali se bojim, obenem zaznavam, da hočem in se bojim, med ideje štejem tudi hotenja in strah. To ime sem uporabil, ker je bilo med filozofi že splošno rabljeno za označevanje form zaznav božjega duha [*formas perception mentis divinae*], čeprav v Bogu ne prepoznavamo nobene fantazije.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Da pari niso istovetni nasprotno trdi Kurt Smith. Cf. Kurt Smith, »Rationalism and Representation«, v: Alan Nelson (ur.), *A Companion to Rationalism*, Oxford, Blackwell, 2005, str. 206–223.

<sup>57</sup> Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 177.; AT vii, str. 179.

<sup>58</sup> *Ibid.*, str. 177.; *Ibid.*, str. 180.

<sup>59</sup> *Ibid.*, str. 178.; *Ibid.*, str. 181.

<sup>60</sup> *Ibid.*

Descartesov odgovor poda drugačno definicijo ideje. Ideje niso več le misli z intencionalno naravo, temveč vse operacije mišljenja, ki kot take vsebujejo neko zavedanje. Obenem se postavi v razmerje do obeh predhodnih opredelitev ideje, telesne in platonistične. Materialistični teoriji idej kot možganskih slik se odreče na način zatrditve svoje sorodnosti s platonistično tradicijo. Kot pokaže Nicholas Jolley, Descartes ni preprosto prevzel starejše terminologije in ji dal nov smisel. Termin, tradicionalno povezan s platonistično tradicijo form božje zaznave, je vzel ravno zato, ker je želel poudariti, da gre pri idejah za mišljenje brez »fantazem«. <sup>61</sup> Ideje še vedno predstavljajo in so zato nekakšne podobe reči, vendar ne predstavljajo kot slike. Če bi naredili seznam Descartesovih idej, bi videli, da gre večinoma za abstraktne koncepte in ne za slike: matematične like in podobno.

Vez med Descartesom in avguštinsko-platonistično tradicijo je torej tesna. Vsaj za enega izmed njegovih naslednikov lahko rečemo, da je to pot ubral v celoti. Malebranche je neposredne predmete zaznave namreč postavil v Boga in oblikoval teorijo videnja vseh stvari v Bogu, ki je postala glavna tarča Arnauldove kritike. Descartes ne gre tako daleč. <sup>62</sup> Platonistična interpretacija narave Descartesovih idej je nedvomno napačna, saj so slednje od začetka umeščene med misli. Celoten prvi dokaz božjega bivanja temelji na tem, da se v *cogitu* nahaja ideja s predmetno realnostjo, ki presega stopnjo njegove formalne realnosti. Za predmetno realnost zapiše: »Kakor je že nepopoln ta modus bivanja, na katerega je stvar po ideji predmetno v umu, vendar zagotovo ni nič in zato ne more izvirati iz nič«. <sup>63</sup> Edini um, ki je dostopen v *Tretji meditaciji*, še več, edina gotovo dostopna stvar, je um končne misleče substance. Predmetna realnost ideje se tako nič manj gotovo kot njen formalni dvojnik, kot določen modus, nahaja v končni misleči substanci. Platonistična interpretacija Descartesa, ki bi trdila, da iz njega izhaja neposredno in ne na način določene notranje kritike, je nevzdržna. Med mislečo substancjo in obema oblikama ideje je torej modalna distinkcija. Celoten

34

<sup>61</sup> Jolley, *The Light of The Soul*, str. 12.

<sup>62</sup> Jolley trdi, da je možno, da je Descartes ideje občasno razumel kot abstraktna platonska bistva. Tega sicer ne podkrepi z ničemer drugim kot z možnostjo, da je takšno razumevanje Descartesovih idej v članku »The Theory of Ideas« kot morda možno podal Vere Chappell, *op. cit.*, str. 18–19. Slednji takšno teorijo zavrne v že omenjenem v Chappell, »Descartes's ontology«, str. 123–237.

<sup>63</sup> Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 57.; AT vii, str. 41.

problem se torej zvede na vprašanje odnosa, ki ga imata znotraj uma med seboj predmetna in formalna realnost ideje.

### **Predmetna realnost kot predmet zaznave; predmetna realnost kot struktura zaznave**

Zdi se, da trije odlomki implicirajo vsaj dve različni teoriji zaznave (vzete v širokem kartezijskem smislu, ki vključuje tako umno kot čutno zaznavo) in s tem podajajo dva različna odgovora na vprašanje narave idej.

Poglejmo najprej mesto iz *Predgovora*. Descartes piše, da je v besedi ideja dvoumnost, saj enkrat označuje operacijo uma, drugač stvar, ki jo slednja predstavlja.<sup>64</sup> Kot operacija uma je ideja modus mišljenja, kot zaznava zaznava nečesa ali reprezentacija. Katero teorijo bomo našli v Descartesu, je odvisno od tega, kaj opredelimo kot predstavljeno stvar. Vidimo, da Descartes tudi »stvar, predstavljen[o] s pomočjo [...] operacije«<sup>65</sup> imenuje ideja. Mar »dvoumnost v besedi ideja«<sup>66</sup> torej pomeni, da imamo dve ideji? Idejo kot operacijo in idejo kot predmet, predstavljen s pomočjo operacije? Kakšen je torej razloček med njima? Realni odpade, saj mesto ideje ni niti Bog niti telo. Preostaneta miselni in modalni razloček.

Moram priznati, da sam še nisem videl interpretacije, ki bi zatrdila, da gre dejansko za dva modusa. Če neka stvar v kartezijski ontologiji obstaja, pač ne more imeti zgolj predmetne realnosti, temveč tudi formalno. Navsezadnje je formalna realnost opredeljena kot »dejanska«<sup>67</sup> realnost. Kar nam torej preostane je, da do potankosti določimo miselni razloček med njima.<sup>68</sup>

Velik del interpretov se je od Malebrancha dalje odločil, da predstavljena stvar ni dejanski predmet, temveč ideja opredeljena kot »notranji predmet«, na katerega je naperjena naša zaznava. Stvari, katerih ideje so, namreč pogosto ne ob-

<sup>64</sup> *Ibid.*, str. 19–20.; *Ibid.*, str. 8.

<sup>65</sup> *Ibid.*, str. 20.; *Ibid.*, str. 8.

<sup>66</sup> *Ibid.*, str. 19.; *Ibid.*, str. 8.

<sup>67</sup> *Ibid.*, str. 57.; *Ibid.*, str. 41.

<sup>68</sup> V podajanju modelov se v veliki meri nanašam na ločnico med predmetno in vsebinsko teorijo intencionalnosti, ki jo v knjigi o Arnauld, poda Nadler. Cf. Steven Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, str. 143–147.

stajajo ali pa so vsaj drugačne, kot si jih zamišljamo. Potreben naj bi bil torej nek abstraktni objekt-representacija, ki bi stal na njihovem mestu in tako omogočal eksistenčne ter lastnostne iluzije.<sup>69</sup> Za razliko od zunanjega predmeta, ki morda ne obstaja, mu lahko rečemo »notranji predmet.« Govor o dvumnosti naj bi to interpretacijo potrdil.<sup>70</sup> Mar ni tako, da predmetu, ki ga operacija predstavlja, Descartes prav tako reče ideja? Ne le to. Pogosto uporablja fraze, ki kažejo na to, da se mu ne kažejo stvari, temveč ideje. Ko med povzemanjem svojih starih prepričanj na začetku *Tretje meditacije* prvič uporabi termin ideja, zapiše: »Da so se mojemu duhu predočale ideje ali misli o takih stvareh.«<sup>71</sup>

Za takšno interpretacijo je nazadnje ključna definicija ideje, ki jo Descartes zoperstavi Hobbesovem enačenju idej in telesnih podob. Piše, da z idejo razume vse, kar »duh zaznava neposredno.«<sup>72</sup> To bi nas lahko napeljalo na misel, da kot predmete neposredno zaznavam ideje, opredeljene kot predmetne realnosti, in prek zaznave njih posredno zaznavam stvari, ki jih predstavljajo. Če je predmetna realnost ideje neločljiva od njene formalne realnosti, je neločljiva zato, ker ima vsaka zaznava zaznano, katerega mesto tako zasede nek notranji predmet. Takšna teorija zaznave je bila običajno poimenovana »reprezentalizem« ali »posredni realizem.«<sup>73</sup> Neposredno zaznamo notranji predmet-idejo, ki je kot njen predmet neločljiva od naše zaznave, ta pa nas na posreden način vodi do zunanjega predmeta. Ideja je v skladu s takšno teorijo opredeljena kot kompleks, ki kot svoja nerazdružljiva dela vsebuje zaznavo ter predmetno realnost kot predmet zaznave.

Težava je tem, da prav tako naletimo na številne odlomke, ki ponujajo drugačno interpretacijo. Ko Descartes ideje opredeli kot misli z intencionalno zasnovo, nadaljuje, »če si na primer mislim človeka, himero, nebo, angela ali Boga.«<sup>74</sup> Na vseh teh mestih se zdi, da Descartes uporablja drugačno terminologijo. »Misлити si« je namreč isto kot izvesti neko operacijo. Stvar, ki jo ideja v njenem opera-

36

<sup>69</sup> Nicolas Malebranche, *Oeuvres complètes VI.-VII.*, Pariz, J. Vrin, 1978, str. 78. Chappel, »The Theory of Ideas«, str. 185. Danto, »The Representational Character of Ideas«, str. 289.

<sup>70</sup> Tezo najdemo v piscih navedenih v 7. in 8. opombi.

<sup>71</sup> Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 51.; AT vii, str. 35.

<sup>72</sup> *Ibid.*, str. 178.; *Ibid.*

<sup>73</sup> Cf. Denis Moreau, »Introduction«, v Antoine Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Pariz, J. Vrin, 2011, str. 30–36.

<sup>74</sup> Descartes, *Meditacije z Ugovori ter odgovori*, str. 53.; AT vii, 37.

tivnem smislu predstavlja, torej ni nova ideja, ampak stvar sama: Človek, himera, nebo, angel, Bog. Mislim na Boga, človeka, himero, nebo, angela. Shemo po kateri je ideja neposredno naperjena na sam predmet in ne na novo idejo, prav tako najdemo na ključnem mestu uvedbe dvojice predmetne in formalne realnosti. Tam piše, da imajo ideje predmetno realnost, »[k]olikor [...] predstavlja [*repraesentat*] ena ideja eno stvar in druga drugo stvar«<sup>75</sup> Ideje kažejo [*exhibet*] stvari in ne drugih idej. Ideje »vsebujejo [*in se continent*] [...] predmetno realnost«<sup>76</sup> in nekatere izmed njih imajo »v sebi [*in se habet*] zares več predmetne realnosti«<sup>77</sup> kot druge. Če bi res lahko rekli, da ima ena predmetna realnost v sebi več predmetne realnosti od druge, pa je popolnoma nesmiselno govoriti o tem, da ideje »vsebujejo predmetno realnost«, če bi na ideje že gledali zgolj kot na predmetne realnosti. Formulacija je smiselna le, če ideja kot formalna realnost vsebuje več ali manj predmetne realnosti.

Odnos med idejo kot operacijo in idejo kot predmetno realnostjo, impliciran v komentiranem mestu, tako ni zunanji odnos med operacijo in njenim predmetom, temveč notranji. Formalna realnost operacije predmetne realnosti nima kot lastnine ali predmeta, kot nekaj, kar lahko pograbiš in ti je na nek način vedno vnanje. Predmetna realnost ji je notranja. Predmetno realnost vsebujejo same ideje, opredeljene materialno ali na način njihove formalne realnosti. Kot operacije igrajo vlogo nosilca od njih neločljive predmetne realnosti. Po tem modelu dvoumnost besede ideja iz *Predgovora* ne pomeni drugega kot to, da lahko eno in isto entiteto gledamo z dveh zornih kotov in jo zato obravnavamo drugače.<sup>78</sup> Tej teoriji zaznave, ki implicira idejo kot eno samo entiteto in ne kot kompleks dveh neločljivih delov, se rahlo neposrečeno reče »neposredni realizem«. Ni namreč v nasprotju s tezo, da obstajajo reprezentacije. Gre le za to, da to opravljajo že ideje kot operacije in ne šele ideje kot njihovi notranji predmeti ali kot trdi Arnauld, »da je vsakomur, ki se obrne k temu [*fair réflexion sur ce*], kar se dogaja v njegovem duhu, jasno, da so vse naše zaznave [*perceptions*] nujno reprezentirajoče modalnosti [*modalités essentiellement représentatives*].«<sup>79</sup>

<sup>75</sup> *Ibid.*, str. 57.; *Ibid.*, str. 40.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> To najbolj neposredno zatrdi Monte Cook, v: Cook, »The Alleged 'Ambiguity' of Idea in Descartes' philosophy«, str. 87–94. Teza je sicer stalnica vseh piscev podanih v 9. opombi.

<sup>79</sup> Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Pariz, J. Vrin, 2011, str. 68.

Ideje bi bile torej po drugem modelu neke operacije ali dejanja, ki bi imele same po sebi lastnost reprezentiranja stvarnosti, bile bi dejavnosti reprezentiranja. In ker te operacije v prvem delu *Principov* Descartes poimenuje zaznave, lahko rečemo, da so zaznave inherentno reprezentirajoče. Kot smo že namignili, je to teorija, ki jo bo v svoji kritiki Malebrancheve platonistične teorije idej ves čas zagovarjal Arnauld: »Kot je torej jasno, da mislim, je prav tako jasno, da mislim na nekaj, tj. da spoznavam, da zaznavam neko reč. Kajti mišljenje je bistveno to.«<sup>80</sup> Vsaka zaznava je zaznava neke stvari. Ničesar zaznavati je ne zaznavati. Torej vsaka zaznava v sebi bistveno vsebuje predmetno realnost, ki jo dela to, kar je. Preostanek članka bo zato v grobem prikazal, kakšna je Arnauldova interpretacija in na koncu preizkusil, če jo lahko uskladimo z Descartesovim besedilom, predvsem s tistimi mesti, ki kažejo na to, da je ideja določen neposredni predmet.

### Arnauldova teorija ideje kot dejanja v *Des vraies et des fausses idées*

Poglejmo si torej besedilo, s katerim začne svoj napad na Malebranchevo teorijo idej, *O resničnih in lažnih idejah* iz leta 1683. V petem poglavju knjige Arnauld svoje misli uredi v sklop definicij, postulatov in aksiomov. Navedimo prve tri.

1. Z besedami duša ali duh imenujem substanco, ki misli.
2. Misлити, spoznati, zaznati [*apercevoir*] so ista reč.
3. Kot isto stvar razumem tudi *idejo* predmeta in zaznavo predmeta. Puščam ob strani, če obstajajo druge reči, ki bi jih lahko imenovali ideje. Gotovo je vendar, da obstajajo *ideje*, vzete v tem smislu, ter da so te ideje bodisi atributi, bodisi modifikacije naše duše.<sup>81</sup>

38

Ker sta mišljenje in zaznavanje določena kot ista stvar, je misleča substanca bistveno zaznavajoča substanca. Zaznani pa so realni predmeti in ne notranje ideje, saj v drugi definiciji zaznavo predmeta in njegovo idejo jasno identificira. Njen status je poleg tega določen kot modus ali atribut. Da ideja kot zaznava popolnoma zadošča, nakazuje s sredino tretje definicije, ko piše »puščam ob strani, če obstajajo druge reči, ki bi jih lahko imenovali ideje.«<sup>82</sup> S tem so mišlje-

<sup>80</sup> *Ibid.*, str. 52.

<sup>81</sup> *Ibid.*, str. 67.

<sup>82</sup> *Ibid.*

ni tako notranji objekti kot v Boga postavljeni *eidosi*. Torej je nemogoče, da bi govorili o dveh stvareh, o ideji kot zaznavi ali operaciji uma ter ideji kot pograbljenem notranjem predmetu zaznave. Četrta in peta definicija podata dodatno potrditev teze.

4. Pravim, da je določen predmet našemu duhu prisoten [*présent à notre esprit*], ko ga naš duh zazna in spozna. Prav tako puščam ob strani, če obstaja kakšna drugačna, spoznanju predhodna prisotnost predmeta, ki bi bila nujna za to, da da bi bil predmet v stanju, ki bi ga naredil spoznavnega.
5. Pravim, da je neka reč *predmetno* v mojem duhu, ko jo umem. Ko umem sonce, kvadrat in zvok, so sonce in kvadrat in ta zvok predmetno v umu, pa naj obstajajo zunaj njega ali ne.<sup>83</sup>

Četrta in peta definicija isto stvar izrazita z različno terminologijo. V četrti definiciji trdi, da je »predmet našemu duhu prisoten [*présent à notre esprit*], ko ga naš duh zazna in spozna.«<sup>84</sup> V peti zapiše, da je »neka reč *predmetno* v mojem duhu, ko jo umem.«<sup>85</sup> Doda, da je ta reč lahko »predmetno v umu, pa naj obstaj[a] zunaj njega ali ne.«<sup>86</sup> Videli smo, da je spoznanje predmeta, ali njegova predmetna prisotnost v duhu v celoti utemeljena v izvedbi dejanja mišljenja. Preden operacijo izvedemo (preden mislimo na nek predmet, preden ga zaznamo), predmet zaznave v umu ne obstaja predmetno, ni prisoten zanj. To ne pomeni, da je predmet zaznan le, če kot formalna realnost obstaja zunaj nas. Zaznavo bo torej moral omogočati določen notranji moment dejanja, ki ni njegov notranji predmet.

Po pričujočem lahko sklepamo, da je med idejo in zaznavo nazadnje zgolj besedni razloček. To zelo jasno pokaže s šesto definicijo. Piše:

Rekel sem, da sem za isto stvar vzel *zaznavo* in *idejo*. Potrebno pa je pripomniti, da ima ta stvar, čeprav je le ena [*quoi qu'unique*], dva odnosa: Enega do duše, ki jo modificira, drugega do zaznane reči, kolikor je ta predmetno v umu; ter da beseda *zaznava* neposredneje označuje prvi odnos in *ideja* zadnjega.<sup>87</sup>

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*, str. 68.

Piše, da je na to potrebno opozoriti, da se izognemo napačnim teorijam, ki ne razumejo, »da ne gre za dve različni entiteti, temveč za eno samo modifikacijo duše, ki po nujnosti [*qui enferme essentiellement*] vsebuje dva odnosa.«<sup>88</sup> Ideja kot operacija in predmetna realnost ideje sta ena sama stvar in ne dva dela iste stvari. Ko jo poimenujemo zaznava, jo obravnavamo kot modifikacijo duha, ko ji rečemo ideja, jo postavimo v odnos do predstavljene stvari, ki morda tudi ne obstaja: »Ne morem namreč imeti zaznave, ki ne bi bila istočasno [*tout ensemble*] zaznava mojega zaznavajočega duha in zaznava neke reči kot zaznane. Prav tako nič ne more biti predmetno v našem duhu (čemur pravim *Ideja*), da moj duh tega nebi zaznal.«<sup>89</sup>

Dvoumnost o kateri govori Descartes v *Predgovoru* je v skladu z Arnauldovo interpretacijo, torej zgolj posledica dveh različnih pogledov na isto entiteto. Zaznava označuje idejo kot modus, operacijo duha. Ideja reprezentirani predmet sam, kolikor je predmetno prisoten v tej isti operaciji. Gre torej za eno in isto stvar, eno in isto modifikacija našega duha, ki po nujnosti lastne narave stoji v dveh odnosih. Kot modus duhovne substance, je zaznava v odnosu do duhu kot njegova operacija, dejanje ali lastnost. Te besede bolje opišejo njegov ontološki status modusa kot ideja. Obenem pa je to isto dejanje kot zaznava nečesa bistveno predstavljajoče, je v neposrednem odnosu do predstavljenega predmeta, kolikor je na predmeten način v njej. In beseda ideja bolje kot vse druge označi odnos reprezentacije.

Takšna teorija tako odpravi vsako potrebo po ideji kot notranjemu predmetu, istočasno ločenim od operacije uma in od zunanjega predmeta. Vprašanje po tem, ali zunanji predmet res biva, je druge vrste. V tem primeru govorimo o kavzalnih vprašanjih, na primer o fizioloških razlogih, ki botrujejo nastopu neke zaznave, ko zunanji predmet, ki je predmet zaznave, ne obstaja. A to niso vprašanja problema reprezentacije, niti ne vprašanja narave idej, temveč vprašanja vzrokov njihove manifestacije in njihove morebitne zmotnosti. Gre za problem izvora idej.

40

---

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*



## Ideja kot reprezentirajoče dejanje in kot neposredni predmet zaznave

Vprašanje pa je, če je takšno razumevanje ideje mogoče uskladiti z Descartesom, predvsem z mesti iz *Predgovora* in odgovora Hobbesu. Tudi v teh je vsaka zaznava kot operacija duha naperjena na neko stvar. Razlika je, da vsaj na prvi pogled ta mesta tezo o intencionalno nujno polni zaznavi razumejo v smislu realno obstoječega abstraktnega predmeta, na katerega je zaznava naperjena. Ta predmet je prisoten pred samo zaznavo kot operacijo. Točno o taki vrsti predmeta namreč govori Arnauld, ko v *Četrta defniciji* piše: »Prav tako puščam ob strani, če obstaja kakšna drugačna, spoznanju predhodna prisotnost predmeta, ki bi bila nujna za to, da da bi bil predmet v stanju, ki bi ga naredil spoznavnega.«<sup>90</sup>

Ta predmet zaznave je ideja kot predstavljena stvar, ideja kot od operacije uma ločena predmetna realnost. Vem, da sem prej rekel, da Arnauld napada Malebranchevo teorijo predmetnih realnosti v Bogu in ne od zaznave ločeno predmetno realnost, ki je prisotna v samem končnem umu, a model razlike med eno in drugo komponento ideje lahko brez težave internaliziramo. Vprašanje se zato spremeni: Ne sprašujemo se več o tem, če se predmetna realnost kot od zaznave ločena stvar nahaja v Bogu ali v duhu, temveč ali je od zaznave ločena. Pravilnost Arnauldovega razumevanja Descartesove teorije lahko pokažemo v treh korakih.

Najprej se spomnimo omenjenih treh razločkov: Realnega, modalnega in razumskega. V Descartesovem delu ni nobenega mesta, kjer bi se poslužil katerekakoli izmed omenjenih pojmov, da bi opredelil razliko med idejo kot operacijo in idejo kot predmetom zaznave. Od tod bi lahko sklepali, da gre za en sam nedeljiv predmet. A potreben je pozitiven dokaz in ne dokaz na način odsotnosti.

Del rešitve v drugem koraku najdemo v odgovorih na *Prve ugovore*. Caterus Descartesa povpraša po tem, kaj je ideja, oziroma kakšen je status predmetne realnosti? Descartes odgovori, da je »ideja sonca ta mišljena stvar, kolikor je predmetno v umu.«<sup>91</sup> ali »ideja sonca [je] pravzaprav sámo sonce, ki obstaja v umu

<sup>90</sup> *Ibid.*, str. 67.

<sup>91</sup> Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 128. AT vii, str. 102–103.

– ne sicer formalno, kakor na nebu, ampak predmetno, torej na tisti način, kot so predmeti običajno v umu.«<sup>92</sup>

Predmetna realnost ali ideja sonca torej ni neka nova ideja, prav tako ni sonce kot obstaja zunaj nas v formalnem pomenu besede. Kljub temu je isto sonce, sonce samo, ki obstaja zunaj, le kolikor je »predmetno v umu«. Spomnimo se, da je na tretjem mestu, ko je odgovarjal na Arnauldove očitke o materialni lažnosti, Descartes govoril, da so ideje nekakšne forme, ker nimajo materije. Isti logiki smo priča v odgovorih Caterusu. Sonce je predmetno v umu kot forma sonca, tj. brez njegove materije. To pomeni, da predmet operacije ni ideja, ki bi na način reprezentiranja v drugem koraku napeljevala na predmete zunaj nas, temveč je v sami zaznavi, v samem aktu spoznanja, ta zunanji predmet sam prisoten »predmetno«, tj. v obliki reprezentacije, kot mišljeno. *Misliti* na sonce. Imeti idejo sonca. Zaznati sonce. Ti stavki imajo en sam pomen: Sonce je reprezentirano. Kljub temu bi verjetno še lahko rekli, da Descartes zopet govori o ideji kot ločeni od zaznave. Kot soncu, ki je v umu na način predmeta, ki ga zaznava kot ločena dejavnost pograbi.

Takšno interpretacijo lahko dokončno odpravimo, če pokažemo na to, kaj Descartes dejansko misli z neposredno zaznavo, ki je predstavljala največjo oviro interpretaciji Descartesove teorije idej kot enotnih reprezentacijskih modalnosti. Začetne elemente rešitve najdemo v drugem dokazu božjega bivanja, prav tako v *Tretji meditaciji*. Eden ključnih argumentov za to, da ni sam avtor lastnega bivanja, je, da bi se kot misleča stvar gotovo zavedal moči, s katero bi se vsak trenutek znova ustvaril. Ker se te sile ne zavedamo, ne obstaja, kar pomeni, da nismo sami avtor lastnega bivanja.

42

Za nas ni pomemben sam dokaz, temveč ena izmed njegovih premis, ki lastnost »zavedanja« opredeljuje kot bistven del vseh procesov misleče substance. V spisu *Argumenti, ki dokazujejo obstoj Boga in različnost duše od telesa, urejeni po geometrijski metodi* zasledimo Descartesovo definicijo misli in ideje.

Pod besedo *misel* zajemam vse tisto, kar je v nas tako, da se tega neposredno zavedamo [*ut ejus immediate conscii simus*]. Tako so misli vsa delovanja volje, uma, predstavljanja in čutov. Besedo *neposredno* [*immediate*] pa sem dodal, da bi iz-

---

<sup>92</sup> *Ibid.*

ključil vse, kar iz njih šele izhaja; tako hoteno gibanje za počelo sicer ima misel, vendar samo ni misel.<sup>93</sup>

Vsaka misel, vsako delovanje duha, je torej, ne glede na svojo vsebino, ne glede na to ali gre za umevanje, hotenje, čutenje, afirmacijo,... kot operacija skratka, obenem predmet zavedanja. Kaj je po drugi strani ideja?

Z besedo *ideja* razumem tisto formo sleherne misli, po katere neposredni zaznavi se te misli zavedam; tako da, če umevam to, kar govorim, z besedami ne morem izraziti ničesar, ne da bi bil zaradi tega gotov, da je v meni ideja tistega, kar označujejo besede. In zato ideje ne pravim le podobam, ki so naslikane v fantaziji; še več, kolikor so naslikane v telesni fantaziji, tj. v nekem delu možganov, jih sploh ne imenujem ideje, temveč jih tako imenujem le, kolikor uobličijo duha, ki je usmerjen na tisti del možganov.<sup>94</sup>

V drugi definiciji je tisto, kar omogoča, da se zavedamo sleherne misli, označeno kot »neposredna zaznava forme«. Ker se vsake misli po definiciji misli neposredno zavedam in ker je to pogojeno z obstojem forme, ki ji Descartes pravi tudi ideja, lahko rečemo, da je vsaka misel na nek način ideja. Kaj pa je ta forma? Mar gre za predmetno ali formalno realnost. Prvi odgovor bi verjetno bil formalna realnost ideje. Sploh glede na to, da je tretja definicija posvečena predmetni realnosti »kot bitnost[i] stvari, ki jo ideja predstavlja, kolikor je v ideji.«<sup>95</sup>

Lahko rečem, da le pod enim pogojem. Da sta predmetna in formalna realnost ideje ena in ista bitnost, gledana z dveh zornih kotov. Descartes namreč poudarja, da zaznava te forme omogoča razumevanje tistega, »kar označujejo besede[,],« tj. nek specifičen pomen, ki je različen od drugih besed. Torej govorimo o različnih idejah. Svojih idej se ne zavedamo le kot operacij izpraznjenih pomena, ampak kot misli nečesa. Zavedamo se, da na primer mislimo na kvadrat. Tisto, kar idejam da pomen in jih individualizira pa je predmetna realnost. Forma zaradi katere se ovem misli, ki je operacija duha, je torej lahko le predmetna realnost ideje. Poudariti je potrebno tudi, da drugje, tj. v *Četrthih odgovorih*, De-

<sup>93</sup> *Ibid.*, str. 164.; *Ibid.*, str. 160.

<sup>94</sup> *Ibid.*; *Ibid.*, str. 160–161.

<sup>95</sup> *Ibid.*; *Ibid.*, str. 161.

scartes tisto, kar je v *Tretji meditaciji* označeno kot predmetna realnost, označi z besedami: Ideje gledano formalno.

Ampak zakaj potem Descartes doda tretjo definicijo, zakaj govori o predmetni realnosti, če bi njen pomen izčrpala definicija ideje? Mislim, da je edina rešitev ta, da Descartes tako kot Arnauld prej idejo kot eno in isto stvar definira z dveh zornih kotov, najprej kot modus mišljenja, drugič kot reprezentacijo neke stvari: »Ne morem namreč imeti zaznave, ki ne bi bila istočasno [*tout ensemble*] zaznava mojega zaznavajočega duha in zaznava neke reči kot zaznane. Prav tako nič ne more biti predmetno v našem duhu (čemur pravim *Ideja*), da moj duh tega nebi zaznal.«<sup>96</sup> Identično tezo najdemo v Descartesovem pismu Mersennu julija 1641: »Nemogoče je, da bi kadarkoli na karkoli mislili, ne da bi imeli obenem idejo duše kot zmožne misliti o vsem, o čemer mislimo.«<sup>97</sup>

Oba odnosa, tako zaznava kot zavedanje, sta nazadnje kvalificirana z besedo »neposredno«: Po neposredni zaznavi forme, se neposredno ovem misli. Če se neposredno ovem misli, zato ker neposredno zaznavam njeno formo, forma ne sme biti ločena od misli same, ne sme biti druga entiteta, saj v tem primeru nastopi odnos posrednosti: Misli se posredno ovem, ker neposredno zaznavam njeno formo. Edini način, da oba člena ohranita neposrednost, je to, da gre pri njiju za eno in isto stvar in ne za razmerje med operacijo in predmetom. Druga definicija tako pokaže, da Descartes kot prvo dejansko ni potegnil ločnice med idejo v smislu formalne realnosti in v smislu predmetne realnosti ter, kot drugo, da je neposredno zaznavo idej razumel kot zavest, ki sovpadе z izvedbo vsake naše reprezentacije. Ko mislim na Boga, skratka vem, da mislim na Boga.

44

Ko Arnauld komentira trditev, da so naši neposredni predmeti misli ideje in ne reči, trdi, da gre le zato, da je vsaka »misel po nujnosti obrnjena nase [*est essentiellement réfléchiante sur elle-même*].«<sup>98</sup> Ta samonanašalen odnos imenuje »virtualna refleksija« (*réflexion virtuelle*), in zapiše »karkoli vem, vem, da vem, z določeno virtualno refleksijo, ki spremlja vse moje misli.«<sup>99</sup> Edine ideje ali neposredni predmeti našega zavedanja so torej naše zaznave, »saj misel pozna samo

<sup>96</sup> Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, str. 68.

<sup>97</sup> AT iii, str. 394.; CSMK, str. 186.

<sup>98</sup> Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, str. 73.

<sup>99</sup> *Ibid.*, str. 53.

sebe in ker ne mislim na nič *cujus, non conscius sim* [česar se ne zavedam].«<sup>100</sup> Virtualno refleksijo loči od »eksplicitne refleksije« (*réflexion expresse*)<sup>101</sup>, prek »katere našo zaznavo preučujemo prek druge zaznave.« Ta druga oblika, kjer dejansko govorimo o ideji ideje, je značilna predvsem za znanosti.

Pisci *Šestih ugovorov* so Descartesu oporekali, da sam v resnici ne more vedeti, da obstaja, kolikor misli, saj sam nima predhodne vednosti o tem, kaj je mišljenje. Descartesov odgovor vsebuje isto ločnico, ki jo najdemo v Arnauldovi interpretaciji. Piše, da za gotovost lastnega obstoja ni »potrebna refleksijska vednost ali vednost, ki jo pridobimo prek dokazovanja, in še manj vednost o refleksijski vednosti, po kateri bi človek vedel, da ve, in dalje, da ve, da ve in tako v neskončnost, saj takšne vednosti ni mogoče nikoli imeti o ničemer.« Za to, da bo vedel, da obstaja, zadošča, da »to ve po tistem notranjem spoznanju, ki vselej predhaja refleksijskemu in ki je vsem ljudem vrojeno glede spoznanja in obstoja do te mere, da jih – čeprav smo zakopani v predsodke [...] – vendarle ne moremo ne imeti.«<sup>102</sup> Notranje spoznanje lastnega mišljenja, ki predhaja refleksijskemu, znanstvenemu spoznanju, je lahko le nujna zaobrnjenost misli same nase, ki ji Arnauld reče »virtualna refleksija«, ki idejo postavlja v položaj neposrednega predmeta naše zaznave.<sup>103</sup>

## Zaključek

Vere Chappelle je v članku »The Theory of Ideas« iz leta 1986 o odnosu med formalno realnostjo ideje kot aktivnostjo duha in predmetno realnostjo kot predstavljenim predmetom zapisal, da se »druga od druge razlikujeta le, če uporabimo Descartesov lasten termin, z miselnim razločkom.«<sup>104</sup> Glede tega, da ni ideje v smislu operacije, ne da bi se ta nanašala na določen predstavljen predmet, kot tudi ni ideje v smislu predstavljenega predmeta, ne da bi bil ta spojena z določeno operacijo (razen v primeru redkih izjem), velja konsenz. Med idejo kot

<sup>100</sup> *Ibid.*, str. 75.

<sup>101</sup> Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, str. 73.

<sup>102</sup> Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, str. 328.; AT vii, str. 422.

<sup>103</sup> V interpretaciji Descartesove zelo rudimentarne teorije zavesti kot ključne lastnosti vseh misli, sem si pomagal predvsem z Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, str. 107–122. in Cf. Robert McRae, »Descartes' Definition of Thought«, v: R. J. Butler (ur.), *Cartesian Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1972, str. 32–54.

<sup>104</sup> Chappelle, »The Theory of Ideas«, str. 179.

operacijo in idejo kot predstavljenem predmetom ni realnega razločka, saj Descartesova ideja ni niti platonška forma v božjem logosu, niti možganska slika.

Ideja v enem smislu in ideja v drugem sta kot dva modusa, tako tesno speta skupaj, da si je nemogoče zamisliti enega izmed njiju, ne da bi obenem pomislili na drugega. Prevladujoča interpretacija Descartesove teorije narave idej, ki vsekakor ne izvira iz Chappellovega besedila, a se pogosto zadovolji z njegovo navedbo, miselni razloček med enim in drugim aspektom ideje razume kot razliko med zaznavo in njenim abstraktnim notranjim predmetom. Ker beseda ideja po Descartesovem lastnem priznanju vsebuje dvoumje, je treba idejo torej razumeti tako kot zaznavo in kot njen predmet.

V to interpretacijo je sicer že leta 1975 podvomil Monte Cook, ki je v dveh člankih, »The Alleged Ambiguity of »Idea« in Descartes' Philosophy»<sup>105</sup>, pokazal na prisotnost popolnoma drugačne koncepcije narave ideje v Descartesovih besedilih. Cook in določeni drugi avtorji se s klasično interpretacijo sicer strinjajo v tem, da je edini razloček, ki ga lahko postavimo med idejo v enem in idejo v drugem smislu, miselni razloček, a slednjega opredelijo na popolnoma nov način. Kolikor je prevladujoča interpretacija slednjega opredelila instrumentalno, kot vez med dvema, sicer vedno spojenima, entitetama, interpreti, pripadajoči drugi tradiciji, pokažejo, da ideja po naravi ni spoj dveh, sicer neločljivih elementov, temveč le ena sama stvar obravnavana na dva različna načina. Za to interpretacijo je značilno, da se na pomoč obrne k polemičnim delom o naravi idej, ki jih je Arnauld v zadnjem obdobju svojega življenja spisal proti Malebranchu. Njihovemu nasvetu smo sledili tudi sami in ob primerjavi Descartesovega besedila z Arnauldovo interpretacijo pokazali, da so ideje modusi, aktivnosti ki imajo intrinzično lastnost intencionalnosti ali reprezentiranja predmetov, lastnost, ki ni odvisna od prisotnosti nekega sicer od njih neločljivega notranjega predmeta, temveč od strukture, ki jih kot dejanja prežema. Mesta, ki so kazala v smeri teorije narave ideje, ki slednjo razcepi na zaznavo ter njen neposreden predmet je potrebno nazadnje razumeti v okviru Descartesovega razumevanja ovedenja kot ključne lastnosti vseh naših misli.<sup>106</sup>

46

<sup>105</sup> Cook, »The Alleged Ambiguity of idea«, str. 87–94.

<sup>106</sup> Za povabilo k pisanju prispevka in priporočil glede sekundarne literature zahvaljujem Matjažu Veselu. Za vsebinske ter predvsem slogovne pripombe pa se zahvaljujem Miranu Božoviču, Ivano Kobetu, Blažu Kavšku in Maši Pipan.

**Literatura**

- Arnauld, Antoine, *Des vraies et des fausses idées*, Pariz, J. Vrin, 2011.
- Ayers, Michael, »Ideas and Objective Being«, v: Daniel Garber in Michael Ayers (ur.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 zv., Cambridge, Cambridge University Press, 1998, str. 1062–1107.
- Avguštin, O *svobodni izbiri*, prev. N. Homar, J. Kavčič, Ljubljana, Založba Krtina, 2003.
- Cf. Chappell, Vere, »The Theory of Ideas«, v: Amelie Oksenberg Rorty (ur.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, University of California Press, 1986, str. 177–188.
- Chappell, Vere, »Descartes's Ontology«, *Topoi*, 16 (2/1997), str. 111–127. DOI/10.1023/A:1005847612397.
- Cook, Monte, »Arnauld's Alleged Representationalism«, *Journal of the History of Philosophy*, 12 (1/1974), str. 53–62. DOI/10.1353/hph.2008.0620.
- Cook, Monte, »The Alleged Ambiguity of 'Idea' in Descartes' Philosophy«, *The Southwestern Journal of Philosophy* 6 (1/1975), str. 87–103. www.jstor.org/stable/43155019.
- Cook, Monte, »Descartes's Alleged Representationalism«, *History of Philosophy Quarterly*, 4 (1987), str. 179–195. https://www.jstor.org/stable/27743807.
- Costa, Michael, »What Cartesian Ideas are not«, *Journal of the History of Philosophy*, 21 (4/1983), str. 537–549. DOI/10.1353/hph.1983.0095.
- Danto, Arthur, »The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World«, v: M. Hooker (ur.), *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press, 1978, str. 287–98.
- Descartes, René, *The Philosophical Writings of Descartes zv. II.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Descartes, René, *The Philosophical Writings of Descartes zv. III.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, Pariz, J. Vrin, 1996.
- Descartes, René, *Razprava o metodi*, Ljubljana, Založba ZRC, 2006.
- Hobbes, Thomas, *Človekova narava, Elementi naravnega in političnega prava, 1. del*, prev. I. Pribac, Ljubljana, Krtina, 2006.
- Hoffman, Paul, »Direct Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas«, *Pacific Philosophical Quarterly*, 83 (2002), str. 163–179.
- Jolley, Nicholas, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Kenny, Anthony, *Descartes: A Study of his Philosophy*, New York, Random house, 1968.
- Lennon, Thomas, »The Inherence Pattern and Descartes' Ideas«, *Journal of the History of Philosophy*, 12 (1/1974), str. 43–52. DOI/10.1353/hph.2008.0146.
- Lovejoy, A. O., »'Representative Ideas' in Malebranche and Arnauld«, *Mind*, 32 (128/1923), str. 449–461. https://www.jstor.org/stable/2249606.
- Malebranche, Nicolas, *Œuvres Complètes de Malebranche*, Pariz, Vrin, 1958–84.

- McRae, Robert, »'Idea' as a Philosophical Term in the Seventeenth Century«, *Journal of the History of Ideas*, 26 (2/1965), str. 175–190. <http://www.jstor.org/stable/2708226>.
- McRae, Robert, »Descartes' Definition of Thought«, v R. J. Butler (ur.), *Cartesian Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1972, str. 32–54.
- Mori, Gianluca, »Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate«, *Journal of the History of Philosophy*, 50 (2/2012), str. 197–212. DOI/ 10.1353/hph.2012.0021.
- Michael, Emily, in Michael, Fred, »Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology«, *Journal of the History of Ideas*, 50 (1989), str. 31–48. <https://www.jstor.org/stable/2709785>.
- Moreau, Denis »Introduction«, v Antoine Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Pariz, J. Vrin, 2011, str. 30–36.
- Nadler, Steven, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- Nadler, Steven, *Malebranche and Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Smith, Kurt, »Rationalism and Representation«, v Alan Nelson (ur.), *A Companion to Rationalism*, Oxford, Blackwell, 2005, str. 206–223.
- Yolton, John, »Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy«, *Journal of the History of Philosophy*, 13 (2/1975), str. 145–165. DOI/ 10.1353/hph.2008.0068.
- Yolton, John, »On Being Present to the Mind: A Sketch for the History of an Idea«, *Dialogue*, 14 (1975), str. 373–388.
- Yolton, John, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- Wagner, Stephen, »Descartes on the Power of 'Ideas'«, *History of Philosophy Quarterly*, 13 (3/1996), str. 287–297. <https://www.jstor.org/stable/27744708>.
- Wolfson, A. Harry, »Extradeical and Intradeical Interpretation of Platonic Ideas«, *Journal of the History of Ideas*, 1 (jan.-mar./1961), str. 3–32. <http://www.jstor.org/stable/2707871>.



Gregor Kroupa\*

## Descartesovo stvarjenje sveta: rojstvo genetične epistemologije<sup>1</sup>

Pred časom je v kontinentalni filozofiji zakrožilo vprašanje statusa t. i. »prednamskih« (*ancestraux*) izjav, se pravi izjav o dogodkih, ki jih človek ni zaznaval, ker so se zgodili pred vznikom zavesti. Quentin Meillassoux je takšne pojave soočil s pozicijo, ki jo imenuje korelacionizem, ki da obvladuje zahodno filozofijo vse od Kanta naprej, se pravi s stališčem, ki vse zvaja na transcendentalno korelacijo subjekta in objekta, mišljenja in biti, ki torej pojmuje razmerje med obojima kot nekaj izvornega, primarnega in ireduktibilnega.<sup>2</sup> Za kantovski transcendentalizem in njegove številne izpeljanke imajo prednamski pojavi paradoksen status: zgodili naj bi se v času, ko *nas* še ni bilo, pa vendarle so se zgodili samo *za nas*. Veliki pok, vznik življenja na zemlji ali izumrtje dinosavrov si težko izborijo status dogodkov, ki so se dejansko zgodili neodvisno od vsake zaznave, kajti za korelacionista je vsaka bit danost, ki je dana nekomu, ki zaznava in spoznava. Če ni nikogar, komur bi bila dana, če torej lahko govorimo le o mnogo kasnejši danosti določenih sledi teh dogodkov, »prafosilov«,<sup>3</sup> potem bo korelacionistični filozof vselej omejeval domet takšnih »dejstev« na obstoj subjekta in njegovih znanstvenih metod, ki vselej operirajo znotraj korelacije in s prstom kazal na filozofsko naivnost znanstvenega realizma.

Meillassoux nato hiti pojasnjevati, da predkantovski »dogmatični« realist, na primer kartezijanec, nima prav nobenih težav s statusom prednamskosti.<sup>4</sup> Četudi bi vpeljal pomembno distinkcijo med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi in opozarjal, da izjave, ki govorijo o »veliki vročini« ali »bleščeči svetlobi« v času formiranja zemlje, preprosto niso smiselne in bi namesto tega govoril o frekven-

49

<sup>1</sup> Članek je rezultat dela na raziskovalnem projektu J6-1811 »Možnost idealizma za enaindvajseto stoletje«, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

<sup>2</sup> Cf. Quentin Meillassoux, *Po končnosti: razprava o nujnosti kontingence*, prev. S. Tomšič, Ljubljana, Založba ZRC, 2011, str. 18–21.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 24.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, str. 25–27.

\* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

cah in valovnih dolžinah (sam Descartes pa bržkone le o velikostih, oblikah in gibanjih delcev), ki v nasprotju z zvoki in barvami določajo realne, od percepcij subjektov povsem neodvisne lastnosti materije. Prednamski dogodki, katerim zavest ni bila neposredno priča, zato zanj niso nič manj dejanski in nič manj del »Velike Zunanosti«,<sup>5</sup> kot to imenuje Meillassoux, so del realne zgodovine, ki se je pač le zgodila brez opazovalcev; o pretekli realnosti imamo lahko sicer zelo nenatančne predstave, njena bit pa nikakor ne čaka na zavest, da bi jo potrdila.

Če torej primerjamo obe tu skicirani poziciji, se zdi, da je kartezijanec v določeni prednosti. Njegova realistična zdravorazumska ontologija (in epistemologija) je vsekakor preglednejša, saj je prednamska preteklost nepovratno dejstvo; sicer se ne zmeni za to, ali bo razvil dovolj dobre znanstvene metode, da bi jo uspel natančno rekonstruirati, vendar pa je resnica o njej vsaj trdno usidrana »tam zunaj«, kjer čaka na odkritje. Po drugi strani pa je korelacionistova prednamskost vselej v oklepaju, ontološko izmuzljiva, pa čeprav se sam zaveda, da so njegovi pomisleki omejeni zgolj na filozofski diskurz in veljavnosti znanstvenih hipotez kot takih ne ogrožajo, saj mu ta veljavnost ne pomeni več ontološke adekvacije z avtonomno sfero biti.

### Descartesova geneza brez Geneze

Vendar pa je Descartesova epistemologija subtilnejša, kot bi se nemara zdelo ob branju, ki upošteva zgolj učbeniško obravnavo teorije idej. Dejstva, se pravi od zavesti neodvisne resnice in dogodke, katerih načelna dostopnost bi ga lahko navdajala z določenim epistemološkim optimizmom, Descartes ponekod namerno potlači in jih nadomesti z domišljjsko fabulo. Četudi namreč meni, da je opis stvarjenja sveta v šestih dneh v starozavezni Genezi resničen, pa je njegova pomanjkljivost ta, da – kolikor je stvarjenje čudež – ni inteligibilen. Descartes se zato odreče resničnosti v prid umljivosti in videti je, da gre v njegovih očeh za nekakšen gambit, ki ima dvojno prednost: ne oporeka dogmi, ker ohranja čudež stvarjenja na ravni dejstev, hkrati pa golo resničnost zamenja za znanstveno Resnico, ki je za razliko od svetopisemskih »dejstev« eksplikativna.

Descartes tako bralcu na začetku šestega poglavja svojega *Sveta* – mladostnega spisa, ki ga zaradi strahu pred cenzuro, kot vemo, sam nikoli ne objavi – predla-

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 20.

ga, »naj se vaš duh za hipec povzdigne nad ta svet, da bi uzrl drug, popolnoma nov svet, ki ga bom vpričo vašega duha ustvaril [*je ferai naïtre*] v domišljijem prostoru.«<sup>6</sup> Tako naj bi si najprej predstavljali, »da Bog povsod okrog nas na novo ustvari toliko materije, da nikjer, kamor seže naša domišljija, ne vidi več nobenega mesta, ki bi bilo prazno«,<sup>7</sup> da je ta materija »resnično telo, ki je popolnoma trdno in ki enakomerno zapolnjuje vso dolžino, širino in globino tega velikega prostora, sredi katerega se je ustavil naš duh«,<sup>8</sup> ter da jo bog razdeli na brezštevne delce različnih oblik in velikosti; nato pa poskrbi za to,

da se od prvega trenutka njihovega stvarjenja eni začnejo premikati v eno, drugi v drugo smer, eni hitreje in drugi počasneje (ali pa se, če hočete, sploh ne premikajo) in da se potem še naprej premikajo skladno z običajnimi zakoni narave. Kajti Bog je te zakone vzpostavil na tako čudovit način, da četudi predpostavimo, da ne bi ustvaril nič razen pravkar naštetega in še to brez reda ali sorazmerja, marveč bi iz tega napravil najbolj zmešan in zmeden kaos, kar ga znajo opisati pesniki, bi ti [zakoni narave] zadostovali za to, da bi se delci tega kaosa sami od sebe razmotali in razporedili v takšen red, da bi oblikovali dovršen svet, v katerem bi bila vidna ne le svetloba, ampak tudi druge splošne in posebne stvari, ki se pojavljajo v resničnem svetu.<sup>9</sup>

Ustavimo se najprej pri sami formi tega predloga, ki ga sicer Descartes pozneje, kot bomo videli, nekoliko korigira. Motivacija za to fabulo sama po sebi ni subverzivna; Descartesov namen ni podajati neko kontroverzno alternativno kozmologijo in se nato zavarovati s trditvijo, da gre zgolj za miselni eksperiment.<sup>10</sup> Povsem resno je treba vzeti Descartesove navedbe, da je sicer bog ustvaril svet »pred pet ali šest tisoč leti«<sup>11</sup> in da »ga je Bog že na začetku napravil takšnega, kakršen mora biti.«<sup>12</sup> To pomeni, kot Descartes natančno navaja pozneje v *Prin-*

<sup>6</sup> *Le monde ou la traité de la lumière*, v: C. Adam, P. Tannery (ur.), *Œuvres de Descartes* (12 zv.), Pariz, Vrin/CNRS, 1964–1976 (odslej: AT in rimska številka zvezka), AT XI, str. 31.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 32.

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 33.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 34–35.

<sup>10</sup> Za historično poučno argumentacijo, da Descartesova motivacija za fabulo v *Svetu* bržkone ni strah pred cerkvenimi oblastmi, glej tudi Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Pariz, Presses universitaires de France, 1966, str. 118.

<sup>11</sup> Descartes, *Le monde*, AT XI, str. 32.

<sup>12</sup> Descartes, *Razprava o metodi*, prev. S. Jerele, Ljubljana, Založba ZRC, 2007, str. 69 (AT VI, str. 45).

*cipih filozofije*, da se univerzum dejansko ni formiral postopoma iz kaotične materije, temveč ga je bog ustvaril že popolnega, »poleg tega pa na zemlji niso bila samo semena rastlin, ampak same rastline; niti Adam in Eva se nista rodila kot otroka, ampak sta bila ustvarjena kot odrasla človeka«. <sup>13</sup> V tem lahko zaznamo spekulativni moment: dejstva o nastanku univerzuma in živih bitij na zemlji za Descartesa niso vprašljiva, prva Mojzesova knjiga jih namreč opisuje dokaj barvito; toda težava teh »dejstev« ni, kot bi lahko kdo prehitro sklepal, njihovo dogmatično poreklo, ampak to, da so zgolj dejstva in kot taka so lahko naključna in za opis ustroja univerzuma neprimerna. <sup>14</sup> Zgodovina, vključno z zgodovino samega univerzuma, kolikor je zgolj natančno popisana serija dogodkov, se ne sestavi v dejansko eksplikacijo pojava ali stanja, ker nam namesto vzročne verige daje le golo sosledje. Descartesova fikcija novega sveta torej nikakor ne namiguje na to, da je naš svet nastal iz kaosa. Fabula novega sveta je prej neka idealizirana serija korakov stvarjenja, ki hoče partikularno dejstvo nadomestiti z občo resnico. Descartes tako s svojo genezo novega sveta generira tisto, kar sicer imenujemo *znanstveni model*, katerega glavna prednost pred vsakršnimi dejstvi je njegova inteligibilnost. Ta se kaže vsaj na dveh ravneh.

V prvi vrsti gre tu za umljivost samih lastnosti, ki jih Descartes pripiše svoji materiji, v kateri naj ne bi bilo »nič takega, kar vsakdo ne bi mogel spoznati tako popolno, kolikor je le mogoče«. <sup>15</sup> V sedmem poglavju *Sveta* tako zreducira vzroke vseh naravnih pojavov na tri zakone gibanja homogenih delcev: zakon inercije, zakon o ohranitvi količine gibanja in zakon premočrtnosti gibanja. <sup>16</sup> Svet, ki ga na ta način kreira Descartes, pa naj bi si lahko zamislile tudi »najbolj omejene glave«, *les plus grossiers esprits*, in četudi tak svet ne obstaja, je vsaj možen, kar pomeni, bog bi ga lahko ustvaril. <sup>17</sup> Na drugi strani pa je v Descartesovih očeh problem aristotelske fizike in njenih sholastičnih interpretacij prav v tem, da je nerazumljiva in nepregledna. Tako je na primer razsežnost prve materije (*materia prima*) razumljena zgolj kot ena izmed njenih akcidenc, kar bi imelo protislovno implikacijo, da razsežnost ne bi bila njeno bistvo in bi bila torej ma-

52

<sup>13</sup> Descartes, *Principia philosophiae* III.45, AT VIII-1, str. 100.

<sup>14</sup> Cf. Catherine Labio, *Origins and the Enlightenment: Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Ithaca in London, Cornell University Press, 2004, str. 24.

<sup>15</sup> Descartes, *Le monde*, AT IX, str. 33.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, str. 38–47.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 36. Ta možnost je s tem metafizično utemeljena, saj je ontološko zasidrana v božjem umu. Cf. Jean Pierre Cavallé, *La fable du monde*, Pariz, Vrin-EHESS, 1991, str. 234.

terija misljiva tudi kot nerazsežna,<sup>18</sup> medtem ko v kartezijski mehanicistični perspektivi vse čutne lastnosti in nasploh vsi pojavi ter vse akcidence izhajajo izključno iz modifikacij razsežnosti in zakonov gibanja. Pomen Descartesovega standardnega očitka na račun (zlasti sholastičnega) aristotelizma je seveda ta, da je s tem, ko je preveč namnožil akcidence ter jih ontološko vezal na čedalje bolj nepregedno ontologijo hilomorfizma, delovanje narave naredil nerazumljivo in to ne zgolj »najbolj omejenim glavam«.

*Drugo* raven inteligibilnosti, ki je sicer tesno povezana s prvo, vendar bistveno manj opažena in komentirana, pa najdemo v *Razpravi o metodi* in *Principih*, kjer Descartes najprej ponovi tezo iz *Sveta*, da četudi vemo, da se svet ni razvil iz migetanja delcev kaotične materije, pa bi se prav lahko, če bi se namreč bog po stvarjenju takšnega kaosa zavezal zgolj vzdrževati zakone gibanja, ki jih je postavil, kar bi zadostovalo za to, da bi se univerzum in vse materialne stvari sčasoma razvili vse do stanja, v katerem jih lahko opazujemo zdaj. Descartesova poanta je zdaj v tem, da je naravo mogoče razumeti ne le zato, ker jo obvladujejo enostavni zakoni, temveč tudi zato, ker si jo je mogoče zamisliti kot rezultat nekega kontroliranega procesa, pa čeprav dejansko ni rezultat takega procesa. Skratka, koristno si je zamisliti genezo sveta, ki je sicer izmišljena, vendar možna, namesto resnične, a neumljive, ker je lažje razumeti naravo stvari, »če imamo pred očmi, kako na ta način polagoma nastajajo, kot pa če o njih preudarjamo kot o že izoblikovanih«. <sup>19</sup> Z vidika umljivosti nam torej »dejstva«, da je bog ustvaril nebesna telesa, zemljo, živali, rastline ter Adama in Evo, ne pa, da je zgolj ustvaril pogoje za nastanek in rojstvo vseh stvari in bitij, ne omogočajo vpogleda v njihov ustroj. Prav postopno generiranje ali razumska konstrukcija sveta je tisto, kar vzpostavlja njegovo inteligibilnost.

Vendar pa skozi vizijo *fiktivne* geneze sveta postane razumljiva struktura našega, se pravi *dejanskega* sveta, ko se namreč eksplikacija njegovega delovanja (hkratno učinkovanje kombinacij modifikacij razsežnosti in zakonov gibanja) predstavlja skozi nekakšno genezo ali verigo vzrokov in učinkov pri stvarjenju – v Descartesovi zgodbi bog *najprej* ustvari homogeno telo, ga *nato* razdeli na različne delce, *potem* jih začne tresti na raznolike načine in jim *naposled* vtisne zakone gibanja, ki v dolgih verigah mehanskih interakcij povzročijo njihovo or-

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, str. 35–36.

<sup>19</sup> Descartes, *Razprava o metodi*, str. 69 (AT VI, str. 45).

ganiziranje v nebesna telesa, zemljo in vse, kar je na njej. Descartes torej nima nobenega zares filozofskega razloga, da bi dvomil v resničnost starozavezne Geneze, da bi ji torej odrekal status zgodovinskega dejstva, vendar pa nam ta ne omogoča vpogleda v sam mehanizem kreacije. Delovanje katerikoli stvari je lažje razumeti skozi njeno postajanje, četudi je to hipotetično, zgolj možno ali celo namenoma izmišljeno. V *Principih filozofije* je to epistemološko načelo razširjeno na razlago vseh stvari:

[Č]e hočemo razumeti naravo rastlin ali ljudi, je mnogo bolje preudariti, na kakšen način lahko postopoma rastejo iz semen, kakor pa da si zamišljamo, kako so bili ustvarjeni od Boga na samem začetku sveta [*in prima mundi origine*]. Če se torej lahko domislamo zelo enostavnih in zlahka spoznavnih principov, iz katerih bomo dokazali, da bi iz njih kakor iz nekakšnih semen lahko bile vzniknile zvezde, zemlja in skratka vse, kar zaznavamo v tem vidnem svetu, čeprav morda dobro vemo, da niso nastale tako, bomo na ta način mnogo bolj razložili njihovo naravo, kakor če bi zgolj opisali, kakšne so zdaj *ali kako verjamemo, da so bile ustvarjene*.<sup>20</sup>

Fiktivna geneza namesto faktične zgodovine tu torej kreira znanstveni model prav s tem, da povzdigne možnost nad dejanskost, kar je navsezadnje princip idealizacije objekta, ki je lasten geometriji. Catherine Labio lepo povzame poanto teh odlomkov, ko pravi, da je fiktivna geneza sveta, ki je mogoča brez vsakršne reference na dejstva, namreč dejstva o zgodovini začetka univerzuma, resnična, četudi so njene podrobnosti neresnične, kajti »fikcija ustvarja svojo lastno resnico in je zato bližje geometriji kot zgodovini«. <sup>21</sup> Ker je resnico lažje prepoznati v idealnih kot v dejanskih objektih, je tudi izmišljena pripoved o vzniku univerzuma in vseh materialnih stvari in bitij nekakšno idealizirano sosledje vzrokov in učinkov, ki odkriva resnico onkraj dejstev, je takšen opis strukture materialnega sveta, ki sovпада z genetično eksplikacijo vzrokov, ki ta svet obvladujejo. Podobno kot opis konstruiranja geometrijskega lika v idealnem prostoru proizvede njego-

<sup>20</sup> Descartes, *Principia philosophiae* III.45, AT VIII-1, str. 100. Dostavek v kurzivi je iz francoskega prevoda *Principov* (AT IX, str. 124). Francoski prevod izpod peresa opata Clauda Picota je izšel leta 1647, torej sedem let po latinskem izvirniku, Descartes pa ga je avtoriziral, ponekod sam dopolnil in mu dodal nov predgovor. Za tu obravnavan problem je francoska različica toliko pomembnejša, ker na več mestih amplificira in še bolj poudari nasprotje med dejstvi in znanstveno resnico.

<sup>21</sup> Labio, *Origins and the Enlightenment*, str. 15.

vo definicijo, tudi kreacija sveta v »domišljijem prostoru« odkriva mehanizem njegovega delovanja. Četudi po Descartesu naš svet ni bil dejansko ustvarjen po predlaganem zaporedju korakov (bog ni pustil, da se nebesna telesa in bitja na zemlji razvijejo iz nekakšnih semen, klic in zarodkov, marveč jih je ustvaril v njihovi končni podobi v šestih dneh), pa resnica, katere nosilka je zgodba kreacije novega sveta, seveda zadeva *prav ta dejanski svet in ne zgolj fiktivnega*. Descartesova različica geneze je morda fiktivna, a govori resnico. Da bi Descartes izostril to poanto, v je v francoski različici *Principov filozofije* na tem mestu še bolj ekspliciten: svojo predpostavko razglasi za »hipotezo, ki je morda zelo daleč od resnice«,<sup>22</sup> dovoli si celo postaviti »nekaj takšnih [hipotez], o katerih absolutno menim, da so neresnične [fausses]«. <sup>23</sup> Če je namreč izpeljava, dedukcija iz predpostavke, ki sicer ne more veljati za dejstvo, skladna s pojavi, potem takšna hipoteza »ne bo nič manj koristna za življenje, kot če bi bila resnična«, <sup>24</sup> saj omogoča, da ima poseganje v delovanje narave predvidljive rezultate.

### Verum ex quodlibet sequitur?

Da se ni treba prav nič ozirati na dejstva, Descartes v *Principih* pokaže tudi tako, da se naposled odreče hipotezi o izvornem kaosu delcev, ki jo je predstavil v *Svetu*. Metodološki pomen te poteze lahko spregledamo, če zanemarimo, da je Descartes v svojih kozmoloških spekulacijah vseskozi prisiljen operirati s predpostavkami, za katere skoraj gotovo ve, da so napačne, saj jih ni mogoče verificirati, ker je možnosti velikosti, oblik in gibanj delcev v izvornem stanju univerzuma enostavno preveč. Descartes lahko argumentira le splošne značilnosti svoje mehanicistične fizike, na primer, da je materija homogena, neskončno deljiva, dejansko razdeljena na delce, ki se raznoliko gibljejo itn. Toda, ker so ti delci zaradi svoje majhnosti nezaznavni, njihove natančne koordinate in gibanja ob stvarjenju pa so nedostopni tudi razumu, je vsaka hipoteza tu nujno »zelo daleč od resnice«. In tu je videti, da je status tistega, kar Descartes imenuje hipoteza, vendarle nekoliko nenavaden. Zanima ga namreč izključno to, ali je iz te hipoteze mogoče izpeljati pojave, ki so predmet izkustva, ne pa, ali je mogoče verificirati samo hipotezo. Takšna hipoteza (o začetnem stanju univerzuma, o konkretnih trajektorijah delcev, ipd.) namreč ni namenjena temu, da bi

<sup>22</sup> Descartes, *Principes de la philosophie* III.44, AT IX, str. 123.

<sup>23</sup> *Ibid.* III.45, str. 123.

<sup>24</sup> *Ibid.* III.44, str. 123.

jo potrdili ali ovrgli z eksperimentom. Četudi se njene implikacije povsem skladajo z izkustvom, je to še ne uvršča med dejstva – lahko se pa pretvarjamo, da je resnična, četudi vemo, da ni. V imenu ravnodušnosti do resničnostne vrednosti hipoteze zdaj lahko razumemo tudi odločitev, da v *Principih* opusti predpostavko kaosa ter jo nadomesti z nečim inteligibilnejšim, kar je navsezadnje kriterij, za katerega že vemo, da je pomembnejši od resničnosti. Namesto kaotičnega, zelo raznolikega gibanja zelo različnih delcev je zdaj treba predpostaviti, da so bili na začetku vsi delci »približno enaki«, »srednje velikosti«, da so se vsi vrтели okrog lastne osi in v gručah okrog mnogih osi, ki so danes središča zvezd in planetov.<sup>25</sup> Ta hipoteza ni ustrežnejša zato, ker bi se bolje skladala s pojavi kot predpostavka kaotične materije, temveč zato, ker »ne verjamem, da si je mogoče izmisliti druge enostavnejše, lažje razumljive ali celo verjetnejše principe [za razlago] stvari.«<sup>26</sup> Prav mogoče je priti do enakega rezultata s hipotezo popolne zmešnjave raznolikih delcev, s pesniškim kaosom torej, vendar pa je poleg tega, da takšna zmešnjava ne bi bila v čast božji modrosti, njena pomanjkljivost predvsem ta, da »je ne moremo zaznavati tako razločno«, da smo torej nekoliko omejeni v predstavnih zmožnostih.

»Neresničnost teh predpostavk ne pomeni, da bi izpeljave iz njih [*ea quae ex ipsis deducuntur*] ne mogle biti resnične in gotove«<sup>27</sup> – to ni nikakršna kršitev načela *ex falso quodlibet*, saj Descartesova fizika temelji na predpostavkah, ki jih sicer ni mogoče verificirati, vsekakor pa morajo izpolnjevati pogoj neprotislovnosti. A ker je neprotislovnih, se pravi, možnih razlag poljubnega pojava vsekakor več kot tistih, ki zgolj sledijo dejstvom, imamo pri formuliranju hipotetične geneze našega sveta in naravnih pojavov v njem nekaj manevrskega prostora, podobno kot lahko na različne načine konstruiramo neki geometrijski lik ali mehansko napravo:

Toda, čeprav je mogoče na ta način doumeti, kako bi vse naravne stvari lahko vzniknile, zato še ne smemo sklepati, da so zares nastale na ta način. Kakor lahko isti obrtnik izdelava dve uri, ki enako dobro kažeta čas in sta od zunaj videti povsem podobni, čeprav imata popolnoma drugačna ustroja kolesij, tako tudi ni dvoma,

<sup>25</sup> Descartes, *Principia philosophiae* III.47, AT VIII-1, str. 101.

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 102.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 101.



da je vrhovni rokodelec lahko proizvedel vse stvari, ki jih vidimo, na več različnih načinov.<sup>28</sup>

Toda v čem tiči nazornost tega akta konstrukcije? Kako lahko časovno sosledje korakov hipotetične *geneze* materialnega univerzuma naredi vidno *strukturo* tega univerzuma? Mar ne bi bilo mogoče narave in njenih zakonov razložiti zgolj s sistematičnim popisom njenih lastnosti in operacij v sedanjosti? Zakaj sploh razlagati strukturo s pomočjo geneze? V čem je didaktična prednost verige dogodkov, ki se niso nikoli zgodili, pred eksplikacijo vzrokov in razlogov, ki so realno na delu ves čas? Tu se dotikamo malo znanega metodološkega principa novoveške filozofije nasploh, katerega začetnik pa je verjetno prav Descartes. Če je kartezijska fizika mehanicistična, če se torej vrti okrog paradigme nekega artefakta, potem tej paradigmi sledi tudi spoznanje. Descartes nam ne razlaga le tega, da je univerzum nekakšen urni mehanizem, temveč tudi, da ga lahko razumemo šele tedaj, ko si znamo zamisliti, da ga sami sestavljamo, ko torej postopoma dodajamo posamezne zobnike in vzmeti, namesto da bi zgolj opazovali njegova gibanja.

Catherine Labio pa na primer nekoliko presenetljivo v zgodbi iz *Sveta* vidi prenašanje preteklosti (stvarjenje dejanskega sveta) v sedanjost (stvarjenje »novega sveta«). Descartes naj bi s tem, ko je zavrnil tisto, kar so zanj zgodovinska dejstva, v korist inteligibilne fabule, bralcu pomagal tako, da je preteklo genezo sveta pretvoril v vizijo sedanjosti, ki naj bi zato postala razumljivejša in prepričljivejša. Vendar se ne moremo strinjati z zaključkom, da ima Descartesova zgodba naslednji značilnosti: »sesuva preteklost v sedanjost in izpričuje superiornost vizualnega nad narativnim«.<sup>29</sup> Descartesovo nezaupanje v zgodovino in verjetnost kot modus vednosti, njegov poudarjen »ahistoricizem«, epistemologije ne odrešuje časovnosti in narativnosti, marveč zgolj odpravi zgodovinsko faktičnost kot za znanost nerelevantno. Izvirna poteza takšne »genetične epistemologije«, če uporabimo izraz Labiojeve,<sup>30</sup> je prav to, da logično in fizično pogojevanje segmentira v verigo vzrokov na časovni osi, četudi so ti zgolj hipotetični in imaginarni. Ali torej ne bi bilo ustrežnejše reči, da Descartes s tem, ko se odloči opisati strukturo tega sveta (mehanske principe in zakone gibanja) s pomočjo

<sup>28</sup> *Ibid.* IV.204, str. 327.

<sup>29</sup> Labio, *Origins and the Enlightenment*, str. 18.

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 1–2, 10 *et passim*.

nekega alternativnega niza dogodkov, ki naj bi pripeljali do njegove empirične podobe (pasivni homogeni mirujoči delci, ki naj bi jim bog predpisal gibanje, zaradi česar naj bi univerzum nato sam postopoma dobil sedanjo formo), pravzaprav demonstrira epistemološko *superiornost narativnega nad vizualnim*? Kajti Descartesova zavezanost narativnemu principu eksplikacije nikakor ne prevaja zgodovinske diahronije v sinhronijo, v vizijo sedanjosti, ipd. Nasprotno: zato, da bi razložil strukturo univerzuma, kakor deluje v tem ali kateremkoli drugem trenutku, da bi jo naredil inteligibilnejšo od starozavezne Geneze, Descartes razporedi sinhrono delujoče vzroke na diahrono os in tako prej projicira sedanjost na neko alternativno preteklost. V primeru statičnega opisovanja mehanskih principov delovanja univerzuma bi se bilo namreč bržkone treba spopasti z množico hkrati delujočih vzrokov, vplivov in pogojev; treba bi bilo sistematično natančno opisati vozlišče nujnih implikacij lastnosti inertne homogene materije in principov sprememb, ki v njej sicer vseskozi delujejo hkratno, a se vzajemno pogojujejo, kar pa vsekakor naredi sinhrono »vizualno« podobo tega delovanja manj inteligibilno. Pripoved o kreaciji novega sveta na drugi strani razveže ta vozle v pregledno razporejeno kronologijo vzrokov in učinkov, ki vstopajo na prizorišče znanstvene razlage pod taktirko Descartesovega boga po posameznih fazah, kar ima to didaktično prednost, da so s tem posamezne plati razlage nazorno ločene. Sporočilo te idealne, kvazizgodovinske pripovedi, tega ne-dejanskega, fiktivnega, vendar popolnoma možnega zaporedja dogodkov je sistematični prikaz naravne filozofije in ne »zgodovina narave«. Descartes tu torej ne prenaša preteklosti (Geneze) v sedanjost (hipotetično genezo), marveč le predstavlja strukturalna vprašanja v modusu geneze, razlaga zamotanost sinhronega sistema diahrono.

### **Kartezijanec Rousseau?**

58

Takšen pogled na Descartesovo metodo poudari določeno kontinuiteto med velikimi filozofskimi sistemi sedemnajstega stoletja in raznimi razsvetljenskimi »razpravami o izvorih«, ko s francoskim in škotskim razsvetljenstvom ter z nemško hermenevtiko v filozofijo vstopi zgodovina, celo historicizem. Elemente Descartesove genetične epistemologije lahko v različnih podobah najdemo ne le pri Hobbesu, Spinozi in Leibnizu, temveč tudi v raznih historično ornamen-tiranih raziskavah o izvorih človeških institucij. Prav kakor Descartes ni zgolj graditelj sistema, tudi izpeljave o izvoru jezikov, neenakosti ali moralnih vrlin ne pričajo preprosto o obratu k preteklosti. Če namreč primerjamo Descartesove

in na primer Rousseaujeve – resda skope – metodološke refleksije, vidimo, da razlaga naravnega stanja v *Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* skoraj do potankosti ponavlja Descartesov pristop v filozofiji narave. Spomnimo se na kratko Rousseaujevih opozoril glede statusa njegove sicer razdelane zgodbe o človeku in družbi na začetku *Razprave o neenakosti*:

Kajti ni lahko podvzetej razplesti tisto, kar je izvorno in kar je umetno v zdajšnji človeški naravi, ter dobro spoznati stanje, ki ne obstaja več, ki morda sploh ni obstajalo in ki verjetno nikoli ne bo obstajalo, o katerem je vendar potrebno imeti pravilne pojme [*des notions justes*] za dobro presojo o našem sedanjem stanju.<sup>31</sup>

Nekoliko nižje doda še, da ni razloga za dvom o Mojzesovih zapisih, v katerih nikjer ni najti naravnega stanja, kot ga namerava opisati. Zavedajoč se paradoksa, ki ga je »nemogoče braniti in popolnoma nemogoče dokazati«,<sup>32</sup> Rousseau predlaga postopek, ki se prav v ničemer ne razlikuje od Descartesovega:

Začnimo torej tako, da damo na stran vsa dejstva, saj sploh ne zadevajo tega vprašanja. Raziskav, ki se jih je mogoče o tej temi lotiti, ni treba jemati kot zgodovinske resnice, temveč zgolj kot hipotetična in pogojna sklepanja, primernejša za osvetlitev narave stvari kot za razkrivanje njihovega pravega izvora, in v tem podobna tistim, ki jih vsak dan opravljajo naši fiziki o nastanku sveta.<sup>33</sup>

Prav nonebega dvoma ni o tem, da opravljajo Rousseaujeve historične domneve enako delo kot Descartesova geneza: ne gre za znanstveno hipotezo, kot jo ponavadi razumemo, kajti ta skuša iz množice možnih vzrokov nekega pojava odbrati najverjetnejše in nato s pomočjo eksperimentov, meritev ali drugih metod dokazati in potrditi pravi, se pravi dejanski vzrok. Na drugi strani pa Descartesova in Rousseaujeva ravnodušnost do dejanskih vzrokov ne bi mogla biti očitnejša. Rousseau tu nedvoumno zatrjuje, da ima konceptualna resnica »pravih pojmov« o »naravi stvari« prednost pred vsakršnim zgodovinsko natančnim poročilom. Ne glede na pripovedni žanr, v katerem opisuje stanja in naključja, ki naj bi botrovala napredovanju divjakov do točke vzpostavitve zasebne lastni-

<sup>31</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, prev. T. Jurkovič, Ljubljana, ŠOU in Krtina, 1993, str. 22.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 30.

<sup>33</sup> *Ibid.*

ne in formiranja družbenih vezi ter pravil, Rousseau ves čas priznava, da zgodba nima nič opraviti z dejanskimi dogodki v preteklosti. Podobno kot pri Descartesovem »novem svetu« namreč tu namen ni podajati sukcesijo stanj človeka in družbe, temveč razgrniti logično pogojevanje med posameznimi dejavniki, ki botrujejo neenakosti v *sodobni* družbi. Spoznanje prepleta teh dejavnikov je nujno za spoznanje trenutnega stanja človeka in družbe, tovrstna fiktivna, vendar možna zgodovina pa je le najprimernejša metoda njihove konceptualizacije. Domnevna zgodovina razvoja civilne družbe iz naravnega stanja naj bi pokazala notranjo strukturo stanja, v katerem je zdaj in nam omogočila sistematično analizo njenih antagonizmov. Tako za Descartesa kot za Rousseauja torej velja, da domneve o prednamskosti, o možnem stvarjenju sveta, o možni prazgodovini človeka – ta se sicer ni zgodila pred vznikom človeške zavesti, vendar se je vsekar pred pojavitvijo zgodovinske zavesti – ne bi prizadele filozofske resnice, pa čeprav bi dokazali njihovo lažnost. Zdi se torej, da zgodovina lahko zgolj potrdi »pravilne pojme«, ne more pa jih falzificirati.

Razlike med Descartesovo genezo in Rousseaujevimi kvazizgodovinskimi izpeljavami o izvorih družbe torej lahko razumemo kot razlike, ki izhajajo iz specifičnih lastnosti obravnavnih predmetov, ne pa iz samega pristopa ali metode. Če Descartesova znanost velikodušno prepusti status dejstva prvi Mojzesovi knjigi, Rousseau pa na drugi strani priznava, da dejstev prazgodovine človeštva sicer ne poznamo, vendar pa dejansko izpričano zgodovino spretno, četudi selektivno, preplete z domnevami in spekulacijami, tiči razlog tega razhajanja nemara zgolj v različnih obravnavanih predmetih, ki ju njuni teoriji skušata zaobjeti – v osnovnih načelih fizike na eni in družbe na drugi strani. Kljub temu pa ne smemo spregledati neke paradokсне modalnosti obeh pristopov. Ne gre namreč za zapolnjevanje praznih mest zgodovine z domnevami, temveč za povzdigovanje možnosti nad dejanskost, ki ga lahko povzamemo v geslo: *četudi vemo, da se ni zgodilo tako, bi se bilo moralo zgoditi tako, če naj razumemo dejstva, ki so pred našimi očmi.*

60

### Ordre des raisons

In nazadnje, ali ne bi mogli zaslediti te kartezijske napetosti med genezo in strukturo, ki se kaže kot nasprotje med dejstvi in resnico ter med zgodovino in »pravilnimi pojmi«, tudi v interpretacijah samega Descartesa?

Martial Gu eroult, eden najbolj pronicljivih francoskih komentatorjev Descartesovega dela, je bil svoj čas označen za strukturalista. Oznake se je, kot se za vsakega strukturalista spodobi, otepal, pa vendar je bila v kontekstu petdesetih in  stedesetih let prejšnjega stoletja smiselna, saj je njegova metoda »reda razlogov« (ordre des raisons),  e jo primerjamo z zgodovinsko pou enimi interpretacijami kakega Alexandra Koyréja in Ferdinanda Alqui ja, ujela duh časa in ga celo za nekaj let prehitela. V svojih monografijah, posvečenih velikim imenom moderne filozofije (Descartesu, Malebranchu, Spinozi, Fichteju in drugim) se namreč vselej izogne pogledu, ki bi določen filozofski sistem prikazal kot rezultat zunanjih okolištin – avtorjeve biografije, vpliva predhodnikov in sodobnikov ter splošnega kulturnega, intelektualnega in družbenega ozračja – in hkrati razmejeval njegove razvojne faze in iskal poti od »zgodnjih« k »zrelim« obdobjem. Gu eroult metafiziko Descartesovih *Meditacij* predstavi kot stabilen sistem, katerega odre e od njegovega okolja in se osredotoči na njegovo notranjo arhitektoniko – red ali zaporedje razlogov, ki tvorijo dedukcije.<sup>34</sup> Znotraj takega pristopa poznejša dela pravzaprav le dodatno osvetljujejo in razlagajo pojme, ki so bili prej le bolj enigmatično izraženi, zato je Maurice de Gandillac Gu eroultovo maksimo »reda razlogov« nekoč celo označil za filozofski preformizem, saj naj bi bil celoten sistem vselej  e latentno prisoten v zgodnjih delih.<sup>35</sup> Povsem v sozvočju z vzponom strukturalizma na polovici dvajsetega stoletja (njegova monografija o Descartesu je iz leta 1953) se zdi, da Gu eroultov pristop propagira zgodovino filozofije brez zgodovine, da se izogiba diahroniji in zgodovinski genezi v prid sinhroniji in notranji arhitektoniki sistema, pa čeprav ni kazal zanimanja za Saussura in aplikacije njegove metode v humanistiki.<sup>36</sup>

Gu eroult je v svojih analizah tr il ob problem, ki je, kot smo videli, prisoten  e pri Descartesu, namreč, da je med dejstvi in resnico pogosto neko nenavadno razmerje. Kako pomiriti paradoks, da filozofski sistem, ki naj bi bil izraz resnice kot »nečesa brez asnega in večno veljavnega«, vselej vznikne v času, da je torej lahko predmet zgodovine in golih dejstev, po katerih si različni nauki sledijo?

<sup>34</sup> Martial Gu eroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 zv., Pariz, Aubier Montaigne, 1953.

<sup>35</sup> Cf. Maurice de Gandillac v diskusiji k prispevku Gilberta Kahna »Genèse et structure dans les systèmes philosophiques«, v: M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Piaget (ur.), *Entretiens sur la notion de genèse et structure*, Pariz, Mouton, 1965 (reprint: Pariz, Hermann, 2011), str. 193.

<sup>36</sup> Cf. Fran ois Dosse, *History of Structuralism (vol. 1: The Rising Sign, 1945–1966)*, prev. D. Glassman, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, str. 79.

Vendar Guérout ne podcenjuje doprinosna zgodovinarjev in tistih, ki se ukvarjajo z »dejstvi« zgodovine filozofije (s tekstno kritiko, biografijo intelektualnim razvojem, ipd.),<sup>37</sup> vendar pa, nemara podobno kot Saussure, nedvoumno stoji na strani sistema:

Filozofija po definiciji izziva vsako zgodovino, saj je znanost, ki je zajeta v svoji temeljni obliki kot nujno zaporedje evidentnih resnic, ki dolgujejo svojo gotovost tej evidenci in svojo koristnost tej gotovosti. Zgodovina ali vednost o dejstvih, se pravi vednost, ki je svojemu predmetu zunanja, nikoli ne more biti izpeljana iz notranjih razlogov; zato je negotova in posledično neuporabna. Četudi o nekem dejstvu doseže gotovost, ta vednost o naključnih in posameznih dejstvih nikoli ne vodi v znanost v pravem pomenu, saj je ta vselej nujna in univerzalna. Če bi hoteli pod takimi pogoji filozofijo podvreči zgodovini, bi s tem filozofijo popolnoma skazili.<sup>38</sup>

Kot ugotavlja François Dosse v svoji veliki zgodovini strukturalizma, je Guérout pristop s tem, ko je zagovarjal avtonomnost in neodvisnost filozofskih sistemov in njihovih imanentnih razlogov od vseh »zunanjih« dejstev, služil zlasti kot obramba pred tem, da bi se filozofija razgradila v družboslovju.<sup>39</sup>

Vendar pa, podobno kot pri Descartesu, tudi v Guéroutovih interpretacijah nimamo opravka z enostavnim nasprotjem med dinamično zgodovino in statičnim sistemom; opazka, da se Guérout raje kot z zunanjimi »psihosociološkimi vzroki« ukvarja s tistim, kar je sistemu imanentno,<sup>40</sup> je treba dopolniti: metoda reda razlogov, ki sledi deduktivnim verigam, se ne odreče vprašanju geneze sistema, temveč zgolj daje prednost drugačni vrsti geneze, takšni, ki generira samo vsebino sistema in ne njene zgodovinske danosti. Namesto »psihosocioloških vzrokov« Descartesove metafizike torej dobimo njene konstitutivne logične razloge. Ne moremo govoriti zgolj o statični strukturi, ker je v njej prav ta red razlo-

<sup>37</sup> Glej na primer uvodno metodološko poglavje Martial Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons, (première partie: L'âme et Dieu)*, Pariz, Aubier Montaigne, 1953, zlasti str. 10–11. Kot pripadnike »kritike« navaja Étienne Gilsona, Henrija Gouhierja in Jeana Laporta; Léonu Brunschvicgu pa kot edinemu priznava, da je poskusil z »analizo struktur«.

<sup>38</sup> Martial Guérout, »The History of Philosophy as a Philosophical Problem«, *The Monist*, 53 (4/1969), str. 570.

<sup>39</sup> Cf. Dosse, *History of Structuralism (vol. 1: The Rising Sign, 1945–1966)*, str. 81.

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 80.

gov generativni element.<sup>41</sup> Razlika med Guéroutom in na primer Alquiéjem med zgodovinarji novoveške filozofije torej ni v tem, da nam slednji ponuja genezo Descartesovega sistema in kartezijanstva skozi razgrnitev razvoja Descartesove metafizike in epistemologije od *Razprave o metodi* prek *Meditacij* do *Principov filozofije* upoštevajoč pri tem vse biografske, znanstvene in družbene okoliščine, ki so relevantne za Descartesovo misel, medtem ko nam prvi opisuje sistem kot tak. Red razlogov je vselej mišljen kot zaporedje.<sup>42</sup> Guérout ne nasprotuje diahroniji in genezi, ugovarja le takšnim interpretacijam, ki »vidijo pri njem [Descartesu] zgolj biografsko sosledje in ne razumskega veriženja, s tem pa dejansko sledijo le enostavnemu kronološkemu zaporedju obravnavanih tém«<sup>43</sup> in se tako odrekajo z vidika interpretacije neki produktivnejši obliki diahronije, kot je zgodovina. Če hočemo razumeti neko strukturo, jo moramo razčleniti v zaporedje razlogov.

Obstaja torej določena analogija med Descartesovo metodo obravnave materialnega univerzuma s pomočjo fiktivne geneze in Guéroutovo metodo interpretacije Descartesove metafizike. Premalo opažen, izviren, pa vendar tudi vpliven prijem Descartesove epistemologije je, da je genezo internaliziral, ponotranjil, skratka, da je dejanske zunanje vzroke nastanka univerzuma (pri tem ni pomembno, ali govorimo o velikem poku ali Mojzesovi knjigi) zamenjal za tisto, kar tako rekoč od znotraj producira njegovo logično zgradbo in ga naredi inteligibilnega. Guérout na podoben način opravi s tradicionalno pojmovano zgodovino filozofije. Ker nam ta premalo pove o filozofiji in preveč o zgodovini, se osredotoči na notranjo zgradbo sistema, o kateri skupaj z Descartesom ugotavlja, da je ni mogoče enostavno vizualizirati in je motriti v njeni statični popolnosti. Sistem je, skratka, vselej proces, in ta pri Descartesu vselej sledi bodisi analitičnemu bodisi sintetičnemu redu razlogov, kar je sicer po Guéroutu odvisno od tega, ali govorimo o *Meditacijah* ali o *Principih filozofije*.<sup>44</sup> In morda prav zato,

<sup>41</sup> Cf. Gilles Deleuze, »Spinoza et la méthode générale de M. Guérout«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74 (4/1969), str. 426.

<sup>42</sup> Guéroutova sintagma *ordre des raisons* hoče biti francoski prevod Descartesovega *series rationum*, gre torej za red kot zaporedje in ne zgolj abstraktna ureditev. Cf. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons (première partie: L'âme et Dieu)*, str. 12–13; Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 9.

<sup>43</sup> Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons, (première partie: L'âme et Dieu)*, str. 13.

<sup>44</sup> Cf. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons (première partie: L'âme et Dieu)*, str. 22–28. Daniel Garber in Lesley Cohen sta ugovarjala interpretaciji, ki jo je zagovarjal Guérout, da imamo v Descartesovem delu opravka z dvema redoma, namreč z redom biti in spoznanja

ker Guérout sledi Descartesu zlasti v njegovih analitičnih izpeljavah v *Meditacijah*, svoje zvestobe Descartesovi metodi iz *Sveta* in *Principov filozofije* nikjer izrecno ne reflektira.

## Literatura

- Alquié, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Pariz, PUF, 1966.
- Cavaillé, Jean Pierre, *La fable du monde*, Pariz, Vrin-EHESS, 1991.
- Deleuze, Gilles, »Spinoza et la méthode générale de M. Guérout«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74 (4/1969), str. 426–437.
- Descartes, René, *Œuvres de Descartes* (12 zv.), C. Adam, P. Tannery (ur.), Pariz, Vrin/CNRS, 1964–1976.
- Descartes, René, *Razprava o metodi*, prev. S. Jerele, Ljubljana, Založba ZRC SAZU, 2007.
- Dosse, François, *History of Structuralism (vol. 1: The Rising Sign, 1945–1966)*, prev. D. Glassman, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Garber, Daniel; Cohen, Lesley, »A Point of Order: Analysis, Synthesis, and Descartes' *Principles*«, v: D. Garber, *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, str. 52–63.
- Guérout, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons (première partie: L'ame et Dieu)*, Pariz, Aubier Montaigne, 1953.
- Guérout, Martial, »The History of Philosophy as a Philosophical Problem«, *The Monist*, 53 (4/1969), str. 563–587.
- Kahn, Gilbert, »Genèse et structure dans les systèmes philosophiques«, v: M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Piaget (ur.), *Entretiens sur la notion de genèse et structure*, Pariz, Mouton, 1965 (reprint: Pariz, Hermann, 2011), str. 181–200.
- Labio, Catherine, *Origins and the Enlightenment: Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Ithaca in London, Cornell University Press, 2004.
- Meillassoux, Quentin, *Po končnosti: razprava o nujnosti kontingence*, prev. S. Tomšič, Ljubljana, Založba ZRC, 2011.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, prev. T. Jurković, Ljubljana, ŠOU in Krtina, 1993.

---

(*ratio essendi* in *ratio cognoscendi*), ki naj bi ustrezala sintetični metodi *Principov* in analitičnemu postopku v *Meditacijah*. Cf. Daniel Garber in Lesley Cohen, »A Point of Order: Analysis, Synthesis, and Descartes' *Principles*«, v D. Garber, *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, str. 54sq.



**Krutost in perverzija**

Aleš Bunta\*

## Nietzsche, krutost, mazohizem, genealogija<sup>1</sup>

Prispevek se v prvi vrsti posveča Nietzschejevi obravnavi krutosti, ki tvori eno nedvomno osrednjih torišč Nietzschejeve genealoške polemike, če že ne kar njeno zasnovo. Krutost je torej po tej plati povezana z načeloma najbolj znanstvenim področjem Nietzschejeve filozofije in je na nek način ključ za njegovo razumevanje.

To študijo bom dopolnil z vzporednicami s še dvema izstopajočima figurama intelektualnega življenja poznega devetnajstega stoletja, pri katerih krutost ne igra nič manjše vloge. Ta dva velika misleca krutosti – lahko bi dejali, da skupaj z Nietzschejem sestavljajo nekakšen kruti trio z evropskega vzhoda – sta pisatelj Fjodor Mihajlovič Dostojevski in Leopold von Sacher-Masoch, prav tako pisatelj, a tudi iznajditelj posebne zvrsti erotičnega diskurza, v katerem glavne vloge igrajo »tiranija, okrutnost in predvsem nezvestoba lepe ženske«<sup>2</sup>, ki je Krafft-Ebinga navdal z zamisljivo, da je po Masochu poimenoval tip perverzije.

Mestoma osupljive podobnosti med Nietzschejem in Dostojevskim, na katere je opozoril že Nietzsche sam, ki je, čeprav velikega pisatelja ni osebno spoznal, o njem pisal kot o svojem »najprijetnejšem znanstvu«<sup>3</sup> ter priznal, da je bil Dostojevski »edini psiholog od katerega sem se imel kaj naučiti«<sup>4</sup>, so bile predmet številnih obravnav, ki sežejo nazaj do leta 1903, ko je ruski eksistencialist Lev Šestov objavil svojo znano primerjalno študijo. Seveda te podobnosti ne zajemajo le problem krutosti, temveč se neposredno ali posredno nanašajo še na

67

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

<sup>2</sup> Leopold von Sacher-Masoch, *Venera v krznu*, prev. U. Cetinski, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 134.

<sup>3</sup> Navedeno po: Lev Šestov, *Dostojevski in Nietzsche*, prev. B. Kraševac, v: Lev Šestov, *Dostojevski in Nietzsche, Premagovanje samorazvidnosti*, Ljubljana, Literarno-umetniško društvo Literatura, 2002, str. 21.

<sup>4</sup> *Ibid.*

\* ZRC SAZU, Filozofski inštitut, Ljubljana | <https://orcid.org/0000-0002-2901-2692>

številne druge teme: ressentiment (pri Dostojevskem tip človeka, ki ga imenuje »miš«), uboj Boga, prevrednotenje in razpad vrednot, nihilizem, kritiko morale in idealizma, širše področje psihologije in začetkov eksistencializma.

Nasprotno so študije, ki se posvečajo temi vzporednic med Nietzschejem in Masochom, redke, kar po svoje niti ne preseneča, saj Nietzsche v svojih delih Masocha ni omenjal, pa čeprav je zelo verjetno, da je literaturo takrat že proslavljenega sodobnika poznal.<sup>5</sup> Indici globoke sorodnosti med avtorjema se pokažejo drugače: najprej na ravni neobičajnih skupnih arhetipov, ki se nanašajo na »žensko« (ženska-mačka, aparaturna-ženska, ženska in bič, ženska-vprašanje, krutost-ženska, resnica-ženska), in zatem še v dejstvu, da je v nekaterih Nietzschejevih delih – najizraziteje v *Dionizovih ditirambih*, a ne le tam – prisoten nedvoumen pridih mazohizma, kar pa vsaj v psihološkem smislu nedvomno velja tudi za nekatera dela Dostojevskega, ki se v romanu *Zapiski iz podtalja* denimo sprašuje: »Ali je mogoče, ali je sploh mogoče, da bi človek, ki si je drznil najti užitek celo v občutku lastnega ponižanja, kakorkoli spoštoval samega sebe?«<sup>6</sup> Pri tem bi opozoril, da bo v tem besedilu sicer večji poudarek na samih mehanizmih mazohizma, kakršne je med drugim mogoče deducirati iz Masochovega literarnega dela, kakor pa na celoviti obravnavi Masochovega opusa.

Od kod torej ta skupna – napol intelektualna in napol libidinalna – prevzetost s krutostjo, ki je kasneje, kot je izpostavil Alain Badiou, prerasla v skoraj univerzalno lastnost in gonilno silo literature dvajsetega stoletja?<sup>7</sup> Katera opažanja predstavljajo njeno teoretsko podlago? V čem je povezava med vsemi tremi avtorji? In še zlasti: kako je Nietzscheju prav na podlagi opažanj, ki se nanašajo na krutost, uspelo zasnovati njegov genealoški projekt?

<sup>5</sup> Del Caro denimo navaja podatek, da je 2. avgusta 1886 Nietzsche pisal svojemu založniku Constantinu Neumannu, naj kopije izvodov *Onstran dobrega in zlega* pošlje na naslove petih najuglednejših nemških revij, med temi tudi na naslov revije *Auf der Höhe*, ki jo je takrat urejal prav Sacher-Masoch, pri čemer je Nietzsche izpostavil urednikovo ime. (Adrian Del Caro, »Nietzsche, Sacher-Masoch, and the Whip«, *German Studies Review*, 21 (1998), str. 241.)

<sup>6</sup> Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Zapiski iz podtalja*, prev. U. Zabukovec, Ljubljana, Beletrina, 2017, str. 21.

<sup>7</sup> Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, prev. A. Žerjav, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005, str. 143–144.

V pravkar navedenem romanu je Dostojevski zapisal: »Civilizacija v človeku razvije le vsestranskost občutij in ... in čisto nič drugega. Zaradi te vsestranskosti občutij pa človek včasih pride celo tako daleč, da v krvi najde užitek.«<sup>8</sup> In takoj za tem nadaljeval: »Če človek zaradi civilizacije ni postal bolj krvoločan, je postal pa vsaj huje, odvratneje krvoločan.«<sup>9</sup>

Nietzsche je šel v tej oceni še korak dlje: ne le da je civilizacija, čeravno smo zaradi nje postali finejši in sočutnejši, prej izpopolnila kakor pa odpravila človekovo dovzetnost za okrutnost, temveč je razvoj civilizacije mogoče uzreti v pravi luči – ga razumeti in ustrezno ovrednotiti – samo tako, da najprej dojamemo, kako *sama civilizacija na vseh prelomnih točkah svojega razvoja izrašča neposredno iz okrutnosti*. Seveda nas civilizacija ubrani pred marsikatero obliko okrutnosti, ki je divjala v preteklosti, vendar se moramo obenem zavedati, da se je sama razvila iz nje in se iz nje tudi še naprej razvija.

Lahko bi torej dejali, da je Nietzsche prav v krutosti izoliral tisto *posebno tvar*, iz katere so se spletla naključja dogodkov nastanka, usodnih prelomov in vrhuncev civilizacije.

[V] »Onstran dobrega in zlega«, afor. 229 (že prej v »Jutranji zarji«, afor. 18, 77, 113) sem previdno pokazal na vedno bolj naraščajočo poduhovljenje in »božanstvenje« okrutnosti, ki se vleče skozi celotno zgodovino višje kulture (in, vzeto v nekem pomenljivem smislu, jo celo tvori).<sup>10</sup>

Krutost torej »v nekem pomenljivem smislu« tvori zgodovino višje kulture, in to se nanaša tudi na njene najvišje vrhove, kakršnega je za Nietzscheja nedvomno predstavljala grška tragedija:

Morali bi spremeniti mnenje o okrutnosti in odpreti oči; nazadnje bi se že morali naučiti nestrpnosti, da se ne bi več krepostno in predrzno sprehajale po svetu take neskromne, rejene zmote, kakor jih stari in novi filozofi pitajo na primer glede tragedije. Skoraj vse, čemur pravimo »višja kultura«, sloni na poduhovlje-

<sup>8</sup> Dostojevski, *Zapiski iz podtalja*, str. 28–29.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 29.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, prev. T. Bizjak, v: *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, Ljubljana, Slovenska matica, 1988, str. 253.

nju in poglobitvi *okrutnosti* – to je moj vidik; »divja žival« sploh ni bila ubita, živi, se razvija, ker se je samo – pobožanstvila. Boleča naslada tragedije je ravno okrutnost; kar v tako imenovanem tragičnem sočutju, v bistvu pravzaprav v vsem vzvišenem noter do najvišje in najnežnejše metafizične srhljivosti, deluje prijetno, dobiva sladkost samo iz primešane količine okrutnosti.<sup>11</sup>

Seveda pa z okrutnostjo niso povezane le finese »višje kulture«, ki – prežeta z njenimi subtilnejšimi, že globoko ponotranjenimi, poduhovljenimi oblikami – predstavlja kvečjemu enega od poznih, zrelih sadežev na drevesu civilizacijskega razvoja.

Iz okrutnosti je najprej nastal *sam človek*. Točneje rečeno, z okrutnostjo je neposredno povezana tista usodna preobrazba, ki jo je na živali-človeku povzročilo izoblikovanje *spomina*, ki je dovolj globoko vtisnjen in nepretrgoma delujoč, da je biološki vrsti človek omogočil postati »žival, ki *sme obljubljeni*«<sup>12</sup> – torej žival, ki je zaradi te nepretrgane prisotnosti spomina, ki opominja, vrača nazaj k dani obljubi, razvila sposobnost, da lahko *jamči za svoja prihodnja dejanja*.

Prav ta fascinantna sposobnost, da lahko ne glede na okoliščine napove, kaj bo storil, in od drugih prejme zagotovila njihovih, lahko tudi še zelo oddaljenih prihodnjih dejanj, je človeku omogočila postati neskončno bolj organizirana in posledično močnejša vrsta od vseh drugih živalskih vrst. Zahtevnejše vprašanje je, kako se je ravno pri človeški vrsti sploh lahko razvil tak tip spomina. Morda še bolj kot dejstvo, da tak spomin predstavlja izjemo, anomalijo v naravnem svetu, je za Nietzscheja pri tem fascinantno, da se zdi njegov nastanek v direktnem nasprotju tudi s tisto aktivno silo, ki s svojim nenehnim delovanjem sploh *omogoča obstoj ravno specifično* človeške zavesti. Ta aktivna sila, ki po Nietzscheju izdolbe, izoblikuje in ohranja mesto za zavest, je ravno *pozabljivost* – pozabljivost, ki kot »v najstrožjem pomenu pozitivna zaprečitvena sposobnost«<sup>13</sup> preprečuje, da bi prostor zavesti preplavilo in odplaknilo zavedanje neskončnega števila verižnih procesov, ki sestavljajo in obdajajo naš organizem; pozabljivost, ki s tem, ko »od časa do časa zapre vrata in okna zavesti«<sup>14</sup> ter tako prekine do-

70

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, prev. J. Moder v: *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Ljubljana, Slovenska matica, 1988, str. 137–138.

<sup>12</sup> Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 244.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

tok novih in novih verig informacij, šele ustvarja tisto čistino – naj bo realna ali iluzija –, ki jo imenujemo *sedanjost*.

Za Nietzscheja ni prav nobenega dvoma: izvor tega spomina, ki v določenih primerih – takrat ko gre za dano obljubo – izključi varovalko pozabljivosti, je treba iskati v okrutnosti, vendar ne v okrutnosti nad drugimi vrstami, temveč v okrutnosti, ki so jo človeški posamezniki in človeške skupnosti tisočletja izvajali nad drugimi človeškimi posamezniki tako rekoč zakonito. Nepretrgan spomin je namreč v človeško telo vtisnila sploh najzgodnejša, najprimitivnejša forma pravne organiziranosti, ki jo po Nietzschejevem mnenju predstavlja »pogodbeno razmerje med *upnikom* in *dolžnikom*«:<sup>15</sup>

Prav v teh pogodbenih razmerjih se *obljublja*; prav tu gre za to, da se tistemu, ki obljubi, *ustvari* spomin; prav tu bomo naleteli, pa naj bomo še tako nezaupljivi, na najdišče trdote, okrutnosti in mučnosti. Da bi svojo obljubo, da bo dolg povrnil, navdal z zaupanjem, da bi jamčil za resnost in svetost svoje obljube, da bi zabičal svoji vesti povračilo dolga kot dolžnost, obvezo, dolžnik, z veljavno pogodbo, zastavi upniku, za primer, da dolga ne povrne, nekaj, kar sicer še »poseduje«, nad čimer še ima oblast, na primer svoje telo ali svojo ženo ali svojo svobodo ali celo svoje življenje (ali, pod določenimi religioznimi predpostavkami, celo svojo blaženost, zveličanje svoje duše, nazadnje celo spokoj v grobu: tako je bilo v Egiptu, kjer dolžnik niti v grobu ni imel miru pred upnikom, – seveda pa je prav pri Egipčanih ta mir nekaj veljal). Še zlasti pa je upnik lahko na vse načine sramotil in mučil telo dolžnika, lahko je na primer od njega odrezal toliko, kolikor se mu je zdelo primerne velikosti dolga: – zgodaj in povsod so bile iz tega gledišča dane natančne, deloma strahovito podrobne ocenitve, *pravno* veljavne ocenitve posameznih udov in delov telesa. To, da je rimski Zakonik na dvanajstih tablicah dekretiral, da naj ne bo pomembno, če je upnik v kakšnem takšnem primeru odrezal več ali manj – »si plus minusve securerunt, ne fraude esto«, to imamo že za napredek, za dokaz svobodnejšega, bolj velikopoteznega, *bolj rimskega* pojmovanja prava.<sup>16</sup>

71

Seveda se nahajamo na nekem znanem občem mestu Druge razprave *H genealogiji morale*, vseeno pa je treba izpostaviti nek poudarek, ki ni odločilen le za

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 250.

<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 250–251. (Prevod spremenjen.)

obravnavo krutosti, ampak tudi za Nietzschejevo genealoško metodo gledano v celoti.

Najprej se je treba vprašati: na kakšen način se okrutnost *izvorno* umešča v opisano najprimitivnejšo obliko pravne ureditve? Po Nietzscheju izvorno vlogo okrutnosti v dolžniškem razmerju nikakor ne smemo razumeti kot nekakšno *sredstvo za dosego cilja* – denimo za povečanje učinka kazni ali za odpravljanje neželenih vedenj (neplačila dolga) –, saj bi to pomenilo, da v najzgodnejše začetke družbe projiciramo neko že razmeroma visoko razvito organizacijsko racionalnost, za kakršno v davnini še niso bili vzpostavljeni niti najosnovnejši pogoji. Prvi med temi pogoji je seveda prav človeški spomin z vsemi prej opisanimi specifikami, ki pa se je, kot smo videli, po Nietzscheju razvil šele iz delovanja te rudimentarne pravne ureditve, in se je torej pojavil šele kot njena posledica.

Prav v utilitarističnih razlagah nastankov različnih družbenih formacij in fenomenov, ki njihove izvore poskušajo izpeljevati iz smotrnosti neke ureditve, je Nietzsche videl eno glavnih slabosti svojih predhodnikov, angleških genealogov, ki jim je očital odsotnost vsakršnega čuta za zgodovino, se pravi, predvsem odsotnost čuta za *drugačnost* teh davnih in pradavnih obdobj.

Problem utilitarističnih razlag pa je, če pogledamo поблиžje, v resnici dvojen: najprej se, kot že rečeno, problem pokaže v tem, da utilitaristične razlage mešajo vzroke s posledicami in v davnino projicirajo oblike racionalnosti, ki so v resnici postale možne šele na podlagi teh istih tvorb in fenomenov, katerih nastanke naj bi pojasnjevale. Toda iz prvega problema neposredno izhaja še drug problem, ki pa se, čeravno izhaja iz prvega, tipološko razlikuje od njega in je po svoji naravi prej strukturalen. Ker so utilitaristične razlage, ki nastanke pojavov pojasnjujejo prek služenja nekemu smotru (denimo pojav okrutnosti kaznovanja pojasnjujejo kot nekaj, kar naj bi bilo v davnini dojet kot sredstvo povečevanja učinka kazni), primorane v zgodovino projicirati vedno nove, že *predobstoječe* oblike racionalnosti – tiste, ki jih moramo predpostaviti kot že navzoče racionalne dejavnike, ki naj bi strateško sledili nekemu smotru –, je namreč obenem jasno tudi to, da so utilitaristične razlage *nesposobne določiti absolutnega začetka*.

Seveda je okrutnost na neki točki postala tudi to dvoje – sredstvo za dosego cilja in atribut kaznovanja –, toda šele potem, ko je na njej utemeljeno pravo dol-

žniškega razmerja, kljub odsotnosti teh dveh smotrov, že dovolj dolgo povsem uspešno delovalo po nekem povsem drugem principu:

Pojasnimo si logiko tega celotnega načina poravnave: dovolj nenavadna je. Ekvivalenca je v tem, da namesto neposrednega povračila za škodo (torej namesto poravnave v denarju, zemlji ali kakršni koli posesti), pripada upniku za povračilo in poravnavo neka vrsta *ugodja*, – ugodja, da lahko brez pomislov sprošča svojo moč nad brezmočnim, naslada »de faire le mal pour le plaisir de le faire«, užitek v nasilju: kolikor bolj visoko je cenjen kak užitek, toliko globlje in nižje stoji upnik na družbeni lestvici in zlahka se mu lahko zazdi kot najokusnejši grižljaj, celo kot pokušina višjega reda. [...] Poravnava potemtakem sestoji iz privajanja na okrutnost in pravici do nje.<sup>17</sup>

Ne le da starodavni predniki okrutnosti torej niso izvajali zato, ker bi v njej videli nekaj, kar kazen naredi bolj učinkovito, ampak je treba v celoti obrniti ploščo in ugotoviti, da prvotni namen izvajanja okrutnosti *sploh ni bil kaznovanje*, pač pa je bila okrutnost, *užitek v okrutnosti*, spontano dojeta kot nekakšno finančno sredstvo, s katerim si je upnik dolg poplačal na telesu dolžnika. V tem smislu je okrutnost *neposredno gonilo* in ne le pritiklina dolžniškega razmerja. In bolj ko se vračamo nazaj v preteklost v smeri pradavnine, manj je v tem pogodbenem razmerju sploh treba videti težnjo po ureditvi družbenih razmerij, zato pa toliko bolj nekakšen »sistem okrutnosti«, ki v resnici nima nobenega drugega cilja, *kot po čim krajši poti pripeljati do zadovoljitve tega užitka*.

Odličen primer dolžniškega razmerja – odličen že zato, ker je Nietzsche opisani psihološki mehanizem pripisoval že opicam, obenem pa v njem videl neko izrazito »civilizirano« človeško lastnost, ki se, po njegovem, imenitno pokaže v Cervantesovem *Don Kihotu* – predstavlja situacija, ko neka skupnost posameznika, ki je preveč nemočen ali oslabel ali pa preprosto preveč čudaški, da bi še lahko predstavljal njen trden člen, sicer tolerira, ga na nek način celo ščiti in prehranjuje, vendar pa v zameno iz njega naredi objekt, nad katerim se sme nekaznovano, brez tveganja, izživljati in ga zasmehovati. Ne gre samo za demaskiranje »sočutja«: bistvo tega primera je v prikazu, da je vsa racionalnost, ki je na delu znotraj izvornih oblik dolžniškega razmerja – in nekakšna oblika *ratia* tu seveda obstaja –, dejansko še *nerazločljiva od spontanega instinkta okrutnosti*,

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 251.



ki preprosto stremi po najlažji poti svoje zadovoljitve. Nobenega dvoma namreč ni, da je za zadovoljitev tega instinkta po izživljanju veliko bolj priročno vzdrževati nekak nemočen objekt, ki je vselej vsem na razpolago, kakor pa se lotiti srditega sosednjega plemena: tu je sprva na delu spontana ekonomija nekega bestialnega instinkta, ki zna poskrbeti zase, in nič drugega kot to.

Od tod lahko potegnemo dve širši iztočnici. Najprej se vrnimo k Nietzschejevi splošni kritiki utilitarističnih razlag. Opazimo lahko, da Nietzsche – s prikazom, da je racionalnost, ki je na delu znotraj najzgodnejših oblik dolžniškega razmerja, tako rekoč inherentna delovanju bestialnega instinkta okrutnosti – v bistvu v eni sami potezi odgovarja na oba problema utilitarističnih interpretacij: tako na problem projekcij poznejših form racionalnosti kakor tudi na strukturni problem nemožnosti določitve čistega začetka.

Očitno je, da se s svojo hipotezo – da na racionalnosti najzgodnejših oblik dolžniškega razmerja ni treba videti nič kaj dosti več kot spontano ekonomijo zadovoljevanja užitka okrutnosti – elegantno izogne problemu projekcije. *Ratio* dolžniških razmerij je v Nietzschejevi razlagi, za razliko od načina razlage utilitaristov, tudi sam izpeljan iz zgodovine, iz neke kontinuitete naravnega, zverinskega, nagonskega, in ni le v zgodovino projicirana odslikava kasnejših, že razvitih form družbene racionalnosti. Obenem pa prek kontrastnega prikaza – da je *tisto, kar na koncu nastane*, se pravi, človeški spomin, vseeno *nekaj povsem nepovezanega z inherentnimi cilji* instinkta okrutnosti, ki je privedel do njegovega nastanka –, če nič drugega, prekine značilni zdrs utilitarističnih razlag, ki so primorane vsakič znova predpostaviti neko že predobstoječo obliko racionalnosti. In v resnici bi lahko dejali: prav zato, ker je človeški spomin nastal iz procesa, v katerega ni bil nikoli vpisan kakršen koli načrt ali vsaj zametek njegovega nastanka – ker je nastal na površju procesa, ki je zgolj sledil svojim prvinskim vzgibom in v katerem se inherentna racionalnost, ki ga ureja, bolj ko se vračamo v preteklost, raztaplja v instinktivnem delovanju –, prav zato, ker je *po naključju nastal iz nečesa povsem drugega od sebe*, je v njem samem treba videti tako rekoč *dogodkovni* prelom, ki je vzpostavil civilizacijo.

Če kam, nas torej Nietzschejeva razlaga nastanka človeškega spomina usmerja k temu, da na tem dogodku opazimo oboje: tako to, kako zelo neposredno je njegov nastop povezan z okrutnostjo, ki ga je dejansko proizvedla, kot tudi obratno – da z njim samim pride do nekakšnega *kvalitativnega preskoka*, ki se z ničemer ne

najavlja v procesu, ki je privedel do njegovega nastanka. Gotovo je v nastanku spomina – ki nam je s tem, ko nas je priklenil na preteklost, omogočil osvojitve prihodnosti – še vedno mogoče in treba videti neko živo sled okrutnosti, ki ni zgolj retorična, toda nikakor ni mogoče dejati, da bi prav okrutnost tvorila *bistvo* te nove tvorbe, ki ga gre prej iskati v enormnem družbeno organizacijskem presežku, ki ga je prinesel njen nastop.

Druga iztočnica bi bila torej v naslednjem: čeravno ni dvoma, da je spomin nastal iz okrutnosti in da se ta vanj na nek način tudi vpisuje, okrutnost vseeno ni *bistvo* tistega, kar je nastalo iz nje, pač pa je na nek način celo obratno – njen tvorni, celo kreativni potencial je treba videti prav v tem, da tisto, kar iz nje nastane, požene čim dlje *proč od sebe* in v povsem neznanu, nenadejano smer. V tem je, menim, tudi zadosten argument za odvrnitev skušnjave, da bi Nietzscheju pripisovali pusto in turobno stališče, da je okrutnost bistvena človeška lastnost, ali pa da je človek po svojem bistvu okrutno bitje. Nedvomno sta človekov nastanek in človeška zgodovina prepletena z okrutnostjo, toda če kaj, potem je na okrutnosti za Nietzscheja fascinanten prav njen, kot se zdi, specifičen potencial, da *se iz nje lahko izvali nekaj povsem drugega od nje*, ki je ravno nasproten pomenu esencialnega določila. Človek se je sicer rodil iz okrutnosti, toda obenem smo videli, da je rojstvo človeka potekalo kot izoblikovanje neke povsem nove kvalitete, ki je ni več mogoče zvesti na sile, ki so delovale v procesu njenega nastajanja, pa čeprav tudi znotraj te nove kvalitete ostajajo aktivne. Prej kot karkoli drugega lahko glede človekove »esencialne okrutnosti« še enkrat tvegamo z obratom velike teze Dostojevskega in rečemo, da je – v smislu kot jo interpretira Nietzsche – prav okrutnost iz človeka ustvarila bitje največje možne vsestranskosti.

Toda ali na način, da ji pripišemo potencial nekakšne aktivne podlage diferenciacije, vseeno ne polagamo na okrutnost preveč in na naključje ter ostale dejavnike premalo? Jasno, okrutnost ni nekakšna magična sila, ki bi ponujala odgovore na vsa vprašanja. Posebej moramo biti pozorni na to, da okrutnost pri Nietzscheju vseeno ne predstavlja nekakšnega temeljnega principa, kakršen je pri Freudu »seksualni nagon« in kakršnega pri njem samem v času razvijanja genealoških polemik že predstavlja »volja do moči«. V zadnjem daljšem odlomku lahko opazimo, da si je Nietzsche do neke mere celo prizadeval okrutnost prek užitka, ki ga prinaša, pretopiti v ta po njegovem še globlji princip: nižje ko upnik stoji na družbeni lestvici, pravi Nietzsche, višje ceni pravico do okrutno-

sti, ki v njem zbuja *občutek moči*, sicer rezerviran za gospodarje. A takoj dodajmo, da »občutek moči« ni edina Nietzschejeva definicija užitka: videli bomo, da obstaja še neka druga, manj znana, a po svoje zanimivejša smer Nietzschejeve razlage užitka – za nas zanimivejša že zato, ker njena pot skoraj direktno vodi v smeri mazohizma.

Še zlasti pa je pomembno naslednje: čeprav okrutnost torej ni nek temeljni princip ali univerzalni odgovor, pa je dejansko okrutnost, in *ne* volja do moči, tisti *operativni koncept*, ki je kot odločilen faktor vključen v *prav vse* razlage ključnih prelomov, ki jih opisuje Nietzschejeva genealogija.

Vzemimo še en odločilen civilizacijski prelom: nastanek »slabe vesti«, tisti strahovito mučni dogodek, ki se je pripetil, ko je »človeška zver«, potem ko se jo je zaprlo v »spone družbe« – niti ne neposredno iz razloga upora njenih potlačeni divjih instinktov, ki so silili na površje, pač pa zaradi neznankega *morbidnega dolgčasa*, ki je pri tem nastopil (Nietzsche ga primerja z mučnim bivanjem prvih živali, ki so se še povsem neprilagojene preselile z morja na kopno<sup>18</sup>) –, *svoje agresivne nagone preusmerila nase* in si začela *aktivno* zadajati bolečine, da bi se sploh še počutila živo:

Človek, ki se je v pomanjkanju zunanjih sovražnikov in odporov, stisnjen v utenjujočo ozkost in pravilnost nravi, nestrpno sam trgal, zasledoval, grizel, nadle goval, s sabo grdo ravnal, ta žival, ki se do krvi buta v rešetke svoje kletke, žival, ki se jo hoče »ukrotiti«, ta, ki je občutil pomanjkanje in ga je razžiralo domotožje po pustinji, ta, ki je moral iz samega sebe delati pustolovščino, mučilnico, negotovo in nevarno divjino – ta norec, ta hrepeneči in obupani jetnik je postal iznajditelj »slabe vesti«.<sup>19</sup>

76

Nietzsche je glede te podlage nastanka »slabe vesti« poudaril, da »omenjena sprememba ni bila niti postopna, niti prostovoljna in se ni prikazovala kot organsko vraščanje v nove pogoje, ampak kot prelom, skok, prisila, kot neizogib-

<sup>18</sup> »Nič drugače, kakor je šlo vodnim živalim, ko so bile prisiljene postati kopenske živali ali propasti, ni šlo tem polživalim, dobro prilagojenim divjini, spopadom, klateštvu in pustolovščini, - ko so bili vsi njihovi instinkti nenadoma razvrednoteni in »sneti«. Odslej so morale hoditi po nogah in »same sebe nositi«, kjer jih je doslej nosila voda. [...] Menim, da na zemlji ni nikoli obstajal takšen občutek bede, tako svinčeno neugodje.« *Ibid.*, str. 270.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 271.

na usoda, proti kateri ni bilo boja in še celo ressentimenta ne.«<sup>20</sup> Nietzschejev opis torej povsem ustreza tistemu, čemur v najstrožjem smislu lahko rečemo dogodek.

Takoj pa lahko opazimo še nekaj: vloga, ki jo znotraj tega novega dispozitiva nastanka »slabe vesti« igra okrutnost, ni sicer nič manj odločilna od tiste, ki jo je imela pri nastanku človeškega spomina, je pa zato nedvomno *drugačna* in v nekem topološkem smislu celo nasprotna od nje.

Če je pri nastanku spomina okrutnost dolžniškega razmerja tvorila *podlago* nekega kvalitativnega preskoka, je pri opisanem nastanku ozadja »slabe vesti« okrutnost – in to proti sebi obrnjena okrutnost – prej *odgovor* na proces, v katerem je vpeta. V resnici je položaj krutosti v tem pogledu izrazito blizu veliki tezi Dostojevskega: tudi pri Nietzschejevi razlagi »slabe vesti« namreč ne gre preprosto samo za nek obrat od navzven k navznoter usmerjeni okrutnosti, pač pa je okrutnost do sebe, »slaba vest«, *pravzaprav šele civilizacijska iznajdba, ki poteši agresivne (in ne nujno okrutne) instinkte*, ki jih je družba »razvrednotila« in spodrezala.

Skratka, preobrat je na nek način dvojen: po eni strani mora – da bi se ti agresivni instinkti sploh imeli na čem sprostiti – družbeni individuuum sam zavzeti mesto drugega, sam postati objekt svoje agresije, v neki nori gesti mora svoji agresiji nastaviti lastno dušo in telo; po drugi strani pa tudi sama okrutnost v tem primeru ni nekaj danega vnaprej, že izoblikovanega, podedovanega od zveri – vsaj ne v celoti. Ko Nietzsche našteva vse tiste agresivne instinkte, ki jih subsumira in vzame nase »slaba vest«, ki nastopi kot njihovo nadomestilo, med drugimi navede tudi okrutnost – a le kot enega izmed številnih agresivnih instinktov, ki jih je »klateški človek« potreboval za svoje preživetje: »sovraštvo, okrutnost, slast zasledovanja, napadanja, preobračanja, uničenja«. Če nič drugega, se torej funkcija okrutnosti, ki jih odslej nadomešča vse, dramatično razširi, skoraj zagotovo pa se tudi kvalitativno zaostri.

Oba procesa se na neki točki združita: in sicer takrat, ko ta proti sebi obrnjena agresija prvih družbenih ljudi najde svojo vsebino v neki novi odslikavi razmerja med upnikom in dolžnikom – ki pa se, v tem primeru, več ne nanaša na

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 272.

razmerja med (živimi) posamezniki oziroma med skupnostjo in posamezniki, temveč na dolg, ki ga neka skupnost občuti najprej do »mogočnih pradedov«, začetnikov svojega rodu, in kasneje, v že razvitejših družbah, do svojih bogov. »Slaba vest« v polnem pomenu nastane prav s to združitvijo njene podlage v proti sebi obrnjeni agresiji, ki kanalizira divje instinkte, in opisane preslikave dolžniškega razmerja na teren odnosa do prednikov, začetnikov rodu in višje sile – šele ta preslikava vase obrnjeni agresiji prvih družbenih ljudi vtisne oziroma dodeli neko splošno formo.

Prav ta kombinacija navznoter usmerjene agresije ter dolga začetnikom rodu in višji sili pa obenem proizvede še nekaj: šele z njo namreč nastopi vse tisto, kar razumemo kot *ritualno okrutnost* – žrtvovanja ujetnikov, živali, a ponekod tudi devic in lastnih prvorojencev, grozovite in do zadnjega detajla domišljene obredne usmrčitve, slavnostna prirejanja bojev na življenje in smrt, ritualne samopohabe (kot denimo pri majevskih vladarjih) – torej vse tisto, kar je, kot je zapisal Nietzsche, *iz okrutnosti naredilo nepogrešljiv element vsega slovesnega*.

Skratka, čeprav se procesa združita in tudi »slabo vest« v formalnem smislu izoblikuje različica dolžniškega razmerja, je torej treba opaziti, da se znotraj tega novega koordinatnega sistema okrutnost pojavlja na skoraj simetrično nasprotni načini kot prej: ne kot nasledstvo bestialnega instinkta, temveč kot *izum, ki ga kompenzira*; ne kot gola podlaga kvalitativnega preskoka, ampak kot tisto, *kar samo tvori neko civilizacijsko pogojeno poglobitev duševnosti* (najsibo v formi »slabe vesti« ali kot zametek čuta za slovesnost, grozovitost, tragedijo).

Vse to nas počasi privede do naslednjega zaključka: če smo si prej izdali opozorilo, da je vendarle nujna določena pazljivost, da ne bi iz okrutnosti naredili nekakšno magično tvar, potem smo zdaj dobili povsem jasno potrdilo, da funkcija, ki jo okrutnost opravlja znotraj Nietzschejeve genealoške teorije, tudi *ni zavezana nekemu strukturnemu mestu*. Okrutnost nastopi znotraj vseh prelomov, ki jih opisuje Nietzschejeva genealogija; znotraj vseh je njena vloga odločilna, toda vsakič na nek nov, drugačen način – kar na vsak način pomeni tudi to, da so v vseh teh situacijah na delu tako zelo različne oblike okrutnosti, da se zastavlja vprašanje njihovega skupnega imenovalca. V resnici je kontrast na ravni »Prve razprave« kvečjemu še večji. Čeprav je Nietzsche izvornemu »samoafirmativnemu« vrednotenju »imenitnikov« – »patosu distance«, iz katerega se izrašča (»mi dobri, mi plemeniti« napram vsemu, kar je nižjega rodu in zato »slabo«) – pripri-

soval nekakšno odsotnost prave hudobije, pa se je, po drugi strani, še kako zavedal, da se je dejanska implementacija te morale *realizirala* v nepopisno krutih družbenih režimih, zakonih in pravilih, o čemer priča že njegov neslavni hvalospev indijski kastni ureditvi. Ali pa če se mimo Nietzscheja raje opremo na še en zanimiv zgodovinski primer, ki nenazadnje pokaže, da ima teorija nastanka prvotnega vrednotenja iz »patosa distance« globalno oporo: namreč na starodavni japonski religiozni ritual *ishikozume*. Ta ritual – gre za zelo okrutno obliko usmrtitve: obsojenca so položili v plitev grob ter ga postopoma polomili s skalami, ki so jih zmetali nanj – se je, kot navaja Earhart<sup>21</sup>, izvajal zgolj v primeru najhujših zločinov, med katere se je štelo tudi *kakršnokoli povezovanje s pripadniki najnižje kaste* japonske družbe. Po drugi strani je okrutnost ressentimentalne morale – v nasprotju s to prvo obliko, ki je hkrati *indirektna* in *realna* – povsem *neposredna*, a vsaj v izhodišču tudi *imaginarna*: Nietzsche jo je vpeljal prek citatov zgodnjekršćanskih cerkvenih očetov, ki kažejo na to, da so si prvi kristjani svoja nebesa predstavljali nič kaj dosti drugače kot nekakšno mirno razgledno točko nad peklom:

*Kaj bi občudoval! Čému se smejal! Kje se veselil! Kje vriskal, ko bom gledal toliko tako mogoćnih kraljev, ki je bilo oznanjeno, češ, da so v nebesih, kako z Jupitrom samim in s svojimi pričami vred jećijo v najgloblji temi! Pa tudi namestnike provinc, preganjalce Gospodovega imena, ki bodo ginili v bolj divjih plamenih od zubljev, s katerimi so sami divjali zoper kristjane! [...] Tedaj bo treba bolj prisluhniti tragedom, glasnejšim krićavcem v lastni nesreći, tedaj razpoznati glumaće, še bolj razuzdano sprošćene zaradi ognja, tedaj videti voznika dirkalne vprege, vsega rdećega v ognjenem kolesu, tedaj opazovati atlete, ki jih ne bodo gonili po gimnazijah, temveć skozi ogenj – samo da jih jaz, ki bi se sicer rad *nenasitno* pasel z očmi po nesreći tistih, ki so divjali zoper Gospoda, tudi tedaj ne bi rad videl živih!*<sup>22</sup>

79

Seveda to raznovrstnost vlog in funkcij, ki jih okrutnost opravlja znotraj genealoškega prereza, lahko razlagamo z dejstvom, da je Nietzsche te funkcije vsakič na novo izpeljeval iz zgodovinskih razlag konkretnih momentumov, skratka tako, da je vlogo, ki jo znotraj posameznega preloma opravlja okrutnost, deduciral iz širšega dispozitiva elementov, ki določajo ta prelom. Toda na ta naćin se

<sup>21</sup> H. Byron Earhart, »*Ishikozume* Ritual Execution in Japanese Religion, Especially in *Shugendō*«, *Numen* 13 (2/1966), str. 116–117.

<sup>22</sup> Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 402.

kvečjemu še zaostri vprašanje: *zakaj prav okrutnost?* Zakaj se znotraj vseh teh prelomov, kljub raznolikosti načinov, prek katerih se vanje vključuje, prav okrutnost vedno znova pokaže kot njihov odločilen dejavnik? Zdi se torej, da nam manjka še nekaj – nek dodaten koncept, dodaten skupni imenovalac, ki bi tako ali drugače pojasnil to diskontinuirano dinamiko.

\* \* \*

Kar Nietzschejevo genealogijo povezuje z Masochom in Dostojevskim ni preprosto samo to, da so naštetih prelomi povezani z okrutnostjo, ki je pomembna tema tudi pri obeh pisateljih, pač pa dejstvo, da so – na ravni *tega, kar so* – vsi opisovani prelomni dogodki oblike tistega, čemur Nietzsche pravi *ponotranjenje okrutnosti* (včasih tudi »poglobitev«, »poduhovljenje« ali »božanstvenje« okrutnosti). Nedvomno namreč lahko rečemo naslednje: če v okrutnosti sicer ne smemo videti nekakšnega bistvenega določila človeka, pa je v pomenu pojma ponotranjenje okrutnosti dejansko zajeto *bistvo dogodkov, ki so ga izoblikovali* vse do njegove današnje oblike.

Kako bi pojasnili ta sila razvejan koncept? Dotaknili smo se že dveh najbolj znanih tipov ponotranjenja okrutnosti: ressentimentalne morale in morda še izrazitejšega primera, nastanka »slabe vesti«. Vendar pa ponotranjenje okrutnosti ni le skupno bistvo vseh posameznih prehodov in preobratov, ki so opisani v *H genealogiji morale*, ampak ta koncept predstavlja tudi *dinamični princip poteka celotnega dela*, ki se od začetka do konca razvija v smeri čedalje večje intenzivnosti poglobitve.

80

Ta dinamični razvoj je s historičnega vidika zaznamovan z digresijami, dolgimi časovnimi amplitudami in prepleti: prehod od prve k drugi razpravi tako predstavlja preskok od judovsko-krščanskega momenta, ki tvori osrednjo temo prve razprave, nazaj v globoko predzgodovinsko preteklost časa, v katerem so se šele oblikovale temeljne lastnosti »človeške nravi«, kakršni sta nastanek človeškega spomina in »slabe vesti« – pri tem pa je vseeno treba imeti v vidu tudi to, da se »slaba vest« v svojo dovršeno, najbolj ponotranjeno (in strupeno) obliko razvije šele s krščanstvom in da je v tem pogledu prevlada ressentimentalne morale njen historični predpogoj. Podobno moramo glede teme tretje razprave, »asketškega ideala«, ugotoviti, da ta figura po svojem nastanku sicer sodi v isti čas kot nastanek »slabe vesti«, a je v njej obenem treba videti tudi (in še zlasti) diagnozo

moderne dobe, ki v sebi povzema in nadgrajuje topike prvih dveh razprav. Kar je skupno vsej tej dinamiki – tako v historičnem kot v literarnem smislu –, pa je, kot že rečeno, gibanje v smeri konceptualnih tvorb, ki so določene z vedno bolj ponotranjenimi oblikami okrutnosti. To pa seveda pomeni, da mora tudi razlaga koncepta ponotranjenje okrutnosti zajeti v dinamičnem stopnjevanju oblik, v katerih se odraža. Z drugimi besedami, na vprašanje, kaj je ponotranjenje okrutnosti, ni mogoče dosledno in celovito odgovoriti drugače kot z razlago tega stopnjevanja.

Prav v ta dinamični vrtiljak bom postopoma – na mestih, kjer se bo za to spontano ponudila priložnost – vtikal vzporednice z Dostojevskim in Masochom ter jih na koncu poskusil privedi do nekega križišča, kjer se v nekem esencialnem pomenu srečajo vsi trije veliki misleci krutosti.

Edini momentum, ki se v *H genealogiji morale* izvzema pojmu ponotranjenje okrutnosti, in to celo na kar se le da očiten način, predstavlja prvi koncept knjige – torej samoafirmativno vrednotenje »močnih« ter njihov »patos distance«, na podlagi katerega so, izhajajoč iz sebe, zasnovali svoje »dobro«. Seveda gre za vse kaj drugega kot to, da bi Nietzsche tem »imenitnim rasam« zavojevalcev pripisoval odpor do krvoločnosti in nasilja. Razlog, da figura »gospodarjev« nima še nič skupnega s ponotranjenjem okrutnosti, je v tem, da Nietzsche okrutnost »močnih« opisuje kot v vseh možnih pogledih *usmerjeno navzven*, in to ne le v smislu, da je okrutnost *usmerjena v drugega*, pač pa tudi v pomenu – *v celoti ven in proč* iz lastne psihe. Na grozovitostih, ki jih »sijajna klateška *plava bestija*« zagreši na svojih osvajalskih pohodih, je tako po Nietzscheju celo bistvena nekakšna »izpraznitev dna«, ki proizvaja vedrino:

Tam so rešeni vsake socialne prisile, v divjini se odškodujejo za napetost, ki jo povzročata dolga zaprtost in umirjanje v mir skupnosti, vrnejo se *nazaj* v nedolžnost zverske vesti, kot veseljaške pošasti, ki iz vrste gnusnih pomorov, požigov, skrunitev, mučenj odidejo objestni in duševno uravnoteženi, kakor da bi šlo zgolj za študentsko norčavost, prepričani o tem, da imajo zdaj pesniki za dolgo zopet o čem peti in kaj slaviti.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 230.



Seveda so ta in številni drugi podobni poudarki načrtno zasnovani tako, da Nietzscheju pomagajo z učinkom kontrasta osvetliti tisto, kar sledi, in to je seveda ressentimentalna morala – ressentimentalno prevrednotenje dobrega in izum zla –, za katero ni nič bolj značilno kakor prav tleče, neizpolnjeno, utajevano, strupeno sovraštvo, ki se nenehno pogloblja, širi, gnije, razrašča. In vendar bi za ressentimentalno moralo lahko dejali, da predstavlja sicer prvo, a še nepopolno obliko ponotranjenja okrutnosti.

Nietzschejev pojem ressentiment običajno razlagamo kot maščevalnost, ki jo »šibki« gojijo do »močnih«, toda kot jasno nakaže že Nietzschejev zgoraj navedeni citat Tertuliana, je sestavni del ressentimenta tudi užitek v okrutnosti. To seveda ni prav nič nenavadno: pravzaprav je okrutnost neizbežna primes neke maščevalnosti, ki se je nezmožna udejanjiti v realnem in katero morda najnatančneje opisuje prav to kopičenje frustracije, ki ressentimentu daje njegove glavne značilnosti, toksičnost, bogato domišljijo in duševno globino. Maščevalno sovraštvo do »močnih«, ki se razrašča, širi in pogloblja prav zato, ker ne ponuja ugodja ob neposrednem zadoščenju svoje izpolnitve, mora spremljati bogat in pester imaginarij, s kakršnimi ga lahko obarvajo samo okrutne sanjarije.

Najprej, zakaj smo dejali, da ressentiment kljub vsemu še ni čisto zares prava oblika ponotranjenja: čeprav je za ressentimentalno sovraštvo značilno, da se ves njegov potek odvija v notranjosti (duševnosti, domišljiji, razbolelih jetrih), je ressentiment vseeno še vedno *usmerjen navzven*, proti nekemu jasnemu zunanjemu cilju – proti »močnim«, »gospodarjem«, zatiralcem, proti *zlim*. Prav v tem odločnem »Ne« vsemu zunanjemu, vsemu kar je »ne-jaz«, je, kot pravi Nietzsche, tudi njegovo kreativno dejanje.

82

A prav v tem oziru je v Nietzschejevem tekstu treba razbrati nek presenetljiv moment, ki ga globoko povezuje z Dostojevskim: če je za ressentimentalno sovraštvo res še kako značilno, da v zunanosti vedno znova najde svoj pravi cilj, svojo tarčo, se namreč za okrutnosti, ki ga spremlja, nasprotno zdi, da je precej manj izbirična glede svojega objekta; celo še več – zdi se, da je zanj značilna prav nekakšna *indiferenca do samega razmerja subjekta in objekta*:

Ali pa, če želite slišati v nekoliko krepkejšem tonu, morda iz ust nekega triumfalnega cerkvenega očeta, ki je svojim kristjanom odsvetoval okrutne naslade v javnih gledaliških predstavah – zakaj neki? »Vera nam vendar nudi veliko več, – pra-

vi, de spectac. C. 29 ss. – *veliko močnejšega*; zahvaljujoč odrešitvi so nam vendar na razpolago povsem druge radosti; namesto atletov imamo na razpolago naše mučence; si želimo krvi, no, torej imamo Kristusovo kri ... Toda kaj nas šele čaka na dan njegove vrnitve, njegovega triumfa!«<sup>24</sup>

Okrutnost, ki spremlja ressentiment, je torej zelo neselektivna glede motivov, ki jo navdihujejo: lahko se – podobno kot Masoch, ki je prav temu motivu pripisoval eno glavnih vlog pri zgodnjem izoblikovanju svojega erotičnega okusa<sup>25</sup> – napaja iz trpljenja »naših mučencev«, seveda jo navdihuje predstava poslednje sodbe, nič manj pa ni zanjo privlačna niti sama »Kristusova kri«. »Vaši«, »naši«: za okrutnost ressentimenta – v živem nasprotju z njegovo osnovno lastnostjo, fokusiranim sovraštvu do »vsega, kar je ne-jaz« – to očitno ne predstavlja usodne razlike.

Prav na tem mestu nam branje Dostojevskega dejansko lahko pomaga z neko izostreno poanto. Seveda moramo pri tem upoštevati par razlik. Neimenovani (anti)junak *Zapiskov iz podtalja* se navzlic preziru, ki ga zaradi tega čuti do sebe, še kako identificira s tistim, kar je Nietzsche kasneje poimenoval ressentiment. Goji ledeno sovraštvo do »ljudi dejanj« in nasploh do »uspešnih ljudi«, saj je prepričan, da sta odločno delovanje in uspeh rezervirana za neumne, glasne, zaletave »bike« in njihov omejen, a zato toliko učinkovitejši, črno-bel in enostaven pogled na svet in njegovo delovanje. Po drugi strani razlog svojih neuspehov in spodletelosti vidi v svoji patološko »prerazviti zavesti« in »izurjenosti v mišljenju«, ki, če sploh kaj, povzročata kvečjemu to, da zaradi vseh možnih vzročnih povezav, ki se mu nemudoma pojavijo pred očmi, ko začne premišljevati, svet in reči v njem izgubijo še zadnje jasne obrise. Tako, čeravno je poln gneva, ne more zares identificirati »krivca«, ki ta gnev povzroča, saj se mu, bolj ko o tem premišljuje, vse skupaj razleze v neskončno verigo vzrokov in dogodkov, ki »žalitev«, ki naj bi ga doletela, oropajo smisla in storilca. To zavedanje pa

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 238.

<sup>25</sup> »Že kot majhen otrok sem imel izrazito nagnjenje do krutega tipa, to nagnjenje pa sta spremljala skrivnostni srh in naslada; pa vendar je bila moja duša polna usmiljenja in celo muhi ne bi mogel storiti žalega. Sedeč v temačnem in umaknjem kotu hiše moje stare tete sem požiral legende o svetnikih; branje o mukah, ki so jih prestajali mučeniki, me je spravljal v vročično stanje ...« Leopold von Sacher-Masoch, »Spomin iz otroštva in refleksija o romanu«, prev. A. Zupančič, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 217.

mu ne preprečuje – navsezadnje je tudi sama »miš« neke vrste človek dejanj –, da ne bi nenehno iskal konfliktov z uspešneži in prepotentnimi oficirji, ki pa se po pričakovanju (tudi njegovem lastnem) vsakič znova zaključijo na najbolj klavrne možne načine: običajno celo tako, da ga tarča njegovega besa popolnoma razoroži, ne da bi se tega sploh zavedala, ali ga, še huje, sploh opazila – kar v njem seveda le še na novo podžge njegov srd. Kljub razliki v perspektivi pogleda na ressentiment, ki je pri Dostojevskem opazovan od znotraj, je opis psihološkega mehanizma nezmotljivo enak:

Tam, v svojem odvrtnem, smrdečem podtalju, se bo naša razžaljena, zasmehovana in pobita miš nemudoma pogreznila v hladno, strupeno in, kar je najpomembnejše, večno jezo. Štirideset let zapovrstjo se bo v najmanjših, najsramotonejših podrobnostih spominjala svoje razžalitve, ob tem pa si bo vsakič izmislila nove, še sramotnejše podrobnosti ter tako z lastno fantazijo dražila in jezila samo sebe. Sramovala se bo te svoje fantazije, a se bo vseeno vsega spominjala, vse bo podoživljala in si izmišljevala neverjetne stvari, in sicer z izgovorom, da bi se tudi to lahko zgodilo, in ničesar ne bo oprostila. [...] A prav v tem hladnem, odvrtnem pol-obupu, pol-veri, v tem zavestnem pokopu samega sebe živega, od žalosti, v podtalje za štirideset let, v tej jasno ozaveščeni, a na trenutke vendarle dvomljivi brezizhodnosti položaja, v vsem tem strupu neizpolnjenih želja, ki se grmadijo v notranjosti, v vsej vročici omahovanj, trdno sprejetih odločitev in posledičnih obžalovanj – v vsem tem je čar tistega nenavadnega užitka, o katerem sem vam pravil. Ta užitek je tako prefinjen, tako razumsko neulovljiv, da ljudje, ki so majčkeno bolj omejeni ali pa imajo le močne živce, v zvezi z njim ne bodo dojeli prav ničesar.<sup>26</sup>

Gospod »miš« vsekakor ni vernik – zadnje, v kar bi verjel, je, da njegove »žalivce« čakata poslednja sodba in pekel, ki bosta poplačala tuzemske krivice, ki so se v kar največji meri zgrnile prav nad njim. Veliko prej kot v kakšnem zadoščanju ob vsaj domišljijem, imaginarnem maščevanju nad »krivci« je gonilo »resentimenta« prebivalca podtalja treba iskati v tistem, kot pravi, »pretanjenem užitku«, ki se zdi povezan prav s samo frustracijo in ponižanjem, ki ju »miš« še sama neti in podžiga, tako da si sama izmišljuje »sramotne podrobnosti«, ki se sploh nikoli niso dogodile, a jih kljub temu ne bo nikoli odpustila. Skratka, ne le da za Dostojevskega okrutnost ni preprosto samo imaginativna spremljava, ki daje okus in zadoščenje sanjarjenju neizpolnjenega sovraštva, ampak se celo

<sup>26</sup> Dostojevski, *Zapiski iz podtalja*, str. 17–18.

obratno zdi, da njegov junak, primerek »miš«, svoje sovraštvo skoraj načrtno, čeprav še vedno v okvirih pristnega in spontanega, vzdržuje in krepí z obilico domišljije – in sicer s ciljem, da bi iz svoje nemočne jeze izcedil ta *realni*, »razumsko neulovljivi« užitek, ki ga povezuje s ponižanjem. A v resnici je rez med sovraštvom in okrutnostjo pri Dostojevskem celo še ostrejši:

Moja zloba je zaradi teh prekletih zakonov zavedanja spet podvržena kemijskemu razpadu. Vidiš, kako se predmet uplinja pred tvojimi očmi, kako razlogi izparijo, krivca ni, žalitev pa se iz žalitve sprevrže v fatum, v nekaj podobnega zobobolu, za katerega nihče ni kriv, kar pomeni, da spet ostane samo en izhod – da čim bolj boleče udariš s pestjo v steno.<sup>27</sup>

Okrutnost, ki obseda prebivalca podtalja je torej, *prej kot obratno, korelativna izpuhtevanju objekta agresije*, ki ga njegova prerazvita zavest, vsakič znova, kemijsko razgradi v verigah vzrokov in učinkov, ki »žalitev« oropajo storilca in ki junakovim maščevalnim načrtom posledično spodmaknejo vsak pomen: okrutnost – in to, evidentno, okrutnost do sebe – je torej kvečjemu tisti preostanek, ki ga ta kemijska pretvorba pusti zavohati v zraku med razkrajanjem tarče resentimenta, gneva, sovraštva. Vendar pa, po drugi strani, tudi vezi med *subjektom* in okrutnostjo ni mogoče preprosto pojasniti kot nekakšno subjektovo mazohistično predispozicijo, pač pa bi prej lahko dejali, da to okrutnost do sebe subjekt izbere, vzame in usmeri nase, *ker je sredi tega razpada, ostala edino, kar mu sploh še preostane*.

V čem bi bil torej pomen te prve primerjave? Seveda so prisotni odkloni v obe smeri: pri Nietzschejevem ressentimentu je težišče vseeno bolj na maščevalnem sovraštvu kakor pri Dostojevskem, pri katerem se zdi sovraštvo do neke mere celo umetno sprovcirano, avtogeno, odigrano, da bi v prebivalcu podtalja lahko sproščalo njegova pretanjena mazohistična občutja. To je deloma seveda mogoče pojasniti s tem, da je Nietzsche izvor ressentimenta postavil v konkreten zgodovinski kontekst sovraštva sužnjev in zatiranih ljudstev starega sveta do njihovih zavojevalcev in gospodarjev, ki je bilo – težko bi si predstavljali drugače – še vse kaj drugačno od žolčnega gneva, ki ga je manj premožen predstavnik petrograjskega meščanstva občutil do uspešnejših predstavnikov istega razreda in svojega despotskega sluge Apolona; deloma je to mogoče pojasniti s tem, da

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 23–24.

je Nietzscheju prav ta poudarek na sovraštvu omogočil do najmočnejšega kontrasta privedi notranje protislovje krščanstva, na tleh ressentimenta osnovane »religije ljubezni«; še zlasti pa je v tem istem kontekstu krščanstva pomembno, da bi prevelik poudarek na mazohističnem avtomatizmu lahko zameglil tisto, kar je za Nietzscheja morda celo najpomembnejše – in to je, da je ressentimentalno sovraštvo, s krščansko vero v onostransko poravnavo, vendarle našlo svoj pravi cilj: v ničū.

Vseeno pa je mogoče potegniti več jasnih vzporednic. Prva je vsekakor v naslednjem: ressentiment prebivalca podtalja in ressentiment »sužnjeve«, kakršnega je, gotovo tudi pod neposrednim vplivom Dostojevskega, opisoval Nietzsche – obe ti dve psihološki tvorbi, poganja nekakšen *hibriden motor, ki preklaplja med dvema vrstama goriv*. Najpreprosteje rečeno, ressentiment je v obeh primerih nekakšna dovolj nepričakovana sinteza sovraštva in *mazohizma*. Seveda ressentimentalno sovraštvo še kako lahko spremlja tudi bogat imaginarij sadističnih predstav, a ta sadizem je kvečjemu dodatek, ki se pridaja sovraštvu, ni pa docela samostojno gonilo, kakršno na najjasnejši način opisuje prav čisti preklop med obema načinoma delovanja motorja, ki nastopi s tezo Dostojevskega, da okrutnost, ki obseda njegovega junaka, nastaja iz spontanega *uplinjenja objekta agresije – iz izginotja zunanjega objekta, v katerega bi se agresija sploh lahko oprla* – in ne obratno, kot nekaj, kar bi opisovalo stopnjevanje sovraštva (do nekoga ali nečesa). Drugič, v razlagi psihološkega tipa »miš«, ki jo razvije Dostojevski, vsekakor lahko vidimo primer nekega v celoti ateističnega ressentimenta, namreč ressentimenta, ki sploh ne potrebuje vere v onostranstvo in poslednjo sodbo. Tretjič: iz obravnave obeh avtorjev postopoma že lahko začnemo razbirati, da je v tem prehodu od »sadizma« (ki spremlja sovraštvo) k »mazohizmu« obenem treba videti tudi nekakšen premik od *imaginarnega* k *realnemu* (k užitku, ki spremlja samo *danost* ponižanja; lahko bi mu celo rekli nek *primoran, prisilen* užitek). In četrtič: prav tako se že začenja nakazovati še neka druga, subtilnejša smer gibanja, ki pa, za razliko od prejšnje, ne vodi od »sadizma« k »mazohizmu«, ampak proti točki njune indiferece.

A vrnimo se k poteku *H genealogiji morale*. Prvi formalno dovršen primer ponotranjenja okrutnosti nastopi takoj na začetku Druge razprave, predstavlja pa ga prav nastanek človeškega spomina iz okrutnosti razmerja upnika in dolžnika.

Nastanek človeškega spomina, ki je človeški vrsti omogočil, da lahko jamči za svoja prihodnja dejanja, in iz dane besede ustvaril temelj družbene vezi, je morda celo najpreprosteje mogoče definirati kot prehod, ko je individuum okrutnost dolžniških razmerij, ki se je prej izvajala zunanje (med različnimi posamezniki, ali med skupino in posamezniki), vzel nase in jo začel *izvajati sam nad seboj*. Oziroma, če smo natančnejši: nastanek človeškega spomina opredeljujeta nekakšni *avtonomizacija* in tudi *avtomatizacija* sledi preteklih okrutnosti, ki se začnejo »prižigati« ter pošiljati boleče impulze in dražljaje – opominjati na dano obljubo neodvisno od okoliščin, v katerih se organizem takrat nahaja –, da bi se organizem tako instinktivno izognil hujšim bolečinam, ki bi jih prineslo neizpolnjevanje dolžniške pogodbe.

Nahajamo se torej na povsem drugačnem terenu kot prej; pravzaprav gre za povsem drugačen tip globine, drugačen tip ponotranjenja: ressentimentalno ponotranjenje okrutnosti, ki ga karakterizirajo potlačene strasti in globoko deroča čustva, nadomesti notranjost mehanizma opominjanja. Ta je izvorno sicer nedvomno nekakšno mučenje, ki ga organizem izvaja nad sabo, da ga ne bi drugi izvajali nad njim, vendar pa se je tako zelo ponotranjil, se tako zelo globoko vtikal v človeško psiho in se ji tudi sam prilagodil, se ustrezno minimaliziral, da ga načeloma sploh več ne dojemamo kot mučilno orodje, in je spontano vključen v praktično vse pore našega delovanja, ne da bi se ga sploh zavedali. Če je za ressentiment značilno bučno kipenje v globini duše, ki ničesar ne odpušča, so za ponotranjenje okrutnosti, ki tvori nastanek človeškega spomina, značilni nema vseprisotnost, nekakšna mehanična brezdušnost avtomatizma, in – morda paradokсно ali pa tudi ne – njegova pozaba.

Zato tudi ne preseneča, da nastanek spomina v ospredje postavi povsem drugačen filozofski problem – najdaljšo časovno amplitudo družbenega razvoja, ki jo po Nietzscheju v bistvenem določa razvoj izoblikovanja človeške avtonomije. Lahko bi namreč dejali, da s tem, ko sproži proces avtonomizacije, nastanek človeškega spomina sicer nedvomno označuje začetek človeške družbe, a obenem tudi že nakaže smer, ki vsaj v prenesenem pomenu vodi ven iz nje.

Nietzsche namreč na skrajni rob tega procesa avtonomizacije, ki se začne s pojavitvijo »živali, ki sme ljubljati«, postavi figuro »suverenega individua«, ki ga v več pogledih dojema bolj kot končni produkt, *cilj* in iztek družbe kakor pa kot njen izpopolnjen notranji člen:

Če se, nasprotno, postavimo na konec neznanskega procesa, tja, kjer drevo končno obrodi svoje sadeže, ko societeta in njena nrvnost nravi končno obelodanita čemu sta bili le sredstvo: potem ugotovimo, da je najzrelejši sad na njunem drevesu *suvereni individuum*, ki je samo samemu sebi enak, spet osvobojen nrvnosti nravi, avtonomni nadnrvstveni individuum (kajti »avtonomen« in »nrvstven« se izključujeta), na kratko, človek z lastno neodvisno voljo, ki *sme obljudljati*. [...] <sup>28</sup>

Seveda nas lahko zamika, da bi temu Nietzschejevemu izvajanju začeli iskati takšne in drugačne politično-nazorske vzporednice, vendar pa je z vidika samega razumevanja genealogije bistveno bolj produktivno neko drugo opažanje. Opaziti moramo namreč, da Nietzsche *začetek* in *iztek* družbenega razvoja opiše s ponovitvijo iste fraze: če se družba v polnem pomenu vzpostavi s pojavitvijo »živali, ki *sme obljudljati*«, se tudi dovrši, izpolni v »človeku z lastno neodvisno voljo, ki *sme obljudljati*«. »Suvereni individuum«, ki označuje končni cilj in iztek družbenega razvoja, ni torej nič drugega kot bistvena ponovitev »živali, ki *sme obljudljati*«, in vendar tudi *njeno absolutno nasprotje*.

Kako bi to pojasnili? Najprej moramo ugotoviti, da bistvena enakost obeh konceptualnih figur ni preprosto nekakšna besedna igra: bistvo nastanka človeškega spomina, ki človeku omogoči jamčiti za njegova prihodnja dejanja, je nedvomno *nastanek avtonomije*, vzpostavitev pogojev človekovega avtonomnega delovanja – pravzaprav je v tem oziru veliko težje držati v mislih gonilo njegovega nastanka, njegov izvor v okrutnosti. Prav tako ni dvoma, da je avtonomija bistvo »suverenega individua«, »gospodarja svobodne volje«. In seveda je najlažji način, kako pojasniti samo nasprotje, ki navkljub tej esencialni istosti obeh figur opredeljuje njuno razmerje, v tem, da rečemo, da je za avtonomijo »živali, ki *sme obljudljati*« značilno, da je še vedno relativna v razmerju do zunanje grožnje – okrutnosti dolžniškega razmerja, ki jo poganja od zunaj –, medtem ko je za avtonomijo »suverenega individua« značilno prav to, da zanj to zunanje gonilo več ne obstaja, absolutna svoboda. Skratka, nasprotje je po tej razlagi mogoče pojasniti s *stopnjevanjem avtonomije* in vzporednim manjšanjem vloge grozečega Drugega, ki obenem tudi pojasnjuje »tanjšanje« družbene sfere, ki se po Nietzscheju v idealnem smislu izteka, doseže svoj smisel, v »suverenem individuu«.

<sup>28</sup> Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 246.

Ne gre za to, da bi ta opis želeli v celoti ovreči, vsekakor pa moramo ugotoviti, da je nepopoln. Nietzsche je zelo natančno opisal, kako naj bi pravzaprav potekal proces avtonomizacije:

Omenjena naloga vzgojiti žival, ki sme obljubljeni, vsebuje, kot smo že dojeli, kot pogoj in pripravo, natančnejšo nalogo; najprej *narediti* človeka do določene mere nujnega, enoličnega, enakega med enakimi, pravnega in potemtakem preračunljivega. Neznanska naloga tega, kar sem imenoval »nравnost nрави« (primerjaj Jutranja zarja, afor. 9, 14, 16) – pravo delo človeka na samem sebi v najdaljšem obdobju človeškega rodu, njegovo celotno *predzgodovinsko* delo ima v tem svoj smisel, svoje veliko opravičilo, najsi tudi vsebuje še toliko strogosti, tiranije, to-poumnosti in idiotizma: človek se je dejansko *naredil* preračunljivega s pomočjo nравnosti nрави in socialnega prisilnega jopiča.<sup>29</sup>

Zadnje, kar bi torej lahko dejali, je, da je nastanek »suverenega individua« in njegovo razliko do »živali, ki sme obljubljeni«, mogoče adekvatno opisati kot neposredno stopnjevanje človekove avtonomije. Seveda do tega *efekta* na neki točki pride, vendar pa ves proces, ki od začetka do konca poganja proces avtonomizacije, poteka v *ravno nasprotni smeri*: človek se je moral narediti samemu sebi dovolj predvidljivega, se podrediti neki šabloni, postati enak vsem ostalim, porezati proč od sebe vse svoje nepredvidljive specifike, do skrajnosti omejiti svojo svobodo, se objektivizirati, postati transparenten sebi in drugim – da se je končno lahko izučil, do natančno katere mere in kako lahko jamči zase. Čeprav so za »suverenega individua« značilne povsem nasprotni lastnosti – »enakost zgolj s samim seboj«, njegova »lastna neodvisna volja«, »zavest o premoči nad vsem, kar ni zmožno jamčiti zase« –, njegov nastanek nima nobene druge podlage razen tega, njegovemu končnemu opisu povsem nasprotnega procesa. Še več, esencialno enakost obeh figur v polnem pomenu dojamemo šele tako, da ugotovimo, da v tem procesu nastajanja suverenega individua, ki ga sestavljajo ustvarjanje njegove predvidljivosti, prilagajanje skupni šabloni, nenehno discipliniranje, podrejanje, *nikoli ne pride do preobrata, ko bi se ta proces prevesil v nasprotno smer* – skratka, v smer, ko bi individuum svojo suverenost dejansko začel graditi z osamosvajanjem od Drugega, uveljavljanjem svoje svobode. Kar ne pomeni, da vsega tega ni, ali da je vse naštetu iluzija, ali da je suverenost individua farsa, pač pa pomeni, da je suvereni individuum, v nekem dogodkov-

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 245–246.



nem blisku, *nastal neposredno iz svojega nasprotja*, ki v njem, tudi potem ko se je v idealnem smislu že izoblikoval, ostaja še naprej aktivno.

A morda še pomembnejše je neko povezano vprašanje: *kaj se pravzaprav avtonomizira?* Seveda se ta proces na neki zunanji ravni tudi pri Nietzscheju, ki poje hvalospev »suverenemu individuu«, odraža v osamosvajanju individua od zunanje prisile. Toda če direktno odgovorimo na vprašanje, je odgovor jasen: *tisto*, kar se od samega začetka avtonomizira, kar začne delovati samostojno in neodvisno, je prav *sled okrutnosti dolžniškega razmerja*, torej ravno ta odtis, ki ga je na človeku pustila zunanja prisila, prilagoditev nanjo, skratka prej nek podaljšek te zunanosti kakor pa neka notranja sila, ki se ji upira.

Okrutnost, prilagoditev nanjo, in ne kakšna instanca uporne individualnosti, je torej dinamična podlaga procesa avtonomizacije. Seveda pa to še zdaleč ne pomeni, da prehod od »živali, ki sme obljubljeni« k »suverenemu individuu«, ki osvobojen »socialnega prisilnega jopiča« ravna po lastni muhasti volji, ne označuje neke globoke realne spremembe. Nasprotno, za Nietzscheja je ta sprememba še kako realna in usodna. Ker pa je okrutnost tisto gonilo, ki od začetka do konca, brez preobratov, žene proces avtonomizacije, ki vodi do nastanka »suverena individua«, postane jasno, da se mora realno tega prehoda tako ali drugače izražati v *spremembi samega tipa okrutnosti*, ki poganja ves proces. Dejansko lahko rečemo, da je prav artikulacija te spremembe ena glavnih potez preostalih dveh velikih konceptualnih figur, »slabe vesti« in »asketskega ideala«. Alenka Zupančič je denimo glede »asketskega ideala« zapisala naslednje:

»Asketski ideal« pri Nietzscheju poimenuje natanko prehod, prehajanje (ki ima več stopenj) iz ene logike zakona v drugo, prehod od zakona, ki prepoveduje in regulira uživanje, k zakonu, ki uživanje zapoveduje, nalaga, ga postavlja kot imperativ. Asketski ideal je ime za ta zasuk prepovedanega v zapovedano, prepovedi v *dolžnost*, ugodja v užitek in – naj to zveni še tako paradokсно – zmernega v ne(i) zmerno. Še drugače rečeno, pod pojmom »asketski ideal« Nietzsche razvije svojo teorijo »presežnega užitka« in načina kako lahko le-ta deluje kot najučinkovitejša vprega v sistem hlapčevanja.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Alenka Zupančič, *Nietzsche: filozofija dvojega*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001, str. 44.

Tej spremembi – naj bo na ravni užitka ali tipa okrutnosti – pa se lahko približamo še po neki bližnjici, in sicer s pomočjo nekega Nietzschejevega veliko zgodnejšega, na prvi pogled priložnostnega opažanja, ki sicer sploh ne obravnava okrutnosti, a nas v resnici popelje direktno v samo srce mazohizma.

Živila (npr. čebula in poživitevni narkotiki, kot je tobak) dokazujejo, da ljudem ni najpomembnejše ugodje in izogibanje neugodju, temveč biti *vzdražen*. *Vzdraženje* je na sebi nekaj drugega kot ugodje ali neugodje (oziroma sta slednji njegova ekstrema).<sup>31</sup>

O tem, da je to Nietzschejevo opažanje veliko bolj domišljeno kot se zdi na prvi pogled, priča že pretehtan izbor živila in narkotika, ki ju vzame za svoja primera. Dejstvo, da se je odločil za čebulo in tobak, in ne denimo za poper in kokain (ali črno kavo, ki jo je preziral), jasno kaže, da njegov izbor poskuša zadostiti koordinatnemu sistemu, ki ni vezan samo na opoziciji poživilo–mamilo in vzdraženje–ugodje; pač pa – s svojim izborom sestavin, ki ravno nista najbolj tipična primera dražil in poživil – meri na to, da se *nenehno hotenje vzdraženja*, ki naj bi predstavljalo najelementarnejše gonilo človekovega delovanja, spontano izogiba vsakemu ekstremu, ki bi ga lahko potegnil nazaj v delovanje principa ugodja.

Glavna poanta Nietzschejevega opažanja seveda ubira malenkost drugačno smer, mogoče jo je podati v obliki prepoznavno nietzschejevske formule: človek bo še vedno raje *hotel vzdraženje, pa naj prinaša ugodje ali neugodje*, kakor pa ravnal po principu ugodja in bežal pred njim. Vendar pa si konkretnih konsekvenc tega načela, vsaj za zdaj, ne smemo predstavljati preveč spektakularno: za Nietzscheja je tu najpomembnejša prav neka sivina povprečja – dejstvo, da velike večine človeških ravnanj in dejanj ne motivirajo ekstremi, kakršna sta ugodje ali neugodje, temveč impulzi vzdraženja, ki ob rahli inklinaciji v eno ali drugo smer ostajajo nedorečeni v razmerju do obeh ekstremov. – Prav v tem je, kot je izpostavil na več mestih, eno osnovnih izhodišč njegove kritike psihologije, ki poskuša vse človeško delovanje pojasnjevati izhajajoč iz v resnici redkih ekstremnih stanj.

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«, prev. T. Troha, *Filozofski vestnik*, 43 (3/2021), str. 18.

Vseeno pa takoj lahko opazimo, da Nietzschejeva diagnoza primata vzdraženja nad ugodjem, generalno gledano, močno odstopa od konceptualne figure začetka procesa avtonomizacije, nastanka spomina, ki ga, kakorkoli že obrnemo, poganja princip izogibanja neugodju. Če si je »žival, ki sme obljubljeni« pošiljala moderirane boleče dražljaje v izogib močnejšim bolečim dražljajem, skratka zgolj v funkciji, da do teh dražljajev ne bi prišlo, je za ljubitelja čebule in tobaka značilno, da *dejavno hoče biti vzdražen*, a do neke meje, ki ne seže do ekstrema. Bi lahko dejali, da prav ta sprememba, ki v ospredje postavi aktivno hotenje, predstavlja tudi matrico prehoda od zgolj relativne avtonomije »živali, ki sme obljubljeni« k suvereni volji modernega individua?

Ne le da je odgovor pritrdilen: v sklepnem razdelku bomo pokazali, da je Nietzsche to spremembo in z njo nastanek podlage »suverena individua« zgodovinsko umestil v nek dramatičen trenutek, v katerem je civilizacija kot celota – v najbolj dobesednem možnem pomenu, ki se ujema z Lacanovo definicijo – *postala perverzna*.

A najprej se še enkrat vrnimo k Nietzschejevemu opažanju, ki ga spremljata vonj po čebuli in cigaretinem dimu: to opažanje, kot rečeno, odpira še eno strateško smer – vodi namreč neposredno k mazohizmu, in sicer, če temu lahko tako rečem, k pravemu, kliničnemu, seksualnemu mazohizmu Masocha in mazohistov. Dilema – »načelo ugodja« ali aktivno hotenje permanentne vzdraženosti v odklonu od ugodja –, ki je v teoriji, kakor koli že obrnemo, lahko le predmet abstraktne spekulacije o najglobljem gonilu človeškega delovanja, je namreč znotraj mazohizma, v obliki nekakšne igre med obema principoma, *temelj vsake materialne prakse*.

92

Na osnovi virov, ki segajo od poudarkov Deleuzove študije Masochove literature do konkretnih dokumentiranih pričevanj oseb, ki so tako ali drugače vpete v prakticanje mazohističnih seans, namreč lahko rečemo naslednje:

Poleg samega užitka v bolečini, ali pa celo bolj kot ta užitek, ki ga nekateri mazohisti po svojih pričevanjih sploh ne doživljajo, sta za mazohistično prakso bistvena dva druga elementa.

Prvi je ritual »zasužnjenja«, ki ga simbolizira *pogodba*, ki »uzakoni« absolutno neenakost med obema podpisnikoma, in s katero se, če parafraziram Deleuza<sup>32</sup>, ena od strank – v njenem poslednjem aktu – fantazmatsko odpove svoji volji; se, skratka, sleče ne le iz svojih oblačil, pač pa tudi iz kože svoje suverenosti, celo iz kože svojega sebstva, se razosebi, transformira v žival ali v objekt. V Masochovi literaturi je denimo pogost motiv lova, med katerim moškega zašitega v volčjo kožo lovi bodisi »divja amazonka« ali pa »muhasta gospodarica«<sup>33</sup>; nič manj pa ni v mazohističnih fabulah prisoten tudi motiv, ko »suženj« zavzame vlogo nekega specifičnega objekta, denimo »gospodaričinega« stojala za noge ali predpražnika. Pogodba torej ni le nujni formalni pogoj, ki vzpostavlja ustrezna razmerja podreditve, ki so nujna za prakticiranje mazohizma, ampak je, kot takoj lahko opazimo, tudi že ključen notranji člen in fantazijski element te erotične prakse, ki na simbolni ravni odseva konkretne mazohistične fantazije in rituale. Oglejmo si par zgovornih klavzul iz pogodbe med Masochom in Wando von Dunajew:

Kot sužnja vas bom trpela ob sebi pod naslednjimi pogoji:

Popolnoma brezpogojno se boste odpovedali Sebi.

Čisto se boste podredili moji volji.

Ste slepo orodje v mojih rokah, ki brez ugovora izvršuje vse ukaze. Če bi pozabili, da ste suženj in bi mi ne bili brezpogojno poslušni v vseh rečeh, Vas imam pravico čisto po moji volji (telesno) kaznovati, pri čemer si ne smete drzniti, da bi se nad tem pritoževali. [...]

Če moje oblasti ne bi mogli več prenesti, če bi vam okovi postali pretežki, se morate ubiti, kajti svobode Vam ne bom *nikoli več* vrnila.

»S častno besedo se zavezujem, da bom suženj gospe Wande von Dunajew, čisto tako, kot zahteva, in se bom podvrgel vsemu, kar mi nalaga.«

Dr. Leopold, vitez, von Sacher-Masoch<sup>34</sup>

Zanimivo je, da za razliko od Nietzschejeve pogodbe med upnikom in dolžnikom, ki je čisti izraz naravnega stanja in pravice močnejšega, pri Masochu podpis pogodbe vseeno označuje sklenitev krhkega premirja, moment zatišja, ki ga ljubezen za kratek čas iztrga »naravni mržnji med spoloma« – izraz premirja, a

<sup>32</sup> Prim. Gilles Deleuze, »Predstavitev Sacherja-Masocha: Hlad in krutost«, prev. A. Zupančič, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 70.

<sup>33</sup> Sacher-Masoch, *Venera v krznu*, str. 134.

<sup>34</sup> »Pogodba med Sacher-Masochom in Wando von Dunajew«, prev. U. Cetinski, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 223.

tudi anticipacijo in simbolni vpis izteka te ljubezni, ki se po Masochu v realnosti vsakič sprevrže v povratek naravnega sovraštva, ki »se nato pokaže z vso svojo elementarno močjo in ki iz ene stranke naredi kladivo, iz druge nakovalo.«<sup>35</sup> Seveda pa je tisto, kar nas zlasti zanima, prav ujemanje, ki vsaj na formalni ravni že skoraj ne bi moglo biti bolj očitno.

Tako pri Nietzscheju kakor pri Masochu se vse začne s pogodbo, in sicer s po vseh merilih neobičajno pogodbo, ki ne v enem ne v drugem primeru ne služi distribuciji pravic med strankama podpisnicama, kvečjemu naslovitvi zahtev; edini pravi, direkten cilj te pogodbe pa je, čisto tako, kot je Nietzsche dejal za dolžniško pogodbo, »privajanje na okrutnost«. Bi lahko sploh natančneje opisali pogodbe, ki jih je Masoch sklepal z ženskami, ki so se s podpisom zavezale, da mu bodo asistirale pri razosebljenju in svoj čas namenjale izmišljanju vedno novih načinov, kako in pod kakšnimi pretvezami bi ga lahko kar najbolj neizprosno in dosledno kaznovale? Masochove pogodbe so natanko to: priročnik in lista zahtev, *naslovljenih na žensko*, ki se mora privaditi na okrutnost. Ne bom posebej izpostavljaj tiste znane fraze, da v mazohizmu sicer ženska »zaslužnji« moškega, vendar pa moški iz ženske naredi sužnjo svojega užitka – in sicer iz razloga, ker sodobne domine v svojih živahnih razpravah tej frazi upravičeno oporekajo, da »ženski-mučiteljici« odreka libidinalno udeležnost in užitek v mazohističnih seansah, ki ga po lastnih pričevanjih še kako izkušajo, ne da bi se zato nujno identificirale s sadizmom. Vseeno pa je opažanje, da mazohistična pogodba krutost distribuira v obe smeri<sup>36</sup> – »moškega« spreminja v objekt in »žensko« reducira na orodje: Goethejeva fraza je tu povsem udejanjena – pomembno iz več razlogov: prvi je vsekakor v tem, da tako tudi pri Masochu zaznamo tisto subtilnejše gibanje, ki smo ga opazili že pri Nietzscheju in Dostojevskem, gibanje krutosti, ki ne vodi od subjekta proti objektu, temveč v smeri njune indiference. Druga bistvena značilnost mazohistične prakse – tista, do katere nas je direktno privedlo Nietzschejevo opažanje – pa je, kot rečeno, nekakšna igra med načelom ugodja in udejanjanjem fantazme permanentne vzdraženosti. Pri tem je seveda jasno, da gre vsaj sprva za nekakšno srečanje v odklonu: ljubiteljstvo jedi na čebulni osnovi, čeravno nas njihova priprava lahko spravi do solz, seveda še

94

<sup>35</sup> Leopold von Sacher-Masoch, »Spomin iz otroštva in refleksija o romanu«, prev. A. Zupančič, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 219.

<sup>36</sup> Samo dejstvo, da ta agresija mazohistovih zahtev naslovljenih na žensko-gospodarico obstaja, domine še kako priznavajo in so zanjo tudi skovale luciden izraz: »*bottom-up domination*«.

ni mazohizem, in tudi Nietzschejeva teza, da je golo hotenje vzdraženja, in ne hotenje ugodja, treba razumeti kot najbolj prvinsko gonilo človeškega delovanja, sama po sebi seveda še ne meri na mazohizem, pa čeprav je originalni nemški izraz, ki ga uporablja Nietzsche, »*gereizt werden*«, nekoliko bolj indikativen. Prej nasprotno: videli smo, da je v hotenje vzdraženosti, ki ga Nietzsche opisuje kot globlji princip, na nek način celo vgrajen nek naravni obrambni mehanizem pred vsemi pretiranimi, ekscesnimi dražljaji: drugi Nietzschejev primer, tobak, ki povzroča rahlo vzdraženje, ki, prej kot obratno, pomirja – je v tem oziru zelo dober pokazatelj.

In dejansko bi lahko dejali, da se mazohistična naslada, ali pa vsaj nek bistven tip te naslade, vzpostavlja prav po nekem kompleksnem principu, ki se sicer – v tem je osnovna povezava z Nietzschejem – opre na primat vzdraženja nad ugodjem, ki ga nedvomno vzame za svojo *realno podlago*, a se kot *sredstva vzdraženja* vseeno posluži tudi načela ugodja – celo *obeta* nekega neprimerljivega ugodja, ki v realnosti nikoli ne bi moglo biti izpolnjeno (denimo obeta dolgotrajnega seksa pri moških, ki trpijo za prezgodnjo ejakulacijo, ali pa seksa z nedosegljivo oboževano osebo) –, da na ta način, torej s stopnjevanjem tega neuresničljivega obeta, z njegovim nenehnim odlaganjem, odmikanjem, ta mazohistična igra doseže premik vzdraženja onkraj meja njegove naravne inhibicije (kakršen je denimo orgazem) ter tako na mestu te fantazme neizmerne ugodja, ki je služila za vabo, vendarle ponudi nekakšen *realen iztržek* – nekakšno ekscesno občutje, ekstatično doživetje, in še zlasti golo trajanje napetosti, ki se odkupi za izhodiščno prevaro.

Morda se prav zaradi tega topološkega prekrivanja fantazme »neprimerljivega ugodja« in nekega kljub vsemu *realnega* iztržka ekscesnega doživetja, ki jo nadešča, na mestu prvotne fantazme ustvari neka sekundarna fantazma, in sicer fantazma neskončnega užitka, ki je korelativna predstavi kastracije.

95

Za vse to, kar razlagam, obstaja v sodobni BDSM terminologiji uveljavljen izraz – tako imenovani »*chastity play*«. O tej specifični metodi mazohistične prakse sem podrobneje spregovoril že v svojem prejšnjem besedilu na temo mazohizma,<sup>37</sup> bistveno pa je, da ta metoda ni le ena od oblik izvajanja mazohističnih seans,

<sup>37</sup> Aleš Bunta, "In Times of 'Chastity': An Inquiry into Some Recent Developements in the Field of Perversion", *Filozofski vestnik*, 42 (1/2021), str. 260–261.

ampak je, po mnenju številnih domin, katerih pričevanja sem navedel v omenjenem besedilu, ta konkretna metoda mazohistične prakse tudi nekakšen vstopni predpogoj v vsako resnejše prakticiranja mazohizma.

Seveda se ne moremo izogniti določenemu opisu: »*chastity play*« se izvaja s pomočjo specifične aparature, tako imenovane »*chastity device*«, nekakšne mišnice za penis na ključ, ki onemogoča erekcijo in jo domina na začetku seanse namesti na klienta, ki ga zatem draži in vzburja na vse možne načine, ki se seveda ne morejo prevesti v register spolnega ugodja. Samo namestitvev, po pričevanjih, pogosto spremlja slovesen narativ, da bo ob eni od prihodnjih prilik namestitvev aparature permanentna. In kar je z »metodološkega« vidika najvažnejše: pri že »vzgojenih sužnjih«, postopoma privajenih na postopek, je aparatura dejansko res običajno nameščena za daljše obdobje, ki lahko traja po nekaj tednov ali več.

Domina Iris, po izobrazbi sicer akademska kiparka, kar tu verjetno odigra določeno vlogo, je v svoji razlagi te metode pojasnila, da se kreativno delo domine – in z njim morda tudi tisti njen specifični užitek, ki se kljub temu, da je njeno delo po svoji formi »sadistično«, razlikuje od sadističnega užitka – zares začne šele v tem procesu trajanja opisovane igre, in sicer zato, ker šele to podaljševanje in stopnjevanje seksualne frustracije na nek način dovolj »zmehča« kliente, da postanejo ob rahlih sugestijah domine dojemljivi za premikanje meja svoje mazohistične tolerance: denimo pristanejo na zamenjavo spolnih vlog, pristajajo na oblike ponižanj, ki so jim bile prej nesprejemljive, premakne se jim prag tolerance bolečine, skratka, hrepenijo po vseh možnih oblikah močnih dražljajev, ki jim vsaj začasno preglasijo in lajšajo muke, ki jih povzroča frustracija, vključno s stopnjevanjem nje same.

»*Chastity play*« je torej tista oblika seksualnega »mučenja«, ki bolj kot katera koli druga v subjektu prebuja *voljo do še več trpljenja*, hotenje vedno močnejših dražljajev, hotenje stopnjevanja frustracije, in morda je kreativno delo domine res v tem, da vanj tako rekoč vsadi ta samostojno se razraščajoči avtomatizem volje po trpljenju, ki se generira iz trpljenja samega – ki nedvomno predstavlja vsaj enega od svodov fantazme kroga večne naslade, ki nosi simbol kastracije, in ki, tako kot vsaka fantazma, v preizkusu realnosti postopoma seveda zbledi. Natanko tu se moramo vrniti k Nietzscheju in problemu nastanka suverenega individua. Velika ironija je namreč v tem, da razlaga nastanka suverenega indi-

vidua pokaže, *da se je tisto, kar na ravni mazohistične fantazme nujno spodleti, v realnosti zgodovine civilizacije dejansko realiziralo*. Smo torej kar se le daleč od tiste predstave, da neka iluzija ali fantazma lahko vztraja na terenu že zdavnaj porušene realnosti. Poleg tega, gre še za nek drug tip vrnitve – vračamo se namreč k tistemu razmisleku, s katerim se je pri Nietzscheju v *Jutranji zarji* sploh začela njegova genealogija okrutnosti.

Nastanek suverenega individua se začne na točki, ko se je človeško bitje prvič vprašalo po *smislu trpljenja*. Človek je, pravi Nietzsche, bitje, ki je še kako sposobno in privajeno prenašati trpljenje, toda tisto, kar ga je od nekega trenutka naprej začelo nenehno preganjati je vprašanje, čemu vse to trpljenje? Nenadoma se je človeku, lucidnemu bitju, kakršno je, razodela čudovita, odrešujoča razlaga – odkril je namreč *kakšno je poželenje Boga*:

Grozovitost sodi med najstarejše slovesne radosti človeštva. Zato si tudi *bogove* predstavljamo vedre in slavnostno razpoložene, če se jim pogled razprostre na grozovitost, – in tako se v svet vtihotapi predstava, da ima prostovoljno trpljenje, muka, ki jo sami izberemo nek dober smisel in da predstavlja dobro vrednoto. Nrav v skupnosti polagoma oblikuje tej predstavi ustrezno prakso: spričo vsega pretirano dobrega počutja postanemo poslej nezaupljivi, spričo vseh močno bolečih stanj pa zaupljivejši; govorimo si tole: zaradi sreče nas bogovi bržkone gledajo nemilostno, zaradi trpljenja pa milostno, vendar ne sočustvujoče! [...] V pojem »najnpravnejšega človeka« skupnosti tako pride vrlina pogostega trpljenja, odrekanja, trdega načina življenja, grozovitega samotrpinčenja – vendar *ne*, če naj to znova in znova povemo, kot sredstvo discipliniranja, samoobvladovanja, stremljenja k individualni sreči, temveč kot vrlina, ki skupnosti pred hudobnimi bogovi zagotavlja dober glas in se proti njim z oltarja vije kot dim stalne pravne žrtve. Vse duhovne vodje ljudstev, ki so lahko kaj premaknila v rodovitnem blatu svojih nravi, so, da bi našle vero – in povečini in najprej, kot vselej, vero vase – poleg blaznosti potrebovale tudi prostovoljno trpinčenje! Kolikor bolj ravno je njihov duh hodil po novih poteh in so ga zato mučili očitki vesti in strahovi, toliko grozovitejše je bilo njihovo divjanje napram lastnemu telesu, lastnim slastem in lastnemu zdravju, – kot bi hoteli božanstvu ponuditi nadomestek za slast, če



bi nemara postalo ogorčeno zaradi zanemarjenih in zatiranih novih navad in novih ciljev.<sup>38</sup>

Trpljenje torej nenadoma lahko postane smiselno, če v sebi prepoznamo »nado-mestek za slast« okrutnega Boga – mislim, da je primerjava z Lacanovo definicijo perverzije tako rekoč samorazvidna. In še več: če trpimo, je treba *hoteti trpeti še bolj*, kajti morda je naše trpljenje posledica tega, da v božjih očeh trpimo premalo, kazen za ležerno življenje. – Iz te snovi se je torej po Nietzscheju izoblikovala morala, iz te snovi se je izoblikoval »suvereni individuum«, ki ni več ujetnik principa ugodja, temveč *gospodar svoje volje*, ki točno ve, *kako in kaj* mora hoteli; iz te snovi je stkana fantazma kroga, ki ni in ki ne bo obledela.

### Literatura

Badiou, Alain, *Dvajseto stoletje*, prev. A. Žerjav, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005.

Bunta, Aleš, "In Times of 'Chastity': An Inquiry into Some Recent Developements in the Field of Perversion", *Filozofski vestnik*, 42 (1/2021), str. 245–263. doi: 10.3986/fv.42.1.11

Del Caro, Adrian, »Nietzsche, Sacher-Masoch, and the Whip«, *German Studies Review*, 21 (2/1998), str. 241–261. <https://doi.org/10.2307/1432204>

Deleuze, Gilles, »Predstavitev Sacherja-Masocha: Hlad in krutost«, prev. A. Zupančič, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 11–100.

Dostojevski, Fjodor Mihajlovič, *Zapiski iz podtalja*, prev. U. Zabukovec, Ljubljana, Beletrina, 2017.

Earhart, Byron H., »*Ishikozume* Ritual Execution in Japanese Religion, Epecially in *Shugendō*«, *Numen*, 13 (2/1966), str. 116–127. <https://doi.org/10.2307/3269418>

Nietzsche, Friedrich, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prev. J. Moder, T. Bizjak, Ljubljana, Slovenska matica, 1988.

98 Nietzsche, Friedrich, *Jutranja zarja*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2004.

Nietzsche, Friedrich, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«, prev. T. Troha, *Filozofski vestnik*, 43 (3/2021), str. 7–24.

Sacher-Masoch, Leopold von, *Venera v krznu*, prev. U. Cetinski, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 103–215.

Sacher-Masoch, Leopold von, »Spomin iz otroštva in refleksija o romanu«, prev. A. Zupančič, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 217–219.

<sup>38</sup> Friedrich Nietzsche, *Jutranja zarja*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2004, str. 24–25.

Sacher-Masoch, Leopold von, »Pogodba med Sacher-Masochom in Wando von Dunajev«, prev. U. Cetinski, v *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 221–223.

Šestov, Lev, *Dostojevski in Nietzsche*, prev. B. Kraševac, v: Lev Šestov, *Dostojevski in Nietzsche, Premagovanje samorazvidnosti*, Ljubljana, Literarno-umetniško društvo Literatura, 2002.

Zupančič, Alenka, *Nietzsche: filozofija dvojega*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001.

Peter Klepec\*

## Premene krutosti v sodobni ideološki krajini (kot jo definira vojna v Ukrajini)<sup>1</sup>

Začnimo z očitnim: krutost danes ni na dobrem glasu, če je sploh kdaj bila. »Dobra družba«, pa naj se imenuje razsvetljena, demokratična, razvita, napredna ali sodobna, se nikakor nima za kruto. Potemtakem ni presenetljivo, da je eden prevladujočih pogledov na krutost v tem, da bi je moralo biti v teku razvoja človeštva vse manj. In da se jo spontano razume kot nekaj, kar zadeva zgolj početje psihopatov, surovežev, tiranov in skrajnežev, ne pa civiliziranih, kultiviranih in kulturnih ljudi. Civilizacija in kultura proti krutosti, to bi bilo, na kratko, vse, kar bi bilo treba o tem reči.

A zadeve le niso tako premočrtne. In ne potekajo tako gladko. Omeniti bi bilo treba vsaj kako zagato. In teh ni malo. Prva zagata je zagotovo v tem, da krutost še naprej ostaja, čeprav z njo nihče noče imeti nič in čeprav je zadnjih sedemdeset let, ki nas loči od druge svetovne vojne, posvečenih njenemu sistematičnemu pregonu. Vse od sprejetja *Splošne deklaracije človekovih pravic*, ki jo je Organizacija združenih narodov sprejela leta 1948, je namreč krutost opredeljena kot kaznivo dejanje. Peti člen *Splošne deklaracije človekovih pravic* to opredeljuje takole: »Nikogar se ne sme podvreči mučenju ali krutemu, nečloveškemu ali ponižujočemu ravnanju ali kaznovanju.« Še več, krutost vse bolj preganjamo ne le v razmerju do ljudi, pač pa tudi v razmerju do (domačih) živali, načeloma pa kar do vseh živih bitij. To pa nedvomno prinaša določene težave. Ne le zaradi tega, ker se polje, kamor spada krutost, samo še širi, pač pa tudi zato, ker krutost po definiciji zadeva neko »sivo cono«. Denimo, ko ni mogoče določiti njene-ga namena, intence, s tem pa kazenske in etične odgovornosti. Določene vrste krutosti tudi nimajo konkretnega nosilca, pač pa so del sistema – političnega, ekonomskega, pravnega, vojaškega. Nadalje, nekatere vrste krutosti niso nasil-

101

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, ter raziskovalnih projektov J6-2589 »Struktura in genealogija perverzije v sodobni filozofiji, politiki in umetnosti« in J6-3139 »Rekonfiguracija meja v filozofiji, politiki in psihoanalizi«, ki jih financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

\* ZRC SAZU, Filozofski inštitut, Ljubljana | <https://orcid.org/0000-0002-2374-1149>

ne. Ali pa krvave. Še več, kot je opozoril Jacques Derrida, je krutost vse manj povezana s krvjo in brutalnostjo, na kar namigujejo etimologije izraza *cruor*. Kar pa še ne pomeni, da je krutosti danes dejansko manj, prej obratno<sup>2</sup>. Se je krutosti sploh mogoče izogniti, ali pa obstaja že kar »nagon k okrutnosti«<sup>3</sup>, *Trieb zur Grausamkeit*, kot je menil Freud? Freud je kasneje svoje stališče nekoliko spremenil ter krutost navezal na instanco nadjaza in same temeljne osnove kulture – nenazadnje od tod tudi »nelagodje v kulturi«. Krutost namreč ni nekaj, kar spada samo v naravo, tudi kultura je še kako prepletena s krutostjo. Krutost je lahko sofisticirana, nasilje v njej se lahko izvaja »kulturno«, »v skladu s posebnimi pravili« – takšen je šport, na primer. Živimo v družbi spektakla, prepredeni s športnimi spektakli, ki nam vsakodnevno dokazujejo »kako je življenje kruto«: šport nas hitro (in kruto) razdeli na zmagovalce in poražence. Tako kot vojna, ki ostaja paradigma krutosti. Spet tretje krutosti spadajo med »umazane skrivnosti«, ki jih uradno ni, dejansko so pa povsod. Primer tega je mučenje<sup>4</sup>, ki konsenzualno, deklarativno in zakonsko velja za krutost par excellence. Mučenja sploh ne bi smelo biti in pika. Težava pa je v tem, da ga izvajajo prav tisti, ki so ga načeloma zavezani preganjati – države. Kot redno poroča organizacija Amnesty International, izvaja mučenje večina držav po svetu, a nobena tega ne priznava. Obstajajo celo poskusi – zlasti po enajstem septembru –, da bi mučenje s pomočjo utilitarizma filozofsko, pravno in zakonsko upravičili, kar je sicer »vse do enaindvajsetega stoletja veljalo za nekaj nezaslišanega«<sup>5</sup>. Ti poskusi (še) niso uspeli, so pa uspeli zabrisati jasno mejo dopustnega in sprejemljivega. Mučenje namreč ne pomeni le skrajnega in fizičnega trpinčenja telesa, izgube dostojanstva pri izpostavljenosti rablju in mučilnim napravam. Krutost v mučenju nastopa na več ravneh: kot metoda, kot cilj, kot sredstvo in kot (stranski) produkt. Mučenje ni premočrtno, izogniti se je treba prehitri usmrčitvi (čeprav ta na koncu ni izključena). Mučenje mora pred tem najprej doseči svoj neposredni cilj (izdajo, iztrganje skrivnosti, ponižanje, razčlovečenje, podvrženje), pri tem pa se

102

<sup>2</sup> V Derridajeve argumente glede krutosti se tu ne moremo spuščati. Za osnovne konsekvence prim.: Jean-Michel Rabaté, "Cruelfictions of Psychoanalysis: Freud, Derrida, Mignotte", v: *Lacan's Cruelty. Perversion beyond Philosophy, Culture and Clinic*, ur. Meera Lee, London, Palgrave Macmillan, 2022, str. 15–40.

<sup>3</sup> Sigmund Freud, *Tri razprave o seksualnosti*, prev. Mojca Dobnikar, Ljubljana, Studia humanitatis, 1995, str. 46.

<sup>4</sup> O problematiki mučenja kratko, jasno in lucidno: Donatella Di Cesare, *Torture*, prev. David Broder, Cambridge, Polity, 2018.

<sup>5</sup> Di Cesare, *Torture*, str. 13.

gibati na meji med *Verfleischung* in *Vernichtung*. Za ta namen se poslužuje najbolj barbarskih in najbolj sofisticiranih metod, ki so znane kot »white torture«, »belo mučenje« in ki ne »puščajo sledi«. Te metode so zelo raznolike – človeška domišljija, kot vedno, kadar gre za krutost, ne pozna nobenih meja –, in segajo »od prisilne odtegnitve spanja do prostorsko-časovne dezorientacije, od imobilizacije do izolacije, od spolnega nasilja do psihološkega mučenja, od zaigrane eksekucije do vseh vrst fizičnega in čustvenega poniževanja. Čeprav je bilo mučenje očitno prepovedano, se je sčasoma spremenilo v nekaj drugega, ter s tem preseglo klasično pojmovanje, pretekle definicije mučenja pa pustilo za seboj.«<sup>6</sup> V podrobnosti problematike mučenja se na tem mestu ne moremo spuščati, je pa prav mučenje zgledni primer izmuzljivosti krutosti. Vsi smo deklarativno proti, na skrivaj pa se dogaja marsikaj. Kot je svojčas že opozoril Slavoj Žižek prav mučenje (v kontekstu že omenjenih razprav o mučenju po enajstem septembru in po razkritju škandaloznih zlorab in mučenja v zaporu Abu Ghraib leta 2004), ponazarja, »kje so v resnici glavne nevarnosti: v 'neznanih znanih stvareh', nepriznanih prepričanjih, predpostavkah in obscenih praksah, za katere se pretvarjamo, da ne vemo zanje, četudi tvorijo ozadje naših javnih vrednot. Zato je zagotovilo ameriškega vojaškega poveljstva [po aferi Abu Ghraib], da niso bili izdani nobeni 'neposredni ukazi' za poniževanje in mučenje zapornikov, smešno: seveda niso bili, saj se takšne stvari, kot je jasno vsakomur, ki mu je znano vojaško življenje, ne delajo na takšen način. Nobenih formalnih ukazov ni, nič ni napisanega, so le neuradni pritiski, namigi in napotki, dani zasebno; to je način, kako si udeležen pri umazani skrivnosti ...«<sup>7</sup>

Skratka, zaradi vsega navedenega nam kljub dobrim namenom krutosti (še) ni uspelo zaježiti ali izgnati. Kot tudi nasilja in vojne ne, s katerima je prepletena in povezana. Zakaj je temu tako? Kakšen je prevladujoč pogled nanjo danes? Kaj vse obsega? Kako jo misliti, pojmovati, in s čim vse je povezana? Nekaj odgovorov na ta vprašanja smo sami pred kratkim že skušali podati<sup>8</sup>, a smo na omenjenem mestu izhajali bolj iz tega, kako se je lotevajo filozofi, kako jo opredeli Sade in kakšne težave nastopijo, ko jo skušamo definirati. Tu se bomo istega proble-

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 18. Glede »white torture« prim. tudi str. 114–117.

<sup>7</sup> Slavoj Žižek, »Premakniti podzemlje!«, *Problemi*, 51 (5-6/2004), str. 185.

<sup>8</sup> Prim. Peter Klepec, »Sadizem, Schadenfreude in krutost«, *Filozofski vestnik*, 42 (3/2021), str. 155–201, zlasti str. 187–198 (DOI: 10.3986/fv.42.3.08).

ma lotili z drugega konca in sicer izhajajoč iz tega, kako krutost nastopa v vsakdanji vladajoči ideologiji.

## O krutosti vojne (v Ukrajini)

Če hočemo izmeriti pulz naše sodobne ideološke krajine, potem ne moremo mimo tega, da jo je nedavno močno pretresla ruska agresija na Ukrajino. To je za kruto večkrat označil papež Frančišek, trije evropski voditelji, Macron, Scholz in Draghi, pa so ob svojem obisku Ukrajine junija letos poudarili, da se mora ta vojna, »ta nepredstavljava krutost«, čimprej končati. Ruska stran, mimogrede, ne zaostaja. Ko je avgusta letos prišlo do bombnega atentata, v katerem je umrla hči ultra-nacionalističnega ruskega filozofa Aleksandra Dugina, Darja Dugina, je ruski predsednik Putin to dejanje v svoji javni izjavi nekaj dni kasneje opredelil kot »odvratni, kruti zločin«. Očitno je, da tudi ruska stran krutost enači z odvratnostjo. Še več. Glede na to, da Rusija uradno ne govori o vojni v Ukrajini, pač pa o »specialni vojaški operaciji«, se najverjetneje tudi zaveda, da vojno večina vedno povezuje s krutostjo. Ki je nekaj zavrženega, gnusnega, skrajnega. Od kod takšno pojmovanje krutosti, na kaj se opira, v katerem kontekstu nastopa? Zakaj se vojno v Ukrajini razglašča za kruto in kakšne ideološke stalnice ali spremembe to nakazuje?

Nemara je prvi razlog za to v tem, da se danes *vsako vojno* razume in doživlja kot nekaj krutega. Seveda je vprašanje, kaj je tako krutega na vojni? Krutost v vojni spontano povezujejo z uničenjem, smrtjo in nasiljem. Z zločini, brutalnostmi, divjaštvom in barbarstvom. A krutost vojne ni zgolj to. Je tudi to, denimo, da vojna na nek neizbrisen in nepovraten način zareže v življenja mnogih. Krutost vojne je v tem, da nas nepovratno prizadene, poškoduje, zaznamuje in spremeni tok naših življenj, ne da bi sami mogli na to vplivati. Ne da bi si mi sami to želeli, hoteli, pričakovali. Posledično bi zaradi vsega omenjenega vojn danes moralo biti vse manj. Ali pa bi morale povzročiti čim manj škode. In pobiti čim manj ljudi. Ali jih prizadeti. Kako je s tem dandanes? Kako kažejo dejstva? Vojna v Ukrajini zagotovo ni takšna vojna. Je vojna, ki bo prizadela mnoge. Po njej za mnoge, v nekaterih pogledih pa tudi za cel planet, nič več ne bo tako, kot je bilo poprej. In to je dejstvo, na katerega meri prav označba te vojne za kruto.

A preden nadaljujemo v tej smeri, bi morda morali podati dve krajši pripombi. Prva zadeva dejstva – tako kot vselej tudi v sodobni ideološki krajini poteka

spor glede tega, kaj kažejo dejstva, katera dejstva so relevantna, kaj sploh šteje za dejstvo in kaj ne. Dejstva namreč niso kar tako. Po eni strani jih poveličujemo in povzdigujemo. V tem kontekstu je govora o »faktih brutih«, surovih in krutih dejstvih<sup>9</sup>. Ki so tukaj, pa če se postavimo na glavo. Po drugi strani pa dejstva omalovažujemo in relativiziramo – toliko slabše za dejstva, je pripomnil že Hegel<sup>10</sup>. V tem kontekstu je danes govora o tem, da živimo v dobi post-faktičnosti, da je vse zgolj le še interpretacija. In tako naprej. To razpravo tu, bolj ali manj, puščamo ob strani, se pa zavedamo, da se to naše problematike tiče na več ravneh. Heglova domnevna arogantnost, češ, če mi dejstva nasprotujejo, toliko slabše zanje, pa ima svojo utemeljitev, ki je v naslednjem: dejstva za dejstva vedno naredi neka teorija, ki izbere in utemelji kriterije, kaj sploh velja za dejstvo. Zato z dejstvi za Hegla ni mogoče pobijati teorij, zanj so dejstva vselej dejstva in osvetljuje te ali one teorije. Ne gre za spore med dejstvi in teorijami, pač pa za spore med teorijami, gledišči, stališči. Posledično to pomeni, da o dejstvih vselej obstaja spor, konflikt, navzkrižje. Navsezadnje vojna, če hočete. Kajti vojna sama ni le dejstvo, pač pa se o tem, kaj sploh šteje za dejstva, dejansko vodijo vojne. Dejstva so vedno zastavek vojne, ne samo zato, ker je zmagovalec tisti, ki določi, kaj sploh velja za dejstvo in katera dejstva so nenazadnje relevantna, pač pa tudi zato, ker je vojna vselej tudi informacijska vojna. In o tem zelo dobro priča prav vojna v Ukrajini. Ki pa je glede razmerja med dejstvi in vojno pomembna najprej zato, ker nas vojna kot taka postavi pred izvršeno dejstvo (že s tem, da se sploh zgodi). Takšno dejstvo pa je nenazadnje dejstvo, da imamo danes (še vedno) opravka z uničujočimi vojnami, ki zadevajo vse. Še več. Vojna se znova kaže kot legitimna opcija, da se globalna razmerja spreminja s silo.

S tem pa pridem do druge pomembne pripombe, ki zadeva razpravo o domnevnem zatonu nasilja in vojne danes. Razprava, v kateri prednjačita Matt Ridley in Steven Pinker, se je vnela pred dobrim desetletjem, zadeva pa vprašanje optimizma glede sedanjega zgodovinskega trenutka v razmerju do nasilja, krutosti in vojn. Pričetek te razprave predstavlja anonimni uvodnik v revijo *Spectator*, ki je postavil tezo, da je bilo iztekajoče se leto 2012 najboljše v celotni zgod-

<sup>9</sup> O tem podrobneje: Maggie Nelson, *The Art of Cruelty. A Reckoning*, New York in London, W. W. Norton, 2012, str. 105 ff.

<sup>10</sup> Zanimivo je, da je skozi to problematiko dejstev, kot je opozoril že Mladen Dolar, mogoče brati Freuda in Hegla. Če namreč prvi prisega na rek »Ça n'empêche pas d'exister«, je drugi znan po izreku »Um so schlimmer für die Fakten«. Obširneje o tem: Mladen Dolar, *Oficirji, služkinje in dimnikarji*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2011, str. 246–249.

vini človeštva sploh. Da tako kažejo fakti. Gre za provokativno tezo, ki pa jo je Matt Ridley, ki samega sebe opisuje kot racionalnega optimista, že z naslovom svojega prispevka sedem let kasneje (*Spectator*, 29. december 2019) le še zaostрил: »Pravkar smo imeli najboljše desetletje v zgodovini človeštva«. Skratka, dejansko živimo v najboljšem vseh svetov. In samo še boljše bo, ni druge! Vse te provokacije pa imajo tudi argumentacijsko in dejstveno utemeljitev, ki jo je podal Steven Pinker v svojih dveh delih, *The Better Angels of Nature: Why The Violence has Declined*<sup>11</sup> in *Razsvetljenje zdaj*<sup>12</sup>. Pinker je svojo argumentacijo podkrepil z mnogimi statističnimi tabelami in podatki, dejstvi. Glavno poanto lepo ponazarja že uvod v njegovo delo *The Better Angels of Nature*: »Verjemite ali ne – sam vem, da mnogi ne –, da je nasilja na dolgi časovni rok vse manj, in da danes morda živimo v najbolj mirnem trenutku obstoja naše vrste. Upad nasilja seveda ni bil nenaden; nasilja ni zvedel na nič; in nič ne zagotavlja, da se bo nadaljeval. A gre za razvoj, ki ga ni mogoče zgrešiti in ki je viden na lestvicah, ki operirajo tako s tisočletji kot z leti, zadeva pa divjanje vojn in šeškanje otrok.«<sup>13</sup> V delu *Razsvetljenje zdaj* Pinker nadaljuje v isti smeri. Potem, ko poda dva veličastna grafa, ki prikazujeta upad vojn med velesilami in upadanje števila neposrednih žrtev vojn<sup>14</sup> – o čemer je tako na dejstveni kot na interpretativni ravni seveda mogoče razpravljati, a pustimo –, Pinker navkljub zavedanju konflikta med Ukrajino in Rusijo 2014 (ki ga pripiše seveda protirazsvetljenski ideologiji), zavedanju o razsežnosti vojne v Siriji, ki povzroča begunske valove, in še marsičesa drugega, zatrdi, da »je upadanje meddržavnih vojn veličasten zgled napredka«,<sup>15</sup> in da je vojna dejansko »lahko le še ena od ovir, ki se jih moramo naučiti premagati, tako kot epidemije, lakoto in revščino«.<sup>16</sup> Seveda takšne trditve niso edini možni pogled na problematiko vojne in nasilja danes<sup>17</sup>, je pa ne glede na to, da so postavljene malce previdno, mogoče reči, da so v luči razsežnosti vojne v Ukrajini, zdijo obsoletne in absurdne. Nič manj absurdne pa

<sup>11</sup> Steven Pinker, *The Better Angels of Nature: Why The Violence has Declined*, New York, Viking Penguin, 2011, str. xxi.

<sup>12</sup> Steven Pinker, *Razsvetljenje zdaj. V zagovor razumu, znanosti, humanizmu in napredku*, prev. S. Kuščer, Ljubljana, Umco, 2019.

<sup>13</sup> Pinker, *The Better Angels of Nature*, str. xxi.

<sup>14</sup> Prim. Pinker, *Razsvetljenje zdaj*, str. 226 in 230.

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 236.

<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 239.

<sup>17</sup> Za pregled drugačnih pogledov na problematiko nasilja danes prim. nedavni zbornik: *Conversations on Violence: An Anthology*, ur. Brad Evans in Adrian Parr, London, Pluto Press, 2021.



niso zvenele pred desetimi leti. Ne gre samo za to, da je gledišče optimističnega racionalizma absolutno identično z glediščem Zahoda in da je perspektiva dežel, ki so že desetletja zajeta v vojni vrtinec (Afganistan, Libanon, Sirija, Libija, Irak, itn.), seveda absolutno drugačna. Gre tudi za to, da je s statistiko mogoče upravičiti marsikaj in da papir prenese vse. Pa tudi za to, da statistika določenih zadev ne meri in tudi ne more izmeriti.

Natanko na to pri svojem nedavnem delu, ki obravnava krutost, meri pred kratkim preminuli Jean-Luc Nancy<sup>18</sup>. Nancy izpostavlja naslednji paradoks: po eni strani smo priča naraščanju nasilja v svetu, po drugi nam statistike kažejo, da je nasilja, če ga primerjamo s poprejšnjimi stoletji, vse manj. Problem pa je za Nancyja tisto, česar se ne meri. V današnjem svetu imamo vse več bolečine, obupa in trpljenja, vse to pa je treba premisliti na ozadju tega, da je življenje sicer lepo, a kruto.<sup>19</sup> Podrobnemu Nancyjevemu razvijanju tu ne moremo slediti. Čeprav se mestoma zdi, da gre za prehitro zoperstavljanje modernega, znanstvenega in kalkulirajočega uma, ki temelji na številkah, kvantiteti in merljivosti, v imenu telesa, mesa, ki moderno znanost presega, ima Nancy v osnovi prav: ne le, da trpljenja ni mogoče izmeriti, pač pa med trpljenjem in njegovimi vzroki vselej zeva neka diskrepanca, neko nesorazmerje. Nekaj, kar je na dejstveni ravni lahko minimalno, ima lahko kar največje posledice, učinke. Nekaj, kar sedaj ni dojeno kot travmatično, lahko postane travma kasneje. In to velja za marsikateri (ne)dogodek. V primeru optimizma, če že govorimo o njem, je imel lizbonski potres leta 1755, torej naravni dogodek, ki je povzročil veliko žrtev, še veliko bolj uničujoče posledice na ravni idej in ideologije, močno je botroval zatonu tedaj prevladujočega (leibnizevskega) optimizma.<sup>20</sup> Še več. Nekaj se lahko na dejstveni ravni sploh ne zgodi, pa ima učinke – Freud se je s tem pri svojem delu večkrat srečal (teorija zapeljevanja, fantazmatski prizor pri Volčjem človeku itn.). Skratka, če se vrnemo k naši temi, tudi, če je vojn dejansko statistično in dejstveno gledano manj, pa ima vojna kot fenomen in kot dejstvo še vedno ogromne posledice. In kot kaže, bo to držalo tudi v posameznem primeru, primeru vojne v Ukrajini. Nazadnje, ne pa na zadnjem mestu, ali ni vprašanje, ali je vojn dejstveno in statistično manj, pravzaprav napačno vprašanje? Ali ni že

<sup>18</sup> Prim. Jean-Luc Nancy, *Cruor. Suivi de Nostalgie du père*, Pariz, Éditions Galilée, 2021.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 15.

<sup>20</sup> O tem: Susan Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton in Oxford, Princeton University Press, 2002, str. 240–250.

ena sama vojna preveč? Velika večina tistih, ki so se kadarkoli zares znašli v vr-tincu vojne, ima na to jasen in nedvoumen odgovor: itak. In morda prav na ta »preveč« meri izenačevanje vojne s krutostjo.

## Vojna, utajitev in mir

Zakaj je temu tako? Drugače rečeno, kaj je konec koncev sploh vojna? Ena najbolj citiranih in splošno znanih tez o vojni trdi, da je »vojna samo nadaljevanje državne politike z drugimi sredstvi.«<sup>21</sup> O tej trditvi je bilo prelitega veliko črnila, a nas tu številne podrobnosti ne zanimajo. Če se omejimo na povezavo vojne s krutostjo, potem bi lahko rekli, da Clausewitzev stavek skuša povedati, da ima vojna svoje ekonomske razloge. S tem pa določeno racionalno utemeljitev, ceno, vrednost, korist. Vojna je v določenem pomenu nadaljevanje biznisa, posla, politike. Vojna ima svojo racionalnost, razloge in umnost. Enačenje vojne s krutostjo pa skuša izpostaviti nekaj drugega. To, da je vojna nekaj iracionalnega, nekoristnega, škodljivega, odvratnega, predvsem pa nekaj, kar nastopa kot prelom s politiko in z ekonomijo. In če skuša Clausewitz povedati, da je vojna pač posel in da ni posla brez vojne, pa se enačenje vojne s krutostjo od vojne distancira in jo strogo ločuje od racionalnosti, »normalnosti«. Čeprav je vse to v nekem pomenu še kako res, se vendarle zdi, da se pri tem prehitro v oklepaj postavlja dejstvo, da sta biznis in posel z vojno še kako povezana. Obstaja vojaška industrija, ki je po svojem obsegu danes še vedno ogromna. Kot da bi to hoteli utajiti in uživati vse dobrobiti posla, o njegovih vezeh z uničenjem in vojno pa zamižati na obe očesi. Kajti vojne ni brez uničenja in ne brez katastrofe. In čeprav imata tako uničenje (Schumpeter) kot katastrofa (Naomi Klein) tudi svojo vlogo v sodobnem poslu, se pretvarjamo, da posel in kapitalizem s tem nimata nič. Kaj šele vojna (industrija). Mi sami pa prav tako ne. Če že mora priti do vojne, si mislimo, potem naj bo ta z minimalnimi žrtvami. Vojna naj bo predvsem fer. In čim dlje stran od nas. Vojne nočemo, če pa se ji res ne da izogniti, potem hočemo vojno brez vojne. Omejeno vojno, kirurško operacijo. A če je danes neinvazivna kirurgija možna, pa neinvazivne vojne, take brez prelivanja krvi, pač ni. Krvavih vojn pa nočemo, saj so krute. A tudi take vojne (še vedno) obstajajo. Takšna je ta hip v Ukrajini.

<sup>21</sup> Carl von Clausewitz, *O vojni*, prev. S. Hozjan, prirejena izdaja, Ljubljana, Studia humanitatis, 2004, str. 13, prim. tudi str. 28.

Ravno zato, ker je povezana s krutostjo, je vojna danes vse manj upravičljivega. Če je vojna kot taka sploh lahko upravičljiva. Clausewitz, na drugi strani, se je zavedal, da je vojna »konflikt velikih interesov, ki se krvavo razrešuje«. <sup>22</sup> Vedel je, da cilja vojne – napraviti nasprotnika brezbrambnega, ga uničiti, »spraviti v takšno stanje, da boja ne bo mogel več nadaljevati« <sup>23</sup> –, ni brez nasilja in ne brez posledične krutosti. A neposredni cilj vojne tudi za Clausewitzta ni krutost. Še več, sam je bil celo prepričan, kot je zapisal v Uvodu v delo *O vojni* (ki je, kot je znano, izšlo posthumno leta 1832), da so »danes vojne postale vse manj krute«. Predvsem pa so zanj, kot se glasi klasično mesto v četrtem paragrafu prvega poglavja »O naravi vojne«, »vojne med civiliziranimi narodi veliko manj krute in uničujoče kot vojne med divjaki«. <sup>24</sup> Kot vidimo tudi pri Clausewitzu prevladuje razsvetljsko prepričanje (bolj ideologija, če stvari imenujemo s pravim imenom), da je v teku napredka civilizacije krutosti vse manj. Vse to je seveda stvar razprave, zagotovo pa tudi Clausewitzevih, Pinkerjevih (pa tudi naših, torej zahodnjaških, progresističnih) predsodkov in omejitev, a o vsem tem tu tako ali tako nenehno že teče razprava.

Morda bi bilo treba na tej točki treba izpostaviti nekaj drugega. V skorajda dvesto letih, ki nas ločijo od izdaje omenjenega Clausewitzevega dela o vojni, imamo namreč opravka z zanimivim paradoksom. Vojne so, v nasprotju s Clausewitzevimi pričakovanji, najprej postajale vse bolj krute (ameriška državljanska vojna, francosko-nemška vojna leta 1870), vse bolj obsežne, vse bolj uničevalne, dobili smo prvo in drugo svetovno vojno, potem pa se je pričelo krutost in vojne vse bolj preganjati. Dobili smo skoraj pol stoletja trajajočo »hladno vojno«, ki pa, mimogrede, v resnici sploh ni bila tako hladna, pač pa, kot pravi Alex Taek-Gwang Lee, »ena najbolj vročih vojn v zgodovini« <sup>25</sup>. Čeprav jedrskega spopada hvala bogu na koncu le ni bilo, so vojne divjale, predvsem na obrobju Zahoda (natančneje, na obrobju Kitajske in na področju naravnih bogastev). Poleg krutih vojn popolnega uničenja (nekdanj Vietnam, zatem Afganistan, danes Sirija) smo na neki točki dobili še vojno, za katero se je nam, Zahodnjakom, zdelo, da je vojna le še privid vojne. Video igrice, simulaker (Baudrillard), ki nima ničesar več skupnega z realnim. Četudi so cilji takšne vojne strogo vojaški in omejeni

<sup>22</sup> Clausewitz 2004, str. 89.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 31.

<sup>24</sup> V slovenskem prevodu, ki prinaša prirejeno izdajo Clausewitzevega dela (*op. cit.*), sta oba odlomka žal izpuščena.

<sup>25</sup> Prim. njegov intervju »Ghosts of Civilized Violence« v: *Conversations on Violence*, str. 138.

(kljub občasni »kolateralni škodi«), četudi je bilo morda realno uničenje res minimalno, pa vojne še naprej paralizirajo in uničujejo celotne države. Francoski filozof Alain Badiou v tem kontekstu govori o »zonage«, »coniranju«, ki prizadene območja, kjer vojna povzroči odsotnost države in anarhijo in ko so »celotne cone družbenega življenja prepuščene gangsterstvu fašističnega tipa«<sup>26</sup>. Gre zagotovo za enega glavnih vzrokov za migrantske in begunske valove, ki oblegajo predvsem sodobno Evropo. Ta pojav, ki ni le pomemben vir terorizma priča o tem, da je, kot pravi Badiou, človek postal pogrešljiv in zavrgljiv. Nebeli človek, seveda. Milijoni, če ne celo milijarde ljudi enostavno ne štejejo. Čeprav bi imel Pinker morda celo prav, kar zadeva kvantiteto samih dejstev glede vojne, pa je na tej ravni vojna še vedno pomembna, in če lahko tako rečemo, surovo dejstvo, ki ga je nemogoče odmisлити. Prav to pa tudi izkazuje nek dvoumni odnos do vojne, ki ga imamo danes (predvsem v razvitih področjih Vhoda in Zahoda). Dejstvo je, da je vojna načeloma preganjana, deklarativno obsojana, omejena in navidezno izničena, dejstvo pa je tudi, da še zdaleč ni nevtralizirana. Še več. Čeprav se večina pretvarja, da so krute vojne »nekje tam daleč«, je teror vojn, že dve desetletji je tega, zaradi terorističnih napadov znova v »osrčju« Zahoda – ima cel kup posledic, vse tja do nenehnega izrednega stanja<sup>27</sup>. Značilnost terorističnih napadov je, da z relativno malo povzročeno (materialno) škodo dosežejo maksimalni (psihološki) učinek. A je tudi ta hitro zanikan. Spontana reakcija, ki sledi slehernemu aktu terorizma, je: teroristi ne smejo doseči, si takrat rečemo, da bi dosegli svoj cilj in da bi se naš način življenja v čemerkoli spremenil. Zato je treba nadaljevati »kot da se nič ni zgodilo«. Kako to pojasniti?

Gre za kompromisno operacijo, ki jo Freud imenuje »utajitev«. Nemška beseda *Verleugnung* se nanaša na tajitev, zatajitev, skrivanje, zanikanje, medtem ko nemški glagol *verleugnen* pomeni zanikati, ne priznavati, *sich verleugnen* pa celo pomeni »delati se, kot da te ni« (doma, ko te kdo (ob)išče). Recimo bolj pesniško, da vojna ves čas trka na naša vrata, mi pa se delamo, kot da nikogar ni doma. Za psihoanalizo se sicer utajitev nanaša na utajitev (materinega) falosa. Gre za kompromis med dejstveno zaznavo in prepričanjem o odsotnosti-prisotnosti falosa, pri katerem za Freuda ključno vlogo igra fetiš. Ta dobesedno ute-

<sup>26</sup> Alain Badiou, *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*, Pariz, Fayard, 2016, str. 37.

<sup>27</sup> V Franciji, denimo, je bilo vse od novembrskih napadov leta 2015 do pandemije razglašeno izredno stanje. O tem podrobno: Stépahnie Hennette Vauchez, *La démocratie en état d'urgence. Quand l'exception devient permanente*, Pariz, Seuil, 2022.

leša (nezavedno) verovanje – »fetiš je nadomestek za falos ženske (matere), ki je vanj verjel fantek in ki se mu – vemo zakaj – noče odpovedati«<sup>28</sup>. Operacija utajitve tako vsebuje paradoksen spoj, kjer »je volk sit in koza cela«, običajna argumentacija pa se poslužuje forme, ki jo je tako lepo izpostavil Octave Mannoni »Saj vem, pa vendar ...«. To v primeru vojn in krutosti pomeni, da na ravni *vednosti* dobro vemo, da vojne še vedno obstajajo, da obstaja terorizem, da obstaja vojna industrija, da so vojne krute, pa vendar *verjamemo*, da to z nami nima nobene zveze. In, da tudi v prihodnosti ne bo imelo. Utajitev ni preprosto znikanje, je prej neko pretvarjanje, priznanje, ki pa je nevtralizirano in obenem potencirano. V tem smislu se vsakič, ko si ogledamo dnevne novice iz sveta, vsakič, ko v nas butne vsa brutalnost, surovost in krutost vojne, ki ta hip poteka nekje v svetu, operacija utajitve le še okrepi. Paradokсно do vojne ohranjamo distanco ravno s tem, da zatrdimo njeno realnost in krutost (če tudi je vojna »le dve uri stran od nas«). Prav to nas na nek paradoksen način »varuje« pred kruto realnostjo (vojne) in pred našo udeleženo v njej – natanko v smislu, v katerem je za Freuda vloga fetiša v tem, da »[o]staja znamenje zmagoslavja nad kastracijsko grožnjo in zaščita pred njo«<sup>29</sup>. Fetiš je ekran, ki hkrati prikriva in razkriva krutost vojne, kompromisna tvorba, ki hkrati priznava in zanika to, na kar se nanaša. Konsenzualno obsojanje vojne kot krute je zagotovo tak fetiš.

Vendar pa je treba pri tem izpostaviti tudi kontekst, v katerem takšna utajitev nastopa. Kontekst, s katerim bomo počasi vstopili tudi v problematiko krutosti, zaznamujeta dve skrajnosti, ki ju lahko imenujemo idealizem in realizem v razmerju do vojne. Poskusili ju bomo ponazoriti z dvema primeroma. Pri prvem primeru gre za razmerje med vojno in mirom, pri drugem za razmerje med vojno in vojnimi zločini. Prvi primer je navidezno realističen, saj izhaja iz dejstva, da vojna nenehno spremlja človeštvo. Doslej je bilo že kar nekaj razprav o tem, zakaj je temu tako. Za Hobbesa, denimo, je vojna naravno stanje, ki vselej spremlja človeštvo, medtem ko so misleci, ki so mu sledili (od Kanta in Hegla do Clausewitz, Freuda, Batailla, Virilia, Foucalta in Derridaja), skušali premisliti paradokсно prepletenost vojne in miru, ki se ju dandanes, kot pravi Derrida, »prepogosto zoperstavlja kot dve čisti nasprotji«<sup>30</sup>. Od tod tudi poenostavljeno

<sup>28</sup> Sigmund Freud, Freud, *Metapsihološki spisi*, prev. E. Bahovec et al., Ljubljana, Studia humanitatis in Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2012, str. 404.

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 405.

<sup>30</sup> Prim. Nick Mansfield, *Theorizing War. From Hobbes to Badiou*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2008, str. 102.

dojemanje vojne kot krute in miru kot nečesa, kar nima nobene zveze z vojno (in s krutostjo). Kar ima za rezultat predstavo, da s tem, ko prevlada mir, vojna popolnoma izgine (za zmeraj).

Natanko takšna predstava je značilna za obdobje po drugi svetovni vojni. To obdobje miru in blagostanja, katerega prvi del nekateri imenujejo kar nova moderna zlata doba, Francozi pa »Trente glorieuses«, se z vojno v Ukrajini zagotovo končuje. Tudi zato je vojna v Ukrajini dojeta kot kruta. Vendar pa ne gre za ideološko predstavo, ki bi bila zvedljiva zgolj na povojno obdobje. Ali pa na racionalni optimizem, ki smo ga omenili zgoraj. Navidezno zmago in prevlado miru je treba postaviti še v nek drug kontekst. In sicer v kontekst konca napoleonskih vojn, kontekst, ki ga vzpostavljata dunajski (1815), zatem pa še ljubljanski kongres (1821) Svete Alianse. Mir, ki sta ga prinesla, je treba misliti na ozadju vzpona liberalizma. Utemeljitev tega je prvi podal Benjamin Constant, ki je zapisal, da smo »prispeli v dobo trgovine, v čas, ki mora naslediti dobo vojne, prav tako kot je doba vojne nadomestila dobo pred njo«<sup>31</sup>. Doba trgovine in posla naj bi torej zamenjala dobo vojne. Posledično takšno videnje pripelje do situacije, ko sama razlika med vojno in mirom navidezno povsem izgine. In po tej poti pride do današnjega trenutka, ko, kot pokažeta Maurizio Lazzarato in Eric Alliez, ki v svojem delu tematizirata notranjo vez med kapitalom in vojno, sodobni finančni kapitalizem nastopi kot nekakšno »nadaljevanje krvave vojne z drugimi sredstvi«: »Dva visoka častnika v kitajskih zračnih silah, Qiao Liang in Wang Xiangsui, opredeljujeta finančne ofenzive kot 'brezkrvne vojne'; hladno nasilje, prav tako kruto in učinkovito kot 'krvave vojne'. Z globalizacijo smo, pojasnjujeta, 'ob zoževanju bojnega prostora v ožjem smislu, hkrati ves svet spremenili v bojno polje v širšem smislu'. Širjenje vojne in množenje njenih domenskih imen je privedlo do vzpostavitve kontinuuma med vojno, gospodarstvom in politiko. In liberalizem je bil že od začetka filozofija totalne vojne«<sup>32</sup>. Poanta je torej v tem, da je resda (krvavih) vojn morda manj, se pa vojna nadaljuje z drugimi sredstvi. Še več – navidezno izginuli člen (vojna) je vase pogoltnil drugega (mir).

Vse to pa gre skupaj s tem, da vojne nastopajo kot vsem manj upravičene. Načeloma danes velja, da je le obrambna vojna nekaj upravičenega. Takšno poj-

<sup>31</sup> Navajamo po: Éric Alliez in Maurizio Lazzarato, *Wars and Capital*, Cambridge (Ma.) in London, Semiotexte in MIT Press, 2016, str. 109.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 13.

movanje se opira na Avguštinove ideje o pravični vojni, ki jih je potem v 13. stoletju izpopolnil Tomaž Akvinski z zdaj že kanoničnim razlikovanjem med *jus ad bellum* (»pravo/pravičnost v prehodu v vojno«, pogoji, pod katerimi je moralno upravičeno vstopiti v vojno) in *jus in bello* (»pravo/pravičnost v vojni«, pravila in ravnanje, ko so spopadi v teku). Kaj je upravičen razlog za nastop vojne je sicer vse do danes ostalo predmet kontroverz, glede tega že načeloma, kaj šele v konkretnih primerih, kot je vojna v Ukrajini, strinjanja ni. Glede samih pravil v oboroženem spopadu, kar je Tomaž Akvinski imenoval *jus in bello*, pa tudi še danes obstaja globalen konsenz: vojno naj urejajo posebna pravila. Mednarodno zavezujočih konvencij o tem je bilo v modernih časih, vse od srede devetnajstega stoletja dalje, že kar nekaj<sup>33</sup>, danes pa je dejansko zavezujoča tako imenovana ženevska konvencija. In čeprav običajno govorimo o ženevski konvenciji v ednini, je v resnici teh konvencij več<sup>34</sup>. Gre za štiri konvencije, ki so jih sprejeli 12. avgusta leta 1949 in ki jih formalno sprejemajo vse države sveta. V teku časa so se konvencijam pridružili še trije ženevski protokoli, vse skupaj pa potem opredeljuje skupek pravil, ki naj bi veljal med oboroženimi spopadi. Prva ženevska konvencija tako posebej ureja položaj ranjencev in bolnikov oboroženih sil v vojni oziroma oboroženem spopadu, druga to opredeljuje glede na spopade na morju, tretja govori o ravnanju z vojnimi ujetniki, četrta ureja ravnanje s civilisti. Vse te konvencije in protokoli predstavljajo temeljni okvir mednarodnega humanitarnega prava, ki ureja pravila vodenja oboroženih konfliktov. A konvencije ne opredeljujejo le pravil, ki naj bi se jih držale udeležene strani v oboroženem konfliktu, pač pa tudi podrobneje določajo, kaj konkretno predstavlja kršitev teh pravil – od namernega pobijanja civilov in vojakov, povzročanja trpljenja le-tem, nečloveškega ravnanja z njimi, mučenja. Vse, kar ni strogo vojaško upravičeno z vojaško nujnostjo, je z ženevskimi konvencijami prepovedano, saj povzroča »dodatno nepotrebno trpljenje«. Seveda so zadeve tako zastavljene načelno, velikokrat se jih krši, a podrobnosti za nas tu niso pomembne. Pomembno je, da obstajajo skupna načela, skupno ugotovljene kršitve, da je vse to zapisano in podpisano, da obstaja protokol izvajanja ter neodvisen mehanizem nadzora in kaznovanja. Skratka, pomembno je, da obstaja skupni medna-

<sup>33</sup> Za kako obsežen in nenehno se spreminjajoč spisek teh konvencij gre, je lepo razvidno iz strani Wikipedije ([https://en.wikipedia.org/wiki/Law\\_of\\_war#International\\_treaties\\_on\\_the\\_laws\\_of\\_war](https://en.wikipedia.org/wiki/Law_of_war#International_treaties_on_the_laws_of_war), dostopano 15. junij 2022).

<sup>34</sup> Prim. *Ženevske konvencije in dopolnilni protokoli, I. del Konvencije, zbirka Mednarodno pravo in Mednarodni dokumenti*, priprava knjižice M. Grašek et al., prev. Š. Dejak Motoh et al., Ljubljana, Založba FDV in MZZ RS, 2019.

rodni standard, zavezujoči konsenz glede meja nesprejemljivega. Kaj pa je tisto zares nesprejemljivo? Krutosti, v takšni in drugačni obliki, zanje ni upravičila. Mirno lahko tako rečemo, da ženevske konvencije skušajo preprečiti krutosti, ki nastanejo z oboroženimi spopadi.

## Podvojitve krutosti

A katere krutosti, pravzaprav? Ob tem vprašanju nastopa določeno nelagodje. Jasno je, da je krutost za vse nesprejemljiva, toda povsem izogniti se je ne moremo, kolikor nek oboroženi spopad, vojna, pač obstaja. Tako naletimo na podvojitve krutosti: ena je očitno nepotrebna, prepovedana in odpravljava, druga, sicer načeloma nezaželena in nehotena, pa je neodpravljava, saj pritiče sami stvari, tj. vojni. Kot da bi poleg tistih krutosti, ki so »neizogibne«, oziroma, pogojno rečeno »dovoljene«, saj zadevajo »legalno«, a kruto nasilje vojne, obstajale še krutosti, ki so nepotrebne, pogrešljive in odpravljljive. Kot da bi imeli opravka s substancialnimi in s kontingentnimi krutostmi. Z legitimnimi in nelegitimnimi. Čeprav so vse krutosti odvrtna, pa vseeno nekaterih, dokler pač obstaja vojna<sup>35</sup> – no, verjetno pa še kaj, saj krutost ni povezana le z vojno –, ni mogoče odpraviti ali kaznovati.

Drugače rečeno, *vojna kot taka*, najbolj »normalna« vojna, če kaj takega sploh obstaja, *je nasilje*. Ki s seboj prinaša krutost. Ali, če se poslužimo manj citirane Clausewitzve definicije: vojna je »akt sile, da bi nasprotnika primorali k izpol-

<sup>35</sup> Pri vprašanju, ali je vojno mogoče odpraviti, je indikativno stališče, ki ga ob tem predstavi Freud v spisu »Aktualna razmišljanja o vojni in smrti« iz leta 1915: »Vojne pa ni mogoče odpraviti; dokler bodo življenjske razmere ljudstev tako različne in zavračanje drugega tako silovito, vojn ne bo mogoče preprečiti.« (Sigmund Freud, *Spisi o družbi in religiji*, prev. Simon Hajdini et al., Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2007, str. 237.) Da ne bo nesporazuma, Freud ni ne pesimist ne cinik, vojna zanj ni nekaj sprejemljivega in preprosto »dejstvo«, ki ga je treba vzeti v zakup. Nasprotno, kot se glasi v spisu iz leta 1932 »Zakaj vojna?«, »vse, kar podpira kulturni razvoj, deluje tudi proti vojni« (*Ibid.*, str. 408). Freud je tako po eni strani razsvetljenec, zanj sta civilizacija in kultura zoperstavljeni vojni, vseeno pa ni ne naivni optimist, ne zagrenjeni pesimist, čeprav skušajo mnogi teme, ki pri njem prevladajo po prvi svetovni vojni, zlasti pa »nagon smrti«, naprtniti prav njegovemu osebnemu pesimizmu. Razpravo o tu seveda puščamo ob strani. Omeniti pa vendarle še nekaj. Kakopak je tudi za Freuda vojna odvrtna, grozna in kruta: »In sicer je videti, da estetska poniževanja vojne nimajo dosti manjšega deleža pri našem uporu kot njene krutosti.« (*Ibid.*)



nitvi naše volje»<sup>36</sup>. Toda ta akt sile za Clausewitza vendarle ohranja neka pravila, nenazadnje smo že zgoraj omenili, da krutost za Clausewitza ni cilj. Vseeno pa se ji tudi sam ne izogne. Ko, na primer, trdi, da je vojna kot dvoboj, v katerem skuša vsakdo drugega fizično primorati, da bi izpolnil njegovo voljo. Vojna je tako za Clausewitza razširjeni dvoboj, sestavljena je iz nešteto posameznih dvobojev. To pa implicira vsaj dvoje. Najprej neko viteško in romantično fantazmagorijo časti, dostojanstva in vsega ostalega, kar pritiče dvoboju kot takemu. Vključno z vsemi romantično-mačističnimi predstavami neposrednega boja mož na moža, prsa ob prsa, ki jih je kot udeleženec prve svetovne vojne tako močno in vzneseno poveljeval Ernst Jünger. Uporaba primera dvoboja pa v resnici ni najbolj posrečena. Resda dvoboj prinaša imaginarno razsežnost »Jaz ali ti!«, ki je tako značilna za upravičevanja nasilja v vojni, češ, primoran sem se bil braniti, če naj se izognem uničenju. Iz takšne vojne se lahko izvlečemo le s pokončanjem nasprotnika, medtem ko je to v dvoboju zadeva »časti«, s čimer se subjektivno operemo odgovornosti in krivde za vse nasilje. Vendar pa podobno velja, če preidemo k drugi točki, tudi za vojno. Čeprav je vojna sestavljena iz subjektivnega, ga presega. V tem pomenu strogo vzeto nasilje v njej ni dojeta kot subjektivno, čeprav se opira na številne subjektivne odločitve in dejanja. Kolikor gre za prekoračitve strogo vojaškega delovanja, gre za kršitve ženevske konvencije. A vojna je lahko zločinska, četudi v njej strogo vzeto ni vojnih zločinov. V tem pomenu gre za nekakšno objektivno, kolektivno krutost, ki pa ni kruta le do nasprotnikove, temveč tudi do lastne strani. V vsaki vojni trpijo najprej vojaki. Ali, kot pravi Badiou: »Moderna vojna predstavlja dolgo obdobje trpljenja za milijone anonimnih soldatov, obdobje mračne izpostavljenosti smrti, blatnim jarkom in ruševinam.«<sup>37</sup> Krutost vojne pa se dotakne tudi civilistov. In tistih tretjih, ki z vojno nimajo neposredno prav nič. Vojna v Ukrajini bo, na primer, po sedanjih ocenah povzročila povišanje cene žita na svetovnem trgu (obe udeležene strani sta eni največjih svetovnih proizvajalk pšenice), kar bo povzročilo lakoto in posledično smrt številnih ljudi v revnih državah, ki pa s samo vojno nimajo nič. Kot vsaka vojna bo ponudila priložnost vojnim špekulantom, pa naj gre za ceno nafte, plina, energije, ali česa drugega. Nobena konvencija, pogodba ali mednarodni protokol tega ne ureja in ne kaznuje, pa naj bo to še tako kruto in neusmiljeno.

<sup>36</sup> Clausewitz, *O vojni*, str. 18.

<sup>37</sup> Alain Badiou, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Pariz, Éditions Germina, 2011, str. 62.

Tu smo sredi paradoksa, ki ga pred nas postavlja krutost, saj vselej nastopa na več ravneh. V obravnavanem primeru se razdeli na odpravljivo in neodpravljivo krutost, ki spada k »naravi«, »bistvu« oboroženega spopada ali vojne. Pa tudi posla, kolikor je vojna posel in kolikor je posel vojna. Vojna je tako krutost na višjo potenco in tudi tu velja logika slovitega Brechtovega rekla – kaj je (posamezna/posameznikova) krutost v primerjavi z vojno (s krutostjo) kot tako? Kaj je vojni zločin v primerjavi z zločinom vojne kot take? Tu nam ne gre za poceni moraliziranje ali cinično relativiziranje, pač pa prej za izpostavitve paradoksnega statusa same krutosti. Seveda vojni zločin ostaja zločin, toda tudi vojna je v nekem pomenu zločin, ki pa se ga ne preganja kot takega<sup>38</sup>. Kot da bi tu imeli oprava s paradoksom, da se »resnična regulativna moč zakona ne nahaja v njegovih neposrednih prepovedih, v delitvi naših dejanj na dovoljena in prepovedana, temveč v *reguliranju samih kršitev prepovedi*: zakon molče priznava, da so neke osnovne prepovedi kršene (ali nas celo diskretno nagovarja k temu) [...]. Celotna poanta zakona je regulirati: brez kršitev sploh ne bi bilo potrebe po zakonu.«<sup>39</sup> Kaj to pomeni v primeru krutosti? To, da je Zakon (lahko) krut, ne more biti pa krutost Zakon. Lahko je le dodatek, tisto, kar gre zraven, kajti zakon ostaja zakon, zločin pa zločin. Toda za krutost ne velja isto, saj je podvojena, razcepljena, zamejena z drugo krutostjo, tako kot je nasilje vedno zamejeno z drugim nasiljem. Vsako »nasilje je kot sredstvo pravopostavljajoče ali pravoohranjujoče«<sup>40</sup>, obenem pa obstaja še božje nasilje, če se skličemo na Benjamina.

Zaradi vsega navedenega so s krutostjo, če se ji sedaj posvetimo malce podrobneje, precejšnje težave. Dela, ki so ji posvečena, so redka,<sup>41</sup> opredelitve, ki sega-

<sup>38</sup> Vsaj zaenkrat še ne. Naj za ilustracijo navedemo odlomek, o katerem bi sicer lahko razpravljali na dolgo in široko, v katerem Pinker trdi naslednje: »Največja sprememba v mednarodnem redu pa je pogled, ki mu dajemo vse premajhen pomen: *vojna je protizakonita*. Večji del zgodovine ni bilo tako. Močni so vladali, vojna je bila nadaljevanje diplomacije z drugimi sredstvi, zmagovalcu je pripadel plen. [...] To se danes ne more zgoditi: države so se zavezale k temu, da se ne vojskujejo, razen v samoobrambi ali z odobritvijo varnostnega sveta Združenih narodov. Države so nesmrtni, meje so podedovane, država, ki se poda v vojno, pa lahko pričakuje, da jo bodo druge kaznovale, ne pa podprle.« Pinker, *Razsvetljenje zdaj*, str. 234–235.

<sup>39</sup> Slavoj Žižek, *The Surplus-Enjoyment. A Guide for the Non-Perplexed*, London in New York, Bloomsbury, 2022, str. 163.

<sup>40</sup> Prim. Walter Benjamin, *H kritiki nasilja*, prev. M. Petrovec-Fuhrmann, *Razpol 12, Problemi*, 50 (1-2/2002), str. 129.

<sup>41</sup> Za dober osnovni pregled prim.: Giorgio Baruchello, *Philosophy of Cruelty. Collected Philosophical Essays*, Gatineau, Northwest Passage Books, 2017.

jo od Aristotela prek Montaigna, Machiavellija, Sada, Nietzscheja do Artauda in Rosseta, pa praktično nimajo skupnega imenovalca. V čem je pravzaprav specifičnost krutosti? Je krutost nekaj specifičnega za človeka? Ali pa je, nasprotno, »realnost po svoji naravi kruta«<sup>42</sup>, kot v svoji filozofiji realnega trdi Clément Rosset? »S 'krutostjo' realnega, pravi Rosset, naprej razumem, to je samoumevno, intrinzično bolečo in tragično naravo realnosti.«<sup>43</sup> Tako je za Rosseta lahko kruta resnica, a tudi ljubezen: »[k]rutost realnosti se na posebej spektakularen in pomenljiv način ponazarja v krutosti ljubezni«<sup>44</sup>. Tu se ne moremo spuščati v paradokse Rossetove »etike krutosti«,<sup>45</sup> jasno pa je, da Rosset meri na to, da ne kultura, ne narava sama po sebi nista kruta, pač pa se krutost drži samega realnega. Rosset pri tem meri na neko razsežnost, ki je ni mogoče zvesti na običajno razumevanje realnega. Realno je zanj vselej podvojeno in v tej podvojitvi, gubi, obstaja tudi krutost – kot nekakšen presežek/izmeček same realnosti. Krutost je torej nek fenomen, ki zadeva samo presežnost kot tako. Pa še nekaj je nedvomno značilno za krutost. To, da je uganka, kot izpostavlja Marcel Henaff<sup>46</sup>. Pri tem ne gre samo za to, da je krutost dojeta kot hkrati nemožna in prepovedana, pač pa tudi za to, da je kljub temu vsepovsod. Vsi smo kruti, krutost se nenehno dogaja in ponavlja, navkljub skorajda univerzalnemu konsenzu, da je nezaželena in nesprejemljiva. Za Henaffa je v tem tudi določena uganka krutosti, kar ne pomeni samo to, da je zanj krutost nekaj težko pojasnljivega, pač pa tudi to, da gre pri krutosti za nek presežek v pomenu »nasilja v nasilju«. Ki ga ni mogoče zlahka opredeliti. Predvsem pa ga ni mogoče kar tako odpraviti. Uganka krutosti, vprašanje, kaj sploh je, je tako povezana z njeno nespravljalivostjo/neodpravljalivostjo, s tem, da kruto dejanje (ali ne-dejanje), tudi, če odpravimo njegove posledice in če ga skušamo simbolno izničiti, v nekem pomenu ni odpravljlivo. Krutost je tako po eni strani presežnost, prestopi nek prag in v tem pomenu pri njej »ne gre za kvantitativno mero nasilja«.<sup>47</sup> Ta prekoračitev je neizbrisna, krutost s svojim dejanjem povzroči učinek nepovratnega. Ravno zato pa je krutost tudi nekaj neprebavljivega, ne le v smislu gnusnosti, pač pa tudi v smislu dialektike – krutost

<sup>42</sup> Clément Rosset, *Le principe de cruauté*, Pariz, Minuit, 1988, str. 18.

<sup>43</sup> *Ibid.*, str. 17.

<sup>44</sup> *Ibid.*, str. 50.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 7.

<sup>46</sup> Navajamo po: Wolfgang Müller-Funk, *Crudelitas. Zwölf Kapitel einer Diskursgeschichte der Grausamkeit*, Berlin, Matthes in Seitz, 2022, str. 17–18.

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 301.

je »kost v grlu«. V tem smislu se nahaja nasproti *Aufhebung*, je, če lahko tako rečemo, njeno nemožno, njeno realno v lacanovskem pomenu besede.

### Prepoznavnost krutosti. Znova o krutosti vojne (v Ukrajini)

Spontana ideologija, na katero se opira konsenzualno zavračanje krutosti, se seveda za vse zgoraj omenjene paradokse krutosti ne zmeni. Zanja je krutost nekaj samo po sebi prepoznavnega in očitnega, Zlega. Brž, ko to zlo prepoznamo, ga je treba izničiti in izgnati. To pa je mogoče zato, ker se krutost spontano veže zgolj na namerno povzročanje trpljenja (živemu bitju). In na užitek, ki nastopi ob tem. Takšen užitek se potem veže na neko patološko manjšino sprevržencev, perverznejšev in sadistov. A tu so zadeve bolj zapletene, kot se morda zdi na prvi pogled. Ne le, da je popularna predstava tega, kar imenujemo sadizem, precej ohlapno vezana na samega de Sada in da je tudi sicer podložna marsikateremu predsodku<sup>48</sup>, pač pa tudi krutost ni vedno in povsod povezana z užitkom, vsaj kakršnega se ga razume na prvo žogo. Ključno pri krutosti ni toliko volja, delovanje ali užitek, pač pa intenca, ki pa se lahko izkazuje skozi svoje nasprotje, kot neintenca, kot nedelovanje. Kot ignoranca in indiferenca. Še več. Četudi krutost lahko vključuje trpljenje in nasilje, ni vsako kruto dejanje nasilno. In obratno, ni vsako nasilno dejanje kruto. Denimo, če me nekdo prosi za pomoč, ali pa bi lahko komu pomagal, ne da bi me to karkoli stalo, pa tega ne storim, sem lahko krut, ne da bi bil nasilen. To mi lahko tudi ni v zabavo ali ugodje (mi je pa lahko v užitek, kakor ga pojmuje lacanovska psihoanaliza). Tu se tudi odpira neka razsežnost, ki jo na tem lahko le nakažemo, razsežnost, kjer izgubimo možnost distance do krutosti, saj smo vanjo dobesedno potopljeni. Krutost je v tem smislu, kot izpostavlja Lacan v *Etiki psihoanalize*, povezana s temelji civilizacije in kulture, osnovami družbenega življenja in »v tej smeri je ljubiti svojega bližnjega lahko najbolj kruta od vseh poti.«<sup>49</sup> Do bližnjika smo namreč vedno v tekmovalnem, imaginarnem razmerju, k čemur spadajo tudi zavist, kraja užitka in krutost. O tem govori Freud v svojem delu *Nelagodje v kulturi*, v katerem tudi naslika »šokantno, škandalozno podobo [bližnjika] — podobo zlobnega, pogubnega bližnjika, ki nam ne bo prizanesel z nobeno krutostjo v boju za njegovo lastno ugodje. Bližnjik, nam pove Freud, je naš nadjaz, sadistični vir moralne-

118

<sup>48</sup> Širše smo o tem že pisali: Klepec, »Sadizem, Schadenfreude in krutost«, str. 174–198.

<sup>49</sup> Jacques Lacan, *Etika psihoanalize. Seminar. Knjiga VII.*, prev. E. D. Bahovec et al., Ljubljana, Delavska enotnost, 1988, str. 193.

ga zakona.«<sup>50</sup> Krutost ni le »temna stran« kulture, kot poudarita Nietzsche<sup>51</sup> in Benjamin, pač pa zadeva številne nelagodne plati sodobnega življenja, ki nas notranje zadevajo mnogo bolj, kot smo si pripravljeni priznati. Krutost ni nič manj kot za Freuda fetiš »dvojno zvozlana iz nasprotij«.<sup>52</sup>

A pustimo podrobnosti. Ključno je, da krutost ni tako premočrtno prepoznavna, kot nam jo slikajo popularne predstave, ki nam kot krute predstavljajo čudake. Kot je že omenjeni Sade, ali kak drug popularno znani lik, denimo lik Cruelle (*nomen est omen*) iz Disneyeve zgodbe posnete po Smithovi predlogi o 101 dalmatincu. Namen takšnih poenostavitev je v resnici zameglitev tega, kot v nedavno izšli študiji o krutosti pravi Wolfgang Müller-Funk, da je krutost veliko bolj »kompleksen in kompliciran fenomen«,<sup>53</sup> kot se običajno predpostavlja.

Običajno se krutost predstavlja kot barbarsko, kar naj bi kot civiliziranci pustili za seboj. Tudi zato je vojna v Ukrajini dojeta kot kruta. Kajti z uničenjem urbanih naselij, civilnih prebivališč, zločini nad civilnim prebivalstvom, priča ravno o tisti krutosti, za katero smo bili v Evropi prepričani, da se po drugi svetovni vojni (poseben primer, ki pa se tu ne moremo posvetiti so vojne na področju bivše Jugoslavije), na evropskih tleh ne bi smela več zgoditi. Vojna v Ukrajini z vso brutalnostjo spominja na najhujše vojne, kar jih je kadarkoli doživelo človeštvo. Brutalnost, mimogrede, je zgolj drugo ime za krutost, za tisto plat krutosti, ki se domnevno drži surovosti, narave, tistega, kar je najnižje v človeku, živalskosti. Težava pa je v tem, da krutost zadeva tudi tisto civilizirano v človeku. Najvišje in najnižje v krutosti sovpadeta, tako kot v heglovski spekulativni sodbi: krutost obsega točko, kjer je človek najmanj človek, njegovo najbolj brutalno, surovo plat, *in obenem* točko, kjer je človek najbolj civiliziran, prefinjen, rafiniran, najbolj človeški – pa vendar, krut. V krutosti pride do kratkega stika med tistim, kar je najbolj barbarsko in surovo, ter tistim, kar je najbolj civilizirano in prefinjeno. V krutosti narava in kultura sovpadeta, zato se progresistična ideologija, ki izginotje krutosti veže na napredek in civilizacijo, tako zelo moti. Z napredkom je krutosti kvečjemu več, ne pa manj. Kje natanko nastopi krutost pa je vselej

<sup>50</sup> Joan Copjec, »Krojaški nadjaz«, prev. A. Zupančič, *Razpol 6, Problemi*, 28 (6/1990), str. 88.

<sup>51</sup> O tematiki krutosti pri Nietzscheju glej briljantni prispevek Aleša Bunte v pričujoči številki: Bunta, Aleš (2022), »Nietzsche, krutost, mazohizem, genealogija«, *Filozofski vestnik*, 43 (1/2022), str. 67–99, DOI: 10.3986/fv.43.1.04.

<sup>52</sup> Freud, *Metapsihološki spisi*, str. 407.

<sup>53</sup> Müller-Funk, *Crudelitas*, str. 36.

odvisno od konkretnega primera, od prekoračitve praga, presežka, pretiravanja. In zato so najbolj krute in najhujše vojne tiste, pri katerih imamo opravka z največjim pretiravanjem, z največjim uničenjem.

Najhujše vojne pa so vojne, ki zadevajo vse. Zgled tega sta obe svetovni vojni v dvajsetem stoletju. Vojne, ki trajajo dolgo in povzročijo veliko uničenja, so vedno tudi predmet premislekov in refleksij – Mansfield v svoji knjigi o fenomenu vojne trdi, da vsakega velikega misleca definira vojna njegovega časa. Kar predstavlja, ne da bi sicer Mansfield to omenil ali razvil, zanimivo variacijo Heglovega rekla, da je filozofija njen čas v mislih. Z dodatkom, da ta čas vselej določa neka konkretna vojna. Mansfield skuša tako vsakogar od mislecev, ki jih preučuje, postaviti v razmerje do vojn, ki so definirale njihov čas ali »prevladoval v njihovi dobi: Hobbes, verske in državljanske vojne 17. stoletja; Clausewitz, vojne revolucionarne in napoleonske dobe, v kateri je ljudstvo postalo prvič glavni igralec; Freud, prva svetovna vojna; Foucault, vojna rasnega holokavsta; Virilio, hladna vojna vzajemno zagotovljenega Uničenja; Baudrillard, Prva zalivska vojna; Žižek, vojna proti terorizmu«<sup>54</sup>. Vojne, ki sprožijo veliko uničenja, sprožijo največ refleksije in posledično največ naredijo za mir. Kajti po takšnih vojnah si nihče več ne želi vojne. Nikoli več! *Never again!* Takšna vojna je bila druga svetovna vojna. Takšna vojna je bila tudi tridesetletna vojna v 17. stoletju, katere sodobniki so bili, med drugim, Descartes, Galileo, Mersenne, Grotius, Gassendi, Hobbes in Baltasar Gracian. Ta vojna se je končala z vestfalsko pogodbo iz leta 1648, ki predstavlja temeljni kamen sodobne mednarodne ureditve. Ki temelji na suverenosti nacionalnih držav, ozemeljski celovitosti in nedotakljivosti. Države imajo enake pravice, a se ne smejo vmešavati v notranje zadeve drugih držav. Gre za določila, ki veljajo še danes in ki so, med drugim, svojčas vzbudila upanje, da je možen večni mir. Idejo je najprej sredi 18. stoletja razdelal Abbé st. Pierre, za njim pa jo je povzel tudi Kant, ki v svojem spisu »O večnem miru« iz leta 1795 utemeljuje idejo večnega miru prav na tej podlagi: »Nobene samostojne države (majhne ali velike, to je tukaj vseeno) si ne sme druga država pridobiti z delovanjem, zamenjavo, odkupom ali podaritvijo.«<sup>55</sup>

120

<sup>54</sup> Mansfield, *Theorizing War*, str. 162.

<sup>55</sup> Immanuel Kant, »K večnemu miru: filozofski osnutek«, prev. S. Tomšič na podlagi prevoda Izidorja Cankarja, v: isti, *Zgodovinsko-politični spisi*, ur. R. Riha, Ljubljana, Založba ZRC, 2006, str. 90.

Vendar pa tako želenega večnega miru (žal) ni bilo. Nastopile so moderne vojne, katerih tendenca je bila vse bolj v tem, da so skušale povzročiti čim več uničenja in da je v njih vse bolj naraščalo število civilnih žrtev. Zato so moderne vojne postajale vse bolj krute, s čimer je obdobje miru po drugi svetovni vojni skušalo prekiniti, narediti konec. Na osnovi vestfalskih temeljev je po drugi svetovni vojni nastala nova mednarodna ureditev z raznoraznimi institucijami, kot je Organizacija združenih narodov, pa tudi s kompleksno mrežo raznih mednarodnih sporazumov in konvencij. Temu, načeloma, sledijo sodobne vojne, ki naj bi se strogo omejevale na uničevanje vojaških ciljev. Ruska agresija na sosednjo državo s totalnim uničenjem celih mest in z namenom trajne prilastitve teritorija, je z vsem tem prelomila. Prav to skuša izpostaviti povezava med krutostjo in vojno v Ukrajini, namreč, da Rusija nima nobenega upravičljivega razloga za svojo agresijo. Čeprav sama skuša podati take razloge, pa se tudi sama zaveda, da je agresija na neodvisno, suvereno državo (ki ji seveda to suverenost odreka, a to je že druga zgodba), prestop določene meje, ki v povojni ureditvi v Evropi predstavlja precedens. Seveda ima ruska agresija svoje strateške, ekonomske, politične, zgodovinske in druge razloge, o katerih je mogoče razpravljati, a to nas tu ne zanima. Izpostaviti želimo le to, da povezovanje vojne v Ukrajini s krutostjo izpostavlja slednjo kot nekaj, kar je brez razloga. Kar je nekaj arbitrarnega in svojevoljnega. In kar uvaja zakon sile, zakon močnejšega, kar pa ima konsekvence za mednarodni pravni red in za globalna razmerja vesil.

### **Kakšen konec dvajsetega stoletja?**

S tem pa je povezano še nekaj drugega. Vse skupaj se namreč vpisuje v nek konkretni idejno zgodovinski kontekst. Najbolj zavržena in skrajna dejanja, kakršna je krutost, so namreč danes dojeta kot delo ekstremistov in skrajnežev. Takšna dejanja spadajo v preteklost. Zlasti v tisto najbolj skrajno, dvajseto stoletje, »dobo skrajnosti«, »age of extremes« kot ga je v svoji knjigi iz leta 1994 poimenoval sloviti zgodovinar Eric Hobsbawm. Zanj je bilo sicer dvajseto stoletje »kratko«, saj je sovpadalo s časom od leta 1917 do leta 1989. Torej s časom, ki sicer ne traja dobesedno sto let, pač pa se začne leta 1917 z oktobrsko revolucijo in konča s padcem berlinskega zidu, leta 1989. O vsem tem je seveda mogoče razpravljati, podati tako razloge za, kot tudi razloge proti. Recimo, da je smiselno proces globalizacije, ki se je začel tam v sedmem in osmem desetletju devetnajstega stoletja, ki je pomenil vzpon imperializma, povezati z vzroki za nastanek prve svetovne vojne. A je to zgodbo, ki se nadaljuje v drugo svetovno vojno, ne-

koliko nerodno končati v letu 1917, saj še do danes ni končana. K vsemu temu bi seveda lahko dodali še marsikaj, a naj to tu zadostuje. Ključno pri interpretaciji dvajsetega stoletja, kot jo je podal Hobsbawm, pa je, da gre za nek pogled, ki stoletje dojema kot eno samo zmoto. In kot en sam proces, ki se je začel in zaključil, končal. Seveda se postavljajo številna vprašanja (Zakaj pri dvajsetem stoletju izpostaviti en sam proces? Zakaj prav ta? Zakaj ga je konec?), najpomembneje pri vsem skupaj pa je, da je Hobsbawm s tem (nehote) pristal na Fukuyamin pogled, ki je zaradi zmagoslavja liberalno-demokratskega modela ob padcu berlinskega zidu pričel (prehitro, seveda) govoriti o »koncu zgodovine«. In posledično tudi dvajsetega stoletja. Danes je jasno, da zgodovine v 1990-ih ni bilo konec. In to priznava tudi Fukuyama. Jasno je tudi, da marsičesa ni konec tako, kot si to spontano ideološko predstavljamo, kajti s koncem, s samim pojmovanjem konca, so vedno težave.<sup>56</sup>

Nemara pa je tudi zato zgodba s koncem dvajsetega stoletja bolj zapletena. Najprej zato, ker je bil konec kot konec vselej že *vpleten, vključen v samorazumevanje dvajsetega stoletja*. Konec je eden temeljnih konceptov dvajsetega stoletja, če hočete. Stoletje je hotelo pokončati vse, kar muje predhodilo, bilo je stoletje modernizma. Hotelo je predstavljati nov začetek. A ne le to, vselej je hotelo začeti znova, začetki dobesedno »iz točke nič«. Potem, ko je dodobra vzelo zalet, pa je, paradokсно, hotelo pokončati tudi samo sebe. »Prenova«, ki sledi drugi svetovni vojni, katere posledica je obdobje obilja in miru, je klasičen primer tega in je veliko bolj, kot bi (si sama) hotela priznati, vpeta v to logiko. To pa velja tudi za pogled, ki »vidi« konec dvajsetega stoletja v letu 1989. Čeprav je videti, da ta logika in ta pogled nastopita ob izteku samega stoletja, dejansko nastopita že veliko prej, že sredi samega stoletja. Zmagoslavje vsega tega datira v čas po letu 1945, torej sredi dvajsetega stoletja. Takrat se začne tudi govor o »odprti družbi in njenih sovražnikih« (Popper) in o »totalitarizmu« (Arendt), in tako naprej. Takrat nastopi prenova mednarodne ureditve, prenova pojmovanja človekovih pravic, nova (ženevska) konvencija, in, kot smo pripomnili že uvodoma, tudi sistematični pregon krutosti. Kaj je cilj te »prenove«, ki na koncu sovpade z globalno ameriško prevlado? Najprej je narediti konec nacizmu in fašizmu, kar se zgodi z drugo svetovno vojno (Fašizma s tem seveda še zdaleč ni konec, a pustimo to.). Nato, v času hladne vojne, je »biti demokratična alterna-

<sup>56</sup> O tem izvrstno: Alenka Zupančič, *Konec*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2019.



tiva« vhodnemu bloku. Narediti konec, pokončati ZSSR, Kitajsko. Kar pomeni: pokončati skrajnosti, ekstremizme, socializem. A tudi revščino, bedo, nasilje, krutost. Navsezadnje pa tudi vojno. Geslo tega obdobja je: »Nikoli več tega«, »plus jamais ça«!

In katera strast je tej »prenovi« šla najbolj na živce? Natanko »passion du réel«, strast realnega/strast do realnega, ki, kot je izvrstno pokazal Alain Badiou v svojem delu *Dvajseto stoletje*, predstavlja tisto, kar to stoletje vodi, definira in kar nudi »tudi ključ za celotno razumevanje tega stoletja«<sup>57</sup> Gre za neko voljo, ki je skušala narediti konec vsemu, voljo, ki je skušala začeti iz nič. Tudi zaradi tega Badiou dvajseto stoletje označi za »voluntaristično stoletje«.<sup>58</sup> Volja, in ne vednost, je tisto, kar opredeljuje dvajseto stoletje. V tem smislu ni nepomembno, da »20. stoletje odkrije in uprizori izjemno moč nevednosti, tega, kar Lacan povsem upravičeno imenuje 'strast do nevednosti'«.<sup>59</sup> Nič čudnega, če potem dvajseto stoletje velja za »môro, barbarstvo skrušene civilizacije«.<sup>60</sup> A dvajseto stoletje ni preprosto barbarsko stoletje, je tudi stoletje, ki se hoče rešiti lastnega barbarstva. Na vsak način. Za zmeraj. To voljo po končanju, pokončanju, dokončanju, destrukciji, Badiou izpostavi na različnih ravneh, zagotovo pa je ena izmed bolj pomembnih tudi vojna. Badiou gre celo tako daleč, da dvajseto stoletje označi za »stoletje vojne«, za stoletje, ki se dobesedno nahaja »pod paradigmo vojne«. V kakšnem smislu? Badiou v tem kontekstu pravi naslednje: »Pripomnimo, da ne gre za vojno v Heglovem smislu, za napoleonsko vojno. Za Hegla je vojna konstitutivni moment samozavedanja nekega naroda. Vojna ustvarja zavest, zlasti narodno. Toda vojna tega stoletja ni takšna, saj je ideja o vojni ideja o odločilni vojni, o *zadnji* vojni. Prva svetovna vojna je za vse ljudi slaba vojna, podla vojna, ki se ne sme ponoviti, od koder izhaja izraz 'der des ders' ['zadnja od zadnjih' Op. PK]. Prva svetovna vojna mora biti nujno zadnja iz vrste slabih vojn. Svetu, ki je ustvaril to podlo vojno, je treba narediti konec. Toda vojni bo napravila konec vojna, neki drug tip vojne. Mir med leti 1918 in 1939 je namreč isto kot vojna. V ta mir nihče ne verjame. Potrebna je druga vojna, ki bo zares zadnja.«<sup>61</sup>

<sup>57</sup> *Ibid.*, str. 50.

<sup>58</sup> Prim.: Alain Badiou, *20. stoletje*, prev. A. Žerjav, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005, str. 29.

<sup>59</sup> *Ibid.*, str. 69.

<sup>60</sup> *Ibid.*, str. 33.

<sup>61</sup> *Ibid.*, str. 52.

Potreben je zares še zadnji napor, da dokončamo in pokončamo »vojno«. Če Sade še zadnji napor veže na to, da postanemo republikanci, ga dvajseto stoletje veže na vojno, ki bo pokončala vse vojne. In prinesla trajni mir. Kar nekaj časa je veljalo, da bo temu res tako. Zdaj, v luči nedavnih dogodkov, zlasti pa vojne v Ukrajini, pa se postavlja vprašanje, ali se je s padcem berlinskega zidu, s koncem hladne vojne, s sesutjem socializma in z razpadom ZSSR dvajseto stoletje dejansko in zares *končalo*? Seveda s tem ne merimo na koledarsko raven, pač pa na raven procesov, ki so dvajseto stoletje dejansko zaznamovali. Drugače rečeno, dialektika dozdevka in realnega, ki je po Badiouju prevladovala čez celotno dvajseto stoletje, se s koledarskim koncem tega stoletja ni končala. Mogoče je prav s koledarskim nastopom enaindvajsetega stoletja šele zares postala aktualna. Spomnimo, med drugim, v tem kontekstu na nadrealni značaj dogodkov enajstega septembra, ki so zaznamovali koledarski začetek enaindvajsetega stoletja. K temu je treba prišteti mnoge druge nedavnih (ne) dogodke, vojno proti terorizmu, krizo 2008 in druge krize, zaradi katerih, vse do izbruha vojne v Ukrajini, živimo v nenehni krizi in vojni. V tem kontekstu pomeni slednji vojno v Ukrajini označiti za kruto, dejansko reči, da se *dvajseto stoletje (še) ni končalo*.

Ob tem pa velja izpostaviti še nekaj, kar se posebej na nanaša še na nek vidik krutosti, kot ga izpostavlja dvajseto stoletje. Spomnimo, da je za Badiouja temeljna strast dvajsetega stoletja, »strast do realnega brez morale«. <sup>62</sup> Ta »brez morale« je seveda mogoče razumeti v številnih pomenih. »Strast do realnega« je po svojem notranjem ustroju kruta, ta krutost pa je nezasitna krutost freudovskega Nadjaza. Ta vselej od nas ne zahteva samo, da izpolnimo svojo dolžnost, da zadostimo (njegovim) zahtevam, pač pa tudi, da damo od sebe vse. Resnično vse. Vse, česar smo zmožni – in še več! Da ponudimo sebe in da ponudimo tudi tisto, česar nimamo. To je prava krutost do samega sebe, to pomeni »iti čez sebe«, »iti preko sebe«. In v dvajsetem stoletju bi lahko to ponazorili s številnimi fenomeni od stahanovstva in udarništva do totalne mobilizacije. V času sodobne »družbe spektakla« jo lahko vidimo na delu na vseh področjih, v športu, umetnosti, družbi, politiki in raznoraznih resničnostnih šovih, kjer morajo nastopajoči prepričati gledalce/odjemalce, da so res dali vse od sebe, da so njihova čustva, užitki, strasti in emocije »pravi«, »pristni«, »avtentični«. Da niso le (za)igrani ali simulirani, pač pa resnični, realni.

124

<sup>62</sup> *Ibid.*, str. 85.

V tem kontekstu ni nepomembno, da je Antonin Artaud svoje gledališče krutosti navezal na realno. Artaudov poskus oživitve gledališča pomeni biti zvest tistemu, kar nas dela žive, gledališče se mora za Artauda 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 za Artauda 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 svet in za civilizacijo kot tako. Artaud pri tem izrecno pripominja tudi naslednje: »Pri tej Krutosti ne gre ne za sadizem ne za kri.«<sup>63</sup>

Cilj krutosti za Artauda torej ni trpinčenje, trpljenje in mučenje, temveč metoda, ki nam pričara nek drug svet. Svet se nam skozi krutost (lahko) pokaže v drugačni luči. Krutost nam »odpira oči«, kot je vedel že Nietzsche.<sup>64</sup> In krutost vojne v Ukrajini – paradokсно, žalostno, cinično –, nam dejansko kaže svet v neki drugi luči. Lahko, da nam bo to omogočilo nov pogled na zadeve. Lahko, da nam bo to omogočilo »odpreti oči«. Ni pa nujno. Čisto možno je, da bo šlo za »spregled«, ki, kot je znano, v slovenščini pomeni hkrati dvoje nasprotnih stvari – nekaj uvideti, videti na novo *in* nečesa ne videti, nekaj spregledati. *Quid pro quo?*

\* \* \*

V pričujočem prispevku smo skušali to dvoje in to dvojnost orisati skozi tematiko krutosti. Tega smo se lotili skozi številne kontekste, ki segajo na različne konce. Nedvomno bi morali dodati še marsikaj, a smo že sedaj predolgi. Naš namen je bil predvsem izpostaviti in izmeriti konsekvence neke konkretne izjave (»vojna v Ukrajini je kruta«), ki segajo od sodobnega pojmovanja vojne, krutosti, širšega zgodovinskega konteksta izjave, pa do ugotovitve, da smo v nekem pomenu z eno nogo še vedno trdno v dvajsetem stoletju. Morda bo prav z vojno v Ukrajini (znova) dvajseto stoletje (do)končno obračunalo s samim seboj. Bomo videli.

<sup>63</sup> Antonin Artaud, *Gledališče in njegov dvojniki*, prev. A Berger, Ljubljana, Mestno gledališče ljubljansko, 1994, str. 123.

<sup>64</sup> Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prev. J. Moder in T. Bizjak, Ljubljana, Slovenska matica, 1988, str. 137.

## Literatura

- Alliez, Éric in Maurizio Lazzarato, *Wars and Capital*, Cambridge (Ma.) in London, Semiotexte in MIT Press, 2016.
- Artaud, Antonin, *Gledališče in njegov dvojniki*, prev. A. Berger, Ljubljana, Mestno gledališče ljubljansko, 1994.
- Badiou Alain, *20. stoletje*, prev. A. Žerjav, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005.
- Badiou Alain, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Pariz, Éditions Germina, 2011.
- Badiou Alain, *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*, Pariz, Fayard, 2016.
- Benjamin, Walter, *H kritiki nasilja*, prev. Milka Petrovec-Fuhrmann, *Razpol 12, Problemi*, 50 (1–2/2002), str. 119–142.
- Bunta, Aleš, »Nietzsche, krutost, mazohizem, genealogija«, *Filozofski vestnik*, 43 (1/2022), str. 67–99, DOI: 10.3986/fv.43.1.04.
- Clausewitz, von, Carl (2004), *O vojni*, prev. S. Hozjan, prirejena izdaja, Ljubljana, Studia humanitatis, 2004.
- Conversations on Violence: An Anthology* (2021), ur. B. Evans in A. Parr, London, Pluto Press, 2021.
- Copjec, Joan, »Krojaški nadjaz«, prev. A. Zupančič, *Razpol 6, Problemi* 38 (6/1990), str. 78–97.
- Di Cesare, Donatella, *Torture*, prev. D. Broder, Cambridge, Polity, 2018.
- Dolar, Mladen, *Oficirji, služkinje in dimnikarji*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2011.
- Freud, Sigmund), *Tri razprave o seksualnosti*, prev. M. Dobnikar, Ljubljana, Studia humanitatis, 1995.
- Freud, Sigmund, *Spisi o družbi in religiji*, prev. S. Hajdini et al., Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2007.
- Freud, Sigmund, *Metapsihološki spisi*, prev. E. Bahovec et al., Ljubljana, Studia humanitatis in Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2012.
- Judt, Tony, *Postwar. A History of Europe Since 1945*, New York, Penguin, 2005.
- Kant, Immanuel, *Zgodovinsko-politični spisi*, ur. R. Riha, prev. S. Tomšič et al., Ljubljana, Založba ZRC, 2006.
- Klepec, Peter, »Sadizem, Schadenfreude in krutost«, *Filozofski vestnik*, 42 (3/2021), str. 155–201 (DOI: 10.3986/fv.42.3.08).
- Lacan, Jacques, *Etika psihoanalize. Seminar. Knjiga VII.*, prev. E. D. Bahovec et al., Ljubljana, Delavska enotnost, 1988.
- Mansfield, Nick, *Theorizing War. From Hobbes to Badiou*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2008.

- Müller-Funk, Wolfgang, *Crudelitas. Zwölf Kapital einer Diskursgeschichte der Grausamkeit*, Berlin, Matthes in Seitz, 2022.
- Nancy, Jean-Luc, *Cruor. Suivi de Nostalgie du père*, Pariz, Éditions Galilée, 2021.
- Neiman, Susan, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton in Oxford, Princeton University Press, 2002.
- Nelson, Maggie, *The Art of Cruelty. A Reckoning*, New York in London, W. W. Norton, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prev. J. Moder in T. Bizjak, Ljubljana, Slovenska matica, 1988.
- Pinker, Steven, *The Better Angels of Nature: Why The Violence has Declined*, New York, Viking Penguin, 2011.
- Pinker, Steven, *Razsvetljenstvo zdaj. V zagovor razumu, znanosti, humanizmu in napredku*, prev. Samo Kuščer, Ljubljana, Umco, 2019.
- Rosset, Clément, *Le principe de cruauté*, Pariz, Minuit, 1988.
- Zupančič, Alenka, *Konec*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2019.
- Ženevske konvencije in dopolnilni protokoli (2019), I. del. *Konvencije*, zbirka Mednarodno pravo in Mednarodni dokumenti, priprava knjižice M. Grašek et al., prev. Š. Dejak Motoh et al., Ljubljana, Založba FDV in MZZ RS.
- Žižek, Slavoj, »Premakniti podzemlje!«, *Problemi*, 50 (5–6/2004), str. 169–185.
- Žižek, Slavoj, *The Surplus-Enjoyment. A Guide for the Non-Perplexed*, London in New York, Bloomsbury, 2022.

Boštjan Nedoh\*

## Materialistična teorija sreče<sup>1</sup>

### Uvod: sreča med biti in imeti

Če bi iskali kandidata za najbolj kontroverzen pojem danes, bi bila »sreča« ne-dvomno med favoriti za zasedbo prvega mesta. Po eni strani je sreča v zgodovini filozofije predstavljala eno osrednjih etičnih torišč – od Grške *eudaimonie* do Benthamovega imperativa »največja sreča za največje število ljudi«. Etika je bila skoraj neločljivo povezana z iskanjem sreče, ki je že pri Grkih delovala kot sinonim »dobrega življenja«. <sup>2</sup> Po drugi strani kapitalizem danes, kljub splošni apatiji in brezupnosti ljudi zaradi permanentnih kriz kapitalističnega sistema (podnebne spremembe, pandemija, finančna kriza itd.), samega sebe še vedno v precejšnji meri legitimira, če že ne z zagotovitvijo, pa vsaj z obljubo sreče. <sup>3</sup>

Navkljub različnim zgodovinskim kontekstom, iz katerih je pojem sreče vedno znova dobival svoj pomen, lahko med vsemi temi razlikami izluščimo nek skupni imenovalac, ki je danes, v dobi poznega kapitalizma, celo pridobil status temeljnega kamna naše hegemonne predstave o sreči. Sreča zadeva vprašanje biti. Ob evokaciji sreče se običajno poraja vprašanje, ali je nekdo srečen in kaj pomeni biti srečen, oziroma, kako to postanemo. Sreča je tako neločljivo povezana z vprašanjem identitete: je tako rekoč čutni izraz kvalitet naše biti, tega, kar do-

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, ter raziskovalnih projektov J6-2589 »Struktura in genealogija perverzije v sodobni filozofiji, politiki in umetnosti« in J6-3139 »Rekonfiguracija meja v filozofiji, politiki in psihoanalizi«, ki jih financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

<sup>2</sup> Za obsežno študijo »sreče« v zgodovini filozofije kot tudi za specifično lacanovsko interpretacijo tega pojma, cf. Jelica Šumič-Riha, *Mutacije etike*, Ljubljana, Založba ZRC, 2002.

<sup>3</sup> Literatura o imperativu sreče v dobi poznega kapitalizma je obsežna. Cf. za osnovne koordinate: William Davies, *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*, London in New York, Verso, 2015; Edgar Cabanas in Eva Illouz, *Manufacturing Happy Citizen: How the Science and Industry of Happiness Control Our Lives*, Cambridge, Polity Press, 2019.

\* ZRC SAZU, Filozofski inštitut, Ljubljana | <https://orcid.org/0000-0001-5907-5996>

mnevno smo. Ni naključje, da današnji kapitalizem, kot je že v svoji knjigi o komediji opozorila Alenka Zupančič, stavi natanko na to »bio-moralo«,<sup>4</sup> se pravi, na direktno zvezo sreče in biti, ki pride še bolj do izraza v obratni perspektivi: kdor ni srečen, ima težave, in to natanko na ravni lastne biti:

Sreča postaja moreča dolžnost, družbeno/družabno breme, promotorji družbenega načela srečnosti pa sodobni moralisti, pogosto v najslabšem pomenu te besede. [...] Toda ali ne bi mogli reči, da smo vse bolj priče tudi fenomenu bio-morale oziroma bio-etike, v nekem drugem pomenu od tistega, ki ga običajno razumemo s to besedo? Najenostavneje bi to bio-moralo povzeli z naslednjimi besedami: človek, ki se počuti dobro (in je »srečen«), je dober človek; človek, ki se slabo počuti, je slab človek. Prav ta kratki stik med neposrednim počutjem/občutjem in moralno vrednostjo osebe je tisti, ki daje ton sodobni ideološki retoriki sreče.<sup>5</sup>

V tej splošni opredelitvi bio-morale pa je ključen naslednji detajl:

Ne gre več enostavno za klasično »podjetniško« formulacijo, po kateri smo za svojo nesrečo in neuspehe krivi sami, ker smo pač narobe delovali oziroma sploh nismo delovali. Ta formulacija namreč še vedno predpostavlja določen razmik, v katerem obstaja prostor za predpostavko naše lastne »odgovornosti« in »svobodne odločitve«, pa naj bo ta prostor še tako dovzeten za razne ideološke manipulacije. Gre za to, da sodobna različica pravzaprav ukinja sam pojem odgovornosti v klasičnem pomenu besede in ga nadomešča z idejo poškodovane, korumpirane biti: nesrečni in/ali neuspešni so korumpirani že na ravni svojega »golega življenja«, in vsa njihova napačna dejanja ali ne-dejanja zgolj z neko neizprosno nujnostjo izhajajo od tod.<sup>6</sup>

130

Onstran vseh poant, ki jih Zupančičeva razvije iz te splošne opredelitve bio-morale, od tega, da sam »uspeh« postane »biološki pojem«, do, iz tega izhajajoče, »rasizacije« neuspeha in »segregacije na tej osnovi«,<sup>7</sup> kar vse po vrsti samo dodatno dokazuje danes prevladujočo neposredno zvezo med srečo in bitjo, se tu zastavlja neko temeljno vprašanje, ki zadeva sam pojem sreče: ali je ta »ontolo-

<sup>4</sup> Cf. Alenka Zupančič, *Poetika: druga knjiga*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2004, str. 13.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 14.

gizacija« sreče, če temu lahko tako rečemo, ki je v poznem kapitalizmu dosegla svoj vrhunec – tudi v preteklih dominantnih formulacijah sreče, kjer je še obstajal razmik med bitjo in delovanjem, je sreča v zadnji instanci, četudi je bila odvisna od delovanja, vselej zadevala vprašanje biti –, usodno in nepovratno kontaminirala pojem sreče, tako da bi se ga morali, zlasti z materialističnega vidika, prej izogibati? Ali pa je v Zahodni etični tradiciji, če uporabimo nekoliko neposrečen Agambenov izraz, vendarle mogoče najti neko drugačno formulacijo pojma sreče, ki je ne samo drugačen, temveč celo v direktnem nasprotju z danes vseprisotno »ontologizacijo« sreče? Zdi se, da je odgovor na to drugo vprašanje vendarle pritrđen, kar seveda pomeni, da bomo v nadaljevanju pričujočega teksta poskušali pokazati ne samo, da obstaja *materialistični pojem sreče*, temveč tudi, da ta pojem temelji na primatu glagola »imeti« nad glagolom »biti«: z materialističnega vidika je sreča nekaj, kar lahko imamo (ali pa nimamo) oziroma nekaj, kar subjekta naključno doleti, ne pa nekaj, kar subjekt je, pri čemer je tudi naključje, za katerega tu gre, posebne vrste. »Subjekt je srečen«, kot reče Lacan v *Televiziji*, toda samo pod pogojem, da ga vzamemo v Lacanovi osnovni formulaciji, tj. kot »manko biti«. Oziroma, če si sposodimo formulacijo Jona Elsterja, ki jo je v »duelu stoletja« z Jordanom Petersonom predlagal Slavoj Žižek (mimogrede lahko spomnimo, da je ta pogovor nosil natanko naslov »Sreča: kapitalizem proti marksizmu«), sreča je lahko samo »bistven stranski produkt« – če direktno merimo nanjo, tj. če hočemo »biti srečni«, zgrešimo samo srečo. Pri tem bosta ključni dve referenci: prvič, Benjaminova formulacija sreče iz njegovega zadnjega teksta »O pojmu zgodovine«, in, drugič, freudovsko-lacanovska teorija ponavljanja.

### »I am really very, very happy, aber nicht glücklich!«

V petem predavanju svojega Seminarja XVII *Hrbtna stran psihoanalize*, ki ga je Miller naslovil »Lacanovsko polje«, Lacan poda famozno in obširno komentirano izjavo, po kateri je edina sreča, ki jo lahko priznamo, »sreča falosa«: »Obstaja zgolj sreča falosa. [...] Vendar pa je v freudovski teoriji poudarek na tem, da je srečen samo falos – in ne njegov nosilec.«<sup>8</sup> Preden pridemo do konceptualne poante te izjave, se velja ustaviti pri kontekstu, v katerem je podana. Pred tem

<sup>8</sup> Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, prev. S. Tomšič et al., Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008, str. 82. Cf. o tem Peter Klepec, *Dobičkonosne strasti: Kapitalizem in perverzija*, 1, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008, str. 285.



namreč Lacan, sklicujoč se na Saint-Justa, pravi, da je »od njegovega [Saint-Justovega] časa naprej sreča postala politični faktor«,<sup>9</sup> kar seveda ni naključje, saj gre vendarle za Seminar o štirih diskurzih, tj. štirih različnih logičnih kombinacijah členov in strukturnih mest, ki tvorijo vse možne oblike družbene vezi, v katere se lahko umeščamo kot govoreča bitja. A hkrati s sklicevanjem na Saint-Justa in idejo sreče kot političnega dejavnika Lacan v istem zamahu omeni še neko drugo, običajno spregledano, pa vendarle zelo pomembno potezo »sreče«, v opozicijo do katere nastopi teza o »sreči falosa«. Tako imenovanega »*autonomous Ego*« ameriške ego-psihologije obvladuje neka, lahko bi rekli, mimetična opredelitev sreče, katere ključna poteza je natanko v zaprtju intervala med falosom in njegovim nosilcem – mimo te »žalostne« opredelitve niti ne vemo, kaj je sreča, kar še zlasti velja za srečo falosa: »Razen, če jo [srečo] definiramo precej žalostno, namreč da pomeni biti tak kot vsi drugi – in *autonomous Ego* bi utegnil konec koncev pomeniti prav to –, je treba reči, da nihče ne ve, kaj je to sreča. Če verjamemo Saint-Justu, ki je to sam izrekel, je od njegovega časa naprej sreča postala politični faktor.«<sup>10</sup>

»Biti tak kot vsi drugi« ne razkriva zgolj mimetično-konformistične teorije Jaza, ki je resnica, ki se skriva za retoriko individualnosti, na kateri temelji ego-psihologija in konec koncev precejšnji del ameriške družbe, ampak tudi manko vrzeli, ločnice med srečo in moralno vrednostjo osebe, kot smo omenili zgoraj. Ko je ta ločnica zabrisana, je odprta pot, če še enkrat uporabimo formulacijo Alenke Zupančič, enačbama »srečen človek je dober človek« in »nesrečen človek je slab človek«. Sledeč Lacanu to ekvivalenco najbolj uteleša natanko angleški izraz za srečo, za katerega na tem mestu v Seminarju XVII pravi, da predstavlja eno »vsakdanjih tem analitične propagande«: »angleško se to imenuje *happiness*, francosko pa temu rečemo *bonheur* [sreča].«<sup>11</sup> Kot bomo videli kmalu, navkljub fragmentu dvoumnosti, ki ga vendarle nosi v sebi izraz *happiness*, le-ta zlasti v anglofonskem kulturno-ekonomskem okolju pomeni srečo kot, še enkrat več, ekspresivni izraz biti – *Are you happy?*

Fragment dvoumnosti izraza *happiness* je zanimiv zato, ker aludira natanko na nasproten pomen sreče, kot ga ima sicer ta izraz v anglofonskem govornem oko-

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

lju, pomen, ki je prisoten v domala vseh drugih jezikih. Namreč, skoraj natančno desetletje pred omenjenim predavanjem Seminarja XVII, Lacan v uvodnem predavanju Seminarja VII *Etika psihoanalize* izpostavi nekaj, kar direktno nasprotuje pomenu izraza sreča, kot nastopa ne samo v ego-psihologiji, temveč tudi v naših vsakdanjih, spontanah predstavah o tem pojmu: »Tako kot Aristotel tudi Freud kajpada ne dvomi, da je to, kar človek išče, njegov smoter, sreča. Prav nenavadno je, kako je skoraj v vseh jezikih sreča izražena z besedo za srečanje – *týche*. Razen v angleščini – pa še tu le za las. V tem se razodeva neko naklonjeno božanstvo. Sreča je tudi za nas *augurium*, dobro znamenje in dobro srečanje. *Glück* je *gelücke*; tudi *happiness* je navzlic vsemu *happen*, kar je tudi neko srečanje, čeprav tukaj čutimo potrebo, da bi dodali predhodno členico, ki zaznamuje v pravem pomenu srečni značaj zadeve.«<sup>12</sup>

Lacanova poanta na tem mestu je precej nedvoumna: sreča nikakor ni ekspresija biti ali notranjega stanja posameznika, tudi ni nek primordialni afekt, temveč zadeva neko »dobro srečanje« subjekta s sebi radikalno heterogenim in zunanjim elementom – sreča kot afektivno stanje je lahko samo kot posledica tega srečanja. Preden pridemo do tistega, kar subjekt sreča v dobrem srečanju, ter do njegove modalnosti,<sup>13</sup> se ustavimo še pri Lacanovi anekdoti, ki še bolj poudari razliko med tema dvema modalnostma sreče, tj. med srečo kot ekspresijo biti (angl. *happiness*) in srečo kot dobrim srečanjem (nem. *Glück*), zaradi česar konec koncev omenjena izraza ne moremo šteti kot sinonima: »mislim, da ni

<sup>12</sup> Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, prev. E. D. Bahovec in drugi, Ljubljana, Delavska enotnost, 1988, str. 18. Ta pomen sreče, ki izhaja iz srečanja, najdemo tudi v slovenskem etimološkem slovarju: »Enako je stcslovan. *sręřřta* 'dogodek, srečanje', hrv., srb. *sręřa* 'sreča', sorodno še rus. *vstręřa* 'srečanje, sprejem'. Prvotno \**sręřt'a* (rus. beseda je iz \**vřz-sręřt'a*) je pomenilo 'srečanje, naključje, dogodek'. Današnji pomen se je razvil iz predstopnje 'dogodek, naključje', verjetno po izpustu prilastka v zvezah tipa \**dobrřja sręřt'a* 'dobra sreča, dobro srečanje', na kar bi kazala zveza z nasprotnim pomenom zla sreča 'nesreča'. K pomenskemu prehodu prim. še angl. *hap* 'dogodek, sreča', *happy* 'srečen' poleg *happen* 'zgoditi se'. Pslovan. \**sręřta*, \**sręřt'a* 'srečanje' sta izpeljanki iz pslovan. \**sręřsti*, sed. \**sręřt'q* 'najti, srečati' (M. S. pri Be III, 306).« (*Slovenski etimološki slovar*, Marko Snoj (ur.), Ljubljana, Založba ZRC, 2009.)

<sup>13</sup> O Lacanovi teoriji »srečanja« nasploh, za katerega je seveda značilno – do tega pridemo v nadaljevanju –, da lahko uspe zgolj v svoji »spodletelosti«, ter o tem, kako se ta uspeh v spodletelosti materializira v spodletelem, a prav zato uspelem, srečanju med Deleuzom in Lacanom, cf. izvrsten članek: Peter Klepec, »For Another Lacan-Deleuze Encounter«, v: B. Nedoh in A. Zevnik (ur.), *Lacan and Deleuze: A Disjunctive Synthesis*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, str. 13–31.

potrebno spomniti vas na anekdoto o nemškem priseljencu v Ameriki, ki je na vprašanje *Are you happy?* Odgovoril – *Oh yes, I am very happy. I am really very, very happy, aber nicht glücklich!*«<sup>14</sup>

Skratka, poanta te anekdote je v tem, da biti srečen nikakor ne pomeni isto kot imeti srečo v pomenu dobrega srečanja, na kar meri nemški »glücklich«, katerega delni angleški ustreznik bi seveda bil »lucky«. Biti srečen seveda implicira notranje stanje subjekta, izraz njegovega notranjega bistva, medtem ko imeti srečo v pomenu dobrega srečanja implicira srečanje subjekta s sebi zunanjim, tujim elementom. Toda ta element je vse prej kot enoznačen, še bolj dvoumna pa je modalnost tega srečanja. Ključ za razumevanje obojega je seveda v Lacanovi uporabi Aristotelovega izraza *týche*.

Kot je znano, Lacan v Seminarju XI posveti peto predavanje implikacijam, ki jih ima Aristotelov pojmovni par oziroma dve modalnosti ponavljanja iz njegove *Fizike*, tj. *automaton* in *týche*, za psihoanalizo, zlasti za njen lasten koncept *ponavljanja*. Že v zaključku prejšnjega predavanja Lacan poda »prevoda« obeh Aristotelovih konceptov v svojo lastno konceptualno terminologijo: »Šlo bo torej za to, da revidiramo odnos, ki ga Aristotel vzpostavlja med *automaton* – in na naši dosedanji stopnji sodobne matematike vemo, da je to mreža označevalcev, – in tistim, kar zaznamuje kot *týche* – kar je za nas srečanje z realnim.«<sup>15</sup> V jedru te Lacanove revizije omenjenih dveh Aristotelovih pojmov je seveda sprememba njunega medsebojnega razmerja: omenjena pojma sta namreč običajno bila interpretirana kot dve modalnosti ponavljanja, ki pa sta neodvisni druga od druge. Lacan v nasprotju s to klasično zastavitvijo pokaže, da lahko *automaton* in *týche* mislimo zgolj v njunem medsebojnem razmerju in da ne obstajata neodvisno drug od drugega. Kako?

134

Minimum mreže označevalcev je to, čemur Lacan pravi označevalna diada oziroma označevalni par ( $S_1$ – $S_2$ ), iz česar seveda sledi njegova osnovna definicija subjekta (\$) kot tistega, kar en označevalec ( $S_1$ ) zastopa za drug označevalec ( $S_2$ ). Subjekt je v tej zastavitvi natanko tisti prvotno potlačeni (binarni) označevalec, preko potlačitve katerega se šele vzpostavi simbolno oziroma označeval-

<sup>14</sup> Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 19.

<sup>15</sup> Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. R. Močnik, Z. Skušek in S. Žižek, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1996, str. 51.

na diada.<sup>16</sup> Od tod sledita dve ključni posledici: odtujitev subjekta med označevalni par proizvede njegov razcep, tako subjekt nenehno »preskakuje« med tem, da se preko zastopstva unarne poteze oziroma S1 prikaže v Drugem, in tem, da izginja v drugem označevalcu iz tega istega polja (S2):

Temu *Vorstellungsrepräsentanz* lahko določimo mesto v naši shemi izvornih mehanizmov odtujitve, in sicer v prvem paru označevalcev, ki nam omogoči dojeti, kako se subjekt najprej prikaže v Drugem, tako da prvi, unarni označevalec vznikne v polju Drugega in zastopa subjekt za neki drugi označevalec, katerega učinek je *aphanisis* subjekta. Od tod pride do razcepitve subjekta – ko se subjekt nekje prikaže kot smisel, da drugod očituje kot *fading*, kot izginevanje. Med unarnim označevalcem in subjektom kot binarnim označevalcem, vzrokom svojega izginevanja, gre torej, če smemo tako reči, za življenje in smrt. *Vorstellungsrepräsentanz*, to je binarni označevalec. / Ta označevalec bo osrednja točka *Urverdrängung* – tega, kar bo, kot razvija Freud v svoji teoriji, s svojim prehodom v nezavedno postalo točka *Anziehung*, pritegovanja, in to bo omogočilo vse druge potlačitve, vse druge podobne prehode na kraj tega, kar je *Unterdrückt*, kar je kot označevalec prestopilo na spodnjo stran. To je tisto, za kar gre v terminu *Vorstellungsrepräsentanz*.<sup>17</sup>

Še enkrat, prvi učinek odtujitve subjekta med označevalno diado, se pravi tem, da unarna poteza subjekta zastopa za drugi oziroma vse druge označevalce v polju Drugega, je razcep subjekta, ki nastopi kot prvotno potlačeni označevalec (dobesedno manjkajoči oziroma prečrtani – \$). Iz te osnovne sheme pa seveda sledi še druga ključna posledica oziroma učinek, tj. ne samo, da se v intervalu med dvema označevalcema rodi subjektova želja kot želja Drugega, temveč tudi, da subjekt kot manko biti s seboj vleče tisto, kar deluje kot vzrok njegove želje – objekt *a* kot slikajoči preostanek subjektove biti, ki jo subjekt izgubi z odtujitvijo v Drugem. Tak je Lacanov prevod nemškega izraza *Wiederholen* iz famozne Freudove *Wiederholung Zwang* – objekt *a*, ta *den* oziroma »ne nič«<sup>18</sup> oziroma materializacija praznine, je tisto, kar subjekt vleče za sabo po trasi v Drugem:

<sup>16</sup> O tem seveda cf. prelomno interpretacijo Alenke Zupančič, »On repetition«, v: *SATS – Nordic journal of philosophy*, 8 (1/2007), str. 27–44; Alenka Zupančič, *What Is Sex?*, Cambridge, MA, MIT Press, 2017, str. 94–108.

<sup>17</sup> Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 204.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 61. O tem cf. prelomni študiji Mladena Dolarja, »Týche, clinamen, den«, v: *Continental Philosophy Review*, 46 (2/2013), str. 223–239; in, »The Atom and the Void: From Democritus to Lacan«, v: *Filozofski vestnik*, 34 (2/2013), str. 11–26.

»*Wiederholen*, ki je po besedah najbolj zmernih etimologov čisto blizu besedi *haler* (vleči z vrvo, še posebej ladjo) [...] čisto blizu *haler* subjekta, ki vlačí svojo stvar po neki poti, s katere ne more stopiti.«<sup>19</sup>

Ta pot, po kateri subjekt vleče za sabo objekt, je seveda pot, ki jo v Drugem trasiira označevalec. Toda za to, da bi subjekt prispel do svojega pomena, mora prestopiti prečko potlačitve, ki ločuje označevalec in pomen. Sam jezikovni sistem kot sistem binarnih opozicij – to, čemur že Saussure pravi sistem, v katerem so »samo razlike« brez pozitivnih členov<sup>20</sup> – namreč nima lastnosti tvorjenja pomena, ki nastopi zgolj na kraju, ki je heterogen glede na strukturo jezika<sup>21</sup> – ta kraj Lacan umesti na »raven izjavljanja« kot različno od ravni same izjave<sup>22</sup> –, zato mora subjekt prestopiti na spodnjo raven diskurza, ki drsi pod označevalcem ( $S_1/\$$ ). Vendar subjekt v tem preskoku za sabo potegne nič drugega kot objekt kot svoj slikajoči preostanek – v trenutku, ko skoči na kraj pomena, subjekt tam sreča objekt *a* kot presežek oziroma dodatek užitka nad pomenom – od tod Lacanova famozna skovanka *jouis-sens*, užitek-smisla, ki je sestavljena iz homofonij »*jouissance*« in »jaz slišim«. Subjekt na kraju realnega, se pravi, na kraju manjka v Drugem sreča delni užitek kot presežek oziroma pribitek k pomenu. V tem se skriva druga pomenska os izraza *Widerholen*: gre za ponavljanje kot vračanje na isti kraj, ki ni nič drugega kot kraj realnega, na katerem subjekt sreča svoj slikajoči preostanek, objekt *a*, ki pa je zgolj in samo učinek kastracije oziroma subjektive odtujitve med označevalno diado.

Tu velja posebej izpostaviti razliko, ki jo Freud vpelje v svojem spisu »Spominjanje, ponavljanje in predelava«, svoj polni domet pa dobi natanko v tej Lacanovi zastavitvi. Ta spis je sicer pomemben z več vidikov, med drugim zato, ker Freud tu prvič vpelje termin »prisila ponavljanja«, *Wiederholungszwang*, ki bo kasneje postala centralni element njegovega ključnega koncepta »gon smrti«. Gre za razliko med reprodukcijo in ponavljanjem. Reprodukcijska se je namreč med Freudovimi sodobniki uveljavila kot smoter analize, ki je stavila na tehniko hipnoze, s pomočjo katere so poskušali reproducirati subjektiv spomin

<sup>19</sup> Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 50.

<sup>20</sup> Cf. Ferdinand de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, prev. B. M. Turk, Ljubljana, Studia humanitatis, 1997, str. 135.

<sup>21</sup> O tem cf. Jean-Claude Milner, *Strukturalizem: liki in paradigma*, prev. K. Rotar, Ljubljana, Krtina, 2003.

<sup>22</sup> Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 126–137.

na travmatično situacijo iz otroškega obdobja, ki naj bi bila determinanta celotnega psihičnega življenja tudi v odrasli dobi in s tem vir nevroz. Freud se tej tehniki kmalu odreče, in sicer zato, ker v subjektivem psihičnem aparatu detektira mehanizem, ki ni zvedljiv na spominjanje travmatičnih situacij iz otroštva, temveč jih presega: gre seveda za ponavljanje travme, ki ni isto kot njena reprodukcija. Takole pravi: »Če se zadržimo pri opredelitvi razlike tega drugega tipa [primeri, pri katerih hipnoza odpove], lahko rečemo, da se analiziranec pozabljenega in potlačenega sploh ne *spomni*, temveč ga *uprizarja* [*agiere*]. Ne reproducira ga kot spomin, temveč kot dejanje, *ponavlja* ga, seveda ne zavedajoč se, da ga ponavlja.«<sup>23</sup> Iz te opazke Freud takoj izpelje ključno posledico: ponavljanje je po definiciji transferno, se pravi, neločljivo od razmerja subjekta do Drugega, kar za hipnozo in reprodukcijo travme v njej ravno ne moremo trditi. Ponavljanje tako zadeva premestitev izvirne travmatične situacije na neko drugo situacijo, ki vključuje transfer do Drugega.<sup>24</sup> Zato je ponavljanje, ki ga Lacan izenači z *automaton*, vedno ponavljanje označevalcev oziroma faličnega označevalca, tj. unarne poteze kot simptoma, v katerem se izraža gonska zahteva označevalne verige, ki za sabo potegne oziroma naplavi ne samo subjekt kot punktualno točko »manka biti«, temveč tudi objekt *a* kot njegov manko/presežek. Kot pravi Lacan: »Realno je onstran *automaton*, onstran vračanja, vrnitve, instance znakov, kamor nam očitno ukazuje načelo ugodja. Realno je tisto, kar vselej leži za *automaton* ...«.<sup>25</sup>

A ponavljanje in srečanje z realnim v tej zastavitvi nista nasprotji, ki bi bili neodvisni drug od drugega, nasprotno, kot sta poudarila Mladen Dolar in Alenka Zupančič, do *týche* kot srečanja z realnim pride zgolj skozi ponavljanje označevalcev (*automaton*) kot temeljnim mehanizmom načela ugodja, tako da naza-

<sup>23</sup> Sigmund Freud, »Spominjanje, ponavljanje in predelava: nadaljnji nasveti o psihoanalitični tehniki II«, prev. M. Peršak in R. Volk, v: Sigmund Freud, *Spisi o psihoanalitični tehniki*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005, str. 143.

<sup>24</sup> Zato Freud na novo zastavi tudi smoter psihoanalize, ki ni več v tem, kar bi lahko imenovali »imperativ spominjanja«, se pravi odpravi spominkih amnezij in popolni reprodukciji travmatične situacije, kar je bil glavni cilj hipnoze kot psihoanalitične tehnike, temveč v analizi in odpravi odporov subjekta, odporov pred sprejetjem tega, da so simptomi odraščlega psihičnega življenja transferna ponovitev, tj. premestitev travmatične situacije na neko drugo realnost.

<sup>25</sup> Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 53.

dnje *týche* ni nič drugega kot »vrzel v *automaton*«. <sup>26</sup> In Lacanova poanta je tu v tem, da v tem srečanju z realnim subjekt naleti na objekt *a* kot fantazmatski manko lastne biti, ki pa ni drugega kot falični objekt – objekt, ki vznikne skozi gonsko obkroženje površin erogenih con (v katerih notranjost prehaja v zunanost in obratno), ki jih kot oporo užitku zaznamuje falični označevalec. In ta objekt je tisti, ki po eni strani subjektu onemogoča privzetje neke polne identitete, hkrati pa kot manko nastopi retroaktivno, se pravi, skozi samo srečanje. Drugače rečeno, objekt *a* kot objekt užitka trga simbolno identiteto subjekta v njegovem srečanju z realnim, kar pomeni, da sreča, ki izhaja iz tega srečanja nikakor ne more biti sreča biti, temveč je lahko zgolj nekaj, kar subjekta v tem srečanju doleti. V tem je konec koncev *lacanovski materializem oziroma materialistična teorija sreče kot srečanja*: subjekt v srečanju z realnim (kot travmo) pride na kraj strukturnega antagonizma, vrzeli v Drugem, kot krajem na katerem sreča užitek kot presežek oziroma pribitek, ki vznikne iz ponavljanja označevalne diade in preprečuje, da bi se prekrivanje dveh mankov, subjekta kot manka biti ter manka v Drugem, izšlo brez preostanka. Drugače povedano, objekt *a* kot falični objekt je učinek faličnega označevalca, ki subjekta zastopa za vse druge označevalce. Sreča subjekta, kot pravi Lacan v *Televiziji*, tako izhaja iz same dinamike ponavljanja: »Subjekt je srečen. To je celo njegova definicija, kajti dolžan ne more biti drugemu kot sreči [*heur*], to se pravi fortuni, vsaka sreča [*heur*] pa je zanj dobra [*bon*], ker se z njo vzdržuje, kolikor se namreč ponavlja.« <sup>27</sup> Sreča subjekta, tj. njegov punktualni vznik, ki mu sledi izginotje, je tako bistveno vezano na ponavljanje unarne poteze, tj. faličnega označevalca kot simptoma. Zato Lacan tezo o subjektu kot nosilcu sreče še nekoliko priostri: edina sreča, ki jo Lacan prizna temu srečanju subjekta z realnim, je »sreča falosa«. Kot pravi v Seminarju XVII, »je v freudovski teoriji poudarek na tem, da je srečen samo falos – in ne njegov nosilec. Tudi tedaj, ko ga zgoraj omenjeni ponese – ne zaradi radodarnosti, temveč iz obupa – v naročje partnerice, ki naj bi bila užaloščena, ker sama ni njegova nosilka.« <sup>28</sup>

<sup>26</sup> Mladen Dolar, »Komedijska in njen dvojniki«, v: *Problemi*, 42 (3-4/2004), str. 274; cf. Zupančič, »On repetition«, str. 38; za razmerje med *automaton* in *týche* v navezavi na Deleuzovo filozofijo, cf. tudi Peter Klepec, *Vznik subjekta*, Ljubljana, Založba ZRC, 2004, str. 70–75.

<sup>27</sup> Jacques Lacan, *Televizija*, prev. A. Zupančič, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1993, str. 66.

<sup>28</sup> Lacan, *Hrbtina stran psihoanalize*, str. 82.

In natanko v kolikor je srečanje z realnim ne preprosto vrnitev na strukturni kraj (popolne homeostaze oziroma, freudovsko rečeno, anorganskega stanja), temveč vključuje srečanje z objektom kot objektom užitka, je to srečanje dejansko za subjekta tesnobno. Tu ne gre zgolj zato, da je tesnoba, kot pravi Lacan v Seminarju X, »signal za realno«, se pravi za subjektovo srečanje z realnim, temveč za to, kot Lacan pojasni s primerom, da je temporalnost ejakulacije sinhrona z najvišjo intenzivnostjo tesnobe: »On ejakulira na vrhuncu svoje tesnobe.«<sup>29</sup> Kar pomeni, da tesnoba nastopi kot mejna točka, logični moment, onstran katerega subjekt »prekorači mejo vednosti«, ki je užitek,<sup>30</sup> se pravi, ko simbolno destitucijo kompenzira s smrtjo v realnem. Če kaj, potem ejakulacija nastopi natanko kot moment sprostivne afekta tesnobe, ki bi, če bi vztrajal še naprej, subjekta »ubil« ne v simbolnem, temveč v realnem. Zato je treba v analizi tesnobo »kanalizirati in jo, če bi lahko tako rekel, dozirati, da nas ne preplavi. V tem je težava, korelativna tisti, kako subjekt združiti z realnim ...«<sup>31</sup>

Subjekt pripeljati na kraj realnega, doseči srečanje subjekta z realnim kot svojim strukturnim krajem, vendar dozirati presežek, ki subjekta doleti v tem srečanju v obliki užitka in generira afekt tesnobe – to je psihoanaliza. Eden pogostejših iztekov tega srečanja, če do njega pride izven analitične strukture, je namreč perverzni obrat, v katerem se subjekt travmatičnega srečanja z realnim brani tako, da zasede pozicijo objekta kot skrivnostnega odgovora, ki pojasni enigma travme, ki nastopi v srečanju z realnim. In ta obrat se lahko konča tudi ne s samomorom v simbolnem, se pravi, z ločitvijo od drugega, kar je nekako cilj analize kot prakse subjektivne destitucije, temveč s samomorom v realnem, s katerim subjekt uspe ohraniti fikcijo simbolnega Drugega kot sklenjene celote.

Skratka, če povzamemo nekaj poant, ki smo jih do sedaj osvetlili, potem lahko rečemo takole: 1) v nasprotju z mistificiranimi predstavami o sreči danes, ki le-to pojmujejo kot afektivni izraz biti subjekta, materialistični pomen pojma sreče stavi na relacijski pojem sreče, ki seveda izhaja iz ideje »dobrega srečanja«. Sreča ni nekaj notranjega subjektu, oziroma je ta moment lahko zgolj podrejen (kot učinek) izkustvu sreče kot srečanja subjekta s sebi zunanjim elementom; 2)

<sup>29</sup> Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety*, prev. A. R. Price, Cambridge, Polity Press, 2014, str. 169.

<sup>30</sup> »Ponavljjanje je v določenem razmerju s tem, kar je meja te vednosti in kar se imenuje užitek.« (Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, str. 12.)

<sup>31</sup> Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 42.



tako pojmovana sreča ima seveda modalnost naključja, se pravi nečesa, kar je onstran volje in zavestnih namenov, vendar je k temu treba dodati, da obstajajo pogoji, v katerih do tega naključja sploh lahko pride – to so pogoji ponavljanja (*automaton*) označevalne diade, skozi katero lahko vznikne *týche* kot srečanje subjekta z realnim – zato, s stališča psihoanalitične klinike, *týche* v strogem pomenu sploh ni možno v hipnozi kot tehniki reprodukcije izvorne travme; 3) ker subjekt označevalca po definiciji pomeni, da ga en (unarni označevalec oziroma falični označevalec-brez-označenca) zastopa za drug označevalec (S2 kot baterija ostalih označevalcev), iz tega sledi, da subjekt v odtujitvi med označevalno diado izgubi del lastne biti (avtoerotični užitek), to izgubo pa zastopa nič drugega kot njen slikajoči preostanek (objekt *a*). V preskoku med dvema označevalcema tako ne vznikne samo subjekt, ki takoj izgine v S2, temveč temu izginotju sledi vznik objekta kot manjka. Sreča tega srečanja subjekta z realnim je tako zgolj sreča falosa kot tistega, ki skozi kastracijo proizvede falični objekt; 4) tako pojmovanje sreče kot srečanja je materialistično v natančnem pomenu tega izraza: srečanje subjekta z realnim pomeni srečanje z ontološkim antagonizmom oziroma negativnostjo, se pravi z razcepom v Drugem, okoli katerega se strukturira materialna realnost. Vsaka simbolna sprememba materialne realnosti se lahko zgodi samo s prečkanjem tega strukturnega kraja.

### **Glück: Benjaminov historični materializem in odrešitev preteklosti, ki je nikoli ni bilo**

Za pojem sreče (*Glück*) pri Walterju Benjaminu, ki ga najdemo na več različnih mestih v njegovem opusu, je vselej značilno naslednje: drži se ga pridih enigmatičnosti oziroma kriptičnosti – kar je navsezadnje značilno za večino Benjaminovih pojmov. To še posebej velja za njegovo formulacijo tega pojma iz II. teze spisa »O pojmu zgodovine«, napisanega na begu pred fašističnim terorjem poleti 1940, objavljenega pa posthumno leto kasneje (1941), ki ga Benjamin postavi za nič drugega kot za cilj historičnega materializma: »Sreča, ki lahko zaneti zavist v nas, je le v zraku, ki smo ga dihali, zaradi moških, s katerimi bi se utegnili pogovarjati, zaradi žensk, ki bi se nam utegnile prepustiti.«<sup>32</sup> Toda Benjamin takoj za tem stavkov doda še nekaj bistvenega: »Z drugimi beseda-

140

<sup>32</sup> Walter Benjamin, »O pojmu zgodovine«, v: Walter Benjamin, *Izbrani spisi*, Ljubljana, Studia humanitatis, 1998, str. 216.

mi, predstava sreče je neločljivo povezana s predstavo odrešenja.«<sup>33</sup> V teh dveh zaporednih stavkih Benjamin tako ne vzpostavi le, kot sam pravi, »neločljive povezave« med predstavo sreče in predstavo odrešenja, temveč nakaže tudi modalnost te povezave: sreča je smoter odrešitve, odrešitev ima nek smisel samo, če vodi k sreči. Kako torej razumeti ta enigmatični pojem sreče in njegovo morda še bolj enigmatično neločljivo povezavo z odrešitvijo?

Skozi desetletja ukvarjanja z Benjaminovimi »Tezami« se je med interpreti ustalila interpretacija, po kateri se sreča, ki jo prinese odrešitev, nanaša na ponovno pridobitev potlačene in zatirane preteklosti, se pravi, nečesa zgodovinsko aktualnega, ki pa je bilo skozi zgodovinske boje in poraze zatiranih potlačeno in celo izbrisano. Toda, kot je opozoril Arthur Bradley v svoji nedavni interpretaciji te osrednje osi Benjaminovih tez, sama zgornja Benjaminova formulacija sreče napotuje na bolj kompleksen pojem sreče.<sup>34</sup> Benjamin namreč v zgornji formulaciji uporabi pogojniki, ki je tu ključen: »zaradi moških, s katerimi bi se utegnili pogovarjati« – pa se nismo; »zaradi žensk, ki bi se nam utegnile prepustiti« – pa se niso. Če vzamemo te formulacije dobesedno, kot to stori Bradley, potem vidimo, da se sreča ne nanaša na nekaj v preteklosti aktualnega, ki bi bilo kasneje potlačeno/izbrisano, temveč na nekaj potencialnega. Tisto, kar vladajoča naričija zgodovine (historicizem) izbriše, je natanko ta potencialnost nečesa, kar bi lahko obstajalo, pa nikoli ni.<sup>35</sup> Tu velja storiti še korak dlje, in sicer, natanko v navezavi na psihoanalizo. Benjaminova primera namreč že takoj, na deskriptivni ravni, evocirata nič drugega kot – spodletelo srečanje: potencialnost, ki je v jedru Benjaminovega pojma sreče, je potencialnost srečanja – nekaj, kar bi zgodovinskega subjekta lahko doletelo, se mu pripetilo, pa se mu ni. In, da gre pri tem spodletelem srečanju za nič drugega kot užitek, pričata tako oba

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Arthur Bradley, *Unbearable Life: A Genealogy of Political Erasure*, New York, Columbia University Press, 2019, str. 163–187.

<sup>35</sup> In, mimogrede, za Benjamin je tradicija kot forma spomina na preteklost tu na isti strani kot vladajoči historicizem, ki ga kritizira: spominjanje potencialov preteklosti kot preteklosti ni nič drugega kot oblika izdaje, kolikor preteklost pušča takšno, »kakršna je bila«: »Historični materialist se ne more odreči pojmu sedanosti, ki ni prehod, ampak stoji v času in miruje. Ta pojem namreč definira prav to sedanost, v kateri zase piše zgodovino. Historizem daje 'večno' podobo preteklosti, historični materialist pa ima enkratno izkušnjo z njo. Drugim prepušča, da se v bordelu historizma onegavijo s kurbo po imenu 'nekoč je bilo'. Ostaja gospodar svoje moči: dovolj je moža, da razstreli kontinuum zgodovine.« (Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 223.)

primera (užitek govora v prvem in seksualni užitek v drugem primeru), kot tudi Benjaminova omemba zavisti, ki se pri podobah teh spodletelih srečanj porodi. Spomnimo na Lacanov primer, ki ga najde v Avguštinovih *Izpovedih* in mu služi za razmejitev zavisti od ljubosumja: »Kdo pa pravi, da otrok, ki gleda svojega bratca, še potrebuje dojenje? Vsi vemo, da zavist navadno zbudijo takšne dobrine pri drugem, ki bi tistemu, ki zavida, ne bile v nobeno korist, in zanje sploh ne ve, kakšna je njihova prava narava. Takšna je prava zavist. Subjekt zaradi nje prebledi, a pred čim? – pred podobo popolnosti, ki se zapira, in pred tem, da je *petit a*, ločeni *a*, na katerega se obeša, lahko za drugega posest, ki prinaša zadovoljstvo, *Befriedigung*.«<sup>36</sup>

Če je ljubosumje nekaj, kar implicira željo imeti tisto, kar ima drugi, pa zavist – *invidia*, ki izhaja iz latinskega *videre* (gledati) – ne implicira te želje, ampak vznikne natanko kot reakcija na pogled totalnega, vse zaprtega užitka Drugega, ki sestoji, kot pravi Lacan, iz gledanja, kako Drugi poseduje objekt *a*. Ni naključje, da so interpreti od Agambena do Bradleya Benjaminov pojem sreče interpretirali kot *totalnost* zgodovinskih potencialov, ki jih je zmožen – in to natanko v njihovi totalnosti – videti edino historični materialist.<sup>37</sup> Tam, kjer historicizem vidi zgolj nepovezane fragmente zgodovine (»ponuja množico dejstev, da bi z njimi zapolnila homogeni, prazni čas«<sup>38</sup>), historični materialist vidi celoto potencialov, ki je lastna zgodovinsko spodletelemu srečanju. Oziroma, kot pravi sam Benjamin: »Materialistično zgodovinopisje pa temelji na konstrukcijskem načelu. K mišljenju ne sodi le gibanje misli, ampak tudi njihovo mirovanje. Ko se mišljenje nenadoma ustavi v konstelaciji, nasičeni z napetostmi, ji da šok, zaradi katerega se kristalizira kot monada. Historični materialist se loti zgodovinskega predmeta edinole tedaj, kadar stopi predenj kot monada. V tej strukturi prepozna znamenje mesijanske pomiritve v dogajanju ali, z drugimi besedami, revolucionarno priložnost v boju za zatirano preteklost.«<sup>39</sup>

142

Bradley to smer interpretacije nadalje podkrepi z navezavo na Benjaminovo uporabo pravnega pojma *restitutio in integrum* (iz spisa »Teološko-politični fragment«) – povrnitev v predpogodbeno stanje, preden se je družba formirala sko-

<sup>36</sup> Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 108.

<sup>37</sup> Cf. Bradley, *Unbearable Life*, str. 172ff; Giorgio Agamben, »Walter Benjamin in demonsko«, v: Giorgio Agamben, *Moč misli*, prev. V. Troha, Ljubljana, Beletrina, 2021, str. 177–201.

<sup>38</sup> Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 224.

<sup>39</sup> *Ibid.*

zi »usoden pakt z bogom«. <sup>40</sup> Če pustimo ob strani razhajanje s psihoanalizo, za katero je predružbeno stanje, katerega prototip je Freudova figura prahorde s praočetom v njenem središču, stvar mita, ki ima seveda epistemološko funkcijo, je pri tem pomembno izpostaviti, da je tako pojmovan uvid v totalnost zgodovinskih potencialov za Benjamina način historično-materialističnega posega v preteklost, ki ga pripiše mesijanskemu dogodku.

Namreč, kot je pokazal Bradley, Benjamin tu vodi kriptično polemiko s srednjeveško sholastiko, zlasti s Petrom Damianijem (1007–1072), ki je prvi uvedel tezo o tako imenovani božji vseмогоčnosti oziroma *potentia absoluta Dei*. <sup>41</sup> Do Damianija je prevladovalo aristoteljansko stališče, po katerem Bog nima moči posegati v preteklosti, ki jo je sam ustvaril, s čimer je slednja delovala kot fiksni in nespremenljiv red. Na tej ravni je bila Bogu pripisana moč upravljanja sveta, se pravi, njegove lastne kreacije, ne pa tudi njeno spreminjanje – to je bila *potentia ordinata Dei*. V nasprotju z dotodaj hegemonim prepričanjem, je Damiani predlagal, da mora, če je Bog res vseмогоčno bitje, njegova moč biti ne zgolj upravljavska, temveč absolutna – kar seveda vključuje zlasti moč Božjega posega in spreminjanja preteklosti kot edinega nespremenljivega reda: »Bog ima moč, da povrne nedolžnost padli devici ...«. <sup>42</sup>

Skratka, absolutna božja moč pomeni, da Bog lahko odnaredi tisto, kar se je v preteklosti zgodilo, in naredi tisto, kar se ni. Posledica je seveda naslednja: preteklost preneha biti fiksni, objektivni in nespremenljivi red, ampak, kot pravi Bradley, »odprta, mehka in v prihodnost usmerjena«. <sup>43</sup> Z drugimi besedami, preteklost postane ne samo polje boja, ampak tudi tisto, kar določa sedanost. Taka verzija preteklosti, ki jo je mogoče spremeniti in odnarediti, se razteza vse od Damianija do moderne teorije suverenosti Carla Schmitta, ki slavno zakonodajalcu pripiše vlogo tako rekoč božjega peresa na zemlji, peresa, ki lahko na novo napiše zgodovino. Zato tudi Benjamin v VI. tezi zapiše: »Če bo sovražnik zmagal, ne bodo pred njim varni niti mrličiči.« <sup>44</sup> Natanko temu miselnemu toku, iz katerega se napaja klasična teorija suverenosti, Benjamin zoperstavi historično-materialistično oziroma mesijansko verzijo posega v preteklost, ki aktualni-

<sup>40</sup> Bradley, *Unbearable Life*, str. 175.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Damiani, v: *Ibid.*, str. 166.

<sup>43</sup> Bradley, *Unbearable Life*, str. 170.

<sup>44</sup> Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 217.

zira potencie, ki jih je vladajoči razred potlačil *kot potencie*. Pri tem ne gre preprosto za realizacijo v sedanjosti tistega, kar je spodletelo v preteklosti, temveč za samo aktualizacijo preteklih spodletelih srečanj – to je tisto, kar Bradley imenuje »prihodnost preteklosti« in jo poveže natanko s freudovskim *Wiederholung*<sup>45</sup> – ponavljanje ima formo *vračanja v preteklost (na isti kraj)*, ne pa reprodukcije istega (preteklega) elementa v prihodnosti. »Prežetost« historičnega materialista s preteklostjo oziroma njegova »enkratna izkušnja z njo«,<sup>46</sup> kot pravi Benjamin, potemtakem pomeni vračanje subjekta na strukturni kraj zgodovinskega antagonizma, ne pa njegovega golega ponavljanja spodletelosti v prihodnosti. Kot opozori Bradley, ne gre za beckettovsko »poskusiti znova, spodleteti bolje«, temveč za skok nazaj na kraj spodletelih srečanj. Zato Benjamin uporabi metaforo »tigrskega skoka v preteklost«, ne pa v prihodnost: odrešiti potlačeno/zatirano preteklost pomeni skok v samo preteklost in njeno aktualizacijo v sedanjosti, ne pa distanciran pogled iz sedanjosti oziroma prihodnosti v zgodovino.

Ta freudovski poudarek na razliki med (transfornim) ponavljanjem in reprodukcijo travme je tisto, kar Bradley delno zgreši v svojem blagem očitku Žižkovi formulaciji Benjaminove revolucije kot »odrešitve-skozi-ponavljanje«. <sup>47</sup> Kot smo omenili zgoraj, Freud ob sami vpeljavi pojma *wieder-holung* loči med reprodukcijo travme v hipnozi, ki kot tehnika izključuje transfer in torej psihoanalitično situacijo v strogem pomenu besede, in ponavljanjem, ki je po definiciji transferno. Poudarek, ki ga s sabo nosi Žižkova formulacija, tako ni v ponavljanju istega elementa (potlačenih revolucionarnih potencialov) v sedanjosti in prihodnost, ampak v tem, da se emancipatorni potencial lahko pojavi samo skozi ponavljanje kot neločljivo od transferja. Drugače povedano, travma oziroma razcep je po definiciji premeščen, zato se ga ne da reproducirati, temveč zgolj ponavljati.

144

In, mimogrede, tu se tudi zarisuje singularna povezava med leibnizevskim pojmom monade, ki ga Benjamin vpelje kot ključno epistemološko kategorijo historičnega materializma, in freudovskim konceptom simptoma, za katerega je značilno natanko to, da je strukturno povezan s prisilo ponavljanja. Po Benjaminu se monada historičnemu materialistu prikazuje takole: »Zazna jo in iz homoge-

<sup>45</sup> Bradley, *Unbearable Life*, str. 172.

<sup>46</sup> Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 223, 217.

<sup>47</sup> Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge (Ma.), MIT Press, 2006, str. 78.

nega toka zgodovine iztrga določeno epoho; tako iztrga iz epohe določeno življenje, kot tudi določeno delo iz življenjskega dela. Izkupiček njegovega postopka je ta, da je v delu ohranjeno in shranjeno življenjsko delo, v življenjskem delu epoha in v epohi celoten zgodovinski tok.«<sup>48</sup> Na kratko povedano, monada, ki je po definiciji nedeljiva enota »brez sestavnih delov«, deluje kot simptom, ki nudi ključ za interpretacijo zgodovinske situacije, ne pa obratno. V nasprotju s hermenevtičnim principom interpretacije, ki postavlja v prvi plan zgodovinski kontekst, s katerim je treba začeti pri interpretaciji zgodovinskim fenomenov, tako Benjamin in Freud začenjata z opazovanjem in zaznavanjem simptomov-monad, ki na novo in drugače osvetlijo na videz harmonično zgodovinsko situacijo, pri čemer je cena za to navidezno harmonijo natanko potlačitev strukturnega antagonizma kot kraja zgodovinskega subjekta.

Sreča, o kateri govori Benjamin, ki sovpade z revolucionarno »razstrelitvijo kontinuuma zgodovina«, je tako vezana na srečanje zgodovinskega subjekta in tega strukturnega kraja zgodovinskega antagonizma, razcepa. In praksa, ki subjekta postavi v položaj, v katerem lahko sploh pride do tega kontingentnega srečanja, je seveda psihoanaliza,<sup>49</sup> ki, preko tehnike prostih asociacij, subjektu odpre možnost, da se skozi ponavljanje vrača na isti kraj realnega kot kraj, kjer subjekt sreča slikajoči preostanek mitičnega užitka, ki ga nikoli ni bilo – *Wo Es war, Soll Ich werden*, subjekta pripeljati na kraj, kjer nekaj manjka (subjekt je zastopnik tega manka), bi prav lahko brali kot Benjaminovo formulo sreče in revolucije.

<sup>48</sup> Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 224.

<sup>49</sup> Tu velja seveda izpostaviti poanto, ki jo je v svoji obsežni spekulaciji o sreči kot srečanju in njeni navezavi na psihoanalizo razvil Jonathan Lear, v svoji prelomni interpretaciji romana Austerlitz pa uporabil Eric Santner: »Tu se moramo vrniti k starejši angleški uporabi sreče [*happiness*] v terminih srečanja [*happstance*]: sreča po tej interpretaciji ni končni cilj naših teleološko organiziranih prizadevanj – temveč poslednji ateleološki moment: srečni dogodek, ki se je za nas srečno končal. Skoraj dobesedno: srečna prekinitev [*lucky break*]. Analiza nas postavi v položaj, v katerem lahko izkoristimo določene vrste srečnih slučajev: tistih prekinitev v psihološki strukturi, ki jih povzroča preveč preveča [*too much of too much*].« (Jonathan Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, str. 129, cit. v: Eric L. Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, Chicago, Chicago University Press, 2006, str. 136.)

## Literatura

- Agamben, Giorgio, »Walter Benjamin in demonsko«, v: Giorgio Agamben, *Moč misli*, prev. Vera Troha, Ljubljana, Beletrina, 2021, str. 177–201.
- Benjamin, Walter, »O pojmu zgodovine«, v: Walter Benjamin, *Izbrani spisi*, Ljubljana, Studia humanitatis, 1998, str. 215–225.
- Bradley, Arthur, *Unbearable Life: A Genealogy of Political Erasure*, New York, Columbia University Press, 2019.
- Cabanas, Edgar in Eva Illouz, *Manufacturing Happy Citizen: How the Science and Industry of Happiness Control Our Lives*, Cambridge, Polity Press, 2019.
- Davies, William, *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*, London in New York, Verso, 2015.
- Dolar, Mladen, »Komedijska in njen dvojnik«, *Problemi*, 42 (3-4/2004), str. 257–281.
- Dolar, Mladen, »Týche, clinamen, den«, v: *Continental Philosophy Review*, 46 (2/2013), str. 223–239.
- Dolar, Mladen, »The Atom and the Void: From Democritus to Lacan«, v: *Filozofski vestnik*, 34 (2/2013), str. 11–26.
- Freud, Sigmund, *Spisi o psihoanalitični tehniki*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005.
- Klepec, Peter, *Vznik subjekta*, Ljubljana, Založba ZRC, 2004.
- Klepec, Peter, *Dobičkonosne strasti: Kapitalizem in perverzija*, 1, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008.
- Klepec, Peter, »For Another Lacan-Deleuze Encounter«, v: Boštjan Nedoh in Andreja Zevnik (ur.), *Lacan and Deleuze: A Disjunctive Synthesis*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, str. 13–31.
- Lacan, Jacques, *Etika psihoanalize*, prev. E. D. Bahovec in drugi, Ljubljana, Delavska enotnost, 1988.
- Lacan, Jacques, *Televizija*, prev. A. Zupančič, *Problemi*, 31 (3/1993), str. 47–88.
- Lacan, Jacques, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. R. Močnik, Z. Skušek in S. Žižek, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1996.
- Lacan, Jacques, *Hrbtina stran psihoanalize*, prev. S. Tomšič, A. Žerjav in A. Zupančič, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008.
- Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety*, prev. A. R. Price, Cambridge, Polity Press, 2014.
- Lear, Jonathan, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- Milner, Jean-Claude, *Strukturalizem: liki in paradigma*, prev. K. Rotar, Ljubljana, Krtina, 2003.
- Santner, Eric L., *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, Chicago, Chicago University Press, 2006.

- De Saussure, Ferdinand, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, prev. B. M. Turk, Ljubljana, Studia Humanitatis, 1997.
- Snoj, Marko (ur.), *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana, Založba ZRC, 2009.
- Šumič-Riha, Jelica, *Mutacije etike*, Ljubljana, Založba ZRC, 2002.
- Zupančič, Alenka, *Poetika: druga knjiga*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2004.
- Zupančič, Alenka, »On repetition«, v: *SATS – Nordic journal of philosophy*, 8 (1/2007), str. 27–44.
- Zupančič, Alenka, *What Is Sex?*, Cambridge (Ma.), MIT Press, 2017.
- Žižek, Slavoj, *The Parallax View*, Cambridge (Ma.), MIT Press, 2006.



## Odmevi

Svit Komet\*

## Kanon in revolucija: vloga pojma znanstvene revolucije pri vzpostavitvi zgodovine znanosti kot discipline<sup>1</sup>

Filozofija znanosti, kot je nekoč dejal Georges Canguilhem, je tradicionalno poimenovanje, le da je tradicija bolj nedavna.<sup>2</sup> V teoretskem prostoru, ki se bolj ali manj prekriva z ozemljem Slovenije, je zgodovina znanosti dobila prav poseben pomen. Za razliko od angloameriške akademije je ne ločujemo od filozofije znanosti in obe pogosto spajamo v enotno ime epistemologija, čeprav slednje strogo ne razmejujemo od kritičnega preučevanja vednosti nasploh. Ta značilna epistemološka drža v veliki meri izvira iz specifično odbranega kanona avtorjev, ki se je uveljavil pod vplivom francoskega (post)strukturalizma na eni in analitične filozofije na drugi strani. Sveto trojico tega kanona tvorijo Gaston Bachelard, Alexandre Koyré in Thomas Kuhn.<sup>3</sup> S temi *tria prima* so namreč bolj ali manj te-

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P5-0217 »Vključevanje pravnega izraza evropskega prava v slovenski pravni sistem«, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

<sup>2</sup> Philosophie et sciences – Interview de Canguilhem par Badiou: <https://www.youtube.com/watch?v=SKBNSabxhUA> (dostopano 20. 12. 2021)

<sup>3</sup> S povojno angloameriško filozofijo znanosti, utelešeno v avtorjih kot so Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend in Imre Lakatos, sta se ukvarjala predvsem Andrej Ule in Slavko Hozjan. Gl. npr. Ule, »Kuhnova paradigma in revolucija v teoriji znanosti«, v Thomas Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucij*, prev. G. Jurman in S. Krek, Krtina, Ljubljana, 1998, str. 185–211; Ule, »Popper med empirizmom in teorijskim holizmom«, *Časopis za kritiko znanosti*, 22 (166-167/1994), str. 175–184; Ule, »Kuhnov pogled na zgodovino znanosti«, *Filozofski vestnik*, 16 (176/1995), str. 247–256; Ule, »Popperjeva obramba znanstvenega realizma«, *Časopis za kritiko znanosti*, 25 (186-187/1997), str. 171–189; Hozjan, »Teorija znanosti kot metateorija«, *Anthropos*, 19 (5-6/1987), str. 41–58; Hozjan, Ule, »Analitična teorija znanosti kot racionalna rekonstrukcija znanosti in njenih preobrazb«, *Vestnik IMŠ*, 5 (1-2/1984), str. 61–66. Zadnji članek je bil vključen tudi v posebno številko *Časopisa za kritiko znanosti*, 12 (64-64/1984), z naslovom *Struktura znanstvene paradigme in razvoj znanosti*, v kateri so izšla nekatera besedila Kuhna, Feyerabenda in Lakatosa, ki sta jih prevedla Božidar Kante in Hozjan. Hozjan je poskrbel tudi za več prevodov Feyerabenda, gl. Feyerabend, *Proti metodi*, prev. S. Hozjan, Ljubljana, Studia humanitatis, 1999 (s spremno besedo Slavka Hozjana in Andreja Uleta); Feyerabend, *Spoznanje za svobodne ljudi*, prev. S. Hozjan, Ljubljana, Krtina, 2007; Feyerabend, *Znanost kot umetnost*, prev. S. Hozjan, Ljubljana, Založba Sophia, 2008.

\* Mladi raziskovalec na katedri za pravno zgodovino Pravne fakultete Univerze v Ljubljani | <https://orcid.org/0000-0002-0873-1030>

sno povezani ostali poslovenjeni temeljni avtorji. Bachelardov naslednik, Canguilhem, ki je bil obširno prevajan v slovenščino, je kasneje mentoriral Michela Foucaulta, s katerim ta filiala doseže največjo prepoznavnost.<sup>4</sup> Koyré, sicer sprva učenec Edmunda Husserla, se je podobno kot Canguilhem kalil v epistemološki klimi medvojnega Pariza.<sup>5</sup> To miselno ozračje je leta 1925 dobilo tudi oprijemljivo institucijo, *Centre international de synthèse*. Med aktivnejšimi v Centru je bila nedvomno Héléne Metzger, ki je iz slovenskega kanona neupravičeno izpuščena, saj je s svojimi študijami zgodovine (al)kemije in kristalografije med prvimi izpostavila problem »predhodnikov« v zgodovini znanosti in neprevedljivosti znanstvenih pojmov različnih obdobj, na kar je kasneje ponovno opozarjal Canguilhem. Poleg tega naj bi prav ona uvedla Koyréja v sekcijo Centra, ki je bila namenjena preučevanju zgodovine znanosti.<sup>6</sup> Vidnejši sodelavci Centra so bili sicer še zgodovinar znanosti Abel Rey, ustanovitelj zgodovinske šole *Annales*, Lucien Febvre, in Émile Meyerson, ki se ga pogosto smatra za skupnega učitelja Koyréja in Metzger, čeprav se je slednja uprla njegovemu patronatu.<sup>7</sup> Naštete

<sup>4</sup> V zvezi z Bachelardom in Canguilhemom gl. zlasti članke, prevode in spremne besede Vojislava Likarja. Če navedem zgolj poglavitne, Likar, »Epistemološka analiza procesa znanstvenega spoznavanja pri G. Bachelardu«, *Vestnik*, 1 (2/1980), str. 41–63; Likar, »Epistemologija ali filozofija približka: oblikovanje osnovnih konceptov epistemologije v Bachelardovem zgodnjem opusu«, *Vestnik*, 13 (1/1992), str. 69–80; Bachelard, *Oblikovanje znanstvenega duha: prispevek k psihoanalizi objektivnega spoznanja*, prev. V. Likar, Ljubljana, Studia humanitatis, 1998; Canguilhem, *Normalno in patološko*, prev. V. Likar, Ljubljana, ŠKUC in Studia humanitatis, 1987; Canguilhem, *Epistemologija in zgodovina znanosti: izbrani spisi*, prev. V. Likar, E. Bahovec in T. Erzar, Ljubljana, Studia humanitatis, 2017. Poleg navedenih del obstaja še več Likarjevih prevodov posameznih Bachelardovih in Canguilhemovih člankov, ki so izšli v *Vestniku IMSŠ* oz. *Filozofskem vestniku*.

<sup>5</sup> Vojislav Likar, »Življenje kot epistemološki problem: Canguilhemov pogled na zgodovinsko vlogo in pomen vitalizma«, *Vestnik*, 8 (2/1987), str. 22. Iz Koyréja v zadnjem času izhaja zlasti Matjaž Vesel, gl. Vesel, »Pariška obsodba leta 1277, potentia dei absoluta in rojstvo moderne znanosti«, *Filozofski vestnik*, 28 (1/2007), str. 19–40; *Astronom-filozof: Nikolaj Kopernik, gibanje Zemlje in kopernikanska revolucija*, Ljubljana, Založba ZRC, 2007; Vesel, *Kopernikanski manifest Galileja Galileja: geneza Dialoga o dveh glavnih sistemih sveta*, Ljubljana, Založba ZRC, 2009; Vesel, *Copernicus: Platonist astronomer-philosopher*, Frankfurt, Peter Lang, 2014. Poslovenjena Koyréjeva dela, skupaj s prevajalci, navajam v nadaljevanju članka.

<sup>6</sup> Cristina Chimisso, *Hélène Metzger, Historian and Historiographer of the Sciences*, Routledge, Abingdon, 2019; Gad Freudenthal (ur.), *Études sur/Studies on Hélène Metzger*, Leiden, Brill, 1990.

<sup>7</sup> Cristina Chimisso in Gad Freudenthal, »A Mind of Her Own: Hélène Metzger to Émile Meyerson, 1933«, *Isis*, 94 (3/2003), str. 484–485. Za vtis Febvrovih ukvarjanj z epistemologijo, gl. njegov odgovor na enega izmed Koyréjevih osrednjih člankov, Lucien Febvre,

avtorje kljub marsikaterim razlikam angloameriški zgodovinarji danes pogosto združujejo pod enotno oznako *historična epistemologija*.<sup>8</sup> Metzger, Meyersona in Koyréja je kot glavni zgled za svoje delo večkrat v isti sapi navajal tudi Kuhn.<sup>9</sup> Ne glede na razhajanja med frankofilnimi in anglofilnimi ljubljanskimi filozofi je omenjenim avtorjem namreč skupno, da so na razvoj znanosti gledali kot na zgodovino diskontinuitet, rezov, mutacij ali revolucij v znanstveni *misli*.<sup>10</sup> Proti anahronizmom in teleološkemu zgodovinopisju so se borili tako, da so se uživeli v racionalnost preteklih dob, v *episteme*, znotraj katere šele lahko postane razumljivo, kako je bil svet lahko percipiran skozi, denimo, alkimistični nauk ali pa aristoteljansko fiziko ter ostale načine mišljenja, ki naj bi bili radikalno drugačni od mehanske filozofije narave 17. stoletja.

Pomanjkljivost opisane hrestomatije ni le v tem, da je zastarela dobrih petdeset let, temveč, da je znotraj nje zelo težko razbrati probleme, ki jih poraja s tem kanonom utemeljen pristop k zgodovini znanosti. Da bi prepoznali slepe pege lastne epistemologije, si je potrebno podrobneje pogledati drugačno kanonizacijo historične epistemologije in njenega temeljnega koncepta – *znanstvene revolucije* – v Veliki Britaniji in ZDA, kjer se je v 20. stoletju ustanovilo daleč

---

»De l'«à peu près à la précision en passant par ouï-dire«, *Annales*, 5 (1/1950), str. 25–31. O odnosu med Meyersonovo »kritiko znanosti« in Bachelardovo epistemologijo gl. Vojislav Likar, »Od 'kritike znanosti' k epistemologiji: O pojmovno zgodovinskem ozadju oblikovanja Bachelardove koncepcije epistemologije«, *Filozofski vestnik*, 14 (1/1993), str. 106–112.

<sup>8</sup> Gl. npr. prispevke v posebni izdaji revije *Erkenntnis* na temo historične epistemologije iz 2011 (let. 75, št. 3); Hans-Jörg Rheinberger, »On the Historicity of Scientific Knowledge: Ludwik Fleck, Gaston Bachelard, Edmund Husserl«, v D. Hyder in H.-J. Rheinberger (ur.), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 2010, str. 164–176; David M. Peña-Guzmán, »French Historical Epistemology: Discourse, Concepts, and the Norms of Rationality«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 79 (2020), str. 68–76.

<sup>9</sup> Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucij*, str. 7; Thomas Kuhn, »Concepts of Cause in the Development of Physics«, v: Thomas Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1977, str. 21; Aristides Baltas, Kostas Gavroglu in Vassiliki Kindi, »A Discussion with Thomas S. Kuhn«, v: Thomas Kuhn, *The Road Since Structure: Philosophical Essays 1970–1993, with an Autobiographical Interview*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 2000, str. 284–287.

<sup>10</sup> Izraz mutacija je Bachelardov, prevzela pa sta ga tako Canguilhem kot Koyré, gl. Matjaž Vesel, »Alexandre Koyré in 'znanstvena revolucija'«, v: Alexandre Koyré, *Znanstvena revolucija*, prev. V. Vendramin, S. Jerele, V. Likar, Ljubljana, Založba ZRC, 2006, str. 241, opomba 16.

največ inštitutov in oddelkov, posvečenih zgodovini znanosti. Metodološki program, ki se osredotoča na revolucionarne prelome v znanstvenih idejah, bom torej ponovno ovrednotil skozi obravnavo njegove strateške vloge pri institucionalizaciji zgodovine znanosti kot akademske discipline. Če upoštevamo razvoj v angloameriškem prostoru, se namreč izkaže, da je bil pojem znanstvene revolucije reakcionaren, saj je služil hladnovojnemu obračunavanju z materialističnimi pristopi k zgodovini znanosti in njihovi izključitvi iz sprejemljivega akademskega diskurza. Čeprav se zdi, da tovrstna redukcija epistemološke misli na zgodovinske družbene odnose, v katerih je bila proizvedena, morda na prvi pogled ne sodi v filozofsko obravnavo, je temeljnega pomena za filozofijo. Predmet mojega članka je namreč oblikovanje *discipline*, s katero smo danes vajeni misliti o znanosti. Že sama dvopomenskost tega termina nakazuje, da je treba šole mišljenja in njim pripadajoče oblike védenja obravnavati kot plod in obenem sredstvo konsolidacije določenih zgodovinskih razmerij moči in pravil vedénja. Uveljavitev pojma znanstvene revolucije kot programa epistemoloških raziskav je bila neločljivo povezana s politikami izobraževanja in kadrovanja, ki so utrdile posebne kriterije, kaj velja za nek spodoben diskurz o znanosti in kaj so častivredne teme raziskovanja. Šele če pojem znanstvene revolucije obravnavamo kot strategijo discipliniranja, lahko zapopademo problematične tihe predpostavke tega načina mišljenja o znanosti.

Preusmeritev pogleda, ki jo predlagam, terja podrobnejšo preučitev dveh ključnih premikov v znanstvenem zgodovinopisju, ki sta trenutno popolnoma nevidna v slovenskem epistemološkem kanonu. Prvi je angloameriška recepcija francoske epistemologije po drugi svetovni vojni, ki je postala dominantna smer v zgodovini znanosti, čemur sta namenjena drugi in tretji del pričujočega članka. Začel pa bom s prav tako slabo poznanim dogodkom, ki je sploh sprožil uvažanje francoske epistemologije v angleško zgodovino znanosti in zaznamoval posebno tirnico njenega razvoja. Ta izvorni greh je bil drugi Mednarodni kongres za zgodovino znanosti in tehnologije leta 1931 v Londonu, na katerem je nastopilo osem delegatov iz Sovjetske zveze z Nikolajem Buharinom na čelu.

154

## Sovjetska invazija

Eden izmed glavnih namenov sovjetske udeležbe na kongresu je bil razširiti vest o izjemnih dosežkih znanstvenega socializma v 20-ih letih 20. stoletja. V tistem času je ZSSR vzpostavila prvi inštitut za zgodovino znanosti na svetu, hkrati pa je

zagnala mrežo genetskih raziskav, ki so pospešile napredek kmetijstva.<sup>11</sup> Eden izmed članov delegacije je bil tako tudi Nikolaj Vavilov, osrednji ruski strokovnjak s področja rastlinske genetike, ki je na konferenci predstavil prispevek »Problem izvora svetovne agrikulturne v luči najnovejših raziskav«. <sup>12</sup> Prihod Sovjetov je sprožil nemir v že tako napetem političnem londonskem ozračju, kjer se je ob nižanju plač in krizi laburistične vlade odvijala ena največjih stavk ladijskih delavcev v zgodovini Anglije. Konservativna časopisa *Daily Mail* in *Morning Press* sta pozvala k izgonu Sovjetov iz države. Podobno polarizirana je bila sama konferenca. V strahu pred srdom javnosti je organizator sovjetske govorce ločil v posebno sekcijo. Nekatere predstavitve so Angleži preprosto prekinili, češ da niso dovolj zgodovinske. Moderator je sovjetske diskutante neprestano discipliniral z bučnim ladijskim zvoncem, ki si ga je sposodil kar iz zbirke znanstvenega muzeja, v katerem je konferenca potekala.<sup>13</sup> Kot so delegati zapisali v telegramu, ki so ga prestregle britanske oblasti, je bil kongres katastrofalen, z izjemo tega, da je nekaj mladih angleških udeležencev »spodbudil k študiji dialektičnega materializma«. <sup>14</sup>

Telegram pa je bil naravnost preroški. Prav mladi, marksistično naravnani znanstveniki, ki so bili prisotni na kongresu, so Sovjetom pomagali prevesti njihove članke in jih razširili v obliki zbornika, naslovljenega *Science at the Cross Roads*, ki je na zahodu postal ustanovna knjiga marksistične zgodovine znanosti. Obenem pa so angleški navdušenci nad sovjetsko intervencijo oblikovali novo generacijo, včasih poimenovano *The Social Relations of Science Movement*, ki je vse do druge svetovne vojne ustanovljala in obvladovala osrednje britanske institucije za raziskovanje in poučevanje zgodovine znanosti. Med njimi je treba na-

<sup>11</sup> Hermann J. Muller, »Observations of Biological Science in Russia«, *The Scientific Monthly*, 16 (5/1923), str. 539–552; Gary Werskey, »The Marxist Critique of Capitalist Science: A History in Three Movements?«, *Science as Culture*, 16 (4/2007), str. 404; Gary Werskey, »On the Reception of *Science At The Cross Roads* in England«, v: N. I. Bukharin et al. (ur.), *Science at the Cross Roads: Papers from the Second International Congress of the History of Science and Technology 1931*, Abingdon, Routledge, 2013, str. xiv.

<sup>12</sup> Nikolaj I. Valilov, »The Problem of the Origin of the World's Agriculture in the Light of the Latest Investigations«, v: N. I. Bukharin et al. (ur.), *Science at the Cross Roads: Papers from the Second International Congress of the History of Science and Technology 1931*, Abingdon, Routledge, 2013, str. 97–106.

<sup>13</sup> Christopher A. J. Chilvers, »Five Tourniquets and a Ship's Bell: The Special Session at the 1931 Congress«, *Centaurus*, 57 (2/2015), str. 73–74, 80–81.

<sup>14</sup> Citirano po Werskey, »The Marxist Critique of Capitalist Science«, str. 405; Chilvers, »Five Tourniquets«, str. 84.

šteti zlasti Johna Desmonda Bernala, Josepha Needhama, Lancelota Hogbena, Hymana Levyja, Davida Guesta in Jamesa Crowtherja. Vsi so bili naravoslovci, izobraženi na tedaj radikalizirani Univerzi v Cambridgeu, in kasneje zaposleni kot raziskovalci, z izjemo Crowtherja, ki je po študiju postal znanstveni novinar. Sovjetski nauk so torej prevzeli v prakso vpeti posamezniki, ki so s pozicije marksizma komentirali tako zgodovino znanosti kot aktualno znanstveno politiko.<sup>15</sup>

Ker so sovjetske predstavitve obširne, se bom omejil le na prispevek Borisa Hessna, *Družbene in ekonomske korenine Newtonovih Principov*, ki velja za eno najbolj prelomnih in komentiranih besedil v zgodovini znanosti.<sup>16</sup> Glavna Hessnova teza je, da so bile poglobitve teme, s katerimi se je ukvarjala fizika med 15. in 17. stoletjem, v svojem temelju odziv na tehnične izzive razvijajočega se kapitalizma na področjih industrije, transporta in vojskovanja.<sup>17</sup> Kar se zastavlja kot znanstveni problem, polje znanstvene problematike naj bi bilo torej pogojeno s tehničnimi zahtevami mehaničnih obrti in drugih praktičnih sfer družbenega življenja, četudi v abstraktnih znanstvenih trditvah izgine vsakršna omemba konkretnih okoliščin, v katerih so nastale.

V prvem delu svoje predstavitve Hessen našteje nekaj glavnih primerov prevajanja tehnično-ekonomskih zahtev zgodnje moderne v osrednje probleme naravne filozofije tega obdobja. Za pospešeno rudarjenje zlata in srebra, potrebnih za razširjeno cirkulacijo denarja, ali pa bakra in železa, ki sta bila ključna za novo strelno orožje, je bilo nujno razviti tehnologije za izčrpavanje vode, ventilacijo rudnikov in dvigovanje rude, kar, rečeno v fizikalnem jeziku, poraja probleme hidro- in aerostatike. Že v 15. stoletju se tako v rudnikih začnejo zaposlovati učeni mehaniki, izurjeni v matematiki.<sup>18</sup> V zvezi s transportom se zastavljajo vprašanja nosilnosti plovil, gradnje kanalov kot tudi navigacije, kar je spodbudilo

<sup>15</sup> Werskey, »On the Reception of *Science At The Cross Roads* in England, str. xvii in xxiii; Robert E. Filner, »The Social Relations of Science Movement (SRS) and J. B. S. Haldane«, *Science & Society*, 41 (3/1977), str. 306 in nasl.; William McGucken, *Scientists, Society, and State: The Social Relations of Science Movement in Great Britain 1931-1947*, Columbus, Ohio State University Press, 1984.

<sup>16</sup> Loren Graham, »The Socio-Political Roots of Boris Hessen: Soviet Marxism and the History of Science«, *Social Studies of Science*, 15 (4/1985), str. 705.

<sup>17</sup> Boris Hessen, »The Social and Economic Roots of Newton's 'Principia'«, v: N. I. Bukharin et al. (ur.), *Science at the Cross Roads: Papers from the Second International Congress of the History of Science and Technology 1931*, str. 166.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 159–162.

izdelavo natančnejših kronometrov, preučevanje trdnosti materialov, plim in astronomske raziskave.<sup>19</sup> Nazadnje balistika poraja problem gibanja predmeta skozi vakuum, zrak, vpliv upora zraka na krivuljo, hitrost naboja ipd.<sup>20</sup> Vodilni fiziki, trdi Hessen, niso bili ločeni od tehničnega znanja, ampak so se nanj opirali pri izpeljavi splošnejših fizikalnih spoznanj. Kot posebljenje te filozofsko-inženirske sprege omeni Galileja, ki se je kot dvorni matematik ukvarjal tako s problemom gradnje ladij kot balistike.<sup>21</sup> Prvi »dan« oziroma poglavje svojega znamenitega dela, *Razprave in matematične demonstracije, povezane z dvema novima znanostma*, Galilej začne tako, da eden izmed sogovorcev, ki nastopa v njegovih dialogih, oznani, da »pogosta praksa slovite orožarne [...] beneških gospodov spekulativnim umom ponuja široko polje za filozofiranje«, »zlasti kar se tiče mehanike«.<sup>22</sup> Mehanične veščine niso na Galileja vplivale samo kot metodološki zgled, temveč je ta prek sodelovanja pri dnevnih aktivnostih obrtniških mojstrov, opazovanja njihovega dela in pogovora z njimi črpal empirično gradivo za svoji dve »novi znanosti« o trdnosti materialov in pospešenem gibanju.<sup>23</sup>

V drugem delu svojega predavanja je Hessen materialistični analizi podvrigel Newtona, ki velja za simbol in za angleškega nacionalnega genija. Kot ostali filozofi narave se je tudi on opiral na znanje, ki so ga v tedanje raziskovalne centre prinašale čezoceanske ekspedicije in »praktične matematične znanosti«.<sup>24</sup> V podporo svojemu argumentu Hessen navaja Newtonovo pismo sodelavcu Francisu Astonu iz leta 1680. V njem je Newton dal podrobna navodila, katere informacije naj mu Aston priskrbi med svojo odpravo po Evropi: skrbno preuči

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 158–159.

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 162–165.

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 164 in nasl.

<sup>22</sup> Galileo Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica e i movimenti locali*, Leida, Elsevirii, 1638, str. 1.

<sup>23</sup> Jürgen Renn in Matteo Valleriani, »Galileo and the Challenge of the Arsenal«, *Nuncius* 16 (2001), str. 485–486.

<sup>24</sup> S tem izrazom nekateri zgodovinarji označujejo različne veje matematike v 16. in 17. stoletju, ki naj bi tvorile nekakšno vmesno vedo med visoko znanostjo naravne filozofije in mehničnimi veščinami. Soroden termin je »mešana matematika«, ki ga npr. v *Enciklopediji* prevzameta Diderot in D'Alembert. Gl. Jim A. Bennett, »The Mechanics' Philosophy and the Mechanical Philosophy«, *History of Science*, 24 (1/1986), str. 6–10; Charles Webster, *The Great Instauration: Science, Medicine, and Reform, 1626-1660*, London, Duckworth, 1975, str. 349; Katharine Park in Lorraine Daston, »Introduction: The Age of the New«, v Katharine Park in Lorraine Daston (ur.), *The Cambridge History of Science, volume 3: Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, str. 4.



metode plovbe, vse utrdbe in metode njihove gradnje, preglej naravna bogastva dežele, zlasti kovine in minerale, in se seznanj z metodo njihove proizvodnje in purifikacije, pozanimaj se o metodah pridobivanja zlata iz zlatonosnih rek, poižvedi, ali se nihalne ure lahko uporabijo za določanje geografske dolžine na dolgih oceanskih odpravah itn.<sup>25</sup> V nadaljevanju predavanja se je Hessen lotil branja samega mesa Newtonovih *Matematičnih principov filozofije narave*, skozi katerega pokaže, da fizikalne teme, ki so v tem delu obravnavane na abstrakten način, na primer gibanje nihala, planetov ali upor zrak, sovpadajo s prej naštetimi konkretnimi vprašanji navigacije, balistike itd.<sup>26</sup> Na ta način je Hessen skušal utemeljiti, da Newton ni bil genij, izoliran od življenjskega sveta, ampak je svojo teorijo razvijal v tesnem stiku s posvetnimi tehnično-ekonomskimi interesi svojega časa. Cilj, ki si ga je Newton zastavil v *Principih*, je bil ravno integracija ločenih problemov, s katerimi so se srečevali praktiki različnih obrti, v splošno mehanično teorijo.<sup>27</sup>

Čeprav se Hessnu večkrat zmotno pripisuje vulgarni materializem, je izrecno poudaril, da ekonomija ni edini določujoči faktor in je upošteval tudi razne »nastavbe«, ki so vplivale na Newtonovo mišljenje, zlasti verska prepričanja, pravno-politično filozofijo in politične boje, ki so pretresali Britansko otočje v drugi polovici 17. stoletja.<sup>28</sup> A morda najbolj zanimiv odsek je njegova interpretacija ideološke funkcije samega znanstvenega besedila. Hessen je opazil, da se zdi materialistična analiza *Principov* in drugih naravnofilozofskih spisov absurdna, saj njihova abstraktna formulacija zakriva kakršno koli sled vsakdanjih družbeno-tehničnih problemov, na katere se opirajo in odzivajo. Za prakso naravne filozofije je namreč značilen poseben diskurz, ki samozakriva oziroma mistificira lastne zgodovinske izvore. Hessen je prepoznal dve strategiji Newtonovega besedila, ki dosežeta ta učinek. Prvič, *Principi* so napisani v matematičnem jeziku, ki abstraktne trditve o naravi demonstrira v geometričnem redu. V tovrstni visokoteoretski ubeseditvi neizogibno izginejo kakršne koli reference na profane, konkretne ugotovitve mehaničnih veščin ter na popise in meritve iz odprav, ki so Newtonu prvotno priskrbele neobhodne podatke za oblikovanje teh abstrakcij. Drugič, *Principi* so zasnovani kot univerzalen teoretski sistem, ki z enotno meto-

<sup>25</sup> Hessen, »The Social and Economic Roots of Newton's 'Principia'«, str. 171–172.

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 174–176.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 170–171.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 177.

do združi serijo prej nepovezanih, razkropljenih tehničnih problemov. S tem ko so ti problemi integrirani v koherenten sistem abstraktnih pojmov, ki naj bi opisoval naravo samo, so vzeti iz domene obrtnika in postanejo stvaritev filozofa.<sup>29</sup> Oblika sistema daje vtis, da Newtonova filozofija izvira iz najbolj abstraktnih tez, iz katerih so s formalno rigoroznostjo izpeljane ostale, kar dodatno otežuje prepoznavo lokalnih družbenih vplivov na vsebino njegove znanosti. Po drugi strani se obrne sam zgodovinski redosled znanstvenega dela. Ne zdi se več, kot da bi Newton črpal iz konkretnih podatkov in poročil, ki so mu jih priskrbeli obrtniki in popotniki 17. stoletja, temveč je v lastni sobi in glavi izpeljal čisto razumevanje narave, ki je šele nato – in v veliki meri neodvisno od svojega neomažeževanega filozofskega spočetja – doživelo praktično uporabo. Newton tako v prvem predgovoru k *Principom* lastno teorijo označi za »racionalno mehaniko«, ki se za razliko od praktične mehanike ne ukvarja z manualnimi veščinami in »ročnimi močmi«, ampak z »eksaktnimi« trditvami in dokazi o univerzalnih lastnostih »naravnih sil«, ki jih teoretik izpelje z matematično dedukcijo.<sup>30</sup>

Izvirnost Hessenovega argumenta je v tem, da je samo abstraktnost in sistematičnost Newtonovih *Principov*, ki ovirata prepoznanje družbenih vplivov, obravnaval kot miselni obliki, ki sta značilni za določen družbeno-zgodovinski način prakticiranja znanosti. Sama forma naravnofilozofskega dela zamegljuje »tuzemske« zgodovinske vire svojega nastanka. Branje zgolj prelomnih besedil posledično ustvarja skrivenčeno podobo zgodovine znanosti. Upoštevati moramo torej širši nabor virov, recimo zasebne korespondence, širši nabor delavcev – dopisnikov, popotnikov, izdelovalcev inštrumentov, mehaničnih obrtnikov – in celoten preplet odnosov, v katerih so znanstveniki lahko konstruirali svoje sisteme narave. Vsi ti dejavniki so izločeni, če se osredotočamo na izključno miselne revolucije avtorjev epohalnih besedil.

## Reakcionarna revolucija

Kot že rečeno, so Hessenov pristop bolj ali manj uspešno nadaljevali britanski marksisti. Pri tem so ustanovili prve inštitucije za poučevanje epistemologije,

<sup>29</sup> Hessen, »The Social and Economic Roots of Newton's 'Principia'«, str. 171; Simon Schaffer, »Newton at the Crossroads«, *Radical Philosophy*, 37 (1984), str. 24.

<sup>30</sup> Isaac Newton, *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, prev. I. B. Cohen in A. Whitman, Berkley, University of California Press, 1999.

recimo Cambriški komite za zgodovino znanosti leta 1936.<sup>31</sup> Zgodovino so pri tem vseskozi obravnavali kot sredstvo komentiranja in angažmaja v aktualni znanosti in znanstveni politiki. Bernalovo delo *The Social Function of Science* iz leta 1939 je reprezentativno. Izhajajoč iz zgodovinskih analiz naniza predloge, kako preoblikovati učni načrt in financiranje znanosti, kakšno vlogo bi moralo igrati državno planiranje v znanstvenem razvoju in katerim funkcijam v družbi lahko vse služi znanost, recimo v zvezi z agrikulturo, gradnjo stanovanj, preskrbo oblek, rudnin itd.<sup>32</sup> V ZDA naj bi Hessnov pristop prevzel Robert Merton, ki je leto pred Bernalovo monografijo utemeljeval, da sta bila ključna vira baconianske naravne filozofije popisovanje dela in tehnik mehaničnih obrtnikov ter puritanizem.<sup>33</sup>

Že leta 1940, odločneje pa po drugi svetovni vojni, se je v Angliji organizirala nasprotna skupina učenjakov s samooklicanim ciljem zavarovati svobodo znanosti pred družbenimi pritiski, ki naj bi jih po njihovem mnenju izvajali marksisti. Med prvimi angleškimi svarilci pred nevarnostjo sovjetskih intervencij na področju znanosti sta bila Michael Polanyi in John Baker, ki sta leta 1940 ustanovila *Society for Freedom in Science*, s podobnimi antimarksističnimi sentimentimi pa se je napajala tudi povojna generacija cambriških zgodovinarjev.<sup>34</sup> Njihovo pozivanje k znanstveni svobodi je treba razumeti hkrati kot zavzemanje za drugačno znanstveno politiko, družbeno vlogo zgodovine znanosti in nov metodološki program za pisanje »dobre« epistemologije. Ob tem ko so kritizirali politične komentarje marksistov kot posege v intelektualno čistost znanstvenega raziskovanja, so tudi zanikali vpliv družbenih dejavnikov na zgodovinske premike v znanosti. Ironično je, da jim je pri njihovi prevladi pomagala prav sprememba znanstvene politike med hladno vojno, ki naj bi v Angliji v petdesetih letih preusmerila kar 60 odstotkov znanstvenega financiranja v raziskave z vojaško-strateškim pomenom. Podobno je tudi v ZDA cel kup inštitutov, na katerih je zaživela nova, antimarksistična epistemologija, sredstva prejemal na podlagi

<sup>31</sup> Anna-K. Mayer, »Setting Up a Discipline: Conflicting Agendas of the Cambridge History of Science Committee, 1936–1950«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 31 (4/2000), str. 668.

<sup>32</sup> John Desmond Bernal, *The Social Function of Science*, London, Routledge, 1939.

<sup>33</sup> Robert Merton, »Science, Technology and Society in Seventeenth Century England«, *Osiris*, 4 (1938), str. 360–632.

<sup>34</sup> Werskey, »The Marxist Critique of Capitalist Science«, str. 412–413 in 418–419.

*National Defense Education Act*, ki je bil sprejet leta 1958 kot odziv na izstrelitev satelita *Sputnik*.<sup>35</sup>

Svojo metodološko prizmo so borci za svobodo našli v delu Alexandra Koyréja in njegovem pojmu znanstvene revolucije. Koyré je zvezo *révolution scientifique* uporabil že v svojih *Študijah o Galileju* iz leta 1939 kot oznako za radikalno idejno mutacijo, ki sta jo povzročili Galilejeva in Descartesova mehanična filozofija.<sup>36</sup> Kasneje je Koyré emigriral v ZDA in tam leta 1957 izdal svojo drugo znano monografijo, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*. V njenem uvodu je znanstveno revolucijo 16. in 17. stoletja izpostavil kot nosilni koncept svojih raziskav. Indikativno je, da znanstveno revolucijo v tem uvodu enači s »krizo evropske zavesti«, kar je očiten poklon Husserlu.<sup>37</sup> Tako mentor kot učenec se namreč nista zanimala za drobne spremembe v posameznih pojmih, ampak za epohalne premike v miselnem svetu ali *historičnem aprioriju*, ki določa, kaj je v nekem obdobju sploh zamisljivo in razrešljivo kot znanstveni problem. Ta poudatek je morda najbolj razviden iz Koyréjeve trditve, da alkimija ni ostala v svetu približnih meritev zato, ker bi ji manjkala termometer, ampak »sama ideja, da je toploto mogoče podvreči natančni meri«. <sup>38</sup> V drugem spisu je Koyré ostro zavrnil razlago, po kateri bi bili Descartesova in Galilejeva znanost zgolj »znanost rokodelca in inženirja«. <sup>39</sup> Inženirska naravnost naj bi bila značilna le za Bacona, ki ga Koyré obravnava le kot »glasnika«, ne pa kot enega od »ustvarjalcev« moderne znanosti, med katere uvršča Descartesa in Galileja. <sup>40</sup> Njihove znanosti »ne ustvarjajo inženirji ali rokodelci, ampak ljudje, ki so le redko naredili ali izdelali kaj bolj realnega kot teorijo«. <sup>41</sup> V dolgi opombi našteje in kategorično zavrne poskuse več avtorjev, ki dokazujejo nasprotno, a iz navedbe taktično izpusti Hes-

<sup>35</sup> *Ibid.*, str. 417 in 425; Steven Shapin in Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 2017, str. xxiii, opomba 24.

<sup>36</sup> Alexandre Koyré, *Études galiléennes*, Pariz, Hermann, 1939, str. 12, 165.

<sup>37</sup> Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. B. Kante, Ljubljana, ŠKUC in Studia humanitatis, 1988, str. 7.

<sup>38</sup> Alexandre Koyré, »Du monde de l'à peu près à l'univers de la précision«, *Critique*, 4 (28/1948), str. 814.

<sup>39</sup> Alexandre Koyré, »Galilej in Platon«, v: Koyré, *Znanstvena revolucija*, str. 103–104.

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 104, opomba 5.

<sup>41</sup> *Ibid.*

sna.<sup>42</sup> Po Koyréjevem mnenju nove balistike niso izdelali artilerci, temveč je nastala »v nasprotju z njimi«. Galilej se »svojega poklica ni naučil od ljudi, ki so gurali v beneških skladiščih orožja in ladjedelnicah. Prav nasprotno: on jih je naučil njihovega.«<sup>43</sup> Revolucija 17. stoletja je za Koyréja »duhovna« sprememba v intelektualni naravnosti utemeljiteljev moderne znanosti, ki so preuredili naše pojme in tako rekoč postavili svet na novo.<sup>44</sup> Posledično zanj ni toliko bistveno, da je Galilej obiskoval orožarne in delavnice, ampak ali je na njegovo misel vplivala Platonova filozofija in njen odnos do uporabe matematike v fiziki.<sup>45</sup> Skoraj identičen argument je ponovil 25 let kasneje v svojem članku o Newtonu, kjer med »najboljšimi predstavitvami marksistične in polmarksistične teorije« citira tudi Hessenovo predavanje in mu celo prizna »zrno resnice«. A vseeno vztraja, da so kolonialne plovbe in razvoj artilerijskega orožja sekundarnega pomena za pojasnjevanje newtonizma kot najvišjega izraza znanstvene revolucije.<sup>46</sup>

Angleži so torej od Koyréja prevzeli ne le pojem znanstvene revolucije, ampak tudi zgled, kako ga uporabiti za obračun z materialističnimi zgodovinarji. Čeprav bi večina v slovenskem prostoru historično epistemologijo najverjetneje prištevala ob bok levo usmerjeni francoski filozofiji, so marsikateri avtorji iz tega kroga gojili izrecna antikomunistična stališča.<sup>47</sup> Na drugi sekciji *Mednarodnega kongresa* leta 1931, ki so se ga udeležili sovjetski delegati, je recimo nastopila tudi prej omenjena Hélène Metzger, ki je v Londonu prebrala dopis Émila Meyersona o poučevanju zgodovine znanosti.<sup>48</sup> Iz kongresa je Meyersonu 1. julija 1931

<sup>42</sup> *Ibid.*, opomba 7. Navaja sicer delo Henryka Grossmana, ki zagovarja skoraj enako tezo kot Hessenovo predavanje, gl. o tem Gideon Freudenthal in Peter McLaughlin, »Classical Marxist Historiography of Science: The Hessen-Grossmann-Thesis«, v: Freudenthal in McLaughlin (ur.), *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann*, Dordrecht, Springer, 2009, str. 1–40.

<sup>43</sup> *Ibid.*, str. 104.; Gl. v zvezi s to polemiko tudi Wolfgang Lefèvre, »Galileo Engineer: Art and Modern Science«, *Science in Context*, 13 (3-4/2000), str. 281–297.

<sup>44</sup> *Ibid.*, str. 106 in 108.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 119–129.

<sup>46</sup> Alexandre Koyré, »Pomen in vplivnost Newtonove sinteze«, v: Koyré, *Znanstvena revolucija*, str. 162–163, opomba 8.

<sup>47</sup> O Koyréjevem podcenjevanju marksistično naravnanih zgodovinarjev znanosti, gl. Pietro D. Omodeo, »After Nikolai Bukharin: History of Science and Cultural Hegemony at the Threshold of the Cold War Era«, *History of the Human Sciences*, 29 (4-5/2016), str. 26–27; Anna-K. Mayer, »Setting Up a Discipline, II: British History of Science and 'The End of Ideology', 1931–1948«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 35 (1/2004), str. 61.

<sup>48</sup> Gl. poročilo o dogodku v reviji *Archeion*, 14 (1/1932), str. 106.

poslala sporočilo, v katerem je zapisala: »Vaše pismo, ki sem ga prebrala pred 300 ali 400 ljudmi, je bilo pohvaljeno in je podalo dobrodošlo nasprotje Boljševiškim diskurzom o kapitalistični znanosti in ekonomski zgodovini.«<sup>49</sup> Angleška povojna apropiacija znanstvene revolucije je tako le poudarila politično konotacijo, ki jo je ta koncept vsaj deloma imel že v francoskem kontekstu.<sup>50</sup>

Kako natančno so Angleži sledili kontinentalni epistemologiji, ni enoznačno, a za naše potrebe ni toliko ključna bralna zvestoba kot pa disciplinarna vloga, ki jo je igrala recepcija Koyréja. Sprejeto je, da je idejo znanstvene revolucije v angleškem prostoru populariziral Herbert Butterfield, zlasti s svojim delom *The Origins of Modern Science*, v katerem je leta 1949 zapisal:

Upoštevač, da je ta revolucija sprevrgla avtoriteto srednjega veka in antičnega sveta v znanosti, da je zasenčila ne samo sholastično filozofijo, ampak aristoteljansko fiziko, je svetlejša točka od česarkoli, kar se je zgodilo od vzpona krščanstva.<sup>51</sup>

Butterfield je bil za razliko od marksistov zgodovinar, profesor v Cambridgeu, po prepričanju pa konservativni katolik in je tudi odprto priznaval vpliv krščanstva na znanost v katerem koli obdobju – seveda na strogo miselni ravni.<sup>52</sup> Znanstvene revolucije ni obravnaval le kot najimenitnejšega dogodka v človeški preteklosti, temveč kot model pisanja zgodovine. Temeljno načelo tega novega zgodovino-pisja je postalo, da je treba spremembe v znanosti razumeti kot intelektualne preboje, na katere imajo družbeni, ekonomski in drugi »zunanji« dejavniki zemenarljiv vpliv. Znanstvena revolucija ni povezana s strukturnimi ekonomskimi in političnimi procesi, ki jih izpostavljajo marksisti, temveč se odvije nenadno, kot miselni preskok posameznika, običajno angleške narodnosti.<sup>53</sup> Ta preskok so po-

<sup>49</sup> Citirano po Chimisso in Freudenthal, »A Mind of Her Own«, str. 487, opomba 27.

<sup>50</sup> Kar pa seveda ne pomeni, da je to edino možno branje historične epistemologije. Tako v Franciji kot pri nas je nadaljnji razvoj epistemologije (povsem upravičeno) zavil v drugo smer. O nekaterih razlogih za to in posledičnih težavah pri prevajanju med angleško zgodovino znanosti in kontinentalno epistemologijo, gl. Bruno Latour in Geof Bowker, »A Booming Discipline Short of Discipline: (Social) Studies of Science in France«, *Social Studies of Science*, 17 (4/1987), str. 722 in nasl.

<sup>51</sup> Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, New York, Macmillan, 1965, str. 7.

<sup>52</sup> Werskey, »The Marxist Critique of Capitalist Science«, str. 419.

<sup>53</sup> O anglocenzizmu Butterfieldove historiografske šole gl. Mayer, »Setting Up a Discipline«, str. 681. Butterfield je leta 1944 tudi napisal knjigo z indikativnim naslovom *The Englishman*

pisovalci znanstvene revolucije pogosto ponazorili z vizualnimi metaforami. Butterfield je recimo zapisal, da so si znanstveniki 17. stoletja »nadeli nov par očal«, Dijksterhuis je govoril o mehanizaciji svetovne slike, Kuhn pa je v podobnem slogu kasneje opisal revolucije kot preskoke v *Gestaltu*, načinu gledanja.<sup>54</sup>

Osredotočenost na spremembe v mentalitetah je imela tudi cehovsko posledico. Butterfield je konec štiridesetih let pred novoustanovljenim *British Society for the History of Science* svaril, da znanstvena izobrazba ne zadošča za pisanje zgodovine znanosti. Zgodovinopisje naj bi namreč razvilo posebne metode, ki »pravemu zgodovinarju« vcepijo miselne navade, zaradi katerih lažje prepozna idejne razlike med dobami in se tako obvaruje pred anahronizmi.<sup>55</sup> Ta trditev je seveda cinična glede na Butterfieldovo anahronistično čaščenje znanstvene revolucije, a hkrati razkriva novo historiografsko ideologijo, ki se je skrivala za pozivi h »koncu ideologije« in prakticiranju zgodovine zavoljo zgodovine same.<sup>56</sup> Poleg tega je zavajajoča, saj so se marksistični znanstveniki lotili tem, ki bi tudi po Butterfieldovih kriterijih morali veljati za korektno zgodovinopisje. Walter Pagel, sovoditelj Cambriškega komiteja za zgodovino znanosti, je recimo zagovarjal, da so »odkritja« 16. in 17. stoletja neločljiva od njihovega religioznega in mističnega konteksta. Njegovi prispevki so bili vse prej kot teleološki ali brez občutka za prelome v mentalitetah.<sup>57</sup>

Vseeno je bil Butterfieldov poziv uspešen. Po drugi svetovni vojni se je zgodovina znanosti vedno bolj oddaljevala od znanstvenikov in postajala podzvrst zgodovine. Butterfield je recimo leta 1942 prevzel Cambriški komite, ki sta ga do tedaj vodila Needham in Pagel, in ga zapolnil s humanistično izobraženimi predavatelji njemu všečne politične usmeritve. Sočasno je zgodovina znanosti postala obvezen predmet na naravoslovnem študiju, Butterfield pa je zanj napisal učbenik. Obenem je zavrnil ponudbo, da bi v izvajanju predmeta vključil ekonomsko fakulteto, in je namesto tega sklenil zavezništvo s filozofskim oddel-

---

*and his History.*

<sup>54</sup> Roy Porter, »The Scientific Revolution: A Spoke in the Wheel?«, v: R. Porter in M. Teich (ur.), *Revolution in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, str. 295.

<sup>55</sup> Mayer, »Setting Up a Discipline«, str. 666; Nicholas Jardine, »Whigs and Stories: Herbert Butterfield and the Historiography of Science«, *History of Science* 41 (2003), str. 129.

<sup>56</sup> Mayer, »Setting Up a Discipline, II«, str. 63.

<sup>57</sup> *Ibid.*, str. 47.

kom, kar je dodatno utrdilo podobo znanosti kot misli.<sup>58</sup> V letih 1944 in 1945 je bila tretjina predavateljev, ki so gostovali v okviru Cambriškega komiteja, članov *Society for Freedom in Science*.<sup>59</sup> Marksistično orientirani znanstveniki so bili v novi politični konstelaciji kronično neuspešni pri iskanju zaposlitev v akademiji. Zaradi svojih nazorov recimo na prvo redno predavateljsko delovno mesto za zgodovino znanosti ni bil imenovan matematik Sam Lilley, pri čemer naj bi se komisija, zadolžena za izbor, izrecno obregnila ob njegovo simpatiziranje z marksizmom.<sup>60</sup> Namesto njega je bil izbran Rupert Hall, po izobrazbi zgodovinar, ki je v svojem doktoratu koyréjevsko spodbijal argument, da bi vojaške potrebe vplivale na Galilejevo fiziko.<sup>61</sup> V kasnejšem napadu na Mertona pa je, zopet podobno kot Koyré, izrazil ogorčenje nad tem, da bi se Newtona reduciralo na malo »boljšega mizarja, kartografa ali izdelovalca kompasov«.<sup>62</sup>

Cambriška recepcija Koyréja se je hitro uveljavila v Veliki Britaniji in ZDA. Alistair Crombie jo je utrdil v Oxfordu, Hall je kasneje dobil mesto v Indiani, njegova žena, Marie Boas, se je proslavila s študijo »intelektualne revolucije« Robertha Boyla in predavala na več angloameriških univerzah, Charles Gillispie pa je znanstveno revolucijo razširil na Princeton.<sup>63</sup> Internalistični historiografski program se je uveljavil tudi na Harvardu, kjer je tedaj svoj študij zaključeval Kuhn.<sup>64</sup> Na Nizozemskem je zgodbo o *Mehanizaciji svetovne slike* nadaljeval Jan Dijks-

<sup>58</sup> Mayer, »Setting Up a Discipline«, str. 681; Werskey, »The Marxist Critique of Capitalist Science«, str. 419.

<sup>59</sup> Mayer, »Setting Up a Discipline, II«, str. 58.

<sup>60</sup> *Ibid.*, str. 58–59.

<sup>61</sup> Rupert A. Hall, *Ballistics in the Seventeenth Century: A Study in the Relations of Science and War with Reference Principally to England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.

<sup>62</sup> Rupert A. Hall, »Merton Revisited or Science and Society in the Seventeenth Century«, *History of Science*, 2 (1/1963), str. 8.

<sup>63</sup> Koyré je sicer kritiziral Crombiejevo stališče, da med srednjeveško in moderno znanostjo obstaja kontinuiteta, Koyré, »Izvori moderne znanosti: nova interpretacija«, v: *Znanstvena revolucija*, str. 51–74; Vesel, »Alexandre Koyré in 'znanstvena revolucija'«, str. 243 in nasl. Marie Boas, »The Establishment of Mechanical Philosophy«, *Osiris*, 10 (1952), str. 412–541; Steven Shapin, »Discipline and Bounding: The History and Sociology of Science as Seen through the Externalism-Internalism Debate«, *History of Science*, 30 (4/1992), str. 342; Lissa Roberts, »Agency and Industry: Charles C. Gillispie's 'The Natural History of Industry', Then and Now«, *Technology and Culture*, 54 (4/2013), str. 927; Robert Fox, »Fashioning the Discipline: History of Science in the European Intellectual Tradition«, *Minerva*, 44 (4/2006), str. 410, 428.

<sup>64</sup> Omodeo, »After Nikolai Bukharin«, str. 28.



terhuis.<sup>65</sup> Nov pogled na zgodovino znanosti je doživel tudi poljudnejšo izdajo s knjigo *Mesečniki*, ki jo je pripravil Arthur Koestler, sicer tesen prijatelj Georgea Orwella.<sup>66</sup>

Kot je zapisal Hall v svoji kritiki Mertonove teze, je v Mertonu povzeta epoha socioekonomskega zgodovinarja, medtem ko Koyré odpira epoho zgodovinarja idej.<sup>67</sup> Ta citat je nazoren z dveh vidikov. Prvič, Mertona zamejuje na preteklost kot zaključek izteklega obdobja, ki ga nadomešča teorija, relevantna za sedanje raziskave. Drugič, namesto Hessna kot poosebitev starega pristopa izbere Merton, češ da je njegova teorija »bolj sofisticirana« kot Hessnov esej.<sup>68</sup> Izbira nasprotnika je tipično hladnovojna in je značilna tudi za druge, Hallu sorodne zgodovinarje. Merton namreč ni bil marksist in je bil zato lahko vzet kot sprejemljiv govorec, medtem ko se s Sovjeti preprosto ne razpravlja – njihov materializem naj bi bil vulgaren in zato nevreden akademske noblese. S tem ko je Hall Merton marksiziral, je razvodenil politični naboj medvojne zgodovine znanosti, tako izpraznjeni marksizem pa je nato lahko izenačil z eksternalizmom na sploh, torej s kakršnim koli pristopom, ki poudarja družbene dejavnike pred intelektualnimi. Nepresenetljivo se je eksternalizma prijel zaničevalen prizvok.<sup>69</sup>

Razlikovanje med internalizmom in eksternalizmom, ki ga je uvedla hladnovojna zgodovina znanosti, je prežemalo epistemološko govorico vsaj do 70-ih let. Po prvotni intervenciji internalistov se je sicer polemika nekoliko umirila. V 60-ih letih je že večina piscev iskala srednjo pot, ki bi upoštevala tako zunanje kot notranje dejavnike znanstvenih sprememb.<sup>70</sup> Vseeno pa je ta eklekticism še vedno privilegiral idejne premike, saj je dopustil le omejena mesta, na katerih v znanost prodira družba, recimo pri praktični aplikaciji znanosti, dodeljevanju financiranja, znanstvenih publikacijah in podobno. Samo znanstveno vednost je, nasprotno, izvzel iz sociološke obravnave. Ta zasuk je značilen za Mertonova poznejša pisanja, ki so iz sociologije znanosti izločila sociologijo znanstvene ve-

<sup>65</sup> *The Mechanization of the World Picture*, Oxford, Clarendon Press, 1961.

<sup>66</sup> Porter, »The Scientific Revolution«, str. 295.

<sup>67</sup> Hall, »Merton Revisited«, str. 10.

<sup>68</sup> *Ibid.*, str. 2.

<sup>69</sup> Werskey, »The Marxist Critique of Capitalist Science«, str. 422.

<sup>70</sup> Shapin, »Discipline and Bounding«, str. 343.

dnosti.<sup>71</sup> V Sloveniji se je sociologija znanosti v Mertonovem slogu razširila zlasti v okviru programa sociologije na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo in kasnejši Fakulteti za družbene vede.<sup>72</sup>

Dovršitev eklekticizma predstavlja delo Thomasa Kuhna. Po Kuhnovih lastnih besedah naj bi mu Koyré, po tem ko je prebral *Strukturo znanstvenih revolucij*, čestital, ker mu je uspelo združiti »zunanji« in »notranji« pristop.<sup>73</sup> Temu bi utegnili verjeti, saj so Kuhnovo razpravo o *Vlogi merjenja v moderni fizikalni znanosti* in njegov pojem *normalne znanosti* desetletje za tem prevzeli sociologi znanstvene vednosti.<sup>74</sup> A Kuhn je poskuse, da bi se ga uporabilo kot argument v prid družbeni pogojenosti znanstvene misli, ostro zavrnil kot »ponorelo dekonstrukcijo«.<sup>75</sup> Podobno se je čudil v enem izmed drugih intervjujev: »Struktura se mi je vedno zdela precej odkrito internalistična. Ljudi v Angliji vedno znova preseneča, da sem internalist.«<sup>76</sup> Dilema izgine, če si pogledamo Kuhnov članek *Zgodovina znanosti*, v katerem najdemo vse značilnosti eklekticizma. Najprej združevanje »eksternega« in »internega« pristopa predstavi kot »morda največji izziv« zgodovine znanosti svojega časa.<sup>77</sup> Nato nam kot tester eksternalizma pod nos pomoli Mertonovo tezo.<sup>78</sup> Našteje tudi nekaj zamejenih mest, kjer v znanost vseeno prodirajo »vrednote in družbene potrebe«, recimo ob vzpostavljanju novega področja raziskovanja. In nazadnje sledi še klasični zagovor, da so sami znanstveni pojmi in problemi izolirani od »kulturnega miljeja, v katerem znanstveniki živijo svoje nepoklicno življenje«.<sup>79</sup> Izoliranost je po njegovem zlasti značilna za to, čemur pravi »visoko razvite znanosti«, s čimer najverjetneje misli fiziko, ne pa toliko za inženirstvo, medicino, pravo ali umetnost.<sup>80</sup> Kuhn seveda povsem zanemari

<sup>71</sup> Schaffer, »Newton at the Cross Roads«, str. 25; Werskey, »The Marxist Critique of Capitalist Science«, str. 427; Shapin, »Discipline and Bounding«, str. 337.

<sup>72</sup> Že leta 1970 je imel Andrej Kirn na FSPN predavanja iz sociologije znanosti. Franc Mali, »Razvoj družbenih študij znanosti in tehnologije«, *Teorija in praksa*, 50 (2/2013), str. 297–316.

<sup>73</sup> Baltas in drugi, »A Discussion with Thomas S. Kuhn«, str. 286.

<sup>74</sup> Thomas Kuhn, »The Function of Measurement in Modern Physical Science«, *Isis*, 52 (2/1961), str. 161–193; Shapin in Schaffer, *Leviathan*, str. xx, opombi 18–19.

<sup>75</sup> Thomas Kuhn, »The Trouble with the Historical Philosophy of Science«, v: Kuhn, *The Road Since Structure*, str. 110.

<sup>76</sup> Baltas in drugi, »A Discussion with Thomas S. Kuhn«, str. 287.

<sup>77</sup> Thomas Kuhn, »The History of Science«, v: Kuhn, *The Essential Tension*, str. 110.

<sup>78</sup> *Ibid.*, str. 115.

<sup>79</sup> *Ibid.*, str. 119.

<sup>80</sup> Thomas Kuhn, »Preface«, v: Kuhn, *The Essential Tension*, str. xv.

Hessenovo trditev, da odmaknjenost »visokih znanosti« od vsakdanjega življenja ni odraz njihove naravne čistosti, temveč izhaja iz posebne metode, s katero te prakse obdelujejo svoje probleme in jih abstrahirajo od konkretnih okoliščin, v katere so bili prvotno vpeti. Namesto tega nam ponudi sintezo zunanjih in notranjih dejavnikov zgodovinskih sprememb, ki zanika družbene vplive na samo znanstveno misel in s tem privilegira internalistično interpretacijo.<sup>81</sup>

## Obrat k zaprtim praksam

V sedemdesetih letih 20. stoletja so se začele uveljavljati drugačne vrste študij, ki so se zoperstavile zguljeni delitvi na internalizem in eksternalizem.<sup>82</sup> Na eni strani je nova generacija Hessenovih bralcev zagnala *British Society for Social Responsibility in Science*, ki je bilo ideološko blizu maju '68. Teoretski organ društva je bil *Radical Science Journal*, pri katerem so kot uredniki in pisci vidneje sodelovali Bob Young, Les Levidow in Gary Werskey.<sup>83</sup> Njihova aktivnost je povečini zamrla v 80-ih letih skupaj s političnim zatonom levice in nastopom thatcherizma. Deloma so vplivi tega gibanja vidni pri sociologu Donaldu MacKenzieju, ki je bil Werskeyev učenec, nekaterih feminističnih kritičarkah znanosti, npr. Donni Haraway, in reviji *Science as Culture*, v katero se je pretvoril *Radical Science Journal*.<sup>84</sup> Bolj uveljavljena je postala druga »šola«, na katero se bom tudi osredotočil v preostanku tega besedila: tako imenovani močni program v sociologiji znanstvene vednosti (*sociology of scientific knowledge*, v nadaljevanju SZV), ki je preplaval angloameriško epistemologijo in še danes v različnih izpeljavah ostaja prevladujoč pristop k preučevanju znanosti. Čeprav odnos do Hessna med sociologi znanstvene vednosti niha od hladnovojnega distanciranja do izrecnega prevzemanja, so v svojih kritikah znanstvene revolucije v marsikaterem oziru obujali teme in metode, ki jih je prvi izpostavil sovjetski delegat.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Kot klasičen primer takšnega pisanja zgodovine znanosti v slovenskem prostoru, gl. Andrej Ule, »Kdaj je 'kopernikanska' revolucija postala znanstvena revolucija?«, *Filozofski vestnik*, 26 (1/2005), str. 29–45.

<sup>82</sup> Shapin in Schaffer, *Leviathan*, str. xv–xvi.

<sup>83</sup> Gl. članek-manifest Boba Younga, »Science Is Social Relations«, *Radical Science Journal*, 5 (1977), str. 65–129. Poleg tega velja omeniti dvodelni zbornik *Science, Technology and the Labour Process* iz leta 1980, ki sta ga uredila Young in Levidow.

<sup>84</sup> Werskey, »The Marxist Critique of Capitalist Science«, str. 443–444.

<sup>85</sup> Schaffer, »Newton at the Cross Roads«, str. 23.

Eden izmed trajnejših dosežkov SZV je bil premik premisleka o znanosti od tega, kar znanstveniki govorijo in pišejo, k temu, kar počnejo, in materialom, ki jih pri tem uporabljajo. Če znanost obravnavamo kot zvrst umskega dela, postane delitev na zunanje in notranje dejavnike irelevantna. Laboratorij, »teren« ali botanični vrt od zunanjega sveta niso ločeni, ker bi bili politično nevtralni prostori, temveč ker so zanje značilni posebni družbeni odnosi, v katerih se odvijajo znanstvene prakse.<sup>86</sup> Da bi razumeli zgodovinski nastanek znanstvenih resnic, moramo torej preučiti mikropolitična razmerja, v katerih so bile proizvedene. V ta namen je treba, kot je pozval že Hessen, upoštevati širši nabor prostorov nastajanja vednosti, onkraj univerze in teoretskih besedil. Več zgodovinarjev, povezanih s SZV, je zato začelo pisati drugačne zgodbe o veliki miselni tranziciji 17. stoletja, ki bi upoštevale različne oblike praktične vednosti, zanemarjene pri Koyréju, Butterfieldu in drugih internalističnih zgodovinarjih: delo mehaničnih obrtnikov v rudnikih, ladjedelnicah in orožarnah, vojaških inženirjev, dvornih učiteljev, apotekarjev in *herbwomen* ter cvetočo mrežo izdelovalcev inštrumentov, s pomočjo katerih je bilo šele mogoče dejansko vzpostaviti in razširiti »mehanično« podobo sveta.<sup>87</sup> Tipičen primer tega pristopa je članek Jima Bennetta o geometrizaciji zemljemerstva in navigacije. V njem pokaže, da je ta proces potekal kot cehovski boj med običajnimi praktiki, ki so se zavzemali za enostavnejša orodja, in šolanimi zemljemerci, ki so skušali uvesti kompleksnejše inštrumente, za uporabo katerih je bilo nujno znanje matematike. Do geometrizacije prostora, ki po Koyréju predstavlja temeljni obrat znanstvene revolucije, torej ni

<sup>86</sup> Gl. npr. Lys Alcayna-Stevens, »Habituating field scientists«, *Social Studies of Science*, 46 (6/2016), str. 840–851; Steven Shapin, »The Politics of Observation: Cerebral Anatomy and Social Interests in the Edinburgh Phrenology Disputes«, *The Sociological Review Monograph*, 27 (1979), str. 139–178; Bruno Latour, »Give Me a Laboratory and I Will Raise the World«, v Karin Knorr-Cetina in Michael Mulkay (ur.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, London, Sage, 1983, str. 141–169; Donald MacKenzie, »Producing Accounts«, v Massimo Mazzotti (ur.), *Knowledge as Social Order: rethinking the sociology of Barry Barnes*, Aldershot, Ashgate, 2008, str. 99–117; Adi Ophir in Steven Shapin, »The Place of Knowledge: A Methodological Survey», *Science in Context*, 4 (1/1991), str. 3–21.

<sup>87</sup> Bennett, »The Mechanics' Philosophy and the Mechanical Philosophy«, str. 6; Steven Shapin, *The Scientific Revolution*, Chicago in London, Chicago University Press, 1996, str. 1–12; gl. prispevke v II. delu Park, Daston (ur.), *The Cambridge History of Science, volume 3: Early Modern Science*; Peter Dear, *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge in Transition, 1500-1700*, London, Red Globe Press, 2019, uvod.

prišlo prek nenadnega preskoka v načinu mišljenja, temveč postopnega ruvanja za profesionalizacijo praktične obrti in standardizacijo njenih znanj in orodij.<sup>88</sup>

Inovativen zasuk SZV je, da se je osredotočila na vsakdanje družbeno življenje preteklih in sodobnih znanstvenikov. Večina kanonskih del, ki se uvrščajo v to smer, se svojega predmeta loteva skozi mikrosociološki ali mikrozdgodovinski popis ustanov, rutin, utelešenih vednosti, posebnih žargonov in vizualnih podob, ki se gojijo v znanstvenih institucijah.<sup>89</sup> Morda najslovitejši primerek je knjiga *Laboratory Life* iz 1979, ki je bila napisana na podlagi opazovanja dela v biološkem laboratoriju. Kakor pojasnita avtorja Bruno Latour in Steve Woolgar, je delo zastavljeno kot antropološka raziskava tujega plemena nevroendokrinologov in njihovih ritualov. Pri tem sta bila pozorna na organizacijo laboratorijskega prostora, načine obnašanja v laboratoriju, kako znanstvenice in znanstveniki uporabljajo tehnologije in z njimi proizvajajo trditve o naravnih pojavih, grafe, meritve, članke in druge »inskripcije«. Na ta način sta poskušala razjasniti temeljni problem, ki bega razumevanje znanstvene prakse: kako lahko znanstveni objekti po eni strani nastajajo in obstajajo le znotraj lokalnih razmer specializiranih prostorov, a so po drugi strani od teh lokalnih pogojev vedno znova abstrahirani in pretvorjeni v splošne ugotovitve o pojavih, kakršni naj bi obstajali v naravi sami po sebi, neodvisno od znanstvenih intervencij. V knjigi popisujeta dve leti raziskovalnih praks, ki so iz odstopanja med meritvami, za katero so nekateri sprva domnevali, da je zgolj motnja oziroma napaka, postopoma izčistile nov pojav, ki je od takrat obveljal za trdno obstoječ košček narave – hormon tiroliberin.<sup>90</sup> Sorodno pot ubira tudi »etnometodologija« Michaela Lyncha, ki beleži različne rutinske postopke in inštrumente, potrebne za izdelavo grafov, skic, diagramov in drugih vizualnih reprezentacij znanstvenih predmetov.<sup>91</sup>

170

Čeprav se SZV z vidika slovenskega kanona utegne zdeti nekaj novega, je tudi sama že zastarela, v vmesnem času pa so postale očitne skupne težave različnih

<sup>88</sup> Jim A. Bennett, »Geometry and Surveying in Early-seventeenth-century England«, *Annals of Science*, 48 (1/1991), str. 345–354; Koyré, *Od sklenjenega sveta*, str. 8.

<sup>89</sup> Andrew Barry, »The History of Measurement and the Engineers of Space«, *The British Journal for the History of Science*, 26 (4/1993), str. 460.

<sup>90</sup> Bruno Latour in Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts (Second Edition)*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

<sup>91</sup> Michael Lynch, »Discipline and the Material Form of Images: An Analysis of Scientific Visibility«, *Social Studies of Science*, 15 (1/1985), str. 37–66.

pristopov, ki se jih včasih enotno označuje kot *practice turn* ali praktični obrat. Prvi razcep, ki se je pojavil med predstavniki močnega programa SZV, je status sociologije, antropologije in drugih družboslovnih ved, v katerih so našli na videz trdno oporo za kritiko znanosti. V svojem zagovoru relativizma so se zlasti avtorji bathske in edinburške šole SZV oprli na družbo kot razlagalni princip, ki razmejuje in pojasnjuje razhajanja med raznorodnimi znanstvenimi pojmovanji narave. Latour in Michel Callon, utemeljitelja *actor-network theory*, sta se po drugi strani zavzela za razgradnjo ustaljenih sociologističnih dualizmov med naravo in družbo, subjektom in objektom, ipd., in jih zamenjala z mrežami aktantov ali akterjev. Po njunem mnenju nosilci delovanja oz. prakse niso le subjekti, temveč zveze akterjev, ki obsegajo tako reči kot človeške posameznike. SZV-jevcem sta očitala, da so se zadovoljili z družbeno pogojenostjo znanstvene vednosti, naravo pa so pustili nedotaknjeno, kot nevtralnno, pasivno reč na sebi, v odnosu do katere znanstveniki konstruirajo svojo vednost. Po njunem stališču so materialni predmeti prav tako agenti, kakor ljudje, saj delujejo kot neobhodni posredniki človeške prakse in skozi posredovanje prevajajo in spreminjajo njen pomen.<sup>92</sup> Čeprav ima Latour popolnoma prav, ko angloameriške diskusije o relativizmu označi za banalne, sploh z vidika nekoga, ki izhaja iz tradicije francoske filozofije in epistemologije, je sam zapadel v neskončno nadomeščanje dualizmov zahodnega sveta z obskurno terminologijo in počlovečevanje znanstvenih reči.<sup>93</sup> Poleg tega svoje metodološke premike precej problematično opravičuje s tem, da naj bi bili nujno potrebni, če želimo ustrezno »slediti« znanstvenikom v praksi. Priseganje na opazovanje tega, kar znanstveniki delajo, kot glavni kriterij legitimnosti teorij, ki naj bi razlagale njihovo početje, nas vrne k antropologizmu, ki je enako preprost kot nekatere sociološke predpostavke SZV.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> Bruno Latour, »On Technical Mediation – Philosophy, Sociology, Mediation«, *Common knowledge*, 3 (2/1994), str. 38.

<sup>93</sup> Latour in Bowker, »A Booming Discipline Short of Discipline«, str. 724.

<sup>94</sup> Gl. polemike med Collinsom/Yearleyem in Latourjem/Callonom v Andrew Pickering (ur.), *Science as Practice and Culture*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1992, poglavja 10, 12, 13; in izmenjavo med Bloorjem in Latourjem, David Bloor, »Anti-Latour«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 30 (1/1999), str. 81–112; Bruno Latour, »For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's 'Anti-Latour'«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 30 (1/1999), str. 113–129; David Bloor, »Reply to Bruno Latour«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 30 (1/1999), str. 131–136. Poleg tega gl. tudi Simon Schaffer, »The 18<sup>th</sup> Brumaire of Bruno Latour«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 22 (1/1991), str. 174–192; Steven Shapin, »Following Scientists Around«, *Social Studies of Science*, 18 (3/1988), str. 543.

Prav zanašanje na discipliniran, izumetničen diskurz, ki bi omogočil karseda realističen opis znanstvenega dela, je morda glavni spodrsrljaj praktičnega obrata. Uspeh in poplava mikroanaliz znanstvene dejavnosti je obrodila niz podrobnih študij primerov, ki nikoli niso bili povezani v enotno zgodovinsko povest o znanosti, kot jo je recimo ponujala prizma znanstvene revolucije. Nekateri sociologi, kot sta Andrew Pickering in prej omenjeni Lynch, izrecno zavračajo gradnjo kakršnih koli »velikih teorij«. Drugi, na primer Harry Collins, pa so jih po lastnih besedah »odložili za nedoločen čas«. <sup>95</sup> Mikrodrža je po svoje naivna, saj implicira, da sta antropološko opazovanje in naturalistično opisovanje praks najbolj nevtralna in zanesljiva načina za razumevanje znanosti. Vendar *case study* oziroma študije primerov niso suhe deskripcije, ampak običajno služijo ponazoritvi neke splošnejše teorije, ki je najpogosteje izražena v razpoznavnem repertoarju modnih izrazov. Množenje teh perspektiv je privedlo do fragmentacije *Science studies* na ozke poddiscipline s posebnimi ustanovnimi avtorji in privilegiranimi objekti analize, od zgodovinarjev knjige, vizualne in materialne kulture do geografskih, ontoloških in drugih »obratov«. Kot je zapisal še en SZV-jevec, Jim Secord, se moramo danes zaradi odsotnosti sinteze zgodovino znanosti pravzaprav učiti dvakrat: enkrat skozi zgodbo znanstvene revolucije, drugič skozi koščke praks, ki jo spodbijajo. <sup>96</sup>

Opustitev ambicioznejših teorij v prid naturalističnim mikronarativom ima še eno ključno pomanjkljivost, na katero so opozorili tako zgoraj omenjeni Gary Werskey, kot Simon Schaffer in Steven Shapin, vidnejša predstavnika SZV. <sup>97</sup> Za razliko od angažirane medvojne epistemologije, ki je zgodovinsko preučevanje znanosti mobilizirala za premislek aktualne vloge znanosti, so sodobne študije znanosti postale predvsem humanistična akademska veda. V tem oziru predstavniki SZV nadaljujejo Butterfieldovo ideologijo zgodovine zavoljo zgodovine same. Izseke iz znanstvene preteklosti popisujejo sicer na drugačen način in – po njihovem mnenju – bolj zvesto kot njihovi *baby boomerski* predhodniki, a še vedno le zato da so popisani. S tem so primere, na katere se osredotočajo, zre-

172

<sup>95</sup> Andrew Pickering, *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1995, str. 232; Barry, »The History of Measurement«, str. 460.

<sup>96</sup> James A. Secord, »Knowledge in Transit«, *Isis*, 95 (4/2004), str. 656.

<sup>97</sup> Schaffer, »Newton at the Cross-Roads«, str. 23; Shapin in Schaffer, *Leviathan*, str. xx–xxi; Shapin, »Discipline and Bounding«, str. 357–360; Werskey, »The Marxist Critique of Capitalist Science«, str. 442–443.

ducirali na starinarske kurioziteti, zgodovino znanosti pa na čisti diskurz, ki se je, skrit pod vedno več sloji zamotane terminologije in specializiranih podpanog akademikov, ki jo obvladajo, nezmožen prevesti v razprave o znanosti, ki bi lahko dosegle znanstvenike ali neposvečene laike. Poleg tega so se mnogi nalezli Butterfieldovega anglocenzizma (izjema je tu ponovno zlasti Schaffer). Čeprav je »dekolonizacija zgodovine in filozofije znanosti« postala moto skoraj vsakega angloameriškega oddelka, je kvečjemu zastavljena kot kritika velikih sintez, ki so znanstveno revolucijo obravnavale kot *evropsko* transformacijo mišljenja. Postkolonialna nastrojenost pa se povečini ni dotaknila same izbire *case study*-jev, na katere se osredotočajo mikroštudije. Glavnina jih je namreč vzeti iz zgodovine Anglije ali njenih kolonij (občasno se kdo loti še kakšnega primera iz Francije ali Nemčije). Pleme, ki ga proučujejo znanstveni antropologi, so torej še vedno Anglosasi in njihova osvajanja. Lokalni izvori znanstvene vednosti, ki se jih tako poudarja, pa navadno ležijo v istih imperialnih centrih, iz katerih so prej jezdili in pluli svetovnozgodovinski duhovi.

Prispevke Borisa Hessena in drugih sovjetskih delegatov je tako doletela ironična usoda. Kot historiografski nauk so njihove osrednje teze, na primer razgradnja ideje genija, prešle med samoumevne predpostavke sodobnega zgodovinarstva. Skoraj popolnoma pozabljeno pa je njihovo razumevanje zgodovine kot sredstva kritike, naj gre za epistemološki premislek o resničnosti znanstvenih predmetov ali za vprašanja o politično-ekonomskih razmerjih, v katerih se raziskovanje odvija. Odsotnost angloameriških mikronarativov, iz katerih vedno bolj izginjajo resnejše metodološke refleksije, dominantne šole ali angažirane agende, v slovenskem prostoru je morda iz tega vidika prednost, saj odpira možnost za svež pogled, ki ni obremenjen z večnimi dilemami transatlantskih študij znanosti. Pod pogojem, seveda, da se zavedamo konteksta nastanka in implikacij lastnega kanona. Prav zamotan potopis pojma znanstvene revolucije nam pokaže, da podobno kot v zgodovinarstvu ni nezainteresirane interpretacije preteklosti, tudi ne obstaja seznam svetnikov ali metodologij, na katere bi se lahko zanašali, ne da bi tudi njih podvrgli enaki zgodovinski kritiki, s katero pristopamo k svojemu predmetu.



## Literatura

- Alcayna-Stevens, Lys, »Habituating field scientists«, *Social Studies of Science*, 46 (6/2016), str. 840–851.
- Bachelard, Gaston, *Oblikovanje znanstvenega duha: prispevek k psihoanalizi objektivnega spoznanja*, prev. V. Likar, Ljubljana, Studia humanitatis, 1998.
- Canguilhem, Georges, *Normalno in patološko*, prev. V. Likar, Ljubljana, ŠKUC in Studia humanitatis, 1987.
- Canguilhem, Georges, *Epistemologija in zgodovina znanosti: izbrani spisi*, prev. V. Likar, E. Bahovec in T. Erzar, Ljubljana, Studia humanitatis, 2017.
- Baltas, Aristides, Gavroglu, Kostas in Kindi, Vassiliki, »A Discussion with Thomas S. Kuhn«, v Thomas Kuhn, *The Road Since Structure: Philosophical Essays 1970–1993, with an Autobiographical Interview*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 2000, str. 253–324.
- Barry, Andrew, »The History of Measurement and the Engineers of Space«, *The British Journal for the History of Science*, 26 (4/1993), str. 459–468.
- Bennett, Jim A. »The Mechanics' Philosophy and the Mechanical Philosophy«, *History of Science*, 24 (1/1986), str. 1–28.
- Bennett, Jim A., »Geometry and Surveying in Early-seventeenth-century England«, *Annals of Science*, 48 (1/1991), str. 345–354.
- Bernal, John Desmond, *The Social Function of Science*, London, Routledge, 1939.
- Bloor, David, »Anti-Latour«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 30 (1/1999), str. 81–112.
- Bloor, David, »Reply to Bruno Latour«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 30 (1/1999), str. 131–136.
- Boas, Marie, »The Establishment of Mechanical Philosophy«, *Osiris*, 10 (1952), str. 412–541.
- Butterfield, Herbert, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, New York, Macmillan, 1965.
- Chilvers, Christopher A. J., »Five Tourniquets and a Ship's Bell: The Special Session at the 1931 Congress«, *Centaurus*, 57 (2/2015), str. 61–95.
- Chimisso, Cristina, *Hélène Metzger, Historian and Historiographer of the Sciences*, Routledge, Abingdon, 2019.
- Chimisso, Cristina, in Freudenthal, Gad, »A Mind of Her Own: Hélène Metzger to Émile Meyerson, 1933«, *Isis*, 94 (3/2003), str. 477–491.
- Dear, Peter, *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge in Transition, 1500-1700*, London, Red Globe Press, 2019.
- Dijksterhuis, Eduard J., *The Mechanization of the World Picture*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- Febvre, Lucien, »De l'à peu près à la précision en passant par oui-dire«, *Annales*, 5 (1/1950), str. 25–31.

- Feyerabend, Paul K., *Proti metodi*, prev. S. Hozjan, Ljubljana, Studia humanitatis, 1999.
- Feyerabend, Paul K., *Spoznanje za svobodne ljudi*, prev. S. Hozjan, Ljubljana, Krtina, 2007.
- Feyerabend, Paul K., *Znanost kot umetnost*, prev. S. Hozjan, Ljubljana, Založba Sophia, 2008.
- Filner, Robert E., »The Social Relations of Science Movement (SRS) and J. B. S. Haldane«, *Science & Society*, 41 (3/1977), str. 303–316.
- Fox, Robert, »Fashioning the Discipline: History of Science in the European Intellectual Tradition«, *Minerva*, 44 (4/2006), str. 410–432.
- Freudenthal, Gad (ur.), *Études sur/Studies on Hélène Metzger*, Leiden, Brill, 1990.
- Freudenthal, Gideon, in McLaughlin, Peter, »Classical Marxist Historiography of Science: The Hessen-Grossmann-Thesis«, v Gideon Freudenthal in Peter McLaughlin (ur.), *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann*, Dordrecht, Springer, 2009, str. 1–40.
- Galilei, Galileo, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica e i movimenti locali*, Leida, Elsevirii, 1638.
- Graham, Loren, »The Socio-Political Roots of Boris Hessen: Soviet Marxism and the History of Science«, *Social Studies of Science*, 15 (4/1985), str. 705–722.
- Hall, Rupert A., *Ballistics in the Seventeenth Century: A Study in the Relations of Science and War with Reference Principally to England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.
- Hall, Rupert A., »Merton Revisited or Science and Society in the Seventeenth Century«, *History of Science*, 2 (1/1963), str. 1–16.
- Hessen, Boris, »The Social and Economic Roots of Newton's 'Principia'«, v: N. I. Bukharin et al. (ur.), *Science at the Cross Roads: Papers from the Second International Congress of the History of Science and Technology 1931*, str. 149–212.
- Hozjan, Slavko, »Teorija znanosti kot metateorija«, *Anthropos*, 19 (5-6/1987), str. 41–58.
- Hozjan, Slavko, in Ule, Andrej, »Analitična teorija znanosti kot racionalna rekonstrukcija znanosti in njenih preobrazb«, *Vestnik IMŠ*, 5 (1-2/1984), str. 61–66.
- Jardine, Nicholas, »Whigs and Stories: Herbert Butterfield and the Historiography of Science«, *History of Science* 41 (2003), str. 125–140.
- Koyré, Alexandre, *Études galiléennes*, Pariz, Hermann, 1939.
- Koyré, Alexandre, »Du monde de l'à peu près à l'univers de la précision«, *Critique*, 4 (28/1948), str. 806–823.
- Koyré, Alexandre, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. B. Kante, Ljubljana, ŠKUC, 1988.
- Koyré, Alexandre, »Izvori moderne znanosti: nova interpretacija«, prev. V. Likar, v: Alexandre Koyré, *Znanstvena revolucija: izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*, Ljubljana, Založba ZRC, 2006, str. 51–74.

- Koyré, Alexandre, »Galilej in Platon«, prev. V. Vendramin, v: Alexandre Koyré, *Znanstvena revolucija: izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*, Ljubljana, Založba ZRC, 2006, str. 103–131.
- Koyré, Alexandre, »Pomen in vplivnost Newtonove sinteze«, prev. S. Jerele, v: Alexandre Koyré, *Znanstvena revolucija: izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*, Ljubljana, Založba ZRC, 2006, str. 159–182.
- Kuhn, Thomas, »The Function of Measurement in Modern Physical Science«, *Isis*, 52 (2/1961), str. 161–193.
- Kuhn, Thomas, »Preface«, v: Thomas Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1977, str. ix–xxiii.
- Kuhn, Thomas, »Concepts of Cause in the Development of Physics«, v: Thomas Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1977, str. 21–30.
- Kuhn, Thomas, »The History of Science«, v: Thomas Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1977, str. 105–126.
- Kuhn, Thomas, *Struktura znanstvenih revolucij*, prev. G. Jurman in S. Krek, Ljubljana, Kratina, 1998.
- Latour, Bruno, »Give Me a Laboratory and I Will Raise the World«, v: Karin Knorr-Cetina in Michael Mulkay (ur.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, London, Sage, 1983, str. 141–169.
- Latour, Bruno, »On Technical Mediation – Philosophy, Sociology, Mediation«, *Common knowledge*, 3 (2/1994), str. 29–64.
- Latour, Bruno, »For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's 'Anti-Latour'«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 30 (1/1999), str. 113–129.
- Latour, Bruno, in Woolgar, Steve, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts (Second Edition)*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- Latour, Bruno, in Bowker, Geof, »A Booming Discipline Short of Discipline: (Social) Studies of Science in France«, *Social Studies of Science*, 17 (4/1987), str. 715–748.
- Lefèvre, Wolfgang, »Galileo Engineer: Art and Modern Science«, *Science in Context*, 13 (3-4/2000), str. 281–297.
- Likar, Vojislav, »Epistemološka analiza procesa znanstvenega spoznavanja pri G. Bachelardu«, *Vestnik IMŠ*, 1 (2/1980), str. 41–63.
- Likar, Vojislav, »Življenje kot epistemološki problem: Canguilhemov pogled na zgodovinsko vlogo in pomen vitalizma«, *Vestnik IMŠ*, 8 (2/1987), str. 17–23.
- Likar, Vojislav, »Epistemologija ali filozofija približka: oblikovanje osnovnih konceptov epistemologije v Bachelardovem zgodnjem opusu«, *Vestnik IMŠ*, 13 (1/1992), str. 69–80.

- Likar, Vojislav, »Od 'kritike znanosti' k epistemologiji: O pojmovno zgodovinskem ozadju oblikovanja Bachelardove koncepcije epistemologije«, *Filozofski vestnik*, 14 (1/1993), str. 101–112.
- Lynch, Michael »Discipline and the Material Form of Images: An Analysis of Scientific Visibility«, *Social Studies of Science*, 15 (1/1985), str. 37–66.
- MacKenzie, Donald, »Producing Accounts«, v Massimo Mazzotti (ur.), *Knowledge as Social Order: rethinking the sociology of Barry Barnes*, Aldershot, Ashgate, 2008, str. 99–117.
- Mali, Franc, »Razvoj družbenih študij znanosti in tehnologije«, *Teorija in praksa*, 50 (2/2013), str. 297–316.
- Mayer, Anna-K., »Setting Up a Discipline: Conflicting Agendas of the Cambridge History of Science Committee, 1936–1950«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 31 (4/2000), str. 665–689.
- Mayer, Anna-K., »Setting Up a Discipline, II: British History of Science and 'The End of Ideology', 1931–1948«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 35 (1/2004), str. 41–72.
- McGucken, William, *Scientists, Society, and State: The Social Relations of Science Movement in Great Britain 1931-1947*, Columbus, Ohio State University Press, 1984.
- Merton, Robert, »Science, Technology and Society in Seventeenth Century England«, *Osiris*, 4 (1938), str. 360–632.
- Muller, Hermann J., »Observations of Biological Science in Russia«, *The Scientific Monthly*, 16 (5/1923), str. 539–552.
- Newton, Isaac, *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, prev. I. B. Cohen in A. Whitman, Berkeley, University of California Press, 1999.
- Omodeo, Pietro D., »After Nikolai Bukharin: History of Science and Cultural Hegemony at the Threshold of the Cold War Era«, *History of the Human Sciences*, 29 (4-5/2016), str. 13–34.
- Ophir, Adi, in Shapin, Steven, »The Place of Knowledge: A Methodological Survey«, *Science in Context*, 4 (1/1991), str. 3–21.
- Park, Katharine, in Daston, Lorraine (ur.), *The Cambridge History of Science, volume 3: Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Peña-Guzmán, David M., »French Historical Epistemology: Discourse, Concepts, and the Norms of Rationality«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 79 (2020), str. 68–76.
- Pickering, Andrew (ur.), *Science as Practice and Culture*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1992.
- Pickering, Andrew, *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1995.

- Porter, Roy, »The Scientific Revolution: A Spoke in the Wheel?«, v R. Porter in M. Teich (ur.), *Revolution in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, str. 290–316.
- Renn, Jürgen, in Valleriani, Matteo, »Galileo and the Challenge of the Arsenal«, *Nuncius* 16 (2001), str. 481–503.
- Rheinberger, Hans-Jörg, »On the Historicity of Scientific Knowledge: Ludwik Fleck, Gaston Bachelard, Edmund Husserl«, v D. Hyder, H.-J. Rheinberger (ur.), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 2010, str. 164–176.
- Roberts, Lissa, »Agency and Industry: Charles C. Gillispie's 'The Natural History of Industry', Then and Now«, *Technology and Culture*, 54 (4/2013), str. 922–941.
- Schaffer, Simon, »Newton at the Crossroads«, *Radical Philosophy*, 37 (1984), str. 23–28.
- Schaffer, Simon, »The 18th Brumaire of Bruno Latour«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 22 (1/1991), str. 174–192.
- Secord, James A., »Knowledge in Transit«, *Isis*, 95 (4/2004), str. 654–672.
- Shapin, Steven, »The Politics of Observation: Cerebral Anatomy and Social Interests in the Edinburgh Phrenology Disputes«, *The Sociological Review Monograph*, 27 (1979), str. 139–178.
- Shapin, Steven, »Following Scientists Around«, *Social Studies of Science*, 18 (3/1988), str. 533–550.
- Shapin, Steven, »Discipline and Bounding: The History and Sociology of Science as Seen through the Externalism-Internalism Debate«, *History of Science*, 30 (4/1992), str. 333–369.
- Shapin, Steven, *The Scientific Revolution*, Chicago in London, Chicago University Press, 1996.
- Shapin, Steven, in Schaffer, Simon, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 2017.
- Ule, Andrej, »Popper med empirizmom in teorijskim holizmom«, *Časopis za kritiko znanosti*, 22 (166-167/1994), str. 175–184.
- 178 Ule, Andrej, »Kuhnov pogled na zgodovino znanosti«, *Filozofski vestnik*, 16 (1/1995), str. 247–256.
- Ule, Andrej, »Popperjeva obramba znanstvenega realizma«, *Časopis za kritiko znanosti*, 25 (186-187/1997), str. 171–189.
- Ule, Andrej, »Kuhnova paradigma in revolucija v teoriji znanosti«, v Thomas Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucij*, prev. G. Jurman in S. Krek, Krtina, Ljubljana, 1998, str. 185–211.
- Ule, Andrej, »Kdaj je 'kopernikanska' revolucija postala znanstvena revolucija?«, *Filozofski vestnik*, 26 (1/2005), str. 29–45.
- Valilov, Nikolaj I., »The Problem of the Origin of the World's Agriculture in the Light of the Latest Investigations«, v . I. Bukharin et al. (ur.), *Science at the Cross Roads: Papers*

- from the Second International Congress of the History of Science and Technology 1931*, Abingdon, Routledge, 2013, str. 97–106
- Vesel, Matjaž, »Alexandre Koyré in 'znanstvena revolucija'«, v: Alexandre Koyré, *Znanstvena revolucija*, Ljubljana, Založba ZRC, 2006.
- Vesel, Matjaž, »Pariška obsodba leta 1277, potentia dei absoluta in rojstvo moderne znanosti«, *Filozofski vestnik*, 28 (1/2007), str. 19–40.
- Vesel, Matjaž, *Astronom-filozof: Nikolaj Kopernik, gibanje Zemlje in kopernikanska revolucija*, Ljubljana, Založba ZRC, 2007.
- Vesel, Matjaž, *Kopernikanski manifest Galilea Galileja: geneza Dialoga o dveh glavnih sistemih sveta*, Ljubljana, Založba ZRC, 2009.
- Vesel, Matjaž, *Copernicus: Platonist astronomer-philosopher - cosmic order, the movement of the Earth, and the scientific revolution*, Frankfurt, Peter Lang, 2014.
- Webster, Charles, *The Great Instauration: Science, Medicine, and Reform, 1626-1660*, London, Duckworth, 1975.
- Werskey, Gary, »On the Reception of Science At The Cross Roads in England«, v: N. I. Bukharin et al. (ur.), *Science at the Cross Roads: Papers from the Second International Congress of the History of Science and Technology 1931*, Abingdon, Routledge, 2013, str. xi–xxxii.
- Werskey, Gary, »The Marxist Critique of Capitalist Science: A History in Three Movements?«, *Science as Culture*, 16 (4/2007), str. 397–461.
- Young, Robert, »Science Is Social Relations«, *Radical Science Journal*, 5 (1977), str. 65–129.

Primož Mlačnik\*

## **Virus: Neoliberalni detektiv v imuni slovenski družbi**

### **Uvod**

V članku bomo predstavili in analizirali slovenski detektivski roman *Virus* (2020), ki ga je napisal Tadej Golob. Roman se kronološko umešča v obdobje prvega vala pandemije covid-19. V prvem delu bomo predstavili zgodovinski obris slovenske detektivske fikcije, njen nedavni razcvet, pa tudi družbeni kontekst zaprtja in ponovni vzpon radikalne politične desnice. Sledila bo razlaga vezi med imunitarno paradigmo in neoliberalno pandemijo, ki jo splošno opredeljujemo kot izhodiščne, protislovne, samouničujoče, individualizirane in proti skupnosti usmerjene (ne)odzive na širjenje virusa COVID-19. V imunitarno-neoliberalni perspektivi bomo ponudili razmislek detektivskega žanra in analizirali kako *Virus* podaja značaj kriminala, detektiva in detektivskega dela. Čeprav je posameznikova virološka imunost na COVID-19 diskurzivno povezana z imunostjo na družbeno zlo, neoliberalni detektiv prispeva k javnemu dobremu tako, da se ne ozira na epidemične ukrepe in zasleduje zasebne interese. S tem je povezan fetišizirani proces odkrivanja zločinca, v katerem je narativna vloga imunega detektivskega lika skoraj odveč. V zadnjem delu članka bomo analizirali kategorijo umorjenih žrtev, ki so v sodobni slovenski detektivski fikciji pogosto predstavljene kot spolno patološke, perverzne ali vsaj neheteronormativne, kar je svojevrstna sinekdoha splošne kulturne konservativnosti in tradicionalističnega odziva na družbene, ekonomske in politične procese, ki krepijo negotovost in nižajo kakovost življenja.

### **Slovenska detektivska fikcija med pandemijo COVID-19 in vzponom avtoritarne desničarske vlade**

V drugi polovici devetnajstega stoletja in v prvi polovici dvajsetega stoletja je bila v pretežno agrarni slovenski družbi objavljena le peščica detektivskih romanov in zgodb. V socializmu so bili že zahodnjaški detektivski in kriminalni romani preveč sumljivi in trivialni, da bi domača detektivska literatura lahko

\* Univerza v Novi Gorici, Raziskovalni center za humanistiko | <https://orcid.org/0000-0001-7701-1064>

sploh uspevala. Slovenska detektivska fikcija je pričela cveteti v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, zlasti pa v devetdesetih letih po razpadu Jugoslavije ter pod vplivom postmodernistične medžanrskosti. Detektivski in kriminalni romani iz tega obdobja so bili preobremenjeni z vprašanji nacionalne identitete, hkrati pa je parodično distancirana in eksperimentalna metafikcijska tradicija, podobno kot v drugih evropskih državah v tranzicijskem prehodu in pod močnim vplivom globalizacije, onemogočala, da bi slovenska detektivska fikcija dobila množično bralstvo in trajno priznanje kakovosti. Slovenski serijski detektivski romani so šele v drugi polovici drugega desetletja enaindvajsetega stoletja vzcveteli pod vplivom zelo branega skandinavskega noira.

Tadej Golob, bivši novinar, ki je pisal za revijo *Playboy*, in strastni plezalec, biografsko podoben norveškemu piscu kriminalk Joju Nesbøju, se nahaja v središču slovenskega literarno-zločinskega vrtinca. Nerazumljivo mračni kriminalist Taras Birs, oksimoronska upodobitev slovenskega moškega ali gornika, ki je alergičen na alkohol, se pojavlja v glavni vlogi Golobovih detektivskih serij, ki so na vrhu najbolj prodajanih in izposojanih slovenskih knjig. Poleg Golobovega prvega detektivskega romana *Jezero* (2016), ki je bil leta 2017 nominiran za nagrado Kresnik in leta 2019 adaptiran v istoimensko televizijsko serijo, na Sarajevskem filmskem festivalu imenovano kot 'podalpski noir', je pisatelj napisal tudi serijska nadaljevanja *Leninov park* (2018), *Dolina rož* (2019) – oba romana sta bila letos adaptirana v istoimenski televizijski seriji – in *Virus*.

V splošnem se sodobni detektivski in kriminalni romani zelo redko odvijajo v pandemičnem okolju. Slovenski roman *Virus* zato predstavlja izvorni in precedenčni zgodovinski primer, saj poleg globalne pandemije obravnava tudi lokalni vzpon avtoritarne desničarske vlade. V Sloveniji je širjenje pandemije COVID-19 in prvo marčevsko družbeno zaprtje leta 2020 spremljal vzpon nove (in stare) radikalne Slovenske demokratske stranke (SDS). Četrtega marca je bil potrjen prvi primer novega virusa, trinajstega marca, ko je Državni zbor republike Slovenije za predsednika slovenske vlade potrdil Janeza Janšo, pa je bila razglašena epidemija in sprejeti so bili odloki za zaprtje vseh izobraževalnih institucij. Devetnajstega marca je pričela veljati začasna prepoved javnega zbiranja.

Slovenci smo imeli do številnih (ne)epidemioloških ukrepov ambivalenten odnos. V sosednji državi Italiji smo spremljali smrtonosnost pandemije, ki se je kazala v polnem razmahu. Večinoma smo sicer ubogljivo nosili medicinske maske,



omejevali družabne stike in si razkuževali roke. Kljub temu so v kritični perspektivi moralne panike obstajali upravičeni strahovi, ki jih je bilo v tistem obdobju skoraj nemogoče racionalno artikulirati – takrat jih je v kontroverznih zapisih med prvimi izpostavil italijanski filozof Giorgio Agamben –, da bodo avtoritarne in profašistične vlade v Evropi in po svetu zlorabile izredno epidemično stanje za širjenje svoje politične moči ter okrepitev neoliberalne države. V Sloveniji so se slutnje absolutno potrdile: v zadnjih dveh letih so v SDS zlorabili pandemijo za večrazsežno obračunavanje s političnimi nasprotniki in za kadrovsko eichmannovstvo, ki vodi v skorajšnji razkroj vseh javnih institucij.

Z vidika imunitarne moderne paradigme je pandemija COVID-19 le nova, vendar pa tudi najhujša, zdravstvena in imunološka grožnja imunosti slovenske (tudi evropske in globalne) skupnosti. Od leta 2015 naprej je takšno grožnjo predstavljala podoba Drugega, begunca z bližnjega Vzhoda, pogosto neupravičeno diskurzivno povezanega z boleznimi ali z izvzetostjo iz pravnih ali krščanskih zakonov, prihajajočega v Evropo, da bi ogrozil 'slovenski' način življenja. V tem smislu je nalezljiva privlačnost slovenske detektivske fikcije, ki je inherentno usmerjena v restavracijo zakona in reda, simptomatska. Ta nalezljiva privlačnost se namreč ne ujema samo s širjenjem nalezljive bolezni, ki predstavlja grožnjo družbeni in biološki čistosti, ampak tudi s povratkom radikalne desničarske kulturne konservativnosti, ki svojo retoriko občasno brezbrizno jemlje iz repertoarja fašističnega izrazja o družbenem očiščevanju.

### **Moderna imunitarna paradigma in neoliberalna pandemija**

Zaradi zgodovine socialnega darwinizma, ki je z biološkimi metaforami upravičeval rasizem in družbeno neenakost, moramo biti zadržani do bioloških metafor družbenih fenomenov. Derridajevo razlikovanje med imunostjo in avtoimunostjo uporabljamo prav zato, ker njegovo razlikovanje preči idejo o preživetju najmočnejšega, ki je prisotna v diskurzih avtoritarnega neoliberalizma in v diskurzih pandemije COVID-19. Derrida je pisal o imunskem odzivu kot o proizvodnji protiteles, ki delujejo proti tujim antigenom, da bi imunski sistem obvarovali pred uničenjem.<sup>1</sup> Razmerja med dobrim in zlim pa postanejo nejasna v avtoimunosti, kjer se skuša imunski sistem zaščititi pred samozaščito s »čudnim vedenjem, v katerem živo bitje deluje na [...] samomorilski način, da bi uničilo

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Acts of Religion*, London in New York, Routledge, 2002, str. 80.

lastno zaščito, da bi postalo immuno na 'lastno' imunost«<sup>2</sup>. Derrida je povezal avtoimunitarne procese z dogodki, ki so sledili terorističnim napadom enajstega septembra leta 2001, ko je reakcionarna ameriška vojaška intervencija v Afganistanu in pričela poustvarjati terorizem, »zadevo, ki so jo skušali razorožiti«<sup>3</sup>.

Včasih se lahko procesi imunizacije in avtoimunizacije tudi prepletajo. Ko družbe stremijo k imunosti, k varovanju tistega, kar je sveto, se lahko zgodi, da uničijo zaščitne mehanizme svetega: »Zavarovanje nedotakljivih je cena imunosti [kot tudi] žrtveniško nasilje v imenu nenasilja«<sup>4</sup>. Takšen preplet je bil na delu tudi v pandemični krizi. Sveto neoliberalizma je prosti trg in medtem ko so se zapirale kulturne in izobraževalne institucije, se je med družbenim zaprtjem proizvodnja in potrošnja materialnih dobrin nadaljevala brez posebnih ovir in ponekod celo v povečanem obsegu. Ker pa si je bilo pandemični socializem vseeno nemogoče predstavljati in so delavci morali nadaljevati z delom v tveganih okolišjih, je bilo širjenje virusa tudi težko ustaviti. Pandemično krizo so perpetuirali ukrepi, ki naj bi jo ustavili. V tem smislu je bila pandemija neoliberalna in kot takšna je samo poglobila globalno družbenoekonomsko krizo. Povečala je vse neenakosti, ki so obstajale že pred pandemijo.<sup>5</sup>

Po Espositu je imunost zdravstvena, pravna, družbena, politična in kulturna kategorija. O imunizaciji lahko (skupaj z individualizacijo in racionalizacijo) v bistvu razmišljamo kot o paradigmi modernosti ali kot o kompleksnih in progresivnih procesih, v katerih so posamezniki ali skupine ljudi oproščeni in osvobojeni obveznosti, ki jim jih nalaga pripadnost skupnosti.<sup>6</sup> Biti imun ali postati imun, pomeni biti izoliran in zaščiten, biti »prost ali oproščen dolga [, ki med seboj povezuje ljudi iz skupnosti]«<sup>7</sup>. Čeprav Esposito neposredno ne obravnava avtoimunosti, pa pride do enakih sklepov kot Derrida: imunost (*immunitas*) je v neposrednem nasprotju s skupnostjo (*communitas*), pri čemer to razlikovanje predpo-

<sup>2</sup> Giovanna Borradori, *Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, str. 94.

<sup>3</sup> Borradori, *Ibid.*, str. 99.

<sup>4</sup> Derrida, *Acts of Religion*, str. 88.

<sup>5</sup> Miloš Šumonja, »Neoliberalism is not dead – On political implications of Covid-19«, *Capital & Class*, 45 (2/2021), str. 220.

<sup>6</sup> Roberto Esposito, »The Twofold Face of Immunity«, *Crisis & Critique*, 7 (3/2020), str. 74.

<sup>7</sup> Roberto Esposito, *Communitas. Izvor in usoda skupnosti*, prev. G. Malej, Ljubljana, Maska, 2017, str. 12.

stavlja tudi podvojeno razlikovanje med zasebnim in javnim<sup>8</sup>: »[I]munski projekt modernosti [se] ne usmeri le proti specifičnim *munera* (razrednim obveznostim, cerkvenim vezem, milostnim uslugam), ki so bremenile ljudi v predhodnem obdobju, temveč proti samemu zakonu njihovega povezanega sobivanja«<sup>9</sup>.

Šumonja argumentira, da bi morali pandemijo obravnavati kot krizo neoliberalizma (ali kot neoliberalno pandemijo) zaradi drugih, med seboj povezanih vzrokov, ki so povzročili pandemijo. COVID-19 je nastal kot proizvod »uničujočega učinka agroindustrije na naravne ekosisteme«<sup>10</sup> in globalizacija je bila ključni dejavnik za bliskovito širjenje virusa. Neoliberalni ukrepi, ki so v zadnjih tridesetih letih na globalni ravni privatizirali in osiromašili nacionalne zdravstvene sisteme, so obsežno prispevali k zdravstveni krizi. Poleg tega je bil prvotni, tako imenovani »epidemiološki neoliberalizem«<sup>11</sup>, odločilnega pomena za potek pandemije, saj so neoliberalne vlade ob njenem začetku ravnale na najslabši možen način. Pretvarjale so se, »da ničesar ne počnejo, medtem ko so poskrbele za to, da ‘naravni zakoni’ trgov [še naprej] delujejo, celo če je to pomenilo, da lahko ljudje zbolijo in umrejo zaradi ‘še ene gripe’«<sup>12</sup>.

S perspektive skupnosti je epidemiološki neoliberalizem torej avtoimunitarni proces, ki se usmerja v imunizacijo družbe tako, da podeljuje imunost prostemu trgu, s čimer pogloblja (pandemično) krizo. Nasprotno pa »krizni socializem« (državna nadomestila za izpade dohodkov, oprostitev od dela, režimi cepljenja, ipd.) s svojim delovanjem prispeva k imunosti družbe. Oba procesa sta del istega kovanca in po dveh letih se zahodne neoliberalne družbe vračajo v normalno disfunkcionalno in imuno stanje. Medtem ko so nekatere skupnosti oslabele in se atomizirale, so druge preprosto izginile.

V perspektivi imunitarne paradigme je tudi značaj detektivskega žanra protisloven. Detektivski roman namreč strukturno temelji na linearnem pripovednem trikotniku, ki ga tvorijo motnja družbenega reda, identifikacija protizakonitega in restravracija statusa quo. V klasični detektivski zgodbi je imuna družba brez kriminala in detektiv ima vlogo imunologa, ki mora izločiti škodljive »antige-

<sup>8</sup> Esposito, *Communitas*, str. 12.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 18.

<sup>10</sup> Šumonja, *Neoliberalism is not dead*, str. 217.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 218.

ne«. Ker pa je družba abstraktna entiteta, umor v majhni skupnosti to skupnost šele vzpostavi prek kolektivno razpršene in nepojasnjene krivde. V tem smislu je detektivova vloga avtoimunitarna že v klasični detektivski zgodbi. Njegova razrešitev detektivskega primera in moralne uganke razprši vzpostavljeno skupnost posameznikov in jim omogoči, da lahko spet brezskrbno živijo v zasebnosti. Detektivsko delo jih torej zgolj prepusti delovanju družbe, ki bo sčasoma porajala nove zločine. Slednje se na ravni detektivske zgodbe literarno ozavesti v trdi detektivski zgodbi, kjer detektiv nikakor ne more doseči družbene imunosti, saj je kriminal družbeno imanenten, prežemajoč tako imune kot avtoimune detektivske like.<sup>13</sup> V nadaljevanju bomo pokazali, da roman *Virus* predstavlja logiko pandemičnega neoliberalizma, saj je razreševanje detektivskega primera avtoimunega detektiva tesno povezano z (ne)razreševanjem pandemične krize.

### **Virus kot neoliberalni detektivski roman**

Zgodbo tvorita dve prepletajoči se in diskontinuirani pripovedi: pripoved zločinca o njegovi preiskavi in razrešitvi ter pripoved o detektivovih zasebnih vzponih in padcih v delovnem in domačem okolju, ki so utesnjeni med širjenjem pandemije COVID-19 in družbenim zaprtjem. V prvi pripovedi Taras Birska in njegovi kolegi z ljubljanskega Oddelka za krvne in seksualne delikte preiskujejo umore treh oseb, katerih trupla najdejo na podeželju v različnih slovenskih regijah. Prva žrtev je Stanislav Kovač, vdovec, upokojeni gradbeni inženir in bivši patriarh propadle družine. Njegova bivša žena je storila samomor, njegova petindvajsetletna hči Sabina Kovač je duševno bolna in institucionalizirana, njegov triindvajsetletni sin Andrej Kovač pa je v zaporu zaradi kraje in razpečevanja drog. Druga žrtev je Franko Tepina, samski vulkanizer, tretja žrtev pa je duhovnik Mirko Lamut. Sredi Gadove Peči v vinski kleti, napolnjeni z razlitim domačim vinom, plava Stanislavovo truplo. Cviček predstavlja najpomembnejšo sled, ki se pojavi na vseh treh prizoriščih umora. Tarasova kriminalistična ekipa s preiskovanjem Stanislavove problematične preteklosti ugotovi, da so si moški poleg naklonjenosti do rdečega vina delili tudi posiljevalska nagnjenja. Tarasovi ekipi s pomočjo forenzikov, Tarasove nedoumljive genialnosti in zaslišanj Sabine, Andreja in drugih sorodnikov, uspe rekonstruirati uganko umora. Morilec je Andrej Kovač, ki vse tri moške umori, da bi maščeval usodo svoje zlorabljene sestre.

<sup>13</sup> Cf. Slavoj Žižek in Rastko Močnik, »Spremna beseda«, v: S. Žižek in R. Močnik (ur.), *Memento Umori*, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1992, str. 301–304.

Druga pripoved predstavi dozdevno popolno življenje težko prigraranega izobilja, v katerem uživata Taras in njegova žena Alenka, zdravnica in solastnica pediatrične klinike. Njuno življenje vznemiri okužba s koronavirusom, ki ga brezobzirno razširita v njunih delovnih skupnostih. Taras skoraj »ubije« kolega Pavleta Brajca, ki po okužbi z virusom huje zboli. Ko ga med kolesarjenjem, ko bi moral doma preživljati štirinajstdnevno karanteno, fotografira paparac in se pojavijo njegove fotografije v javnosti, se znajde v manjših težavah tudi na policijski upravi, ki jo tvorijo novi, politično rekrutirani nadrejeni. Tudi Alenka se zaradi nestrokovnosti znajde v težavah in brez Tarasove nasilne intervencije bi gotovo izgubila službo. Presenetljivo je, da se ravnovesje zasebnega družinskega življenja v romanu ne vzpostavi z razrešitvijo detektivskega primera, s koncem prvega vala pandemije ali s koncem družbenega zaprtja. Težave, ki so povezane z obema pripovedma, ostanejo nerazrešene, vrzel med javnim in zasebnim pa ostane široko razprta.

*Virus* je imunitarni roman, ki je povezan z imunitarno paradigmo prek ksenofobije in splošne ozkoglednosti, pa tudi prek incesta in očetomora, dveh najbolj protidružbenih človeških dejanj, ki neposredno nasprotujeta oblikovanju človeške civilizacije.<sup>14</sup> Romaneska snov pa poleg posrednega sklicevanja na resnične družbeno-politične dogodke odseva tudi splošno atmosfero družbenega zaprtja, ki je Slovence prisililo v zapečkarstvo. Zgodba nikoli ne preseže slovenske državne meje in edini tujec v romanu je iranski begunec Farouk Rouhani, ki je predstavljen kot leni ekonomski oportunist.<sup>15</sup> Tarasova ekipa ga naključno ujame v bližini prvega prizorišča umora, kjer sta ga nenaključno, zaradi njegove barve kože, pretepla dva podeželana. Člani Tarasove ekipe delujejo kot nezanesljivi antropološki informanti oziroma kot turistični vodniki po eksotičnih destinacijah, kot je značilno za detektive v dobi globaliziranega kriminalnega romana,<sup>16</sup> slovenskim bralcem pa ne pripovedujejo o skrivnostih neke eksotične dežele, temveč klišeje o slovenskih naravnih lepotah in kulinarčnih specialitetah.

Golob, forenzični patolog in pisatelj soimenjak, primerja virus z družbenim zlom: »Ali nima vsak vzorec ravnanja katerega koli živega organizma v sebi neka-

<sup>14</sup> Sigmund Freud, »Totem in tabu«, v: Sigmund Freud, *Spisi o družbi in religiji*, prev. S. Hajdini et al., Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2007, str. 174–175.

<sup>15</sup> Tadej Golob, *Virus*, Novo Mesto, Goga, 2020, str. 404.

<sup>16</sup> Slavoj Žižek, »Parallax«, *London Review of Books*, 25 (22/2003), str. 24.

kšnega virusnega pranačrta? Ali ni navsezadnje vsako kriminalno dejanje samo sledenje osnovni, virusni matrici? Vsako zlo posledica nekega prejšnjega zla, okužbe z njim?«<sup>17</sup> Ta analogija ga ideološko ali epistemološko umešča med fiktivno paradigmo »družbeno organicistične kriminologije« (družba je kot biološki organizem in kriminal se širi med različnimi družbenimi entitetami kot virus) ter fiktivno »kriminologijo pandemične krize« (v času pandemične krize se kriminal širi kot virus). Te analogije so napačne, saj se je leta 2021 globalna stopnja kriminalitete med družbenim zaprtjem in širjenjem virusa COVID-19 zmanjšala.<sup>18</sup>

Zato ni presenetljivo, da so v *Virusu* preiskovani zločini obdani s številnimi protislovji. Njihova esenca se zdi v primerjavi z absolutno aktualnim družbenim ozadjem, na ozadje katerega so projicirani, poenostavljena in datirana, saj so individualizirani in nedružbeni. Po eni strani jih zagrešijo psihološko patološki ljudje (posiljevalski krog Stanislava Kovača), kot predpostavlja etiologijo zločina pozitivistična kriminologija, po drugi strani pa jih zagreši tudi oportunistični posameznik (Andrej Kovač), ki je »zašel s prave poti«, kot etiologijo kriminala predpostavlja klasična kriminologija. Andrej Kovač, ki mori ob prostih zaporniških dnevih,<sup>19</sup> tvega, da bo zaradi osebno-etičnih razlogov izgubil še ta kanček svobode. Andrej vzame zakon v svoje roke in pravico deli tam, kjer je sistemu spodletelo, kot zrcalna podoba detektiva Birse, ki zaradi osebno-etičnih razlogov tvega vse, ker noče izgubiti niti kančka svobode. Ko Andrej umori tri svobodne, nekaznovane in nevarne spolne prestopnike, jih umori iz globoko osebnih razlogov. Če kot bralci začasno pozabimo na našo nejevero, Andrej s tem res zavaruje javno dobro. Enako bi lahko trdili za Birso in njegovo ekipo, ki navsezadnje na koncu res sankcionira Andrejevo nelegitimno etiko. Vendar sta protagonist in antagonist ujeta v enako protislovje, ki odslikava osnovo logiko ekonomske teorije Adama Smitha, ki je predpostavljal, da bogati ustvarjajo harmonične družbene odnose in pomagajo odpravljati revščino tako, da sledijo sebičnim interesom na svobodnem trgu, ki ga uravnava nevidna, porazdelitvena in, gotovo, drhteča roka.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Golob, *Virus*, str. 223.

<sup>18</sup> John, H. Boman in Thomas J. Mowen, »Global crime trends during COVID-19«, *Nature Human Behaviour*, 6 (2021), str. 821–822.

<sup>19</sup> Golob, *Virus*, str. 486.

<sup>20</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Fund, 1984, str. 184–185.

V *Virusu* vodi kriminal nazadnje spet nazaj do družine, ki je morda edina nepoblagovljena in bistvena skupnostno družbena institucija neoliberalne družbe, kar razkriva resnične strahove, da bi se družina izpridila. Sabina Kovač zboli, ker jo oče skupaj z dvema moškima spolno zlorablja, ampak njena rehabilitacija v Socialno varstvenem zavodu Hrastovec ni uspešna. Andrej Kovač živi v zaporu, ampak zapor ga ne rehabilitira. Nasprotno, spremeni ga v trikratnega morilca, ki zagreši očetomor. Zapor ga spremeni v dvoumnega antagonista, s katerim lahko bralec sočustvuje, saj so si posiljevalci zaslužili kazen, ki je druge institucije niso omogočile. Pisatelj pokaže, naključno ali namenoma, da dve različni disciplinarni instituciji, ki sta del modernega biopolitičnega projekta, delujeta v smer še večje dehumanizacije.

Če bi bil pisatelj strastni nasprotnik kapitalizma ali javna oseba z jasnimi političnimi prepričanji, bi lahko reprezentacije nedelujočih javnih institucij obravnavali kot del njegove družbene kritike. Namesto analogije med virusom in kriminalom bi pisatelj lahko (še boljše?) tematiziral ponujajočo se analogijo med začetkom epidemije in inavguracijo perfidne politične desnice. Čeprav je od pisateljev nemara utopično pričakovati alternative, ki jih ne uspe oblikovati filozofom, kaj šele politikom, pa Golob kot edino alternativo ponuja samodiscipliniranega in narcističnega detektiva, poosebitev družbene konformnosti z neoliberalnim etosom. Če upoštevamo vez med covidom-19 in kriminalom, ki oba škodujeta družinam in posameznikom, je edina ponujena romaneskna rešitev in obramba pred pandemičnimi in političnimi grožnjami individualizirana samodisciplina. Zločini posiljevalcev in umori njihovega krvnika nimajo družbenih korenin. V romanu je zločin predstavljen predvsem kot stvar zasebnih etike in strasti, kar najbolj izrazito pooseblja prav detektiv – javni uslužbenec, ki mu ni posebej mar za pereče javne zadeve.

### Neoliberalni pandemični detektiv

Zgodba v *Virusu* se razvija skupaj z razvojem slovenske epidemije COVID-19 in prek pripovedi o detektivu Birsi, neoliberalnem avtoimunologu ali neoliberalnem epidemiologu. Neoliberalizem je družbena ideologija, ki spodbuja vrednote svobode, osebne odgovornosti in avtonomije, le-te pa proizvajajo samodisciplinirane, k optimizaciji in dosežkom usmerjene posameznike, ki so aktiv-

ni, tekmovalni in fleksibilni.<sup>21</sup> Tudi detektiv Birsa skrbi za svoje telo s kolesarjenjem, tekom in plezanjem. Hkrati predstavlja neoliberalni subjekt, čigar telo mora biti oblikovano, uporabljeno in izmerjeno,<sup>22</sup> kar se pogosto izraža skozi »podobe mačizma«<sup>23</sup>, in slovenski ideal moškega, ki ne kadi in ne pije alkohola. Čeprav je Birsa alergičen na alkohol, je v resnici neke vrste patološki abstinent s psihološko strukturo odvisnika, ki ni zmožen delovati brez svojega dražječega odmerka. Birsa v svetu detektivskih romanov spominja na bivšega odvisnika Macbetha iz Nesbojevega istoimenskega romana. V svetu tržne ekonomije, kjer sta si *junkie* in *yuppie* homologna,<sup>24</sup> pa predstavlja tudi *yuppieja*. Svoj odmev prejme s športom: »Lahko je tekal, kolesaril ... Nekoliko počasneje kot pri tridesetih, ampak kdo pa meri? [...] [K]aj pa je pet minut počasneje pri eni uri in osemsto višinskih metrih? Sploh pa, če se pravilno pogleda, je vsak dan, ne glede na to, kako hitro je tekel, postavljaj svoj dnevni svetovni osebni rekord«<sup>25</sup>.

Kot je tipično za neoliberalnega posameznika, je Birsa bolj potrošnik kot državljan. V prvem poglavju si kupi kolo in nov avto.<sup>26</sup> Vsevedni pripovedovalec pojasni, da si lahko z ženo Alenko privoščita obrok v katerikoli restavraciji, da lahko kadarkoli pokličeta taksi.<sup>27</sup> Pripovedovalec prav tako sporoči, da sta načrtovala izlet v italijanske Alpe, kjer so slovenski državljani višjega srednjega razreda (nekateri od njih so bili zdravniki) simbolno konzumirali virus in ga prinesli v Slovenijo. Prvo poglavje vzpostavi siže fizično aktivnega, s financami preobremenjenega in fleksibilnega posameznika, čigar življenjski slog je oviran, ko je v prostem času vpoklican na policijsko upravo – umor poruši zasebno blaginjo slovenskega detektiva, ki mora pustiti svojo ženo v kinu.

Detektiv Birsa in njegova žena se kot neoliberalna epidemiologa in skeptika med prvimi okužita z virusom. Alenka je neodgovorna zdravnica, ki med pregledi pacientov ne nosi obrazne maske, Taras pa mačistično razširi virus med svo-

<sup>21</sup> Patrick Schreiner, *Podreditev kot svoboda: življenje v neoliberalizmu*, prev. M. Bratina, Ljubljana, Krtina, 2019, str. 21.

<sup>22</sup> *Ibid.*, str. 59.

<sup>23</sup> Renata Salecl, *A Passion for Ignorance: What We Choose Not to Know and Why*, Princeton in Oxford, Princeton University Press, 2020, str. 8.

<sup>24</sup> Vito Flaker, »Heroin use in Slovenia: A Consequence or a Vehicle for Social Changes«, *Eur Addict Res*, 8 (2002), str. 175.

<sup>25</sup> Golob, *Virus*. str. 10.

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 11.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 15.



jimi kolegi. Ker je zdravje tako ključna neoliberalna dobrina, da se zdi subjektu imunološka ranljivost žaljiva, detektiv Birsa goji do epidemije zaničljiv odnos: »'Da ni korona?' je Brajc dvignil obrvi. Taras ga je utrujeno pogledal. Ponižujoče se mu je zdelo že to, da je imunski sistem počepnil ob prehladu ali virusi [...] 'Ker jaz sem srčni bolnik [...] in če me ta reč zagrabi, imam solidne možnosti za hudo sranje.' 'Enkrat je pač treba umreti,' je rekel Taras hladno«<sup>28</sup>.

Birsa izkusi strah pred virusom kot sramoto, ki ogroža njegovo moško svobodo: »Povej mi, od kdaj je strah v tej državi vrlina? Strah me je ...« se je pačil. [...] Pa kaj? Kurc te gleda in sram naj te bo!«<sup>29</sup>. Njegovo ravnanje se popolnoma sklada z neoliberalnim etosom, ki odgovornost za prikrajšanost in revščino pripisuje najbolj ranljivim pripadnikom družbe.<sup>30</sup> Birsa zelo očitno izraža »rigidni in sebični individualizem«<sup>31</sup>, ko odgovornost za lastno zdravje pripisuje nediscipliniranemu in boemskemu kolegu Brajcu: »O Brajcu in njegovem strahu pred smrtjo pa ... Lani ga je kap, [...] opozorilna. Je naredil kaj, da se ne bi ponovila? Sam? Nič«<sup>32</sup>.

Birsa je pravno in moralno imun, kot da gre pri tem za dva predpogoja imunosti na koronavirus. Ne omejuje družabnih stikov, ne nosi zaščitne maske in sredi prebolevanja okužbe se odpravi na kolo: »Ne bo doma, pa če crkne«<sup>33</sup>. V njegovem čustvenem repertoarju ni krivde ali strahu, dveh temeljnih čustev, ki sta povezani z zadolžitvami in dolgovi v (politični) skupnosti.<sup>34</sup> Birsova žena Alenka ni dosti drugačna, čeprav se sama pojavi v vlogi žrtve, ko jo skuša Peter Ogris, so-lastnik njene zasebne pediatrične klinike, zahrbtno prikrajšati za službo. Ogris z novinarji deli podatek, da Alenka po vrnitvi iz Italije ni hotela ostati doma, čeprav ji je tako svetoval. Takrat, ko ga je Alenka zavrnila, mu je rekla: »[v]eš, koliko sem zagonila v Dolomitih? Kdo bo pa to not prinesel?«<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 189–190.

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 195.

<sup>30</sup> Schreiner, *Podreditev kot svoboda*, str. 30.

<sup>31</sup> Vidmar Horvat, »*Conspiracy Theories and the Crisis of the Public Sphere: COVID-19 in Slovenia*«, *Javnost*, 28 (2/2021), str. 232.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 194.

<sup>33</sup> Golob, *Virus*, str. 234.

<sup>34</sup> Esposito, *Communitas*, str. 27–59.

<sup>35</sup> Golob, *Virus*, str. 231.

Dejanja romanesknega zakonskega para so avtoimuna in protislovna, vendar neoliberalno etična: denar ima prednost pred zdravjem, zasebne dobrine pa pred javnimi. Ko koronavirus ogrozi njuno življenje, ki temelji na svobodi, avtonomiji in v uživanju v izobilju, oba resno ogrožita njune delovne skupnosti. Taras okuži vso kriminalistično ekipo, Brajc pa skoraj umre. Ko Taras ugotovi, da je Brajc na intenzivnem oddelku, ne čuti obžalovanja. Znova se odzove s hladno biopolitično racionalnostjo: »Vseeno je, ali me [skrbi] ali me ne. Vsekakor ima precej možnosti, da bo umrl. S prtljago, ki jo nosi s seboj«<sup>36</sup>.

Birsa je pandemično pokvarjen. Prepričan je, da ljudje umirajo zaradi koronavirusa, ker jim manjka samodiscipline, ker so telesno neaktivni, ker ne skrbijo za svoje telesne stroje. Če je smrt postala osrednja v detektivski fikciji na začetku dvajsetega stoletja, ko sta se pričela smrt in umiranje umikati v zasebno sfero, javni rituali žalovanja pa so pričeli izginjati,<sup>37</sup> Birsa radikalizira privatizacijo smrti. Odgovornost za učinkovito delovanje imunskega sistema pripisuje posamezniku, kar je povsem skladno z začetnim neoliberalnim tretmajem pandemije. Čeprav v štirinajstdnevni karanteni odloži detektivsko delo, pa ne ogrozi svojega detektivskega statusa. Brajc preživi, Birsa pa postane zgolj eden od »koronabedakov« na Facebooku.

Prevlada zasebnega nad javnim se kaže tudi v Alenkinem delovnem okolju. Po Ogrisovem medijskem obrekovanju Alenka pred Tarasom hlini, da jo je Ogris pretepel.<sup>38</sup> Taras, oproščen pravnega zakona in imun na koronavirus, nato pretepe Ogrisa, česar je zaradi pomanjkanja dokazov oproščen. Taras kot trdi detektiv uporabi fizično nasilje, ko se sooči s sovražnikom, ki ogroža družinsko blaginjo na nemoralne, vendar legalne načine. V *Leninovem parku* iz podobnih vzgibov oklofuta paparaca, ki dokumentira njegovo nezakonsko zvezo s kolegico Tino Lanc. Fizično nasilje redko uperi proti zločincu, iz katerega je potrebno izsiliti priznanje, ali ga pokoriti javnemu redu in miru. Vse težave premaga z ostrim humorjem, mrkim obrazom in s pestmi, kot umazani inšpektor Harry Callahan iz ameriških filmov sedemdesetih let, vendar je slovenski detektiv umazan drugače kot njegov ameriški vzornik.

<sup>36</sup> *Ibid.*, str. 235.

<sup>37</sup> Philippe Ariès, *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*, prev. P. M. Ranum, Baltimore, John Hopkins University Press, 1974, str. 86–108.

<sup>38</sup> Golob, *Virus*, str. 353.

Z zgodovinske družbenopolitične in ekonomske perspektive predstavlja Slovenija primer shizofrene države s socialističnimi (skupnostnimi) koreninami in okrepljenimi neoliberalnimi (imunimi) težnjami. Lahko bi trdili, da je večina slovenskih detektivov »shizofrenih« v žanrskem smislu (npr. komisar Benjamin Perko v detektivskih romanih Sergeja Verča (1991-2009) in inšpektor Martin Vrenko v detektivskih romanih Avgusta Demšarja (2007-2022), pri čemer Birsa ni izjema. Slovenski detektivi so shizofreni ali razdvojeni v perspektivi razlikovanja med klasičnim, deduktivnim, aristokratskim, boemskim, ekscentričnim, etično nevpletenim detektivom in bolj sodobnim, nasilnim, delavskim in etično vpletenim detektivom.<sup>39</sup>

Birsa je netipični trdi detektiv. Poseduje mračni temperament, ki se občasno zlomi od brezčutnega mačizma, ko v njem prevlada nasilno-sadistični impulz. Birsa posebej zakon in prezir do zakona, ampak v *Virusu* ni etično vpleten v detektivski primer ali v posamezne umore. Bralci sicer izvedo, da sta bila oba njegova starša alkoholika, ki sta umrla v zavodu Hrastovec, kjer živi tudi zlorabljen Sabina Kovač, ampak semantična vez med cvičkom, incestom, posilstvom in norostjo ni dovolj substancialna, da bi lahko trdili, da je Birsa v njej razen osebne travme zastavil karkoli drugega. V *Virusu* je etično vpleten zgolj tako, da je njegova osebna etika sorodna osebni etiki morilca, kar pa ne drži za ostale romane iz serije, v katerih ni pravno imun in se pojavi tudi v vlogi osumljenca. Detektiv Birsa v *Jezeru*, *Leninovem parku* in *Dolini rož* imunosti ne doseže tako zlahka kot v *Virusu*. Čeprav ima afero s kolegico Tino Lanc, ostaja moralno pravičniški v večini primerov, kjer je spoznan za osumljenca. V *Jezeru* in *Leninovem parku* ga toži razvajeni *yuppie* zaradi policijskega nasilja in sodni primer skoraj izgubi. Na koncu zgodbe *Leninovega parka* je suspendiran zaradi streljanja v središču mesta, vendar mu suspenz navsezadnje koristi, kar moramo brati kot metaforo za odvečnost detektivskega lika v neoliberalni detektivski fikciji. V *Dolini rož*, tretjem romanu iz serije, Birsa postane zasebni detektiv, a hkrati tudi mali, brezposelni človek, ki je preobremenjen s stroški in cenami, kar kaže na »potuhnjene strahove privatiziranega tveganja v [neoliberalnem noiru]«<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> John Cawelti, *Adventure, Mystery and Romance: Formula Stories as Art and Popular Culture*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1977, str. 80–161.

<sup>40</sup> Matthew Christensen, »Managed Risk and the Lure of Transparency in Anglophone African Detective Noir«, *Textual Practice*, 29 (2/2015), str. 320.

V tem romanu Birsa razrešuje detektivski primer, v katerem preprosto prešustvo vodi do trojnega umora. Birsa sprejme detektivski primer, ki se ne sklada niti z njegovo osebno etiko niti z zakonom: preiskovati prične moralne grehe iz zasebnih življenj. Kmalu po tem, ko sprejme nenavadno visok predujem v znesku deset tisoč evrov (pomenljivo je, da po razrešitvi primera denar vrne, kar v bistvu pomeni, da je sprejel svojo etično vpletenost v logiko prešustva kot zločina), postane osumljen trojnega umora, kar kaže na dve dodatni neoliberalni potezi. Prvič, »[r]evni, spremenjeni v zločince so [...] epitom bolj splošnega stanja zapuščenosti in prekarizacije [...]«<sup>41</sup>. Drugič, detektiv Birsa svojo etično vpletenost oziroma strah in krivdo, ki mu jih nalaga skupnost, odplača z denarjem.

Birsa do neke mere poseblja tudi klasičnega detektiva, ki s pomočjo umskih talentov rešuje kompleksne zločinske uganke in skrivnostne pripovedi, vendar je njegova dedukcija večinoma nejasna. Neznana ni samo bralcem, ampak tudi njegovim kolegom, kar izpostavi Tina Lanc: »Navadila se je že na to, da ni skoraj nikoli z nikomer delil svojih razmišljanj [...]. [P]omisli [je] na to, ali se za tem ne skriva metoda. [...] Je hotel delovati kot nekdo, ki ve nekaj več, čeprav v resnici ni?«<sup>42</sup>. S perspektive neoliberalnega detektiva Birsa torej zgolj uprizarja znani neoliberalni slogan, ki dobro povzema bipolarnost njegovega detektivskega lika: »*Fake it until you make it*«<sup>43</sup>.

Slovenska vlada je med prvimi in v še večjem obsegu med drugim družbenim zaprtjem leta 2021 zaprla vse izobraževalne ustanove in druge javne ter kulturne institucije, medtem ko je bilo zasebno gospodarstvo v prostem teku. V večji meri se je izognila pandemičnemu socializmu in ekonomskim kompenzacijam za okužene delavce, študente in druge ljudi z upadom prihodka. Dopustila je, da se je virus razmeroma neovirano širil in razširil prav znotraj posamezne družine, katere normativno nuklearnost so faustovsko predpostavili v ukrepih omejevanja gibanja na občino prebivališča, kar je prizadelo številne Slovence. Tudi delovanje detektiva Birse v romanu *Virus* je avtoimuno, saj je bolan, vendar imun posameznik, ki misli, da je smrt nujno zlo, ki se zgodi nediscipliniranim brezdelnežem, medtem ko jo sam skuša premagati z neustavljivim in neprekinjenim gibanjem.

<sup>41</sup> Christensen, *Managed Risk*, str. 317.

<sup>42</sup> Golob, *Virus*, str. 48.

<sup>43</sup> Salecl, *A Passion for Ignorance*, str. 124.

## Fetiširano detektivsko delo

Walter Benjamin je nekoč zapisal, da se »v času terorja, ko so vsi nekakšni zatoniki, vsi znajdejo v vlogi igranja detektivov«<sup>44</sup>. To velja tudi za *Virus*, v katerem ni niti jasnih osumljencev niti napačnih sledi, kar pomeni, da je z izjemo Birsove kriminalistične ekipe in njegove družine osumljen vsak, za kogar se ne ve, ali je imun. S tem se ujema Christensenovo sugestivno preoblikovanje Benjaminove misli, »da v času prekarnosti vsi zavzamemo položaje, kjer se moramo igrati detektive kot del prakse skrbi zase«<sup>45</sup>. Vendar skrbi zase ne smemo brati foucaultovsko, saj detektivova samooskrba ni del družbene prakse, ki je usmerjena v moralno in celostno izpopolnjevanje posameznika in njegove skupnosti. Umor v *Virusu* je lahko razrešen šele, ko postane neoliberalni detektiv imun v zdravstvenem in pravnem smislu, oziroma ko preboli okužbo s koronavirusom in prestane preizkušnje, ki si jih je naložil s svojim nasiljem. Omenjeni »družbena organicistična kriminologija« in »kriminologija pandemične krize« v ideološkem smislu združita sile, ko policija prepozna zločinski vzorec in poskus umora prepreči tako, da omeji gibanje med občinami.<sup>46</sup>

Pri vračanju k shizofrenemu značaju slovenskega neoliberalnega detektiva opazamo posebnost, ki se nanaša na značaj detektivskega dela v okviru razlikovanja med klasičnim in trdim detektivom. Klasični detektiv, kot je Sherlock Holmes, s svojimi umskimi talenti varuje javno dobro pred zasebnimi strastmi, trdi detektiv pa je v to varovanje etično vpleten. Če so klasični in trdi detektivi v preteklosti prevzemali (sicer protislovne) vloge »družbenih imunologov«, detektiv Birsa prevzema vlogo »družbenega avtoimunologa«, saj škodi svoji delovni skupnosti in ljudem, ki jih skuša zaščititi. Medtem ko neoliberalni detektiv sledi svojim sebičnim interesom, se pripoved magično giblje proti razrešitvi uganke umora in distribuciji pravice.

195

Čeprav Birsa kot trdi detektiv uporablja fizično nasilje, se od klasičnega detektiva razlikuje po tem, da na koncu zgodbe ne rekonstruira begajoče pripovedne uganke umora. V procesu detekcije sledi detektivskim sledem, ki jih preučujejo

<sup>44</sup> Walter Benjamin, *The Selected Writings, Vol. 4, 1938–1940*, prev. E. Jephcott et al., Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 2006, str. 21.

<sup>45</sup> Christensen, *Managed Risk*, str. 318.

<sup>46</sup> Golob, *Virus*, str. 357.

in dešifrirajo strokovnjaki različnih naravoslovnih znanosti (forenzična patologija, molekularna biologija, medicina), kar mu pomaga identificirati zločinca. Čeprav se zgodba odvija prek zastranitev, ki jih ponujajo prizori v disciplinarnih institucijah (v zaporu, bolnišnici in socialni ustanovi), kar v nas vzbuja potrebo po foucaultovskem branju o izvorih kriminala, Birsa pri detektivskem sklepanju, ki ostaja prikrito, uporablja samo pomoč naravoslovnih znanosti. Derrida pojasni, da »[bo] strašljiva, vendar usodna logika avtoimunosti nedotakljivih vedno povezovala znanost z religijo«<sup>47</sup>. To ideološko polje imunitarne paradigme je v *Virusu* razvidno iz detektivskega dela oziroma iz procesov prekrivajoče se detekcije zločina in COVID-19. Večino dokazov in detektivskih sledi dekonstruirajo strokovnjaki z naravoslovnih področij, kar spreminja Tarasa Birso v odvečnega detektiva. Njegova odvečnost se potrdi, ko morilec Andrej Kovač sam prizna svojo krivdo in namesto detektiva razreši detektivsko uganko in zveže razvezane pripovedne niti. Odvečni detektiv navkljub množici znanstvenih dokazov slepo sledi prepričanju, da koronavirusa ni potrebno jemati preveč resno. V tem se kaže fetišistična utajitev in njena logika – »dobro vem, da stvari niso takšne, kot se zdijo, pa vendar se vseeno vedem, kakor da bi takšne bile.«

### Žrtve kot spolno perverzni zločinci

*Virus* naključno ali namenoma predstavlja kritiko neoliberalnega detektiva, neoliberalne vlade in desničarskega avtoritarizma, vendar roman obravnava kriminal in morilske motive popolnoma pozitivistično in ločeno od družbenih pogojev. Tudi nedisciplinirani, osamljeni in boemski Brajc je takšen predvsem zato, ker je samski in ločen moški. Roman se v normativni upodobitvi življenja srednjega razreda, ki še bolj izstopa v ekranizacijah Golobove detektivske serije, izogne tudi razrednim antagonizmom, ki so iz neoliberalnih diskurzov bodisi povsem izločeni, bodisi tako pretirano estetizirani ali tabuizirani, da pri kritičnih bralcih vzbujajo *cringe*. Čeprav gre za izviren detektivski roman, spisan na kulisi pandemije, mu spodleti pri obravnavi načinov, kako epidemiološki neoliberalizem »zastruje družbeno neenakost z ločevanjem zdravih [in] produktivnih od nezdravih [in] neproduktivnih delov prebivalstva vzdolž etničnih, rasnih in kulturnih ločnic«<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Derrida, *Acts of Religion*, str. 80.

<sup>48</sup> Šumonja, *Neoliberalism is not dead*, str. 223.

Področja, kjer se med seboj prekrivajo ambivalentne reprezentacije, predstavljajo transparentno mimikrijo. Kulturni pomeni, povezani s preiskovalnim primerom, in konservativne kulturne reprezentacije, kontinuirano izstopajoče na latentnem nivoju pripovedi, razkrivajo binarni vzorec, ki je značilen za slovenske detektivske romane in morda tudi za detektivke v drugih neoliberalnih postsocialističnih družbah, kjer se proti kapitalističnim antagonizmom »borijo« z družbeno retradicionalizacijo. V dekonstrukciji binarnih nasprotij, na katerih temelji status žrtev, tretje kategorije akterjev iz detektivske triade, se kaže konservativna poteza, ki jo najdemo tudi v Verčevih in Demšarjevih detektivskih romanih: Kovač je vdovec, Tepina je osamljeni vulkanizer in Lamut je duhovnik. Tem moškim je poleg tega, da so umorjeni posiljevalci, skupno, da so samski in (patološko) neukročeni. Slednje opazi celo pisatelj, dozdevno osupel nad lastno domiselnostjo: »Nekdo je moral sovražiti te može. Moške, nobene ženske ni med njimi. Ali jih je sovražil zaradi osebnih zamer? V tem primeru bi morali najti kakšno povezavo med njimi«<sup>49</sup>.

Golob sledi splošnemu in sodobnemu vzorcu krivih morilcev oziroma okrivljenih žrtev, ki so perverzni s perspektive konvencionalne katoliške spolne morale. Slovenskih morilskih likov čez rob nikoli ne potisnejo razredni antagonizmi in žrtve skoraj nikoli ne umirajo zaradi socialno-ekonomskih razmer. V Verčevi detektivski tetralogiji<sup>50</sup> so morilci večinoma samski moški in samske ženske, bodisi prešuštniki bodisi ljudje, ki živijo nekonvencionalna, poligamna, promiskuitetna in gejevska spolna življenja. V Demšarjevem dekalogu, ki se mu letos pridružuje enajsti roman *Tajkun* (2022), je položaj podoben. V njegovem prvem romanu *Olje na balkonu* (2007) moški transvestit zaradi izsiljevanja stori samomor. V Demšarjem tretjem romanu *Tanek led* (2020) moški, ki se patološko boji svoje fizično nasilne žene, ubije tri ženske, da bi prikriil svojo afero. V četrtem romanu *Evropa* (2010) samska, nekarizmatična in psihološko problematična ženska ubije tri moške, ki ji niso namenili dovolj pozornosti. Vzorec se pri Demšarju še večkrat ponovi. Liki ubijajo in so umorjeni zaradi strahu, da bo njihova zasebna in intimna skrivnost postala del javne vednosti oziroma vednosti, ki bi preseгла meje domačega gospodinjstva.

<sup>49</sup> Golob, *Virus*, str. 367.

<sup>50</sup> *Rolandov steber* (1991), *Skrivnost turkizne meduze* (1998), *Pogrebna maškarada* (2003) in *Mož, ki je bral Disneyjeve stripe* (2009).

Zdi se, da je v slovenske detektivke vpisana neoliberalna in kulturno konservativna perversnost. V slovenskih detektivskih romanih se kriminal najprej desocializira oziroma privatizira. Del tega procesa je pripisovanje odgovornosti za moderno rahljanje skupnostnih vezi in za razkroj skupnih družbenih institucij posamezniku. Neoliberalizem ustvarja prekarna, tekoča življenja in družbene platforme, znotraj katerih so ljudje odveč in za enkratno uporabo, kot najbolj poceni potrošniške dobrine.<sup>51</sup> Odgovornost za neuspehe in nezadostne ali nazadujoče družbeno-ekonomske položaje se pripisuje izključno posameznikom, njihovim spodrslijajem in idiosinkratičnim psihološkim anomalijam. Večina ljudi prostovoljno sprejema bremena tega dozdevno osvobajajočega etosa. Čeprav v *Virusu* vsaka umorjena žrtev reprezentira krizno polje v dobi neoliberalizma (gradbeni inženir – stanovanjska kriza, vulkanizer – kriza mobilnosti in duhovnik – duhovna kriza), skupaj reprezentirajo krizo moškosti, vključno s toksično moškim detektivom Birso na drugi strani detektivske triade. Za svojo toksično moškost je nagrajen samo detektiv Birsa, saj skuša obraniti svojo nuklearno družino pred zunanjimi viri zla, medtem ko samski, toksični moški, nimajo tega privilegija.

Problematično je, da detektiv Birsa ne jemlje resno koronavirusa in da živi skladno z neoliberalno etiko pretirane samoodgovornosti in samodiscipline. V bežni antigonovski zastranitvi lahko predpostavimo, da je detektiv Birsa problematičen, ker ni dovolj umazan. Čeprav je sebičen, še vedno predstavlja enega od slovenskih likov policijskih detektivov ali kriminalistov, ki so nedotakljivi »dobri fantje«. Poročeni detektiv Birsa odplača svoj dolg skupnosti tako, da se nekoliko umaže v javnosti in s tem ohrani čistost v zasebnosti, medtem ko liki, ki se umažejo v zasebnosti, odplačajo svoj dolg z življenjem. Detektiv, žrtve in morilec se ravna po lastni vesti, ampak v njihovih dejanih ni pietete.

### Skrbeti zase, postati imun

V pričujočem članku smo analizirali detektivski roman *Virus* s perspektive imunitarne paradigme v kontekstu pandemičnega neoliberalizma. Pokazali smo, da roman reprezentira hkraten vzpon radikalne desnice in slovensko družbeno zaprtje v prvem valu pandemije COVID-19. Roman goji kritičen odnos do resničnih dogodkov, med katere se uvrščajo politična korupcija tedanje vlade in kadrovske zamenjave v slovenski policiji. Čeprav tematizira analogi-

<sup>51</sup> Zygmunt Bauman, *Liquid Life*, Cambridge (Ma.), Polity Press, 2005, str. 59.



jo med širjenjem kriminala in širjenjem koronavirusnih okužb, so preiskovani zločini nenavadno desocializirani, depolitizirani, individualizirani, privatizirani, psihologizirani in patološki.

Pokazali smo, da tako uokvirjeno bistvo zločina reprezentira neoliberalni etos, logiko nevidne roke epidemiološkega detektiva in morilca, ki varujeta javno dobro tako, da sledita zasebnim interesom. Navkljub detektivovim samouničujočim dejanjem pa je samo on oproščen pred zakonom. Neskladje med javnim in zasebnim dobrim poudarja primat naravoslovnih znanosti, ki so ključne za proces detektivskega dela, vendar nimajo vpliva na dojetje pandemije niti na dojetje patoloških zločinskih motivov. Analizirali smo tudi binarna nasprotja, na katerih temeljijo družbeni statusi žrtev in zločincev, ki so zagrešili incest, pedofilijo in posilstvo. Njihovo skupno identiteto tvorijo patološka moškost, neporočenost ali samskost. Gre za osebne značilnosti, ki so povsem običajne v patriarhalni krščanski spolni morali in v sodobnih slovenskih detektivskih romanih, v katerih je običajno nekaj narobe s spolnimi nagnjenji, z navadami in izbirami slovenskih likov žrtev in morilcev.

S perspektive neoliberalne etike, ki spodbuja individualizem in osebno svobodo, in s perspektive modernih imunitarnih procesov, ki posameznike vedno bolj izvzemajo in oproščajo skupnih zakonov in vezi, je vzorec spolnega determinizma čuden. Če je detektivska triada simbolno polje, kjer se za legitimnost bojujejo družbene ideje in kulturne reprezentacije, je v *Virusu* glavna vloga neoliberalnega detektiva varovanje patriarhalne institucije zakona ali tradicionalne nuklearne družine, kot da bodo Slovenci postali imuni na vse manifestacije zla samo, če se bodo ustalili v heteroseksualnih monogamnih razmerjih.

*Virus* je polisemičen roman, ki prav v kritiki družbe potrjuje njen *status quo*. Medtem ko se na manifestnem pomenskem nivoju nenehno zdi, da predstavlja roman ostro kritiko pandemičnega neoliberalizma in slovenske avtoritarne vlade, latentno reproducira neoliberalno ideologijo in kulturni retrogardizem. V zadnji iteraciji Benjaminove misli poskušamo v času pandemičnega neoliberalizma vsi postati imuni na skupnostne obveze in na koronavirus tako, da skrbimo zase, pri čemer mislimo, da s tem rešujemo družbene probleme. Zato je v *Virusu* razreševanje uganke umora povezano z razreševanjem pandemične krize in zato je avtoimunitarni detektiv na koncu odveč, srečno udomačen v družini. Ko se razreši uganke umora, se zgodba nenadoma konča, pandemična kriza pa se nadaljuje.

## Literatura

- Ariès, Philippe, *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*, prev. Patricia M. Ranum, Baltimore, John Hopkins University Press, 1974, str. 86–108.
- Boman, John, H. in Thomas J. Mowen, »Global crime trends during COVID-19«, *Nature Human Behaviour*, 6 (2021), str. 821–822.
- Bauman, Zygmunt, *Liquid Life*, Cambridge (Ma.), Polity Press, 2005.
- Benjamin, Walter, *The Selected Writings, Vol. 4, 1938-1940*, prev. Edmund Jephcott et al, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 2006.
- Borradori, Giovanna, *Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- Cawelti, John, *Adventure, Mystery and Romance: Formula Stories as Art and Popular Culture*, Chicago in London, The University of Chicago Press, 1977.
- Christensen, Matthew, »Managed Risk and the Lure of Transparency in Anglophone African Detective Noir«, *Textual Practice*, 29 (2/2015), str. 315–333.
- Derrida, Jacques, *Acts of Religion*, London in New York, Routledge, 2002.
- Esposito, Roberto, *Communitas. Izvor in usoda skupnosti*, prev. G. Malej, Ljubljana, Maska, 2017.
- Esposito, Roberto, »The Twofold Face of Immunity«, *Crisis & Critique*, 7 (3/2020), str. 73–79.
- Flaker, Vito, »Heroin use in Slovenia: A Consequence or a Vehicle for Social Changes«, *Eur Addict Res*, 8 (2002), str. 170–176.
- Freud, Sigmund, »Totem in tabu«, v: Sigmund Freud, *Spisi o družbi in religiji*, prev. S. Hajdini et al., Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2007, str. 47–203.
- Golob, Tadej, *Virus*, Novo Mesto, Goga, 2020.
- Salecl, Renata, *A Passion for Ignorance: What We Choose Not to Know and Why*, Princeton in Oxford, Princeton University Press, 2020.
- Schreiner, Patrick, *Podreditev kot svoboda: življenje v neoliberalizmu*, prev. M. Bratina, Ljubljana, Krtina, 2019.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Fund, 1984.
- Šumonja, Miloš, »Neoliberalism is not dead – On political implications of Covid-19«, *Capital & Class*, 45 (2/2021), str. 215–227.
- Vidmar Horvat, Ksenija, »Conspiracy Theories and the Crisis of the Public Sphere: COVID-19 in Slovenia«, *Javnost*, 28 (2/2021), str. 219–235.
- Žižek, Slavoj in Rastko Močnik, »Spremna beseda«, v: S. Žižek in R. Močnik (ur.), *Memento Umori*, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1992, str. 295–349.
- Žižek, Slavoj, »Parallax«, *London Review of Books*, 25 (22/2003).

Vesna Liponik\*

## Gverilska multituda

### Recenzija knjige

**Fahim Amir, *Being and Swine: The End of Nature (As We Knew It)*, Toronto, Between the Lines, 2020.**

Eden najbolj gledanih filmov na začetku pandemije COVID-19 je bil Soderberghov sci-fi triler *Contagion* (2011). Film se prične z drugim prizorom, s kašljem Beth Emhoff, ki se vrača s poslovnega potovanja v Hong Kongu. V vseh nadaljnjih prizorih sledimo (klasičnemu) pandemičnemu razvoju dogodkov z vsemi pripadajočimi elementi panike, iskanja cepiva in iskanja izvora pandemije, primera nič, ki ga razkrije šele zadnji (in hkrati prvi) prizor. Gradbena ekipa multinacionalke, v kateri je bila zaposlena Beth, seka drevesa v hongkonškem gozdu in s tem prežene njegove prebivalce – skupino netopirjev. Netopir, domnevni prenašalec virusa, na poti izgnanstva v prašičjem hlevu odvrže kos banane, truplo enega od prašičev konča v restavraciji, v kateri na svojem poslovnem obisku večerja Beth Emhoff. Toda primer nič niso niti Beth niti kuhar niti prašič ali netopir, niti t. i. mokre tržnice. Če se ustavimo tukaj, smo poanto zgrešili. Primer nič je to, s čimer svoj predgovor k angleški izdaji svoje knjige prične Fahim Amir: neoliberalizem v spregi s kolonializmom.

Delo *Being and Swine*<sup>1</sup> filozofa Fahima Amirja, katerega temeljne zastavke bomo skušali izpostaviti na tem mestu, se prične tam, kjer se film *Contagion* konča. Knjiga sestoji iz sedmih poglavij, ki jih je mogoče brati tudi kot samostojne celote. Angleškemu prevodu je dodan predgovor, v katerem Amir vprašanje živalsko-človeških odnosov postavi v aktualni kontekst pandemije COVID-19. Pojav tako COVID-a kot tudi SARS-a, HIV-a, ebole, prašičje in ptičje gripe, Amir poveže s primerom nič, s »še eno boleznijo, ki je bila še bolj nalezljiva«<sup>2</sup>: mrzlico neoli-

201

<sup>1</sup> Fahim Amir, *Being and Swine: The End of Nature (As We Knew It)*, prev. G. C. Howes in C. Russell, Toronto Between the Lines, 2020.

<sup>2</sup> Marina Gržinić »From oppression to dystopia and back to colonialism: review of Fahim Amir's book *Being and Swine: The End of Nature (As We Knew It)* (2020)«, Desde el margen:

\* Mlada raziskovalka, ZRC SAZU, Filozofski inštitut, Ljubljana | <https://orcid.org/0000-0003-4511-3204>

beralnih reform in prostotrgovinskih sporazumov v devetdesetih letih prejšnjega stoletja. Tržni radikalizem, povezan s temi reformami, je za mnoge države pomenil tudi slabši javni zdravstveni sistem ter splošno zmanjšanje vladnih regulacij v občutljivih sektorjih, kot je na primer prehranski sektor.<sup>3</sup>

V izvorniku je delo, ki je že pred objavo prejelo avstrijsko nagrado Karl Marx, izšlo pod naslovom *Schwein und Zeit: Tiere, Politik, Revolte* (Edition Nautilus, 2018). Medbesedilna naslovna aluzija na Heideggrov *Sein und Zeit* (1927) implicira, da »Sein« (biti) ne moremo misliti brez »Schwein« (svinje). A kljub tej (duhoviti) navezavi, ki bi sprva morda lahko napeljala na napačno misel, je Amirjevo metodološko izhodišče dovolj odmaknjeno od obeh običajnih vstopov v problematiko živalsko-človeških odnosov, tako da ne skuša kot del »ojdipskega scenarija«<sup>4</sup> opraviti s klasiki zahodne filozofije. Ali pa, po drugi strani, kot poudarja avtor sam, vstopiti v omenjeno problematiko skozi etiko, kjer se je izoblikovala najbogatejša tradicija premišljanja živalsko-človeških odnosov, ki je obenem oblikovala tudi dve prevladujoči »fronti« na tem področju: velferizem in abolicionizem. Če si prvi prizadeva za izboljšanje pogojev znotraj obstoječega reda, pa drugi problematizira lastninski status živali. Obe »fronti« se stakneta, ali bolje, zatakmeta, pri obravnavi živali kot žrtev. Kar pa sta, kot poudarja Amir, v morda do tedaj najbolj kritični marksistični obravnavi vprašanja živali, strnjene v *Dialektiki razsvetljenstva* (1944), zakrivila tudi Adorno in Horkheimer.<sup>5</sup>

Amir na tem mestu izvede nek ključni obrat. Živali in ljudi obravnava kot pripadnike iste politične vrste, »svinjske multitudine«, ali celo »komarske«, tudi »termitske« multitudine, predvsem pa živali pojmuje kot politične subjekte, akterje lastne osvoboditve, kar pripelje do »ne-nedolžne solidarnosti, namesto da bi se zatakneli v paternalistične pasti sočutne etike in retorike odgovornosti«. <sup>6</sup> Sle-dnje je v jugoslovanskem prostoru že v začetku osemdesetih letih prejšnjega stoletja problematiziral tudi Jure Detela, pesnik in rigorozni premišljevalec po-

202

---

revista activista para la divulgación de las voces/los haceres/las experiencias subalternas, zadnji dostop 2. maj 2022, <http://desde-elmargen.net/wp-content/uploads/2020/11/Being-and-Swine-Book-review-byMarinaGrzinic.pdf> (dostopano 2. maj 2022).

<sup>3</sup> Amir, *Being and Swine*, str. XI.

<sup>4</sup> Oksana Timofeeva, *Zgodovina živali*, prev. A. Rekar, Ljubljana, Maska, 2019, str. 16.

<sup>5</sup> Amir, *Being and Swine*, str. 68.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. XIII–XIV.

ložaja živali, medtem ko je v širšem prostoru v tem istem obdobju to storil tudi Jean Baudrillard v svojem spisu »Živali«.<sup>7</sup>

Politike živali so tako kot vsaka oblika političnega v kapitalizmu tudi razredne politike in knjiga *Being and Swine* je »apel k politizaciji živalskega vprašanja«<sup>8</sup> na podlagi nekoliko preoblikovanega marksizma, ki ga Amir imenuje »zombi marksizem«,<sup>9</sup> kajti »klasična« marksistična misel je vprašanje živali odpravila z gesto epistemskega nasilja in neprepoznavanja upora določenih oseb.

*Being and Swine* prek analize delovanja povezav med družbo, zgodovino, ekonomijo, vsakdanjo kulturo in politiko, brez katerih ne moremo razumeti ne narave ne vloge živali, opozori na to, da je vsaka skupnost, vsaka multituda vedno že čezvrstna, a neizogibno zaznamovana z razrednimi odnosi in kolonializmom. Amirjevo delo lahko umestimo v polje kritičnih animalističnih študij, ki jih ne gre zamenjevati z animalističnimi študijami brez (tudi metodološkega) predznaka kritičnosti, za katere je prav tako kot za *Being and Swine* značilen interdisciplinarni pristop z jasno antikapitalistično podlago, ki se ukvarja predvsem z načini vpisa simbolne in materialne prevlade ljudi nad živalmi in katerega končni cilj je čezvrstna družbena pravičnost.

Tako original kot prevod naslova izpostavita drugačne poudarke, ki so ključni za vsebino, ki jo delo obravnava.<sup>10</sup> Posledica osrednjega fokusa knjige na živalih, politiki in uporju, je, da se »narava«, četudi docela konceptualno transformirana, nahaja že v naslovu, kajti »kanalizacija pod Berghainom je prav tako narava kot majhen betonski ribnik [...] na zanemarjenem zemljišču okoli urbanega stanovanjskega kompleksa«,<sup>11</sup> da živali vpne v naravo kot njen integralni del. Pripomniti pa velja, da Amirjevo delo odstopa od te regresivne tradicije.

<sup>7</sup> Jure Detela, *Orfični dokumenti: teksti in fragmenti iz zapuščine*, M. Komelj (ur.), Koper, Hyperion, 2011, str. 77. Jean Baudrillard, »Živali«, v: *Simulaker in simulacija. Popoln Zločin*, prev. A. Kosjek in S. Pelko, Ljubljana, ŠOU in Študentska založba, 1999, str. 151–64.

<sup>8</sup> Amir, *Being and Swine*, str. 16.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 9.

<sup>10</sup> Prevod naslova je mogoče brati kot še eno medbesedilno navezavo, tokrat na delo, ki ga v knjigi omenja tudi Amir: *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy* (1996) avstralskega ekonomističnega dua JK Gibson-Graham.

<sup>11</sup> Amir, *Being and Swine*, str. 115–6.

Poleg Horkheimerja in Adorna se Amir naveže na Johna Bergerja kot enega izmed ključnih marksističnih mislecev, ki so skušali kritično premišljevat položaj živali v kapitalistični družbi. Berger poudarja, da je v odnos med živaljo in človekom odločilno zaznamoval vzpenjajoči se kapitalizem 19. stoletja. Kot alternativo kapitalistični alienaciji in proliferaciji živalskih podob, ki je povezana z izginjanjem (živih) živali iz vsakdanjega življenja Berger postavi romantizirano podobo male kmetije, pri tem pa spregleda njene problematične implikacije, ki so svoje posebno mesto »alternative« našle ravno v kapitalizmu. Amir v poglavju »Svinjska multituda« v celoti preobrne dualistično logiko urbano/ruralno in pokaže ne le, da so živali in ljudje v 19. stoletju sobivali v urbanih mestnih središčih, kot je na primer New York, temveč so se tam tudi skupaj upirali mestnim oblastem in njihovim buržoaznim higienizacijskim ukrepom, ki pa so jih po desetletjih nazadnje premagali v obliki kolere.

Še enega od mnogih primerov sobivanja in skupnega boja živali in ljudi Amir navaja v »Golobjih politikah«, kjer analizira usodo mestnih golobov, katerih pot se vije vse od tega, da so bili golobi cenjeni in uporabljeni kot proizvajalci gnojila, pa tudi kot pismonoše ali kot hrana. Vse to se je spremenilo s kapitalističnimi modernizacijskimi procesi, golobe so zamenjale telekomunikacijska tehnologija, nitratna gnojila in piščanci, ki so očitno veliko trpežnejši »material« za izkoriščanje. Na diskurzivni ravni so se golobi, takoj, ko niso več prinašali profita, iz glasnikov miru prelevili v leteče podgane.

Tako v primeru Newyorčanov kot v primeru mestnih golobov gre za zavezništvo med marginaliziranimi. Amir pa pri tem omenja tudi starejše ženske, ki jih percipira kot družbeno skupino, ki je najtesneje povezana z »golobjo multitudo«. V »Svinjski multitudi« izpostavlja dejstvo, da so svinje kot »zastonj hrana« – saj so se same prehranjevale s tem, kar so našle na ulici in tako hkrati tudi »čistile« mesto –, večjo ekonomsko neodvisnost omogočile predvsem najrevnejšim med revnimi – ženskam. Kar na tem mestu Amir bolj kot ne zgolj nakaže, bi bilo mogoče smiselno še razširiti in problematizirati. K temu sama dodajam še kolonializem, še posebej v navezavi na koncept »živalskega kolonializma«, kot v svoji recenziji Amirjeve knjige poudarja Marina Gržinić, ta predstavlja enega

od aspektov, ki bi mu bilo treba glede na čase, v katerih živimo, v knjigi nujno nameniti še več prostora.<sup>12</sup>

Hkrati s spremembo »namembnosti« živali se je transformiral tudi jezik, ki je označeval ne le določeno živalsko vrsto in s tem posamezne pripadnike in pripadnice vrste, temveč se je preobrazilo celotno diskurzivno polje. Eden od bistvenih poudarkov Amirjeve knjige je tako namenjen povezavi med materialnim in diskurzivnim.

Razširitev koncepcije političnega, razširitev *polisa*, kamor niso imele dostopa ne rastline ne živali, ženske ali sužnji, kar je seveda pronicalo v retoriko, omogoči, da tudi diskurzivne prostore, ki jih ustvarjajo živali, uzremo na nov način, kajti »posebnost dobesednega goltanja drugih nas poziva k ponovnemu premisleku o materialnosti simbolnega«. <sup>13</sup> Za Detelo je bilo vprašanje rabe retoričnih figur ključno povezano s vprašanjem možnosti subjektivizacije živali.

Izraz »svinjska multituda« je v besedilu *Reflections on the Revolution in France* (1790) v peyorativne namene skoval politični konzervavec Edmund Burke, ne da bi se pri tem zavedal, kakšne razsežnosti bo dosegla raba tega izraza. Burko-va svinjska multituda je tako nastopila kot znanilka tega, »kar se je takrat šele začelo dvigati iz morja družbeno-zgodovinskih antagonizmov: proletariat«. <sup>14</sup> Svinjska multituda označuje »pošastnost, polno groženj in metamorfoz [...], ki je oblika vzajemnosti«, <sup>15</sup> in zato nujno zmoti red, ki jo ustvarja.

Svinjska multituda ne meri le na to, da so se ljudje uprli kot svinje, ampak, da so se svinje uprle kot ljudje, kar pa v celoti zaplete buržoazni humanistični problem, a ne le higijene, pač pa tudi in predvsem meja. Latinska beseda *multitudo* pomeni nekaj takega kot »kvantiteta«, ki v kontrastu z »maso« ali »množico« ne pomeni zliivanja v neko večjo celoto, hkrati pa ne pomeni niti »ljudi« niti »popu-

<sup>12</sup> Marina Gržinič, »From oppression to dystopia and back to colonialism: review of Fahim Amir's book *Being and Swine: The End of Nature (As We Knew It)* (2020)«, Desde el margen: revista activista para la divulgación de las voces/los haceres/las experiencias subalternas, zadnji dostop 2. maj 2022, <http://desde-elmargen.net/wp-content/uploads/2020/11/Being-and-Swine-Book-review-byMarinaGrzinic.pdf> (dostopano 2. maj 2022).

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 162.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 48.

<sup>15</sup> Jean Baudrillard, »Živali«, v: Baudrillard, *Simulaker in simulacija*, str. 158.

lacije« kot objekta biopolitičnega upravljanja. Postavljena je kot nasprotje države in kot taka označuje produkcijo dejanj upora z ireduktibilnimi multiplicitetami.<sup>16</sup> In to zadeva najbolj temeljne ravni »s(schw)ein«.

Poglavje »Rojstvo tovarne« se prične s Horkheimerjevo arhitekturno podobo katedrale kapitala – nebotičnika, ki strne njegovo razumevanje družbe: klet je klavnica, streha pa je katedrala. Vsa stavba je odvisna od svojih temeljev oziroma baze, ali z Amirjem rečeno (kar je, mimogrede, tudi ena od najpomembnejših poant tega dela): zgodovina klavnic se nam razkriva kot laboratorij za industrijsko modernost.<sup>17</sup> To pa ima konkretne posledice tudi za človeški proletariat. To, da so živali na vseh nivojih pojmovane kot material za produkcijo, omogoča, »da se tudi ljudi smatra kot izključno material za produkcijo«.<sup>18</sup>

Začetek fordizma sega v leto 1913, ko je Henry Ford postavil prvo tovarno s tekočim trakom. Toda Amir pokaže, da to še zdaleč ni bila prva tovrstna tovarna. Forda je namreč za ta projekt navdihnil obisk čikaških klavnic, kjer so takrat že uporabljali iste postopke, le da v nasprotni smeri. Fordove tovarne so stroje sestavljale, medtem ko je v klavnici potekal proces razstavljanja živalskih teles. Frederick Winslow Taylor, prvi mož Fordovega tekočega traku, zaslužen za racionalizacijo delovnega procesa, ki nosi tudi njegovo ime, taylorizem, je tako rezultat svojega dela videl v tem, da bo tekoči trak ljudi spremenil v »trenirane gorile«.<sup>19</sup>

Izum tekočega traku se je namreč pojavil veliko prej v 19. stoletju, kot odgovor na »odpor organske telesnosti in živalske subjektivitete proti industrijski mehanizaciji«.<sup>20</sup> Živalski upor je, celo po njihovi smrti, kot opozarja Siegfried Giedion, vplival na modernizacijo kapitalističnih oblik proizvodnje.<sup>21</sup> Celoten repertoar ograj, kletk, mrež, vab, nadzornih sistemov, in tako naprej, moramo zato razumeti ne kot spomenike živalske bede, pač pa kot dokaz njihove pošastne moči, kot odgovor na pošastnost njihove vršilske moči.

<sup>16</sup> Amir, *Being and Swine*, str. 57.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 82.

<sup>18</sup> Jure Detela, *Orfični dokumenti: teksti in fragmenti iz zapuščine*, M. Komelj (ur.), Koper, Hyperion, 2011, str. 107.

<sup>19</sup> Amir, *Being and Swine*, str. 87.

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 79.

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 20.



Izboljšanje tehnologij pa ne zadeva le fizične ovire in mehanizacijo, temveč tudi duševno življenje živali. Amir v luči upora proti nevzdržnemu motri tudi ponavljajoča se dejanja (samo)destrukcije in samomorilnosti. Grozljivi pogoji kapitalistične produkcije povzročijo anksioznost pri zajcih, histerijo pri piščancih, prašiči se sami ranijo in pričnejo jim preventivno kupirati repe, razvije se zoopsihiatrija. Pomirjevala ne delujejo, živali še naprej somatizirajo, motnje postanejo tako resne, da bi lahko ogrozile rentabilnost podjetja, potrebno je poskrbeti za »*mentalno ravnotežje živali*«. <sup>22</sup> Da bi obnovili to ravnotežje, pričnemo ljudi in živali pošiljati na deželo. <sup>23</sup>

»[A] prav na točki povezave se razkrije tudi točka razlike, tj. razlika v vlogi smrti«. <sup>24</sup> Kot poudarja Baudrillard, »[s]amo neizogibna smrt napravi primer živali še bolj kričeč kot primer ljudi za tekočim trakom«. <sup>25</sup> Gržinič v tem kontekstu, sledeč Achillu Mbembeju in Jamesu Stanescuju, opozarja na nekropolitiko, vpisano v samo jedro upravljanja z (živalskimi) življenji. <sup>26</sup> Kljub temu, da kapitalizem predstavlja »najvišjo obliko speciesizma«, <sup>27</sup> kot trdi John Sanbonmatsu, pa ne smemo spregledati dejstva, da če je industrijska živinoreja relativno nov pojav, povezan s kapitalizmom, pa tega ne morem trditi za intenzivno živinorejo, ki obstaja precej dlje. Nasilno ubijanje živali, ki vključuje strah, paniko in bolečino, je sestavni del vsake take operacije, majhne ali velike, moderne ali predmoderne, poudarja Amir. <sup>28</sup>

Citat na začetku zadnjega poglavja *Being and Swine* »Sonce črna luknja« je vzet iz zaključnega odstavka *Zgodovine živali* Oksane Timofeeve. Vsebina celotnega odstavka, iz katerega je vzet citat (Na vratih utopije je zapisano: Resnica. Živalim vstop prepovedan.), korespondira z Amirjevim delom *Being and Swine*: »Kjer koli postavimo ograjo, da bi zaznamovali mejo, jo bo žival prečkala [...]. Žival bo

<sup>22</sup> Baudrillard, »Živali«, str. 153.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Branislava Vičar, »Pojmovanja živalskih smrti v neantropocentrični perspektivi«, v: B. Vičar (ur.), *Pojmovanja živalskih smrti: antropocentrizem in (ne)možne subjektivitete*, Koper, Annales ZRS, 2020, str. 14.

<sup>25</sup> Baudrillard, »Živali«, str. 154.

<sup>26</sup> Cf. Gržinič, »From oppression to dystopia and back to colonialism«.

<sup>27</sup> John, Sanbonmatsu, »Capitalism and Speciesism« v: D. Nibert (ur.), *Animal Oppression and Capitalism*, Santa Barbara, Denver, Praeger, 2017, str. 1–30.

<sup>28</sup> Amir, *Being and Swine*, str. 16.

našla linijo bega natanko tam, kjer se zdi, da ni izhoda. In na tej poti morebiti našla nekaj drugega. Torej vendarle svobodo?»<sup>29</sup>

V »Soncu črni luknji« Amir najprej izpostavi militantni utopično-politični potencial veganstva, ki ga strogo razloči od etičnega konsumerizma ali reformizma, saj ga razume kot ekscesni, praktični in simbolni prelom z obstoječo logiko.<sup>30</sup>

Nato Amir, tako kot že zgoraj omenjena Timofeeva, zaključí s svobodo, s tem nesrečnim pojmom moderne politike. Pri tem se naveže na Marxa in njegov zapis o razmerju med angleškimi in irskimi delavci. Kar velja zanje, velja tudi za odnos med ljudmi in živalmi: svobode ne more biti, dokler obstaja nesvoboda. Amir nadaljuje: »Morda si še ne moremo v celoti predstavljati, kaj bi to lahko pomenilo, vendar ni razloga, da si tega ne bi začeli predstavljati. Da uporabimo besede in podobe, čustva in dejanja, tako da pripravimo resničnost k jecljanju, kot v na videz utopični viziji – gorilske gverile v megli.<sup>31</sup>

Timofeeva na koncu svobode postavlja vprašaj. Amirjeve gverilske gorile pa se približujejo (Ali pa morda oddaljujejo? Nemara pa nič od tega?), obdane z meglo. Vsega tega si v njegovem celotnem obsegu ne moremo predstavljati, ker smo si šele začeli predstavljati. Če konec *Zgodovine živali* izriše in sledi liniji bega, bežiščnici, pod katero tli linija upora in morebitna svoboda, Amir konča s sorodno linijo, podano v konkretni podobi apropiiranih in subvertiranih Taylorjevih »treniranih goril«. Podoba je ekscesna, precej dramatično-utopična, morda celo znanstveno-fantastična. Morda pa gre le za trdi (soc)realizem? Kdo ve. Pri vsem tem niti ni tako pomembno, ali Amir (ponovno) skuša vse skupaj oviti z duhovitostjo ali nas le pripravlja k jecljanju. Še manj pomembno je, ali gledamo prvi ali zadnji prizor (morda celo drugega), kajti približuje se – gverilska multituda. Ne, je že tu.

208

## Literatura

Amir, Fahim, *Being and Swine: The End of Nature (As We Knew It)*, prev. G. C. Howes in C. Russell, Toronto, Between the Lines, 2020.

<sup>29</sup> Oksana Timofeeva, *Zgodovina živali*, prev. A. Rekar, Ljubljana, Maska, 2019, str. 177.

<sup>30</sup> Amir, *Being and Swine*, str. 163.

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 173.

- Baudrillard, Jean, »Živali«, v: isti, *Simulaker in simulacija. Popoln Zločin*, prev. A. Kosjek in S. Pelko, Ljubljana, ŠOU, Študentska založba, 1999, (Knjižna zbirka Koda), str. 151–64.
- Detela, Jure, *Orfični dokumenti: teksti in fragmenti iz zapuščine*, M. Komelj (ur.), Koper, Hyperion, 2011.
- Gržinić, Marina, »From oppression to dystopia and back to colonialism: review of Fahim Amir's book *Being and Swine: The End of Nature (As We Knew It)* (2020)«, Desde el margen: revista activista para la divulgación de las voces/los haceres/las experiencias subalternas, <http://desde-elmargen.net/wp-content/uploads/2020/11/Being-and-Swine-Book-review-byMarinaGrzinic.pdf>.
- Sanbonmatsu, John, »Capitalism and Speciesism«, v: D. Nibert (ur.), *Animal Oppression and Capitalism*, Santa Barbara, Denver, Praeger, 2017, str. 1–30.
- Timofeeva, Oksana, *Zgodovina živali*, prev. A. Rekar, Ljubljana, Maska, 2019.
- Vičar, Branislava, »Pojmovanja živalskih smrti v neantropocentrični perspektivi«, v: B. Vičar (ur.), *Pojmovanja živalskih smrti: antropocentrizem in (ne)možne subjektivitete*, Koper, Annales ZRS, 2020, str. 9–19.

## Povzetki | Abstracts

**Matija Jan**

### **Narava idej pri Descartesu**

Ključne besede: Ideja, modus, predmetna realnost, reprezentacija, zaznava, zavest, Arnauld

Članek problem narave idej v Descartesovi filozofiji opredeli v skladu z ontologijo substanc. Najprej osvetli Descartesovo razmerje do predhodnih teorij ideje, ki so slednje razumele bodisi kot platonske forme, bodisi kot telesne podobe. Pokaže, da za razliko od njiju Descartes ideje razume kot moduse misleče substance ter razvije dve možni razlagi njegove teorije. Prva idejo razume kot kompleks sestavljen iz zaznave in od nje neločljivega notranjega predmeta, ki predstavlja zunanje predmete, druga kot dejanje, ki poseduje intrinzično reprezentirajočo strukturo. Na podlagi Arnauldove razlage Descartesovih besedil pokaže, da je ideja v skladu z drugim modelom en sam modus misleče substance, ki ga moramo istočasno razumeti kot dejanje duha ter kot reprezentacijo predmetov.

**Matija Jan**

### **The Nature of Ideas in Descartes**

Keywords: Idea, mode, objective reality, representation, perception, consciousness, Arnauld

The article defines the problem of the nature of ideas in Descartes's philosophy according to the ontology of substances. First, it illuminates Descartes's relation to antecedent theories of ideas (as platonic forms or as corporal images) and demonstrates that, in opposition to them, Descartes conceives ideas as modes of thinking substance. Then, it develops two possible explanations of his theory. The first one understands an idea as a complex consisting of perception and its necessary internal object, which enables the representation of external objects. The second one understands it as an act with intrinsic representative structure. By using Arnauld's analysis of Descartes's texts, it demonstrates that in accordance with the second model, an idea is a singular mode of thinking substance, which should at the same time be understood as an act of mind and as a representation of objects.

**Gregor Kroupa**

### **Descartesovo stvarjenje sveta: rojstvo genetične epistemologije**

Ključne besede: Descartes, Rousseau, epistemologija, geneza, mehanicizem, filozofija narave, fikcija

Članek opisuje redko komentirano metodo razlage, ki jo pri Descartesu prvič srečamo v šestem poglavju njegovega posmrtno objavljenega spisa *Svet (Le monde)*, kjer s pomočjo fiktivne kozmologije skuša razložiti zakonitosti dejanskega materialnega univerzuma. Predpostavka tega pristopa je, da je strukturo ali naravo objekta spoznanja najbolj razviti skozi prikaz njegove geneze ali proizvodljivosti, pa čeprav ta ni dejanska, ampak fiktivna, ali bolje, prav *zato*, ker je fiktivna. Ta Descartesova metoda »genetične epistemologije« pa se izkaže za presenetljivo vplivno: najdemo jo na primer v Rousseaujevih razmišljanjih o naravnem stanju in ne nazadnje tudi v interpretacijah same Descartesove filozofije – pri Martialu Gueroultu in njegovem načelu »reda razlogov«.

**Gregor Kroupa**

### **Descartes's Creation of the World: The Birth of Genetic Epistemology**

Keywords: Descartes, Rousseau, epistemology, genesis, mechanism, philosophy of nature, fiction

The article describes a rarely mentioned and discussed method of explication first found in Chapter six of Descartes's posthumously published *The World (Le Monde)*, where he uses a fictitious cosmological narrative to develop an account of our material universe and its laws. The assumption of such an approach is that the thing's structure (nature) can be revealed by its genesis (its producibility), even if the latter is fictitious, or rather, precisely *because* it is fictitious. This method of "genetic epistemology" turns out to be surprisingly influential: it is found, for example, in Rousseau's reflections on the state of nature, but also in commentaries on Descartes's philosophy – e.g. in Martial Gueroult's principle of "the order of reasons".

**Aleš Bunta**

### **Nietzsche, krutost, mazohizem, genealogija**

Ključne besede: Nietzsche, krutost, mazohizem, genealogija, človeški spomin, slaba vest, Dostojevski

Prispevek se prvenstveno posveča Nietzschejevi obravnavi okrutnosti, ki v številnih bistvenih pogledih predstavlja nenadomestljiv ključ za razumevanje Nietzschejevega genealoškega projekta. Ta študija je dopolnjena z vzporednicami s še dvema izstopajočima intelektualnima figurama poznega devetnajstega stoletja: Fjodorjem Mihajlovičem

Dostojevskim in Leopoldom von Sacher-Masochom. Dostojevski je zapisal: »če človek zaradi civilizacije ni postal bolj krvoločan, je postal pa vsaj huje, odvratneje krvoločan.« Nietzsche je šel v tej oceni še korak dlje: ne le, da nas civilizacije ne naredi imune za okrutnost, pač pa je treba dojeti kako se sama, na vseh svojih odločilnih korakih, neposredno izraža iz okrutnosti. Kar Nietzscheja po drugi strani povezuje z Masochom, je dejstvo, da vsi ti zgodovinski in celo predzgodovinski procesi, ki so izoblikovali človeštvo in civilizacijo, niso samo povezani z okrutnostjo, temveč jih moramo razumeti kot različne oblike ponotranjenja (»poduhovljenja«, »božanstvenja«) okrutnosti. Jedro študije je posvečeno analizam različnih oblik in vidikov Nietzschejevega koncepta ponotranjenje okrutnosti (v relaciji do razmerij moči, razmerja subjekt-objekt, mutacij užitka in perverzij).

**Aleš Bunta**

### **Nietzsche, Cruelty, Masochism, Genealogy**

Keywords: Nietzsche, cruelty, masochism, genealogy, human memory, bad consciousness, Dostoevsky

The paper is primarily devoted to Nietzsche's account of cruelty, which represents an indispensable key to understanding Nietzsche's genealogical project in many of its essential aspects. This study is complemented by parallels with two other outstanding intellectual figures of the late nineteenth century: Fyodor Mikhailovich Dostoevsky and Leopold von Sacher-Masoch. Dostoevsky wrote that "civilisation has made mankind if not more bloodthirsty, at least more vilely, more loathsomely bloodthirsty." Nietzsche went a step further in this assessment: not only does civilisation not make us immune to cruelty, but it must itself be seen to emerge directly from cruelty at every significant step it has taken. What brings Nietzsche close to Masoch, on the other hand, is the fact that these historical or even prehistorical developments that have shaped humankind and civilisation are not only related to cruelty, but must be observed as various forms of the internalisation ("spiritualisation", "deification") of cruelty. The core of the study is devoted to analyses of different forms and aspects of Nietzsche's concept of the internalisation of cruelty (in relation to power-relations, subject-object relations, mutations of pleasure, and perversions).

**Peter Klepec**

### **Premene krutosti v sodobni ideološki krajini (kot jo redefinira vojna v Ukrajini)**

Ključne besede: krutost, vojna, Ukrajina, Clausewitz, kapitalizem, Badiou, dvajseto stoletje

Text se loteva problematike krutosti izhajajoč iz tega, kako ta nastopa v vsakdanji vladajoči ideologiji. Če hočemo izmeriti pulz naše sodobne ideološke krajine, potem ne moremo mimo tega, da jo je nedavno močno pretresla ruska agresija na Ukrajino. Vojna v

Ukrajini je bila večkrat označena za kruto, nasploh je krutost nekaj, kar danes soglasno velja za nekaj zavrženega in odvratnega. A za takšno velja tudi mučenje, ki se ga načelno preganja, skrivoma pa izvaja. Enako velja za vojno, ki soglasno velja za kruto. Kaj torej pomeni izjava »vojna v Ukrajini je kruta«, v kakšne kontekste se vpisuje? Tekst se tega vprašanja loteva na več ravneh, ki segajo od sodobnega pojmovanja vojne, krutosti, širšega zgodovinskega konteksta, v katerem izjava nastopa, pa do vprašanja ali to pomeni, da smo v nekem pomenu z eno nogo še vedno trdno v dvajsetem stoletju. Navezujoč se na Badioujevo delo *Stoletje*, ki izpostavlja vlogo strasti do realnega, vojne (ki naj bi končala vse vojne) in krutosti v dvajsetem stoletju, ta izjava pomeni tudi, da dvajsetega stoletja v nekem pomenu (še) ni konec in da bo morda z vojno v Ukrajini (znova) to stoletje (do) končno obračunalo s samim seboj.

**Peter Klepec**

### **Mutations of Cruelty in the Contemporary Ideological Landscape (Redefined by the War in Ukraine)**

Keywords: cruelty, war, Ukraine, Clausewitz, capitalism, Badiou, 20<sup>th</sup> century

The text treats the theme of cruelty starting from how it appears in the everyday dominant ideology. If we want to feel the pulse of our modern ideological landscape, we cannot ignore the fact that it has recently been severely shaken by the Russian aggression against Ukraine. The war in Ukraine has repeatedly been called cruel, and cruelty in general is today unanimously seen as something reprehensible and repulsive. But the same is true of torture, which, although in principle prosecuted, is carried out in secret. And if every war is cruel, what does the statement “the war in Ukraine is cruel” mean? In what contexts does it fit? The text explores this question on several levels, beginning with modern understandings of war and cruelty, moving to the broader historical context in which the statement is made, and finally asking whether it means that we still have one foot in the 20th century in some sense. Following Badiou’s work *The Century*, which emphasises the role of the passion of the real, war (which is intended to end all wars), and cruelty in the twentieth century, this statement also means that the twentieth century is not (yet) over in a sense, and that this century may be settling accounts with itself (again) with the war in Ukraine.

**Boštjan Nedoh**

### **Materialistična teorija sreče**

Ključne besede: sreča, srečanje, materializem, automaton, týche, ponavljanje, falos, Benjamin, Lacan

Če bi iskali kandidata za najbolj kontroverzen pojem danes, bi »sreča« nedvomno bila med favoriti za zasedbo tega mesta. Po eni strani je sreča v zgodovini filozofije predsta-

vljala eno osrednjih etičnih torišč – od Grške *eudaimonie* do Benthamovega imperativa »največja sreča za največje število ljudi«. Etika je bila skoraj neločljivo povezana z iskanjem sreče, ki je že pri Grkih delovala kot sinonim »dobrega življenja«. Po drugi strani kapitalizem danes, kljub splošni apatiji in brezupnosti ljudi zaradi permanentnih kriz kapitalističnega sistema (podnebne spremembe, pandemija, finančna kriza itd.), samega sebe še vedno v precejšnji meri legitimira, če že na z zagotovitom, pa vsaj z obljubo sreče. Navkljub različnim zgodovinskim kontekstom, iz katerih je pojem sreče vedno znova dobival svoj pomen, pa vendarle lahko med vsemi temi razlikami izluščimo nek skupni imenovalc, ki je danes, v dobi poznega kapitalizma, celo pridobil status temeljnega kamna naše hegemonne predstave o sreči. Sreča zadeva vprašanje biti. Ob evokaciji sreče se običajno poraja vprašanje, ali je nekdo srečen in kaj pomeni biti srečen oziroma kako to postanemo. Sreča je tako neločljivo povezana z vprašanjem identitete: je tako rekoč čutni izraz kvalitete naše biti, tega, kar domnevno smo. V nasprotju s to »ontologizacijo sreče« si članek prizadeva pokazati ne samo, da obstaja *materialistični pojem sreče*, temveč tudi, da ta pojem temelji na primatu glagola »imeti« nad glagolom »biti«. Z materialistične perspektive je sreča nekaj, kar lahko imamo oziroma nas doleti, ne pa nekaj, kar smo. Pri tem sta ključni dve referenci: prvič, Benjaminova formulacija sreče iz njegovega zadnjega teksta »O pojmu zgodovine«, in, drugič, freudovsko-lacanova teorija ponavljanja.

**Boštjan Nedoh**

### **A Materialist Theory of Happiness**

Keywords: happiness, encounter, materialism, automaton, týche, repetition, phallus, Benjamin, Lacan

If we had to identify the most controversial concept today, “happiness” would certainly figure among the main candidates for this role. On the one hand, “happiness” has represented one of the main ethical axes in the history of philosophy – from Greek *eudaimonia* to Bentham’s “greatest happiness for the greatest number of people.” Ethics was almost inextricably connected with the search for happiness, which was already in Greek synonymous for the “good life”. On the other hand, capitalism today, notwithstanding the general apathy and despair due to the permanent crises of the capitalist system (climate change, pandemics, financial crises, etc.), still legitimises itself with, if not guarantees, at least a promise of happiness. Despite different historical contexts which again and again gave meaning to the concept of happiness, a common denominator can still be identified, which today, in the era of late capitalism, has even gained the status of a cornerstone of our hegemonic image of happiness. Happiness is a question of being. The evocation of happiness usually raises the question of whether one is happy or not, what it means to be happy, and how we become so. Happiness is thus inextricably connected to the question of identity: it is the sensual expression of our being, of what we supposedly are. In contrast to this “ontologisation of happiness”, the article tries to show not only that there is a



*materialist concept of happiness*, but also that the latter bases itself on the primacy of the verb “having” instead of “being”. From a materialist perspective, happiness is something that we have or encounter, and not something that we are. Two references are crucial in this articulation: first, Benjamin’s formulation of happiness from his last essay “On the concept of history”, and second, the Freudian-Lacanian theory of repetition.

**Svit Komel**

### **Kanon in revolucija: vloga pojma znanstvene revolucije pri vzpostavitvi zgodovine znanosti kot discipline**

Ključne besede: znanstvena revolucija, zgodovina znanosti, historična epistemologija, marksizem, Boris Hessen, sociologija znanstvene vednosti, praktični obrat

Slovensko epistemologijo določa značilen kanon, ki izhaja iz treh temeljnih avtorjev: Gastona Bachelarda, Alexandra Koyréja in Thomasa Kuhna. Naveden kanon združuje drža, da je treba na zgodovino znanosti gledati kot na zgodovino radikalnih prelomov ali revolucij v znanstveni misli. Pomanjkljivost takšnega izbora avtorjev ni le njegova zastarelost, temveč da je znotraj njega težko razbrati probleme, ki jih poraja s tem konom utemeljen pristop k zgodovini znanosti. Da bi izpostavil slepe pege slovenske epistemologije, predstavim drugačno recepcijo pojma znanstvene revolucije v Združenem Kraljestvu in ZDA. Metodološki program, ki se osredotoča na revolucionarne prelome v znanstvenih idejah, torej ponovno ovrednotim skozi obravnavo njegove strateške vloge pri institucionalizaciji zgodovine znanosti kot discipline. Dogodek, ki je zaznamoval prevajanje francoske epistemologije v angleško zgodovino znanosti, so bila predavanja delegatov iz Sovjetske zveze na drugem Mednarodnem kongresu za zgodovino znanosti in tehnologije leta 1931. Povojna angloameriška zgodovina znanosti je namreč koncept znanstvene revolucije prevzela kot sredstvo izključevanja marksističnih študij znanosti, kakršne so se razširile pod vplivom sovjetske delegacije, iz polja sprejemljivega diskurza. V članku pokažem, kako je hladnovojno znanstveno zgodovinopisje uvedlo razlikovanje med »notranjimi« in »zunanjimi« dejavniki znanstvenega razvoja, ki naj bi sintezo domnevno doživeli v delu Thomasa Kuhna. Nazadnje obnovim kritike, ki jih je zoper zgodbo o znanstveni revoluciji uperila sociologija znanstvene vednosti, in izpostavim pomen teh polemik za aktualne epistemološke raziskave.

Svit Komel

## Canon and the Revolution: The Role of the Concept of Scientific Revolution in Establishing the History of Science as a Discipline

Keywords: scientific revolution, history of science, historical epistemology, Marxism, Boris Hessen, sociology of scientific knowledge, practical turn

Slovenian epistemology is characterised by an idiosyncratic canon, based on three fundamental authors: Gaston Bachelard, Alexandre Koyré, and Thomas Kuhn. What binds this canon together is the attitude that the history of science should be viewed as a history of radical breaks or revolutions in scientific thought. The drawback of such an anthology of authors is not only that it is outdated, but that, from the position of this canon, it is difficult to discern the problems stemming from the approach to history of science it endorses. In order to highlight the blind spots of Slovenian epistemology, I examine a different interpretative trajectory of the notion of scientific revolution in the United Kingdom and the United States. The methodological program, which focuses on revolutionary breakthroughs in scientific ideas, is thus re-evaluated by considering its strategic role in the institutionalisation of the history of science as a discipline. The event that marked the translation of French epistemology into English history of science were the lectures of the delegates from the Soviet Union at the Second International Congress of the History of Science and Technology in 1931. In post-war Anglo-American history of science, the concept of scientific revolution was adopted as a means of excluding Marxist studies of science – which had spread under the influence of the Soviet delegation – from the realm of acceptable discourse. I demonstrate how the Cold War historiography of science introduced a divide between the “internal” and “external” factors of scientific development, and their supposed synthesis in the work of Thomas Kuhn. Finally, I review the critiques that the sociology of scientific knowledge levelled at the story of the Scientific Revolution and point out the importance of these controversies for current epistemological research.

Primož Mlačnik

## *Virus*: Neoliberalni detektiv v imuni slovenski družbi

Ključne besede: *Virus*, (avto)imunost, COVID-19 v Sloveniji, neoliberalna detektivska fikcija, kulturna konservativnost

Članek s pomočjo imunitarne paradigme Jacquesa Derridaja in Roberta Esposito analizira slovenski detektivski roman *Virus*. V prvem delu raziskujemo vezi med neoliberalizmom in vzponom slovenske avtoritarne države v času prvega vala pandemije covid-19. V drugem delu pokažemo, da je neoliberalni etos reprezentiran v liku sebičnega in samodiscipliniranega detektiva, v značaju nedružbenega in privatiziranega zločina ter v značaju samopravičniškega zločinca. Dejanja detektiva in zločinca so avtoimunitarna. Čeprav

protislovno oba delujeta kot zavetnika skupnega dobrega, oba sledita zasebnim interesom. V zadnjem delu dekonstruiramo binarna nasprotja, na katerih temelji dvojni status umorjenih žrtev, ki so zločinsko odgovorne in posedujejo nenavadno (neheteronormativno) ali patološko spolno identiteto.

**Primož Mlačnik**

### ***The Virus: A Neoliberal Detective in an Immune Slovenian Society***

Keywords: *The Virus*, (auto)immunity, Covid-19 in Slovenia, neoliberal detective fiction, cultural conservatism

This article draws on Jacques Derrida's and Roberto Esposito's conceptualisations of the immunitarian paradigm to analyse the Slovenian crime novel *The Virus*. In the first part, we examine the links between neoliberalism and the rise of the Slovenian authoritarian state during the first wave of the Covid-19 pandemic. In the second part, we show that the neoliberal ethos is expressed in the figure of the self-serving and self-disciplined detective, in the nature of desocialised and privatised crime, and in the figure of the self-righteous criminal. Although the actions of the detective and the criminal are autoimmunitarian, both function – paradoxically – as guardians of the common good by pursuing private interests. In the final section, we deconstruct the binary oppositions underlying the dual status of murdered victims, who are simultaneously criminally responsible and possess an unusual (non-heteronormative) or pathological sexual identity.

## Obvestilo avtorjem

Prispevki so lahko v slovenskem, angleškem, francoskem ali nemškem jeziku. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam.

Prispevki naj bodo pisani v programu Microsoft Word (.doc ali .docx format), če je mogoče v pisavi *Times New Roman*. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do sedem ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi, ki naj ne bodo oštevilčeni. Za označitev novega odstavka se ne uporabi zamik prve vrstice, temveč se uporabi prazna vrstica. V besedilu se dosledno uporabljajo dvojni narekovaji (tj. »«), npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih, razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati ležeče.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje v opombah pod črto naj sledi spodnjim zgledom:

### Citiranje monografij

Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Pariz, Odile Jacob, 1988, str. 57.  
Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, prev. R. Riha, Ljubljana, Založba ZRC, 1999.

### Citiranje dela, ki je že bilo citirano

Ko se ista enota istega avtorja pojavi naslednjic se citira: priimek avtorja, *naslov dela* do ločila [pike, vejice, dvopičja], str., npr.:  
Granger, *Pour la connaissance philosophique*, str. 31.

### Uporaba *Ibid.*

Uporablja se, ko se nanaša na delo, citirano v predhodni opombi, npr.:  
Granger, *Pour la connaissance philosophique*, str. 31.  
*Ibid.*, str. 49

### Citiranje delov monografij

Cf. Charles Taylor, »Rationality«, v M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, str. 87–105.

V opombi pod črto se navaja celoten obseg strani dela monografije, če gre za referenco na celoten del monografije, če gre za citiranje samo določenega mesta v delu monografije, se navede samo navedena stran. V Literaturi se navede celoten obseg strani dela monografije.

### Citiranje člankov v revijah

Friedrich Rapp, »Observational Data and Scientific Progress«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 11 (2/1980), str. 153.  
oz. pri revijah, ki imajo številke numerirane od začetka izhajanja:  
Michel Aglietta, »European Vortex«, *New Left Review*, 75 (2012), str. 36.

V opombi pod črto se navaja celoten obseg strani članka, če gre za referenco na celoten članek, če gre za citiranje samo določenega mesta v članku, se navede samo navedena stran. V Literaturi se navede celoten obseg strani članka.

### Citiranje spletnih strani

Spletno citiranje mora vsebovati podatek o zadnjem dostopu do spletne strani, npr.: Zadnji dostop 4. maj 2021. Spletno mesto se navaja v opombi pod črto in Literaturi, DOI se navaja samo v Literaturi. V Literaturi se ne navaja podatka o zadnjem dostopu. Spletno mesto oz. DOI je navedeno na koncu citirane enote.

### E-knjige

Pri citiranju elektronskih izdaj knjig se za letnico izdaje navede format datoteke ali bralnik, ki je potreben za uporabo datoteke. Če ni mogoče ugotoviti številke strani, ki velja v vseh formatih knjige, se navede namesto strani številko poglavja oz. drugega prepoznavnega dela knjige. Številke lokacij, ki veljajo le za določen format oz. bralnik se ne navajajo. Če je citirana spletna izdaja knjige, se navede URL. Če obstaja, se navede DOI. Če ni mogoče navesti strani, se navede n. p.  
Jacques Rancière, *Les bords de la fiction*, Pariz, Seuil, 2017, EPUB, 2. pogl.

William James, *A Pluralistic Universe*, Project Gutenberg, 2004, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/11984/pg11984.html>, predavanje III, dostopano 4. maj 2021.

#### **Navajanje literature na koncu prispevkov**

Na koncu prispevka je navedena celotna literatura, urejena po abecednem redu. Enote literature so zapisane enako kot v opombah, razen imena in priimka avtorja: najprej priimek, vejica, ime. Kjer so navedena dela istega avtorja, naj bodo ta razvrščena po časovnem redu izdajanja. Pri vsaki enoti morata biti navedena priimek in ime avtorja, t. j. ni dovolj samo ob prvi enoti navesti priimek in ime avtorja, zatem pa ob naslednjih enotah istega avtorja navesti delo z uporabo črtice na začetku. Če obstajata, se navedeta DOI oz. URL, prav tako se navede URL, če je citirana spletna izdaja monografije.

Aglietta, Michel, »European Vortex«, *New Left Review*, 75 (2012), str. 15–36.

Granger, Gilles-Gaston, *Pour la connaissance philosophique*, Pariz, Odile Jacob, 1988.

James, William, *A Pluralistic Universe*, Project Gutenberg, 2004, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/11984/pg11984.html>, predavanje III.

Kant, Immanuel, *Kritika razsodne moči*, prev. R. Riha, Ljubljana, Založba ZRC, 1999.

Rancière, Jacques, *Les bords de la fiction*, Pariz, Seuil, 2017, Kindle.

Rancière, Jacques, *Les mots et les torts: Dialogue avec Javier Bassas*, Pariz, La Fabrique, 2021.

Taylor, Charles, "Rationality", v M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, str. 87–105.

#### **Daljši citati**

Citate, daljše od štirih vrstic, se loči od glavnega teksta z zamikom celotnega citata. Pred citatom in po citatu se pusti prazna vrstica.

#### **Izpuščanje**

Pri citiranju teksta, katerega del je izpuščen, se izpuščeni del označi s tremi pikami v oglatih oklepajih, tj. [...]. Na začetku citata se prej navedeno ne uporablja. Začetnico v citatu, ki ne ustreza začetnici v tekstu (velika/mala), se zapiše v oglati oklepaj, tj. »[Z]ačetnica«.

#### **Slike**

Slike se ne vstavljajo v prispevek, označi se samo približna mesta, kjer bodo objavljene. Slike se pošilja v jpg formatu, ločljivost 300 dpi.

#### **Ostale informacije avtorjem**

Avtorji lahko po želji dodajo svojo ORCID številko. Prispevki bodo poslani v recenzijo. Avtorji se strinjajo s pogoji objave, navedenimi v *Obvestilu o avtorskih pravicah*, ki je objavljeno na spletni strani revije. Avtorjem bodo poslane korekture. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo čim prej je mogoče. Upoštevani bodo samo popravki tipografskih napak.

## Information for Contributors

Manuscripts in Slovenian, English, French, and German are accepted.

Manuscripts sent for consideration must not have been previously published or be simultaneously considered for publication elsewhere.

Authors are required to provide the text in Microsoft Word format (.doc or .docx), and preferably in *Times New Roman* font. The manuscripts should be accompanied by an abstract (in the language of the manuscript and in English) summarizing the main points in no more than 150 words, with up to seven keywords (in the language of the manuscript and in English).

A brief biographical note indicating the author's institutional affiliation(s), works published, and main subject of professional interest should also be enclosed.

Manuscripts should not exceed 8,000 words (45,000 characters with spaces) including notes. Manuscripts should be sectioned with clearly marked subheadings, which should not be numbered. The manuscript title and subheadings should be fully capitalized. Paragraph breaks should be marked with single line spacing rather than paragraph indentation. Use double quotation marks throughout the text (e.g. for titles of articles, quoted words or phrases, technical terms), except for quotes within quotes. With regard to the final punctuation of text in double quotes, full stops and commas should be within the closing double quote if the text in double quotes is from a source, while full stops and commas should be outside the closing double quote if the text in double quotes is more like a term. All other punctuation should be outside the closing double quote unless it is originally part of the quoted text. Example:

It is precisely at such points that there emerges what William Walters termed the “humanitarian border”. The term “humanitarian border” designates “the reinvention of the border as a space of humanitarian government.”<sup>1</sup>

Titles of books and periodicals, and foreign words (e.g. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, etc.) should be in *italics*. Note numbers should be referred to in the text by means of superscript numbers; footnotes

should begin on the same page that they refer to. Citations in footnotes should be presented as follows:

### Monographs

Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 57.

Alain Badiou, *Being and Event*, trans. O. Feltham, New York, Continuum, 2006.

### All subsequent citations of the same work:

Granger, *Pour la connaissance philosophique*, p. 31.

### An immediate citation of the same work just cited:

*Ibid.*, p. 49.

### Part of a monograph

*Cf.* Charles Taylor, “Rationality”, in M. Hollis, S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, pp. 87–105.

The full extent of a part of a monograph should be cited in the footnote if it is a reference to a whole part of a monograph; however, if it is a reference to a particular passage in a part of a monograph, only the particular page or pages in question should be cited. The full extent of the part of the monograph should be cited in the *References*.

### Journal articles

Friedrich Rapp, “Observational Data and Scientific Progress”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 11 (2/1980), p. 153.

Journals numbered continuously should be cited in the following manner:

Michel Aglietta, “European Vortex”, *New Left Review*, 75 (2012), p. 36.

The full extent of an article should be cited in the footnote if it is a reference to the whole article; however, if it is a reference to only a particular passage in an article, only the page or pages in question should be cited. The full extent of the article should be cited in the *References*.

### Citing web publications

Citing web publications must include the date/time of the last access, e.g.: accessed 4 May 2021.

The webpage should be cited in the footnote and in the *References*, but the DOI only in the *References*.

Information on the last access should not be cited in the *References*. The webpage or DOI should be cited at the end of the cited unit.

### **E-books**

When citing e-books, add the file format or the name of the device required to read it. If no page number is available, the number of the chapter or other recognizable part of the book should be used. The numbers or locations specific to one format or device should not be quoted. If the web publication of a book is cited, the URL or DOI, if available, should be given. If the page(s) cannot be given, this should be noted as n. p.

Jacques Rancière, *Les bords de la fiction*, Paris, Seuil, 2017, EPUB, Chap. 2.

William James, *A Pluralistic Universe*, Project Gutenberg, 2004, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/11984/pg11984.html>, Lecture III, accessed 4 May 2021.

### **Bibliography**

Detailed bibliographical information should be given in a separate alphabetical list at the end of the manuscript. The literature should be cited fully, as in the footnotes, with a reversed order of the name and surname (surname first). Units by the same author should be ordered by the date of their publication. Every unit should contain all information, despite repetition; the surname and name should be listed and not substituted by any sign. If the web publication of a book is cited, the URL or DOI, if available, should be given.

Aglietta, Michel, "European Vortex", *New Left Review*, 75 (2012).

Granger, Gilles-Gaston, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988.

James, William, *A Pluralistic Universe*, Project Gutenberg, 2004, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/11984/pg11984.html>, Lecture III.

Rancière, Jacques, *Les bords de la fiction*, Paris, Seuil, 2017, Kindle.

Rancière, Jacques, *Les mots et les torts: Dialogue avec Javier Bassas*, Paris, La Fabrique, 2021.

Taylor, Charles, "Rationality", in M. Hollis, S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

### **Longer quotes**

Quotes longer than four lines should be separated from the main text by a paragraph break before and after, and fully indented on the left margin.

### **Eliding parts of quotes**

Elision of parts of quotes should be marked by three dots in square brackets: [...]. A letter that does not correspond to the capitalization of the original quote should be appropriately marked by a square bracket (i.e. [c]apital or [C]apital).

### **Pictures**

Pictures should not be inserted in the file; the place of their subsequent insertion should be marked. Pictures should be in jpg format, with at least 300 dpi.

### **British/American spelling**

British or American spelling is acceptable, but the text must be internally consistent. Furthermore, consistent use of the S or Z form of words such as organise/organize, summarize/summarise, etc., is required. A comma follows e.g. and i.e. in American English, but not in British English.

### **Other**

Authors can add their ORCID number, if available. Articles will be externally peer-reviewed. Authors agree to the terms of publication, which are posted on the journal's website under *Copyright Notice*. Proofs will be sent to authors. They should be corrected and returned to the Editor as soon as possible. Alterations other than corrections of typographical errors will not be accepted.

# Filozofski vestnik

ISSN 0353-4510

## Uredniški odbor | *Editorial Board*

Matej Ažman, Rok Benčin, Aleš Bunta, Marina Gržinić Mauhler, Boštjan Nedoh, Peter Klepec, Jelica Šumič Riha, Tadej Troha, Matjaž Vesel, Alenka Zupančič

## Mednarodni uredniški svet | *International Advisory Board*

Alain Badiou (Pariz/Paris), Paul Crowther (Galway), Manfred Frank (Tübingen), Axel Honneth (Frankfurt), Martin Jay (Berkeley), John Keane (Sydney), Steven Lukes (New York), Chantal Mouffe (London), Herta Nagl-Docekal (Dunaj/Vienna), Aletta J. Norval (Essex), Oliver Marchart (Dunaj/Vienna), J. G. A. Pocock (Baltimore), Wolfgang Welsch (Jena)

## Glavni urednik | *Managing Editor*

Jelica Šumič Riha

## Odgovorni urednik | *Editor-in-Chief*

Peter Klepec

## Tajnik | *Secretary*

Matej Ažman

## Jezikovni pregled angleških tekstov | *English Translation Editor*

Dean DeVos

## Naslov uredništva

Filozofski vestnik  
p. p. 306, 1001 Ljubljana  
Tel.: (01) 470 64 70

## *Editorial Office Address*

Filozofski vestnik  
P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia  
*Phone: +386 (1) 470 64 70*

fi@zrc-sazu.si | <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/>

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode pošiljajte na naslov uredništva.  
*Editorial correspondence, enquiries and books for review should be sent to the Editorial Office.*

Revija izhaja trikrat letno. | *The journal is published three times annually.*

Letna naročnina: 21 €. Letna naročnina za študente in dijake: 12,50 €.

Cena posamezne številke: 10 €. | *Annual subscription: €21 for individuals, €40 for institutions. Single issues: €10 for individuals, €20 for institutions. Back issues are available.*

## Naročila sprejema

Založba ZRC  
p. p. 306, 1001 Ljubljana  
Tel.: (01) 470 64 65  
E-pošta: [narocanje@zrc-sazu.si](mailto:narocanje@zrc-sazu.si)

## *Orders should be sent to*

Založba ZRC  
P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia  
Phone: +386 (1) 470 64 65  
E-mail: [narocanje@zrc-sazu.si](mailto:narocanje@zrc-sazu.si)

CC BY-NC-ND 4.0.

Oblikovanje | *Design:* Pekinpah  
Tisk | *Printed by:* Birografika Bori  
Naklada | *Print run:* 380





## **Descartes. Principi filozofije**

**René Descartes**, Principi filozofije. Avtorjevo pismo prevajalcu knjige. (Predgovor)

**Matija Jan**, Narava idej pri Descartesu

**Gregor Kroupa**, Descartesovo stvarjenje sveta: rojstvo genetične epistemologije

## **Krutost in perversija**

**Aleš Bunta**, Nietzsche, krutost, mazohizem, genealogija

**Peter Klepec**, Premene krutosti v sodobni ideološki krajini (kot jo redefinira vojna v Ukrajini)

**Boštjan Nedoh**, Materialistična teorija sreče

## **Odmevi**

**Svit Komel**, Kanon in revolucija: vloga pojma znanstvene revolucije pri vzpostavitvi zgodovine znanosti kot discipline

**Primož Mlačnik**, *Virus*: Neoliberalni detektiv v imuni slovenski družbi

**Vesna Liponik**, Gverilska multituda

