

POVZETEK DOKTORSKE DISERTACIJE: *Genealogija konca sveta med eshatologijo in antropocentričnim pričakovanjem*

Marisa Žele

Mentor: doc. dr. Aleš Bunta

Tako kot je Nietzsche že na samem začetku svoje *Genealogije morale* sklenil, da izvora zla nima več smisla iskati izza sveta, in s tem genealogiji odredil mesto njenega predmeta znotraj sveta, se bomo po njegovem vzoru lotili genealogije ideje konca, ki ne bo izvzet iz sveta, temveč smo se odločili njuno specifično pojavitev preučevati v tem zloglasnem paru. Diskurz o koncu sveta ima mrakoben zven in morda je prav misel, da se bo svet nekega dne končal in skupaj z vsem ostalim iz sebe izvrgel tudi človeka, tista, ki je skozi zgodovino vzdrževala tako intenzivno fascinacijo do te teme.

Achille Mbembe v svojem *Pogovoru o koncu sveta* z Marcio Sá Cavalcante Schuback opozori, da mišljenje konca sveta sicer ni značilno za vse kulture. S tem nakaže na obstoj idej sveta, ki v sebi ne zajemajo možnosti mišljenja njegovega konca. Takšno mišljenje je zanje pravzaprav oksimoron, svet namreč je prav tisto, kar traja, ne nekaj, kar bi se lahko končalo. Tega pa ni mogoče trditi za okvir mišljenja konca sveta, ki ga naslavlja tema te naloge – zaznamuje ga namreč antropocentrična težnja po obvladovanju sveta, ki v sebi najverjetneje ne nosi le predpostavke o obstoju njegovega konca, temveč tudi težnjo, da bi ga obvladali in ga imeli pod nadzorom. Antropocentrična težnja tudi idejo konca sveta pretvori v pojavno obliko svojega triumfa, le da v modusu prihodnosti, kot anticipacijo – in prav to je tista morda ne absolutno nujna, a vendarle absolutno zavezujoča miselna konfiguracija, ki jo označuje sintagma, ki nastopa v naslovu naloge: antropocentrično pričakovanje.

V pričujoči nalogi nimamo pretenzije, da bi se tega antropocentričnega pogleda docela osvobodili ter ga zavrgli, tudi če bi gojili sanjavo ambicijo, da je z gledišča človeka dejansko mogoče misliti svet brez njega samega. A vendarle smo se namenili slediti poskusom te misli, idejam, ki se s to mislijo poigravajo in jo na specifičen način tudi materializirajo, med drugim znotraj znanstvenofantastične literature in naravne zgodovine, ki nam bosta na več mestih v tej nalogi ponudili prikaz sveta, v katerem človeka zaradi takih ali drugačnih okoliščin (več) ni. Vendar, kot bomo videli, antropocentričnega pričakovanja ne bo prost niti ta.

Ta specifična tendenca po upravljanju s koncem je tudi točka, kjer se koncept antropocentričnega pričakovanja apokalipse stakne z naslednjim bistvenim pojmom, ki nastopa v naslovu naloge – eshatologijo. Eshatologijo lahko pojmujeemo kot koncu lastno vedo, kajti gre za vedo, ki se po svoji najširši definiciji ukvarja s »poslednjimi stvarmi«, v tem kontekstu pa jo je mogoče misliti kot vedo, ki predvidi specifično temporalnost, določeno s koncem kot dogodkom velike kulminacije svetovne zgodovine. Ta dogodek, neločljivo zvezan z vsemi znamenji njegovega prihoda, preseka z linearnim tokom, v sebi retroaktivno zveže vse dotedanje dogodke sveta in se tako postavi kot njegov smoter. Velika apokalipsa ali razodetje vseh končnih stvari, napoved in posledična ponovna osmislitev njihovega poteka ob nastopu konca je ključ do razumevanja koncepta zgodovine, kot ga zastavi krščanska eshatologija in ki ga določeno obdobje, ki mu bomo posvetili najširši sklop te razprave, vase inkorporira pravzaprav v celoti. Krščanska eshatologija in njena ideja konca sveta imata namreč svoj začetek v zgodnjem srednjeveškem obdobju in ji je zaradi njene vztrajnosti mogoče slediti skozi celoten srednji vek, njenim odmevom pa, vsaj v določenem smislu, vse v čas naše sodobnosti. V sledenju temu gibanju se bo postopoma gradila tudi naša osrednja teza.

Samo vprašanje mišljenja zgodovine, ki ga je filozofija že davno vzela za svojega in ga večkrat tudi oblikovala, zahteva svojo obravnavo v vsaj dveh aspektih, ki se tičeta zadanega izziva. Prvi takoj napove postavitev dodatnega vprašanja, in sicer tistega, ki naslavlja same pogoje možnosti

rekonstrukcije zgodovine, za katero predvidevamo, da jo ima predmet naše obravnave. Rečeno preprosto: kako lahko spišemo zgodovino ideje konca sveta in kaj natanko naj bi bil njen namen? Na to vprašanje je mogoče odgovoriti s postavitvijo teze o nedvomnem vztrajanju aktualnosti te teme.

Vprašanje naše sodobnosti bo namreč tisto, na katero bomo s to zgodovino posredno poskušali odgovoriti. Kako misliti dva fenomena današnjega časa, ki imata opraviti z našim soočenjem s koncem sveta, ki je danes prek problematike podnebne krize, pandemije, možnosti jedrske vojne ipd. vsekakor vstopil v sfero realnega – pasivnost kot vdajo ali kot poskus odmislitve problema in, po drugi strani, hipertrofijo postavljanja človeka kot akterja v sam center sveta in s tem v samo središče njegovega konca. Hkratna nemožnost prepoznanja grožnje in odziva nanjo ter pospeševanje njenega prihoda, za katerega se zdi, da ga upravlja prav tista želja po stisku na gumb, s katerim se svet konča v kubrickovski filmski imaginaciji¹ instantnega globalnega konca. Ali svet sme izginiti le, če njegovemu koncu botrujemo prav mi? Ali, postavljeno še nekoliko drugače, če izginemo mi, naj potemtakem z nami izgine tudi cel svet? Ta odziv ima, tako kot njegov problem, vsekakor svojo zgodovino.

Drugi vpadni kot v zastavljeno temo tvori vprašanje začetka. Kje, ali bolje, kdaj začeti s pisanjem te tako imenovane »zgodovine konca«? Osrednje mesto v nalogi bo tako zavzel srednji vek, obdobje, bistveno zaznamovano s koncem, ki ga v svoji dolgi eksegetski in apokaliptični tradiciji premleva, interpretira, načrtuje in predvsem pričakuje. Gre za specifično idejo konca, za katerega se bo izkazalo, da je v celoti podrejen usodi človeka – svet se namreč izteka prav v smeri človekovega odrešenja –, v tem pa ga je mogoče določiti za enega izmed vrhuncev antropocentričnega pričakovanja, ki nam s svojo zgodovino vztrajanja že delno odgovarja na zastavljeno vprašanje o sodobnem odzivu na konec.

¹ Stanley Kubrick, režiser, *Dr. Strangelove or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb*, 1964.

Struktura pričujoče naloge se bo vila okoli tega osrednjega dela, ki ga bosta, vsaka na svojem koncu, prešili intervenciji dveh fikcij. Temo prvega poglavja predstavlja tretji roman Mary W. Shelley *Poslednji človek*, ki velja za enega prvih del distopične fikcije. Zgodba se odvija v poznem 21. stoletju, natančneje med leti 2073 in 2100, ko globalna epidemija skrivnostne bolezni povzroči izumrtje človeške rase. S tem prikaže podobo sveta, ki preživi človeka, kakršno ugleda poslednjik Verney, ki v tem svetu vztraja le še kot ostanek nečesa, kar je nepovratno izginilo. Poglavje izrisuje konceptualni premislek pojmov, kot so izguba sveta, prerokovanje prihodnosti in pozaba preteklosti, pa tudi vrnitev nepovratnega v formi mita, kot ga upodobi sirenji spev.

Drugo poglavje razgrne problem konca sveta znotraj srednjeveške krščanske eshatologije, kjer v fokus raziskave vstopi svetopisemski narativ Razodetja, najverjetneje glavni vir za evropsko srednjeveško imaginacijo in konceptualizacijo konca sveta. Narativ razodetja je v tem poglavju deležen natančnejše analize, ki ji sledi premislek o tem, kako so se v srednjeveški eshatološki misli apokaliptična pričakovanja konca kazala zlasti kot odziv na realnost naravnih in političnih dogodkov, tedaj interpretiranih kot katastrofalnih (pa naj je šlo za velike naravne nesreče, politična trenja ali verske pregone).

Namen tretjega poglavja je predstaviti apokaliptično negotovost srednjega veka, njegovo pričakovanje prihoda konca in splošno prepričanje o minljivosti sveta ter v njem locirati oprijemališče eshatološke misli, ki se je znotraj krščanstva razvila v zgodnjem srednjem veku in ki si je za svojo osnovo postavila naslednjo triado: ljudje so umrljivi, svet je minljiv, prihod sodnega dne je neizbežen.

Četrto poglavje si zada preučiti verjetno najpomembnejšo figuro konca v zastavljenem krščanskem eshatološkem narativu, velikega varljivca Antikrista, ki v našo temo raziskovanja vnese problem varljivosti, ter se na tretje poglavje navezuje prek skupne tematike obravnave negotovih poskusov po obvladovanju prihoda konca sveta. Obenem je to poglavje poskus

prikaza spoznanja, ki ga pogojuje in omogoča šele prevara – pri čemer vztrajamo, da ima varljivost, ki jo vpeljujemo v temo konca, povsem samolastno logiko, ki je ni mogoče zvesti na sorodne pojme, kot so navideznost, fiktivnost ali laž.

Peto poglavje si za svoj predmet analize postavi primer Donester, ljudožerske in poliglotske pošastne rase, ki se na kratko pojavi v dveh srednjeveških katalogih, v Čudesih Orienta in v Knjigi pošasti, ter v srednjeveški katalogizaciji pošasti izrazito izstopa. Donestra je ena od redkih izjem med srednjeveškimi pošastmi, ki posedujejo zmožnost govora, in najverjetneje edina, ki deluje izključno skozi govorico. Namen tega poglavja je vpeljava topologije konca, kot se ta kaže v prikazu srednjeveškega sveta in problema njegovega roba. Celoten repertoar pošasti, ki obrobajo srednjeveški svet, reprezentira grožnjo skrajnega, mejnega, končnega.

Šesto poglavje se posveti nadaljnjemu raziskovanju topologije konca, kakršna nastopa v delu Opicinus de Canistris, pisarja in snovalca netipičnih zemljevidov iz poznega srednjega veka, pri katerem svet in telo spleteta tesno in aktivno razmerje. Z iztekom srednjega veka to razmerje kulminira v stanja, v katerih je svet zajet dobesedno v notranjost človeškega telesa ter vznikla iz nje kot forma lastne utelesitve. Trdili bomo, da je prav to mesto nastopa alegoričnega subjekta, skrajno nasičenega subjekta srednjeveške vednosti hkrati točka njenega izteka. Raziskava bo pokazala, da ga je mogoče misliti kot odziv na slutnjo prihajajočega epistemološkega preloma, predvsem kot poskus ohranitve srednjeveškega sveta in človekovega lastnega mesta v njem. S tem Opicinus kronološko markira sam rob srednjeveške vednosti – z njenim nenehnim preobračanjem splete edinstveno razmerje do nje in svojega časa.

V sklepnem poglavju, ki ga odpre analiza romana H. G. Wellsa *Časovni stroj*, se na drugačen način znajdemo tam, kjer smo s to nalogo začeli – na mestu sveta, ki je človeka že davno pustil za seboj kot izginulo in za svet nezaznano ter nepomembno vrsto. Časovnega potnika v Wellsovem romanu v daljno prihodnost žene obsesivna želja po uztrju usode sveta. Sreča jo na obali že mrtvega morja, kjer ga pričaka podoba umirajočega sveta, tihega in odetega v rdečo

luč trajnega sončnega zahoda. Deli, ki tako začneta in obenem skleneta pričujočo doktorsko disertacijo, tako Shelleyin *Poslednji človek* kot Wellsov *Časovni stroj*, sta si seveda med seboj izjemno različni, vendar se med njima riše tudi določena podobnost. Delo *Poslednji človek* obvladuje specifičen romantični pesimizem, saj na koncu njegov protagonist ostane čisto sam na svetu, Wellsov popotnik skozi čas pa se tik pred lastno smrtjo na točki konca sveta uspe obrniti in se vrniti nazaj s spoznanjem, da se ta nahaja v času že daleč po izumrtju človeške vrste ter da tudi sam ne sodi več vanj. Oba konca sta samotna, predvsem pa oba orišeta svet, ki človeka pusti za seboj, medtem ko oba protagonista nastopita kot njegovi zadnji in edini priči. Sklepno poglavje se tako nameni raziskati stik med literarno imaginacijo konca sveta, kot jo zariše predočena znanstvenofantastična literatura, in konceptom izumrtja, idejo Georges-a Cuvierja, ki na prelomu 19. stoletja oblikuje tezo o strukturi sveta, ki ima vase vgrajen konec kot elementaren gradnik svojega naravnega ustroja. Cuvier se s koncem sveta sreča kot bralec sledi tiste zgodovine, ki jo pripoveduje naravna zgodovina sveta skozi svoje plastenje in nalaganje. V teh plasteh Cuvier prepozna momente repetitivnih prekinitev, ki so v veliki naravni zgodovini pustili za seboj ne samo cele vrste in rodove, temveč vključno z njimi tudi cele svetove. Ključno vprašanje, ki sklene pričujočo disertacijo, je tako status konca, ki ga obravnavamo znotraj mehanizmov vrnitve in ponovitve.