

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Urša Petelinek

Dolgčas in entropija

Diplomsko delo

Ljubljana, 2017

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Urša Petelinek

Mentor: doc. dr. Mirt Komel

Dolgčas in entropija

Diplomsko delo

Ljubljana, 2017

»HUMAN BEINGS MAKE LIFE SO INTERESTING. DO YOU KNOW, THAT IN A UNIVERSE SO FULL
OF WONDERS THEY MANAGED TO INVENT BOREDOM. (Death)« — Terry Pratchett, Hogfather

Dolgčas in entropija

Dolgčas je precej pogosto izkustvo človeške eksistence. Vse od zgodnjekrščanskih mislecev dalje vztraja pri svoji prisotnosti v nekaterih strujah zahodnjaškega diskurza, pri čemer pa je vedno uokvirjen znotraj različnih kontekstualnih okvirjev, skladno s katerimi se spreminjajo tudi njegova pojmovanja in poimenovanja. Ta naloga se osredotoča na različne interpretacije in pomislike o dolgčasu skozi zgodovinski razvoj – vse od zgodnjega krščanstva, preko romantike do (post-)moderne in informacijske dobe, v kateri je dolgčas pojmovan prav skozi kolektivno izgubljanje pomena v nasprotju z naraščajočimi informacijami. Zapisana zgodovina dolgčasa se začne z *akedia*, *acedio* in *accidie* ter zapada v krščanski narativ o grehu. Kasneje vznikne v obdobju romantike kot bolezen stoletja (*mal du siècle*), kjer njegovo povzdigovanje v emfatični nič služi kot vir umetniškega navdiha. V 20. stoletju se diskurz o dolgčasu pojavlja predvsem v teorijah vsakdanjega življenja, kjer je njegovo pojmovanje tesno zvezano z drastičnimi spremembami organizacije človeških družb, kakor tudi v psihoanalizi, ki je prav tako razmeroma mlada disciplina, ki že izvira iz tovrstne reorganizirane družbe. Ob pregledu zgodovinskih pojmovanj dolgčasa je namen te naloge predvsem v tem, da pokaže kaj je vsem pojmovanjem dolgčasa in tistega, kar se nam zdi dolgočasno, skupnega in kaj različnega.

Ključne besede: Dolgčas, *acedia*, *hiperdolgčas*, izguba pomena.

Boredom and entropy

The experience of boredom is one of more frequent experiences of human existence. From the early christian thinkers on it is persistingly present in the discourse of western thought, whereas it remains framed within different contextual frameworks, along with which its' comprehension and its' descriptive power varies equally. This paper examines different interpretations and thoughts of boredom through history of western thought – from the the early christian fathers, to romanticism, (post-)modernity all the way to information era, in which boredom has grown to signify a collective loss of meaning against a backdrop of increased information. The written history of boredom begins with *akedia*, *acedia* and *accidie*, which stems from a christian narrative of sin. It later emerges as *mal du siècle* (disease of a century) in romanticism, where it grows to signify a revealed nothingness of meaning, and is highly cherished as such. In 20th century we find discourse of boredom mainly in theories of everyday life, where it is intrinsically linked with major changes in which societies are organized, as well as in psychoanalytic theory, which as a relatively young discipline, stems from such a reorganised society. Along with a historic overview of developing narratives regarding boredom, the main aim of this paper is to show what different ways we think about boredom have in common, and where they differ.

Key words: Boredom, *acedia*, *hyperboredom*, loss of meaning.

Kazalo

1	Uvod.....	6
2	Zgodnjekrščanska tradicija: Akedia, acedia, accidie	7
2.1	Opoldanski demon.....	7
2.2	Janez Kasijan in razvoj samostanov zahodnega tipa	9
2.3	In dalje	10
3	Črni žolč melanholije	11
4	Novoveška razsvetljena misel	13
4.1	Prehod v romanticizem.....	14
4.2	Mal du siècle.....	16
5	Koncu velikih zgodb naproti.....	17
5.1	Heidegger	18
5.1.1	Kritika logike transgresije	20
6	In naprej	21
6.1	Psihoanalitska pojmovanja dolgčasa	22
6.2	Izguba časa	25
7	Veliki zeh	27
7.1	Trije zakoni termodinamike	27
7.2	Dolgčas in entropija.....	29
8	Zaključek.....	32
9	Literatura	35

1 Uvod

Zdi se, da lahko za dolgčas trdimo, da je zvest in stalen sopotnik človeštva. Četudi je bil v svojem pojmovanju in opisni moči skozi zgodovino deležen cele serije raz-definiranj, ga s svojimi (konceptualnimi) predhodniki družijo strukturno mesto, ki označuje neki manko, odsotnost neke vrednosti, ki rezultira v tem ali onem, skupno pa mu je neko *odvračanje od* -. V dolgčasu se ne dogaja nič, ali pa vsaj nič, kar bi pritegnilo našo pozornost ali vsaj do neke mere mobiliziralo našo duševnost. Tako pravzaprav ne vemo, kaj mu botruje ali kaj ga označuje; pripisane mu vzročno posledične zveze so se skozi zgodovino spreminjale, prav tako njegova opisna moč drastično variira med obdobji, vedno pa je zamejena z njihovo terminologijo in načini konceptualizacije, ki vzroke zanj vedno najdevajo nekje (drugje). Opisna moč dolgčasa je v prvi vrstni posledica cele serije družbenih kontekstov, znotraj katerih je o njem govora. Tako lahko danes o njem izrekamo nebroj stvari; da ni nujno spodbujen s strani zunanjih okoliščin, da ga nemara ne spodbudi nič sploh, da je nenapovedan, nepovabljen in nezaželen, da je najvišje dobro, ali pa da se zgolj manifestira kot nemir duše ali pa kot nezmožnosti fiksacije pozornosti, da pri njem gre za odsotnost smiselnih relacij, da se njegove prisotnosti sploh ne rabimo zavedati, ali pa da ga je v današnji družbi preveč – ipd. idr.

Začetek zapisane zgodovine dolgočasa umeščamo v antiko, danes pa ga praviloma povezujemo predvsem z njegovimi bolj kapitalistično naperjenimi konotacijami – dolgčas, v kombinaciji z lenobo sestavlja antipod mita o produktivnosti produkcije, zapolnjevanju vmesnega časa vsakdanjega življenja, ki v skladu s sodobno mantro o zdravem, aktivnem in izpopolnjenem življenju tvori mit o kvaliteti bivanja v času 21. stoletja. Sam termin je sestavljenka, ki implicira njegovo časovno dimenzijo (ki je pravzaprav edina, o kateri lahko z neko oprijemljivo gotovostjo govorimo) oziroma tautologija, ki označuje našo percepcijo njegovega minevanja. Dolgčas ne mine hitro – tako nemški *langeweile* kot slovenski *dolgčas* v svojem etimološkem jedru referirata na dimenzijo njegovega minevanja, za katero pa je paradoksalno videti, da nima ne začetka ne konca – ko udari dolgčas, se subjekt izgubi v temporalnosti, za katero se zdi, kakor da noče miniti. Isto kvaliteto si dolgčas sicer deli tudi s sorodnimi mu fenomeni, kakršna je npr. tesnoba. Kasneje bomo videli, da je prav slednja pri zgodnjekrščanskih mislecih pogosto pomembno določilo dolgčasa. Po drugi strani je vprašanje doživljanja časovnosti pri dnevnem sanjarjenju ali užitku, torej pri vseh tistih fenomenih, ki v nas vzbujajo ugodje, ravno nasprotno. Ko uživamo, suspendiramo čas in zdi se, da ta vse prehitro mine.

Še ena težava, ob katero se naj obregnemo že na samem začetku in ki nam je do konca (sveta) ne bo uspelo razrešiti, je, da četudi ga *skartiramo*, dolgčas (lenobo in tesnobo, s katerima se tako rad povezuje) ulovimo v besede, zamejimo in mu najdemo prostor pod soncem, (ki razsvetljuje naše mentalno življenje in notranje izkušanje sveta), o njem še vedno nismo povedali nič določnega. Njegova opisna moč med posamezniki variira, v sleherni instanci pa se prav zaradi njegove neotipljive oziroma izmuzljive forme zdi, da kljub njegovi inherentni povezanosti s subjektom o njem lahko govorimo le v tretji osebi.

2 Zgodnjekrščanska tradicija: *Akedia, acedia, accidie*

»Nekaj velikega je neraztreseno moliti, nekaj še večjega pa brez raztresenosti prepevati psalme.« (Evagrij Pontski 1993)

Evagrij Pontski (346–399) je avtor prvega ohranjenega krščanskega seznama osmih kapitalnih pregreh in s tem prvi zahodnjaški avtor, ki se je obregnil ob tisto, čemur danes lahko rečemo konceptualni predhodnik dolgčasa.

Poleg tistih pregreh, ki jih je mogoče najti že v zgodnejših nekrščanskih tradicijah (požrešnost, lakomnost, žalost, nečistost, jeza, domišljavost, napuh), se na njegovem seznamu nahaja tudi nova, ki v predhodnih izročilih nima pravega ustreznika; ἀκηδία (*akedia*). Konceptualno polje, ki ga zaobjema, je precej ohlapno in široko. Hajdini kot možne ustreznice v prevodu, ki bi nam ponudil vsa nadaljnja izhodišča, navaja »naveličanost, brezvoljnost, dolgočasje, eksistencialni gnus, občutek nesmisla, absurda itd.« (Hajdini 2012, 47) Kljub temu pa *akedia* ni mogoče pripeti antični misli, saj »nenavadna uporaba izraza *acedia* ter njegova konceptualizacija nista posebej zavezani zgodnejšim grškim rabam, ki so s tega vidika predkonceptualne, pač pa grškemu prevodu *Stare zaveze*.« (Hajdini 2012, 50)

Akedia, ki jo je moč najti prav v *Septaginti*, se v *Novi Zavezi* ne pojavi več. Tudi iz modernih prevodov je njeno pojmovanje kot brezvoljnost, občutek absurda, idr. izginilo. Tako je v starogrški verziji Psalma 118 (verz 28) zapisano: »Moja duša drema zaradi ἀκηδία«, v standardnem slovenskem prevodu pa se zadevni verz glasi: »Moja duša toči solze od žalosti.«

2.1 Opoldanski demon

Evagrij *akedio* v svojem Praktikumu imenuje *opoldanskega demona*, ki je tudi »najtežji od vseh hudih duhov.« (Evagrij Pontski 1993, 149) *Akedia* dela puščavnika nemirnega, za vsako ceno poskuša odvrniti njegov pogled *kam drugam* in ga tako pripraviti do tega, da bi opustil svoje asketske prakse: »Nato puščavnika sili, da neprestano pogleduje skozi okna in skače ven iz kelije, da bi opazoval sonce, koliko mu še manjka do devete ure, ter pogledoval sem in tja, ali ni (blizu) kak brat ... Navdaja ga s sovraštvom do kraja, do samega načina (meniškega) življenja /.../ Zbuja mu željo po drugih krajih /.../ Zatem pridruži temu še spomin na domače in na prejšnji način življenja, slika mu dolgotrajnost življenja in mu predoka boleče napore askeze. Vse mogoče zvijače uporablja, da bi puščavnik zapustil kelijo in zbežal s stadiona.« (Evagrij Pontski 1993, 149) Proti tovrstni tavajoči misli, ki pogleduje v sonce zato, da bi lahko določila minevanje časa in katere glavno določilo je ravno odvrčanje od tistega, kar je (pa karkoli najsi že to bo), Pontski priporoča neko vrsto konsistentnosti, vztrajanja prav na tistem mestu, ki se žrtvi opoldanskega demona najbolj upira:

»Blodeči um ustavijo branje [Svetega pisma], bedenje in molitev; razžaljeno željo ugašajo lakota, telesni napor in odmaknjenost od sveta, razburkano srditost pomirijo psalmodija, potrpežljivost in usmiljenje [...].« In še: »V času skušnjav ne kaže zapuščati kelije in si za to iznišljati domiselnih pretvez, ampak je treba sedeti znotraj, vztrajati in plemenito sprejemati vse (hude duhove), prav posebej pa hudega duha naveličanosti, ki je težji od vseh, a naredi zato dušo najbolj preizkušeno. Beg in izmikanje pred temi boji nauči um nespretnosti, strahopetnosti in ubežništva.« (prav tam, 150–152)

Pontski kot pojavne oblike *akedie* našteva malone vse mogoče menihove težnje po neki, vsakršni ali kakršni koli premotitvi, ki je simptomatična temu, da se realnost v svoji podobi kaže kot nezadostna. Tovrstna *nezadostnost* pa je po Pontskem lahko odpravljena le tako, da se menih kljub vsemu ne odvrne od nje in jo natanko skozi to vztrajanje napravi za zadostno. Če se skušnjave po odvrnitvi, v katero ga napeljuje opoldanski demon vzdrži, »za tem hudim duhom pa ne sledi več noben hudi duh, ampak po končanem boju dušo prevzame neko mirno stanje in neizrekljiva radost.« (prav tam)

Najzgodnejše izčrpno poročilo zahodne civilizacije, ki se dotika vprašanja dolgčasa, ga tako izpeljuje iz krščanskega narativa, pri čemer predhaja njegove dogmatske okvirje. Prav zato je formulacija dolgčasa kot eksternaliziranega fenomena, ki smo ji priča pri Pontskem, prva in zadnja svoje vrste.

2.2 Janez Kasijan in razvoj samostanov zahodnega tipa

Naslednji zgodnjekrščanski mislec, ki je v veliki meri vplival na nadaljnja pojmovanja *akedie*, je Janez Kasijan (345–432). Evagrijev sodobnik je v svojih delih prevzel njegovih osem zlih misli, skupaj z njimi pa je podal tudi set *praktičnih* napotkov, kako se odvrniti od njih. Simptomatika *acedie*¹ je po Kasijanu tako še vedno izredno blizu evagrijevski, »kot tesnoba ali stiska srca, ki napada zlasti menihe, jim zbuja gnus do kelije, prezir do bratov in jih sili v spanec« (Kasijan v Hajdini 2012, 53), oporo za njeno premagovanje pa za razliko od Ponskega, Kasijan najde predvsem v fizičnih opravilih. Njegova dela so bila zasnovana kot skupek napotkov za samostansko življenje, saj je za časa svojega življenja sodeloval pri vzpostavitvi prvih zahodnih samostanov, temelječih na samooskrbi. Tako se semantične premestitve pomenskih polj pojavljajo tudi oziroma predvsem znotraj dotičnega konteksta. V primerjavi s Ponskim se njegovi napotki za ravnanje z *acedio* in njenimi hčerami² ne naslanjajo več na same vztrajnosti duha, temveč v večji meri na fizično delo, ki je za samostanske skupnosti, ki naj bi temeljile na samooskrbi, odločilnejšega pomena, kot ga je imelo pri aleksandrijskih puščavnikih, ki so živeli veliko bolj izolirano, samotarsko življenje.

Poglavitno *zdravilo* za demona *acedie* v tovrstnem pojmovanju ni več vztrajanje biti pri tistemu, s čimer je predočena, temveč fizično delo, ki naj *prežene* naveličanost, brezvoljnost, dolgočasje, eksistencialni gnus, občutek nesmisla, absurda itd. Odmik od spiritualnega pristopa do praktičnih vidikov predstavlja prvi pomembni premik v zgodnjekrščanskem nauku, ki se bo imel po nekaj tisoč letih končati z lenobo in dolgčasom; v kolikor se Evagrij v svojih razlagah opira na povnanjenje opoldanskega demona, proti kateremu je potrebno vztrajati, je Kasijanovo pojmovanje potrditev nadaljnjih premikov proti pojmovanju *acedie* kot (inherentno) kardinalne pregrehe.

Angela Tilby (2013) glavni prispevek k tej premestitvi pripisuje Kasijanovemu sodobniku, svetemu Avguštinu iz Hipona. Avguštin je v svojih naukih prvi, ki je človeštvo imenoval za *masso damnato*; za pogubljeno množico, ki je enakopravno kriva izvirnega greha, pri čemer se je naslanjal na Pavlova pisma Rimljanom iz *Nove Zaveze*, v katerih je zapisano: »Po enem

¹ Premeni *akedie* v *acedio* (lat. *Acedia*) botruje izvorni jezik zapisanega oziroma njeno prečrkovanje iz grščine v latinščino. Tovrstne manjše spremembe so kasneje rezultirale v odmiku od izvirnega pomenskega polja in so tako na dolgi rok, prav tako kot besede same, predrušile tudi njihovo izvirno pojmovanje. Na tem mestu se prvič izreka vez med njenim poimenovanjem in pojmovanjem.

² Namesto da bi *acedio* naslavljal direktno, je Kasijan govoril o njenih hčerah, ki pretresajo človekovega duha. Te so bile »otiositas (lenoba), somnolentia, importunitas (intaktnost, brezobzirnost), inquietudo (nemir, tesnoba), pervagatio (bledenje, tavanje), instabilitas mentis et corporis (nestabilnost, nestanovitnost duha in telesa), verbositas (klepetavost, besedičenje) in curiositas (firbčnost, zvedavost)« (Hajdini 2014, 54)

človeku je prišel greh na svet in po grehu smrt in tako je smrt po njem prešla na vse ljudi, v katerem so vsi grešili.« (Sveto pismo 2000, Rim. 5-12) V tovrstnem vsebinskem poudarku na internalizaciji greha pa tudi *akedia* oziroma *acedia* skupaj s svojo razširjeno družino zapade v polje inherentnega stanja človeške narave kot nekaj izvorno nedeljivega od posameznika in njegovega izkustva doživljanja sveta. Tako ima tako Kasijanova *acedia* kakor tudi njena naslednica lenoba kaj kmalu postati smrtni greh, tj. tisti, ki se ga ni mogoče oprati drugače kakor s spovedjo.

2.3 In dalje

Rimski papež Gregor Veliki I. je v poznem 6. stoletju seznam osmih pregreh skrčil na sedem pregreh, pri čemer je *acedia* zapadla pod poenoteno pregreho žalosti. Gregorjev seznam pregreh je rangiral glede na to, kako so se slednje odmikale od ljubezni (kot najvišjega dobrega) od najbolj do najmanj resne. (Tilby 2013, 58–59) Opoldanski demon lenobe, zdaj prepojmovan v greh žalosti, je tako že na tem mestu izgubil velik del svojih poprejšnjih implikacij. Postal je ponotranjen določnik človekovega izkustva, hkrati pa je Gregorjeva doktrina predpostavljala pravičnost vsakega kaznovanja za greh in tako uvedla tudi nove poudarke na ritualu spovedi. Gregorijanska žalost je zdaj stala ravno na sredini seznama *zločinov proti ljubezni* in v luči vedno bolj vkodirane forme krščanskega nauka je morda nevtralna pozicija ravno na sredi tega seznama še bolj povedna kot tisto, kar je ostalo od vsebine same oziroma, kot pravi Hajdini: »Artikulacija molitev, sledenje ritualom, izrekanje spovedi, kompletna služnostna forma krščanske morale se osredinja okrog mesta božje prezence, ki ustvarja vtis polnosti in nepredirnosti, a strukturno ni drugega kot prazno mesto, »označevalec brez označenca«, ki drži skupaj moralni sistem, zagotavlja njegovo pomensko konsistenco, a je sam nazadnje brez pomena.« (Hajdini 2012, 92)

Brezbrižnost, malodušnost in splošna nezainteresiranost za stvar, ki se simptomatično kaže kakor glavni določnik *acedie*, se od preostalih kardinalnih pregreh razločuje prav v tem, da se v tesno prepleteni verigi vzrokov in posledic manifestira ravno kakor opustitev same forme spravljajanja greha v govor. Tako ne da bi kaj dotičnega (iz)rekla o sami vsebini, brezbrižnost ruši prav tiste temelje, na katerih leži utemeljitev nariacije greha ter legitimost (vero-)izpovedi same.

In čim odstranimo vse opne in obode označevalca, čim opustimo služnostno formo, gre v izgubo in zapade molku tudi to mesto samo. Celota obrednih praks je torej svojevrstno »spravljanje v govor« tega praznega mesta, dajanje glasu tej centralni nemosti, ki pa jo to spravljanje v govor in dajanje glasu šele zares vzpostavlja kot vir avtoritete in kot oporo Zakona, ki se kot tak umešča onkraj možne ubeseditve, pa čeprav ima svoje mesto le v razmerju do nje. (prav tam)

Če naj opustimo konsistentnost miselnega toka, ki bi utemeljil našo smiselno naracijo (spravil naš greh v govor ter nas prav s tem njega očistil), potem razpuščamo tudi avtoriteto strukture, ki tovrstno konsistentnost diktira. S premeno *akedie* v *acedio* in podstavitvijo *acedie* v domeno žalosti, žalosti pa v domeno smrtnih grehov (ki se jih moramo spovedati, če naj jih bomo odrešeni) je za približno celo tisočletje, ki po Gregorju sledi, s tega vidika zadeva bolj ali manj zaključena. V 17. stoletju je uradna cerkvena dikcija prej smrtni greh žalosti nadomestila z lenobo, *acedia* pa se je skozi prihodnja stoletja tako v pojmovanju kot v poimenovanju še bolj odmaknila od svojega izvirnika. »Grška etimologija *acedia* je med teologi poznejšega srednjega veka sčasoma stopila v pozabo, zato v tem času naletimo na vrsto nenavadnih latinskih psevdoetimologij, med katerimi se *acedia* najpogosteje zvaja na *acidus*, »kisek«, redkeje na *cadere*, »pasti« ipd.« (Hajdini 2012, 124)

Tako do naslednjega obdobja, ki v novi preobleki ponovno obudi naveličanost, brezvoljnost, dolgočasje, eksistencialni gnus, občutek nesmisla, absurda itd. pridemo po velikem ovinku. Vse, odkar je iz raznolikih del interpretov božje misli zgodnjega krščanstva izšla poenotena doktrina, ki si je pod okriljem institucije Cerkve malone celo tisočletje pridrževala avtoriteto *tistega, za katerega se predpostavlja, da ve*³, se je z obdobjem romantike naveličani nemir duše dokončno nepovratno izmaknil sakralizaciji svojega označevalca ter se umestil pod (malone enako) omniprezentno okrilje subjektivizma. Proces subjektivizacije, ki se je sicer začel že z Descartesovim racionalizmom v novem veku, pri katerem svet stoji in pade na podlagi pojma subjekta, pa ne tlakuje poti samo romantiki, pač pa že pred tem razsvetljenstvu. Kakor bomo videli kasneje, je prav zato njegovo osnovno izhodišče neločljivo zvezano z zahtevo po ovrednotenju izkušanja dolgčasa, ključnega pomena za naše razumevanje nadaljnjega razvoja njegovega pojmovanja.

3 Črni žolč melanholije

3 Vednost, ki pri tovrstnem lacanovskem pojmovanju predpostavlja strukturni položaj, ki ga v psihonalični praksi zasede analitik (ali kakšna druga oseba v interpersonalnem odnosu), za svoj temelj ne postavlja neke absolutne vednosti, pač pa transfer med pacientom in analitikom, pri katerem slednji zastopa željo Drugega, tj. tisto, česar pacient ni zmožen sam artikulirati oz. pripoznati pri samem sebi, ali če parafraziramo: subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, lahko razumemo kot nosilca vednosti, ki jo pacient polaga v analitika.

»Prevladujoč vidik intelektualnih zgodovinarjev skozi leta je bil, da sta dve odklonski stanji, *acedia* (ali alternativno črkovana kot *accidia*) in melanholija bistveno isto psihološko stanje, kot je videno skozi dva neodvisno razvijajoča se konceptualna okvirja.« (Brann 1979, 180)

Melanholija se je vse do obdobja romantike praviloma pojavljala v zdravstvenih tekstih različnih obdobj, pri čemer je črni žolč, eden izmed štirih sestavnih sokov telesa, njeno glavno določilo, prav tako pa tvorec njene etimologije⁴. V splošnem zvezan z malodušnostjo, duševno potrlostjo je v romantiki triumf melanholičnega temperamenta označeval umetniško in idejno naravnost celega stoletja,⁵ predtem pa je služil kot bistveno manj metaforičen proto-znanstveni termin, saj se teksti, ki ga obravnavajo, dotikajo konkretnih vzrokov in posledic za porast črnega žolča v posameznikovem telesu, skladno s svojimi temeljnimi premisami pa tudi iščejo in pripisujejo načine njegove ozdravitve. Vse do 20. stoletja, ko je v uporabo stopila terminologija depresivnosti, ki je prav tako povezana z zdravstvenim diskurzom, melanholija tvori njenega nekakšnega opisnega predhodnika, saj išče vzroke za človekovo stanje v njegovi fiziologiji.

Od razmaha kapitalistične ekonomije dalje, predvsem pa s sekularizacijo družbe vse do zgodnjega 21. stoletja se je izvorna *akedia* (kot opoldanski demon vsakodnevnega življenja) precej razdrobila, raz- in pre-pojmovala, se kot vse drugo v veliki meri otresla kopice svojih teističnih aluzij. V romanticizmu je ideja dolgočasje, naveličanosti od sveta idr. sicer kraljevala na prestolu vseh presežnih vrednosti, danes pa (njena poglavitna zanamca, če ju lahko v Kasijanovem duhu tako imenujemo) dolgčas kot ne-delo duha in lenoba kot ne-delo telesa prej kot na svoje spiritualne konotacije referirata na polje fizičnega, družbenega pola življenja.

Pri svoji označitvi sta še vedno »grešni«, pa vendar so anticipirane posledice slabega upravljanja z njima predstavljene iz onstranskega v tuzemsko življenje⁶. Cela serija poljudnoznanstvenih *clickbait* nasvetov, kako se znebiti dolgčasa, zaobjema poln spekter aktivnosti, ki so (razen »branja dobrih ali zanimivih knjig«) večinoma fizične narave in zunaj meditativnih tehnik redko vsebujejo kontemplativne podtone. Paradoksalno pri tem je, da se ravno nasprotno »nasveti«, ki pritičejo odganjanju lenobe (ki je aspekt prvotne *acedie*, ki dejansko pritiče fizičnim opraviлом posameznika in je glorificirana približno nekoliko toliko

⁴ μέλαν χολή; translit.: *melan khole*, v dobesednem prevodu črni žolč.

⁵ *Mal* oz. *maladie du siècle*, ki se prevaja v bolezen, tj. dobesedno bolezen stoletja.

⁶ Kot »verodostojna, ali pozornosti vredna« v polju raziskovanja izkustva, ki referirajo na motnjo »relacijskih vrednosti« posameznika prednjači terminologija anksioznosti kot posebnega psihičnega stanja, dolgčas pa je (z izjemami; psihoanalize, filozofije in nevrologije) odrinjen na polje profanega, pozornosti nevednega aksioma »dolgočasijo se samo dolgočasneži.«

kakor raztrgan podplat) začnejo z za- in u-mišljanjem motivacije ipd., ki bi pripomogla k oziroma spodbudila posameznikovo uspešno nadaljnje delovanje. Prav tako paradoksalno kot pri predlaganih razrešitvah dolgčasa skozi telesno aktivnost in lenobe skozi iskanje motivacije je bil melanholični temperament telesa historično zvezan z velikimi misleci in z njihovim intelektualnim delom. Goodsteinova in Kuhn jo povezujeta s »posledičnostjo srečanja z vseprisotno ničnostjo.« (Kuhn v Goodstein 2005, 34)

Ne nadaljuje nemara prav tukaj melanholični narativ tistega dela puščavniške tradicije, ki pravi, da se od *akedie* ne smemo odvracati, temveč jo prebroditi in skontemplirati; nepopolnosti v manku pustiti, da se razkrije sama in svet kasneje zapopadati v luči te prehojene poti? V Evagriju se po koncu *akedie* v dušo naselita »mirno stanje in neopisljiva radost.« (Evagrij Pontski 1993, 152) Pri mislecih kasnejših dob postaja zadeva nekoliko bolj zapletena, pa vendar se dotika prav tistega potenciala, ki vznikne takrat, ko *akedia* ali pa dolgčas, mine.

4 Novoveška razsvetljena misel

Radikalni rez razsvetljenskih idej je bil še en v nizu pomembnejših premestitev pomenskih polj znotraj mišljenja zahodnega človeka, ob katerega se imamo obregniti, če naj pridemo do sedanjosti. V kolikor sta humanizem in renesansa obudila ideal človeka kot *homo mensura*⁷, je razsvetljenstvo v center človeka postavilo razum kot tisto najvišje, s čimer je mogoče doumeti resnico. Ker človek lahko pridobi védnost samo, lahko na takšen način »osamosvoji misli nasproti objektom« (Adorno in Horkheimer 2006, 25) ter si tako prida zmožnost zagospodovanja nad naravo, nad samim sabo in nad drugimi. Pojmovanje narave je v razsvetljenstvu prešlo v golo objektivnost, v igrišče tehnike in predmet manipulacij, pri čemer narava na sebi ne izkazuje nobene presežne vrednosti, ki bi se ji moral človek pokoriti; njegovo mišljenje in delovanje sta podložna le razumu. Moči golega intelekta je tako podarjen monopol nad izrekanjem resnice, z idejo neizpodbitnosti linearnega napredka pa se je zakoličilo razmejevanje preteklega in prihodnjega. Eden ključnih pojmov razsvetljenstva postane razvoj, stvaritev svetle bodočnosti, ki naj se izmakne temnim in težkim okovom preteklosti in

⁷ Človek kot merilo vseh stvari: idejo lahko sledimo vse od Protagore, ki v razpravo vpelje termin s poudarkom na človeški subjektivnosti, ki determinira način, na katerega razumemo ali celo konstruiramo naš svet. Ta pozicija je še vedno bistveni del moderne filozofske tradicije.

praznoverja, s tem pa v ospredju pristaneta tudi svoboda izražanja oz. mišljenja, s katerima je zvezana težnja po odmiku od religije in zahteva po kritičnem pretresanju njenih premis.

»Program razsvetljenstva je bilo odčaranje sveta. Hotelo je razkrojiti mite in strmoglaviti domišljijo z vedenjem.« (Adorno in Horkheimer 2006, 17) Pa vendar je poskus odčaranja sveta propadel, saj je predstavljal prav tako mitični modus mišljenja, kakršnega se je v svojih temeljih želel otresti. (prav tam) Tistemu pojavu v strukturi, ki naj ga imenujemo dolgčas, v narativu, ki priznava le golo konstrukcijo dejstev, pritičejo majava tla pod nogami in ga odrivajo na rob polja relevantnega prevpraševanja. Razsvetljenska zapuščina, s katero še zdaleč nismo opravili, nam argument o *ljubem nemiru duše* še vedno razpušča, saj se nad njim ne da niti *gospodovati*, niti ga ni mogoče popolnoma logično-racionalno *zapopadati*.

»Z izdajo mišljenja, ki se v svoji postvareli podobi kot matematika, stroj, organizacija maščuje ljudem, ki so nanj pozabili, se je razsvetljenstvo odreklo svojemu lastnemu udejanjenju. S tem ko je discipliniralo vse, kar je posamezno, je nezapopadeni celoti pustilo svobodo, da udari kot gospostvo nad rečmi nazaj na bit in zavest ljudi.« (Adorno in Horkheimer 2006, 54) Razsvetljenstvo je v svoji nezmožnosti racionalnega pripetja presežka na projekcijo sveta gradilo na ideji človekovega gospostva – tisto, kar odpade iz dometa njegove moči, je ožigosano za obsoletno, s čimer pa vendarle ni izbrisano. Ko je obdobje razsvetljenstva minilo, je prešlo v obdobje romantike, ki je ravno nasprotno čislala neokrnjeno naravno stanje in se nemara odrekla gospostvu čistega razuma prav zato, da bi lahko zapopadla prav tisto totaliteto, ki je iz razsvetljenstva izpadla.

Mitični znanstveni rešpekt ljudstev pred danim, za katerega pravzaprav vedno sami poskrbijo, navsezadnje sam postane pozitivno dejstvo, grad-ječa, nasproti kateremu se še revolucionarna fantazija sramuje same sebe, kot da je utopizem in se izmaliči v pokorno zaupanje v objektivno tendenco zgodovine. Razsvetljenstvo je kot organ takšne prilagoditve, kot gola konstrukcija sredstev tako destruktivno, kot mu to očitajo njegovi romantični sovražniki. K sebi pride šele, če se odreče končnemu sporazumu z njimi in si drzne odpraviti napačni absolut, princip slepega gospostva. (Adorno in Horkheimer 2006, 54)

Kakšne so torej za nas relevantne posledice, ki jih je za sabo pustil veliki razsvetljenski projekt razčaranja sveta? Zagotovo je ena izmed njih ta, da postane pojmovanje sveta najprej za odtenek dolgočasnejše, pojmovanje dolgčasa pa po koncu razsvetljenstva veliko bolj raznoliko.

4.1 Prehod v romanticizem

Omenili smo že, da romanticizem odpre novo dimenzijo dolgčasa v navezavi na melanholijo, s katero se enači in z melanholičnim temperamentom, katerega (veliko bolj od razuma) čisla kot tistega, s pomočjo katerega lahko šele resnično dojamemo svet ter ga kot *maladie du siècle* pusti, da se prenaša in širi, kakor da se v tovrstni »bolezni« skriva neka čudežna, presežna vrednost.

Začetki romanticizma sovpadajo s francosko revolucijo, ki še danes stoji kot emblematično prevarništvo družbene ureditve sveta in s katero je pomen revolucije, ki ne označuje le obrata v naravnem svetu, šele prišel v uporabo. Hegel je prav tam našel kraj rojstva moderne subjektivnosti, Svendsen pa v svoji študiji o dolgčasu o obdobju romantike pravi sledeče: »Romanticizem je esteticizem. To seveda ni neka originalna ocena stanja, toda esteticizem postane ekstremni subjektivizem. Vsi objektivni kriteriji izginejo in subjektivno, estetsko izkušanje sveta pridobi neomejeno veljavnost.« (Svendsen 2011, 60)

Nikakor ne trdimo, da je razsvetljenstvo porodilo teror ali da je bilo romantično gibanje posledica umika pred njim, pa vendar se slednje od prvega razlikuje prav v ločnici, ki legitimira lastno sodbo ali skozi hladni intelekt ali skozi nestanovitna občutja, ki svoje verodostojnosti ne morejo utemeljiti skozi isto racionalistično sodbo, prej skozi totalno zavrnitev le-te.

Kljub visokoletečemu geslu *liberté, égalité, fraternité* se je francoska revolucija namreč kaj kmalu iztekla v svojo lastno subverzijo. Njen simbol in nemara najpomembnejši izum tistega časa; giljotina, je naenkrat omogočala serijske usmrtitve, ki so garantirale svobodo, enakost in bratstvo le še v vrsti, ki je vodila do nje. Vez med absolutno svobodo in radikalno brezpomensko in mehanično smrtjo v jakobinskem terorju pa naj bi porodila zmagoslavje abstraktnega razuma, ki je hkrati pomenilo razkritje negativnosti subjektivnosti s historičnimi implikacijami. Prav ta novi modus smrti je za Goodsteinovo tisto, kar »daje zagon popolnoma novemu izkušanju dolgčasa kot izrazu resnične samote modernega subjekta v svetu brez božanskega referenta.« (Goodstein 2005, 43) Z vidika današnjega človeka se zdi, da tovrstnega strašljivo samotnega pogleda na svet romantiki niso mogli zdržati drugače kakor tako, da so ga subvertirali v njegovo totalno nasprotje – manku interesa ali motivacije za smiselno vztrajanje pri obstoju, ki ga s sabo nosi dolgčas, so podelili neko presežno vrednost, ki je slednji sam na sebi ne izkazuje, ga privzdignili v malone emfatični nič, ki prav paradoksalno v nasprotju s svojimi izhodiščnimi premisami postane nosilec nekega pomena.

4.2 *Mal du siècle*

Generacije romantičnih umetnikov so v svojem delovanju tako po eni strani še zmeraj nadaljevale antično-renesančno-razsvetljensko izročilo človeka kot merila vseh stvari, pa vendar do zapopadanja zunanjega sveta niso več pristopale skozi matriko boga ali raz-uma, temveč skozi subjektivni estetski ideal, ki je postal merilo vseh stvari, hkrati pa je validiral vrednost občutenja samega, ali kot pravi McGann: »Poezija zagotavlja odsev sveta, toda njegova slika je generirana iz »refleksa« ali odziva poezije nanj in iz njenega lastnega dejanja opazovanja. Na ta način se vrisuje v svet, ki ga reflektira.« (McGann 1982, 588)

Tovrstna subjektivna naravnost izkustva se je izražala kot hrepenenje subjekta (ujetega v nepopolnem svetu) po neskončni enovitosti, ki bi dejanju življenja pripela njegovo presežno vrednost. Romantični duh je začel reformirati duha in vrednost lastnega življenja skozi estetske premise, ki jim je bila zdaj podložna vsa druga vsebina, pri čemer pa je problematično ravno tisto, kar iz tega sledi, ali kakor pravi Svendsen: »Problem je v tem, da kolikor sem jaz tisti, ki pripisuje ali zanika vrednost in pomen stvarim po lastni volji, one izgubijo svojo vrednost in pomen, saj slednja zdaj nista več inherentno zvezana s stvarmi samimi in tako postaneta prazna. Ker ni substancialne razlike med pomembnim in nepomembnim, vse postane enako zanimivo in kot posledica tega, enako dolgočasno.« (Svendsen 2011, 61)

Prav ta vse-istost dolgočasje se razreši skozi njegovo idealizacijo. Romantična misel je dolgčas, melanholijo oziroma *ennui* vzela za svoje ter tudi iz njih napravila vir umetniškega navdiha. Viharniški duh, ki je tako prikladno zajet v Friedrichovem *Popotniku nad morjem oblakov*, se v svoji prosvetljeni osamljenosti umika na (in se enači z) osamelce, pišoč o naravi (človeškega duha) poskuša zajemati tenkočutnost, ki ga v *luči* brezizhodnosti sveta okoli njega še vedno dela človeka.

Iskal je boga, vendar se je začel umikati enosti z Bogom. S tem ko je romanticizem tudi religijo podredil lastnim smotrom in jo uporabljal predvsem kot vir mitološkega, literarnega gradiva ali navdiha, saj je šlo v primeru biblijskega kanona za splošno znano motiviko, s katero se je bilo moč igrati po mili volji, je profanemu dokončno odvzel njegovo nedotakljivo vzvišenost ter jo, prav tako kot razum, z vrednostne sodbe vsebine zreduciral le na določilo forme, v koristnega podložnika estetike. Tako je tudi zgodnejše pojmovanje *accidie*, četudi so jo do neke mere obudili, vseeno zatonilo v pozabo, na njenem mestu pa so vzniknili dolgčas, *ennui*, svetobolje (*weltschmerz*), melanholična bolezen 19. stoletja idr. Pojem *ennui* je izšel iz *annui*, ki izvira iz

latinskega *odium* ali *odio*, »po vsej verjetnosti iz *esse in odio*; biti predmet sovraštva.« (Hajdini 2012, 102)

Po Kuhn *ennui* označuje stanje praznine, ki jo duša čuti, ko ji je odvzet interes v dogajanju, življenju in (v tem ali drugem) svetu; stanje, ki je nemudna posledica soočenja z ničnostjo in ima za svoj takojšnji efekt nezadovoljstvo z realnostjo. *Ennui* imenuje kulturni fenomen, ki uteleša in facilitira filozofsko samorefleksijo. (Kuhn 1976, 13). Tako Nietzsche o tovrstnem *bremenu* pove: »Dolgčas po vsej sili poditi od sebe je prostaško: kakor je prostaško tudi delati brez zadovoljstva.« (Nietzsche 2005, 70) Nemara ni nezanemarljivo, da je bil Nietzsche najprej filolog, šele potem filozof, saj se tovrstno pojmovanje ravnanja z dolgčasom precej približuje tistemu izvirnemu *merjenju z demonom*, ki smo mu bili priča pri Pontskem. Postavka o vztrajanju pri izkušanju dolgčasa, ki je v tovrstnem razumevanju implicirana, ni ne prva ne zadnja svoje vrste, zagotovo pa je ubesedena veliko bolj poetično kot pri naslednjem za nas pomembnem filozofu, ki se je prav tako naslanjal na Nietzschejeve ideje, kakor se je od njihove formulacije kot take, drastično odmaknil – Martinu Heideggerju.

5 Koncu velikih zgodb naproti

Od francoske revolucije do druge svetovne vojne je svet ponovno prešel skozi nekaj pomembnih sprememb. Večina jih je tesno zvezana z industrijskimi spremembami in z njihovimi posledicami. Med drugim so se v slovarje začele vpisovati terminologije alienacije, prostega časa, struktur zavesti, nihilizma idr. Vse te razmeroma nove teme se pertinentno navezujejo tudi na problem dolgčasa (in dolgočasnega kot takega) in pravzaprav smo jih izbrali prav s tem namenom, da pokažemo, da je vprašanje njegovega pojmovanja začelo pronicati v raznolike discipline, ki ga, četudi implicitno, interpretirajo vsaka popolnoma po svoje, pri čemer pa vendar vsem ostane dovolj skupnega, da lahko med njimi (retroaktivno) še vedno najdevamo vzporednice.

Dolgčas, intrizično zvezan z novo razmejitvijo življenjskega ritma in razmeroma novo idejo prostega časa v začetku 20. stoletja, postane simptom sodobnega načina življenja, ki ga markirata hkratno naraščanje informacij in izguba oziroma spreminjanje smiselnih kozmogonskih narativov. Huxley (1923) je v svojem eseu z istim imenom ponovno obudil *accidie* in jo poimenoval kolektivno stanje raz(o)čaranega duha, ki naj označuje miselno naravnost 20. stoletja. Vzroke zanjo je našel v porastu modernizacije, tehnologizacije in

urbanega načina življenja prav toliko kot v uničenju iluzij, ki so sledila po koncu prve (pa tudi druge, op.) svetovne vojne.

Tovrstna naravnost v povezovanju izkazane nezadostnosti zunanjega sveta in notranjega razočaranja, nemira in nezadovoljstva je vseprisotna od samega začetka, vez, ki obe povezuje, pa je Heidegger zajel v svojo definicijo *temeljnega razpoloženja*, ko je slednjega izrekel za hkrati objektivnega in subjektivnega; kot tisto, kar se kaže kot pred-določilo naše percepcije, ki je hkrati objektivno in subjektivno, saj je zmeraj zunaj nas in že v nas samih.

5.1 Heidegger

Heidegger v *Temeljnih konceptih metafizike* razločuje tri vrste dolgčasa, ki hkrati po svoji teži predstavljajo njegove tri nivoje, stopnjujoč se: Prva se pripeti, ko se nam neka določena stvar kaže kot dolgočasna, kadar smo predočeni z njo. Čim se od nje odvrnemo, občutek dolgčasa izgine. Torej smo *zdolgočaseni od* nečesa. Tovrstni primer dolgočasnega lahko predstavlja malone karkoli (knjiga, pogovor, predavanje), kolikor za nas pač v danem trenutku ni zanimivo. Heidegger lepo opisuje čakanje na vaški (ali pa katerikoli) železniški postaji: zamotimo se, se posvečamo nebroju manjših aktivnosti z namenom, da *preženemo čas* zato, da nas dolgčas ne doseže na globlji ravni in bolj celovito. Prav s tem refleksnim mehanizmom preganjanja dolgčasa pa sami sebi preprečujemo globlji vpogled v to, kaj se pravzaprav dogaja.

Druga vrsta dolgčasa se pripeti, ko se dolgočasimo *ob nečem*; Heidegger za primer navaja kratkočasno družabno večerjo, po kateri je prišel domov in šele takrat ugotovil, da se je pravzaprav *na smrt dolgočasil*. Tovrstna družabna večerja je po svoji celotni formi sestavljena kot nekaj kratkočasnega; brez pretirane vsebine, pa vendar namenjena ravno temu, da bi *čas šel v pozabo*. Na tej vmesni stopnji zadeva ni več tako enostavna, da bi jo razrešila enostavna odvrnitev od dolgočasnega objekta, saj dolgčas izvira iz tubiti same, pa vendar ne tako globoka, da bi postala nerešljiva. Tisto, kar nas dolgočasi zdaj, je prav preganjanje časa samo; izvor našega dolgočasenja ni več predmet, temveč odsotnost naše kavzalne zvezanosti z njim. Vsi naši poskusi, da se ne bi dolgočasili, so kontraproduktivni, mi pa smo puščeni v času, katerega forma »razkriva intimen odnos med vsakdanjostjo in neavtentičnostjo.« (Goodstein 2005, 321)

V tretji vrsti, v *fundamentalnem dolgčasu* ostanemo mi edini, ki v neki relaciji še obstajamo; dolgčasu nismo ubežali, beg sam, ki se je dolgočasje nalezal, smo opustili in kje se znajdemo zdaj? Heidegger to stanje imenuje *fundamentalni dolgčas*, ki je eden izmed temeljnih

eksistencialnih razpoloženj, saj skozi njega šele pristopamo do sveta. V njem je dolgočasno vse, prav vse; pravzaprav je nemara bolje, če rečemo, da vse v fundamentalnem dolgčasu nima nobene vrednosti več, ker nam je globoko dolgčas v nas samih in v našem izkušanju nobena stvar za nas ne nosi več smiselne relacije, ki bi jo uspela nekako diferencirati od drugih. Tako subjekt ostane zdolgočasen v odsotnosti vrednosti stvari same; dolgčas *mi* je samemu na sebi, pri- ali odsotnost zunanjega sveta na kvaliteto mojega izkušanja nima nobenega vpliva več, saj ga moje temeljno razpoloženje šele preddeterminira. Zgodi se to, čemur smo se v prejšnjem odstavku še upirali; moje relacije do sveta se v dolgčasu razpršijo, z zunanjim svetom nimajo prav nobene veze več; in prav zaradi moje zdolgočasene predispozicije, zaradi dolgčasa, ki zdaj postane moje temeljno razpoloženje, skozi katerega šele gledam svet – je tudi ne morejo imeti. Tako se eksistencialni dolgčas izkazuje kot primarno inherentna (mi) kvaliteta, ki denotira pojavnost vsakršnih drugih, vsakršnih sploh.

»Vidimo lahko, da močnejši kot postaja, bolj ukoreninjen je dolgčas v času – v času, ki smo mi sami.« (Heidegger 1995, 133)

Očividno je, da so dimenzije dolgočasja po Heideggerju zvezane z dimenzijami svoje temporalnosti po eni in med-odnosnosti substance po drugi strani. Prvemu redu (zdolgočaseni smo od) še lahko ubežimo s tem, da se od uspešno zamotimo in prekinemo sukcesijo trenutkov, ki se izmenjujejo skladno z našo nezmožnostjo zadržanja pozornosti. Pri drugem redu (dolgčasimo se ob) smo sicer nasprotno ujeti v dolgočasno, nerodno trajajočo sedanjost, ki je še lahko prekinjena⁸, razmerje moči tretje variacije, eksistencialnega dolgčasa, pa se popolnoma preobrne. Človeka ujame (ali pa se ujame sam) v nekem zunaj-časju⁹, pri čemer je kot njegovo glavno določilo na udaru prav tubit sama – dolgčas zdaj postane njeno izhodiščno določilo; kakršna koli namerna preusmeritev pozornosti ali pripisanega smisla je malone nemogoča, saj tubit postane paradoksalno zamejena z lastno nezmožnostjo tvorbe kakršne koli smiselne relacije do sveta ali sebe same. »Moramo namreč pokazati, da razpoloženja v tem, kar in kako

⁸ Četudi ne z golo odvrnitvijo od dolgočasnega objekta naše pozornosti, temveč s prekinitvijo začasne brezčasnosti, dolgočasne sedanjosti, ki še ni prodrla do naše biti. Pri razumevanju tega dolgčasa druge vrste je v ospredju temporalnost brezčasia, ki stoji napram oziroma zunaj subjekta; obkroža ga, vendar njegovo bit še pušča nedotaknjeno. Ali če parafraziramo; subjekt zgolj stoji ujet kakor v nekem morju megle nekega »zdaj«, ujet v sedanjosti, pa vendar pri tem kot subjekt (še) ostaja nedotaknjen. Dolgočasijo ga poskusi odvrnitve od izkušanja dolgčasa, v katerih se znajde, vendar slednji še niso temelj njegovega razpoloženja.

⁹ Lahko bi ga imenovali tudi ne- ali vse-časje, saj je njegova poanta ravno v tem, da se zaporedna struktura časa (preteklost, sedanjost, prihodnost) med sabo prepleta v nestrukturiranih, torej nesmiselnih in brezpomenskih vzorcih. Razlika med zunaj-časovnostjo in vse-časovnostjo pa je pravzaprav zanimiva določnica, ki nas bo vodila do Heideggerjevega 'transgresivnega momenta', momenta '*polne entropije*', ko je sistem zopet v mirovanju in se tako odzivnost tubiti na svet iz mnogoterosti relacij izenači v homogeno istost, ki je znotraj same sebe – sama do sebe ravno toliko kot nič, pa vendar zaradi specifične narave, ki je lastna zavesti in jo lahko imenujemo presežna vrednost tega nič; lahko obstaja in deluje brez zunanje spodbude, sama iz sebe – in iz tega tvori spet nekaj novega – spodbujeno zavedanje o možnostih, veliki nič, iz katerega se (mitološko) znova začne svet.

eksistencialno 'pomenijo', niso mogoča drugače kot na temelju časovnosti /.../ razpoloženje ali počutje kot temeljni eksistencial, v katerem se vržena tubit najde kot spredvidevno razklenjena v sorazklenjenem svetu, nista mogoča drugače kot na (breztemeljnem) temelju časovnosti.« (Lozar 2012, 58)

Če fundamentalna razpoloženja predstavljajo neko matrico, skozi katero se nam kaže svet, ne da bi se morale strogo specifično izrekat, tako ponujajo platformo našemu dojetanju in ravnanju. So subjektivna in hkrati objektivna; predstavljajo predpogoj našega gledanja na svet, del sveta, kakršen se nam razkriva in kot takšna jih lahko dojamemo le v opoziciji s samimi sabo, na (breztemeljnem) temelju časovnosti, v arbitrarno aplicirani razliki med *zdaj* in *potem* oziroma med različnimi časovno določenimi stopnjami v sistemu. Dolgčas se od preostalih eksistencialnih razpoloženj razlikuje po tem, da ga Heidegger razume kot »iniciacijski dogodek metafizike.« (Safranski 2010, 217) Skozi fundamentalni dolgčas se nam svet šele začne razkrivati in tako služi kot nujni predpogoj razpiranja ali prebujenja tubiti v njem.

Totaliteta biti se v dolgčasu umika, saj ji entitete sveta ne ponujajo nobenih možnosti več (vse je enako – nezanimivo). V tem se manifestira strukturno določilo praznine, odsotnost smiselnih relacij do sveta, v kateri se najde fundamentalno zdolgočasena bit. Ta umik, izrekanje odklonitve ali zavrnitve možnosti, pa je za Heideggerja že hkrati tudi izrekanje, manifestacija teh zmožnosti sama, saj je vsako iz-rekanje, četudi njegovo zanikanje, potrditev obstoja prav tega negiranega nečesa. Prav v tem se skriva obljuba neke svobode; negativna eksistencialna kvaliteta kot eksistencialna orientacija ustvarja *stanje odzivnosti*, v katerem se globoko zdolgočasena oseba začne odpirati svetu in s tem osnovnim resnicam o svojem obstoju. V izrekanju možnosti skozi njihovo zanikanje se jih šele ravno začnemo zavedati. Tako ima globok dolgčas potencial prebuditi našo svobodo tako, da nas prisili nazaj v našo eksistencialno sedanjost, ki pride v paketu s poglobljenim zavedanjem o možnosti(h).

5.1.1 Kritika logike transgresije

»Seveda pa je v Heideggerjevi veri, da je dolgčas mogoče prevladati, kot lahko slutimo iz njegove razprave, prisotna tudi neka »mesijanska«, odrešitvena zahteva, ki ni neobremenjena z *esencialistično* zahtevo totalne transformacije subjekta.« (Aubreht 2013, 112)

Če bi se odvrnili od klica globokega dolgočasja, bi s tem zavrnili poziv k ponovnosti smiselne ga obstoja v tukaj in zdaj. Takšna zavrnitev je na tem mestu implicirana kot nezadostna; če se temu

klicu ne odzovemo, nismo storili ničesar in vrednost, ki jo globokemu dolgčasu pripisuje Heidegger, izpuhti. Svendsen to zahtevo po akciji imenuje *okvir logike transgresije* (Svendsen 2005, 132), ki v vsakem primeru od dolgčasa zahteva neko presežno vrednost, ki je sam na sebi ne izkazuje, ali kakor pravi Slaby: »Če bi zavrnili tovrstno logiko transgresije ter nadaljevali obstoj v globokem dolgčasu kot nediferenciran nihče, v puščavi nesmiselnega sveta, nanašajoč se na svet na način totalne nenašajočnosti? Kako bi bilo to?« (Slaby 2010, 19)

Gledano s tega zornega kota se zahteva po iniciativi in akciji zdi podrejena idealom delovanja, prej, kot da bi se nam kazala kot nek neizogiben sklep, saj od nič zahteva spet neko, malone romantično dogodkovnost. Odsotnost akcije kot ultimativno sredstvo prehoda do ponovne akcije nedejavnosti pripisuje zakonitosti, v kateri ni nobene nujnosti. S tem, ko smo mu pripisali neko potencialnost, smo mu odvzeli njegovo najgloblje določilo – nedoločnost samo, opuščanje forme kot take.

»Celo v odsotnosti slehernega pomena je eksistenca suženjsko zvezana s pomenom, z zahtevo po pomenskosti fundamentalnega dolgčasa, ki se izkaže kot poteg nazaj v neusmiljenost brige, pomena, ki ustvarja projekcije sveta in v način življenja, ki kakor Siziif, ustvarja in ohranja te projekcije napram naši boljši presoji.« (Slaby 2010, 20)

Preden zaključimo poglavje o Heideggru, naj se tako še za trenutek obregnemo ob Sartra, njegovega francoskega duhovnega dediča in najvidnejšega predstavnika in utemeljitelja eksistencializma. Če je namreč dolgčas pojmovan kot odsotnost pomena, je po Sartru ravno zanikanje njegove transgresivne vrednosti najradikalnejši odraz človekove svobode. Tovrsten miselni horizont zdolgočasenega eksistencialista se namreč izkazuje ravno pri Roquentinu, glavnemu junaku Sartrejevega *Gnusa*, za katerega se zdi, da ni zmožen nikakršne intersubjektivne vezi do obdajajoče ga vsakdanje stvarnosti. Slednja je namreč, skupaj s fenomeni in rečmi, ki jo konstruirajo, izgubila sleherni inherentni pomen in z njim svojo intrinzično vrednost.

6 In naprej

Prehod v postmodernizem po Lyotardu markira neizogibni konec meta-narativov, predpostavljena fragmentarnost, ki sledi po tem koncu pa lahko postane pravo gojišče izpraznjenosti smisla. Prehod v svet zadnjega stoletja po eni strani markira »konec velikih

zgodb«, hkrati pa se kot posledica te fragmentiranosti vedno bolj izkazuje oklepanje vsakršnega smisla, naj bo še tako plehek. Agamben pravi, da je »moderna psihologija izpraznila *acedio* in iz nje napravila greh zoper kapitalistično delovno etiko /.../, kot se pogosto pripeti, nerazumevanje in minimaliziranje fenomena še zdaleč ne kaže na njegovo oddaljenost in tujost, pač pa gre pri tem vse prej za simptom neke neznosne bližine« (Agamben 1993, 5), Flusser pa ima o sedanjosti povedati, da živimo v časih, v katerih se čutimo zdolgočasene, saj nas nič ne more več presenetiti, kajti nič več ni novo. Nismo umeščeni v sredo vseh stvari, temveč vseh instrumentov. (Flusser 2002, 85–87)

Porast in razmah razvoja zahodnega modela moderne znanosti, ki rokuje s svetom, katerega naseljujejo posamezniki s temi ali onimi vrstami pritožb nad njegovo *nezadostnostjo*, je v resnici le eden izmed faktorjev, ki so v zadnjem obdobju človeške zgodovine izrazito vplivali tako na vsakdanje prakse kot tudi na kulturno krajino človeštva, hkrati pa naslednji, ki smo ga primorani vzeti v ozir, saj je v današnji (še ne post-faktični) družbi prav znanosti in znanstvenemu načinu mišljenja v veliki meri pripisana vloga tistega mesta v strukturi, kamor se umešča tisto ali pa tisti, *za katerega se predstavlja, da ve*.

Danes nekateri avtorji povezujejo izrazit porast modernih kognitivnih znanosti z zatonom romanticistične vizije individualnega misleca in s porastom zanimanja za neosebne fundamente našega mišljenja. Slednje naj bi bilo navdihnjeno z Descartesovimi in s Kantovimi racionalističnimi vizijami prirojenih mentalnih sposobnosti; te naj bi predhajale naše čutne zaznave sveta in celo pogojevale način, na katerega ga dejansko organiziramo v naših mislih. Eviatar Zerubavel pravi, da je takratni odmik od empiricizma proti racionalizmu zamenjal razum z izkušnjami v srčiki procesa, imenovanega mišljenje. (Zerubavel 1997, 2)

Tovrstna idejna naravnost, ki se od romantičnih idealov prenovljena vrača h gospostvu racionalnega zapopadanja realnosti, mora vsaj načelno vleči ločnico med dejstvi in interpretacijami, med neosebnim in osebnim, če naj zagotavlja odgovore, ki so resnični. In v današnjem »svetu brez božanskega referenta« razumljena kot takšna, streho nad glavo nudi tudi psihoanalitskim pojmovanjem dolgčasa.

6.1 Psihoanalitska pojmovanja dolgčasa

Če naj se skoraj spodobi, da začnemo s Freudom, lahko za začetek navržemo zanimivo opazko, da v svoji *Psihopatologiji vsakdanjega življenja* Freud dolgčasa ne šteje mednje. Pa vendar je v *Študijah o histeriji* opozoril, da brezdelje mladih žensk ustvarja stanje zasanjanosti, ki je disociirana od realnosti, kar jih posledično pušča dovzetnejše za histerijo (Breuer in Freud 2002, 48–50). Po drugi strani pa se je Freud veliko bolj aktivno ukvarjal s tesnobo. S slednjo smo se v navezavi na dolgčas prvič srečali že pri Kasijanu kot z eno izmed hčera *acedie*. Vse do Lacana, ki se je konec koncev v svojem delovanju vedno znova vračal k Freudu, pa slednja ni več konstruirana kot občutje brez objekta, temveč kot utesnjenost subjekta med samimi objekti, ki v tesnobi izgubijo svoj manko. Pri tem ni več mišljena znotraj nekega krovnega polja *acedie* in njenih hčera, ki pretresajo njenega duha, temveč kakor edinstven fenomen brez teoloških implikacij. Pa vendar je obema vrstama tesnobe, kakor tudi tesnobi in dolgčasu, na neki ravni skupna ravno vpeljava istih vrednosti, tj. pojmovanj, ki izvirajo iz medodnosnosti subjekta, nič a in časa in se kažejo kot zareza v kontinueti. Ali kot pravi Aubrecht: »Tesnoba je tako v prvi vrsti mesto nekega srečanja, srečanja z »ničem«, ki ni samo neka odsotnost, temveč prej priča o »nečem«. Ali drugače, sam nič ali vrzel, s katero se soočimo, pove nekaj o subjektu, o katerem lahko pove nekaj tudi »drugi veliki dogodek praznine: dolgčas.« (Aubrecht 2013, 160)

Eno izmed prvih psihoanalitičnih definicij dolgčasa je sicer napisal Lipps že leta 1903, ko ga je opisal kot »občutek nezadovoljstva, ki nastane zaradi konflikta med nagonom po intenzivni psihični okupaciji in med pomanjkanjem stimulacije ali lastne nesposobnosti dovoliti si biti stimuliran.« (Lipps v Fenton 2008, 20–21) Fenichel ga je 30 let kasneje opisal kot posledico represije in inhibicije občutkov, kar vodi v »občutek neugodja, ki prihaja iz konflikta med potrebo po intenzivni mentalni aktivnosti in pomanjkanjem ali nesposobnostjo za samoiniciativo.« (Fenichel v Fenton 2008, 21) Na podoben način je Wangh še nekaj desetletij kasneje predlagal definicijo dolgčasa, ki pravi, »da je glavni vzrok in cilj dolgčasa v preprečitvi notranjega konflikta psihe.« (Wangh 1975, 547) To naj bi dosegel skozi odtegnitev interesov v mislih, fantaziji in idejah. Toda občutki nelagodja ostajajo, skupaj z občutjema hrepenenja in poželenja. Wangh se sklicuje na dela Wintersteina, Bibringa, Greensona, Berglerja, Hartocollisa in Bernsteina, ki pravijo, da je najopaznejša točka dolgočasja njegov manko fantazijskega življenja. Predlaga, da zdolgočasena oseba nima nobenih fantazij, niti teh, ki bi jih ustvarila sama, niti tistih, v katerih bi zgolj sodelovala, na primer skozi predstavo ali kakšen drug spektakel. (Wangh 1975, 545–550)

Healy skuje termin *hiperdolgčas*, ki se kaže kot nezainteresiranost. Razlikuje ga od depresije, ki se izkazuje kot nezadostnost znotraj subjekta; v *hiperdolgčasu* se kot nezadosten kaže cel

svet, pri čemer so vse oblike našega delovanja zgolj začasne rešitve. V svojem pojmovanju se opira na Greensonovo pojmovanje občutka praznine, ki izvira iz nadjazovega zatiranja nekaterih nagonskih ciljev oziroma objektov. Iz tega se izvije občutek napetosti, ki pa ga posameznik ne zna razrešiti drugače, kakor tako da se obrne proti zunanjemu svetu v upanju, da bo slednji zagotovil manjkajoči cilj in/ali objekt. Ker zunanji svet tega ni sposoben, nastopi občutek praznine »... kot neke vrste lakote.« (Greenson v Healy 1984, 49). Hajdini pa se posluži sledeče parafraze tovrstnega pojmovanja dolgčasa kot manka, ko pravi: »Čista želja je čisti dolgčas. Želja, kakršna izstopi v dolgočasu, je želja, ki je prikrajšana za oporo v tistem, kar jo vzdržuje, torej za objekt kot člen fantazme.« (Hajdini 2012, 90)

Dolgčas je v psihoanalitičnih okvirih pojmovan kot nezavedna mrtva točka na meji med fantazijo in grožnjo in sega od spanja do pozorne budnosti, od praznine do zadovoljstva, anksioznosti do miru, itd. idr., kjer je tisto, kar ga vzpostavlja in ohranja, ravno majavo ravnotežje med tistim, česar si želimo in česar se hkrati bojimo. Hudi duh, ki nas opominja na neskončno minevanje časa in na lastno odsotnost potrebe (ali zmožnosti) po konsistentnem delovanju, nas še vedno odvrča od tistega, s čimer smo predočeni (pa najsi bo to prazna železniška postaja ali notranji konflikt psihe), hkrati pa nam ne ponudi boljšega nadomestka. Odsotnost naše relacije do sveta, objekta kot člena fantazme – ni nadomeščena in *postane* nam – dolgčas.

Fenton piše o dolgčasu kot o afektu posebne sorte, saj ga izkušamo kot disturbanco v izkušanju sukcesivnosti časa. (Fenton 2008, 23) Wangh opisuje navidezno neskončnost časa, v kateri ni nobene distinkcije med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo. Tako za predpogoj dolgočasenju postavi motnjo v občutenem merjenju časa, kar zvezano s siromašenjem kognitivne in percepcijske realnosti tvori velik vzrok nezadovoljstva v dolgčasu. (Wangh 1975, 540–542) Wangh dalje hipotetizira možnost, da če se zmore fantazijsko življenje prebiti skozi obstoječo anksioznost, slednjo lahko premaga in s tem doseže aktivno ugodje. Po drugi strani pa lahko energetično nezavedno zavračanje želje povzroči totalno represijo. (Wangh 1975, 538–550)

Pravzaprav je prav v vseh psihoanalitičnih pojmovanjih moč najti sledi preteklih idej, le da je namesto diskurza o hudih duhovih ali npr. eksistencialnih določilih na delu princip ugodja idr. Prav tako polje raziskovanja niso le vzroki in posledice, temveč se predvsem v strukturalistično in postrukturalistično psihoanalizo vpleta tudi diskurz o vzrokih in o *strukturi*, ki botruje pojavu. Znanstvena metoda, za katero si psihoanaliza (bolj ali manj) prizadeva in ki v svojem

bistvu predpostavlja kulminacijo in aplikacijo pridobljenega znanja, pa se tudi tukaj kaže kot sklop nadgrajevanja (razmeroma) podobnih si razmislekov, teorij in interpretacij, ubesedenih s pomočjo jezika neke generacije in njenega kognicijskega aparata. Hajdini tako fenomen *acedie* v primerjavi s preostalimi *logizmi* razlaga s sledečimi besedami:

Bistvena razločevalna poteza *acedie* niso pervertirani načini njihove razvrstitve, sprevrnitev sukcesivnih razmerij predstav, pač pa odprava tega razmerja samega – tok predstav izgubi oporo lastne sukcesivne razvrstitve, čas se ustavi. Razlika med *acedia* na eni strani ter ostalimi *logizmi* na drugi je torej naslednja: *acedia* je edini *logismos*, ki ne upošteva »načela zaporednosti«, medtem ko vsi ostali izključujejo relacijo hkratnosti, ali drugače: *acedia* pozna le predstavno relacijo hkratnosti, medtem ko so ostali zavezani razmerju sukcesivnosti kot tisti elementami relaciji, ki opredeljuje sam red predstav. (Hajdini 2012, 60–61)

6.2 Izguba časa

Če smo napravili velik ovinek skozi historično naracijo z namenom, da bi skozi zgodovino zahodnih idej pokazali, da se opisna moč dolgčasa napaja predvsem iz konteksta, v katerem vznikne izkustvo, pa smo kljub temu uspeli v morju parafraz in opisov najti nekaj točk, ki so jim skupne:

- Poudarjena časovna dimenzija – od opoldanskega demona do *dolgega-časa* kot razpoloženje, ki je kot tako mogoče le na (breztemeljnem) temelju časovnosti.
- Nezmožnost tvorbe/zadržanja smiselnih relacij – dolgčas se kaže kot opuščanje smiselne kontinuitete naracije, kot nezainteresiranost, odvrčanje, distrubanca v poteku časa oz. razpuščanje načela sukcesije.
- Negativna vrednost – dolgčas kot izrekanje skozi negacijo; kot opuščanje forme, v romantiki kot že malone emfatični nič, razkrita uvidenje manka, želja brez objekta kot člena fantazme.
- Logika transgresije – od prehojene poti puščavnika, iniciacijskega dogodka metafizike, doseganja stopnje aktivnega ugodja.

Pri naštevanju teh štirih značilnosti pa se zdi ključnega pomena tudi izpostavljanje razlik, ki med njimi vzniknejo. Tako je prva opazna razlika zagotovo točka vstopa v pomenska polja: pri Evagriju gre za opoldanskega demona, tj. za eksternaliziran vpliv, ki se ga more posameznik braniti. Kasneje stvar postane inherentno zvezana s samim izkustvom, ki človeka pogojuje (kot kardinalna pregreha) in pluje vse do eksistencialnega dolgčasa kot našega temeljnega

razpoloženja, kasneje do miselne naravnosti (nekega) stoletja, *nečesa, kar visi v zraku* zaradi izgube pomena ob hkratnem naraščanju informacij.

S tem povezana je seveda tudi terminologija, s katero fenomen opisujemo in implikacije, ki jih izbira specifičnih besed s sabo prinaša: Če sta po Brannu dolgčas in melahnolija historično ista fenomena, zgolj videna skozi dva neodvisno razvijajoča se konceptualna okvirja, je danes praviloma dolgčas oropan večine svojih eksistencialnih implikacij in skoraj svetoskrunsko bi se zdelo komu, ki trpi za depresijo, očitati, da se v življenju zgolj *dolgočasi*. Prav tako se tesnoba kot *inquietude* pri Kasijanu ne more enačiti s tesnobo pri Lacanu ali Freudu; pri prvi gre za neposredno *hči*, tj. enega izmed aspektov *acedie*, pri drugi za fenomen, ki je dolgčasu sicer soroden, a jima vendarle ni pripisana nobena vzročno posledična zveza.

Navsezadnje se lahko za trenutek ustavimo še pri vsebini implicirane logike transgresije dolgčasa: V kolikor so v vsakem krovnem (historičnem) pojmovanju tovrstne implikacije prisotne, pa se med sabo prav toliko razlikujejo, kolikor so si podobne. Od neopisljivega miru duše do prebujenega zavedanja o metafizičnih možnostih in konec koncev, neizčrpnega vira navdiha literarnega in kanoničnega gradiva, je luč prehojene poti (po tem, ko je ta že za nami) vedno znova v prvi vrsti podložna prevladujočemu terminološkemu (in s tem že vedno ideološkemu) okvirju avtorja.

»A paradoks je v tem, da zguba časa nikakor ne prežene časa, še več: vsa opravila so gola zguba časa, ker čas z njimi noče v izgubo, edino opravilo, ki ne bi bilo zguba časa, bi bilo tisto, ob katerem bi šel v izgubo sam čas.« (Hajdini 2012, 90)

Moment, do katerega smo zdaj prišli (in ob katerem nemara že ves čas stojimo), se skozi dolgčas izreka kot *zavest v času in čas v zavesti*. Naša relacija do časa, ki je tako neobhodna kot relacija do fizičnega sveta, nas v prvi vrsti postavi v prostor, pri drugi pa vztraja pri časovni kontinuiteti naše biti. V dolgčasu se percepcija vsaj ene od teh dveh relacij okrni, nizbroj možnosti, ki se kot take kažejo šele v svojem defektu, pa smiselno naracijo izmakne zajetju. Kaj smo ugotovili? Ugotovili nismo ničesar, razen vesplošno izrekljivega, da v vsakem primeru dejanskost stanja vodi v nove dejanskosti, v katerih lahko iščemo vzročno posledične zveze njene razkrite usodnosti zgolj retroaktivno. Če nas, sledeč tej logiki, že od pamtiveka ne čaka *nič novega pod soncem*, le neskončne variacije in kombinacije te ali one vrste naracije, pa prav po *bartlebyjevsko* raje preskočimo ta izmuzljivi *zdaj*, v katerega smo vsak trenutek znova izvrženi ter se tik pred koncem za trenutek zazrimo še tja, kjer pravijo, da se ima celotna zadeva končati.

7 Veliki zeh

Skupaj z novimi spoznanji je (četudi nehote) drastičen porast vloge in pomena znanosti v življenje modernega človeka, s seboj prinesel tudi nove implikacije, premisleke in razmisleke o izvoru, namenu in smislu njega samega kot tudi pozicije, na katero se umešča znotraj nekega ožje ali širše zastavljenega konteksta. Ali malo drugače povedano: moderna znanost je močno prevrednotila naše predstave o lastnih kozmogonijah in kozmologijah. Kljub temu da obstaja vrsta polemik, ki se dotikajo tovrstnih vprašanj in vrednotenja raznovrstnih interpretacij, ki nam jih slednja ponuja, pa njeno bistvo ni v osmišljevanju človekovega obstoja, kakor to pritiče npr. religiji ipd., temveč v tem, da gre v svoji temeljni usmeritvi za proces iskanja novega in nadgradnjo starega znanja, ki v informacijah zgolj posledično uspe do-umevati razlage in razloge za lasten obstoj. Tako znanstvenik ne bi smel vedeti ničesar o metafiziki zato, da bi lahko delal znanost, toda »metafizik bi moral poznati fizikalno teorijo zato, da ne je ne bi zlorabil v svojih spekulacijah.« (Hiebert 1966, 1073) S tovrstnim opozorilom in Bergerjevim konceptom kozmizacije¹⁰ v mislih se bomo tako za trenutek pomaknili proti sodobnim (manj teoretsko, pa bolj estetsko podkovanim) razmišljanjem o entropiji, saj lepo rezonirajo z vsemi tistimi skupnimi točkami, ki smo jih v historičnem pregledu pojmovanja dolgega uspeli naštet. Še pred tem se bomo obregnili ob izvor termina samega in ob problematiko *eksistencializacije* polja termodinamike, iz katerega izhaja.

7.1 Trije zakoni termodinamike

Trije zakoni termodinamike definirajo fundamentalne fizikalne količine (temperaturo, energijo in entropijo), ki okarakterizirajo termodinamične sisteme. Kljub tovrstnemu (nenaključno ekspresivno) *suhoparnemu* orisu pa od svojih prvotnih ubeseditev burijo človeškega duha na načine, ki niso nujno znanstveni, četudi se (pre)pogosto kot takšni predstavljajo. Entropične implikacije, natančneje toplotna smrt kot končno stanje vesolja, ki izvira iz drugega zakona termodinamike kot njegova logična konsekenca, je bila za umeščanje modernega človeka

Berger se v svojih delih naslanja na tezo, da ljudje vedno znova ustvarjamo in osmišljujemo (svoje) družbene svetove in »izlivamo pomen v realnost« (Berger 1969, 27), pri čemer »kozmozizacija implicira identifikacijo človeških svetov s svetom kot takim na način, kjer je prvi utemeljen v drugem in ga reflektira ali iz njega izhaja v svojih fundamentalnih strukturah.« (Berger 1969, 27)

znotraj *bergerjevskega* kozmosa malone isto velikega pomena, kakor je bila sama matematika, na katero se naslanja, za poglobljeno razumevanje predmeta svojega znanstvenega preučevanja.

Poznavanje drugega zakona termodinamike je bilo sicer v splošnem domena znanosti, vendar so se kljub temu nekateri izmed bolj entuziastičnih zagovornikov biološke evolucije prepustili pesmim o navdušujočem napredku. Pravzaprav je naklonjenost do gibanj, ki so zagovarjala naraščajočo perfekcijo, ki je bila pogosto implicirana v evolucijski teoriji, prevzela večino religijsko razsvetljenih posameznikov v viktorijanski dobi – da sploh ne omenjamo njene razširitve v filozofsko literaturo, estetiko in politične, družbene in historične vede. Evolucijska teorija je bila enačena z upanjem, z zakonom napredka, laično vero mož znanosti; entropične implikacije so napovedovale pesimizem obupa, odčarano prihodnost. (Hiebert 1966, 1073)

Obstaja nekoliko poetična parafraza treh zakonov termodinamike, ki s sabo nosi antropocentrične implikacije, ki jih gola teorija ne zajema (saj posebej ne izpostavlja točke, na katero se subjekt kot tak umešča), četudi jim sledeč neki logični argumentaciji čisto zdravorazumsko pritruje (More v Shaw in drugi 1983):

1. Ne moreš zmagati; največ, na kar lahko upaš, je izenačenje.
2. Izenačiš lahko le pri absolutni ničli.
3. Absolutne ničle ne moreš doseči.

Prve formulacije termodinamičnih zakonov kot takih sicer segajo v sredo 19. stoletja. Četudi opazovanja in preučevanja obnašanja toplotnih teles segajo veliko bolj v preteklost, je za očeta termodinamike danes oklican Carnot (1796–1832), francoski vojaški inženir in fizik, ki je prvi podal uspešno teorijo maksimalne učinkovitosti toplotnih strojev. Iz njegovega dela je nekoliko kasneje izhajal Rudolf Clausius, ko je formaliziral drugi zakon termodinamike ter v sredi 19. stoletja v znanstveni diskurz prvič vpeljal koncept entropije. Predlagal je razumevanje entropije kot mere, ki označuje količino za pretvorbo v mehansko delo nedostopne toplotne energije v sistemu ter da vsak spontani proces znotraj sistema vedno poveča entropijo celotnega sistema; nekaj energije se vedno izgubi. Na najosnovnejšem nivoju je tako entropija lahko razumljena kot razlaga, ki odgovarja na vprašanje, zakaj ni mogoč *perpetuum mobile* stroj v vesolju, ki ga diktirajo našemu lastna pravila. Neobhodnost linearnega poteka časa, iz katerega ni nič izvzeto, niti mi sami, pa je prva v vrsti entropičnih implikacij, iz katerih bomo v nadaljevanju izhajali. Z vidika subjekta, pogojenega s časom in neobhodno umeščenega vanj, se dolčas namreč izreka ravno skozi nezmožnost ubega pred njegovim dolgo-časnim minevanjem.

Še ena, sicer ne pretirano relevantna opazka je, da gre tako pri entropiji sami, kakor tudi pri drugem zakonu termodinamike za golo matematično konstrukcijo, ki jo je šele potrebno

ubesediti – za zakonitost, ki se šele sekundarno konstruira skozi jezik. Prav zato je njena vsakršna formulacija zlahka izjemno problematična. Je pa v navezavi na dolgčas tovrsten problem isto očividni, kadar vzamemo v ozir razlage o dolgčasu, ki nastanejo *na prvo žogo*, vsaj če kot osnovno karakteristiko dolgčasa postavljamo odsotnost njegovega afirmacijskega izrekanja o samem sebi, ki bi mu v primeru kakršnih koli pojmovnih zlorab stopal v bran.

Mesto, na katerega se subjekt v znanstvenem diskurzu umešča (česar se *čista* znanost sicer poskuša na vsak način otresti), ni za samo vsebinskost znanstvenih spoznanj prav nič pomembno. Pa vendar je poznavanje tega mesta ključnega pomena za konceptualizacijo in razumevanje znanstvenega mišljenja, iz katerega izvirajo vsakršna znanstvena spoznanja kot taka. Hiebert v svojem preučevanju rab in zlorab termodinamike v religiji našteje cel šopek primerov, kjer so znanstveniki (in drugi misleci) svoje formulacije zakonov termodinamike prilagodili lastnim prepričanjem. Tako navaja, da je lord Kelvin iz svoje formulacije drugega zakona izključil žive organizme, da je Svante Arrhenius sicer priznal univerzalnost drugega zakona, vendar je kljub temu verjel, da bi se lahko dogodile redke izjeme, ki bi vodile k ponovni izgradnji svetov – mogoče s strani nekakšnega zavestnega Maxwellovskega demona. Prav tako navaja, da je Emile Meyerson v svojih raziskovanjih prišel do zaključka, da je drugi zakon fatalna napaka za mehansko razlago vesolja. (Hiebert 1966, 1074)

Do problematike premeščanja in uokvirjanja naših lastnih narativov znotraj nekih širše zastavljenih sistemov (oziroma kontekstov), s pomočjo katerih na različne načine osmišljujemo navidezno še tako nesmiselne aspekte naših življenj, bomo tako v naslednjem podpoglavju pristopili skozi poskus iskanja vzporednic med dvema popolnoma ločenima konceptualnima poljema. To bomo storili zato, ker vsaj na neki intuitivni ravni našega razumevanja lepo rezonirata, pri čemer pa se zavedamo, da gre v osnovi za dva popolnoma ločena in nepovezana fenomena. Skupni smo jima namreč predvsem mi sami ter to, da oba referirata na nek odnos do vprašanja odsotnosti neke vrednosti, ki se vzpostavlja skozi primerjavo dveh točk v času.

7.2 Dolgčas in entropija

»Nič se ne zgodi. Nihče ne pride, nihče ne gre. Strašno je!« (Beckett 1997)

Izkazalo se je, da je v preteklih obdobjih na dikojo o dolgčasu v veliki meri vplival prevladujoč ideološki okvir, saj se opisi, predvsem pa izbira terminologije in implikacije o dolgčasu skozi čas drastično spreminjajo, hkrati pa so uspele zadržati nekakšno notranjo konsistentnost, ki nakazuje na to, da vse od *akedie* do *hiperdolgčasa* še vedno govorimo o enem in istem fenomenu. Ker živimo v času, v katerem znanost in tehnologija zasedata pomembno mesto v načinu življenja in formulacijah naših idej, ne moremo mimo implikacij, ki jih tovrstna naravnost prinaša s sabo. Vse odkar je bila entropija vpeljana v termodinamiko kot mera količine za delo nedostopne energije, se je njeno pojmovanje razširilo ter prosto prehajalo med konceptualnimi polji in strokovnimi disciplinami, od informatike, literature, umetnostne kritike, sociologije idr. Claude Shannon je bil na primer prvi, ki je koncept vpeljal v informacijsko tehnologijo, kjer se navezuje na anticipirano vrednost stopnje negotovosti v pričakovanju izida nekega procesa kot mera stopnje nepredvidljivosti posledičnega stanja ali ekvivalentno; povprečne vsebnosti informacij. Prav tako obstaja kar nekaj avtorjev, ki so preučevali aplikacije in implikacije entropičnih tem v literaturi in umetnosti. Marilyn Rose je avtorica, ki jo navajajo Shaw in drugi (1983), saj pri svojem raziskovanju dekadence pravi: »Zna biti, da pride pri dekadentnih pisateljih do zlorabe časovno-prostorskih komponent poezije in prav ta zloraba bi pomagala razložiti, zakaj se nam zdijo tako neskončno dolgočasni.« (Rose v Shaw in drugi 1983, 7) Tako je moč sklepati, da sopostavljanje obeh konceptov vsake toliko časa nekoliko neopazno zdrsne v naš diskurz o enem ali drugem, pri čemer pa se pojavlja predvsem na metaforični ravni; na primer kot krovni termin, ki okliče anticipirano končno stanje polne entropije za *Veliki zeh*.

Za primer, ki na precej psevdoznanstveni način tako povezuje lastno kozmogonijo z *večnim jezikom znanosti*, Saridis v svojem delu *Entropija kot filozofija* manifestacije entropičnih sil umešča v več različnih sfer: v religijo, onesnaževanje in deterioracijo okolja, v umetnost, v družbo idr., hkrati pa predpostavlja daljnosežno (in ultimativno neosnovano) možnost, da se je toplotni smrti moč izogniti: »Koncept entropije ustvarja pesimistični pogled na prihodnost našega vesolja. Izenačenje vseh vrst virov aktivnosti vodi v ekvivalent toplotne smrti in v univerzalno dolgočasje našega sveta. /.../ Teorija kaosa ustvarja nekaj upanja za spreobrnitev katastrofe. Možnost kolonizacije drugih svetov bi lahko bil odgovor, ki ga rabimo. Prvi koraki v to smer so že bili narejeni.« (Saridis 2004, 9–10)

Tovrstna formulacija je malone epitomičen primer Hiebertovega opozorila, da zakoni termodinamike demonstrirajo, da ne glede na to, kako dobra, kako varna ali kako elegantna je

lahko neka znanstvena teorija, ni nikoli imuna na to, da jo lahko uporabimo na načine, ki presegajo meje verodostojnosti. (Hiebert 1966, 1075) Zakaj do tovrstnih zlorab nekega pojma sploh lahko pride – in kakšno vezo ima z njimi dolgčas?

Splošno uveljavljena analogija pri pojmovanju entropije je knjižnica. V njej je stopnja organizacije zelo visoka in hitro najdeš knjigo, ki jo iščeš ter za to potrebuješ majhen vložek energije – to je stanje z okarakterizirano nizko stopnjo entropije. Če pa knjig v knjižnici na svoje mesto ne pospravlja vedno znova nekakšen Maxwellov demon, čez čas stopnja nereda narašča in knjigo, ki jo iščeš, vedno težje najdeš, dokler ni verjetnost, da jo boš našel kjerkoli, vsepovsod izenačena.

Če naj laična interpretacija entropije zveni kot postopna izenačitev znotraj sistema s strašanskimi implikacijami, pa nas prav te vedno znova navajajo na misel ali pa upanje, da se jim je moč izogniti in pokazali smo že, da bi bilo napak trditi, da se tovrstni pomisleki pojavljajo zgolj v strogo neznanstvenih sferah. Prav tista logika transgresije, ki smo jo v navezavi na dolgčas omenjali tako pri Pontskem kot v obdobju romantike in kasneje pri Heideggru idr., v kateri pa ni nobene nujnosti, saj se pojavlja kot spekulacija ali šele kot *možnost*, fenomenu našega dolgočasnja predpostavlja nekakšen optimistični vidik – in ne moremo mimo pomisleka, da ne gre pri celotni zadevi zgolj za obrambo pred neko primordialno grozo, ki jo v nas zbujajo misel na *tisto drugo* možnost.

Dalje; ker gre za pravzaprav precej obskuren koncept, ki bi ga bilo brez negacijske kvalitete jezika nemogoče misliti, tj. entropija kot mera *odsotnega*, za delo nedostopnega; je lahko prav tisto, kar merimo kot odsotno, poljubno pripisano, kar konceptu entropije omogoča lahko prehajanje med polji, v katerih se pojavlja in operiranje z metonimično verigo označevalcev, skozi katero se izreka. Seveda mora biti prav zaradi tega vedno precizno definirano, kaj točno *označuje* tista odsotnost, ki jo nameravamo meriti.

Ob isti problem zadanemo pri dolgčasu, saj ga v prvi vrsti definira njegova inherentno nedefinirana predispozicija, ki je lahko ubesedena šele v *odnosu do-* ali *primerjavi z-* (ničem, odsotnim, mankom interesa kot vsem tistim, kar zgolj implicitno zajema skozi njegovo negacijo). Na najosnovnejšem nivoju se izrekanje tipa »nič se mi ne da«, »ne vem, kaj mi je«, »nič me ne zanima«, ki jih lahko pripnemo lenobi, tesnobi in dolgčasu, samo po sebi ne bi

pojavnjajo, v kolikor se ne bi v njih izrekal prav ta manko – odsotnost (neimenljivega) nečesa, ki je njihov bistveni določevalec.

Izkazuje se, da se za ubeseditev načina, na katerega mislimo končne rezultate tovrstne razpršenosti sistema, pogosto zatekamo k podobnim parafrazam, kot jih lahko zasledimo pri rokovanju z dolgčasom. Geslo za *Notranje razpuščanje arbitrarno zastavljenega zaprtega sistema* bi se lahko v postmodernistični (ali pa postfaktični, op.) križanki glasilo tako *dolgčas* kot *entropija*. Če je Heidegger govoril o odsotnosti smiselnih relacij, ki se nam izkazuje v fundamentalnem dolgčasu, če se v razmišljanju o dolgčasu vedno znova pojavlja motivika neke odvrnitve in se nam dolgčas kaže kot razpuščanje naše notranje forme, ki bi nam omogočila smiselno kontinuiteto; pa ravno tovrstno karakteristiko razpuščanja v entropiji pogosto (nemara povsem nezavedno) karakteriziramo kot najprej naraščajoče kaotično in ultimativno kot dolgočasno. V sodobnem svetu, ki ga tako radi krivimo za *izgubo znanja v informacijah* (T.S. Elliot) ter ga obtožujemo za pomanjkanje smisla, skladno z naraščanjem tistega, kar se nam izkazuje ali kot odsotnost inherentnega, s stvarmi samimi zvezanega pomena, posledično pa kot *možnost*, postmoderni avtorji, kakršen je Sardis, delajo precej grobe korake v navezavi tega stanja na fundamentalno zakonitost termodinamičnih sistemov.

Spet drugi avtorji (Goodstein idr.) pa isto izgubo smiselnih (meta)narativov interpretirajo kot specifično sodobno krizo izgube pomena v moderni dobi, manifestirano skozi dolgčas, ki zdaj pronica v vse sfere človekovega življenja.

8 Zaključek

Skozi to nalogo smo prišli do ugotovitve, da se načini, na katere opomenjamo neizogibno dejstvo, da pomeni *biti človek* vsake toliko časa tudi *dolgočasiti se*, v zelo veliki meri opirajo na kontekst, znotraj katerega smo kot govorci umeščeni. V vsakem novem pojmovanju dolgčasa, s katerim smo bili skozi naše raziskovanje predloženi, je bilo moč najti sled preteklih idej, hkrati pa popolnoma drugačne načine njihove interpretacije. Od demona do greha, od enega izmed štirih glavnih telesnih sokov do mrtve točke med fantazijo in grožnjo je bila ljuba nezadostnost, skozi katero se kaže sedanjost, ta razpotegnjen zehajoči zdaj, zlahka razpoznan kot neko razpuščanje, hkrati pa je s sabo nosila obljubo nekega (še ne) manifestiranega presežka.

Nemara bi lahko do zaključka o pomembnosti lastne umeščenosti v čas in prostor, v katerem se o nekem (centralno nemem) fenomenu izrekamo, prišli skozi raziskovanje vsakršnega izkustva. Pa vendar smo dolgčas izbrali ravno zato, ker se je za smiselno historično naracijo o njem izkazalo zelo pomembno razumevanje prepleta treh različnih kategorij: odnosa subjekta do nedogodka ali nič, razumevanje nič v času in način ubeseditve tovrstne *nedogodkovne* časovnosti. In ravno to je tisto, kar dolgčas dela za odličen reprezentamen razkola med formo in vsebino, ki v družnem sozvočju šele enovito tvorita (nek, katerikoli) pomen. Slednji je namreč (tako ali tako) arbitraren in najdemo ga na kraju, ki ga tako ali drugače sami izberemo, se o njem izrečemo, ga zakoličimo v misli in v govorico, kljub temu pa je nemogoče trditi, da ne izvira od nikoder.

Če je po Heideggru dolgočasno na sebi tisto, kar od drugega ne more izkazati nobene razlike, to nikakor ne pomeni, da je dolgčas kakršna koli manifestacija entropičnega naraščanja. Prej zgolj in le to, da se pri poskusih osmišljanja lastnih svetov po pomoč in besede pogosto zatekamo na kraje, za katere upamo, da so nam jo zmožni nuditi.

Dolgčas je tako na samem koncu določilo čisto ničesar na takšen način, da ga mislimo kot območje, kjer se nič (ne) izreka skozi sam subjekt. Iz tega pridemo do dvojnostnega paradoksa; neizrekljivo izreka nič skozi nekaj. Če naj se tovrstna besedna igra ubrani svoje popolne izpraznitve, jo moramo pripeti na neki moment. In sledeč parafrazi »In kaj se zgodi, ko se ne zgodi nič?«, ki služi kot lep opomnik na prav tisto indiferentnost veselja, ki skrbi za to, da čas poteka in se tako ohranja neodvisno od naše volje, da poteka *kronos brez kairosa* ob vztrajni prisotnosti zavesti, najdemo smisel tega izrekanja prav tam, kjer ne najdemo nobenega smisla več; tam, kjer neki moment nadomesti vsaki ali pa katerikoli poljubni moment. Odsotnost, ki v ukvarjanju z dolgčasom vedno znova bode v oči, pri čemer je lahko formulirana kot tisto, kar pade zunaj domene božjega (kot demonsko), estetski ideal, izrekanje svojega nasprotja, kot krnitev sukcesije, kot odsotnost pomena v svetu naraščajoče kvantitete informacij ali pa kot, v končni fazi, kontemplativna polnost – le kot močvara duha, ki jo moramo prehoditi, da pridemo do prebujenja te ali one vrste. V kolikor gledamo kvantiteto teh določil, odsotnost v tovrstnem naboru na čistem koncu poglavja pokaže samo še sama nase, na prazno mesto, ki ga zastopa kot umanjkanje dogodkovnosti v času, ki se konstruira skozi razliko med izhodiščnim napram končnemu stanju.

Pravzaprav si na tej točki upamo trditi, da smo že v naslovu te naloge dolgčas in entropijo sopostavili predvsem in izključno zato, ker a) pojmovanja v nekem trenutku (ali pa na neki

točki v sistemu) soobstajata b) oba razlagata naravo in implikacije razpuščanja predobstoječih relacij in c) se prav zaradi njunega skupnega pojmovanja kot stanja odklanjanja od – (ali pa kot odklonskega stanja) pojmovna polja prepletata. Boga smo ubili, duše ne najdemo in na mestu poglobljenega razumevanja nam je ostal le še čas.

9 Literatura

1. Adorno, Theodor W. in Max Horkheimer. 2006. *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
2. Agamben, Giorgio. 1993. *Stanzas. Word and Phantasm in Western Culture*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
3. Aubrecht, Dejan. 2013. *Tesnoba, dolgčas in obup: k filozofiji dionizičnega pesimizma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
4. Beckett, Samuel. 1997. *Čakajoč Godota*. Ljubljana: DZS.
5. Berger, Peter L. 1979. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books: Doubleday.
6. Brann, L. Noel. 1979. Is Acedia Melancholy? A Re-examination of this Question in the Light of Fra Battista da Crema's Della cognitione et vittoria di se stesso (1531). *Journal Of The History Of Medicine And Allied Sciences* XXXIV (2): 180–199.
7. Breuer, Josef in Sigmund Freud. 2002. *Študije o histeriji*. Ljubljana: Delta.
8. Evagrij Pontski. 1993. *Praktik*. Ljubljana: Nova revija.
9. Fenton, Rae-Marie. 2008. *Uncovering feelings from beneath a psychic fog*. Auckland University of Technology. Dostopno prek: <http://aut.researchgateway.ac.nz/bitstream/handle/10292/645/FentonRM.pdf?sequence=4> (12.september 2016)
10. Flusser, Vilem. 2002. *Writings*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
11. Greaves, Tom. 2010. *Starting With Heidegger*. London; New York: Continuum.
12. Hajdini, Simon. 2012. *Na kratko o dolgčasu, lenobi in počitku*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
13. Healy, Sean Desmond. 1984. *Boredom, self, and culture*. London; Toronto: Associated University Presses.
14. Heidegger, Martin. 1995. *The fundamental concepts of metaphysics: world, finitude, solitude*. Bloomington; Indianapolis: Indiana university press.
15. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1999. *Filozofija svetovne zgodovine: predavanja. Uvod, Um v zgodovini*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
16. Hiebert, Erwin N. 1966. The Uses and Abuses of Thermodynamics in Religion. *Daedalus* 95 (4): 1046-1080 Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/20027017> (1.julij 2017)
17. Huxley, Aldous. 1923. *On the margin: Notes and essays by Aldous Huxley*. London: Chatto & Windus.
18. Goodstein, S. Elizabeth. 2005. *Experience without qualities: Boredom and modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
19. Koch, Manfred. 2013. *Lenoba*. Ljubljana: Študentska založba.

20. Kuhn, Reinhard. 1976. *The Demon of Noontide*. Princeton: Princeton University Press.
21. McGann, Jerome J. 1982. Romanticism and its Ideologies. *Studies in Romanticism* 21 (4).
Dostopno prek: https://www.jstor.org/stable/25600395?seq=11#page_scan_tab_contents
(24. avgust 2016)
22. Nietzsche, Friedrich. 2005. *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
23. Safranski, Rüdiger. 2010. *Mojster iz Nemčije: Heidegger in njegov čas*. Ljubljana: Študentska založba.
24. Saridis, George N. 2004. *Entropy as a Philosophy*. Washington, DC :Defense Technical Information Center.
25. Shaw, Debora in Charles Davis. 1983. The concept of entropy in Arts and Humanities. *Journal of Library & Information Science*. 9 (2): 135–148.
26. Svendsen, Lars Fr. H. 2011. *A philosophy of boredom*. London: Reaktion Books.
27. *Sveto pismo Nova zaveza in Psalmi: slovenski standardni prevod*. 2000. Osnovna izdaja, 2. natis. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
1. Tilby, Angela. 2013 *The Seven Deadly Sins: Their origin in the spiritual teaching of Evagrius the Hermit*. London: SPCK Publishing.
2. Toohey, Peter. 2012. *Boredom: A lively history*. New Haven; London: Yale University Press.
3. Wangh, Martin. 1975. Boredom in Psychoanalytic Perspective. *Social Research* 42 (3).
Dostopno prek: https://www.jstor.org/stable/41582848?seq=1#page_scan_tab_contents (11. september 2016)
4. Zerubavel, Eviatar. 1997. *Social mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology*. Cambridge, Massachusetts, London, England. Harvard University Press.