

Spinoza in ekologija

Abstract

Spinoza and Ecology

The article attempts to resolve fundamental dilemmas that arise when (re)thinking the environmental crisis. Encountering this crisis is contradictory in itself, because it is un-reflected and trapped in alarmist discourse, preventing radical change. The author combines Spinozistic thought with newer ecological issues and theories. The author is interested in developing a conceptual apparatus that enables deeper and wider thought - not in an anthropocentric manner, but still avoiding the discourse of surrendering to fate and accepting the inability of man as a species to influence the biosphere. The immanent ontological basis is framed politically, through practice. The author develops his thought with the help of the concept of unnatural self-destructivism – a line by which one can think about ecology without the moral transcendent and without the danger of falling into the eco-fascist discourse of necessity and transferring sovereignty to professionals and institutions. The key will be a shift from essentiality to a critique of relationships that are toxic and destructive. Deanthropocentrism in thought works in a similar way to a process of decolonization of knowledge. The affirmation of nature and environment will be similar to the affirmation of slaves. This article has a similar purpose.

Keywords: Spinoza, deep ecology, *conatus*, unnatural self-destructivism, relations

Tim Krhlanko is an undergraduate student of Political Science at the Faculty of Social Sciences (tim.krhlanko@gmail.com).

Povzetek

Namen besedila je poskus razrešitve temeljnih dilem, ki se postavljajo ob (raz) reševanju okoljske krize. Ta kriza je protislovna že v fazi soočanja z njo, saj je nereflektirana in ujeta v diskurz alarmantnosti, kar onemogoča radikalno predružačenje. Spinozistično misel bomo spojili z novejšimi ekološkimi vprašanji in teorijami. Zanima nas, kako razviti konceptualni aparat, ki omogoča misliti globlje in širše – ne antropocentrično –, hkrati pa se izogniti diskurzu vdaje v usodo in nezmožnosti človeka kot vrste vplivati na biosfero. Imanentno ontološko podstat bomo mislili politično in skozi prakso. To bomo razvijali na konceptu nenaravnega samodestruktivizma – to je linija, s katero bomo poizkušali misliti ekologijo brez transcendentne morale in nevarnosti padca v ekofašistični diskurz urgence ter prenosa suverenosti na stroko, institucije in oblast. Ključen bo prenos iz esencialnosti v kritiko odnosov, ki so toksični in destruktivni. Na podoben način, kot poteka dekolonizacija znanja, poteka deanthropocentrizacija v mišljenju. Podobno kot je potekala afirmacija sužnje, poteka afirmacija okolja in narave. Podoben namen ima tudi ta članek.

Ključne besede: Spinoza, globoka ekologija, *conatus*, nenaravni samodestruktivizem, razmerja

Tim Krhlanko je dodiplomski študent politologije na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani (tim.krhlanko@gmail.com).

Spinozistična ontologija

»Trenutno smo v situaciji, kjer radikalnemu filozofskemu nazoru umanjka praktični premislek, praktični pristop pa je preveč zadržan do metafizičnega« (Sharp, 2017: 159). Da bi v to situacijo uspešno intervenirali, bomo iskali filozofsko in politično v ekologiji, ki je v osnovi empirična znanost o preučevanju odnosov med organizmi in njihovim fizičnim okoljem. Vendar, kot poudarja Guattari, znanost ni konec, ampak šele začetek ustvarjanja novih načinov življenja (Heroux, 2008). Cilj bo tako razbiti predpostavke v mišljenju, zaradi katerih je ekološka misel še vedno ujeta v ponavljajoči se proces kontinuiranega samodestruktivnega odnosa med modalnostmi. V prvem delu bomo razgrnili spinozistično misel in izpostavili tisto, kar v njej Spinozo legitimira kot relevantno filozofsko referenco v ekologiji. Kako o človeku in naravi ne razmišljati kot o antagonizmu, ampak afirmativni moči, ki jo lahko skupaj povečujeta?

Središčna teza Spinozove ontologije je, da obstaja ena sama substanca (E1, 14),¹ ki je neskončna na neskončno mnogo načinov in v nobenem izmed njih ni deljiva. Neskončna ni v smislu preštevanja končnega, temveč postavljanja neskončno neskončnega. Spinoza prekine s kartezijanskim dualizmom, ki loči med mislečo in razsežno substanco (pri tem primat mišljenja pričakovano dodeli le človeku) – dualizmom, ki napaja velik del zahodne misli in ki pomeni mesto problematičnosti v mišljenju drugega, narave in sveta. Spinoza razlikuje med mišljenjem in razsežnostjo, vendar zgolj kot med dvema atributoma iste podstati (E2, 7, opomba). Atributi so načini, s pomočjo katerih »zaznavamo substanco« in »preko katerih substanca izraža svoje bistvo« (E1, 10). Spinoza med tema dvema atributoma postavi egalitarni odnos – posebne vrste paralelizem, ki njegovo filozofijo reši pred hierarhizmom miselnega ali razsežnega sveta. Oba atributa imata isti red vzrokov in učinkov (E2, 7). Atributov je neskončno, nam sta dostopna le dva. S tem se Spinoza teoretsko izogne tako idealizmu kot vulgarni različici materializma. Vzpostavi imanentni in naravni panteizem.

¹ *Etiko* (Spinoza, 2004) Barucha Spinoze bom citiral tako: E pomeni Etika. Sledilo bo število, ki predstavlja knjigo Etike, nato pa še število pravila, na katero se referenca nanaša. Primer: 34. pravilo druge knjige Etike (E2, 34). Ostali deli bodo po potrebi navedeni dobesedno.

Modus je končen v svoji zvrsti (za razliko od substance) in je »v drugem, po čemer se tudi pojmuje« (E1, V). Ljudje smo sestavljeni iz modusov, sami smo modus in v moduse se združujemo. V zadnji instanci je modus (individuuum) celo narava sama (E2, 13, 7). Nismo Bit, ampak njen izraz, modifikacija substance – narave – podstati – Boga;² Boga, ki pa ne narekuje in gospoduje nekje »zgoraj«, ampak je nujno vsebovan v svojih modifikacijah. »Bog je imanentni, ne pa transientni vzrok vseh stvari [...] in zato je Bog vzrok stvari, ki so v njem samem« (E1, 18). Prav imanentnost tega, da vzrok ostaja v svojem učinku, pa je za Deleuza prava radikalnost spinozistične filozofije. To imenuje *obči plan imanence* (Deleuze, 2012: 121). Hkrati Bogu s tem Spinoza vzame oblast v obliki *potestas* in mu dodeli moč v konceptu *potentia* (ibid.: 76). Ta konceptualna razlika moči je temeljna za nadaljnje izpeljave sestavljanja modusov in je služila kot ena ključnih diferenc pri številnih mislecih (na primer Deleuze, Negri in Balibar). *Potestas* je moč dominacije in izkoriščanja, ki jo bomo uporabljali kot kritiko transcendentnega prenosa moči na Zakon. Ko bomo v nadaljevanju govorili o moči, bomo tako o *potentii* praviloma govorili kot o opolnomočenju in moči delovanja, ki se širi, ni prenesena na oblast, nas ne zatira in prisiljuje (Deleuze, 2012). Spinoza stvari v naravi misli tako kot etologija, znanstvena veda, ki človeka in živali ne poizkuša umevati kot esence, ampak z afekti, ki so jih zmožni. Orni konj ima namreč »več skupnih afektov z volom kot pa z dirkalnim konjem« (ibid.: 123). Iz tega sledi, da je lekcija Spinoze etika srečanja, etologija, ki vrednoti kompozicijo počasnosti in hitrosti, zmožnosti aficirati in biti aficiran. Od moči, ekspanzije telesa pa je odvisno, kako in koliko lahko individuuum misli. Večja kot je zmožnost tvoriti afekcije, več je naravne moči in s tem naravne pravice (Spinoza, 1990).

Sestavljanje modusov in povečevanje moči

Ko se dva modusa srečata v eksistenci, se nedvomno lahko pripeti, da eden od njiju drugega uniči ali mu, nasprotno, pomaga, da se ohrani – odvisno od tega, kako se značilni razmerji dveh modusov neposredno sestavljata ali razstavljata (Deleuze, 2012: 72).

Za Balibarja je predmet Spinozove analize sistem družbenih ali množičnih razmerij (Balibar, 2004: 89). Ključno vprašanje pri vpeljavi spinozizma v ekologijo in predmet tega besedila bodo prav tako odnosi med modusi, tj.

² Gre za različna pojmovanja istega. V besedilu se koncepti spreminjajo odvisno od konteksta.

način, na katerega se aficirajo in kakšna razmerja lahko sestavljajo. Človek kot specifična modaliteta substance za svoj obstoj nujno potrebuje moduse iz okolja v obliki hrane, pijače, zatočišča, zdravil ... Da se ohranja, vztraja v svoji eksistenci, in svojo moč še povečuje, mora z okoljem (naravo) nujno sestavljati svoja razmerja. Vsaka entiteta ima specifičen *conatus* oziroma željo ali gon – zmožnost, da aficira in da je aficirana, da se ohranja in da svojo moč povečuje (E3, 6). Gabhamer (1999) poudarja, da moramo *conatus* razumeti pod obema atributoma, tako misli kot razsežnosti (tako v obliki želje kot tudi gona). Smotrno je povečevanje zmožnosti, veselih srečanj, ki povečujejo našo moč. Gregor Moder v svojem članku poudari, da to sestavljanje razmerij med modusi po Deleuzu ne poteka na matematičen, ampak biološki način (Moder, 2012). Modusi se ne seštevajo preprosto številčno (na primer $1 + 1 = 2$), ampak tvorijo biološke kompozicije, ki so bolj kot aritmetiki podobne geometriji (metodi, ki jo je Spinoza izbral tudi za način argumentacije v *Etiki*). Sestavo dveh ali več teles ter enotnost te sestave pa reprezentirajo obči pojmi (Deleuze, 2012: 90). Obči pojmi so nujno adekvatni in nastajajo prav v naključnem srečanju med telesi, kjer lahko selekcioniramo idejo določenih teles, ki ustrezajo našemu in nam dajejo veselje, se pravi povečujejo našo moč. Ko se naša moč poveča do določene točke, lahko formiramo koncepte po redu razmerij (Deleuze, 2010: 206). Balibar podobno kot Deleuze sklene, da je *Etika* pokazala, da človek misli tem več, čim bolj so njegovi pojmi skupni pojmi (Balibar, 2004: 93). Obči pojmi niso abstraktne, ampak splošne ideje (Deleuze, 2012: 90), ki jih lahko tvorimo ob adekvatnem spoznavanju drugih modusov. Z njimi povečujemo svojo moč.

Do temeljnega problema preidemo pri preslikavi koncepta *conatus* v etična vprašanja, kot je na primer samomor. Če vsak modus (pa naj bo kamen ali človek) vsebuje naravni gon, ki si prizadeva ohranjati v svoji biti, lahko iz tega izpeljemo, da je želja, da si modus življenje odvzame, nenaravna. Kot takšna pa za Spinozo nikoli ni odločitev svobodnega agenta (Gabhamer, 1999: 623). Če poskušamo ta pojav osmisliti spinozistično, rečemo, da se lahko razmerja razkrajajo od znotraj in da naše telo (ali misel) deluje samodestruktivno. Toda do tega je prišlo zaradi zunanje dejavnika, ki je naše razmerje razstavil ali vanj vsilil zunanjo idejo, da je razmerja dobro razstaviti. Ali kot pravi Spinoza: »Nobena stvar ne more biti uničena drugače kot od vnanjega vzroka« (E3, 4), ki preseže modus (Gabhamer, 1999: 613). Primeri nenaravnih želj so samomorilske misli (pod atributom mišljenja) in avtoimunske bolezni (pod atributom razsežnosti). Vnanji vzrok za samomor je, kot navaja De Jonge, največkrat travma iz otroštva ali nezmožnost vključitve/biti sprejet v družbo (De Jonge, 2016: 111). Kompozicija relacij med modalnostmi, ki so izključevalne in destruktivne, vodi v zmanjševanje moči,

trpnost in žalost. Glavna naloga pri osvobajanju od teh trpnosti pa je njihova rekonstrukcija oziroma pretvorba, na primer žalosti v veselje in trpnosti v tvornost, aktivnost (Gabhart, 1999: 618). K samodestrukciji oziroma zmanjšanju svojih zmožnosti »ne stremi nobena entiteta v naravi« (E3, 6). Ta pojav oziroma odnos bomo poimenovali nenaravna samodestruktivnost.

Strupi, morala in politično

Pomembno tezo Spinoza postavi v umevanju zastrupitve kot specifične oblike sestavljanja modusov. Modus na sebi ni nikoli zloben/strupen/toksičen, spinozistično rečeno: noben modus si torej ne prizadeva za samoodstranitev, ampak za samoohranitev in povečevanje. V naravi so samo modusi, katerih razmerja se z nami skladajo ali pa ne. Virus na sebi v gozdu ni strupen, strupen postane šele, ko z nami vzpostavi odnos (se z njim okužimo). Povedano drugače: »Slabo, to je, kadar so razsežni deli, ki nam pripadajo pod nekim razmerjem, zunanje določeni, da vstopijo pod druga razmerja« (Deleuze, 2012: 45). Namesto esence, se pravi misliti ekološko, misliti zmožnosti, trpnosti in afekte.

Bog razodene Adamu, da ga bo sadež zastrupil, saj bo na njegovo telo deloval tako, da bo razstavil njegovo razmerje; toda ker je Adamov um slaboten, si učinek razlaga kot kazen, vzrok pa kot moralni zakon oziroma kot smotrnostni vzrok, ki deluje prek ukazov in prepovedi (Spinoza v Deleuze, 2012: 106).

Teološka razlaga Adamovega izvirnega greha intoksinacijo koncipira kot moralno kazen za greh, ker ne razume razmerij, ki jih sadež tvori v odnosu z našim telesom. Če smo ljudje zmožni adekvatnega spoznavanja, prepoznamo vzroke in učinke »strupov«, ki uničujejo naš jaz in z njimi ne tvorimo razmerij, ki bi vodila v zmanjševanje naše moči. Če mislimo ekološko, torej mislimo širši Jaz (v ekologiji na primer biosfero) in kako delovati afirmativno. Zakon (in s tem kazen) določa opozicijo Dobrega in Zla, ki je transcendentna kategorija. Spoznanje, ki je adekvatno, pa ima imanentno moč razločiti med dobrim in slabim (Deleuze, 2012: 30). S tem se izognemo nujnosti iskanja zatočišča z moralnimi omejitvami brez uničevanja narave. Vsaka stvar je tako lahko dobra, slaba ali nevtralna. Spinoza poda primer z godbo. Ta je lahko dobra za otožnega človeka, slaba za žalujočega; za gluhega pa ni ne dobra ne slaba (E4, predgovor). Smotrno je ustvarjati

misel, ki teži k temu, da v sami misli razbije toksične konceptualizacije in odnose, ki jih proizvaja, kot na primer koncepcija ekonomske rasti, delitev na subjekt in objekt, okolje, ločeno od nas, in surovine za našo proizvodnjo. Vse to so pojmi, okuženi z neadekvatno spoznavo. Gre za to, da adekvatno umemo razmerja, jih ohranjamo ter omogočamo čim večjo biodiverzitetu in afirmativnost narave.

Izkoriščanje narave ni izkoriščanje drugega, ampak samoizkoriščanje. Samoizkoriščanje pa ni naravno, ampak ima vzroke drugje – pri tvorjenju razmerij –, zato je nujen premik na polje političnega. Za Hobbesa je naravno stanje vojno stanje, za Rousseauja stanje solidarnosti, za Spinozo pa je to stanje vedno že tudi politično, saj človeške entitete vedno bivajo družbeno. Spinoza je izrazito antirousseaujevski v vztrajanju, da posameznik v bistvu ne obstaja, ampak je le abstrakcija skupine, katere del je (Holland, 1998). Človeška narava (mišljena »zdravorazumsko« kot prevladujoč tip osebnosti) se skonstruira šele v strukturi in odnosih, v katerih se vzpostavlja. Če bo država strukturirana tako, da bo njena celica egoistični posameznik, ki racionalno zasleduje svojo korist (liberalno pojmovanje), bo takšen tudi prevladujoči model, »človeška narava«, ki pa ni nikoli esencialna. V današnji prevladujoči kapitalistični paradigmi, kjer korelacijo med ljudmi ureja trg, postajajo tudi medosebni odnosi v realnosti tržni odnosi, kar pomeni, da smo si med seboj konkurenčno sebični. Preuranjeno bi bilo trditi, da nekaj takšnega kot človeška narava (prevladujoč psihološki model osebnosti) ne obstaja. Nasprotno, takšna človeška narava obstaja, a ni fiksirana v zaključeni obliki (ni esencialna). Je proces nenehnega konstituiranja in aficiranja z okolico. Spinoza pravi, da se ljudje ne rodijo kot državljani, ampak to šele postanejo (Spinoza, 1990: 68). Človeška narava, kot jo pojmuje tukaj, je relacijska. Posamezniki za Machereyja obstajajo in se zavedajo sebe samo na podlagi vzajemnih odnosov, uveljavljenih med njimi in drugimi (Macherey v Holland, 1998). Ljudem svojih naravnih pravic ni treba oddati suvereni in transcendentni oblasti (*potestas*), da bi zavarovali svoje zasebne interese in vzpostavili politično skupnost ter posledično povečali moč (*potentio*): njihovi medsebojni odnosi so bili že od začetka politični, njihove politične sile pa so odvisne od tega, kako dobro – izčrpno, intenzivno in harmonično – so njihova razmerja sestavljena (Holland, 1998: 18). Spoj naturalizma in politike temelji na predpostavki, da je lahko prepoznanje ekološko nevarnih razmerij uporabno za formuliranje aktivnih političnih intervencij, ki težijo k predružačenju ali nadgradnji teh razmerij, zato da vzpostavijo nove vrednote in odnose, ki so v korist raznolikosti življenja na Zemlji (Hayden, 2008: 34). Spinoza zanika, da obstaja nekaj inherentno slabega ali dobrega v ljudeh in nečloveških bitjih. Etična pozicija, ki jo poizkušamo izluščiti v tem

besedilu, ni etika moralnega egalitarizma in altruizma kot zakona narave, ampak etika povečevanja moči. Kot je ugotovil že Spinoza, za človeka namreč ni nič boljšega kot drug človek, s katerim tvorita dvakrat več moči (E4, 18). Cilj ekološke misli, ki jo prakticiramo, je torej prepoznanje in širjenje *potentie*. Spinozistična etika, imenovana tudi etični egoizem, ni klasični antropocentrični individualizem, saj je individuuum v zadnji instanci pri Spinozi narava sama. Kritiko, s katero se soočamo pri ekoloških problemih, zato pojasnjujemo s pomočjo koncepta nenaravnega samodestruktivizma kot slabega odnosa, s katerim uničujemo naravo – okolje – in v zadnji instanci sebe.

Globoka ekologija

Spinoza je zaradi prej izrisane neantropocentrične ontologije ena glavnih referenc tudi v prvih ekoloških gibanjih in misli t. i. globoke ekologije z Arnom Næssom na čelu, ki je velik del teorije osnoval na Spinozovih konceptih (De Jonge, 2016). Termin »globoka ekologija« izhaja iz Næssovega članka, v katerem je razlikoval med »globoko« in »plitko« ekologijo (Næss, 1973). Plitko ekologijo lahko asociiramo z okoljevarstvom. Tega kritizira, ker si prizadeva zgolj za manjše reforme, ki problema v jedru nikoli ne razrešijo. Globoka ekologija na drugi strani želi razviti širšo zavest o človeku in naravi ter seči v srž konfliktnega odnosa, namesto premostitve (ibid.). Prizadeva si za totalen način gledanja, osnovan na notranji, duševni identifikaciji sebe in narave. Globoka ekologija prevprašuje odnose, povezanost in součinkovanje. Misleci te mlajše tradicije so si prizadevali razbliniti antropocentrizem in omejeno človeško (samo)zavedanje, ki se omejuje na posameznikovo telo. Ključne komponente tega gibanja so prepoznavanje notranje vrednosti vseh živih in neživih bitij, razsrediščenje človeka in globinsko preučevanje ekoloških problemov namesto površinske obravnave (De Jonge, 2016).

Ena izmed temeljnih predpostavk je prepoznanje lastne ali notranje vrednosti (*intrinsic value*), ki jo ima vsaka stvar v naravi ne glede na druge subjekte. Næss poda kritiko plitke ekologije, za katero ima okolje le instrumentalno vrednost in je uporabna le, kolikor je »čisto« okolje koristno za nas. Globoka ekologija, nasprotno, poudarja, da imajo vsa bitja vrednost za sebe in na sebi. Za razliko od Spinoze globinski ekologi velikokrat zavzamejo romantično in nostalgično pozicijo do naravnega stanja (De Jonge, 2016: 110). Človek pa, kot smo že pokazali, po svoji naravi stremi k temu, da spoznava in deluje po sebi; saj »če bi trikotnik spregovoril, bi dejal, da je bog

immanentno trikoten« (Spinoza v Deleuze, 2012: 67). Bližje liniji nenaravne samodestrukcije je zato v teoriji globoke ekologije koncept samorealizacije, za katero Devall in Sessions (1985: 67) pravita, da je spoznanje, da smo del narave in ne izolirani individui. Ko razumemo, na kakšen način deluje narava, se začnemo identificirati z več bitji in spoznamo, da so medsebojno povezana, del istega Jaza (prosto po Spinozi: modusi iste substance). Namesto moralnega zakona in nadvlade (na primer prepoved in kazen za zadrževanje v gozdu) zato globoka ekologija poudarja identifikacijo in skrb za gozd (De Jonge, 2016: 51).

Nadalje iz tega sledi pomembna teza globoke ekologije o biocentrični enakosti oziroma egalitarizmu. Ideja biocentrične enakosti je, da imajo vse stvari v biosferi enako pravico, da bivajo, cvetijo in dosežejo svojo obliko samorealizacije znotraj širše Samorealizacije, ki pa je zaenkrat onemogočena zaradi naše obsedenosti z nadvlado (Deval in Sessions, 1985: 67). Egalitarizem tukaj razumemo v pozitivni in negativni obliki. Egalitarizem prepoznanja med bitji v naravi je seveda ključna komponenta neantropocentričnega razumevanja odnosov v naravi, a lahko hitro pripelje do občutka pasivnosti, nezmožnosti in neodgovornosti v odnosu do ekološke destrukcije. Nesmiselna je teza, da je rešitev ekološke krize umik človeka iz okolja, saj je človek del narave. Watson (1983: 252) poudari, da če mislimo naravno stanje ali naravo kot nekaj nedotaknjene samo takrat, ko človek vanjo ne posega, sklepamo, da je človek izven/ločen/drugačen/nad naravo. Takšno mišljenje je antropocentrično, instrumentalistično in neproduktivno, zato je potreben povratak k Spinozi in njegovemu »človek ni država v državi« (Spinoza, 1990: 45). Problematičen ni človek ali narava sama, problematični so odnosi. Ti so izkoriščevalski (črpanje surovine, onesnaženost morij, izpusti v proizvodnji), vendar ne le do okolice, ampak v zadnji instanci do nas samih. Ko razstavljamo razmerja v naravi, sebi onemogočamo biti aficirani, kot bi lahko bili sicer (zmanjšujemo svojo zmožnost in, potencialno, moč). Næss podobno trdi, da je raznolikost nujna za samorealizacijo, saj je samorealizacija odvisna od realizacije drugih (De Jonge, 2016: 39).

Klasični holistični pristop v ekologiji dopušča, da ubijemo komarja ali nekaj milijonov primerkov vrste, dokler diverziteta vrst cveti (De Jonge, 2016). Če pri proučevanju ekoloških kriz torej mislimo (pre)plitko, lahko hitro trdimo, da je človek v esenci slab za naravo, in v slogu malthussejskih teorij rešitev iščemo v zmanjševanju populacije na različne, tudi splošno etično sporne načine. Takšen pristop je bil zato v preteklosti večkrat že kritiziran in označen za ekološki fašizem (ibid.). Človek ni parazit vsem drugim bitjem, takšno razmišljanje bi bilo namreč izjemno antropocentrično (četudi v negativnem smislu, pa vendar), človek je zgolj zmožen vzpostavljati raz-

merij, ki so v spinozističnem pomenu strupena, v naši konceptualizaciji pa destruktivna, saj razstavlja razmerja v svojem okolju in si s tem onemogočajo biti nadalje aficirana. Fox pravi, da ekološki holizem in biocentrični egalitarizem vodita v smer demokratičnosti in ne domnevnega fašizma, za Alda Leopolda pa bi se morali namesto na notranjo vrednost posameznih bitij osrediniti na odnose med bitji kot na način vzpostavljanja etike (ibid.). Dilemo uspešno zajame Balibar v svojem konceptu transindividualnega kot pojma, ki nam omogoča preseganje dualizma med individualizmom in holizmom. V Spinozi vidi konceptualna sredstva za ontologijo odnosov, ki bi prerasla tradicionalne delitve (Balibar v Voss, 2018: 9). Pri transindividualnem ne gre zgolj za povezavo med ločenimi posamičnimi entitetami, ampak za proces individuacije, ki ni nikoli zares končan. Konstituiranje individualnosti in množstva v imaginarnem pa je en sam proces (Balibar v Voss, 2018: 10). Nenehno se tvorijo procesi evolucije in transformacije, strukturiranje novih individualnosti in povečevanje moči (biološke) multitudine.

Praktična ekologija

Heroux ugotavlja, da imamo veliko več ekološkega znanja, kot kažejo ekološke prakse, ki so mnogokrat zaustavljene na stopnji nacionalne politike in zatirane, ko pridejo v konflikt z interesom korporacij, ki zasledujejo dobiček (Heroux, 2008: 183). Praktična politika blokira teoretske premisleke, kar se (kot ugotavlja Guattari) še dodatno zaplete zaradi kompleksnosti aktualnega stanja. Trdi, da se nam pri raziskovanju aktualnih problemov kmalu zgodi, da prehajamo z drugega na drugega v neskončnost. Večina ljudi si želi bolj zdrave duševnosti, družbe in okolja, a se počutijo ujete. Ugotovimo, da so sfere med seboj neločljivo prepletene, kar lahko hitro (ponovno) preide v vdajo v usodo. Zaradi tega predlaga razširitev koncepta ekologije iz narave na družbo in psiho. *Izkoriščevalski odnos v naravi je samoizkoriščevalski odnos*. Dolgo smo namreč narobe razumeli »človeštvo v borbi proti naravi, posameznike v borbi za družbeno-politične nagrade in duševnost v bitki z nadjazom in instinkti« (Guattari, 2000: 69). Guattari s tem zapopade destruktivna razmerja, ki nas onemogočajo in potiskajo v položaj pasivnosti v smislu »čisto nič ni mogoče narediti«. Guattari zato predlaga tri tipe ekologije: okoljska ekologija, družbena ekologija in mentalna ekologija (Heroux, 2008: 176). V mentalni ekologiji si moramo prizadevati za porajajočo se subjektiviteto, v družbeni za nenehno spremembo in v okoljski za iskanje narave v procesu ponovne iznajdbe (Guattari, 2000: 68). Ključna je

povezanost sfer, ki zahteva novo konceptualizacijo na ravni posameznika, družbe in narave. Ekologija v Guattarijevem pojmovanju prevprašuje celotno subjektiviteto in kapitalistično nadvlado, katere »napredek« ne more trajati v nedogled (ibid.: 53). Predlaga, da mislimo povezavo vseh treh sfer v konceptu transverzalno. Ekologije ne smemo razumeti zgolj kot projekt manjšine, ki ima rada naravo, in nekaj specialistov, ki jo preučujejo (ibid.: 52). Naloga nas vseh je na novo premisliti subjektivitete, oblikovati politično in tvoriti afirmativne relacije z drugimi modifikacijami. Dokler se bomo iz okolja le umikali, družbene konflikte sanirali s socialno pomočjo in psihološke probleme reševali s priročniki za samopomoč, bo antagonistično/destruktivno razmerje obstalo.

Zanimivo raziskavo je opravila Neera Singh, raziskovalka na Univerzi v Torontu. Raziskovala je vas v Indiji, kjer je prišlo v obdobju od 50. do 70. let do izrazite industrializacije in posledično deforestacije. Samoiniciativni refleksi prebivalcev Odishe je bil, da poskrbijo za gozd. Začeli so ga varovati pred kapitalističnimi interesi in z njim vzpostavljati »intimne« odnose. Opazovalcem ni bilo jasno, zakaj varujejo gozd, ki je državni in ne njihov. Odgovorili so, da čeprav lastninsko res ni njihov, so oni tisti, ki ga uporabljajo. Četudi je pobuda nastala zaradi materialne odvisnosti od gozda, so čez čas vzpostavili afektivne odnose skozi vsakodnevne prakse varovanja in stika (Singh, 2012: 5). Z gozdom so preživljali čas, v odnos pa prinesli skrb in pozornost. Avtorica ugotavlja, da vaščani niso samo spremenili svoje okolice, ampak so hkrati transformirali posamične in kolektivne subjektivitete (ibid.: 2). Prek preobrazbe gozda so skupaj z njim preobražali tudi svojo identiteto in tvorili razmerja, ki so kar naenkrat obrodila veliko večjo bioraznovrstnost in v obliki plodov povečevala moč tudi ljudem. Poimenovali so se celo ljudstvo gozda. Sklep raziskave je bil, da je Jaz veliko bolj odprt in da še zdaleč ni fiksiran, kot se nam dozdeva na prvi pogled.

Iz tega lahko izpeljemo, da problemov zastrupljanja atmosfere in globalnega segrevanja brez spremembe mentalitete ter izmišljanja novih načinov družbenega življenja ne moremo rešiti. Zgolj kritika »sistema« in zahtevanje strukturnih sprememb ne zadoščata, saj smo agenti strukturnih sprememb konec koncev vedno vsi. Neera Singh ugotovi, da potrebujemo nov konceptualni aparat ter metode za preučevanje afektov in subjektivitet (ibid.: 9). Vaščani v Indiji so kot periferno območje v svetovnem kapitalizmu prepoznali destruktivno razmerje, ki je pokrivalo odnos do gozda in – ker je bil ta v njihovi neposredni bližini – tudi njihovega življenja. Odnos, ki se je vzpostavil na tem območju, je koristil zgolj kapitalu, ki je izkoriščal svojo moč (v obliki *potestas*) v družbenem razmerju. Rešitev torej ni bila ne umik iz narave (s tem posledično le premestitev strupenega razmerja) ne prehod v tehnološko vzdržno obliko. Še vedno

so uporabljali isto tehnologijo in bili v številčnem smislu še bolj prisotni v tem prostoru. Spremenila se je identifikacija, ki je gozd prepoznala kot adekvatno modaliteto, s katero lahko ob vzajemnih odnosih tvorijo več moči kot sami. Rezultat je bilo veselje (v spinozističnem smislu) in opolnomočenje z obeh strani. Ko je gozd cvetel, so tudi domačini od njega imeli veliko koristi (ibid.: 7). Nova subjektiviteta na ravni identifikacije in drugačen način tvorjenja odnosov sta tako omogočila ekspanzijo ter srečo za vse (na eni strani multitudo vaščanov in na drugi gozd kot biodiverzitetni prostor). Guattari je ugotavljal podobno in rešitve problema v ekologiji ni videl v nobeni obliki reform od zgoraj navzdol (Guattari, 2000: 57). Ne potrebujemo t. i. ekofašizma, temveč zgolj spoznanje, da sta za širjenje moči naših modifikacij nujno potrebna biodiverziteta in tvorjenje konstitutivnih razmerij z drugimi modifikacijami. Za naš obstoj so nujno potrebna morja, reke, gozdovi in čebele. Z dopuščanjem različnih imaginarijev in ekologij puščamo odprto možnost realizacijskih potencialov, hkrati pa ne zapademo v totalno relativizacijo in politično nezmožnost. Ne zapademo v teoretiziranje v negativnem pomenu, ampak iščemo pot teoretizacije-emanipacije, ki bo zmožna zaobjeti različne prakse in jim vzajemno omogočati razcvet.

Sklep

Deleuze trdi, da so ekološki problemi simultano globalni in lokalni, saj lokalne prakse sovpadajo in se združujejo tako, da imajo globalni učinek na celoten ekosistem (Hayden, 2008: 35). Rešitve moramo tako kot probleme iskati simultano globalno in lokalno. Dejanja je treba premisliti, misel pa udejanjiti. Šele ta spinozistična paralelnost misliti in delovati je lahko zares ekološka. Če se želimo samoohraniti, je treba poiskati, predruščiti in tvoriti nove politične odnose, ki pa ne bodo mogoči, če ne bomo suplementarno v samoohranitev kot ključnega dejavnika adekvatno vključili okolja v vseh mogočih oblikah (od nečloveškega do nebiološkega). Družbena struktura in odnosi danes delujejo, kot da si ljudje želimo samouničenja, trenutni zgodovinski kontekst nam nalaga alarmantnost in krizo ekološke katastrofe ter neuničljivost globalnega kapitalizma. Spinoza se nasproti temu postavlja z na videz egoistično etiko, ki jo misli v globljem altruističnem in solidarnostnem sistemu mišljenja, ki pa teh konceptov sploh ne potrebuje. Kot suplement je potrebna adekvatna spoznava vzrokov in učinkov – spoznava Boga/narave/substance – ter posledično širjenje, afirmiranje in povečevanje moči in veselih srečanj. K že obstoječim konceptom, s katerimi smo do

sedaj poizkušali razviti ekološko predrugačenje mišljenja, s tem besedilom dodajamo še koncept *nenaravnega samodestruktivizma* kot odnosa, ki smo ga primorani razbijati in namesto njega postavljati ter izumljati novo.

Literatura

- Balibar, Étienne (2004): *Strah pred množicami. Politika in filozofija pred Marxom in po njem*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- De Jonge, Eddy (2016): *Spinoza and Deep Ecology*. New York: Routledge
- Deleuze, Gilles (2010): *Kritika in klinika*. Ljubljana: Študentska založba.
- Deleuze, Gilles (2012): *Spinoza. Praktična filozofija*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Devall, Bill in George Sessions (1985): *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books.
- Gabhart, Michell (1999): Spinoza on Self-Preservation and Self-Destruction. *Journal of the History of Philosophy* 37(4): 613–628
- Guattari, Félix (2000): *Three Ecologies*. London: The Athlone Press.
- Hayden, Patrick (2008): Gilled Deleuze and Naturalism: A Convergence with Ecological Theory and Politics. V *An (Un) Likely Alliance: Thinking Environment(s) with Deleuze/Guattari*, B. Herzogenrath (ur.), 23–46. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Heroux, Erick (2008): Guattari's Triplex Discourses of Ecology. V *An (Un) Likely Alliance: Thinking Environment(s) with Deleuze/Guattari*, B. Herzogenrath (ur.), 176–196. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Holland, Eugene (1998): Spinoza and Marx. *Cultural logic* 2(19). Dostopno na https://www.academia.edu/7022975/Spinoza_and_Marx (15. marec 2020).
- Moder, Gregor (2010): Spinoza v Badioujevi Kratki razpravi o prehodni ontologiji. *Filozofski vestnik* 31(3): 121–131.
- Naess, Arne (1973): The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 16(1-4): 95–100.
- Sharp, Hasana (2017): Spinoza and the Possibilities for Radical Climate Ethics. *Dialogues in Human Geography* 7(2): 156–160.
- Singh, Neera (2013): The Affective Labor of Growing Forests and the Becoming of Environmental Subjects: Rethinking Environmentality in Odisha, India. *Geoforum* (47): 189–198.
- Spinoza, Baruch (1990): *Dve razpravi*. Ljubljana: Analecta.

Spinoza, Baruch (2004): *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Voss, Daniela (2018): Immanence, Transindividuality and the Free Multitude. *Philosophy & Social Criticism* 44(8): 865–887.

Watson, Richard A. (1983): A Critique of Anti-Anthropological Biocentrism. *Environmental Ethics* 5(3): 245–256.