

ARS & HUMANITAS

Revija za umetnost in humanistiko / Journal of Arts and Humanities

XV/1

Pandemija COVID-19 in
njene družbene posledice

COVID-19 and its social consequences

2021

ARS & HUMANITAS
Revija za umetnost in humanistiko / Journal of Arts and Humanities

Založila / Published by
Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani / Ljubljana University Press,
Faculty of Arts

Za založbo / For the Publisher
Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete / the Dean of the Faculty of Arts

Glavni urednici / Editors-in-Chief
Branka Kalenič Ramšak, Florence Gacoin-Marks

Urednici tematskega sklopa / Thematic section was edited by
Ksenija Vidmar Horvat, Maruša Pušnik

Uredniški odbor / Editorial Board
Milica Antić Gaber, Florence Gacoin-Marks, Tine Germ, Branka Kalenič Ramšak, Marko Marinčič, Jasmina Markič,
Tatjana Marvin, Vanesa Matajč, Janez Mlinar, Borut Ošljaj, Blaž Podlesnik, Boštjan Rogelj, Irena Samide,
Peter Simonič, Maja Šabec, Matej Šekli, Nataša Vampelj Suhadolnik, Rebeka Vidrih, Špela Virant,
Alojzija Zupan Sosič

Mednarodni svetovadni odbor / International Advisory Board
Tomás Albaladejo (Universidad Autónoma de Madrid), Jochen Bonz (Bremen),
Danielle Buschinger (Université de Picardie), Parul Dave-Mukherji (New Delhi), Thomas Fillitz (Dunaj),
Karl Galinsky (Univ. of Texas), Johannes Grabmayer (Celovec), Douglas Lewis (Washington),
Helmut Loos (Leipzig), Bożena Tokarz (Katowice), Mike Verloo (Nijmegen)

Oblikovna zasnova / Graphic design
Jana Kuharič

Prelom / Typesetting
Nana Martinčič

Jezikovni pregled / Language Editing
Rok Janežič, Paul Steed

Tisk / Printed by
Birografika Bori d. o. o.

Naklada / Number of copies printed
Tisk na zahtevo / Print on demand

Cena / Price
12 EUR

Naslov uredništva / Address
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani
Aškerčeva 2
SI-1000 Ljubljana
Tel. / Phone: + 386 1 241 1406
Fax: + 386 1 241 1211
E-mail: ars.humanitas@ff.uni-lj.si
<http://revije.ff.uni-lj.si/arshumanitas>

Revija izhaja s finančno podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost RS / The journal is published with support from Slovenian Research Agency.

To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0
Mednarodna licenca / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0
International License.



Kazalo

Ksenija Vidmar Horvat in Maruša Pušnik

Pandemija COVID-19 in njene družbene posledice 5

Študije / Studies

I. Misliti pandemijo: globalne perspektive

Borut Ošljaj

Koronakriza, njene etične razsežnosti in dileme 17

Rok Svetlič

Možne perspektive za pozitivno interpretacijo pandemije COVID-19. . . . 29

Jana S. Rošker

Porast rasizmov med pandemijo COVID-19 in ontologija rase:
medkulturna primerjava evropske in kitajske tradicije 43

Ksenija Vidmar Horvat

Družbeni strahovi med znanostjo in kulturnim bojem:
teorije zarot v času pandemije COVID-19 57

II. Živeti s pandemijo: slovenska izkušnja

Marjan Cugmas, Polona Dremelj, Tina Kogovšek,

Anuška Ferligoj, Zenel Batagelj

Socialna opora starejših, ki živijo v domačem okolju, v času
prvega vala epidemije koronavirusa v Sloveniji 73

Mitja Hafner Fink, Samo Uhan

Epidemija COVID-19 v Sloveniji, odnos do neenakosti in protestni potencial. . 91

Dejan Jontes, Breda Luthar, Maruša Pušnik

Komunikativne figuracije v času karantene 109

III. Pandemija in kultura

Irena Samide

Moč maske v literaturi: Arthur Schnitzler in Rainer Maria Rilke 125

Alice Favaro

Relatos desde el confinamiento. 139

Varia / Varia

Alojzija Zupan Sosič

Socializem in socialna empatija v Cankarjevem romanu *Na klancu* . . . 157

Janez Mlinar

Medieval Biography between the Individual and the Collective 171

Tadej Pirc, Medina Baskar Weber

Ontološki status živali: dekonstrukcija antropocentrične metafizike . . . 183

Yuliya Maystrenko-Vakulenko

Ukrainian Theatrical Drawings and Sketches of the Avant-Garde

Era: Representation of a Four-Dimensional Space-Time Continuum . . . 197

Helena Konda

Kratka kulturna biografija grafitov in likovne ulične umetnosti ter
razlikovanje med njima na podlagi teorije družbenega življenja stvari . . 213

Recenzije / Reviews

Rok Smrdelj

Kevin Smets, Koen Leurs, Myria Georgiou, Saskia Witteborn in

Radhika Gajjala (ur.): *The SAGE Handbook of Media and Migration* . . 231

Ksenija Vidmar Horvat in Maruša Pušnik

Pandemija COVID-19 in njene družbene posledice

Predgovor urednic

Ko sva lani v zgodnjem poletju snovali povabilo za prispevke k tematski številki, sva urednici začeli z opazovanjem, kako so se posledice pandemije že v prvem valu izkazale za »mnogotere in kompleksne, vključujoč takojšnje javno zdravje in varnost, pa tudi ekonomske, socialne, psihološke in politične izzive, ki se bodo dobro izbistrili šele v bližnji prihodnosti«. S svetovnimi kritičnimi glasovi sva delili stališče, da bo pohod pandemije diskriminatoren. Citirali sva sociologa Ulricha Becka, ki je ob katastrofi v Černobilu zapisal, da imajo globalne grožnje vse bolj »demokratičen« izraz, s čimer sva želeli potrditi, da tudi pandemija ob širjenju ne izbira ne rasnih ne razrednih ne drugih družbenih lokacij. Sočasno sva opozorili, da bo ta »demokratičnost« izražena neenako v učinkih na zdravje ljudi, in sicer glede na njihov socioekonomski položaj in rasno ter etnično pripadnost. Sledili sva razpravam o »novi normalnosti« ter beležili nelagodje ob javni rabi pojmov »novo« in »normalno«. Zavezani kritičnim perspektivam Foucaultove dediščine sva opozarjali, da takšen pojmovnik nehoti ustvarja predstavo o prejšnji, »stari« normalnosti kot bolj »normalni« od zdajšnje, »nove« – da je torej pandemija ustvarila situacijo, ki je družbeno patološka in ki se je bomo morali zaradi njene globalne razsežnosti in prisotnosti v mikro in makro porah biološkega, socialnega in kulturnega življenja navaditi kot (začasno) formulo upravljanja z nastajajočo resničnostjo –, a da merilo normalnosti v resnici pripada nedavni preteklosti.

Po nekaj več kot letu dni življenja s pandemijo je slika družbenih posledic, ki jih je ta zarisala v naša življenja, jasnejša. Žal v pretežni meri ta slika ni toliko »novejša«, kot je »bolj normalna« – v pomenu, da se je izza njenega zakulisja v prednji plan prestavilo marsikaj od tistega predpandemičnega normalnega, za katero smo slutili, da nas kot svetovno družbo pelje v družbeno katastrofično: sistemsko krčenje socialne države na (neoliberalnem) Zahodu; neenak dostop do javnega zdravja na globalnem Jugu (in getih globalnega Severa); nehumano in neperspektivno upravljanje z migracijami; spolne neenakosti in postkolonialne biopolitike družbeno reproduktivnega dela; ne nazadnje, spodjedanje pomena znanosti, vednosti in informacije. Pandemija je v »novo normalnost« prepisala vse, kar je bilo pred njenim prihodom del rutiniranega, a povečini javno marginaliziranega režima ustvarjanja neoliberalnega reda in z njim povezane sistemske produkcije globalne neenakosti.



DOI:10.4312/ars.15.1.5-12

V sociološkem smislu je pandemična »nova normalnost« izris neoliberalne družbe in njenih bolezenskih stanj. Je neposredno pričevanje o zgodovinskem obratu k neoliberalni državi in njegovih posledicah. Okoljske in z njimi povezane humanitarne krize nas opozarjajo, kako je globalni ekonomski red sploščil robove prehajanja med razvitim in razvijajočim se svetom; obenem, kot pišeta Papu in Pal (2020), se šele dobro privajamo na spoznanje, da nas je utapljanje v prekomernem potrošništvu in akumuliranju bogastva oslepilo za uvid, kako je »sistematično zapostavljanje univerzalne človekove potrebe po zatočišču, zdravju in varnosti nastavljeno tako, da revnejši trpijo disproportionalno več in bolj« (Papu in Pal, 2020, 1). V družbeni pogodbi, ki nam jo je vsilila neoliberalna država, nam ni uspelo spogajati ustreznih zaledij pomoči v primeru krize in zagotoviti kompetentne neoliberalne administracije, ki bi znala upravljati z izzivi. Obsežna javna infrastruktura – od bivanja do izobraževanja, zdravja in higiene – je pred nevidnim virusom pokleknila kot preobložen voz, ki ga je v smer pospešene izkoriščanja in neenakosti v zadnjih desetletjih vlekel diktat učinkovitosti, racionalizacije in prekarizacije vsega, kar spominja na javno dobro.

Pandemija je razkrila smrtonosnost neoliberalnega upravljanja z javnim zdravjem. V ZDA – eni najbogatejših držav na svetu in vodilni sili globalne neoliberalne agende – je zdravstvena infrastruktura povsem odpovedala. Kot je s pravljico zapisal Siddharta Mukherjee (2020), sesula se je kot slamnata hišica, ki jo je postavil najbrezbržnejši od treh prašičkov. Primanjkovalo je mask in zaščitne opreme (kar je vodilnega epidemiologa Anthonyja Faucija prisililo v sporno zgodnje priporočilo državljanom, da maske niso nujne). Izdelavo zaščitnih mask so ZDA že pred desetletjem in več prepustile kitajskim proizvajalcem: ko je udaril COVID-19, je Kitajska zaprla velik del svoj industrije, proizvodnjo mask pa prihranila za svoje potrebe. Kronično pomanjkanje jeklenk s kisikom je bilo rezultat varčevanja z zalogami trajne medicinske opreme. Čakalne vrste za sprejem na zdravljenje s kisikom so bile posledica administrativne »racionalizacije«, ki je selitev bolnikov s kisikovo terapijo v domače okolje sčasoma pretvorila v »bizantinski proces« odpuščanja iz bolnišnice. Desetletja so ameriške bolnišnice svetovalnim podjetjem plačevale tečaje za poučevanje umetnosti zmanjševanja stroškov. »Kako iztisniti«, Mukherjee obnavlja znano zgodbo, kako iz zdravstvenega sistema ekstrahirati učinkovitost in znižati stroške ter zaloge, so bila vodilna vprašanja upravljavcev stiskanja – dokler jih pandemija nenadoma ni pritisnila ob zid s protivprašanjem: »kako preživeti«? (ibid.)

Pandemija je na novo razkrila predhodno obstoječe delitve, neenakosti in ranljivosti (Guterres, 2021). Ob prihodu drugega vala je bilo že znano, da so temnopolti ljudje bolj dovzetni za okužbo, z dramatično večjo nujno po bolnišničnem zdravljenju in večjo umrljivostjo. Študija, objavljena že aprila 2020, je pokazala, da je bila pri Afroameričanih in Latinoameričanih stopnja umrljivosti več kot dvakrat višja kot pri belopoltnih obolelih (Bryant, 2020; Kolata, 2020). Oboleli pripadniki rasnih in etničnih manjšin se, po

drugem viru, »soočajo z naraščajočimi preprekami za testiranje, kar prispeva k zamudam pri odkrivanju okužb in zapletom ob poteku bolezni« (Kolata, 2020). Avtorji študij so med razlogi za takšna razhajanja v številkah glede na belopolto populacijo navedli sistemski rasizem, diskriminacijo in socioekonomski položaj. Do konca prvega leta pandemije so raziskave, ki so opazovale obolevnost po rasi, potrjevale zgodnje statistike. K socioekonomskim dejavnikom so dodale še sociookolske: skupnosti temnopoltnih in etničnih manjšin so gosteje poseljene, zaposlitve v njih zahtevajo več bližnjih stikov z drugimi ljudmi, prebivalci so odvisni od javnega prevoza. Podobno je bilo v Veliki Britaniji, ki je beležila statistično opazno višjo pojavnost obolevnosti v skupnostih etničnih manjšin. Ruth Watkinson s kolegi je razkorak pojasnjevala z zdravstveno neenakostjo: »Posamezni pripadniki etničnih manjšin statistično bolj verjetno živijo v socialno šibkih okoljih in z nižjimi prihodki od belcev. Njihov dostop do zdrave prehrane, zelenih površin in telovadnic za dnevno vadbo je omejen« (Geddes, 2021). Posledično pogosteje zbolevali za diabetesom in se borijo s prekomerno telesno težo – zdravstvenima stanjema, ki drastično povečujeta nevarnost za obolevnost in smrt zaradi COVID-19.

Kmalu po izbruhu epidemije je postalo jasno, da pred vsemi umirajo delavci v prednjih vrstah tveganja, temnopoltni, invalidi in stanovalci v prenatrpanih bivališčih. Nobena od vlad v obeh državah, kakor tudi drugod po svetu (vključujoč Slovenijo!), ni zagotovila polnega nadomestila, ki bi tem skupinam omogočilo odsotnost z dela na najbolj tveganih delovnih mestih, in omogočila ustrezno zaščito delavcev in delavk v najbolj tveganih poklicih, kot je oskrba v domovih za ostarele. Namesto ukvarjanja z lastno odgovornostjo in neodzivnostjo smo bili priča, kot je zapisal kritik *Guardiana* v analizi ukrepanja britanske vlade (spet zlahka prenosljivo na vlade drugod), operaciji »okrivi javnost« (Chakraborty, 2021). »Virus se lahko bohota, ker so revščina, diskriminacija ter uničevanje naravnega okolja in človekovih pravic ustvarili krhke družbe«, v svojem poročilu piše generalni sekretar Združenih narodov (Guterres, 2021). Poročanje o individualnih kršilcih ukrepov je namesto na družbene izvore s prstom kazalo na posameznika – in sklenilo krogotok neoliberalne dogme, da je družbeno zlo rezultat neodgovornih državljanov in ne produkt sistema.

Namesto kritičnega soočenja z dediščinami sistemskega razgrajevanja socialne države in globalne pravičnosti je pandemija postala priložnost za razgradnjo demokratičnih norm in kolektivnega upravljanja z javnim dobrom. Novinarjem, aktivistom, odvetnikom in opozicijskim politikom so začeli odvzemati pravico do opazovanja, opozarjanja in kritike oblasti. Zdravstvena pandemija je postala podij za pandemično zlorabo človekovih pravic (ibid.). Sociologa Nira-Yuval Davis in Georgie Wemyss (2020) zgodaj opozarjata na nevarnosti ukrepov za omejevanje gibanja, vključujoč lock-down in zapiranje državnih meja, ki vodijo k poostrenemu nadzoru nad prebivalstvom in normaliziranju politik biometričnega preverjanja državljanov. Pandemija je olajšala pot starim režimom zamejevanja in jih opremila z novo logiko legitimacije.

Diskurz o učinkovitejšem varovanju meja zaradi zdravstvenih razlogov je sestopil v rasializiranje drugega. »Poziv #Ostanidoma ni privilegij beguncev in migrantov na poteh«, sta zapisali urednici v nedavnem zborniku o ljudeh z družbenega obrobja v obdobju COVID-19 (Cukut Krilić in Zavrtnik, 2021), ter vseh, ki so se znašli v »sivih conah« onkraj dostopa do zdravstvene oskrbe in pomoči države: Romi, brezdomci, legalni delavci na gradbiščih v gostujočih državah ter ilegalne delavke v nevidni ekonomiji ženskega reproduktivnega dela.

Za slednje, »les nouveaux misérables«, kot jih v svojem fotografskem dokumentiranju Filipink v francoskih gospodinjstvih (po nekaterih ocenah skoraj 50.000 delavk, večinoma brez dovoljenj za delo) imenuje Thomas Morel-Fort (Hodal, 2020), se je travma ekonomskega preživljanja na domovih bogatih zaposlovalcev in zaposlovalk v času pandemije samo še poglobila. Organizacija za spremljanje kršitev človekovih pravic (Human Rights Watch) je leta pred pandemijo opozarjala na dramatično izkoriščanje teh delavk, skritih pred pogledi javnosti za zidovi domovanj bogatih, brez pravne zaščite in varovanja pred zlorabami zaposlovalcev. Po letu dni pandemije je že jasno, zapišejo v svojem poročilu, da je ta svetovno najranljivejša demografska skupina še tesneje ujeta v režimih izkoriščanja, s še manj možnosti za ekonomsko osamosvojitve. Mnoge med njimi so izgubile delo, za tiste, ki so ga ohranile, pa so se delovni pogoji zaostрили (Redfern, 2021).

COVID-19 je zdravstvena in ekonomska kriza postala tudi za ženske iz drugih skupin. Po poročilu Anne Johnston (2020) je v Veliki Britaniji že ob prvem valu 26 % žensk pričakovalo upad prihodka; isto usodo je pričakovalo le 18 % moških. Krčenje sektorjev s pretežno žensko delovno silo (domovi za ostarele, otroško varstvo, gostinstvo in turizem, osebna nega) je povečalo razkorak v plačah in okrepilo spolne norme skrbstvene ekonomije. Pandemija je zaostрила delovne pogoje žensk in poglobila njihovo finančno krhkost: med marcem 2020 in februarjem 2021 se je število nezaposlenih v EU povečalo za okoli 2,4 milijona, od tega je 1,3 milijona žensk. Brezposelnost žensk je narasla za 20,4 %, brezposelnost moških pa 16,3 % (Fernandes in Kerneis, 2021). Za ženske, ki so ostale doma ter prevzele pretežno skrb za družino in otroke, se je začelo novo poglavje v zgodovini izčrpavanja gospodinje. Zakaj poznam okoli sebe toliko mam, ki se počutijo kot »zgube«, se v februarski izdaji *The New York Timesa* sprašuje Jennifer Senior (2021). Matere se znova borijo z neenako porazdeljenim bremenom družinskega življenja, ki ga je pred obratom v neoliberalizmu tako slikovito popisala Betty Friedan. »V le nekaj mesecih smo napredek v enakosti med spoloma potisnili za desetletja nazaj«, v prej omenjenem poročilu Združenih narodov piše sekretar Gutters; naraščajo vse oblike nasilja nad ženskami, od nasilja v družini do izkoriščanja deklet v trgovini s spolnimi uslugami in mladoletnimi porokami.

Kakšna bo postkovidna resničnost, ki nas čaka? Varnostni ukrepi, ki so jih sprejele male države v EU, so obnovili težnje po vnovičnem zamejevanju in tršem schengenskem

režimu: njihov odmev bo zagotovo našel dolgotrajno in gostoljubno zatočišče v populističnih politikah, uperjenih proti migrantom, tujcem in obiskovalcem iz »nevarnih« svetovnih regij. Skupnosti rasnih in etničnih manjšin, delavci in delavke v skrbstvenem sektorju, revni, mladi, ženske in migrantke v reproduktivnem delu bodo prvi pričevalci neenakosti, ki jim je pandemija namenila novo poglavje izkoriščanja, nasilja in brezizhodnosti. Prvič po desetletjih narašča tudi skrajna revščina. Ekonomisti napovedujejo, da bo okrevanje bližje obrnjeni črki K, kjer se bodo finančno močnejši hitreje vrnili v stare položaje, medtem ko bodo tisti z nižjimi dohodki obtičali na ravni črti (Hinsliff, 2021). Za najranljivejše se bo nadaljevala »dolga doba COVIDA«: ker bodo izgubili delo, ker se zaradi posledic bolezni ne bodo mogli vrniti na delo; ker bodo v svojih prenatrpanih, z osnovnimi zdravstvenimi in higienskimi primanjkljaji poseljenimi okolji še naprej prva tarča potujočega virusa; ker ne bodo imeli dostopa do cepiva, ki jim ga bodo odrekale bogate nacije in globalna farmacevtska industrija. Vprašanja, kot je zakaj so si najbogatejše države z najmanjšo ogroženostjo in tveganjem v primerjavi z revnim svetom priborile cenovno ugodnejši in hitrejši dostop do cepiv (Bhutto, 2021), bodo zvenela v naših ušesih še dolgo potem, ko bo jasno, da si je zahodni svet že razkužil roke in opral vest, da bi nosil odgovornost za počasno zajeziitev epidemije na svojih ozemljih ter s tem širitev in bohotenje na pragovih prebivalstva v najrevnejših predelih sveta.

*

Za vsako krizo, vključujoč zdravstveno, stoji preplet socialnih, ekonomskih, političnih in etičnih tokov upravljanja življenja (*governmentality*); naloga kritičnega družboslovja in humanistike je odgovoriti na krizo pandemije s predlogi za alternativne modele upravljanja z javnim dobrom. V omejenem obsegu tega sklopa je ambicija lahko le omejena. V pričujočem tematskem bloku o pandemiji COVID-19 smo zbrali družboslovno-humanistične vpoglede v družbeno-kulturne vidike pandemije in t. i. »korona krize«. Bogat nabor člankov tako razmišlja o pandemiji onkraj medicinsko-tehnicističnih premislekov, ko na eni strani ponuja filozofsko-sociološko navdihnjene razprave o družbenih in političnih implikacijah pandemije, na drugi strani pa postreže s konkretnimi sociološko-komunikološkimi empiričnimi študijami o življenju s pandemijo v slovenski družbi. Tematski blok, razdeljen na tri dele, pa je v zadnjem delu obogaten še z dvema kulturološkima premisslavljanjema o pomenu pandemije za kulturni prostor, ki je pod njenim vplivom doživel številne preobrazbe.

Tematski blok odpira članek Boruta Ošlaja, ki v kontekstu klasičnega binoma narava : kultura predstavlja etične razsežnosti pandemije in premisslavljuje o etičnih dilemah ter izzivih, pred katerimi se je nenadoma znašlo človeštvo. Ošlajeva razprava se nato smiselno nadaljuje s člankom Roka Svetliča, ki v središče svojega

filozofsko-analitskega razmišljanja postavlja vprašanje, ali lahko pandemija prinese priložnosti za revitalizacijo zahodnega duha. Po njegovem mnenju namreč pandemija pomeni prelom z narativi znanstvene preračunljivosti sveta, kar ponuja možnosti alternativnim oblikam sobivanja. Članek Jane S. Rošker se loteva analize medkulturne problematike te krizne situacije, v kateri se je znašlo človeštvo s pandemijo COVID-19, konkretno se osredotoča na rasizem in tradicionalne kitajske modele relacijskega in antiesencialističnega koncepta sebstva, da bi prikazal nove možnosti dojemanja medosebnih in medkulturnih interakcij, ki lahko v času globalnih katastrof vodijo k solidarnosti in sodelovanju. Prvi sklop zaključuje članek Ksenije Vidmar Horvat, ki odpira relevantno vprašanje pomena teorij zarote in populizma v obdobju pandemije COVID-19, ko izpostavi dejavnika, ki močno prispevata k njihovemu razširjanju, družbena omrežja in naraščanje nezaupanja do znanosti. Po avtoričinem mnenju lahko oboje prispeva k sodobni »epistemološki krizi«, delno tudi k »protirazsvetljskemu obratu« v družbeni zavesti, še posebej pa vloga neoliberalne države vodi v vse večje polariziranje skupnosti.

Drugi sklop, ki vsebuje konkretne empirične študije na slovenski populaciji, začne članek Marjana Cugmasa, Polone Dremelj, Tine Kogovšek, Anuške Ferligoj in Zanela Batagelja, ki je pomemben prispevek k študijam starizma v slovenski družbi, saj se loteva analize značilnosti omrežij socialne opore starejših od 64 let, ki živijo doma, kar avtorji preiskujejo v času, ko je prišlo do popolnega zaprtja javnega življenja v prvem valu pandemije. Ugotavljajo, da je bila dobra desetina starostnikov z omejenimi viri socialne opore, na socialno oporo pa vplivata predvsem spol in velikost gospodinjstva starostnika. Tudi Mitja Hafner Fink in Samo Uhan operirata s konkretnimi podatki, zbranimi z raziskavami Slovenskega javnega mnenja, ki so bile izvedene tik pred začetkom epidemije ter v prvem in drugem valu epidemije. Kot raziskovalno vprašanje izpostavljata vpliv percepcije in vrednotenja družbenih neenakosti na protestno participacijo državljanov v kriznih časih in ugotavljata, da zbrani podatki potrjujejo teorijo relativne deprivacije, saj je po njunem mnenju protestno ravnanje posledica relativne stopnje deprivacije v posamezni družbeni skupini. Sklop empiričnih študij zaključuje analiza medijskih praks in komunikativnih figuracij študentov v času karantene avtorjev Dejana Jontesa, Brede Luthar in Maruše Pušnik. Avtorji pripominjajo, da je karantena porušila fizično in družbeno diferenciacijo prostorov v vsakdanjem življenju, ukinila številne interakcijske rituale in izpostavila digitalno komuniciranje ter z njim samo še intenzivirala mediatizacijo družbe.

V tretjem sklopu Irena Samide začneja kulturološko analizo pandemije COVID-19, ko pod drobnogled vzame ključen medicinsko-kulturni fenomen, ki je neke vrste zaščitni znak pandemije – masko. Avtorica preučuje motiv maske v književnosti ter njegov vpliv na posameznikovo samopodobo in identiteto; še posebej se osredotoči na analizo Schnitzlerjevega in Rilkejevega dela ter prepozna ambivalentno vlogo

maske v človekovem odkrivanju identitete ter vlogo obrazne maske kot simbolnega sprožilca razkroja identitete. Tudi članek Alice Favaro nadaljuje s seciranjem književnih, stripovskih in likovnih del v povezavi s pandemijo COVID-19, ko ugotavlja, da je svet umetnosti in literature na krizno medicinsko situacijo odgovoril z različnimi kratkimi zgodbami, likovnimi deli in stripi, ki so nastali v času popolnega zaprtja. Po avtoričinem mnenju se v času izolacije in osamljenosti pisanje in umetnost spreminjata v prostor upora.

Zbrani članki so preliminarni vpogled v družboslovno-humanistični imaginarij o medicinskem fenomenu COVID-19, globalni pandemiji, karanteni in popolnem zaprtju družb. Bralcu ponujajo izčrpen prikaz človekovega in družbenega duha v času pandemije in se spogledujejo s širšimi družbeno-političnimi implikacijami, ki jih ta pandemija prinaša človeškim družbam in sebstvom, hkrati pa napovedujejo širše družbene transformacije, ki se dogajajo v zadnjih dveh letih, od decembra 2019, ko je prišlo do izbruha pandemije.

Viri in literatura

- Bhutto, F., The world's richest countries are hoarding vaccines. This is morally indefensible, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/mar/17/rich-countries-hoarding-vaccines-us-eu-africa>; 17. 3. 2021.
- Bryant, M., Minorities much more likely than white people to test positive for Covid – study, <https://www.theguardian.com/world/2020/sep/16/minorities-more-likely-than-white-people-test-positive-covid-study>; 17. 9. 2020.
- Chakraborty, A., The Dominic Cummings circus is an indictment of the entire governing class, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/may/26/dominic-cummings-circus-indictment-governing-class-failures-uk>; 26. 5. 2021.
- Cukut Kriljić, S. in Zavratnik, S., *#Ostanidoma. Migracije, begunci in COVID-19*, Maribor, 2021.
- Fernandes, S., Kerneis, K., Bearing the brunt: the impact of COVID-19 on women, <https://socialeurope.eu/bearing-the-brunt-the-impact-of-covid-19-on-women>; 29. 6. 2021.
- Geddes, L., Health inequalities in UK are major factor in high BAME Covid cases, <https://www.theguardian.com/society/2021/jan/28/health-inequalities-in-uk-are-major-factor-in-high-bame-covid-cases>; 28. 1. 2021.
- Guterres, A., The world faces a pandemic of human rights abuses in the wake of COVID-19, <https://www.theguardian.com/global-development/2021/feb/22/world-faces-pandemic-human-rights-abuses-covid-19-antonio-guterres>; 23. 2. 2021.
- Hinsliff, Gaby, 2021: What Tories fear about Marcus Rashford: he's made the case for decent welfare, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/jan/15/tories-fear-marcus-rashford-welfare-school-meals-poverty>; 15. 1. 2021.
- Hodal, Kate, 2020: Les nouveaux misérables: the lives of Filipina workers in the playground of the rich, <https://www.theguardian.com/global-development/2020/oct/12/les-miserables-nouveau-the-lives-of-filipina-workers-in-the-playground-of-the-rich>; 29. 6. 2021.
- Johnston, Anna, 2020: COVID-19: An economic crisis for women, <https://www-lwbooks.co.uk/>

soundings/blog/covid-19-an-economic-crisis-for-women?mc_cid=2fc7ac9b348mc_eid=b7979ea4e9; 17. 8. 2020.

Kolata, Gina, 2020: Social inequities explain racial gaps in pandemic, studies find, https://www.nytimes.com/2020/12/09/health/coronavirus-black-hispanic.html?surface=home-discovery-vi-prg&fallback=false&req_id=636382679&algo=identity&variant=no-exp&imp_id=108487615&action=click&module=Science%20%20Technology&pgtype=Homepage; 12. 9. 2020.

Mukherjee, S., *What the coronavirus crisis reveals about American medicine*, New Yorker, 27. 4. 2020.

Papu, S. in Pal, S., Braced for impact: architectural praxis in a post-pandemic society, https://advance.sagepub.com/articles/preprint/Braced_for_Impact_Architectural_Praxis_in_a_Post-Pandemic_Society/12196959, 2020.

Redfern, Corine 2021: 'I want to go home': Filipina domestic workers face exploitative conditions, <https://www.theguardian.com/world/2021/jan/27/domestic-workers-philippines-coronavirus-conditions>; 28. 1. 2021.

Senior, Jennifer, 2021: Mothers all over are losing it, <https://www.nytimes.com/2021/02/24/opinion/covid-pandemic-mothers-parenting.html>; 24. 1. 2021.

Yuval-Davis, N. in Wemyss, G., Bordering under the coronavirus epidemic, <https://acssmigration.wordpress.com/2020/04/20/bordering-under-the-corona-virus-pandemic-georgie-wemyss-and-nira-yuval-davis/>, 2020.

Študije/Studies

I.

***Misliti pandemijo:
globalne perspektive***

Borut Ošljaj

Koronakriza, njene etične razsežnosti in dileme

Verjetno ne pretiravam, če zapišem, da je *pandemija 2020–21* globalni in hkrati univerzalni problem, s kakršnim človeštvo še ni bilo soočeno. Virus je ves svet ne le vrgel s tečajev, temveč ga je dobesečno in hkrati malodane istočasno ustavil. Kar naenkrat, tako rekoč čez noč, gospodarstvo, nedvomno gonilna sila sodobnega načina bivanja, v večjem delu sveta izgubi svojo samoumevno vrednost in obstane;¹ socialno življenje, brez katerega človek glede na izkušnje, številne opredelitve in definicije različnih ved sploh ne more biti človek, zamre; naše skozi zgodovino krvavo pridobljene pravice in svoboščine veljajo le še pogojno in v močno omejenih okvirjih; umetnost, najsublimnejši izraz človečnosti človeka in njegove duhovne ustvarjalnosti, je iz javnega prostora, v katerem je človeštvu neposredno nudila apolitično tolažbo na eni in dionizično budnico na drugi strani, pregnana v intimo in v nadomestne ter z javnim prostorom docela neprimerljive digitalne kamre; in ne nazadnje, naša morala kot družbeno utrjeni sistem navad, pravil, načel, vrlin in vrednot, s katerim se orientiramo po brezpotjih svobode, nam nudi le še borno oporo, neredko pa učinkuje celo nesmiselno in škodljivo. Mar ni to osupljivo? Marsikaj, kar se je zdelo še včeraj ključno in nenaдомestljivo, je danes manj pomembno ali celo povsem pogrešljivo. Neznana grožnja našim življenjem je v trenutku zasenčila samoumevnost pomembnega dela kulturnih vsebin in jih prestavila na stranski tir.

Koronakriza je izpostavila vso ranljivost človeškega življenja in specifično nemoč ter konfuznost različnih družbenih sistemov in konceptov – v prvi vrsti političnega sistema in koncepta humanosti. Ujeti v tesnobno nedoločenost in relativno neobvladljivost pandemije danes vemo manj kot kadarkoli prej, v katero smer in na kakšen način nadaljevati humanistični projekt. Razpon predlogov sega od starih idej totalnega obvladovanja družbe, bodisi levega ali desnega, do reševanja patologij neoliberalizma s še več liberalizma. Habermasove besede, »še nikoli nismo toliko vedeli o naši nevednosti« (Habermas, 2020), razkrivajo enega ključnih problemov danega stanja: V tako radikalno sokratski poziciji nevednosti ter hkratni nemoči in dezorientiranosti temeljnih družbenih sistemov se svet ni znašel še nikoli. Odsotnost vednosti je večplastna; najbolj vidna in izstopajoča je razumljivo specifična strokovna »nevednost« pri vseh vedah, ki so se znašle na prvih bojnih črtah, ter pri političnih odločevalcih

1 Velja predvsem za prvi, spomladanski val.



sprejemanja ukrepov za blažitev in odpravo posledic pandemije. Toda jedro vseh težav in nevednosti, njegov izvor in možni iztek, je vendarle etične narave.

Temeljno etično vprašanje se v eksemplarični obliki najkasneje od Kanta naprej glasi: Kaj (moram) storiti? Zanesljivega, dobro utemeljenega in za večino sprejemljivega odgovora nanj praviloma, zlasti v dani globalni situaciji, nimamo. Prepričljivo in praktično orientirano odgovarjati na vprašanji »kaj storiti« in »kako živeti« predpostavlja ne le strokovna znanja, temveč nič manj tudi sledenje določenim formam vrednotenja sveta. Vsaka celostno premišljena in na vednosti temelječa odločitev je namreč v svojem jedru vrednotno strukturirana: razpenja se znotraj večnih etičnih dilem »dobro – slabo«, »primerno – neprimerno«, »zaželeno – nezaželeno«, »koristno – škodljivo«, »pravično – nepravično« itd. Odgovori nanje so odvisni od našega vsakokratnega umevanja ter razvrščanja temeljnih vrednot in prioritet, njihovega spoštovanja in udejanjanja. Sodobna globalna družba pa splošno sprejemljivega »kataloga« temeljnih vrednot ne premore; bolj kot kritična misel naše odločitve sproti določajo, oblikujejo in arbitrarno usmerjajo trenutno aktualna ideološka, ekonomska, politična, svetovno-nazorska in religijska vrednotenja. V odsotnosti prepričljivih odgovorov smo prisiljeni eksperimentirati. Zaradi tega se tveganja le še dodatno množijo, vse slabosti razgaljajo in dodatno poglobljajo, koronakriza pa se postopoma razrašča v mater vseh kriz, ki z virusom nima ničesar več opraviti.

V nadaljevanju prispevka bom na kratko predstavil zgolj nekatere etično relevantne razsežnosti in dileme koronakrize. Ker v primeru pandemije narava (virus) primarno spodkopava ustaljene kulturne vzorce, to od nas terja ponoven kritični premislek fenomena kulture² v njegovem razmerju do narave³ in življenja. Zato bo posebne pozornosti deležen klasični antropološki binom narava (življenje) – kultura (duh) in nekateri izbrani pojmi, ki opisujejo njegov etični značaj (kriza, telo, vrednote, pravice in svoboščine, morala, etika, svoboda, posameznik, družba).

1 Kriza in telo

Razprava o koronakrizi najprej zahteva kratko opredelitev pojma krize;⁴ še toliko bolj, ker sta pojma krize in etike povezana tesneje, kot se nemara zdi. Krize praviloma vznikajo v pogojih zaostrovanja razlik, v razmerah, v katerih se med posameznimi nosilnimi dejavniki določenega družbenega sistema ali individualnega stanja poruši njihovo konstitutivno ravnovesje. Etimološko pojem kriza izhaja iz dveh starogrških besed:

2 S kulturo mislim celoto tistih eksistencialnih vsebin in simbolnih form (Cassirer, 1995) človekove ustvarjalnosti, ki ni zgolj in samo naravno pogojena, temveč terja tudi specifično kreativnost in eksperimentalnost mišljenja: morala, vzgoja, izobraževanje, znanost, umetnost, ekonomija, religija, politika, šport ...

3 Z naravo konkretnije označujemo celoto bivajočega, zato je širši pojem od življenja; združuje živo in neživo, organsko in anorgansko, telesno, nagonsko in instinktivno.

4 Natančnejše razumevanje tega pojma sem predstavil v študiji *Kako misliti krizo?* (Ošljaj, 2015).

glagola *krinein* in samostalnika *krisis*. *Krinein* pomeni ločiti, razlikovati, *krisis* pa mnenje, presojo, odločitev. *Krisis* je torej tako etimološko kot vsebinsko posledica *krinein*; presoja in odločitve so ob krizah odgovor na zaostrene razlike in ločitve. Vrednotno pogojeno presojanje in sprejemanje odločitev (kaj storiti?) pa ne pomenita nič drugega kot elementarno etično gesto.

Običajne krize zaostrovanja razlik in ločitev nastajajo takrat, ko je razlika med biti in nebiti razmeroma varna, takrat, ko je razdalja med življenjem in smrtjo zadosti velika, da se lahko razbremenjeni neposredne nevarnosti konca življenja prepuščamo kulturi z vsemi njenimi nihanji med homeostazo in krizo. Ko se razlika med življenjem in smrtjo nevarno zmanjša, ko tako kot v primeru koronavirusa človeško življenje izgubi običajno stopnjo varnosti in samoumevnosti, se ljudje pričnejo spontano in z zvrhano mero sočutja povezovati. Skupne grožnje so ljudi in kulture vselej povezovale precej učinkoviteje kot najboljše teorije in vizije družbenega življenja. A ne zato, ker bi v takšnih razmerah bolje mislili ali bili bolj moralni. Ne kultura ne morala ne naš duh ali umnost, temveč naše telo v takšnih in podobnih okoliščinah prevzame vlogo subjekta in učinkovito narekuje naše prve odločitve in dejanja.⁵ Tudi v aktualnem primeru ogrožajočih vplivov nam zunanje narave (virus) nas naša lastna, nam notranja narava (občutki strahu, sočutja, predanosti, vztrajnosti, trdoživosti) v prvi fazi krize najbolj odločno in neposredno opozarja, motivira in mobilizira. Ves svet se ubada z isto grožnjo in vsi pri tem čutimo enako – čutimo, ne mislimo.

Toda to je le prvi, najpreprostejši korak; najpreprostejši zato, ker ga namesto nas, mislečih subjektov, opravi spontanost telesa. Telo tega ne počne za nas, to počne zase; življenje skozi specifično formo človeškega telesa rešuje samo sebe. Pri tem je uspešno zato, ker deluje razmeroma neodvisno od nas, mislečih subjektov. Resnične težave nastopijo takrat, ko želimo in moramo njegovo delo nadaljevati sami ter z iskanjem različnih racionalnih strategij in načrtov poskrbeti ne le za golo preživetje, temveč hkrati za način, kako živeti ne le zdaj, temveč tudi po krizi. Zdaj stopata v ospredje presojanje in odločanje (*krisis*). V tem drugem in odločilnem koraku kriznosti se prvič srečamo z etiko v njeni elementarni formi. Spontana neposrednost telesa nam ne sledi več, pusti nas same; telo kot primarni etični iniciator je svoje opravilo. Od zdaj naprej je spet možno vse, tudi in predvsem nove delitve. Te so po pričakovanju najbolj vidne tam, kjer je treba vrednotiti, misliti in se odločati; ali še natančneje, kjer je treba odgovoriti na temeljno etično vprašanje: Kaj (moramo) storiti? To vprašanje svojo možnost dolguje svobodi, konstitutivni nedoločenosti človeka, njegovi relativni prostosti. Noben naravni zakon nam pri tem ne kaže natančno poti; tudi naše telo ne. Prav zato kultura ni narava, čeravno je možna zgolj v njej. Zakon, pravilo, smer in načrt si moramo kot misleča bitja onstran neposrednih

5 Helmut Plessner je s celovito analizo fenomenov smejanja in jokanja prvi opozoril na specifično vlogo telesa, ki občasno za nas prevzame vlogo subjekta (Plessner, 1983, 201–387).

naravnih smernic določiti sami. Zato je s svobodo neposredno povezana možnost naše avtonomije, zmožnost, da si neodvisno od narave postavljamo pravila in zakone, po katerih delujemo. Naravo smo v nemajhni meri pustili za seboj in se podali na nepredvidljivo pustolovščino. Kultura je v vseh okoliščinah duhovni eksperiment. Lahko nam uspe, lahko pa tudi ne.

V aktualni krizi življenje in narava neposredno skozi telesne občutke ter posredno skozi terjane umske odločitve do temeljev zamajeta navidezno trdnost simbolnih form kulturnega bivanja, postopoma razkrajata pridobljeno samoumevnost njihove družbene vloge in nas učinkoviteje kot predhodne krize soočata s prelomnimi vprašanji: Kako in v katero smer nadaljevati s projektom humanizma? Je politika res to, kar bi morala biti in kar od nje pričakujemo? Je kapitalistični ekonomski sistem z logiko nenehne rasti v prihodnje lahko kos podobnim pretresom? Je demokratični družbeni red prednost ali ovira v soočanju s kriznimi razmerami? V kolikšni meri in zakaj mediji olajšujejo ali otežujejo premagovanje kriz? Mar znanost ni precej pomembnejša, kot smo ji bili zlasti pri nas pripravljeni priznati? Mar pandemija ne pomeni še zadnje spodbude za učinkovitejše ukrepanje pri varovanju okolja in za predolgo odlašani obrat v našem odnosu do narave? Družba, ki želi na zastavljena vprašanja ponuditi prepričljive odgovore, mora izpričevati razmeroma dobro usklajeno vrednotno usmerjenost. Če te ni – tako kot pri nas –, se vse začne in konča pri silovitih vrednotnih spopadih. Ti so morda največja grožnja. Prav zato bi kazalo posebno pozornost nameniti možni konsolidaciji temeljnih vrednot.

2 Narava in kultura v kontekstu vrednot

Kaj nam vse to govori o razmerju med naravo in kulturo, med življenjem in simbolnimi formami? Sporočilo koronakrize je jasno in nedvoumno. Sporoča nam nekaj, kar se sliši banalno, kar pravzaprav vsi vemo, a se tega premalo zavedamo in posledično tega ne upoštevamo ter v skladu s tem ne ravnamo. V prvi vrsti gre za razmerje moči med naravo in kulturo, za njuno vzročno zvezo, končno in nič manj pa tudi za njun vrednotni status, položaj, smisel in funkcijo v strukturah duha.⁶ Če globalno enakomerno porazdeljena naravna grožnja pandemije izpodjeda kulturni red in zamaje njegovo trdnost, mar ne zato, ker je ogrožen temeljni pogoj njegove možnosti, torej življenje? Ker je v evidentnost tega retoričnega vprašanja težko utemeljeno dvomiti, nam mar to ne govori prepričljivega jezika o statusu temeljnih vrednot, torej o temi, ki se dandanes znotraj nekaterih modnih in vse prej kot kritičnih filozofij sliši atavistično in preživeto? Skrajni čas je, da na problem temeljnih vrednot pogledamo brez teh ali onih ideoloških predsodkov in političnih interesov ter se vprašamo o njihovem smislu in položaju v družbi – tako aktualnem kot tudi možnem.

6 S pojmom duha mislim celoto umnosti, izkušenj in njegovih simbolnih oziroma kulturnih form (več o tem glej: Cassirer, 1995; Ošljaj, 2005).

V ta namen je smiselno v izhodišče postaviti distinkcijo med konstitutivnimi in konsektivnimi vrednotami.⁷ S konstitutivnimi vrednotami mislim vrednote na sebi, s konsektivnimi pa sekundarne, sledeče, pogojene oziroma izpeljane vrednote. V tem kontekstu je denimo življenje temeljna konstitutivna vrednota ne le zato, ker jo evidentno izkušamo že na neposredno telesni ravni, ki neodvisno od naših interesov terja njegovo zaščito,⁸ temveč tudi in predvsem zato, ker je osnova za vse druge vrednote. Je tudi edina, o temeljnosti katere obstaja obči konsenz med vsemi kulturami. Konstitutivnost življenja kot temeljne vrednote je evidenca, ki ji ni mogoče oporekati, ne da bi se pri tem ujeli v protislovje. Tudi zdravje je gotovo pomembna vrednota, na kar nas prepričljivo opozarja aktualna pandemija, njen status pa ni konstitutiven, temveč konsektivni; odvisen je namreč od predpostavljene temeljne konstitutivne vrednote življenja. Enako velja za vse druge konsektivne vrednote, kot so ugodje, družina, dom, država, korist, družba, delo ...

Kljub samoumevnosti opisanega razmerja sodobno kulturo zaznamujeta specifično nerazumevanje in pozaba osnovnih odnosov med vrednotami. Življenje danes v prevladujočem smislu ni več upoštevano kot temeljna konstitutivna vrednota; njegov status je močno okrnjen. Namesto tega so življenje kot temeljno vrednoto izpodrinile številne konsektivne vrednote, kot so udobje, zadovoljstvo, korist, kvaliteta življenja, gospodarska rast ... Za večino ima danes življenje vrednost in smisel le, če je uspešno, zdravo, osrečujoče, kvalitetno, avtonomno itd. To pomeni, da vrednost življenja izpeljujemo iz določenega stanja, v katerem se določena življenjska forma nahaja, oziroma iz specifičnega atributa, ki zagotavlja njegovo dodano vrednost. Če to stanje ni v skladu z našimi pričakovanji in modnimi prepričanji, življenje pogosto izgubi svojo vrednost. To pa ne pomeni nič drugega kot sprevrnitev razmerja med konstitutivnimi in konsektivnimi vrednotami. Življenje ni več nasebna, temveč le še izpeljana, konsektivna vrednota. Mesto konstitutivnih vrednot ostane prazno. Temu stanju pravimo relativizem vrednot.

V kontekstu predstavljene dvodelne strukture vrednot se pomembna etično relevantna posledica koronakrize kaže v tem, da v središče družbe ponovno in neodvisno od naših interesov umesti pozabljeno vrednoto življenja v njegovi konstitutivnosti, ostale pa v trenutku naredi za drugorazredne. Kako sicer razumeti, da smo bili kar naenkrat z bolj ali manj stisnjenimi zobmi – zlasti v prvem valu – pripravljene vzeti v zakup omejevanje vsega tistega, kar življenje dela privlačno, zanimivo, razburljivo in udobno, hkrati pa ustaviti del gospodarstva ter zapreti šole, kulturne ustanove in cerkve. Virus nam na banalno preprost način omogoči uzreti elementarno razmerje med tem, kaj je bolj in kaj manj pomembno in vredno. Kot že rečeno, nas v to dobesedno

7 Več o tem: Ošljaj, 2016.

8 Življenje praviloma ščiti samo sebe, se hoče in samemu sebi, kot je dejal Hans Jonas, kliče »Da«, s čimer dokazuje, da je vredno (Jonas, 1994, 87).

prisili življenje, ki se brani pred neznano grožnjo: naše telo s svojimi naravnimi občutki izsili ustavitev kolesja kulture in tako neposredno ter učinkovito opozori na lastno moč, pomen in zapostavljeno konstitutivnost. Zaradi strahu je večina kar naenkrat pripravljena storiti vse tisto, kar se je še pred kratkim zdelo povsem nemogoče. Navidezno samoumevna horizontalna enakost, nerazlikovanost in posledična relativnost vrednot kažejo očitne razpoke in hkrati prve sledi vertikalnosti oziroma hierarhičnosti.

Krizne razmere ponovno vzpostavijo klasično oziroma elementarno razmerje med vrednotami. Narava, ko gre zares, določa duha. Manevrski prostor duha in njegovih iger je zdaj bistveno zožen, njegova svoboda brutalno suspendirana (prvi val). Če želi preživeti in še naprej igrati fascinantne igre svobode v njeni eksperimentalni naravnosti, se mora duh vedno znova prilagajati zakonitostim, ki mu jih v svoji elementarnosti vsiljuje narava. Kaj to pomeni v svetu, ki je vse prej kot elementaren, pa je drugo, vsekakor izredno pomembno vprašanje, ki nima le etičnih implikacij. Ali gre pri tem le za kratko epizodo ali za začetke drugačnega vrednotenja življenja in narave ter našega kulturno posredovanega položaja znotraj njiju, je trenutno prav tako nemogoče zanesljivo vedeti. Nedvomno pa z vso pripadajočo zbeganostjo izkušamo: narava spodkopava samoumevno vrednost temeljnih atributov kulture (svoboščine, pravice, gospodarstvo, umetnost, zdravstvo, šolstvo, šport ...) ter nas sili, da ponovno premislimo njene vsebine in smisel ter naše razmerje do nje. Prastara dilema je ponovno obujena, danes siloviteje kot kadarkoli prej; zlasti če pri tem upoštevamo čedalje pogostejše naravne katastrofe kot posledice klimatskih sprememb. Toda ključne odločitve bo moral sprejeti duh sam; narava in življenje ga bosta pri tem kvečjemu motivirala, orientirala in neredko tudi ogrožala. Edina vednost, s katero nas življenje pri tem neposredno zalaga, je ta, da želi biti. Kako biti, da ne bo preminilo, naj bi vedeli mi.

3 Zakaj bi bilo etično, če bi v danih razmerah delovali nemoralno

V izhodišču in vsem na obeh se soočamo s spopadom med virusom in človeštvom, med specifično formo narave na eni in kulturo na drugi strani; toda še pomembnejši je kot posledica prvega spopad človeka s samim seboj, spopad, ki poteka v osrčju kulture. Napetostno razmerje med naravo in kulturo, med življenjem in duhom, se ne razpleta na nekakšnem nevtralnem območju, še manj na terenu narave in življenja, temveč znotraj duha samega. S tem mislim na soočenje z njegovimi socialnimi navadami, ki se jim mora nujno upreti, če želi zaježiti moč virusa, na soočenje s svoboščinami, moralnimi prepričanji, ki so v pandemskih razmerah postala ne le nezadostna, temveč tudi nevarna, pa tudi z družbenimi sistemi. Ta boj, ki poteka na različnih ravneh duha, je najtežji od vseh. Človek je samemu sebi vedno bil in bo največji sovražnik.

Rigorozni ukrepi samoomejevanja, ki jih v večji ali manjši meri sprejemajo praktično vse prizadete države, najprej in predvsem ciljajo na začasni suspenz nekaterih moralnih norm in pravnih kategorij. Ukrepi ne zahtevajo doslednega udejanjanja naše morale; prav nasprotno, paradokсно zahtevajo, da smo nemoralni. Posvetimo se najprej natančnejši razlagi tega paradoksa. Morala (lat.: *mos/mores*; gr.: *étos*) dobesedno pomeni navade, običaje, pravila obnašanja. Natančneje: morala je prakticirajoči sistem pravil obnašanja in ravnanj, drž, vrednot in načel, ki je določeni skupnosti s časom prešel v navado. Pomemben del naših moralnih navad so denimo redni socialni stiki (človek je družbeno in družabno bitje), svoboda gibanja, prijateljstvo, udobje, zadovoljstvo, številne pravice in svoboščine, ki imajo celo pravno podlago itd. Ukrepi za zavezitev pandemije, ki od nas terjajo samoosamitev, začasno omejitev pravice do svobode gibanja, torej ciljajo na našo sposobnost in pripravljenost, da nekaj časa in v določenem kontekstu ravnamo nemoralno, da torej ravnamo v nasprotju z nekaterimi utrjenimi vrednotnimi navadami in običaji. Nositi masko, vztrajati v osami, odreči se nekaterim temeljnim pravicam in svoboščinam – vse to nedvomno ni del naših moralnih navad. Kljub temu, da večina ve in razume, zakaj bi bilo spoštovanje ukrepov dobro, nemalo ljudi vendarle pogosto ravna drugače. Ko se od nas pričakuje, da smo moralni, smo neredko raje nemoralni, ko bi bilo prav, da smo nemoralni, pa raje ostajamo skriti v udobnem zavetju tisočletno utrjevane moralnosti, pa naj bo ta še tako nesmiselna ali celo nevarna. Zakaj?

Zakaj zadostno število ljudi ni pripravljenih delovati nemoralno takrat, ko naj bi bilo to dobro za vse? Verjetno gre za skupek več medsebojno povezanih razlogov: *Prvi* se skriva v poljubni in izrazito interesno pogojeni strukturi aktualnih vrednot, znotraj katere imajo konsektivne vrednote udobja, prijetnosti, koristi in trenutnega zadovoljstva za večino ljudi višji vrednotni status kot konstitutivna vrednota življenja (zlasti če menijo, da njihovo lastno življenje ni resno ogroženo), zaradi česar se jim zdi smiselno vztrajati pri utrjenih moralnih navadah in se kljubovalno upirati vsem ukrepom, ki posegajo v udobje njihovih navad in razvad. *Drugi* razlog gre iskati v naši nezmožnosti ali celo nepripravljenosti razumevanja zapletenosti in vsesplošne nevarnosti pandemskega razmerja, četudi načeloma življenju zavestno pripisujemo najvišji vrednotni status. Številni preprosto ne razumejo, da je lahko neupoštevanje ukrepov oziroma trdovratno spoštovanje morale tragično; ne le, da je lahko, temveč *de facto* tudi je (umrljivost, preobremenjenost zdravstvenega sistema, tveganja za druge bolnike, gospodarske, socialne in psihološke posledice ...). *Tretji* razlog je povezan z nekaterimi morda upravičenimi dvomi, da so sprejeti ukrepi res sorazmerni oziroma da ne povzročajo, če zavzamemo celostno perspektivo, več škode kot koristi. *Četrta*, zlasti in žal za slovenske razmere zelo pomemben razlog se skriva v specifični in hkrati splošni ideološko-politični zaslepljenosti, ki je za doseganje določenih ozkih ciljev pripravljena zlorabljati pandemijo; to žal ni nič drugega kot specifična oblika kolaboracije z virusom.

Peti, odločilni razlog, ki hkrati povzema in združuje vse predhodne, pa se skriva v naši pomanjkljivi etičnosti. Moralni smo v zadostni meri, včasih celo preveč, saj se morale držimo tudi takrat, ko to ni smiselno ali je celo nevarno, z etičnostjo pa imamo resne težave; pravzaprav je večinoma sploh ne razumemo.

Najprej opredelimo, v čem se etično delovanje razlikuje od moralnega oziroma kako in zakaj je mogoče delovati nemoralno in hkrati etično ter obratno. Navajam vsem dobro znani primer: Sokrat je bil obsojen na smrt zato, ker je v svojem nastopanju deloval nemoralno, ker je dvomil v ustaljene atiške moralne navade in celo bogove ter s tem »kvaril mladino«. Hkrati pa je deloval etično, saj je moralne navade in njihovo smiselnost podvrzel kritični presoji uma, kar pomeni, da jih je presojal z univerzalnega vidika in se pri tem spraševal, kaj je resnično dobro ne le za človeka kot posameznika, temveč tudi za celotno družbo tako zdaj kot v prihodnje. Prav celostno, kritično in nepristransko presojanje, ki temelji na nedeljeni uporabi uma, je nekaj, kar pri nas močno pogrešam. V pomanjkanju etičnosti, ki ni nič drugega kot metamoralna kritična instanca duha, se skriva osrednji razlog ne le za razmeroma neuspešno soočenje z drugim valom pandemije, temveč tudi in predvsem za povsem shizofreno družbeno stanje s precej očitnimi patološkimi elementi. V zrcalu, ki nam ga kot družbi nastavlja virus, vidimo jasne obrise ideološko zaslepljenega bitja ter žal razmeroma malo sledi umnosti in družbene odgovornosti. Nevede smo postali soplesalci v grotesknem plesu, katerega ritem narekuje virus, melodijo zanj pa v prevladujoči meri sklada izstopajoča neetičnost tistih, ki imajo moč in vpliv. In da bi bilo še hujše, večina plešočih celo verjame, da pozna ime grešnega kozla. *Sancta simplicitas!*

Navedeni razlogi v drugem valu pričakovano botrujejo kritičnemu zaostrovanju predvsem ideoloških razlik (*krinein*), ki imajo v naši družbi dolgo zgodovino, koronakriza pa se postopoma razraša v mater vseh kriz. Naenkrat se razgalijo vse prikritivane slabosti, predvsem pa pomanjkanje razsvetljenosti in poguma, da bi jih v strpnem, celovitem in kritičnem dialogu skupaj reševali. Blagodejno povezovalni učinki iz prvega vala, ko se je večina še bala za lastna življenja in spontano etično delovala, ne učinkujejo več. Neredki se danes ne bojijo več za življenja, niti za lastno, kaj šele za druga, čeprav zanesljivo vemo, da je virus bistveno bolj nevaren, kot smo vedeli spomladi 2020. Telo, ki nam je v prvem valu pomagalo, je zdaj zaradi odsotnega strahu razumljivo nemo; manj razumljivo pa je, da je nema tudi naša umnost, ki jo nujno potrebujemo, če se želimo smiselno in ustrezno odločati (*krisis*). Če se bomo v kantovsko rečeno samozadolženi nezrelosti še naprej prepuščali grotesknemu družbenemu plesu, se nam ne obeta le dolgotrajna gospodarska in politična, temveč nič manj tudi socialna, psihološka in osebnostna kriza; da o možnostih fizičnega nasilja niti ne govorim. Da bi se uspešno soočili s koronakrizo, bi se morali najprej kritično soočiti s samimi seboj. Za kaj takega pa nam preprosto primanjkuje poguma in modrosti; primanjkuje nam etičnosti.

Bodimo nekoliko konkretnješi ter se na kratko zadržimo pri problemu pravic in svoboščin. Ne preseneča, da razmeroma veliko časa posvečamo varovanju svojih pravic in svoboščin, ki naj bi bile resno in nepovratno ogrožene. V »normalnih« razmerah so pravice in svoboščine za vsako demokratično kulturo ključne, zato je prav, da smo previdni in prežimo na možne zlorabe. Toda v izrednih razmerah lahko hitro postanejo past. Neodgovorno delovanje zgolj peščice posameznikov, ki ne razumejo pomena družbene odgovornosti, lahko povzroči številne dodatne smrtne žrtve in zamakne veljavnost ukrepov za tedne ali mesece, kar sproži multiplikacijo problemov na številnih ravneh. V razmerah, ki posredno in neposredno ogrožajo tisočera življenja, bi bilo slepo zaupati v etičnost posameznikov – ki začasno od nas zahteva, da delujemo v nasprotju z nekaterimi moralnimi navadami in pravnimi standardi – ne le naivno, temveč tudi neodgovorno in nevarno. Žal nas tega učijo številne izkušnje, nič manj pa tudi ideološko-politične razmere pri nas. Ker so pravice in svoboščine v »zahodnem« delu sveta specifičen kulturno posredovani atribut človekovega življenja – četudi bistven – in ne njegova imanentna lastnost, ker izhajajo iz določenega vrednotenja življenja in so torej spriči njega sekundarne oziroma konsektivne, je lahko njihov začasni in nadzorovani suspenz v posameznih upravičljivih okoliščinah etično sprejemljiv in odgovoren ukrep. Zrelost in etičnost posameznih kultur merimo tudi po tem, v kolikšni meri so sposobne kritično in onstran ideoloških interesov ter strinjanj ali nestrinjanj z aktualnimi vladami s sokratsko nepristranskostjo pretresti smiselnost brezpogojnega vztrajanja pri lastnih temeljnih moralnih vrednotah, če in ko se izkaže, da posredno ogrožajo naša življenja.

Tisti, ki konstitutivnosti življenja ne sprejemajo za temeljno vrednoto, bi morali vedeti in razumeti vsaj to, da slepo vztrajanje pri pravicah in svoboščinah z določenim časovnim zamikom ukinja tudi njih, predvsem in najprej pa svoboščine drugih; vedeti in razumeti bi morali, da je cilj pandemskih omejitev nedvomno tudi množična in dolgoročna zaščita prav teh svoboščin. Začasno omejiti pravice in svoboščine, da bi jih tako lahko dolgoročno zaščitili in jih posledično s povratkom v »normalnost« čim prej pričeli ponovno uveljavljati, je zato upravičeno nemoralno in hkrati etično odgovorno dejanje. Posamezniki, ki v vseh okoliščinah slepo zagovarjajo nedotakljivost posameznikovih svoboščin ali kljubujejo ukrepom, ker jih sprejema nekdo, ki mu ne zaupajo, nevede ne ogrožajo le življenja ljudi, ne spodkopavajo le svoboščin večine, temveč hkrati tudi lastne. Tudi če je nezaupanje upravičeno, je povsem neupravičeno lastno nezaupanje postavljati pred življenja številnih ljudi in pred nenehno podaljševanje ukrepov, ki prizadenejo vse. Pravice in svoboščine v takšnih primerih pogosto nastopajo kot dogme, njihov nekritični zagovornik pa kot moralizirajoči ideolog, ki mu gre za nekaj drugega, ne pa za to, o čemer govori.

Z ideološkim razumevanjem vloge in pomena pravic in svoboščin je povezan tudi problem atomiziranosti sodobnega liberalizma. Tudi tu nas koronakriza spravlja v

zadrego. Nedvomno je, da se naša kultura upravičeno in z dobrimi razlogi bori zoper posamezna politična prizadevanja, ki favorizirajo avtoritarne ali celo totalitarne družbene koncepte. Toda liberalizem se bo moral nujno soočiti tudi s samokritiko in potrebo ali celo nujnostjo lastnih korektur, sicer mu grozi, da samega sebe postopoma razkroji⁹ oziroma se naredi za povsem nefunkcionalnega. Liberalizem zaskrbljujoče hitro drsi v smer obskurne »selfi kulture«, ki je slepa in brezčutna za vse, kar je skupno in obče. S samokritiko in korekturami v prvi vrsti mislim nujnost drugačnega, bolj uravnoteženega razumevanja koncepta posameznika v njegovem razmerju do skupnosti oziroma družbe. Da je človek »po naravi« družbeno bitje, *zoón politikón* (Aristotel), da v kriznih razmerah bolje shaja s problemi in jih uspešneje rešuje, če posamezniki ne delujejo le vsak zase in v svoje dobro, nam nazorno kaže prav trenutna kriza. Z izpostavitvijo življenja in narave kot konstitutivnih vrednot se hkrati in posredno utrjuje zavest, da lahko življenje uspešneje živimo, ga ščitimo in uživamo, če smo med seboj smiselno povezani, če vsak od nas ne deluje le kot samozadostni *individuum*, kot nekakšen nedeljivi atom, temveč hkrati in predvsem kot družbeno bitje z razvitim občutkom in odgovornostjo za skupnost; v širšem smislu pa tudi za naravo v vsej njeni osupljivi lepoti in brezdanjem bogastvu.

Da bi se približali temu cilju, ni treba, da vsi postanemo etični, v skupno dobro naravnani kritični subjekti; to pravzaprav ni mogoče. Zadostovalo bi že, če bi nekoliko utrdili in razširili konvencionalno družbeno moralo ter hkrati na ključna mesta odločanja privabili več etičnih posameznikov z višjo stopnjo kritičnosti, umnosti, dialoškosti, odprtosti, družbene odgovornosti, dolgoročne naravnosti, nepristranskosti, sočutnosti, pravičnosti in solidarnosti. Prav tu, kjer se v pretežni meri odloča o značaju naše družbe (politika in mediji), je pomanjkanje etičnosti najbolj izstopajoče in boleče. Kriza je priložnost, da bivanjske okoliščine in našo vlogo v njih vidimo ostreje; seveda le, če to zmoremo in hočemo. Toda zaenkrat je tam, kjer si to najmanj želimo, stopnja zaslepljenosti, sovražstva, nezaupanja, slabo prikrita resentimenta, komedijantstva in politikantstva tako velika, megla neumnosti in predsodkov pa tako gosta, da je – kot kaže – ne zmore razpihati še tako silovit krizni vihar.

Znašli smo se pred morda usodnimi dilemami, izzivi in nalogami, ki so glede na težo neprimerljivo zahtevnejši od tistih, pred katere nas postavlja virus. Z novimi cepivi ga bomo morda razmeroma hitro obvladali in se posledično zmagovalno prepustili zavajajočemu vtisu povrnjene normalnosti; toda resnične težave in slabosti, ki jih je virus razgalil in zoper katere žal ne obstaja hitro delujoče cepivo, bodo ostale med nami, zavirale utrjevanje humanosti in blaginje ter kot žerjavica tlele do prve naslednje iskre. Prihajajo nove generacije; verjamem, da so pametnejše od moje in mojih najbližjih.

9 Oziroma bodo to na svoj način storila kot gobe po dežju vznikajoča radikalno desna gibanja, ki jih dano stanje nevede in ne po naključju samo ustvarja.

Zahvala

Študija *Koronakriza, njene etične razsežnosti in dileme* je nastala v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (J6-0252), ki ga financira ARRS, Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Literatura

- Cassirer, E., *Zur Metaphysik der symbolischen Formen, Nachgelassene Manuskripte und Texte*, zv. 1, Hamburg 1995.
- Habermas, J., Intervju v: *Frankfurter Rundschau*, 10. 4. 2020. <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html>
- Jonas, H., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M. 1994.
- Kohlberg, L., *Essays on Moral Development*, San Francisco 1984.
- Ošljaj, B., *Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega*, Ljubljana 2005.
- Ošljaj, B., *Človek, svet in etos: študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu*, Ljubljana 2015.
- Ošljaj, B., Leopold Benko: vrednostno teoretična zasnova personalne etike, v: *Pozabljeni generacija filozofov: zbornik razprav s simpozija »O življenju in delu doktorandov Franceta Vebra« na Filozofski fakulteti v Ljubljani* (ur. Uršič, M.), Ljubljana 2016, str. 141–158.
- Plessner, H., Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens, v: *Gesammelte Schriften VII* (izd. Dux, G., Marquard, O., Ströker, E.), Frankfurt a. M. 1983.

Borut Ošljaj

Koronakriza, njene etične razsežnosti in dileme

Ključne besede: koronakriza, kultura, življenje, narava, vrednote, etika, morala

V prispevku bodo predstavljene nekatere etične razsežnosti trenutne pandemije na eni in izstopajoče etične dileme ter izzivi, pred katerimi stoji človeštvo, na drugi strani. Ker v primeru pandemije narava (virus) primarno spodkopava ustaljene kulturne vzorce, to od nas terja ponoven kritični premislek fenomena kulture v njegovem razmerju do narave in življenja. Zato bo posebne pozornosti deležen klasični antropološki binom narava – kultura in tisti pojmi, ki opisujejo njegov etični značaj (kriza, telo, vrednote, pravice in svoboščine, morala, etika, svoboda, posameznik, družba).

Borut Ošljaj

The coronacrisis, its ethical dimensions and dilemmas

Keywords: coronacrisis, culture, life, nature, values, ethics, morality

The paper will present some of the ethical dimensions of the current pandemic on the one hand and the outstanding ethical dilemmas and challenges facing humanity on the other. Since in the case of a pandemic, nature (the virus) primarily undermines established cultural patterns, this requires us to critically rethink the phenomenon of culture in its relationship to nature and life. Special attention is therefore paid to the classic anthropological binary *nature - culture* and those terms that describe their ethical character (crisis, body, values, rights, morals, ethics, freedom, individual, society).

O avtorju

Borut Ošljaj, red. prof. za filozofijo na Oddelku za filozofijo FF UL. Na Filozofski fakulteti UL je diplomiral na področjih filozofije (A) in umetnostne zgodovine (B). Doktoriral je na Oddelku za filozofijo FF UL. Predava, raziskuje in objavlja na področjih etike, filozofske antropologije in filozofije religije. Je podpredsednik Komisije RS za medicinsko etiko in ustanovni član gibanja Svetovni etos Slovenija. Borut Ošljaj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; borut.oslaj@ff.uni-lj.si

About the author

Borut Ošljaj, is a Full Professor of Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. He graduated in Philosophy and Art History from the Ljubljana Faculty of Arts. PhD from the Department of Philosophy, Faculty of Arts, UL. He lectures, researches and publishes in the fields of ethics, philosophical anthropology and the philosophy of religion. He is the Vice-President of the Commission of the Republic of Slovenia for Medical Ethics and a founding member of the World Ethos Slovenia movement. Borut Ošljaj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; borut.oslaj@ff.uni-lj.si

Rok Svetlič

Možne perspektive za pozitivno interpretacijo pandemije COVID-19

1 Uvod

Izhajamo iz podmene, da je pandemija COVID-19 prinesla fisuro v horizont možnega, ki se je vzpostavil v povojni Evropi, zlasti po padcu berlinskega zidu. Lahko bi jo opredelili kot negacijo samoumevnosti, da smo na varnem območju predvidljivega. Sprva mimobežne novice iz nepoznanega mesta Wuhan so postale dominantna javnega interesa, seveda ne brez razloga. Destruktivni učinki pandemije so se manifestirali na vseh ključnih ravneh delovanja družbe, od gospodarstva do zdravstvenih sistemov. Zato razprava o COVID-19 ne more mimo tematizacije tovrstnih posledic, ki jih ima in jih bo še imela na naša življenja. Tudi ob največjih naporih se, denimo gospodarske razmere še nekaj časa ne bodo konsolidirale. To implicira vrsto tveganj, vse od geneze populizmov in prekarnosti zaposlitve do oddaljevanja od ekološke perspektive.

S stališča nešteti destruktivnih posledic je pristop tega prispevka provokativen kontrapunkt:¹ tematizirali bomo možnost, da bo pandemija prinesla tudi pozitivne učinke. Če že odpiramo možnost pozitivnih učinkov pandemije, najprej pomislimo na instrumentalne odzive, na izboljšave sistemov, ki so pokazali največjo ranljivost. To gotovo drži: zdravstveni sistem, zaloge zaščitne opreme, informacijska družba itd. so področja, ki bodo nedvomno deležna večje pozornosti. Toda v pričujoči razpravi bomo šli dlje, naslovili bomo možnost, da bi lahko pandemija injicirala revizijo razumetja človekovega bivanja in sobivanja – možnost torej, da pride do sprememb na ravni človekovega *ethosa*, razumljenega v izvornem grškem pomenu, kot človekovega bivališča v celoti bivajočega.

V ta namen se bomo posvetili filozofskim konceptom, ki so nam kot kulturi, povezani pacifizmu in človekovim pravicam, težko dostopni. Gre za koncepte, ki eksistencialno stisko človeka – v našem primeru: negotovosti, vključno s strahom pred smrtjo, vznikom političnih tveganj, gmotno brezperspektivnostjo itd. – interpretirajo kot nepogrešljivo človeško izkustvo, ki ga napoti k izvornemu odnosu do sebe in sveta.

1 V aktualnih razpravah zato prevladujejo teme nasilja in izrednih razmer (Happe, 2020), vznika patologij v medsebojnih odnosih (Condit, 2020), etičnih tveganj, ki jih prinaša ideologem »prostega časa« (Salazar, 2020) ipd.



Dolgo obdobje izobilja in stabilnosti omogoča, prvič, (na lastnini utemeljeno) afirmacijo materialnega in (na svoboščinah utemeljeno) utrjevanje zasebnega (to naj bi – kot bomo videli v nadaljevanju – vodilo v spiralo slabe neskončnosti in posledično v odtujenje človeka samemu sebi). In drugič, ustvarja vtis viabilnosti politik, ki temeljijo na metafizični predpostavki absolutne razpoložljivosti bivajočega. Z drugimi besedami, utrjuje se predstava, da je sprejemanje (novih) zakonov, direktiv, smernic itd. onipotenten instrument za upravljanje s svetom. Človek je bitje, ki se mora afirmirati drugače kot (le) v predvidljivi materialni satisfakciji (iz družbe iztrganega) zasebnika. In svet je več kot absolutna pasivteta, stoječa na razpolago za takšno ali drugačno uobličenje.

Toda teoretsko opozarjanje na pomanjkljivosti teh dveh pristopov, naj bo še tako prepričljivo, ima svoj domet. Če parafraziramo Marxa, bi lahko rekli, da če gremo s »frazami nad fraze«, ne dosežemo prav veliko. Za spremembe je potreben »materialni« dogodek. In prav pandemija kot nepričakovan vdor v horizont možnega je (morda) dogodek take vrste. Na vprašanje, ali bo pandemija dejansko prinesla določen premik, ta trenutek ni mogoče odgovoriti. Vsekakor pa je artikulacija perspektive za pozitivno interpretacijo pandemije – četudi zgolj možne perspektive – naša etična dolžnost.

2 Ireduktibilna vrzel v človeku

Posvetili se bomo dvema avtorjema, Ibn Haldūnu in G. W. F. Heglu. Kljub temu, da sta tako časovno kot konceptualno izjemno oddaljena, pri obeh naletimo na nauk, po katerem je (občasno) eksistencialno tveganje nujno² za vitalnost duha neke skupnosti. Ibn Haldūn in G. W. F. Hegel sta avtorja, ki se gibljeta tostran naivnega socialnega optimizma. Zavedata se, da tudi *idealiter* ne obstaja enačba človekovega bivanja in sobivanja brez preostanka. Toda prav to hrepenenje je v veliki meri zaznamovalo zadnja stoletja naše zgodovine. Gre za hrepenenje, ki je porajalo človekov angažma pri določilih, ki so poprej sodila na področje krščanske eshatologije. Filozofija in znanost sta v določenem trenutku verjeli v t. i. »evangelij čistega uma«, v zmožnost mišljenja, da na ravni ideala ali celo dejansko s sveta odstrani vse strukturne pomanjkljivosti človekovega (so)bivanja.

Naivne utopije (so)bivanja – zlasti marksistična in anarhistična – gradijo na predpostavki popolne samotransparentnosti mišljenja. Izhajajo iz dediščine kartezijanstva, ki svojo travmo breztemeljnosti reši z uvidom v sposobnost samoutemeljitve Subjekta.

2 Preden se posvetimo prvemu, moramo izpostaviti, da je ta teza diametralno nasprotna celotnemu vrednostnemu horizontu, ki zavezuje Zahod po drugi svetovni vojni. Socialna demokracija, temelječa na človekovih pravicah, vse stavi ravno na *redukcijo* tveganj: od varnostnih, socialnih, ekonomskih, političnih in ekoloških do zdravstvenih in kibernetičnih. Nadzorovati skuša že nezaželene oscilacije na teh področjih, o tem, da bi se horizont predvidljivega v celoti vdrl, ne znamo niti razmišljati. Družbo smo se naučili jemati kot preračunljivo in obvladljivo materijo, zato pacifizem, materialno blagostanje in človekove pravice samozavestno razgllašamo kot realističen politični cilj brez alternative. In prav ta pogled na tveganja prinaša sam po sebi veliko tveganje.

S tem se hkrati postavi tudi najvišji standard evidence za spoznanje resničnega: *clara et distincta perceptio*. Vse, kar obstaja, obstaja znotraj prostora refleksivne strukture mišljenja ter je dostopno v jasni in razločni predstavi. Od tu izvira ideja absolutnega vedenja, s katerim se konča Heglova *Fenomenologija duha* ali Marxov uvid v »uganko zgodovine« (Marx, 1969a, 332/3).

Vendar je, kar se tiče koncipiranja absolutnega spoznanja, med Marxom in Heglom pomembna razlika. Ta ni (le) na osi idealističnega in materialističnega pristopa, na ravni postavljanja filozofije z »glave na noge«, marveč na ravni strukture mišljenja samega. Heglova misel je spekulativna, kar mu omogoča uvid, da je absolutna vednost absolutna le tedaj, ko se zaveda tudi *meja* absolutne vednosti. Zato je absolutna samoprezenca tista, ki *ve* za nezmožnost »popolne« samoprezenca in zna ta moment nepopolnosti vgraditi v samoprezenco samo.

Tudi pri Ibn Haldūnu je povsem jasno, da se posameznik ne more dokopati do absolutne vednosti kot popolnega (znanstvenega) uvida. Poleg tega meni, da sama znanstvena vednost ni koristna pri vodenju skupnosti. Pomenljiva je njegova pripomba, da »najtisti, ki izvaja oblast, ne bo preveč ostroumen (...)«, ker »pretirano bistroumje in pamet za politika nista primerna, saj pomenita pretiravanje v mišljenju, tako kot topost pomeni pretirano duhovno negibnost. Obe skrajnosti sta pri vseh lastnostih človeških bitij vredni graje, srednja pot pa je vredna hvale« (Ibn Haldūn, 2009, 110). *Facit*: pri vodenju skupnosti ne gre staviti na »absolutna vedenja« ali »rešene uganke zgodovine«.

Pri obeh avtorjih tako najdemo tematizacijo momenta *nesvobode*, ki je vgrajen v vsako mišljenje in hotenje. Mišljenje in hotenje vsakega posameznika sta – tudi če se mu zdi, da je dosegel popolno samoprezenco pri presojanju ciljev – določena z ireducibilnim elementom *negacije* tega mišljenja in hotenja. Zato se, tako učita Ibn Haldūn in Hegel, težnja po zagotovitvi nadzorovanega življenja sčasoma sprevrže v svoje nasprotje. Akterji ravna v najboljši veri, toda svoboda takega mišljenja in hotenja je omejena s strani intervencije neizogibnega procesa v »stalni naselitvi« (Ibn Haldūn) ali »zvičajnosti uma« (Hegel), ki determinirata aberacijo v intendiranih smotrih.

Pandemija kot »pozitiven« dogodek: morda prinaša nepričakovan »materialen« vdor v dominantno razumetje človekovega (so)bivanja in s tem priložnost za revizijo njegovega *ethosa*. To je priložnost, ki ima veliko prednost pred drugačnimi prelomi. Kadar moment nesvobode v svobodi pripelje do revizije nekega narativa, se to manifestira v eroziji stabilnosti družbenega reda. Tveganja, povezana s tem, so izjemna, vključujoč (oborožene) konflikte. Zato je prednost pandemije, da lahko prinese prelom umestitve človeka v svet brez posledic, kot jih prinašajo konflikti. Kant v svoji viziji »večnega miru« (Kant, 2006) govori o dolžnosti izogibanja dejanjem, ki preprečujejo zaupanje med sprtimi tudi po koncu konfliktov. Iz izkušenj vemo, da spopadi pogosto ustvarijo globoke sledi, ki se še desetletja ne pomirijo. Pandemija, nasprotno, s tega vidika države prej konsolidira kot razdvaja.

3 Ibn Ḥaldūn in »stalna naselitev«

Ibn Ḥaldūn (1332–1406) je v marsičem na novo odkrit avtor, ki je v Evropi postal »ne samo cenjen, temveč že kar v modi« (Svetlič, 2009, 261). Izmed številnih področij, ki jih je raziskoval, tukaj izpostavljam le njegov nauk o poteku zgodovine, ki ga razgrne na opisu prehoda od nomadske do stalno naseljene oblike sobivanja. V *Uvodu v knjigo primerov* zapiše, da ga zanima »notranje« zgodovinoisje, ki bo zmožno opisati in razumeti temelje dogajanja v zgodovini: »V notranjosti zgodovinoisja pa gre za motrenje, preverjanje in natančno raziskovanje bivačih stvari in njihovih temeljev ter globoko poznavanje kakršnihkoli dogodkov in njihovih vzrokov« (Prav tam, 9). Prav tej perspektivi bomo posvetili pozornost.

Interes za raziskovanje procesov v družbi je Ibn Ḥaldūn dobil na osnovi politične izkušnje tistega časa. *Mağrib*, severozahodna Afrika, je bila soočena s političnimi krizami in vsiljevalo se je vprašanje, ali islam sploh razpolaga z institucijami, ki lahko zagotavljajo družbeno ureditev: »Križa vladanja, s katero se soočajo islamske institucije med 10. in 14. stoletjem, spominja v temeljnih potezah na tisto (križo vladanja), ki je navzoča od 18. stoletja do danes: šlo je namreč – in še vedno gre – za vprašanje, ali zmorejo institucije, ki jih je ustvaril islam, zagotoviti vladavino« (Rothholz, 1985, 309). Mehanizem, ki vodi potek zgodovine, opiše s pomočjo razlikovanja med nomadskim in stalnim načinom življenja ter njunim medsebojnim prehajanjem. Opis začne pri beduinskem načinu življenja.

Čeprav Ibn Ḥaldūn razmišlja na način, ki je oddaljen od idealiziranja, pri opisovanju beduinskega življenja ne skopari s superlativi. Zapiše, da so beduini »bliže dobremu« (Ibn Ḥaldūn, 2009, 33): so borbeni, vztrajni ter predani skupnosti. Zato ima tak način življenja tako časovno kot logično prioriteto pred stalno naseljenim: »Nomadsko življenje je torej zibelka stalno naseljenega življenja ter časovno starejše« (Prav tam, 32). Vzrok za to so trde razmere, ki od vsakogar terjajo polno predanost plemenu in brezpogojno žrtvovanje. Dostop do dobrin je skrajno omejen, zaradi česar lahko dosežejo zadovoljitev zgolj najnujnejših potreb.

Zadovoljevanje zgolj najnujnejših potreb pomeni hkrati – tu se začne opisovanje mehanizma, ki predružači namene posameznikov – negacijo svetnosti. Z drugimi besedami, dobrine (lastnina, hrana, prebivališča itd.) imajo zgolj instrumentalni značaj in v nobenem primeru niso smoter na sebi. Posledično ne morejo postati del mehanizma, ki bi narekoval notranjo dinamiko beduinskih skupnosti. To se bo obrnilo na glavo pri stalni naselitvi, kjer prebivalci v prvo vrsto postavijo stremljenje po izobilju zaradi izobilja. Poseben pokazatelj vitalnosti beduinskega načina življenja je v polnosti razvit čut za skupnost (*ʿaṣabiya*). Le popolna predanost skupnosti namreč lahko v neizprosni razmerah omogoči njeno preživetje.

Nomadskemu načinu življenja sledi stalna naselitev. Tu pride na delo moment nesvobode v svobodi, ki povzroči, da se z naselitvijo nehote začne erozija skupnosti.

V teh razmerah dve strasti, »ki sta naravnani na užitek in lastnino« in sta bili »v fazi nastajanja in konsolidiranja potlačeni (...), sčasoma pridobivata na intenziteti, vse dokler ne prevladata nad težnjo po oblasti« (Rothholz, 1985, 309). Gre za neizprosni mehanizem, ki vdira v posameznikovo mišljenje in hotenje, če on to hoče ali ne. V zvezi s tem je najbolj znana Ibn Haldūnova doktrina o procesu propadanja »dinastije«, ki se odvije v treh generacijah: »Vedi, da naravno življenje obdobja dinastije po navedbah zdravnikov in astrologov znaša sto dvajset let« (Ibn Haldūn, 2009, 97) in »večinoma ne presega treh generacij« (Prav tam, 98).

Prva generacija »ostane zasidrana v značilnih lastnostih puščavskega življenja« (Prav tam), kar se izraža v neustrašnosti in divjosti njenih članov. Čut za skupnost je razvit do najvišje stopnje. Druga generacija pa se spričo udobja že premakne k značilnostim stalne naselitve. Slava, ki jo je poprej delilo celotno plemo, zdaj pripade enemu, »drugi se pa prepustijo lenobnosti in se ne potegujejo zanjo«. S tem se odpre tudi pot od »časti nadvlade do ponižanja podjarmljenja« (Prav tam). Čut za skupnost erodira, zamenja ga poslušnost. Kljub temu vrline puščavskega življenja še niso povsem izgubljene, saj je druga generacija vendarle imela neposreden stik s prvo.

Prav to je ključna okoliščina, ki pri tretji generaciji umanjka. Neizprosne razmere in nomadsko življenje je pozabljeno in njeni pripadniki živijo, »kot da ne bi nikoli obstajalo« (Prav tam, 99). Čut za skupnost dokončno izpodrine podvrženje vladarju, hkrati pa se razkošje prebivalcev izrodi do skrajnosti: »Postanejo oskrbovanci dinastije, tako kot so ženske in otroci. (...) Ljudi zapeljejo zunanost, oblačila, ježa na konjih, lišp, s katerim se kitijo« (Prav tam). Taka dinastija postaja notranje izvotljena, s čimer je njena usoda zapечатena: »Nato dinastija, z vsem, kar spada k njej, izgine« (Prav tam). Na empirični ravni se lahko njeno življenje sicer nekoliko podaljša, če pač ni soočena z nobenim izzivom, toda njeno načelno pogubljenost Ibn Haldūn opiše z besedami: »Če je življenjsko obdobje dinastije poteklo, ga nihče ne more podaljšati ali skrajšati niti za eno samo uro« (Prav tam, 99/100).³

Seveda kulturni in časovni kontekst teh analiz ne omogočata neposrednega prenosa v našo duhovno situacijo. Kljub temu pa je mogoče njihovo analogno branje na dveh ravneh.

Prvič, opisano erozijo vitalnosti skupnosti lahko zajamemo v terminih družbene participacije in demokratičnega deficita. Pri tem je mogoča vzporednica s povojnim

3 V *Uvodu* najdemo opis še enega, analognega procesa degeneracije, ki pa ga vodi isti mehanizem. Gre za »imenitnost« nekega rodu, ki se razvoden v času štirih generacij. Tisti, ki jo gradi, pozna ceno zanjo. Sin sicer ima stik z očetom, toda za njim zaostaja »tako kot tisti, ki je o nečem slišal, zaostaja za onim, ki je zadevo videl na lastne oči« (Ibn Haldūn, 2009, 58). Tretja generacija je obsojena na še večjo oddaljenost od izvora imenitosti rodu in lahko doseže raven zgolj slepega posnemanja. Četrta pa je že »izgubila vse značajske lastnosti, ki so omogočile gradnjo slave« (Prav tam, 58), pri čemer je njena najhujša napaka prepričanje, da slava pripada nekomu zgolj zaradi rojstva. Niz štirih generacij tako vključuje »enega graditelja, tistega, ki je bil z graditeljem v osebnem stiku, tistega, ki je sledil izročilu, in rušilca« (Prav tam, 59).

razumetjem odnosa med posameznikom in skupnostjo ter njegovim nadaljnjim razvojem. Po utrujenosti generacije, ki je doživela drugo svetovno vojno, druga generacija hrepeni po boljšem svetu in potegne največ iz tega, kar obdobje stabilnosti omogoča. Gre za izgradnjo socialdemokracije evropskega tipa, ki je država blaginje, socialne varnosti, dostopnosti javnega šolstva in zdravstva ter neprestanih emancipatornih procesov na vseh ravneh.

Tretja generacija – recimo, da je to generacija zdaj aktivnih posameznikov – pa živi v samoumevnosti stabilnosti in izobilja. To velja vsaj za »zahodno« Evropo, ki se ji postsocialistične družbe v tem smislu naglo približujemo. Živi, kot da časi negotovosti, tveganj in pomanjkanja v Evropi »ne bi nikoli obstajali«. Zato ta generacija težko razume pomen države in državljanske solidarnosti za zagotavljanje stabilnosti in redukcije tveganj na vseh ravneh, ki jo uživa. V njenih konstitutivnih resorjih (pravosodje, policija, vojska) prepozna le (proto)represivne organe ali vsaj nepotreben strošek.

Sebe vse manj vidi kot del (aktivnega) demokratičnega življenja države, interes za javno in udeležba na volitvah upadata. *Apriorno* nasprotuje vsaki državni regulativi, ki omejuje svoboščine, četudi še tako upravičeni. Dovolj je, če v zvezi s tem omenimo srdit upor zoper pandemične ukrepe (od testiranja do cepljenja) pri nas in širom po EU. Hkrati pa ta generacija vse več (pasivno), kot »oskrbovanec dinastije«, pričakuje od države: prevzemanje tveganj, transferje, subvencioniranje in uvajanje novih intervencionističnih politik. Odmiku od javnega, na drugi strani, ustreza vse večja afirmacija zasebnega. Ta je v nekaj desetletjih pripeljala do malodane »baročne« opreme življenja slehernika (od samoumevnosti rednih potovanj širom po svetu, prek groteskno izumetničene kulinarične ponudbe do avtomatskih sesalnikov in kosilnic v naših domovih – če naštejemo nekaj banalnih primerov). Z Ibn Haldūnom: »Zunanji pomp in blišč zavzameta mesto v dušah ljudi« (Prav tam).

In *drugič*, ne obstaja niti pogoj možnosti, da bi se ta generacija zoperstavila premikom, ki so se zgodili. Ibn Haldūn zapiše, da se včasih resda najde kdo, ki bi rad razuzdano življenje mesta vrnil k pravemu odnosu do materialnega blagostanja. Toda »kdor je videl, kako se njegov oče in večina njegovih svojcev odeva v svilo in brokat (...), temu ni mogoče, da bi ravnal v protislovju s svojimi predniki, si nadel robot površnik in nošo ter se pomešal med ljudi. (...) Če bi se kljub temu tako vedel, bi se ga obdolžilo norosti in zlih prišepetovalcev s strani satana, ker je tako naenkrat opustil navade. Pretila bi nevarnost, da bi to imelo slabe posledice na njegovo vladanje« (Prav tam, 122). Avtopoetični mehanizem »navad« postavlja neomajne gabarite vladanju, zato tudi morebiten uvid vladarju ne omogoča preusmeriti toka zgodovine.

Zdi se, da lahko, četudi z vso previdnostjo, potegnemo vsaj delno analogijo z našo duhovno situacijo. Vsako omenjanje državne solidarnosti, Ibn Haldūnovega »čuta za skupnost«, denimo v podobi patriotizma ali vsaj lojalnosti do države, bi bilo *apriori* narobe razumljeno. Kdor bi se zavzel za kaj takega, »bi se ga obdolžilo norosti«:

nazadnjaštva, antiliberalizma in etatizma. Vsako opozorilo, da je selitev proizvodnje celotnih panog (na primer zaščitne opreme) na Daljni vzhod nedopustno tveganje, bi bilo zavrnjeno kot presežena doktrina etatiistične avtarkije. In tako dalje. Če bi neka oblast pri tem kljub temu vztrajala, bi pretila »nevarnost, da bi to imelo slabe posledice na (njeno, op. R. S.) vladanje«.

Ibn Haldūn vidi le en način, ki lahko preseka ta avtopoetični mehanizem erozije: eksistencialni pretres. Govori o vzniku novih civilizacij, ki nastanejo tako, da si »upravitelji obrobni pokrajin, ko se senca vpliva dinastije v teh pokrajinah zmanjša, prisvojijo izključno oblast nad njimi« (Prav tam, 128), ali pa tako, »da se nekdo iz dinastij sosednjega ljudstva ali plemena dvigne proti njej« (Prav tam, 129). Torej, v modernem jeziku, prek oboroženega konflikta.

Prednost pandemije pa je ravno v tem, da lahko prinese nastanek »nove civilizacije«, ne da bi se poslovlili od pacifistične vizije Evrope. Ibn Haldūnov opis nastanka nove civilizacije lahko beremo kot porajanje nove vitalne sile, nekakšne *aṣabīye* – danes bi rekli (novega) načela solidarnosti –, ki jo lahko spravi na plano pandemija. V kakšni podobi se lahko zgodi ta revitalizacija, kot smo pojasnili uvodoma, ta trenutek ni mogoče reči. Naša dolžnost je le, da jo znamo pričakovati. Človekovo bistvo namreč je, če uporabimo besede M. Heideggerja, »da je čakajoči, ki čaka bistvo biti s tem, da ga misleč varuje« (Heidegger, 1967, 370).

4 Hegel in »antiburžoazni afekt«

Gotovo je presenetljivo, da podobno analizo destruktivnosti blagostanja in stabilnosti najdemo pri avtorju, ki je od Ibn Haldūna tako časovno kot tematsko oddaljen cela prostranstva. Seveda je pri Heglu nespregledljiv pečat kartezijanstva, krščanstva s konceptom troedinosti na čelu, in nešteti drugih miselnih tokov. Toda tudi on izjemen filozofski interes posveti zgodovini in njenemu poteku, tistemu torej, kar Ibn Haldūn imenuje »notranji vidik« zgodovinopisja. In prav na tem področju se izpeljave obeh avtorjev presenetljivo približajo. Gre za Heglovo filozofsko analizo zasebnika kot *bourgeoisa*, buržuja.

Buržuj je iz družbe izoliran posameznik, ki se orientira v mediju samovolje (*die Willkür*) in zato v sebi nima meje. Na družbo in na druge zasebnike se naslavlja le v intenci maksimizacije zasebne koristi. Zato mora zamejitev buržuja – G. H. H. Falke, denimo, Heglovo celotno filozofijo opredeli kot poskus, kako »zamejiti buržuja« (Falke 1996) – izvajati država z zakonodajo in svojimi institucijami. Toda pri tem država nima zadnje besede. *Oris filozofije pravice* se po analizi državnega organizma nadaljuje s prehodom v svetovno zgodovino. To je edini način, na katerega so lahko partikularne države presojane skozi univerzalno instanco: skozi »um v zgodovini« (Hegel 1999b). Posamezne države v medsebojnih odnosih namreč ostajajo na ravni samovolje, kjer so možni zgolj dogovori, (bilateralne ali multilateralne) pogodbe.

V temelju so države v (latentnem) naravnem stanju (§ 333), saj ima meddržavno pravo zgolj značaj najstva, torej ni *dejansko*.⁴ Univerzalnega reda v tej situaciji ne more zagotoviti planetarna družbena pogodba z ustanovitvijo nekakšne »nad-države« kot planetarnega suverena.⁵ To univerzalnost Hegel prepozna v svetovni zgodovini, saj izkazuje umen potek. Nas ne zanima sam potek svetovne zgodovine, pač pa naslednje: *prvič*, spoznanje, da samovolja kot medij odnosov med državami vodi v antagonizem partikularnih interesov in posledično v možnost (vojaških) konfliktov med državami; in *drugič*, afirmativna presoja teh konfliktov, ki jim Hegel pripisuje nravni značaj – podobno kot Ibn Haldūn izkušnji trdega življenja beduinov. Po Heglu pacifizem ni le ne-realen, pač pa tudi nenraven, saj dopušča učvrstitev sfere buržuja in njegovo iztrganje iz državne celote. Ali je Hegel zaradi zavračanja pacifizma belicist?

S stališča dominantnega pacifističnega etosa je razumljivo, da je bila Heglova fasciacija z vojno in njenim nravnim značajem deležna očitka belicizma. Če upoštevamo učinkovno zgodovino njegove filozofije v desnoheglovskih interpretativnih tokovih, se zdi, da je ta sodba toliko bolj upravičena. Tako sta na primer C. Rössler in A. Lasson, kot opozarja H. Ottmann, Hegla štela »za utemeljitelja nacionalne države moči (Machtstaat) (...) in za zagovornika vojne« (Ottmann, 2005, 269). Angleški filozofi, na primer K. Popper, vlečejo celo lok od Hegla do totalitarističnih ekscesov druge svetovne vojne.

Marsikatera mesta se dejansko zelo približajo belicistični doktrini, denimo izpostavljanje pozitivnih učinkov vojne pri reševanju mirnodobnih izzivov. Tako Hegel piše, da so »srečne vojne preprečile notranje nemire in utrdile notranjo državno oblast« (324). Težko se je izogniti vzporednici, ki se na tej točki vsiljuje s stališčem G. Gentileja, utemeljitelja italijanskega fašizma: »Za nekatere je bilo bistveno vstopiti v vojno: skupaj z Nemčijo ali proti Nemčiji. Vstopiti v vojno in vreči narod, če to hoče ali ne, v konflikt – ne zaradi Trenta, Trsta ali Dalmacije; (...) Toda vstop v vojno je bil potreben, da bi končno poenotili narod s pomočjo prelivanja krvi« (Gentile, 2009, 2).

Toda Heglovega odnosa do vojne ni mogoče reducirati niti na posamezne pasuse niti na eno vejo njegove učinkovne zgodovine. Prav tako zavračanje pacifizma, denimo v podobi Kantovega »večnega miru«, ne pomeni *eo ipso* afirmacije njegove enostavne antiteze. Če belicizem razumemo kot nauk, ki vidi vojno kot pglavilni instrument za reševanje vseh odprtih političnih vprašanj, instrument, ki ga je treba uporabiti prioriteto in brez pomislekov, potlej je treba ugotoviti, da je Heglov pogled na vojno

4 Hegel si ne zna zamisliti takega mednarodnega prava, ki je zlasti po drugi svetovni vojni doživelo največji razmah. Tudi danes mnogi dvomijo o tem, da je mednarodno pravo pravo v pravem pomenu besede, tj. sistem, ki zagotavlja pravice posamezni državi neodvisno od njene dejanske politične in vojaške moči. To potrjujejo številni primeri in zdi se, da vsaj delno še vedno velja, da nad državami ni ničesar, kar bi jamčilo za njihove medsebojne odnose.

5 Poskus take tvorbe je Hegel prepoznal v Sveti aliansi in ji iz načelnih razlogov odločno nasprotoval.

vendarle drugačen. Eden od avtorjev, ki Hegla jasno ločuje od belicizma, je že omenjeni H. Ottmann, ki argumentira takole: »Hegel ni belicist. Vojno opredeli kot 'nekaj, kar naj bo prehodno' (Vorübergehensollendes), in nekaj, kar mora biti naravnano na 'možnost' bodočega miru. Hvalnica 'nravnosti' vojne, ki je za mnoge tako škandalозна – in jo v prav takem tonu sicer najdemo tudi pri Kantu –, pri Heglu ne izvira iz belicizma, pač pa iz antiburžoaznega afekta« (Ottmann, 2005, 273).

Ta argument vsebuje dve ravni. Najprej, Hegel dejansko nikjer ne poziva k brezobzirnemu in slepemu vojskovanju. Omenjeni § 338 jasno postavlja meje, saj je vojna najprej »določena kot nekaj, kar naj bo prehodno«, poleg tega pa se je »ne sme voditi zoper notranje institucije, mirno družinsko in zasebno življenje in zasebnike« (§ 338). Druga raven argumenta pa izvor Heglovega odnosa do vojn pojasnjuje z »antiburžoaznim afektom« in je za namen tega članka ključna. Gre za »afekt«, ki izvira iz Heglovega uvida v napetost med (njegovim) pojmovanjem države in destruktivnimi učinki, ki jih ima nanjo sfera zasebnika v podobi občanske družbe (*bürgerliche Gesellschaft*).

Država ni zgolj agregat posameznikov. Če teorija družbene pogodbe uči, da so posamezniki pojmovno pred državo, je za Hegla situacija ravno obratna. Na to poleg razvoja pojma države opozarja več okoliščin, omenimo le dve. Prvič, država ima pravico zahtevati žrtvovanje posameznika za njen obstoj, saj je »... absolutna moč napram vsemu posamičnemu in posebnemu, napram življenju, lastnini in njenim pravicam« (Hegel, 1970, § 324). Na prvi pogled se zdi, da je zahteva po žrtvovanju posameznika značilnost totalitarnih ideologij, nezdržljiva z demokratičnim etosom. Toda tudi demokratične ureditve si to pravico pridržujejo. Ustava Republike Slovenije: »(dolžnost sodelovanja pri obrambi države) Obramba države je za državljane obvezna v mejah in na način, ki ga določa zakon« (123. člen).

In drugič, brez državnega intervencionizma občanska družba kot sfera sklepanja pogodb, ki je »slepa in pogreznjena v samoljubne smotre« (Hegel, 1970, § 236), zaide v samodestrukcijo. Samovolja (*die Willkür*) zmore le parcialno, instrumentalno orientacijo: ekonomija kopiči in ne misli. To se kaže v gospodarskih nihanjih (§ 236), v nastajanju revščine (§ 244), v mehanizaciji in drobljenju dela, zaradi česar stroj zamenjuje človeka (§ 198) ter v dekadentnem stopnjevanju udobja v neskončno (§ 191). Zato sta nujna »nadzor in preventiva s strani javne oblasti« (§ 235), tj. državni intervencionizem. F. Schick opozarja, da »ni povsem brez protislovja, če v konico politične filozofije postavimo tak interes, ki izkazuje tako malo umnosti, da za svoj obstoj trajno potrebuje zunanjo silo« (Schick, 2009, 34), tj. državno intervencijo.

Heglov »antiburžoazni afekt«: posameznik in njegovo sklepanje (družbenih) pogodb ne moreta pojasniti takega organizma, kot ga predstavlja država. Nasprotno, posameznik je poglavitni destruktivni element v državi. Zato država brzda defekte, porajajoče se iz samoljubja posameznikov, vendar so pri tem njene moči omejene. In na tej točki se začenja utemeljevanje npravnega značaja vojne: le siloviti dogodki (vojne, vendar ne le vojne! – podrobneje v nadaljevanju) so sposobni načeti moč in samostojnost

občanske družbe, nekakšne države v državi. Nikakor ne gre zgolj za instrumentalno premagovanje »notranjega sovražnika«, pač pa za proces, ki naredi sam *pojem* države dejanski. Lastnina, varnost, življenje, vse to ima značaj končnosti. Idealiteta države temelji na neprestanem toku negacije končnega in npravni značaj vojne je prav v tem, da to zagotovi: »V tem je npravni moment vojne, ki je ne smemo obravnavati kot absolutnega zla in kot zgolj zunanje naključnosti. (...) Nujno je, da je tisto, kar je končno, posest in življenje, postavljeno kot naključno, saj je naključnost pojem končnosti« (Hegel, 1970, § 324).

Da je zadovoljitev v materialnem nekaj končnega, je splošno pripoznano stališče, potrjeno tudi v vsakdanji retoriki ljudi, ki pa *sami* tega spoznanja ne vzamejo resno. Za to do določene mere skrbi država s svojimi institucijami (intervencionizmom), kjer pa se njena moč konča, to vlogo prevzamejo (*med drugim*) vojne: »Vojna je stanje, v katerem piškavost minljivih reči, kar je sicer le vsakdanje govoričenje, postane nekaj krvavo resnega« (§ 324). Le če je končno postavljeno kot končno, le če izkusi svojo naključnost, tedaj je organizem države tekoč. Hegel uporablja metaforo »okostenelosti« in »zdravja«: »V miru se meščansko življenje (*bürgerliches Leben*) bolj širi, vse sfere se bolj in bolj udomačujejo, in na dolgi rok to naredi človeka topega; njegove partikularnosti postajajo vse bolj trde in okostenele. Toda k zdravju sodi enotnost telesa, in če deli otrdijo, to vodi v smrti« (Prav tam).

Te izpeljave, podobno kot Ibn Haldūnove, lahko pomenijo horizont za interpretacijo pandemije. Gre za dogodek, ki je nepričakovano vdrl globlje v uveljavljen horizont možnega in ga predrugačil bolj kot katerakoli druga kriza v Evropi po drugi svetovni vojni (izvzemši vojne na Balkanu v 90. letih). Hkrati pa ni vnesel negotovosti prek oboroženega konflikta, pač pa prek zdravstvene ranljivosti človeka. In prav to možnost Hegel eksplicitno omeni kot enega od načinov, da končno izkusi nujnost, ki bdi nad njim: »Ta nujnost ima po eni strani podobo naravnega nasilja, vse končno je umrljivo in minljivo« (Prav tam). Druga možnost pa je vojna. Vojna torej ni edini način, da »se 'ohrani npravno zdravje ljudstev in njihova ravnodušnost do okostenelosti končnih določenosti, kot gibanje vetrov obrani morje pred gnilobo, v katero bi se pogreznilo ob trajnem brezvetrju, tako kot ljudstva ob trajnem ali celo večnem miru'« (Prav tam). Pandemija lahko opravi isto funkcijo, funkcijo brzdanja nenadzorovane rasti sfere zasebnika, ki je »slepa in pogreznjena v samoljubne smotre« (§ 236).

Destruktivnost pandemije (ali vojne) ima pri Heglu isti fokus kot marksistična tradicija kritike meščanske države, seveda z vsemi razlikami na ravni metode in cilja: postaviti končno »pod pojem nujnega« pač ni isto kot komunistična revolucija. Čeprav Hegel ne vidi možnosti eshatološke rešitve napetosti med *bourgeoisem* in *ci-toyonom*, bi se kljub temu strinjal z Marxovo kritiko (abstraktne) svobode kot temelja meščanske države: »V čem je liberté? (...) Gre za svobodo človeka kot izolirane, nase

skršene monade» (Marx, 1969b, 172). V poglobljeno analizo nadaljnjih razlik med avtorjema ne moremo vstopati. Ključno je, da Hegel v pretresih – kot je (morda) pandemija COVID-19 – vidi priložnost za revizijo statusa zasebne zadovoljitve v odnosu do sfere sobivanja. To vključuje tako novo naravnost do vitalnih funkcij, ki jih zagotavlja obča organizacija,⁶ kot spremembo človekove umestitve v celoto bivačnega.

5 Pandemija in porajanje novega

Doktrini Ibn Haldūna in Hegla na določeni ravni gotovo vzbujata etično averzijo in avtomatično napotujeta na vprašanje, ali res ni nobenega drugega načina, da bi človek revidiral odnos do svojega bivanja in sobivanja, kot je eksistencialna stiska – vključno z možnostjo izgube življenja. Pa vendar, naj njuna nauka učinkujeta še tako anahronistično, težko spregledamo, da čas hrepenenja in duhovnega porajanja ni privilegij vsake generacije. In žal taki časi večinoma sledijo velikim pretresom.

Pandemija je dogodek, ki je prišel izza hrbta. Njen pomen je v prvi vrsti v tem, da se je izmuznila celotnemu racional(istič)nemu aparatu za pojasnjevanje sveta. Verjamemo, da razumemo vzroke gospodarske recesije in jih znamo blažiti. Da razumemo vzroke konfliktov v določeni regiji in jih znamo brzdati. Pandemija pa je izbruhnila brez »vzroka« in prav zato spodnesla horizont možnega, ki nam je dajal občutek varnosti. Ta je temeljil na metafiziki prezence, ki je bivačje razumela kot transparenten sistem, opredeljen s preračunljivimi vzroki: *nihil est sine ratione*. To je svet brez nič, v katerem je »vse negativno, nično (Nichthaft) že žrtvovano« (Heidegger, 2009, 14).

Pandemija nas spet uči živeti z ničem. Nič ni preračunljiv in ga s pomočjo znanstvenega diskurza ni mogoče udomaćiti. Prinaša tveganja, kot jih prinese vojna – v določenem smislu celo večja, tako po številu žrtev kot po posegu v življenje družbe. V vojnih razmerah so spopadi večinoma lokalizirani, zato lahko šolanje, gospodarstvo, zdravstveni sistem in drugi pod sistemi delujejo razmeroma neokrnjeno naprej. Vse to za pandemijo ne velja. Z lahkoto preskakuje meje, blokira življenje najrazvitejših držav, venomer preti z novimi mutacijami virusa. Prihodnost zgolj enega leta je tu mnogo bolj nepredvidljiva kot pri večini vojaških konfliktov.

Ibn Haldūn in Hegel sta avtorja, ki nepreračunljivost sveta vgradi v samo jedro človekove tu-bitosti. Tveganja so ireduktibilni sopotniki človeka. Ne le, da je nerealno pričakovati svet kontinuiranega blagostanja. Brez pretresov in eksistencialnih izzivov naj bi človek postal tuj samemu sebi kot solidarnemu (Ibn Haldūn) in neskončnemu

6 Verjetno najpomembnejše svarilo, da je senzibilnost za »skupni interes« zdrknila za dominantno partikularnih interesov, je eskalacija in neobvladljivost nedavne begunske krize: »Na žalost je to le eno od številnih vprašanj, s katerimi se sooča EU, in vsako od njih zahteva temeljit premislek ter veliko motivacije in usklajevanja med vsemi udeleženci, seveda ob predpostavki, da jih zanima poleg svojega tudi širši, skupni interes« (Brožič, 2020, 8).

(Hegel) bitju. Ali bo pandemija COVID-19 spodbudila prelom z dominantnimi narativi zahodne družbe, ni mogoče napovedati, navsezadnje je še ni konec. Če vendarle pride do pozitivnih sprememb, je prav tako nemogoče povedati, kako se bodo manifestirale. Toda nekaj je neizpodbitno: če je taka revitalizacija brez vojne možna, je trenutna pandemija temu najbližje. S pomočjo Ibn Haldūna in Hegla smo v nepreglednem mnoštvu težkih bremen pandemije skušali izluščiti perspektivo, ki govori temu v prid. In četudi je ta perspektiva zgolj *možna*, je naša etična dolžnost, da jo izrečemo.

Zahvala

Študija je nastala v okviru raziskovalnega programa »Družbena pogodba v 21. stoletju« (P6-0400), ki ga financira ARRS, Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Literatura

- Brožič, L., Migration to the Republic of Slovenia as »A First Step« into the European Union, *Sociology and Anthropology*, Vol. 8 (3), 2020, str. 72–81.
- Condit Celeste, M., Phronesis and the Scientific, Ideological, Fearful Appeal of Lockdown Policy, *Philosophy & Rhetoric* 53, št. 3, 2020, str. 254–60.
- de Berg, H., *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat*, Francke Verlag, Tübingen 2007.
- Falke, G. H. H., *Begriffene Geschichte. Begriffene Geschichte: das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Lukas Verlag, 1996.
- Gentile, G., Origins and Doctrine of Fascism, v: Gentile, G.: *Origins and Doctrine of Fascism*, New Jersey, Transaction publishers, 2009, str. 1–34.
- Happe Kelly, E., Utopia and Crisis, *Philosophy & Rhetoric* 53, št. 3, 2020, str. 272–78.
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
- Hegel, G. W. F., *Um v zgodovini*, Analecta, Ljubljana 1999b.
- Heidegger, M., Tehnika in preobrat; v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 319–382.
- Heidegger, M., Hegel (GA 68), *Vittorio Klostermann*, Frankfurt am Main 2009.
- Ibn Khaldun, Mukadima: *Uvod v knjigo primerov*, Krtina, Ljubljana 2009.
- Kant, I., Ideja k obci zgodovini s kozmopolitskega stališča, v: I. Kant, *Zgodovinsko-politični spisi*, ZRC SAZU, Ljubljana 2006.
- Marx, K., Pariški rokopisi, v: K. Marx, F. Engels: *Izbrana dela* (MEID), Zvezek I., Cankarjeva založba, Ljubljana 1969a.
- Marx, K., Prispevek k židovskemu vprašanju, v: K. Marx, F. Engels: *Izbrana dela* (MEID), Zvezek I., Cankarjeva založba, Ljubljana 1969b.
- Ottmann, H., Die Weltgeschichte, v: Siep, L., G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 2005, str. 267–286.
- Rothholz, W., Bemerkungen zur politischen Theorie Ibn Khaldun's, v: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 37, No. 4, 1985, str. 309–321.

- Salazar, Ph. J., The Virus That Dares (Us) Not (to) Speak Its Name: A Polemic, *Philosophy & Rhetoric* 53, št. 3, 2020, str. 319–25.
- Schick, F., Der Begriff des Verhältnisses von Staat und Religion, v: *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie* (ur. Arndt, A., Iber, C., Kruck, G.), Akademie Verlag, Berlin 2009.
- Svetlič, N., Ibn Khaldun – Razgibano življenje nenavadnega moža, v: Mukadima: *Uvod v knjigo primerov*, Krtina 2009, str. 237–61.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2007.
- Ustava Republike Slovenije (čistopis), <https://zakonodaja.com/ustava/urs> (ogled: 27. 5. 2021).

Rok Svetlič

Možne perspektive za pozitivno interpretacijo pandemije COVID-19

Ključne besede: pandemija, Ibn Haldūn, G. W. F. Hegel, belicizem

Članek se posveča specifičnemu pogledu na pandemijo COVID-19, ki predstavlja izrazit kontrapunkt prevladujočim odzivom nanjo. Namesto analiziranja anomalij, ki jih je povzročila, se bomo vprašali, ali lahko pandemija prinese priložnost za revitalizacijo zahodnega duha. Iskanje novih konceptov sobivanja, ki bodo segli prek materialistične zadovoljitve zasebnika, maksimizacije dobička in s tem povezanih ekoloških izzivov, je stalnica povojne Evrope. Toda trdovraten avtopoetični mehanizem dominantnega narativa je pokazal, kako težko je doseči kakršnokoli spremembo. Zato se v članku posvetimo konceptoma, ki na drugačen način, v eksistencialni stiski in družbenih pretresih, opišeta mehanizem revitalizacije duha. Obravnavali bomo dva avtorja, Ibn Haldūna in G. W. F. Hegla, ki v udobju, izobilju in varnosti prepoznata erozijo človekovega duha. Pandemija je prelomila z metafiziko prisotnosti, na kateri temelji narativ znanstvene preračunljivosti sveta. Prav ta okoliščina lahko prinese tako globino preloma, ki sproži porajanje alternativnih oblik sobivanja.

Rok Svetlič

Possible perspectives for a positive interpretation of the COVID-19 pandemic

Keywords: Pandemic, Ibn Haldūn, Hegel, Belicism

The article focuses on a specific aspect of the COVID-19 pandemic, which represents a strong counterpoint to the prevailing response to it. Instead of analysing the problems it has caused, we will ask whether a pandemic can bring an opportunity to revitalise the Western spirit. The search for alternative concepts of coexistence, which will reach beyond the materialistic satisfaction of the individual, profit maximisation and related ecological challenges, is a constant

striving of post-war Europe. But the stubborn autopoietic mechanism of the dominant narrative has demonstrated how difficult it is to achieve any social change. Therefore, in this article we focus on two concepts that describe the mechanism of revitalisation of the spirit in a different manner, in existential danger and social turmoil. We will consider two authors, Ibn Ḥaldūn and G.W.F. Hegel, who both recognise the erosion of the human spirit in comfort, abundance, and security. The pandemic broke with the metaphysics of presence on which the narrative of the scientific computability of the world is based. It is precisely this circumstance that can represent such a depth of break that can cause the emergence of alternative forms of coexistence.

O avtorju

Rok Svetlič (znanstveni svetnik) je doktor filozofije in pravnik. Zaposlen je pri Znanstveno-raziskovalnem središču Koper, kjer je predstojnik Pravnega inštituta. Poglavitna področja njegovega raziskovanja so nemška klasična filozofija, filozofija prava in filozofija zgodovine. Med drugim je objavil sedem monografij, od tega dva prevoda. Naslov: Linhartova 68, 1000 Ljubljana. E-naslov: rok.svetlic@guest.arnes.si.

About the author

Rok Svetlič (scientific counsellor) has a PhD on the field of philosophy, as well as a law degree. He works at the Science and Research Center – Koper, where he is the Head of the Institute of Law. The main areas of his research are German classical philosophy, the philosophy of law and philosophy of history. Among other works he has published seven monographs, two of which are in translation. Address: Linhartova 68, 1000 LJ. Mail: rok.svetlic@guest.arnes.si.

Jana S. Rošker

Porast rasizmov med pandemijo COVID-19 in ontologija rase: medkulturna primerjava evropske in kitajske tradicije

1 Uvod

Krizne situacije v ljudeh vselej izzovejo strah. Še posebej med pandemijami nalezljivih bolezni med ljudmi cvetijo diskriminacijski vzorci obnašanja, kot sta ksenofobija in rasizem. Tudi čas med globalno pandemijo COVID-19 ni prav nič drugačen; povsod po svetu je razkril in oživil številne prakse, ki izhajajo iz strahu in se kažejo v sovražnih reakcijah nanj, pri čemer je bilo sovraštvo najpogosteje naperjeno proti pripadnicam in pripadnikom najranljivejših in najbolj marginaliziranih družbenih skupin.

Kot sinologinja sem bila že takoj potem, ko so se po svetu razširile prve informacije o »kitajskem virusu«, posebej pozorna na številne latentne, včasih pa celo povsem odkrite izraze sinofobije, ki so bili večinoma naperjeni proti azijskim migrantom, živčim v Sloveniji in Evropi (Rošker, 2020a, 4). Nedolgo zatem so do nas prikapljale novice o ksenofobnih izpadih Kitajk in Kitajcev, ki so bili najprej uperjeni proti sorojakom in sodržavljankam iz Vuhana¹ in okolice, potem bolj ali manj pavšalno proti vsem notranjim migrantom in migrantkam, ki so se s podeželja umikali v mesto, vrhunec pa so dosegli v napadih, izolaciji, pregonih in zapiranju temnopolte afriške populacije, ki živi in dela ali se izobražuje na Kitajskem (gl. Bothe, 2020, 2; Pai, 2020). Ker je šlo pri tem nedvomno za rasistične izgrede in zlasti ob upoštevanju predpostavke, da naj bi ksenofobija in rasizem temeljila na »prirojenem« strahu pred tujostjo, ki naj bi bil nekaj »obče človeškega«, nas vse to sooča z vprašanjem, ali ni potemtakem tudi rasizem, kot se je oblikoval v tem primeru, nekaj univerzalnega.

V pričujočem sestavku se bom s tem vprašanjem podrobno ukvarjala na osnovi primerjave med kitajsko in evropsko idejno tradicijo. Pri tem bom izhajala iz predpostavke, po kateri je rasizem strukturno družbeni pojav, ki je tesno povezan z zahodno kulturo in razvojem kapitalizma. Kot tak je nastal in se razvijal z roko v roki s stoletja dolgimi procesi kolonizacije. Izhajam torej tudi iz predpostavke, po kateri sta

1 Kot je splošno znano, so koronavirus, ki povzroča bolezen COVID-19, najprej odkrili v kitajskem mestu Vuhan, kjer naj bi izbruhnila prva epidemija. Vuhan je kmalu zatem pridobil svetovni sloves prvega mesta, v katerem so izvajali množično samoizolacijo vseh prebivalcev in prebivalk.



koncept rase in pojav strukturnega rasizma tesno povezana z ekonomsko, politično in aksiološko prevlado »Zahoda« nad tako imenovanimi regijami tretjega sveta in kasneje globalnega juga. Obe predpostavki bom osvetlila z ontološke perspektive in z vidika transkulturnih primerjav.²

2 Strah pred »Drugim« kot posledica strahu pred boleznijo

Številni menijo, da naj bi se ljudje na nalezljive bolezni odzivali nagonsko. Ta vedenjski »imunski sistem« je sestavljen iz vrste psiholoških mehanizmov. Ti odkrivajo signale, ki kažejo na prisotnost patogenih infekcij. Če se pojavijo takšni signali, ti mehanizmi spodbudijo ustrezne čustvene in kognitivne reakcije ter vedenje, ki zagotavlja izogibanje okužbi. Kot sta pokazala psihologa Mark Schaller in Justin Park (2011, 99), je ta sistem zgrajen tako, da sproža mehanizme že na osnovi zelo splošnih signalov, kar lahko privede do načelne averzije tudi do objektov in ljudi, ki v resnici sploh ne pomenijo nevarnosti patogenih okužb. V zadnjih letih so psihološke raziskave razkrile številne provokativne implikacije, ki se kažejo v občutkih gnusa in sovražstva do »Drugega«, kar krepi ksenofobijo in predsodke v interakcijah z ljudmi iz različnih kultur (gl. Liu, 2015).

Tovrstne nagonske reakcije pogosto dojemamo kot osnovo rasizma. Rasno opredeljeno pripisovanje krivde za katastrofe, o katerem pogosto priča zgodovina, ponuja pomemben kontekst, v katerem lahko bolje razumemo povezave med družbenimi pogoji in nastankom kriznih situacij. Zgodovina nam pokaže tudi, da so diskriminiranje, rasizem in pripisovanje krivde za krize »Drugemu« pogosto izvrstno orodje za preusmerjanje pozornosti javnosti od dejanskega pomena ekonomskih, političnih in družbenih odločitev oziroma ukrepov, ki naj bi krize reševali (Pasch, 2020, 2).

Tudi med pandemijo COVID-19 smo bili priča porastu rasizma. V številnih državah se je pokazal v širjenju nezaupanja, strahu in odkrite diskriminacije. V Evropi in Ameriki smo bili v tem času pogosto priča prevladi stereotipov o prebivalcih in prebivalcih kitajskega ali vzhodnoazijskega porekla. V tem se pandemija COVID-19 načeloma ni razlikovala od epidemij virusov ebole ali SARS (Martel, 2020, 4). V prvih tednih po začetku epidemije se je evropski rasizem, ki je bil dotlej latentno prisoten,³ pričel vse jasneje kazati v sovražnem govoru, izolaciji Azijk in Azijcev ter diskriminaciji. Kitajske restavracije so samevale. Prodajalci v trgovinah niso hoteli streči ljudem, ki so bili videti kot Azijci (Kelly, 2020, 3). Celo nekatere zdravnice niso hotele obravnavati kitajskih pacientov (za konkreten primer v Nemčiji gl. Martel, 2020, 5). Tudi potem, ko se je epicenter pandemije iz Azije preselil na zahod, je bila večina

2 Za podrobno razlago pojma in pomena transkulturnosti ter razlike med transkulturnostjo in medkulturnostjo gl. Rošker, 2021, 11–30 in 121–136.

3 Seveda se je rasizem v Evropi pogosto jasno manifestiral že pred izbruhom epidemije, na primer v odnosu javnosti do migrantske krize.

Vzhodnih Azijcev in Azijk, ki živijo v Evropi, še naprej podvržena sumničavim pogledom in obravnavam.⁴

Izbruh epidemije, do katere je najprej prišlo v večmilijonskem kitajskem mestu Vuhan, je bil po vsej verjetnosti povezan s pomanjkljivimi higienskimi razmerami na mestni tržnici z živimi živalmi, med katerimi so bile tudi divje. Vse to je v zahodni javnosti sprožilo val zgražanja nad prebivalci tega mesta in Kitajske na splošno. Kitajci in Kitajke so v očeh svetovne javnosti postali »primitivni« ljudje z nizko stopnjo kulture. To je v evroameriških družbah kmalu privedlo do eksplozivnega porasta sinofobije in novih oblik rasizma, ki so bile neposredno povezane s predsodki in so temeljile na pomanjkanju poznavanja kompleksnih dejavnikov, ki merodajno določajo vsako kulturo, njene vrednote in vzorce obnašanja ljudi, ki v njej žive. Esencialistično dojemanje »Drugih« ter posplošujoči pogledi nanje kot na nosilce določenih značilnosti, ki naj bi bile posledica njihove rasne pripadnosti, so ponovno prodrli v ospredje. Hkrati smo bili marca, aprila in maja 2020 priča ksenofobnim in rasističnim izgredom tudi na Kitajskem, kjer so jim botrovali strahovi pred ponovitvijo epidemije oziroma drugim valom obsežne in eksplozivne širitve novega koronavirusa (Fifield, 2020).

Pri tem se postavlja vprašanje, ali je rasizem resnično univerzalni pojav, do katerega v kriznih razmerah nujno prihaja povsod po svetu, saj naj bi, če upoštevamo zgoraj opisane predpostavke psiholoških raziskav, temeljil na biološko oblikovanih nagonških odzivih vseh pripadnic in pripadnikov človeške vrste na bojzani in strahove pred »drugáčnostjo«. A če si rasizem ogledamo z nekoliko širše perspektive, ki upošteva tudi epistemološke in ontološke dejavnike razumevanja »Drugega«, se kot veliko bolj verjetno pokaže, da imamo pri tem pojavu opravka s specifično kulturno zasnovano ideologijo, ki jo je mogoče uporabiti »kot dokaj učinkovit politični mehanizem nadzora širših krogov populacije ter ohranjanja interesov finančnih in političnih elit v družbah centra, ki so svojo modernizacijo zgradile na kolonializmu« (Rošker, 2020b).

3 Epistemologije dihotomij

Sociologija razlikuje med dvema vrstama ali tipoma rasizma. Prvi je individualen in se kaže v rasističnih izpadih v medčloveških oziroma medosebnih odnosih. Ta tip rasizma se nanaša na rasistične predpostavke, stališča in obnašanja posameznice ali posameznika ter pomeni »takšno obliko rasno pogojene diskriminacije, ki temelji na zavednih in nezavednih individualnih predsodkih« (Henry in Tator, 2006, 329). Pri tem je pomembno predvsem dejstvo, da se takšni rasizmi kažejo na osebni ravni in jih je torej treba ločiti od tako imenovanega strukturnega rasizma (p. t.). V tej obliki rasizma so

4 Kot profesorica na Oddelku za azijske študije sem tesno povezana s številnimi azijskimi kolegi in kolegicami, ki so mi v času po izbruhu pandemije tako rekoč dnevno poročali o diskriminacijskem odnosu številnih ljudi do njih, pa tudi do njihovih sonarodnjakov, živečih v drugih evropskih ali ameriških državah.

neenakosti ukoreninjene v idejnih osnovah delovanja družbenega sistema, ki izključuje pomembno število članic in članov določenih družbenih skupin ter jih diskriminira pri možnostih udeležbe v osrednjih družbenih institucijah. Izvori sistemskega oziroma strukturnega rasizma so tesno povezani s kolonializmom, ki je eden osrednjih stebrov zahodne modernizacije ter njene ekonomske in politične prevlade.⁵ In korenine obojega, kolonializma in rasizma, so tesno povezane s prevladujočimi svetovnimi nazori in aksiološkimi sistemi, ki so sooblikovali evropske družbe od antike do danes.

Ideja »rase« je družbeno konstruirani koncept, ki nima neposredne zveze z biološko zasnovo ljudi. Številni teoretiki menijo, da se brez uvida v tovrstno konstruiranost ne bi mogli učinkovito boriti proti diskriminacijam, ki so povezane s takšnimi kategorizacijami:

Današnje trditve, da so spolne identitete družbeno konstruirane in ne biološko določene, so mogoče samo na temelju kartezijanske tradicije. Sodobnega feminizma in protirasizma ne bi moglo biti brez Descartesove miselnosti (Žižek, 2020, 6).

Obe izjavi, ki ju vsebuje ta citat, sta evrocentrični; prva zato, ker predpostavlja, da je dualistični model kartezijanske filozofije edina možna perspektiva resničnega in edino pravilnega razumevanja razmerja med dejanskostjo in njenim dojemanjem, druga pa zato, ker v svoji retoriki poudarja samo posledico, ne pa tudi razloga feminističnih in protirasističnih gibanj ter tako izpostavi pozitivne konotacije učinka, ne da bi upoštevala negativnost vzroka. Tako kot brez prevlade patriarhata v družbi ni potrebe po feminizmu kot družbenem gibanju, tako brez pojava rasizma ni potrebe po protirasističnih ukrepih. S tem ne želim zatrdjati, da je bil patriarhat prisoten samo v družbah, v katerih je nastal in se razvil koncept kartezijanskega dualizma. A tako kot v različnih družbah obstajajo različne oblike patriarhata, morajo biti različna tudi feministična gibanja, ki so specifične reakcije nanje. Zato »moderni feminizem«, ki predpostavlja (kot pove že njegovo ime) modernizacijo, morda ni najboljša oblika boja proti tistim oblikam patriarhata, ki izhajajo iz drugačnih socialnih in kulturnih specifik, kot so tiste, ki so oblikovale predmoderni in moderni evropski tip patriarhata.⁶

Pri prenašanju koncepta rase na druge, »neevropske« kulture je ta problematika še bolj pereča. Do teh prenosov je prišlo v procesu kolonizacije in prodora kapitalizma v neevropske regije. Zato je vsakršno govorjenje o obstoju strukturnega rasizma v neevropskih družbah problematično in prenagljeno, dokler ne izdelamo analiz in

5 Za zelo dobro in informativno analizo tega pojava gl. prvi dve poglavji knjige Timothyja Keegana (1997) *The Colonial Roots of Racism: Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order*.

6 Odličen esej o problematiki nereflektiranega prenašanja zahodnega modela emancipacije in boja za enakopravnost žensk na kitajsko družbo je napisala anarhistka He Zhen, ki je živela na pragu 20. stoletja (Gl. He 1983, 98–107). (Za slovenski prevod ključnih postavk tega eseja glej Rošker, 2020c, 31–32.)

pridobimo dokazov za to, da naj bi strukturni rasizem obstajal tudi v nekaterih neevropskih kulturah, ki niso poznale modernega kolonializma, ki se je vzpostavil v procesih nastanka in razvoja kapitalizma.

A vrtno se k prvi predpostavki gornjega citata in pogledjmo, ali je kartezijanski dualizem, tisti epistemološki model torej, ki ponuja vpogled v ločnico med telesom in duhom, res edini kognitivni vzorec, ki nam je na voljo. Neizrečeni temelj gornjega citata je namreč podmena, ki vsaj v kontekstu politične osveščenosti priča o superiornosti dualističnega pogleda na svet in ki implicitno predpostavlja, da je razlikovanje med tako pomembnimi segmenti resničnosti, kot sta (biološka) materialnost in njena družbeno-idejna interpretacija, mogoče zgolj na temelju dualističnega modela.

Moja kritika tovrstnih podmen je osnovana na temeljih metodoloških in teoretskih predpostavk kitajske filozofije.⁷ Četudi je ta filozofija v svojem bistvu holistična, je hkrati osnovana na relacijskem omrežju, ki je binarno strukturirano. Klasični kitajski model binarno strukturiranega relacijskega holizma, ki deluje v okviru binarnih kategorij,⁸ temelji na načelu komplementarnosti, v kateri oba protipola, ki sestavljata binarni model, nista v vzajemnem protislovju, temveč je njuna vzajemno opozicionalna pozicija popolnoma recipročna. V tem modelu se protipola vzajemno dopolnjujeta in sta soodvisna. V takšnem modelu sta torej tudi narava in kultura entiteti, ki sta sicer vzajemno ločeni, vendar ločnica med njima ni fiksna in statična, temveč spremenljiva in dinamična; v takšnem videnju sta narava in kultura v nenehni vzajemni interakciji in pod nenehnim vzajemnim vplivom.

Zato ne preseneča, da je v okviru kitajske idejne tradicije razlikovanje med naravo in kulturo splošno znano in k običajnemu ter splošno veljavnemu modelu dojemanja sveta sodi najkasneje od predqinskega obdobja⁹ naprej. Oglejmo si najprej, kakšno mnenje o naravi in kulturi ima Konfucij, najznamenitejši predstavnik staroveške kitajske kulture in miselnosti. Eden najbolj znanih citatov, ki opisujejo razmerje med prirojenimi in priučenimi elementi osebnosti, je: »Glede na to, kar je prirojeno, smo si vsi ljudje zelo blizu, razlike med nami izvirajo iz tega, kar je priučeno«¹⁰ (Lunyu s. d. Yang Huo, 2).

Konfucij je torej izrecno zanikal relevantnost kakršnih koli prirojenih, tj. bioloških razlik med ljudmi; to še zdaleč ni slučajno, če pomislimo, da je ena temeljnih

7 To pa seveda ne pomeni, da je kitajska filozofija edini možen diskurz (poleg kartezijanskega), ki omogoča uvid v dihotomijo med naravo in kulturo ter racionalno interpretacijo te dihotomije.

8 Najbolj znana in najsplošnejša binarna kategorija kitajske tradicije je *yinyang*, ki označuje razmerje med sončnim in senčnim delom hriba; gre torej za prikaz razmerja med latentnim in manifestnim oziroma pasivnim in aktivnim.

9 Predqinsko obdobje se nanaša na čas pred prevlado avtokratske dinastije Qin (221–206 pr. n. št.), ki je izvedla prvo združitve vsekitskega cesarstva. Je sinološki *terminus technicus* in označuje dobo razcveta starokitajske filozofije, ki v glavnem sovпада z obdobjem Vojskujočih se držav (475–221 pr. n. št.) znotraj prevlade Vzhodne dinastije Zhou (771–256 pr. n. št.).

10 性相近也，習相遠也。

značilnosti konfucijanske šole poudarjanje pomena izobrazbe in izobraževanja na temelju takšnega pogleda na svet, ki bi ga lahko označili kot vrsto socialnega konstruktivizma. Socializacija na temelju izobrazbe je ena temeljnih postavk konfucijanske miselnosti. Pri tem je pomembna univerzalistična predpostavka, po kateri je tovrstna socializacija možna za vse ljudi – torej tudi ne glede na njihovo »raso« ali »spol«. Tako v Konfucijevih *Razpravah* beremo tudi: »Izobražujejo se lahko vsi ljudje, ne glede na (socialno) kategorijo, ki ji pripadajo«¹¹ (Lunyu s. d. Wei Ling Gong, 39).

Po drugi strani mora biti strukturni rasizem, ki tvori ideološko osnovo kolonializma in s tem modernega kapitalizma, nujno osnovan tudi na konceptu rase. Kot nakazuje gornji citat iz Konfucijevih *Razprav* in kot bomo videli v nadaljevanju, takšna konceptualizacija sebstva v referenčnem okviru kitajske filozofije ni možna.

4 Ontologija rase

Koncept rase se je razvil v okviru evropske idejne tradicije. Četudi je znanstveno popolnoma neutemeljen, je imel kot standard kategorizacije človeških populacij v zgodovini zahodne miselnosti zelo velik vpliv: »Z biološkega vidika rase ne obstajajo, je pa še vedno zelo razširjeno prepričanje v tovrstno kategoriziranje, ki je imelo zgodovinsko gledano gromozanske posledice v dojemanju npr. 'belega' Evropejca drugih ljudstev in ki se je kazalo v dominaciji, eksploataciji in ubijanju 'podrejenih' ljudstev« (Gulič, 2015, 7). Ontološke predpostavke koncepta rase so v moderni, postrazsvetljenski evroameriški filozofiji seveda problematizirane. Vendar je – za razliko od referenčnih okvirov klasične kitajske filozofije – sama zasnova tradicionalne evropske miselnosti strukturirana tako, da omogoča obstoj koncepta rase kot kategorije, temelječe na substanci oziroma esenci kot fiksno določenem zbiru vseh substančnih značilnosti.

V Evropi 18. stoletja se je oblikoval koncept rase kot sklop »biovedenjskih esenc«, osnovanih na naravnih, torej bioloških danostih. Kategorija rase je še danes razširjena in se – zgodovinsko dokazani problematičnosti navkljub – uporablja v številnih znanstvenih disciplinah, denimo v medicini (gl. Ramšak, 2020, 9), ter s tem prispeva k zmotnemu dojetju rase kot naravne tvorbe. Družbeni pojav rasizma torej temelji na preživeli biologistični predpostavki o obstoju koncepta rase in »rasnih skupin, katerih lastnosti naj bi se dedno prenašale iz roda v rod in naj bi bile lastne vsakemu posameznemu članu iste rasne skupine« (Gulič, 2015, 53). Četudi koncept rase in obstoj tako imenovanih rasnih skupin nimata znanstvene osnove in četudi med filozofi, sociologi in antropologi že dolgo obstaja tako imenovano »ontološko soglasje« (Mallon, 2006, 529), ki izpostavlja neobstoj kakršnih koli biovedenjskih esenc, sta se obe kategoriji, kategorija rase in kategorija rasne skupine, ohranili v obliki družbeno skonstruiranih

11 有教無類。

entitet¹² (p. t.). V teh enotah se je rasni esencializem še naprej obdržal in kot tak še vedno pogosto igra osrednjo vlogo v sodobnih razpravah o konceptu rase (p. t.).

V okviru dojemanja narave in kulture kot protipolov znotraj dihotomnega vzorca številne sodobne feministične teorije postavljajo pod vprašaj že samo zasnovo tradicionalne evropske ontologije in sovpadajočo metafiziko. Izpostavljajo namreč, da ni možna nobena »čista« ontološka kategorija, saj koncepta »bivanja« nikoli ni mogoče zares ločevati od njegove družbene percepcije (Haslanger, 1995, 113). Tak pogled na resničnost sovпада s prej omenjenim staroveškim kitajskim modelom vzajemno komplementarnih interakcij pojmovnih protipolov, na katerih slonita tudi specifični kitajski disciplini ontoepistemologija (Tan, 2018, 282) in ontohermenevtika (Cheng, 2003).

Na Zahodu pa dojemanje bivanja, ki transcendirata statične evropske konceptualizacije biti in identitete,¹³ pogosto razumevamo zgolj kot produkt kartezijskih paradig in kasnejše razsvetljenske filozofije: »Etnične korenine in nacionalna identiteta za kartezijske filozof/inje enostavno ne sodita v kategorijo resnice« (Žižek, 2020, 6).

Ker tu govorimo o medkulturnih primerjavah, se moramo tudi na ta citat ozreti z vidika transkulturnih interakcij. Tudi če oba v njem navedena koncepta za kartezijske filozofe ne sodita v kategorijo resnice, to, prvič, še ne pomeni, da ima kartezijska filozofija monopol nad odločanjem o tem, kaj v to kategorijo sodi in kaj ne. In drugič, ne glede na to, da so vrednote (in vrednotenje) kartezijske filozofije nekaj popolnoma drugega kot splošno prevladujoče vrednote populacij v družbah, v katerih ta filozofija prosperira in v katerih se je razvila, je zopet treba poudariti, da sta oba koncepta, tako koncept etničnih korenin kot koncept nacionalne identitete, nekaj, kar je specifično za območje evroameriških idejnih sistemov, v katerih sta tudi nastala. Seveda pa to ne pomeni, da ta koncepta v drugih regijah sveta ne obstajata. Tudi kitajski vladi, denimo, zelo dobro služita pri zatiranju nehanskih, (predvsem centralnoazijskih in drugih muslimanskih) etničnih skupin. Vemo namreč, da sta bila v 18. stoletju skupaj z mnogimi drugimi idejnimi konstrukti iz Evrope izvožena na Kitajsko v sklopu ideoloških transferjev znotraj modernizacijskih procesov.

Za medkulturno razumevanje gornjega citata sta pomembni še dodatni postavki. Prvič je treba poudariti, da se v kitajski filozofiji nikoli ni razvila razprava o »resnici«, saj so smisel in veljavnost tega koncepta kot statične in univerzalno veljavne entitete ovrgli že najvplivnejši predqinski filozofi.¹⁴ To ne velja samo za relativistične daoiste in

12 Kot taka sta bila v procesu transferja modernizacije v neevropske družbe prenesena tudi na Kitajsko.

13 Pri tem gre za ontologijo nespremenljivosti biti, kakršno je utemeljil predsokratik Parmenid, saj je njegova statična ontologija postala osnova kasnejših oblik razvoja, ki so prevladale v zgodovini evropske miselnosti.

14 Osnovno vprašanje tradicionalne kitajske filozofije se ne glasi »Kaj je resnica?«, temveč »Kje je Pot?«, oziroma, prevedeno v današnji jezik, »Kakšna je metoda (spoznanja)«?. (Za podrobnejšo razlago te distinkcije gl. Hall in Ames, 1998, 103–185.) Ta procesni vidik ontoepistemologije najdemo celo v delih številnih sodobnih kitajskih filozofov, denimo pri Li Zehouju in njegovem sistemu antropohistorične ontologije (gl. van den Stock, 2020, 16).

predstavnik procesne filozofije konfucijanstva, temveč tudi za klasične logike, kakršen je Mo Di (Fraser, 2012, 351), ki je sicer priznaval obstoj pragmatične, normative in celo semantične resnice, ne pa tudi njenega obstoja v absolutnem pomenu, v kakršnem prihaja do izraza v korespondenčnih in koherentnih teorijah. Gornji citat torej govori samo o tem, da koncepta etničnih korenin in nacionalne identitete v okviru kartezijske filozofije nista resnična v smislu, da ne ustrezata dejstvu, kar pomeni, da ljudi ne moremo enačiti z njihovimi etničnimi koreninami ali nacionalnimi identitetami v smislu njihovih substančnih, torej določujočih lastnosti. Vendar pa to kljub temu ne spremeni dejstva, da se je koncept rase v evropski idejni zgodovini oblikoval kot ontološka kategorija biti. V tem okviru se je rasa izoblikovala kot filozofski koncept substance, ki jo je bilo mogoče aplicirati tako na biološko realnost kot tudi v družbenih teorijah. V teh kontekstih je dojeta kot skupek prirojenih značilnosti, ki jih na osebni ravni ni mogoče spremeniti. Rasa vsakega človeka je torej hkrati njegov *telos*, ki ga v veliki meri determinira. Sekundarne značilnosti določene osebe imajo na tovrstno esenco zgolj zanemarljiv učinek. V tej logiki je esenca vsake osebe apriorna, vse njene empirične manifestacije, kot na primer kulturna kompetenca, izobrazba, moralno vedenje ter zgodovinske izkušnje, pa so zgolj sekundarne narave (Xiang, 2019, 2–3).

V svojem delu *Anti-Semit in Jud* je Jean-Paul Sartre takole opisal osnovno naravo antisemitizma skozi optiko ontološke substance: »Princip, na katerem je osnovan antisemitizem, je tak, da konkretno posedovanje določenega objekta na nekakšen magičen način temu objektu daje tudi določen pomen« (Sartre, 1995: 16–17). Tudi v primeru, da bo Jud torej v sebi integriral vse značilnosti francoske kulture, nikoli ne bo mogel biti pravi Francoz, kajti v sebi nepreklicno nosi esenco judovstva. Ta pa ima posledice tudi za rasno diskriminacijo, ki Francozom omogoča ohranjanje in razvijanje občutka večvrednosti:

S tem ko obravnavam Juda kot manjvredno in slabo bitje, hkrati potrdim, da sodim sam k eliti. V nasprotju s tisto iz modernega obdobja, ki je osnovana na dosežkih, zaslugah ali delu, je ta elita podobna dedni aristokraciji. Ničesar mi ni treba storiti za to, da pripomorem k svoji večvrednosti, in tudi izgubiti je ne morem. Dana mi je bila enkrat za vselej. Je stvar (p. t., 18).

Za razliko od parmenidovske paradigme, ki je osnova kartezijske filozofije, se namreč v klasični kitajski filozofiji koncept rase v smislu esence, ki določa bivanje, nikoli ne bi mogel razviti, saj je ta filozofija temeljila na antiesencialistični konceptualizaciji sestva. V izvornem konfucijanskem kanonu, denimo, človeškost vsake posameznice ali posameznika opredeljujemo z inkorporacijo kulturnih norm in ustreznega

vedenja.¹⁵ Razlike med ljudmi v tem okviru nikoli niso razumljene kot produkt biologije, temveč kot rezultat variiranja med različnimi kulturami in običaji.¹⁶ Proces izobraževanja, ki omogoča tovrstno učenje, bi lahko še najbolj opisali z nemškim izrazom »Bildung«, kot ga razlaga Jean Grondin:

Bistvo človeštva je prav v tem, da zmore preseči vsakršno esenco, ki bi mu jo lahko kdorkoli pripisal ... Človek, ki se nenehno uči, ne more imeti fiksne esence. Lahko se nenehno izgrajuje in oblikuje prek *Bildung* (Grondin, 1995: 119).

Podobno se tudi tradicionalni kitajski misleci in mislice nikoli niso spraševali, kaj naj bi bila končna esenca, ki naj bi nekoga opredeljevala.¹⁷ Osredotočali so se samo na proces njegovega ali njenega učenja in osebne rasti. Za razliko od esencialističnega modela osebnosti je edina lastnost, ki je po njihovem mnenju ljudem prirojena, njihov potencial dobrote in moralnosti:

To, česar so ljudje sposobni brez učenja, je njihov potencial dobrote in moralnosti. To, kar vedo, ne da bi morali o tem razmišljati, je njihovo moralno praznanje. Ni otroka v naročju odraslega, ki ne bi vedel, kako ljubiti svoje starše (Mengzi s. d. Ji Xin I, 15).

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者。

To je tesno povezano z dejstvom, da je kitajska filozofija procesna in zato ni združljiva z idejnimi sistemi, ki so se razvili na osnovi statičnega razumevanja substance. Zato tudi ni presenetljivo, da ontologija, kot smo videli prej, v kitajski kulturi ne more obstajati ločeno od epistemologije. To se kaže tudi v konfucijanski etiki, ki temelji na predpostavki, da lahko s pomočjo kulture *vsak človek* postane visoko moralna osebnost. Ta podmena je v diametralnem nasprotju z idejo rase in rasnim determinizmom, hkrati pa je v kitajski zgodovini prevzela vlogo osrednjega kriterija urejanja medčloveških

15 Za izvrstno in zelo podrobno analizo razlik med ontološkimi konceptualizacijami rase kot esencialistične kategorije sebstva na eni in konfucijanskih, kulturno opredeljenih postavk sebstva na drugi strani glej Xiang, 2019a in 2019b. Tudi Roger Ames v članku o problematiki »metafizike« v kitajski filozofiji (2020, 169) poda nazorno razlago razlike med starogrškim pojmovanjem »človeškega bitja« (human being) in starokitajskim dojemanjem »človeškega nastajanja« (human becoming).

16 Enako velja za zloglasno konfucijansko hierarhijo. Pri tem je namreč šlo izključno za družbeno in ne ontološko utemeljeno hierarhijo.

17 Zgoraj opisana odsotnost koncepta rase v kitajski filozofiji in kulturi je povezana tudi s kitajsko zgodovino. Kitajci in Kitajke, ki tvorijo petino človeštva, niso enovita entiteta, saj so nastali (in še nastajajo) kot hibridni rezultat združevanja in stapljanja izvorno zelo različnih ljudi in kultur, ki so naseljevale geografsko območje današnje Kitajske. Kitajska se ni širila z ekspanzivno kolonializacijo, temveč z akulturacijo in absorpcijo izvorno »tujih« območij.

odnosov, vključno z odnosi med pripadniki različnih držav, kultur ali porekel. Tradicionalna kitajska etika je relacijska, saj se je v predmoderni kitajski družbi sebstvo posameznika vzpostavilo šele prek mnogovrstnega omrežja odnosov s soljudmi.

5 Zaključek

Kot izpostavljata sociolog Frank Furedi (1998, 229) in Xiang Shuchen (2019a, 1), so številne raziskave nazorno pokazale, da je pojav rasizma »pomembna slabost zahodnih družb, ki jo je težko ovreči« (Furedi, 1998, 231). Kot odgovor na tovrstne predpostavke je bilo v zadnjih desetletjih v zahodni sinologiji mogoče opaziti močno tendenco po relativiziranju zahodne konceptualizacije rasizma, ki se je kazala v poskusih njegovega rekonstruiranja kot nečesa univerzalnega (Furedi, 1998, 225–231). V tem kontekstu lahko omenimo knjigo Franka Dikötterja *Diskurz rase v moderni Kitajski*, v kateri je avtor želel dokazati, da je bila že v predmoderni Kitajski med ljudmi razširjena zavest o obstoju različnih ras. Vendar tudi tovrstna dela priznavajo, da se je rasna kategorizacija na Kitajskem pričela razvijati šele v procesu pričetkov prevzemanja zahodne miselnosti, ko so se moderni izobraženci Yan Fu, Liang Qichao in Kang Youwei zavestno obrnili proti kitajski tradiciji, ki so jo želeli nadomestiti z »naprednimi« zahodnimi idejami. Pričujoči članek je prikazal, da je prav ta tradicija ena od možnosti za drugačno videnje »Drugega«.

Učenje in ozaveščanje drugačnih modelov razumevanja človeka in človeškosti nam lahko daje tudi upanje na možnost solidarnosti in sodelovanja, ki presega omejitve esencialističnega dojemanja »ras« in »kultur«. Zato bi moral biti uvid v tovrstne modele, ki je možen zgolj na osnovi medkulturnih dialogov, pomemben del strategij za zaježitev pandemije COVID-19 in številnih podobnih izzivov, ki nas po vsej verjetnosti še čakajo v prihodnosti.

Zahvala

Članek je nastal kot rezultat raziskav, ki jih je financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) v okviru raziskovalnega programa *Azijski jeziki in kulture* (P6-0243) ter v okviru raziskovalnega projekta N6-0161 *Humanizem v medkulturni perspektivi: Evropa in Kitajska*.

Viri in literatura

- Ames, R. T., Yu Jiyuan 余紀元 and Retrofitting »Metaphysics« for Confucian Philosophy: Human »Beings« or Human »Becomings«?, *Asian Studies* 8 (1), 2020, str. 169–81.
- Boothe, C., COVID-19 Theories, Black History and Transmodernity. 27. 4. 2020, str. 1–9. https://www.academia.edu/42868007/Covid_19_History_and_Transmodernity (dostop 2. julij 2020).

- Cheng, C. Y., Inquiring into the Primary Model: Yi Jing And The Onto-Hermeneutical Tradition, *Journal of Chinese Philosophy* 30 (3, 4), 2003, str. 289–312.
- Fraser, C., Truth in Moist Dialectics, *Journal of Chinese Philosophy*, 39 (3), 2012, str. 351–368.
- Furedi, F., *The Silent War: Imperialism and the Changing Perception of Race*, New Brunswick 1998.
- Gulič, P., *Filozofske razsežnosti rasizma (neobjavljeno magistrsko delo)*, Ljubljana, Oddelek za filozofijo FF UL 2015.
- Grondin, J., *Sources of Hermeneutics*, New York 1995.
- Hall, D. in Ames, R. T., *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, New York 1998.
- Haslanger, S., Ontology and Social Construction, *Philosophical Topics* 23 (2), 1995, str. 95–125.
- He Zhen 何震, Nüzi jiefang wenti 女子解放問題 [Problem osvoboditve žensk], v: *Wuzhengfu-zhuyi sixiang ziliao xuan* (ur. Ge Maochun in drugi), Peking 1983, str. 98–107.
- Henry, F. in Tator, C., *Racial Profiling in Canada: Challenging the Myths of a Few Bad Apples*, Toronto 2006.
- Keegan, T., *The Colonial Roots of Racism: Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order*, Charlottesville 1997.
- Liu, Y. et al., Neural Basis of Disgust Perception in Racial Prejudice, *Human Brain Mapping* 36, 2015, str. 5275–5286.
- Lunyu s. d., Razprave, v: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/analects> (dostop 7. julij 2020).
- Mallon, R., Race: Normative, not Methaphysical or Semantic, *Ethics* 116 (3), 2006, str. 525–551.
- Martel, C., COVID-19 Fueling Anti-Asian Racism and Xenophobia Worldwide, v: Human Rights Watch. 12. 5. 2020, str. 1–11; <https://www.hrw.org/news/2020/05/12/covid-19-fueling-anti-asian-racism-and-xenophobia-worldwide> (dostop 7. junij 2020).
- Mengzi 孟子 (Mencij). s. d., v: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/mengzi> (dostop 10. julij 2020).
- Pai, Hsiao H., The corona Virus Crisis has exposed China's long history of racism, *The Guardian*, 25. 4. 2020. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/apr/25/coronavirus-exposed-china-history-racism-africans-guangzhou> (dostop 2. julij 2020).
- Pasch, K., Coronavirus: The latest disease to fuel mistrust, fear and racism, *The Conversation*, 12. 2. 2020. <https://theconversation.com/coronavirus-the-latest-disease-to-fuel-mistrust-fear-and-racism-130853> (dostop 6. julij 2020).
- Ramšak, M., Medical Racism, *European Journal of Bioethics* 11 (1), 2020, str. 9–36.
- Rošker, J. S., What is Virism and How is It Connected to Chinese Philosophy, v: *EACP Newsletter* (ur. Soeffel, C.), Trier 2020a, str. 3–6.
- Rošker, J. S., Tradicionalna siniška relacijska etika in organizacija družbe v kriznih časih virusnih epidemij, v: *Pandemija COVID-19 v Aziji* (ur. J. S. Rošker), Ljubljana 2020b.
- Rošker, J. S., *V senci velikih mojstrov*, Ljubljana 2020c.
- Rošker, J. S., *Interpreting Chinese Philosophy: A New Methodology*, London 2021.
- Sartre, J. P., *Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate*, New York 1995.
- Schaller, M. in Park, J. H., The Behavioral Immune System (and Why It Matters), *Science* 20 (2), 2011, str. 99–103.
- Van den Stock, A., Imprints of the Thing in Itself: Li Zehou's Critique of Critical Philosophy and the Historicization of the Transcendental, *Asian Studies* 8 (1), 2020, str. 15–35.

- Tan, C., *The Equal Onto-Epistemology of the »Equal Discourse of Things«* [齊物論 *Qiwulun*] *Chapter: A Semantic Approach*, Tetsugaku (2), 2018, str. 282–95.
- Xiang, S., Why the Confucians Had No Concept of Race (Part I): The Antiessentialist Cultural Understanding of Self, *Philosophy Compass* 2019a, DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12628>.
- Xiang, S., Why the Confucians Had No Concept of Race (Part II): Cultural Difference, Environment, and Achievement, *Philosophy Compass*, 2019b: <https://doi.org/10.1111/phc3.12627>.
- Žižek, S. Politically Correct White People who Practise Self-Contempt are Contributing NOTHING in the Fight to End Racism, 1. 7. 2020. https://www.rt.com/op-ed/493408-white-racism-fight-guilty/?fbclid=IwAR0UTkZ8yKvLFivWUhYFgpz7FOhZuKcEZvjBVY2W3Gdba2zXkCKTRNJU_Sk (dostop 2. julij 2020).

Jana S. Rošker

Porast rasizmov med pandemijo COVID-19 in ontologija rase: medkulturna primerjava evropske in kitajske tradicije

Ključne besede: COVID-19, etika pandemij, rasizem, rasna esenca, substanca rase

Pričujoči članek izhaja iz medkulturne problematike kriznih situacij, ki se kažejo na svetovni ravni in med katere brez dvoma sodi tudi pandemija virusne bolezni COVID-19. Ukvarja se z vprašanjem, ali je rasizem univerzalen ali kulturno pogojen pojav, in pokaže, da je rasizem idejna dediščina ontološkega statusa koncepta rase, ki se je razvil in prevladal v evropski idejni tradiciji. S prikazom razlik med esencialističnim in procesnim dojemanjem človeka pokaže, da je rasizem kot politični in družbeni pojav specifična dediščina evropske znanosti in da ni občečloveški način razumevanja oziroma kategoriziranja pripadnikov in pripadnic človeške vrste. S predstavitvijo tradicionalnih kitajskih modelov relacijskega in antiesencialističnega koncepta sebstva želi avtorica prikazati nove možnosti dojemanja medosebnih in medkulturnih interakcij, ki lahko vodijo k solidarnosti in sodelovanju, ki sta nujna za izdelavo celostnih strategij za sedanja in bodoča soočanja s pandemijami in drugimi globalnimi katastrofami.

Jana S. Rošker

The rise of racism during the COVID-19 pandemic and the ontology of race: Intercultural comparison of European and Chinese traditions

Keywords: COVID-19, ethics of pandemics, racism, racial essence, the substance of race

This article takes as its starting point the cross-cultural problem of crisis situations that manifest themselves at the global level. COVID-19 is undoubtedly one such crisis. The article deals with the question of whether racism is a universal or a culturally conditioned phenomenon. It shows that racism as such is an ideational heritage of the ontological concept of race developed and established within the European intellectual tradition. By pointing out the differences between the essentialist and processual understandings of human beings, it shows that racism as a political and social fact is a specific heritage of European scholarship and is by no means a universally human mode of perceiving and categorizing people. By introducing the traditional Chinese models of relational and anti-essentialist concept of the self, the paper aims to show some new ways of perceiving interpersonal and intercultural interactions that can lead to solidarity and cooperation, which are urgently needed for devising comprehensive strategies of present and future confrontation with pandemics and other global crises.

O avtorici

Jana S. Rošker je redna profesorica sinologije, ki je specializirana za področje kitajske filozofije in se ukvarja zlasti s tradicionalno kitajsko epistemologijo, klasično kitajsko logiko, metodologijo transkulturnih raziskav v sinologiji in sodobnimi teoretskimi diskurzi na Kitajskem. Na teh področjih je doslej objavila dvajset znanstvenih monografij in več kot sto znanstvenih člankov. Je glavna urednica vplivne mednarodne znanstvene revije *Asian Studies* ter ustanoviteljica, prva predsednica in častna članica mednarodnega združenja European Association for Chinese Philosophy (EACP). Je prejemnica številnih nacionalnih in mednarodnih nagrad in priznanj.

About the author

Jana S. Rošker is Full Professor of Sinology, specialized in the areas of Chinese philosophy, traditional Chinese epistemology, classic Chinese logic, methodology of transcultural research in sinology and contemporary theoretical debates in China. She is the author of twenty books and over one hundred scientific papers. She is the editor of the internationally acclaimed journal *Asian Studies* as well as the founder, first president, and honorary member of European Association for Chinese Philosophy (EACP). She has received a number of national and international awards.

Ksenija Vidmar Horvat

Družbeni strahovi med znanostjo in kulturnim bojem: teorije zarot v času pandemije COVID-19

1 Uvod

V članku analiziram porast teorij zarot v obdobju pandemije COVID-19. Teorije zarot niso iznajdba današnjega časa. Nasprotno, so transzgodovinske sopotnice zahodne modernosti (Butter, 2014; Cassam, 2019; Fenster, 2008), najdemo pa jih tudi v nezahodnem prostoru (Gray, 2010; Marcus, 1999). Mednje sodita zloglasni lov na čarovnice ob vstopu v modernost in »lov na čarovnice« v protikomunističnem mccarthismu. Zarotniški Iluminati naj bi upravljali s potekom francoske revolucije, Bernard Bailyn pa v *Ideoloških izvorih ameriške revolucije* ustanovni akt neodvisne države postavi ob razkritje konspiracije, ki naj bi jo po prepričanju Georgea Washingtona z načrtom sistematičnega pretvarjanja prebivalstva kolonij v ponižne in apatične sužnje ob podpori Anglikanske cerkve snovali kralj in njegovi ministri. V vplivnem eseju, spisanem v kontekstu hladne vojne, kontroverzni levičarski intelektualec Richard Hofstadter (1964/1995) trdi, da je »paranoidni stil« jedrni pečat ameriške politike; izviral naj bi iz antisemitizma in antiintelektualizma 19. stoletja. Novejše študije nagnjenost h konspirativnim teorijam v ZDA povezujejo s puritansko dediščino, ki se pomeša z ameriškim tipom republikanizma. Glavna razlika med teorijami zgodnjih puritancev in konspirativnimi teorijami po drugi svetovni vojni je v tem, da so v preteklosti te vsebovale prepričanja, da konspiratorji delujejo proti oblasti, danes pa temeljijo na prepričanju, da je konspirator sama oblast. Novost je tudi v tem, da se je konspirativno mišljenje z obrobja javnega prostora preselilo v njegovo središče, delno s pomočjo televizijskih nanizank, kot so Dosjeji X, še vplivneje pa s prihodom svetovnega spleta in družbenih omrežij.

Raziskovanje vloge digitaliziranega medijskega ekosistema pri razširjanju in rekrutiranju podpornikov teorij zarot (Johnson et al., 2020; Ohlheiser, 2020; Vaidhyanathan, 2018) je nujni element družbenega in političnega spopada s to novo resničnostjo alternativnih resnic in vednosti (Klintman, 2019; Salecl, 2020; Vidmar Horvat 2021). Pojasnjevati pojav zgolj z medijsko tehnologijo bi po drugi strani pomenilo pristati na tehnološki determinizem (Williams, 1983). Kot je že davno opozoril Raymond Williams, determinizem zaključí proces, ga pa ne napoveduje ali nadzira. Dejavnik, ki ga je treba upoštevati, so zagotovo tudi (socialno)psihološki motivi za vstopanje v svet



DOI:10.4312/ars.15.1.57-70

zarotništva (Green, 2013; Haidt, 2012; Jolley et al., 2020; Sullivan, 2006; Velásquez idr., 2020), pa tudi širša družbena vprašanja razslojenosti in občutkov odrinjenosti, ki jih raziskovalci v zadnjem času povezujejo z vprašanji t. i. krize identitet in kulturnih vojn (Fukuyama, 2018; Hochschild, 2016; Noris in Inglehart, 2019). V svoji obravnavi v prvem delu povzemam teorije z vseh treh raziskovalnih področij; v drugem delu posebno pozornost namenim povezanosti teorij zarot s populizmom; kot študija primera mi služi »vojna mask« v obdobju vladavine Donalda Trumpa v ZDA. »Populistični moment«, ki ga najdemo med pristaši teorij zarote, pomaga sociološko razvozlati uganko privlačnosti in preseči nevarnost ozkega psihologiziranja teoretikov zarot, na katero sicer v svojem odmevnem delu opozarja Cassam (2019). V nasprotju z avtorjem, ki izpostavlja politične motive, v svoji analizi dokazujem pomen delovanja »množične psihologije«. Trdim, da nam primerjava populizma in teorije zarotništva, s skupnim imenovalcem fantazije o opolnomočenju, pomaga zasnovati holistični pristop k razumevanju podpornikov teorij zarot. V tretjem delu to fantazijo preslikam na ozadje prihoda neoliberalne države in nakažem, da teorije zarot in alternativne resnice niso obrobni pojav in izraz blodenj množice, temveč zgodovinski produkt neoliberalne etike ter njenega upravljanja z načeli svobode in izbire.

2 Teorije zarot med komunikologijo in psihologijo

Da družbena omrežja uničujejo moderno »kognitivno skupnost«, postaja splošno sprejeto prepričanje. Facebook in Twitter, piše Thomas Friedman (2020), sta postala »gigantska motorja za uničevanje dveh stebrov naše demokracije: resnice in zaupanja«. Po drugi strani, dodaja avtor, so družbena omrežja ponudila glas tistim, ki ga do sedaj niso imeli. Znašli smo se v situaciji, ko tehnologija po eni strani prispeva k večji transparentnosti in pluraliziranju mnenj, po drugi strani pa postaja napajalnik za teorije zarot, ki jim sledi vse več ljudi.

Da so postali tarče teoretikov zarot, mnogi dostikrat sploh ne vedo. Novinar Charlie Warzel (2020), ki je raziskoval virtualne skupnosti pripadnikov skupine QAnon, poroča, kako posameznik, še pogosteje posameznica (!), v svet njenih komunikacijskih soban vstopa v iskanju vsakdanjih nasvetov ali ker si želi zgolj virtualnega druženja. Johnson s sodelavci (2020), ki je proučeval stališča do cepljenja med skoraj 100 milijoni uporabnikov Facebooka, podobno pojasni, kako objave nasprotnikov v isto pripoved vmešajo na videz dobronamerne vsebine o vprašanju varnosti ali zdravju otrok. To jim omogoča, da se širijo med različnimi, pogosto nepovezanimi spletnimi stranmi. Posebej ranljive so starševske razpravljalne platforme, kjer je novice, domnevno povezane s skrbjo za otroke, vstavljene v čustvene apele in opozorila, težko zaobiti. Klik iz gole radovednosti uporabnico vstavi na zemljevid, ki jo lahko že z nekaj dodatnimi kliki približa povsem drugim vsebinam — od strani s sovražnim

govorom do neonacističnih pozivov proti tujcem in manjšinam. Tej raziskavi pritrjuje tudi študija Velásquez s sodelavci (2020), ki je sledila širjenju dezinformacij o virusu COVID-19 in v kateri s podobno rekonstrukcijo povezovanja občinstev, »ki so lahko geografsko, jezikovno in kulturno zelo daleč vsaksebi«, pokaže, kako nastajajo ti novi hibridi virtualne javnosti in zakaj se zlonamerne vsebine prek platform širijo hitreje, kot bi jih bilo mogoče odkriti in odstraniti.

Komunikacijska krajina 21. stoletja je posejana s postojankami lažnih novic, ki jih razširjajo različni akterji. Pristaše teorij zarot Cassam (2019) razdeli v dve skupini: podjetnike, ki jim razširjanje lažnih novic in teorij zarot prinaša finančno korist (zanje ni nujno, da v teorije zarot zares verjamejo), in navadne uporabnike, ki lažne novice širijo vede ali nevede. V drugem primeru so na delu psihološke koristi. Kot glasniki »novega«, najsibo to preverjeno ali izmišljeno, pridobivajo na ugledu. Kot pojasnjujejo različni proučevalci pojava povezovanja v skupnosti »resnic«, z objavo steče proces identifikacije oziroma »pripoznavanja« (Haidt, 2012; Green, 2013; Sullivan, 2006). Kot za splošno komunikacijsko vedenje na družbenih omrežjih pojasni Vaidhyanathan, je deljenje objav (*sharing*) »deklaracija o identiteti« (Vaidhyanathan, 2018, 183): postavi me v določen krog ljudi in loči od kroga nasprotnikov. Objavljamo, da zadovoljimo svoje »pleme«. Bolj ko so naše vsebine radikalne in na meji verjetnega, močnejši je naš identitetni signal. Zavezanost resnici in zaupanje preverjenim dejstvom stopita v ozadje.

Cassam posvari pred pretiranim psihologiziranjem teoretika zarote in predlaga, da namesto psiholoških teorij raje proučujemo funkcijo njihovega političnega sporočanja. S širjenjem teorij zarot, trdi, v resnici izrekamo svoja politična stališča. Takšno opozorilo je smiselno in, kot bomo videli v nadaljevanju, podprto z raziskovanjem. Po drugi strani pa nam tehnologija digitalnega komuniciranja razkriva, kako prav (socialna) psihologija ponuja poln uvid v mentaliteto zarotniškega razmišljanja – in sicer tam, kjer najde ujemanje s sorodnimi množičnimi »strukturami občutja«, kot so populizem, razizem in ksenofobni nacionalizem. Za nagnjenost k teorijam zarote morda potrebujemo določene psihološke predispozicije, ki izhajajo iz naše individualne osebnosti, zgrajene iz naših predhodnih izkustev, travm ali drugih virov psihobiografskega oblikovanja. Toda predanost takšni mentaliteti ima po svoji naravi elemente množične psihologije. Tako populist kot pristaš teorij zarot v svojem verovanju najdeti vir za (psihološko) nagrajevanje, ki prihaja iz pripadanja skupini.

Socialnopsihološke raziskave, ki teorije zarote proučujejo skupaj z drugimi skrajnimi pojavi družbene zavesti, kot sta razizem in ksenofobija, zaznavajo tesno prekrivanje. Študija Jolleyja s sodelavci (2020) pokaže, da bodo tisti, ki se nagibajo k prepričanju o obstoju judovske konspiracije, bližje antisemitskim, protimuslimanskim, protiazijskim in protimigrantskim stališčem. Zatekanje k sovražnemu odnosu do drugega okrepi občutenje Jaza in skupine. Funkcija, ki jo opravlja zarotniško ali sovražno mišljenje, je v zagotavljanju fantazije o pripadnosti in varnosti, ki mi jo zagotavlja

članstvo v moji izbrani skupini. Zato Butter (2014) predlaga, da teorije zarote proučujemo skupaj s teorijami populizma. Populizem, kot Butter povzema Ernesta Laclauja, v politični prostor vnaša ostro dihotomijo, ki kompleksne strukture odnosov in hierarhij zreducira na preproste dihotomije. Z izrekanjem lojalnosti eni od dveh antagonističnih skupin se okrepi naš občutek moči. Ideje opolnomočenja pripadniki zarotniškega tabora – tako kot populist – ne črpajo iz dejstva odrinjenosti od socialno-ekonomskega kapitala. Njihov boj poganja osebnostni, čustveno-kognitivni kapital. Verjamejo, da so bojevniki za resnico, a v resnici gre za izrekanje identitete. Pri obeh v presoji med kritično analizo in pripadnostjo skupinski mentaliteti prevlada slednja. Motiv je varovanje lastne identitete, ki jo dojemata kot poslednje zaledje varnosti v svetu, ki je, kot bo razvidno iz nadaljevanja, za mnoge ušel v neprepoznavni tok družbene organizacije življenja skupnosti.

3 Protirazsvetljenski um

Ernesto Laclau se v svoji študiji populizma vrne k očetu raziskovanja množične psihologije Gustavu Le Bonu. »Le Bon meni«, navaja Laclau, »da so za vpliv besed na oblikovanje množice bistvene podobe, ki jih te besede priklicujejo *precej neodvisno od njihovega pomena*« (Laclau, 2008, 22; poudarek v izvirniku). Ker je povezava med besedami in podobami naključna, je izključena sleherna racionalnost. Besede se pretvorijo v zvoke, »katerih poglobitvena korist je, da osebe, ki jih uporabljajo, odvežejo sleherne dolžnosti, da bi mislile« (v Laclau, 23). Toda z vidika pristaša teorij zarote je sledenje »resnici«, kot jo promovira njegova izbrana teorija, racionalna odločitev. Privlačnost nevednosti (Klintman, 2019; Salecl, 2020) ima globlje psihološko poslanstvo: zagotavlja vezi pripadanja in občutek vključenosti prek pripoznanja v skupni identiteti. Kot piše Butter, »moramo identiteto, ki jo ponujajo teorije zarote, razumeti kot posebej močno obliko vključevanja in izključevanja« (Butter, 2014, 20–21). Resnice teorij zarot pristašem ponudijo trdne pojme o sebi in Drugem, pristopanje k skupnemu boju proti zarotnikom pa ustvarja tesno vez skupinske solidarnosti.

Identitetni boj pristašev teorij zarot poteka na ozadju boja proti razsvetlenskemu subjektu. Namesto vrednot razuma, znanosti in idej humanizma se zavestno obrača k predrazsvetlenskemu načelom zaupanja dogmam, karizmi in intuiciji. Teorije zarot niso teorije: so antiteorije. Do vednosti se ne prebijajo s preverjanjem dejstev, gradjenjem koherentne argumentacije in analitičnim izločanjem naključij. Za teoretika zarote teorija stoji pred hipotezo, resnica pred metodičnim raziskovanjem in opuščanjem netočnih sklepanj. Blizu mu je posploševanje na podlagi predizbranih primerov, pogosto izhajajočih iz lastne izkušnje, in rezoniranja s pomočjo stereotipov. Ne loči med korelacijo in vzročnostjo ali pa prvo namerno predstavlja kot drugo. Spretno upravlja z dokazi, tako da predoča tiste, ki potrjujejo, in zanemarja one, ki

nasprotujejo gotovim prepričanjem. Precenjuje lastno vednost, razumevanje, kompetentnost in pravičništvo (Pinker, 2018).

Teorija zarote ima verovanjško strukturo: znanost pomeni razumeti svet, pa tudi dvomiti (Pinker, 2018, 7). Za teoretika zarote in populista je vsakršen dvom (v njuno resnico, avtoriteto, vodjo) že radikalna grožnja ontološki gotovosti. Vsakič, ko se njuna resnica znova potrdi, se okrepi vez skupinskega pripadanja. Oboje, kot poroča Haidt (2012, 103), deluje kot dopaminski hit, ki, kot kaže nevrološko raziskovanje, ki ga navaja avtor, prinese neizmerno zadoščenje in pomiritev. Zato lahko razumemo, sklene Haidt, zakaj moramo polarizirani um razumeti dobesedno kot obliko zasvojenosti (ibid.).

To so splošni opisi iracionalnega uma, ki lahko veljajo transzgodovinsko. Toda kaj zgodovinsko specifičnega je v zadnjem valu vznika teorij zarot? Že omenjeni Siva Vaidhyanathan (2018) za razkroj demokratične in intelektualne kulture, ki jo je oblikovala moderna liberalno-razsvetljenska dediščina, krivi družbena omrežja. Trdi, da spodjedajo zaupanje v javne institucije in znanost ter ustvarjajo nov tip mentalitete, ki spodbuja »ozkomiselnost, prefiltriranje informacij tako, da okrepimo zaupanje v svoja predhodna stališča, in razvrščanje državljanov v polarizirane tabore nasprotnikov« (83). Vse to ustvarja krizo javnega razpravljanja, vodenja in načrtovanja skupnega dobrega. Znašli smo se v »epistemološki krizi«, piše avtor, kjer je pripadnost skupini postala važnejša od vrednosti informacije (ibid.).

Ostanimo še za trenutek pri populistu. Razsvetljenske institucije naj bi zajezile umski arhaizem in človeka pripravile na dobo modernosti, usmerjene od parohialnih interesov v univerzalne pridobitve (svobodo govora, nenasilje, sodelovanje, kozmopolitstvo in človekove pravice) ter institucije (znanost, medije, šolo, demokratično oblast, mednarodne institucije in trg) (Pinker, 2018, 28). Populistični um se najprej obrne proti razsvetljskim institucijam: oblast je izdajalska, šola, mediji in znanost prevarantski, multikulturalizem in človekove pravice fantazije privilegiranih, povečini akademskih elit. Pogled »nazaj«, v idilično dobo predrazsvetljenske nedolžnosti, je obrambna reakcija, izraz občutka nepripadanja svetu, ki se je prehitro spremenil in katerega spremembe populist dojema kot napad na njegov jaz in identiteto.

Razlog ni ekonomska negotovost, ki bi posameznika pahnila v naročje populizma. Kot v svoji raziskavi pokažeta Norris in Inglehart (2018), podpora populističnim strankam v Evropi ne prihaja od najnižjega razreda fizičnih delavcev, poražencev globalizacije, temveč od »drobne buržoazije«, malih in samostojnih podjetnikov, starejših, bolj vernih, manj izobraženih, s prednostjo moških etnične večine. Podporniki populizma so kulturni in ne ekonomski poraženci tihe revolucije, ki poteka od sedemdesetih let dalje, trdita avtorja. Čutijo se odtujene od prevladujočih vrednot in progresivnih kulturnih sprememb, s katerimi se ne strinjajo. Četudi ima korenine v ekonomskem nazadovanju in razrednem poniževanju, je populizem kulturni, ne ekonomsko-socialni

protiudar napredku. Pohod proti razsvetljenskim idealom je kulturni upor pripadnikov povojne generacije, ki se v liberalnih agendah, prepredenih z rasno raznolikostjo, enakostjo spolov, strpnostjo in empatijo do tujcev, ne znajdejo najbolje in se počutijo odrinjene iz predstav o pluralnih družbenih scenarijih za prihodnost. Ker se mnogi med njimi sočasno soočajo s hudimi eksistencialnimi stiskami, progresivizem povezujejo z razrednim napadom nase.

4 Identitetne vojne in kulturni boji

Podobno razmišlja Francis Fukuyama (2019), avtor teorije o »koncu zgodovine«. Vzpon skrajno desnega populizma, trdi, moramo razumeti v povezavi s politiko identitet. Naš običajen refleks je, da pri obravnavi populizma najprej začnemo s proučevanjem socioekonomskih dejavnikov. Glavnina tradicionalnega delavskega razreda se je zagotovo znašla na čereh socioekonomskega nazadovanja. Ko dovčerajšnji delavec v industrijskem obratu, s primerom ponazarja Fukuyama, obrača hamburgerje v restavraciji s hitro hrano in pri tem zasluži manj, kot je nekoč zaslužil njegov oče ali danes zasluži njegova partnerka, smo tudi sredi scenarija psihološke degradacije. Populiste lahko označimo za družino navadnih rasistov in ksenofobov, toda večjo uslugo bi si naredili, če bi razumeli njihovo socialno, psihološko in kulturno stisko. »Res je, da govorimo o belcih, ki so imeli nekoč v družbi vodilno vlogo in ki danes izgubljajo ta privilegij.« Res pa je tudi, da se upravičeno čutijo zapuščene in izdane – od elit, vključno z intelektualnimi, ki so svojo pozornost preusmerile k drugim ranljivim skupinam in proučevanju njihovih identitet. Beli moški delavskega razreda se počutijo ogrožene in odrinjene, zato izrekajo: »Sem večina, ki jo elite diskriminirajo.«

Temu stanju razpravljavci v zadnjem času nadevajo oznako kulturni boji. Kulturni boji – ali kulturni protiudar, kot to imenujeta Norris in Inglehart – je skupni imenovalec tako za populiste kot teoretike zarote. Prekrivanje lahko ponazorimo s primerom »vojne mask«, vzponom trumpizma in prihodom gibanja QAnon v ZDA. Upoštevajoč teoretsko prekrivanje med populizmom in teoretiki zarote ni naključno, da je QAnon kot radikalno populistična grupacija vodilna skupina za razširjanje tako protrupovski teorije zarote o predsedniških volitvah kot teorije zarote o pandemiji.

Populistični uspeh Donalda Trumpa v ZDA moramo pripisati več dejavnikom. Farah Stockman (2020) je s Trumpovim prihodom na oblast začela slediti življenjem skupine jeklarjev v Indiani – moškim in ženskam, temnopoltim in belcem –, potem ko so tovarno po sporazumu NAFTA, ki ga je leta 1993 podpisal Bill Clinton, preselili v Mehiko. »Opazovala sem jih v stiskah, ko se niso mogli odločiti, ali naj sodelujejo pri uvažanju nove mehiške delovne sile ali naj se obrnejo k sindikatom in tutorstvo odklonijo.« Za zaprto tovarno so žalovali kot starši za umrlim otrokom. Nekateri med njimi so našli novo delo, drugi so obtičali v brezposelnosti. Do zadnjega so zaupali demokratom, da

bodo »poskrbeli za malega človeka«. Ni jih bilo strah ne NAFTE ne naslednjega mednarodnega sporazuma – s Kitajsko, ki ga je Clinton podpisal leta 2000. Potem pa se je začela selitev tovarn – najprej v Mehiko, nato v Šanghai. NAFTA je postala »simbol svetovnega reda, ki so si ga izmislile elite za elite«. Pričevalec pripoveduje, da je njegova družina vselej volila za demokratsko stranko. Ko so nemočni opazovali porast revščine, alkoholizma, razpadlih zakonov in prihod imigrantske delovne sile, ki je na trgu z njimi tekmovala za dela, ki so preostala, so se počutili izdane in politično zapuščene.

Dokler ni prišel Trump in z retoriko antiglobalizma obljubil, da bo tovarne vrnil na staro mesto. Donald Trump je ustvaril politični prostor za del ameriškega demosa, ni pa ustvaril tega demosa. Ameriški filozof Richard Rorty (1998) je že pred desetletji napovedal, da se bo del ameriškega volilnega telesa obrnil stran od ustaljenih političnih struktur in začel iskati močnega vodjo, ki bi mu lahko namenil svoj glas. Po raziskavi iz leta 2015 naj bi se 55 % tistih, ki bi podprli Trumpovo kandidaturo za predsednika ZDA, izreklo za delavski razred. Manj kot tretjina, ki bi podprla druge republikanske kandidate, je prihajala iz istega razreda. Donald Trump tovarn ni vrnil. V resnici je nastopil proti sindikatom, v sporazumu s Kitajsko odprl vrata kitajskim bančnim ustanovam in zavarovalnicam ter dodatno znižal davke korporacijam in najbogatejšim. Pod Trumpom je dežela postala topla greda socializma za bogate (Reich, 2019). Donald Trump delavcem, »modrim ovratnikom«, ni vrnil dela. Vrnil pa je, tako kot populisti drugod, upanje. Skoval je fantazijo o protiudaru globalizaciji, ki bo razgradila desetletja politike mednarodne ekonomske integracije.

Avtokratski populizem ali novi despotizem, kot ga imenuje Keane (2020), ima zgodovino, ki je daljša od prihoda Donalda Trumpa. V njej so uskladiščeni odpori, zamere in razočaranja, ki so se začeli kopičiti pred desetletji in odprli pot za rojstvo družbe dveh stvarnosti. Trumpova vladavina, piše Charlie Warzel (2020), je prispevala k temu, da je nezanemarljiv delež ljudi vstopil v alternativno resničnost, ki jo poganjata povsem ločena sistema novic in informacij. Dejstva, ki si jih vsi delimo, ta drugi pol reorganizira v povsem svojstveno pripoved. Nedavna anketa Univerze Monmouth je pokazala, da 77 % Trumpovih podpornikov verjame, da je Joe Biden ameriške predsedniške volitve ukradel. Mnogi med njimi verjamejo, da podnebna kriza ne obstaja in da ni treba slediti nasvetom znanstvenikov, kako obvladovati pandemijo COVID-19. »Živimo v deželi, ki je zašla v globoko epistemološko krizo«, sklene avtor (ibid.). David Brooks (2020) delitev pripiše razrednemu sovraštvu: v zadnjih nekaj desetletjih se je oblikoval nov razred, ki sodeluje v epistemskem ekosistemu družbe, ga soustvarja in od svojega dela (dobro) živi. »Ekonomija informacije« je ta razred nagradila z denarjem in ugledom ter bivališča njegovih pripadnikov skoncentrirala v prestižnih urbanih conah. Pogled nanje od spodaj navzgor ljudi navdaja s cinizmom, pa tudi odtujenostjo in zaničevanjem do slojev, ki s tako lahkoto zasedejo epistemski režim in delujejo tako samozavestno v razširjanju svojih vrednot. Prekarnost ustvarja odpor do teh

visokoizobraženih slojev: priča smo »grenki kulturni in politični hladni vojni«. Lažne novice so epistemski protinapad, ki prinaša iluzijo opolnomočenja tudi, kadar njihovi zagovorniki vedo, da so zgodbe, ki jih širijo, sfabricirane laži.

V tem položaju ljudje iščejo pripovedi, ki jim bodo povrnila zaupanje ter jih zaprele v varne skupine medsebojne solidarnosti in spoštovanja. Teoretiki zarot, kot je Alex Jones s svojo skupino QAnon, ustvarjajo prav takšno skupnost. Nudijo emotivno oporo; tistim, ki se čutijo nemočne, priskrbijo občutek, da so znova akterji na prizorišču družbenega dogajanja. »Imam moč, da zavrnem mnenje strokovnjaka«, postane izjava o družbenem (in kulturnem) opolnomočenju. Znanstvene metode in ugotovitve dojemajo kot izraz razrednega interesa privilegiranih, znanstvenikov in njihovih institucij, ki ustvarjajo in potrjujejo vednost (Davies 2014). Odpor do znanstvenih resnic postane izraz identitetnega pripadanja skupnosti, ki ceni tegobe navadnih ljudi, je sočutna do deprivilegiranih in se bori za drugačen potek zgodovine.

»Vojna mask« v ZDA, o kateri so se razpisali mednarodni mediji, ustrezno ponazarja to novo epistemološko stanje. Nasprotovanje nošenju mask je več kot pečat nevednosti; je izraz »kulturne vojne«. V njeno osrčje se steka nasprotovanje epistemski hegemoniji demokratov in njihovih elit. Za republikance je nošenje mask totemski simbol demokratov, s katerim izrekajo, da so »elite: pametnejši, racionalni in moralno superiorni« (Brooks, 2020). Donald Trump je upiranje maskam pretvoril v »emblem emancipacije od despotizma elit« (Beauchamp, 2020). Wilkinson (2020) izpostavlja, kako je zapiranje gospodarskih dejavnosti in šol prikazal kot neposredni napad na socialno najranljivejše skupine: »Delavci bi morali imeti pravico, da se pojavijo na delovnem mestu in prejmejo redno plačilo, s katerim bodo poravnali najemnino in nahranili otroke« (ibid.). Demokrati, ki so zagovarjali strožje omejitve in zaustavljanje javnega življenja, so v tem spopadu zasedli mesto neobčutljivih elit, ki stežka razumejo agonije preživetja iz meseca v mesec.

5 Neoliberalni strahovi

»Nacionalni populizem je produkt slabljenja nacionalne države in prestopa v postdemokracijo«, pišeta Comani in Pajnik (2015, 194). Postdemokracija gradi na preobrazbi politike dejstev v politiko emocij. Slednja je prizorišče hegemonih bojov, ki jih zlahka – in v skupnem naporu – zasedejo populist in tisti, ki služijo s proizvajanjem laži. Zadostuje, da se sklicujejo na antielitizem. Razredni (in kulturni) odpor do elit postane orodje legitimiranja, ki deluje po načelu ekvivalenčne verige »ljudskih zahtev«. Kot pojasni Laclau: »Bolj kot je veriga raztegnjena, manj so označevalci pripeti na svoje izvirne partikularnosti zahteve« (Laclau, 2008, 87). Ni več pomembno, kdo ali kaj je to ljudstvo, da se le pripozna na mestu nasprotovanja oblasti in elitam – tudi kadar je vodja, ki organizira ljudski protest, sam ta oblast in elita.

Splet in družbena omrežja so idealni medij za razpečevanje antielitizma, antiintelektualizma in nezaupanja v znanost – dediščin torej, ki zadevajo razsvetljsko vednost. Niso pa povzročitelji odpora: odpor je ustvaril neoliberalizem. Neoliberalizem je v zadnjih štiridesetih letih okrepil načelo grobega individualizma in ideje podjetniškega jaza kot temelja posameznikovega uspeha. To pomeni, da je družbene položaje, ki izhajajo iz ekonomskih, socialnih, kulturnih in demografskih okoliščin, prevedel v merilo individualnega prizadevanja. Skupine, ki ne dosežejo standarda tega merila – delavski razred, revni, imigranti, brezposelni –, so predmet stigmatiziranja (Lamont, 2018). Sočasno se po lestvici ekonomskega in simbolnega napredovanja, kot smo videli, vzpenja novi razred izobraženih strokovnjakov in menedžerjev, ki utelešajo neoliberalne vrline. To ustvarja vrzeli v razumevanju družbenega pripadanja, vrednosti in dostojanstva.

Neoliberalno stanje spodjeda epistemske in semantične temelje liberalnih konceptov svobode, pravičnosti in pravice do izbire. Moderna liberalna pogodba in v njej vpisane ideje državljanstva ter družbenega dobrega temeljijo na razsvetljskem modelu družbenega napredovanja, ki zajema presojo skupnega dobrega (Reich, 2018). Neoliberalna vrlina je skupno dobro razstavila na amorfni in atomizirani seštevki neoliberalnih jazov, odgovornih za lastno napredovanje. Svoje blagostanje si neoliberalni posameznik predstavlja kot rezultat uveljavljanja »svobode«, da o svojih dejanjih odloča izven konteksta skupnega dobrega ter da pri tem uveljavlja pravico do izbire. Tako upiranje nošenju mask kot gibanja proti obveznemu cepljenju v primeru nalezljivih in smrtonosnih bolezni so v izteku te neoliberalne etike postala emblemi pravice do izbire vednosti. Priča smo perverzni adaptaciji koncepta Hannah Arendt: temeljna človekova pravica do pravic je v postmilenijski javnosti postala oblika boja za pravice do lastnih pravic, ki si jih ne glede na skupno dobro odmerja vsak sam.

6 Mentalna prekrivanja

Strukturno prekrivanje sociopsihologije teoretikov zarot in radikalnih populistov, vključujoč verovanjsko matrico pripadanja skupnosti post- ali alternativnih resnic, razkriva epistemsko jedro neoliberalne paradigme hiperindividualizma in kolapsa družbenih vrednot skupnega dobrega. Epistemska kriza, ki jo zaznavajo raziskovalci različnih ved, izvira iz porasta nezaupanja do institucij države, vključno z akademskimi in znanstvenimi ustanovami ter produkcijo vednosti. Toda ta »antielitizem« se zares malo meni za znanost in njene institucije. Bolje ga je razumeti v smislu diskurzivne dislokacije (Laclau, 1990), to je premeščanja pozornosti z dejanskih akterjev razlaščenja posameznikove družbene moči na imaginarne, tarčno razpršene institucije vednostne moči. Neoliberalizem ustvarja novo matrico razrednega razlaščenja, degradiranja in marginaliziranja zgodovinskega akterja, ki je do srede 70. let veljal za nosilca družbenega razvoja in ki je bil – v zavezništvu z levimi akademskimi elitami – do nedavna

osrednji pogajalec v moderni družbeni pogodbi. Pluraliziranje družbenega akterstva z novimi skupinami z margine je za populiste ustvarilo močno dokazno gradivo o tem, kdo so zares krivci za odhod delavskega razreda (in predvsem belih moških modrih ovratnikov) s prizorišča zgodovine. Z druge strani neoliberalna etika, ki vpeljuje moralizirajoči diskurz družbene veljave, osnovane na podjetniškem jazu, ustvarja duhovne stiske in identitetne krize. (Kot je dejal Brooks, ko so volili za Trumpa, niso volili proti Zeleni novi pogodbi (demokratske stranke); volili so proti osebni krizi identitete.) Odpor do vednosti je oblika dislokacije te zgodovinske agonije družbeno razlaščenega jaza – jaza, razlaščenega družbenosti.

7 Sklep

V svoji analizi sem se osredotočila na porast teorij zarot v času pandemije COVID-19. Pri tem me niso zanimale konkretne manifestacije zarotniškega mišljenja, ki so se oblikovale ob pandemiji – od teorije »kitajskega virusa« do zarotniškega delovanja farmacevtske industrije ali Billa Gatesa itn.; raziskovalno sta me zaposlovala sam pojav in njegova specifična zgodovinska artikulacija v protirazsvetljenem obratu. Pri analitski razgradnji sem si pomagala s primerjalnim pogledom na populizem. Kot populizem tudi teorije zarote vsebujejo strukturo emotivno-identitetnega pripadanja, ki obljublja opolnomočenje prek verovanja v resnico skupine. Medtem ko njihove zagovornike s populisti družijo antielitizem, so po drugi strani bolj ideološko prilagodljivi. V ZDA so zvesti podporniki Trumpa, ki predstavlja vodjo in oblast; v Sloveniji, na primer, se poskušajo približati protestniškim skupinam in gibanjem, ki si prizadevajo za padec populističnega avtokrata. V Nemčiji se lahko pridružijo neonacističnim shodnikom; v Sloveniji opozarjajo pred korona fašizmom.

Čeprav se zdi, da je tokratni vznik teorij zarote neposreden produkt kriznega obdobja, ki ga je proizvedla pandemija, je za sociološko analizo sprejemljivejši daljši sociohistorični okvir raziskovanja. V spisu »Kognitivno mapiranje« je Frideric Jameson že pred nekaj desetletji zapisal, »da je misel o zarotah 'kognitivni zemljevid' ubogega posameznika v dobi postmodernosti«; predstavlja degradirano sliko logike poznega kapitala, še dodaja, in je obupen poskus predstavitve tega sistema, ki ga zaznamujejo zdrsi v prazno vsebino (1987, 356). Globalni sledilci zarotništvu so zgodovinski proizvod neoliberalne etike. So družbeni rezultat države, ki se je iz socialne prevesila v podjetniško in institucije javnega dobrega predala v upravljanje plenilskemu kapitalu. So uporabniki dereguliranih tehnologij in informacijskih platform, ki se prosto gibljejo onkraj javnega razpravljanja o državljanski odgovornosti in tipu družbene pogodbe, ki jo prinaša nova svoboda komuniciranja in javne besede. Trumpizem in teorije zarot, kot jih razširja gibanje QAnon, trgujejo z razredno jezo in kulturno odrinjenostjo. Stil nastopanja, ki v Trumpovem primeru kombinira toksično maskulino in nekultivirano,

vulgarno retoriko oziroma karnevaleskno šemljenje v primeru QAnonovega šamana, udeleženca vdora v ameriški kongres, služi utrjevanju fantazme o preprostem človeku, ki je blizu množicam in njihovim tegobam. To je predstava o solidarnosti v antielitizmu, ki ne potrebuje verificiranja v dejstvih. Zadostuje soglasje o verovanju. Družbena pogodba je postala izjava o partnerstvu v identiteti.

»Paranoidni um« (Brooks, 2020) sestavlja jedro trumpistične medijske vojne in upravljanja z množicami ter podstat teoretikov zarote. V zadnjem letu je vedenjska psihologija (Warzel, 2020b) izrisala vrsto napotkov, kako pristopiti k pristašem teorij zarote in komunicirati z njimi – od sočutnega nagovora do postopnega sejanja dvoma v njihove vire in na koncu prijaznega povabila, da se vrnejo v skupino »nas«. Zamenjava vezi pripadanja lahko od skupine do skupine pomeni učinkovito orodje raztapljanja lojalnosti konspirativnemu mišljenju. »Ubogi« posameznik, žrtev neoliberalne mentalitete, lahko prestopi tabore – ali bo s tem sprožil proces globljega razumevanja dejavnikov, družbenih in ekonomskih, ki so ga pahnili v razlaščenje in odvzemanje javne moči, ostaja odprto vprašanje. Je pa nujen prvi korak k obnovitvi demokratične javnosti in okvirov skupnega razpravljanja.

Zahvala

Študija je nastala v okviru raziskovalnega programa »Družbena pogodba v 21. stoletju« (P6-0400), ki ga financira ARRS, Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Literatura

- Butter, M., *Plots, Designs, and Scemes: American Conspiracy Theories from the Puritants to the Present*, Boston 2014.
- Campani, G. in Pajnik, M., Democracy, post-democracy and the populist challenge, v: *Populism in historical perspective* (ur. Campani, G. in Pajnik, M.), London 2016, 179–296.
- Cassam, Q., *Conspiracy Theories*, Cambridge 2019.
- Davies, W., *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty and the Logic of Competition*, London 2014.
- Fenster, M., *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*, Minneapolis 2008.
- Fukuyama, F., The New Identity Politics, *Eurozine* 2019; <https://www.eurozine.com/new-identity-politics/>; 12. 11. 2020.
- Gray, M., *Conspiracy Theories in the Arab World. Sources and Politics*, London 2010.
- Green, J., *Moral Tribes: Emotion, Reason and the Gap between Us and Them*, New York 2013.
- Haidt, J., *The Righteous Mind*, New York 2012.
- Hochschild, A., *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, New York 2016.
- Hofstadter, R., *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Cambridge, MA 1995.
- Jameson, F., Cognitive Mapping, v: *Marxism and Interpretation of culture* (ur. Nelson, C. in Grossberg, L.), London 1988.

- Johnson, N. idr., The online competition between pro- and anti-vaccination views, *Nature* 2020, <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2281-1>; 9. 11. 2020.
- Jolley, D., R. Meleady, K. M. Douglas, Exposure to intergroup conspiracy theories promotes pre-judice which spreads across groups, *British Journal of Psychology* 2020, 111, 17–35, <https://bpspsychub.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/bjop.12385>; 1. 8. 2020.
- Klinton, M., *Knowledge Resistance. How We Avoid Insights from Others*, Manchester 2019.
- Keane, J., *The New Despotism*, Cambridge, MA 2020.
- Laclau, E., *O populističnem umu*, Ljubljana 2008.
- Laclau, E., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London 1990.
- Lamont, M., Addressing Recognition Gaps: Destigmatization and the Reduction of Inequality, *American Sociological Review*, 2018, 83 (3), 419–444.
- Marcus, G. (ur.), *Paranoia and Reason: A Casebook on Conspiracy as Explanation*, Chicago 1999.
- Norris, P., R. Inglehart, *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*, Cambridge 2019.
- Pinker, S., *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, New York 2018. Viking.
- Sullivan, A., *The Conservative Soul, Fundamentalism, Freedom, and the Future of the Right*, New York 2006.
- Reich, R. B., *The Common Good*, New York 2018.
- Rorty, R., *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, MA 1998.
- Salecl, R., *Strast do nevednosti: kdaj in zakaj ne želimo vedeti*, Ljubljana 2020.
- Vaidhyanathan, S., *Antisocial Media: How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy*, New York 2018.
- Velásquez, N. R. idr., Hate multiverse spreads malicious COVID-19 content online beyond individual platform control, 2020, <https://arxiv.org/abs/2004.00673>; 5. 10. 2020.

Viri

- Beauchamp, Z., The Partisan Culture War over Masks, <https://www.vox.com/2020/5/13/21257181/coronavirus-masks-trump-republicans-culture-war>; 1. 7. 2020.
- Brooks, D., The Rotting of the Republican Mind: when one party becomes detached from reality; <https://www.nytimes.com/2020/11/26/opinion/republican-disinformation.html>; 30. 11. 2020.
- Friedman, T. L., Trump Sent a Warning. Let's Take It Seriously; <https://www.nytimes.com/2020/10/16/opinion/trump-working-class-economy.html?action=click&module=Opinion&pgtype=Homepage>; 17. 10. 2020.
- Reich, R., Trump Offers Socialism for the Rich, Capitalism for Everyone Else; <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/feb/11/trump-offers-socialism-for-the-rich-capitalism-for-everyone-else>; 8. 5. 2019.
- Stockman, S., Why They Loved Him; <https://www.nytimes.com/2020/10/16/opinion/trump-working-class-economy.html>; 16. 10. 2020.
- Warzel, C., Welcome to the R.N.C.'s Alternate Universe, <https://www.nytimes.com/2020/08/27/opinion/trump-rnc-conspiracy-theories.html>; 1. 9. 2020.

Warzel, C., How to Talk to Friends and Family Who Share Conspiracy Theories, <https://www.nytimes.com/2020/10/25/opinion/qanon-conspiracy-theories-family.html>; 1. 12. 2020.
Wilkinson, W., Why Did So Many Americans Vote for Trump?; <https://www.nytimes.com/2020/11/27/opinion/trump-democrats-coronavirus.html?action=click&module=Opinion&pgtype=Homepage>; 30. 11. 2020.

Ksenija Vidmar Horvat

Družbeni strahovi med znanostjo in kulturnim bojem: teorije zarot v času pandemije COVID-19

Ključne besede: teorije zarote, protirazsvetljenstvo, alternativne resnice, neoliberalizem, populizem

Članek analizira porast teorij zarot v obdobju pandemije COVID-19. Glavnina študij, ki se v zadnjem času posvečajo tematiki teorij zarote, izpostavlja dva ključna dejavnika, ki prispevata k njihovemu razširjanju in privlačnosti: družbena omrežja in z njimi povezan razmah alternativnih resnic ter naraščanje nezaupanja do znanosti. Oba dejavnika lahko prispevata k razumevanju sodobne »epistemološke krize«, ne moreta pa v celoti pojasniti splošnejšega »protirazsvetljenskega obrata« v družbeni zavesti. Avtorica v tem prispevku k tematiki pristopa s primerjavo vzpona teorij zarot in razmaha skrajnega populizma. Primerjalna analiza struktur občutenja pri obeh, trdi, omogoča prepoznavanje vloge neoliberalne države, ki je sprožila vrsto socialnih strahov in, vzporedno, na mestu skupnega dobrega odprla prostor za polariziranje skupnosti.

Ksenija Vidmar Horvat

Social fears between science and the culture wars: conspiracy theories during the COVID-19 pandemic

Keywords: conspiracy theories, anti-Enlightenment, alternative truths, neoliberalism, populism

This article looks at the rise of the conspiracy theories during the COVID-19 pandemic. Current social research on conspiracy theories points to two major factors which underline the spread and appeal of conspiracy thinking: social media and the rise of alternative truths; and the rising distrust in science. Both factors, no doubt, contribute to the current "epistemological crisis", but cannot successfully explain a broader "anti-Enlightenment turn". In order to better understand the appeal of conspiracy theories, the author brings into the picture the current rise of radical populism. A comparative look at the two structures of feeling, she argues, allows us to better understand the role of the neoliberal state which has triggered many social fears and, by undermining the idea of the common good, opened up a ground for the polarization of communities.

O avtorici

Ksenija Vidmar Horvat je redna profesorica na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Je vodja programske skupine »Družbena pogodba v 21. stoletju«. Raziškovalno naslavlja vprašanja evropske identitete, postsocializma, spola, nacionalizma in demokratičnega razvoja. Njena zadnja objavljena dela vključujejo monografijo *Peripheral Europe: On Transitory and Post-Crisis Discourses in Southeast Europe* (Cambridge Scholars Publishing, 2020), članke »Conspiracy theories and the crisis of the public sphere: COVID-19 in Slovenia« (*Javnost/The Public*, 2021, 28/2); »Visualisation of the 'Balkan Road': Media Representations of the Refugee Crisis at the Periphery of Europe (*Culture, Practice & Europeanization*, 2020, 5/1), »In Strangers' Hands: Thai Massage Services in Slovenia« (v soavtorstvu z Marušo Pušnik, *Cultural sociology*, 2019, 13/2) in poglavje »Cosmopolitan Patriotism« v *Handbook of Patriotism* (ur. Mitja Sardoč, Springer, 2020).

About the author

Ksenija Vidmar Horvat is a Professor of Sociology at The Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. She is the head of the national research program "The Social Contract in the 21st century". Her research interests include questions of European identity, post-socialism, gender and nationalism, citizenship and democratic development. Her most recent works include *Peripheral Europe: On Transitory and Post-Crisis Discourses in Southeast Europe* (Cambridge Scholars Publishing, 2020), and the articles "Conspiracy theories and the crisis of the public sphere: COVID-19 in Slovenia" (*Javnost/The Public*, 2021, 28/2), "Visualisation of the 'Balkan Road': Media Representations of the Refugee Crisis at the Periphery of Europe (*Culture, Practice & Europeanization*, 2020, 5/1), "In Strangers' Hands: Thai Massage Services in Slovenia (co-authored with Maruša Pušnik, *Cultural Sociology*, 2019, 13/2), and the chapter "Cosmopolitan Patriotism", in *Handbook of Patriotism* (Springer, 2020).

II.

***Živeti s pandemijo:
slovenska izkušnja***

Marjan Cugmas, Polona Dremelj, Tina Kogovšek,
Anuška Ferligoj, Zenel Batagelj

Socialna opora starejših, ki živijo v domačem okolju, v času prvega vala epidemije koronavirusa v Sloveniji

1 Uvod

Slovenija je hitro starajoča se družba. Pričakovana življenjska doba se podaljšuje, delež starejših od 65 let pa hitro narašča. V prihodnosti bodo te demografske spremembe, ki zahtevajo prilagoditev na različnih področjih, še izrazitejše: leta 2020 je bil delež ljudi, starih 65 let ali več, 20 % (SURS, 2021), projekcije pa kažejo, da naj bi do leta 2030 narasel na 25 % (SURS, 2018). Starejši zaradi težav, povezanih s staranjem, potrebujejo vrsto storitev in dodatne pomoči. Pomoč jim lahko nudijo formalni viri pomoči (na primer institucionalno varstvo, pomoč na domu, prostovoljstvo), zelo pomembni pa so tudi neformalni viri pomoči oziroma neformalna socialna opora sorodnikov, prijateljev in sosedov.

Pričujoči prispevek naslavlja vprašanje preskrbe starostnikov, ki živijo v domačem okolju, z različnimi vrstami neformalne socialne opore ter identifikacijo najranljivejših skupin starostnikov v smislu nezadostne socialne opore v času prvega vala epidemije koronavirusa SARS-Cov-2 v Sloveniji, torej v času popolne zaustavitve javnega življenja. Starostniki sodijo med ranljivejše skupine, saj imajo v primerjavi z drugimi prebivalci v primeru okužbe večjo verjetnost težjega poteka bolezni in v najslabšem primeru smrti (Jordan idr., 2020; Li idr., 2020; Promislow, 2020; Wu, 2020). Najpogostejša priporočila in ukrepi, ki so jih evropske države v času pandemije sprejele za zaježitev širjenja okužb in ki še posebej naslavlajo starejše, so: samoizolacija, izogibanje stikov z drugimi osebami oziroma vzdrževanje družabnih stikov na daljavo. Starostniki, katerih glavni vir socialne opore ne prihaja iz istega gospodinjstva, imajo zaradi teh omejitev težji dostop do virov socialne opore (Armitage in Nellums, 2020), kar lahko dodatno negativno vpliva na njihovo duševno (Roy idr., 2020; Tull idr., 2020; Song in Lin, 2011; Yu idr., 2020; Tull idr., 2020; Tobiasz-Adamczyk in Zawisza, 2017; Choi in Wodarski, 1996) in fizično zdravje - tudi zaradi oteženega dostopa do zdravstvene oskrbe in fizične aktivnosti (Bauer idr., 2020; Basu 2020; Falvey idr., 2020). O poslabšanju fizičnega in psihičnega stanja pri starejših poročajo tudi izvajalci socialne oskrbe na domu v Sloveniji, ki so bili v času prvega vala primorani omejiti izvajanje storitev.



DOI:10.4312/ars.15.1.73-90

Navajajo še, da so k poslabšanju duševnega počutja starejših dodatno pripomogli nekateri svojci z doslednim upoštevanjem priporočila, naj nimajo stikov v živo s svojimi ostarelimi starši (Dremelj idr., 2020).

2 Opredelitev socialne opore

Ukrepi za zaježitev širjenja okužbe s SARS-CoV-2 lahko pri starejših, ki bivajo v domačem okolju, povečajo socialno izolacijo in občutek osamljenosti. Socialna izolacija pomeni pomanjkanje odnosov z drugimi in je tesno povezana z osamljenostjo, ki pa je psihološki občutek izoliranosti, kar pomeni pomanjkanje ali odsotnost globljih in trajnejših socialnih stikov z drugimi (Ule, 1997; Roy idr., 2020). Eden od načinov merjenja socialne izolacije je opazovanje posameznikovega omrežja socialne opore.

Obstaja več opredelitev socialne opore (Weiss, 1974; Cobb, 1976; Thoits, 1982). Ena najcelovitejših je Vauxova (1988) opredelitev socialne opore kot kompleksnega pojma višjega reda, ki socialno oporo deli na tri osnovne elemente: vire socialne opore, oblike socialne opore ter posameznikovo subjektivno zaznavo oziroma oceno virov in oblik socialne opore. Te tri elemente povezuje kompleksna dinamika procesov izmenjave in komuniciranja med posameznikom in njegovim socialnim okoljem.

V literaturi obstajajo različne tipologije socialne opore (ena od bolj znanih je Weissova iz leta 1974), a zdi se, da se je sčasoma oblikoval konsenz, po katerem lahko oblike socialne opore uvrstimo v štiri večje skupine (Vaux, 1988):

- *instrumentalna (materialna) opora* se nanaša na pomoč v materialnem smislu (posojanje denarja in orodja, pomoč pri hišnih opravilih);
- *informacijska opora* se nanaša na informacije, ki jih anketiranec ponavadi potrebuje ob večji življenjski spremembi (ob selitvi, iskanju nove službe);
- *emocionalna opora* je pomoč ob večjih ali manjših življenjskih krizah (smrti bližnjega, ločitvi, težavah v družini ali na delovnem mestu) in
- *druženje*, ki predstavlja socialno oporo v obliki neformalnega občasnega druženja (izleti, obiskovanje, kino).

Socialno oporo običajno preučujemo z metodologijo analize (egocentričnih) socialnih omrežij, v katerih so vozlišča posamezniki, torej prejemniki socialne opore (ego), ter ponudniki socialne opore (alterji), povezave med egi in alterji pa so običajno vrsta socialne opore, vrsta vezi, pogostost nujenja socialne opore ipd.

Nekatere značilnosti omrežij socialne opore so lahko zelo pomembne za raziskovanje socialne opore (Vaux, 1988). Med te značilnosti sodijo velikost omrežja, moč vezi, geografska razpršenost članov omrežja in druge. Pri velikosti omrežja ter njeni povezanosti s količino in kakovostjo opore gre najverjetneje za to, da velikost sama po

sebi nanju ne vpliva, a je povezana z drugimi dejavniki (na primer različna struktura ali gostota omrežja, ki sta različni pri velikih in manjših omrežjih), ki so vezani na velikost in lahko dejansko vplivajo na oporo. Prednost velikih omrežij pred majhnimi je v večji dostopnosti virov opore ter v njihovi raznolikosti. Večje kot je omrežje, verjetneje je, da bo posameznik imel hitro na voljo nekoga, ki mu bo lahko pomagal, medtem ko je v manjšem omrežju večja verjetnost, da katerikoli član v tistem trenutku ne bo dostopen. Imeti večje omrežje pomeni tudi večjo razpršenost potencialne obremenjenosti zaradi pomoči in torej manjšo verjetnost, da bo katerikoli odnos zaradi pomoči preveč obremenjen. Večja omrežja so ponavadi redkejša, raznolikejša, vsebujejo člane z različnimi kompetencami ter so bogatejši in bolj raznolik potencialni vir pomoči (Campbell idr., 1986), ponujajo širši pogled na določen problem in možnosti njegovega reševanja.

2.1 Značilnosti socialne opore starejših

Sorodstvena pomoč in opora je v Sloveniji izjemno pomembna (Iglič, 1989, 2019; Ferligoj idr., 2002; Kogovšek idr., 2003). Raziskava iz leta 2002 (Ferligoj idr., 2002) je pokazala, da se posamezniki, ki se znajdejo v stiski (čustveni, zdravstveni, materialni ali finančni), po oporo in pomoč večinoma obrnejo na sorodstvo. Delež oseb, ki so se po oporo in pomoč obrnile na formalne vire pomoči, je bil majhen, še posebej v primeru emocionalne opore in opore v primeru bolezni. Drugi neformalni viri opore in pomoči (nesorodniki) so bili v večji meri vidni pri nudenju manjših praktičnih oblik pomoči in pri druženju. Gre za drugačno vrsto odnosov kot pri sorodniških, saj ne temeljijo na medsebojnih dolžnostih in odgovornostih, temveč na vsaj delni recipročnosti oziroma določeni meri zadovoljitve obeh vpletenih strani (Dremelj, 2007). Nizek delež posameznikov, ki se obračajo na formalne vire pomoči (zaradi nedostopnosti ali ker si tega ne želijo), pa lahko pomeni veliko obremenjenost neformalnih virov pomoči, še posebej sorodnikov, in tveganje, da posamezniki ostanejo brez potrebne pomoči.

Raziskave v tujini in Sloveniji (Wenger, 1994; Hlebec, 2004) kažejo, da ima del starostnikov relativno dobro socialno oporo, obstaja pa tudi nezanemarljiv delež starejših, pri katerih je ta opora šibka ali povsem odsotna. Wenger (1994) je identificirala pet vrst omrežij socialne opore starejših: i) *sorodstveno/družinsko omrežje*, ii) *omrežje, integrirano v lokalno okolje*, iii) *samostojno, samozadostno omrežje*, iv) *omrežje širšega bivalnega okolja* ter v) *osebe z zaprto zasebnostjo*.

Med temi vrstami omrežij sta najranljivejša tretji in peti tip, saj v primeru bolezni ali povečanih potreb po socialni opori oseba nima na voljo dovolj virov za pomoč in nujno potrebuje institucionalno oskrbo. To je posebej problematično v okoljih, kot je Slovenija, kjer je institucionalna pomoč težko dostopna (dolge čakalne vrste za

domove starejših občanov), pomoč na domu pa je od lokalne do lokalne skupnosti zelo različno dostopna tako v smislu zadostnih kadrovskih kapacitet kot finančnih subvencij občin.

Podobne tipe omrežij starejših so identificirali tudi v nedavni poljski raziskavi (Woj-szel in Politynska, 2020), kjer so bila najpogostejša družinska in lokalno integrirana omrežja, pa tudi v slovenski raziskavi iz leta 2002, v kateri je Hlebec (2004) odkrila šest vrst omrežij socialne opore starejših, primerljivih z Wenger (1994), od katerih pa so pre-vladujoča (skoraj dve tretjini) družinska omrežja neformalne socialne opore starejših.

Raziskava Nagode idr. (2006) je pokazala, da so najpomembnejši vir opore sta-rejšim v Sloveniji, posebej če gre za oporo, ki zahteva večjo angažiranost (na primer v primeru bolezni), predvsem sorodniki. Glede na socialno oporo iz različnih okolij se starejši iz ruralnega okolja po oporo v primeru bolezni pogosteje obračajo na člane ožje družine kot tisti iz urbanih okolij. Med člani ožje družine so najpomembnejši po-nudniki opore otroci. Starejši iz urbanih okolij se po oporo v večji meri obračajo tudi na prijatelje. Starejši iz urbanega okolja se po emocionalno oporo najpogosteje obrnejo na partnerja, prijatelje in otroke. Pri starostnikih iz ruralnega okolja pa se emocional-na opora porazdeli na več različnih virov: partnerja, otroke, sosede, prijatelje in druge sorodnike. Starejši, ki živijo v vaških in primestnih okoljih, imajo med ponudniki opo-re večji delež sorodnikov kot tisti, ki živijo v mestu.

Pomemben okvir za razumevanje oblikovanja družbenih odnosov v splošnem in socialne opore v ožjem smislu je model konvoja družbenih odnosov (Kahn in An-tonucci, 1980; Antonucci, 2001; Ajrouch, 2005). Po njem na oblikovanje družbenih odnosov vplivajo osebne značilnosti posameznika (spol, starost, etnična pripadnost), pa tudi okoliščine, ki so za posameznika značilne v določenem trenutku življenjskega poteka (družbene vloge, norme, dolžnosti, pričakovanja, ki jih posamezniku nalaga-jo družina, skupnost in različne organizacije). Konvoji predstavljajo socialna omrežja posameznikov, ki jih tvorijo družinski člani, prijatelji in drugi posamezniki ter služijo kot viri pomoči, ko jih posameznik potrebuje.

Osnovna raziskovalna vprašanja, ki jih bomo naslovili, so:

1. Kakšne so značilnosti omrežij socialne opore starejših (velikost, sestava), ki živijo doma?
2. Kateri dejavniki (spol, starost, velikost gospodinjstva, izobrazba, vrsta naselja) vplivajo na velikost omrežja socialne opore?
3. Koliko je v času zaprtja javnega življenja posebej ranljivih – takih, ki niso na-vedli nobenega vira socialne opore, in takih, katerih viri opore so geografsko bolj oddaljeni?
4. Kateri dejavniki (spol, starost, velikost gospodinjstva, izobrazba, vrsta naselja) so povezani s pripadnostjo posebej ranljivim skupinam starejših?

3 Hipoteze

Na osnovi teorije in predhodnih raziskav so v okviru raziskovalnih vprašanj o socialni opori starejšim v času zaprtja javnega življenja v prvem valu pandemije v Sloveniji v prispevku preverjene naslednje hipoteze:

H1: Ženske imajo večja omrežja socialne opore kot moški.

Glede na osebne značilnosti posameznika, kot sta spol in starost, raziskave kažejo, da se struktura omrežij socialne opore med starejšimi moškimi in ženskami razlikuje. Ženske imajo praviloma večja in bolj raznovrstna omrežja kot moški, kar pomeni, da ženskam vsak član omrežja lahko nudi več vrst opore. Struktura omrežij moških je bolj omejena, saj omrežja pretežno sestojijo iz ene osebe, praviloma žene, ki izvaja večino opornih aktivnosti (Antonucci in Akiyama, 1987). Tudi raziskava Maclaughlin idr. (2010) je pokazala, da imajo starejši moški manjša omrežja socialne opore kot ženske.

H2: Starejši iz večjih gospodinjstev imajo večja omrežja socialne opore kot tisti iz manjših oziroma tisti, ki živijo sami.

Kot kažejo raziskave v Sloveniji in tujini (Wenger, 1994; Hlebec, 2004; Wojszel in Politynska, 2020), je del starejših dobro opremljen z viri socialne opore (posebej tisti, ki so močno povezani z družino in/ali lokalnim okoljem), bistveno bolj ranljivi pa so tisti, ki živijo le s partnerjem ali sami in/ali so njihovi viri opore geografsko oddaljeni.

H3: Starejši iz ruralnega okolja imajo večja omrežja socialne opore kot tisti iz urbanega.

Kot je pokazala raziskava Nagode idr. (2006), imajo starejši v ruralnem in urbanem okolju različna omrežja socialne opore. Razlike je mogoče pojasniti z različnim načinom bivanja starejših. Za ruralna območja so večinoma značilne večje družine, kjer skupaj živi več različnih generacij. Zato imajo starejši večji dostop do družinske opore kot starejši iz urbanega okolja, ki v večji meri živijo sami ali s partnerjem. Slednji se zaradi manjše družinske opore pogosteje obračajo na prijatelje in formalne vire pomoči.

H4: Starejši z višjo stopnjo izobrazbe imajo večja omrežja socialne opore kot tisti z nižjo stopnjo.

Velikost omrežja narašča s stopnjo izobrazbe (Fischer, 1982; Campbell, Marsden in Hurlbert, 1986; Marsden, 1987; van der Poel, 1993). Posamezniki z višjo stopnjo izobrazbe imajo praviloma bolj raznovrstna omrežja, ki so manj družinsko orientirana (McPherson idr., 2001; Wenger, 1994). Broese van Groenou in van Tilburg (v Ajrouch idr., 2005) bolj izobraženim pripisujeta boljše »kognitivne vire in veščine« (učenje, zbiranje informacij, sposobnost znajti se), ki so potrebni za vzpostavitev družbenih odnosov.

H5: Starejši v zgodnejšem starostnem obdobju imajo večja omrežja socialne opore kot starejši v kasnejših starostnih obdobjih.

Velikost omrežja upada s starostjo (Fischer, 1982; Marsden, 1987; van der Poel, 1993), posebej v višji starosti, ko začnejo ljudje postopno v večji meri »izgubljati« člane omrežja (upokojitve, smrt, fizične težave, ki omejujejo gibanje ipd.).

4 Metodologija zbiranja podatkov in opis vzorca

Podatki so bili zbrani s spletno anketo med 25. aprilom in 4. majem 2020, v času prvega vala epidemije SARS-CoV-19 v Sloveniji. Anketiranje je potekalo s pomočjo spletnega panela JazVem (www.jazvem.si) med osebami, stari 65 let ali več. Vzorec, ki je verjetnosten in reprezentativen (glede na spol, starost in regijo) za uporabnike svetovnega spleta, vključuje starejše osebe, ki so sposobne in voljne odgovarjati na spletne ankete. Leta 2020 je po podatkih Statističnega urada RS 33 % ljudi, starih med 65 in 74 let, uporabljalo splet (Zupan, 2020).

Vsi sodelujoči so pisno izjavili, da pristajajo na sodelovanje v spletni anketi, raziskavo pa je odobrila Komisija za etiko na raziskovalnem področju na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani (št. 801-2020-045/JG).

K anketi je bilo povabljenih 957 oseb. Na povezavo do ankete je kliknilo 805 oseb, v celoti pa je anketo izpolnilo 638 oseb. Veljavnih vnosov je bilo 605.

V vzorcu so respondenti, stari med 65 in 85 let (s povprečno starostjo 70 let ter s standardnim odklonom 3,8 leta), od katerih jih je polovica starih 69 let ali manj. V vzorcu ni oseb iz domov starejših občanov, dementnih in težje bolnih. Le pet respondentov je uporabnikov formalne pomoči (na primer socialne oskrbovalke, patronažne sestre, prostovoljci Rdečega križa). Glede na spol je vzorec uravnotežen – delež moških in žensk je približno enak. Večina (77 %) respondentov je v času zbiranja podatkov živela v gospodinjstvu z dvema članoma ali več, nekaj več kot polovica (62 %) je živela v urbanem okolju. Glede na starostno strukturo vzorca je dobljena porazdelitev stopnje izobrazbe pričakovana: večina respondentov ima zaključeno štiriletno srednjo šolo (40 %) ali višjo strokovno ali višješolsko izobrazbo (19 %).

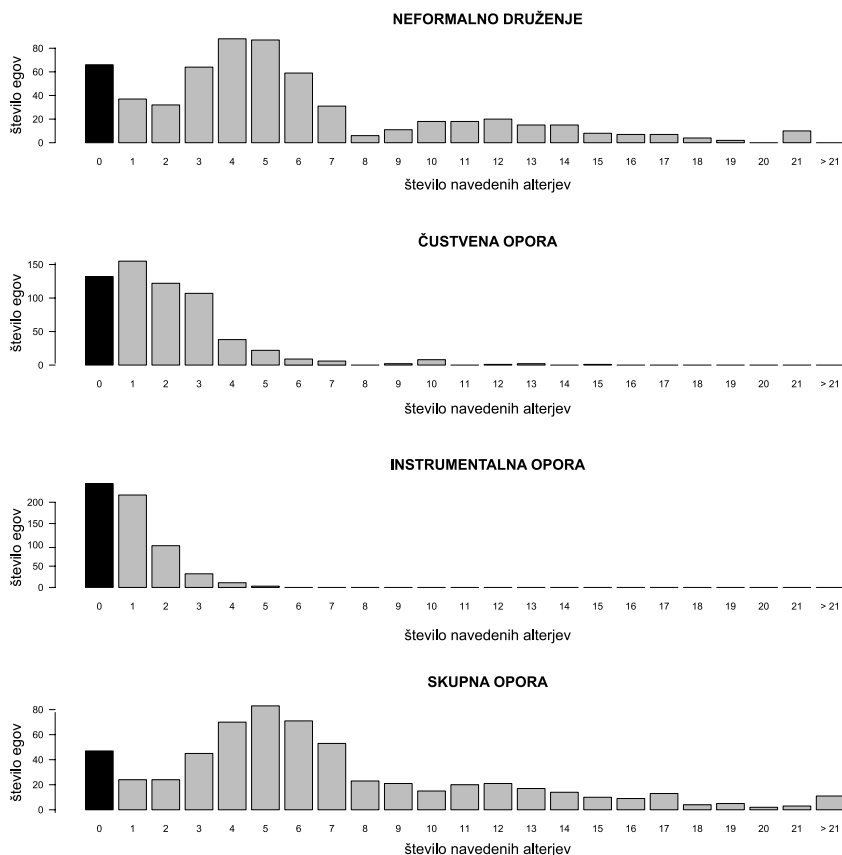
4.1 Merjenje socialne opore

Za merjenje socialne opore je bila uporabljena metodologija egocentričnih omrežij. V anketi so bili uporabljeni trije generatorji imen: neformalno druženje (»Kdo so osebe, s katerimi se družite v času omejitve gibanja? Bodisi v živo bodisi po telefonu ali prek računalnika, tablice ...«), čustvena opora (»S kom se v teh časih pogovarjate o osebnih stvareh, ki so za vas pomembne?«) in instrumentalna opora (»V času pandemije koronavirusa je priporočeno, da ne zapuščate stanovanja, da bi šli na primer po nakupih v trgovino ali po zdravila v lekarno. Na koga se v tem času obrnete za to vrsto pomoči?«).

Respondenti so lahko pri vsakem generatorju imen navedli do 21 imen. Skupno so lahko navedli do 63 različnih imen, isto ime pa so lahko navedli pri različnih generatorjih imen.

5 Rezultati

Pri vseh treh generatorjih imen je večina respondentov navedla manjše število alterjev (Slika 1). Razlike obstajajo med različnimi generatorji imen. Največ alterjev so respondenti navedli pri generatorju imen, ki se nanaša na neformalno druženje (mediana je 5 alterjev), nekoliko manj pri čustveni opori (mediana sta 2 alterja) in najmanj pri generatorju imen, ki se nanaša na instrumentalno oporo (mediana je 1 alter). S slike 1 je tudi razvidno, da razmeroma veliko respondentov za določeno vrsto socialne opore nima nikogar (črno obarvani stolpci).



Slika 1: Porazdelitev števila navedenih alterjev za različne vrste socialne opore

V splošnem so respondenti zadovoljni s pomočjo navedenih oseb (96 % respondentov je navedlo, da so zadovoljni ali zelo zadovoljni s pomočjo navedenih oseb), kar pa nujno ne pomeni, da je pomoč zadostna. Glede na vrsto vezi partner in ostali sorodniki predstavljajo zelo pomemben vir socialne opore, čeprav obstajajo razlike v povprečnih deležih navedenih posameznih vrst vezi, glede na vrsto socialne opore. Partnerji zavzemajo pomembno mesto kot viri čustvene in instrumentalne opore, prijatelji pa (poleg čustvene opore) tudi kot viri neformalnega druženja. Otroci so najpogostejše navedeni kot vir instrumentalne opore. Drugi sorodniki in vnuki so pomemben vir neformalnega druženja (Tabela 1).

Tabela 1: Povprečen delež posameznih vrst vezi glede na vrsto socialne opore ($n = 605$)

	Neformalno druženje	Čustvena opora	Instrumentalna opora	Skupna opora
partner	11	27	21	12
otrok	22	23	48	23
vnuk	9	2	3	8
drug sorodnik	21	15	12	21
prijatelj	19	21	5	19
sosed	7	5	4	6
drugo	11	7	7	11
Skupaj	100	100	100	100

5.1 Velikost osebnih omrežij socialne opore

Za preverjanje vpliva demografskih dejavnikov na obseg različnih vrst socialne opore je bila uporabljena linearna regresija z logaritmiranim številom alterjev pri posameznem generatorju imen (odvisna spremenljivka). V linearni regresiji je bilo upoštevanih 551 respondentov, in sicer zaradi manjkajočih vrednosti pri spremenljivkah velikost gospodinjstva in stopnja izobrazbe.

Vsi regresijski modeli, predstavljeni v Tabeli 3, statistično značilno pojasnjujejo število alterjev ($p < 0,05$), vendar je delež pojasnjene variance števila alterjev zelo majhen (popravljeni determinacijski koeficient je med 2 % in 3 %) pri vsaki vrsti socialne opore. Na velikost omrežij socialne opore statistično značilno (pri stopnji statistične značilnosti manj kot 5 %) vplivata spol in število članov gospodinjstva (Tabela 2). Ne glede na vrsto socialne opore ženske v povprečju navajajo več alterjev kot moški, pričakovano pa v povprečju višje število alterjev navajajo tudi respondenti, ki živijo v gospodinjstvu z več kot enim članom. Vpliv ostalih spremenljivk pri navedeni stopnji statistične značilnosti ni statistično značilen.

Tabela 2: Vpliv pojasnjevalnih spremenljivk na število alterjev za posamezno vrsto socialne opore in za skupno oporo

	Neformalno druženje (logaritmirano)				Čustvena opora (logaritmirano)				Instrumentalna opora (logaritmirano)				Skupna opora (logaritmirano)			
	B	SE	p		B	SE	p		B	SE	p		B	SE	p	
konstanta	-12,10	6,50	0,06		-19,65	8,11	0,02		-20,78	9,65	0,03		-11,73	5,67	0,04	
spol (ref. moški)	2,03	0,68	<0,01		3,49	0,85	<0,01		3,82	1,02	<0,01		1,91	0,60	<0,01	
stopnja izobrazbe	0,38	0,28	0,17		0,57	0,35	0,10		0,28	0,41	0,50		0,34	0,24	0,16	
starost	0,10	0,09	0,25		0,13	0,11	0,24		0,09	0,14	0,52		0,11	0,08	0,17	
velikost gospodinjstva (ref. 1 član)	1,69	0,81	0,04		2,32	1,01	0,02		3,21	1,20	0,01		2,09	0,70	<0,01	
vrsta naselja (ref. urbano)	0,22	0,68	0,75		1,28	0,85	0,13		0,22	1,01	0,82		0,14	0,59	0,82	
N	551															
SE odklonov ($df = 545$)	7,66				9,56				11,27				6,69			
F ($df = 5; 545$)	2,68 ($p < 0,05$)				4,61 ($p < 0,01$)				3,57 ($p < 0,01$)				3,68 ($p < 0,01$)			
R ²	0,02				0,04				0,03				0,03			
Popravljen R ²	0,02				0,03				0,02				0,02			

5.2 Ranljive skupine z vidika lastnosti omrežij socialne opore

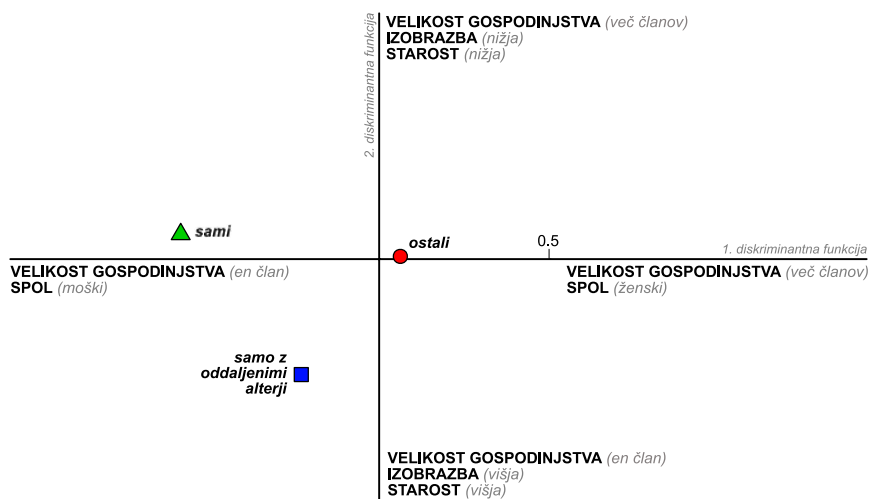
Glede na lastnosti omrežij socialne opore je mogoče opredeliti vsaj dve skupini starostnikov, ki so lahko (z vidika omrežij socialne opore) bolj ranljivi v času pandemije koronavirusa, še posebej pa v času prepovedi ali odsvetovanja gibanja med občinami.

V prvi skupini so starostniki, ki niso navedli nobenega alterja pri nobenem generatorju imen (skupina »sami«), v drugi pa tisti z vsemi navedenimi alterji iz druge občine (skupina »samo z oddaljenimi alterji«). Slednji so ranljivi predvsem z vidika nedosegljivosti instrumentalne socialne opore, pa tudi drugih vrst socialne opore, kot sta čustvena opora in druženje (ker analiziran vzorec zajema uporabnike svetovnega spleta, je mogoče domnevati, da so ti zaradi višje stopnje informacijske/računalniške pismenosti z vidika čustvene opore in druženja nekoliko manj ranljivi od splošne populacije). Starostnikov brez socialne opore je v obravnavanem vzorcu 47 (8 %), starostnikov z oddaljeno socialno oporo pa 27 (4 %).

V raziskavi Hlebec (2004), opravljeni z uporabo istih generatorjev imen, a z drugačnim načinom zbiranja podatkov (telefonsko anketiranje), je bil zaznan delež starostnikov brez neformalnih virov socialne opore nižji od 1 % ($n = 690$). Kljub različnemu načinu zbiranja podatkov gre za veliko razliko v deležu starostnikov brez virov socialne opore, ki je lahko posledica splošnih trendov v zadnjih dvajsetih letih (Iglič 2019) in ukrepov za zaježitev širjenja koronavirusa, med katere sodi tudi omejitve socialnih stikov.

Za pojasnjevanje razlik med navedenimi skupinami (brez opore, z oddaljeno oporo in ostali), glede na izbrane demografske spremenljivke, je bila uporabljena linearna diskriminantna analiza na vzorcu 551 enot. Diskriminantna spremenljivka je določena kot vsota uteženih vrednosti demografskih spremenljivk, tako da diskriminantna spremenljivka čim bolj ločuje zgoraj opredeljene skupine starostnikov.

V primeru treh skupin je mogoče oceniti dve diskriminantni funkciji. V obravnavanem primeru pri stopnji statistične značilnosti, manjši od 5 %, skupine statistično značilno ločuje prva diskriminantna spremenljivka ($Wilksova\ lambda = 0,96$; $F(10, 1088) = 2,03$; $p = 0,003$), druga pa ne ($Wilks\ Lambda = 0,99$; $F(4, 545) = 0,67$; $p = 0,62$). Prva diskriminantna funkcija ločuje med ranljivejšima skupinama ter med ostalimi. Pričakovano med skupinami najbolj ločujeta velikost gospodinjstva ter spol, pri čemer je večja verjetnost, da bo oseba pripadala ranljivi skupini, če živi sama in/ali je moškega spola (Slika 2).



Slika 2: Grafična predstavitev položaja skupin v prostoru diskriminantnih funkcij

6 Zaključek

Raziskava o socialni opori starejših v času pandemije koronavirusa naslavlja vprašanje preskrbe starostnikov z različnimi viri socialne opore ter identifikacijo posebej ranljivih skupin starostnikov z vidika pomanjkljive ali nezadostne socialne opore.

V raziskavi je sodelovalo 605 respondentov, starih 65 let ali več. Vzorec je reprezentativen glede na spolno in starostno strukturo ter glede na regijo. Skoraj nihče ni uporabnik formalnih virov pomoči. Večina respondentov je navedla vsaj en vir socialne opore pri vsaj enem generatorju imen. V splošnem so respondenti zadovoljni s pomočjo, ki jo prejmejo od navedenih virov pomoči (alterjev).

Med najranljivejše skupine starostnikov uvrščamo tiste, ki niso navedli nobenega alterja in so torej brez virov socialne opore, ter starostnike s samo oddaljenimi alterji. Slednji so še posebej ranljivi v času omejitev gibanja z vidika dostopa do instrumentalne socialne opore, pa tudi družjenja. V obravnavanem vzorcu je bila dobra desetina starostnikov s tako omejenimi viri socialne opore. Število starostnikov brez vsakršne socialne opore je bilo v času pandemije leta 2020 bistveno večje kot leta 2000, kar je lahko posledica ukrepov za zajezitev širjenja koronavirusa in z njimi povezanega omejevanja socialnih stikov v času pandemije.

Rezultati raziskave so pokazali, da na velikost omrežja in s tem boljšo dostopnost socialne opore vplivata spol in velikost gospodinjstva, s čimer smo potrdili prvo in drugo hipotezo. Ko smo analizirali skupini še posebej ranljivih starejših (tistih, ki niso navedli nobenega vira neformalne opore, in tistih z viri opore, ki živijo v drugi občini),

sta se kot pomembna dejavnika ponovno pokazala spol in velikost gospodinjstva. Manj dostopno socialno oporo imajo torej moški in/ali tisti, ki živijo sami.

Vplivi vrste naselja, starosti in izobrazbe se niso pokazali kot statistično značilni. Eden od možnih razlogov bi lahko bila specifična vzorca, saj so v raziskavi sodelovali starejši, ki so zmožni in znajo uporabljati sodobne informacijsko-komunikacijske tehnologije. Ta zmožnost in pripravljenost za sodelovanje v spletnih panelih je lahko indikator, da gre za vitalnejšo populacijo, ki je v večji meri zmožna ter bolj motivirana spopadati se z vsakodnevnimi izzivi in opravili ter vzdrževati socialne vezi. Videti je, da v tem primeru formalna izobrazba, starost in kraj bivanja ne delujejo kot pomembnejši dejavniki, ki bi lahko vplivali na dostopnost socialne opore.

S tega vidika bi v prihodnje kazalo opraviti raziskavo na splošnejši populaciji starejših, kjer bi se razlike v teh dejavnikih morda pokazale kot izrazitejše. Prav tako je možno, da bi bil delež oseb brez socialne opore v času pandemije z omejevalnimi ukrepi še višji. Za še bolj celosten uvid v socialno oporo starejših bi bilo treba kvantitativne anketne podatke dopolniti s kvalitativnimi, s katerimi bi dobili bolj poglobljen vpogled v specifične kontekste, znotraj katerih starejši prilagodijo svoje vsakodnevne življenjske strategije v nenadni nepričakovani situaciji, kot je izbruh pandemije novega koronavirusa, ter na kakšen način in s kakšnimi argumenti to storijo.

V raziskavi smo se ukvarjali s starejšo populacijo, ki živi v domačem okolju. Glede na to, da je bila v tej pandemiji izrazito bolj prizadeta starejša populacija, ki prebiva v domovih starejših občanov, bi bilo treba raziskati tudi njo. A zaradi specifične in drugačne problematike kot pri starejših v domačem okolju bi to zahtevalo posebno raziskavo z drugačnimi raziskovalnimi vprašanji in drugačno metodologijo.

Zahvala

Pričujoči prispevek je nastal v okviru programske skupine Družboslovna metodologija, statistika in informatika (P5-0168), ki jo finančno podpira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS), ter projektov European Cooperation for Statistics of Network Data Science (COSTNET) (CA15109). Avtorji se zahvaljujejo recenzentom za relevantne in konstruktivne pripombe.

Literatura

- Ajrouch, K. J. idr., Social networks among men and women: the effects of age and socioeconomic status, *The Journals of Gerontology*, Series B, Psychological Sciences and Social Sciences 60 (6), 2005, str. S311–S317.
- Antonucci, T. C., Social relations: An examination of social networks, social support, and sense of control, v: *Handbook of the psychology of Aging* (ur. Birren, J. E., Schaie, K. W.), San Diego, 2001, str. 427–453.

- Antonucci, T. C. in Akiyama, H., An Examination of Sex Differences in Social Support Among Older Men and Women, *Sex Roles* 17 (11–12), 1987, str. 737–749.
- Armitage, R. in Nellums, L. B., COVID-19 and the consequences of isolating the elderly, *The Lancet Public Health* 5 (5), 2020, str. e256.
- Basu, S., Non-communicable disease management in vulnerable patients during Covid-19, *Indian Journal of Medical Ethics* 5 (2), 2020, str. 103–105.
- Bauer, L. L. idr., Associations of exercise and social support with mental health during quarantine and social-distancing measures during the COVID-19 pandemic: A cross-sectional survey in Germany, medRxiv 1, 2020, str. 1–18.
- Campbell, K. E. idr., Social Resources and Socioeconomic Status, *Social Networks* 8, 1986, str. 97–117.
- Choi, N. G. in Wodarski, J. S., The relationship between social support and health status of elderly people: Does social support slow down physical and functional deterioration?, *Social Work Research* 20, 1996, str. 52–63.
- Cobb, S., Social Support as a Moderator of Life Stress, *Psychosomatic Medicine* 38, 1976, str. 300–314.
- Dremelj, P., Sorodstvene vezi kot vir socialne opore posameznikov, *Družboslovne razprave* 43, 2003, str. 149–170.
- Dremelj, P., Vloga družinskih medosebnih odnosov v okoliščinah pozne moderne: doktorska disertacija, Ljubljana 2007.
- Dremelj, P. idr., Priprava načrta za obvladovanje COVID-19 za izvajalce na področju socialnega varstva, končno poročilo, Ljubljana 2020.
- Dwyer, M. idr., *Factors affecting the ability of older people to live independently*, New Zealand 2000.
- Falvey, J. R. idr., The Essential Role of Home- and Community-Based Physical Therapists During the COVID-19 Pandemic, *Physical Therapy* 100 (7), 2020, str. 1058–1061.
- Ferligoj, A. idr., *Omrežja socialnih opor prebivalstva Slovenije*, Ljubljana 2002.
- Finch, J. idr., *Negotiating family responsibilities*, London, New York 1993.
- Finch, J., *Family Obligations and Social Change*, Cambridge 1989.
- Fischer, C. S., *To Dwell among Friends*, Chicago 1982.
- Flaker, V. idr., *Dolgotrajna oskrba, Očrt potreb in odgovorov nanje*, Ljubljana 2008.
- Hlebec, V., Socialna omrežja starostnikov, v: *Omrežja socialne opore prebivalstva Slovenije* (ur. Novak, M. idr.), Ljubljana 2004.
- Iglič, H., *Socialne mikrostrukture: sorodstvena in tradicionalna orientacija v iskanju socialne opore*, Ljubljana 1989.
- Iglič, H., Slovenian social support networks in a long-term perspective, 1987–2018, *Družboslovne razprave* 91, 2019, str. 7–27.
- Jordan, R. E. idr., COVID-19: risk factors for severe disease and death, *BMJ* 368, 2020, str. 1–2.
- Kahn, R. L. in Antonucci, T. C., Convoys over the life course: Attachment roles and social support, v: *Life-span development and behaviour* (ur. Batles, P. B., Brim, O.), New York 1980, str. 253–286.
- Kogovšek, T., Hlebec, V., Dremelj, P., Ferligoj, A., Omrežja socialne opore Ljubljančanov, *Družboslovne razprave* 43, 2003, str. 183–204.
- Li, X. idr., Risk factors for severity and mortality in adult COVID-19 inpatients in Wuhan, *Journal of Allergy and Clinical Immunology* 146, 2020, str. 110–118.

- Marsden, P. V., Core Discussion Networks of Americans, *American Sociological Review* 52, 1987, str. 122–131.
- McLaughlin, D. idr., Gender Differences in Social Network Size and Satisfaction in Adults in their 70s, *Journal of Health Psychology* 15 (5), 2010, str. 671–679.
- McPherson, M. idr., Birds of a Feather: Homophily in Social Networks, *Annual Review of Sociology* 27 (1), 2001, str. 415–444.
- Nagode, M. idr., Ponudniki socialne opore starostnikom v ruralnem in urbanem okolju, *Teorija in praksa* 43, 2006, str. 814–827.
- Nagode, M. idr., Strokovne podlage za nadaljnji razvoj socialne oskrbe na domu: končno poročilo, Ljubljana 2019.
- Norris, J. E. idr., *Among Generations: The Cycle of Adult Relationships*, New York 1994.
- Poel, M. G. M., Delineating Personal Support Networks, *Social Networks* 15, 1993a, str. 49–70.
- Poel, M. G. M., *Personal Networks*. Lisse 1993b.
- Pravilnik o standardih in normativih socialnovarstvenih storitev (Uradni list RS, št. 45/10, 28/11, 104/11, 111/13, 102/15, 76/17, 54/19 in 81/19), dostopno na <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=PRAV10060> (4. januar 2021).
- Promislow, D., A Geroscience Perspective on COVID-19 Mortality, *The journals of gerontology: Series A* 75 (9), 2020, str. e30–e33.
- Ramovš, J., *Kakovostna starost: socialna gerontologija in gerontagogika*, Ljubljana 2003.
- Roy, J. idr., COVID-19 in the geriatric population, *International Journal of Geriatric Psychiatry* 35, 2020, str. 1437–1441.
- Song, L. idr., Social support, v: *The SAGE handbook of social network analysis* (ur. Scott, J. in Carrington, P. J.), Los Angeles 2011.
- SURS, EUROPOP2018: v 2100 naj bi bilo prebivalcev Slovenije 284.000 manj kot danes, skoraj tretjina prebivalcev starejših, Projekcije prebivalstva EUROPOP2018 za Slovenijo, 2019, dostopno na <https://www.stat.si/StatWeb/News/Index/8316> (7. januar 2021).
- SURS, SiStat, 2021, dostopno na <https://pxweb.stat.si/SiStatData/pxweb/sl/Data/-/05C1006S.px/> (7. januar 2021).
- Thoits, P. A., Conceptual, Methodological and Theoretical Problems in Studying Social Support as a Buffer Against Life Stress, *Journal of Health and Social Behavior* 23, 1982, str. 145–159.
- Tobiasz-Adamczyk, B. in Zawisza, K., Urban-rural differences in social capital in relation to self-rated health and subjective well-being in older residents of six regions in Poland, *Annals of agricultural and environmental medicine* 24 (2), 2017, str. 162–170.
- Tull, M. T. idr., Psychological Outcomes Associated with Stay-at-Home Orders and the Perceived Impact of COVID-19 on Daily Life, *Psychiatry Research* 289, 2020, str. 113098.
- Ule, M., *Temelji socialne psihologije*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1997.
- Vaux, A., *Social Support: Theory, Research, and Intervention*, New York 1988.
- Yu, H. idr., Coping Style, Social Support and Psychological Distress in the General Chinese Population in the Early Stages of the COVID-2019 Epidemic, *BMC Psychiatry* 20 (426), 2020, str. 1–11.
- Weiss, R. S., The Provisions of Social Relations, v: *Doing unto Others* (ur. Rubin, Z.), Englewood Cliffs 1974, str. 17–26.
- Wenger, C., *Support Networks of Older People: A Guide for Practitioners*, Bangor 1994.

- Wojszel, Z. B. in Politynska, B., The structure and functional correlates of social support networks of people in advanced old age living in chosen urban and rural areas in Poland: a cross-sectional study, *European Journal of Ageing*, 1–11. Dostopno na <https://doi.org/10.1007/s10433-020-00583-6> (16. 10. 2020).
- Wu, B., Social isolation and loneliness among older adults in the context of COVID-19: a global challenge, *Global Health Research and Policy* 5 (27), 2020, str. 1–3.
- Zupan, G., Varna uporaba interneta: aktivnosti za varovanje osebnih podatkov na internetu izvedlo 55 % 16–74-letnikov, Statistični urad Republike Slovenije, 2020, dostopno na <https://www.stat.si/StatWeb/News/Index/9258> (28. maj 2021).

Marjan Cugmas, Polona Dremelj, Tina Kogovšek,
Anuška Ferligoj, Zenel Batagelj

Socialna opora starejših, ki živijo v domačem okolju, v času prvega vala epidemije koronavirusa v Sloveniji

Ključne besede: socialna opora, starejši, SARS-CoV-2, COVID-19

Slovenija sodi med hitro starajoče se države, kar zahteva prilagoditve družbe na različnih področjih. Eno izmed njih je skrb za starejše, ki zaradi težav, povezanih s staranjem, potrebujejo vrsto storitev in pomoči. Del potrebne pomoči lahko pokrijejo formalne storitve (kot je osebna pomoč na domu), zelo pomembni pa so tudi neformalni viri socialne opore (sorodniki, prijatelji, sosedi). Raziskave kažejo, da ima del starejših razmeroma zadostno socialno oporo, obstaja pa tudi nezanemarljiv delež starejših s šibko socialno oporo ali brez virov neformalne socialne opore. Ti so lahko še posebej ranljivi v okoliščinah, kot je pandemija koronavirusa SARS-CoV-2. Tako članek naslavlja značilnosti omrežij socialne opore starejših, ki živijo doma, v času popolnega zaprtja javnega življenja v prvem valu pandemije, in sicer na podlagi podatkov, zbranih v okviru spletnega panela JazVem. Gre za verjetnostni vzorec 605 oseb, starejših od 64 let. V raziskavi so bile merjene čustvena in instrumentalna opora, opora v smislu neformalnega druženja, pa tudi elementi formalne opore in različne značilnosti omrežij. V vzorcu je bila dobra desetina starostnikov z omejenimi viri socialne opore. To so starostniki, ki niso navedli nobenega vira socialne opore, in starostniki s samo oddaljenimi viri socialne opore. Na število in dostopnost virov socialne opore v času pandemije vplivata spol in velikost gospodinjstva starostnika.

Marjan Cugmas, Polona Dremelj, Tina Kogovšek,
Anuška Ferligoj, Zenel Batagelj

The social support of older adults living at home in the first wave of the coronavirus epidemic in Slovenia

Keywords: social support, older adults, SARS-CoV-2, COVID-19

As a rapidly ageing country, Slovenia requires several societal adjustments. One is caring for older adults, who need various services and assistance due to age-related issues. These needs can be met via formal services (e.g., home care) or informal social support (e.g., relatives, friends, neighbours). Studies suggest that while some older adults have sufficient informal social support, a significant number have little or none, making them particularly vulnerable in circumstances such as the SARS-CoV-2 pandemic. This paper addresses the characteristics of informal social support for the elderly living at home during the first wave of the lockdown in Slovenia. The survey data comprise a probability sample of 605 older adults (65+) retrieved from the Jaz-Vem web panel. The survey measured various social support characteristics, such as the types of relationship with social support providers and geographical distance from them, as well as elements of formal social support. The results indicate that more than 10% of the sample had limited sources of social support, listing no providers or only geographically distant ones. In addition, the amount and accessibility of social support providers during the pandemic was found to be related to the gender and household size of the older adults.

O avtorjih in avtoricah

Marjan Cugmas, zaposlen na Fakulteti za družbene vede na Univerzi v Ljubljani, se znanstveno-raziskovalno ukvarja s preučevanjem dinamike socialnih omrežij (z vidika vpliva lokalnih omrežnih mehanizmov na razvoj globalnih omrežnih zgradb) ter delovanjem spletnih zdravstvenih skupnosti. Sodeluje pri izvajanju predmetov s področja multivariatne analize ter računske zahtevnih metod. Marjan Cugmas, Fakulteta za družbene vede, Univerza v Ljubljani, Kardeljeva ploščad 5, 1000 Ljubljana, marjan.cugmas@fdv.uni-lj.si

Polona Dremelj je strokovno raziskovalna sodelavka na Inštitutu Republike Slovenije za socialno varstvo. Njena področja raziskovalnega dela so predvsem evalvacije s področja socialnega varstva in dolgotrajne oskrbe, omrežja socialne opore ranljivih skupin ter položaj oseb z invalidnostmi. Polona Dremelj, Inštitut RS za socialno varstvo, Tržaška cesta 2, 1000 Ljubljana, polona.dremelj@guest.arnes.si

Tina Kogovšek je sociologinja in redna profesorica za področje družboslovne metodologije, zaposlena na Filozofski fakulteti in Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani, kjer predava predmete s področja družboslovne metodologije in analize socialnih omrežij. Njena glavna raziskovalna področja so analiza socialnih omrežij, socialna opora in metodologija družboslovnega raziskovanja (posebej kakovost merjenja). Tina Kogovšek, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija, tina.kogovsek@ff.uni-lj.si.

Tina Kogovšek, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Kardeljeva ploščad 5, 1000 Ljubljana, Slovenija, tina.kogovsek@fdv.uni-lj.si

Anuška Ferligoj je zaslužna profesorica na Univerzi v Ljubljani. Več kot 40 let je bila profesorica za statistiko na Fakulteti za družbene vede. Vzpostavila je interdisciplinarni doktorski študijski program Statistika in magistrski program Uporabna statistika na Univerzi v Ljubljani. Je znanstvena svetnica v Laboratoriju za uporabo analize omrežij na NRU HSE v Moskvi. Njena znanstvena področja so predvsem multivariatna analiza (razvrščanje v skupine z omejitvami, večkriterijsko razvrščanje), analiza socialnih omrežij (bločno modeliranje, kvaliteta merjenja omrežij) in uporaba statističnih metod v različnih znanstvenih disciplinah. Anuška Ferligoj, Barvarska steza 9, 1000 Ljubljana, anuska.ferligoj@fdv.uni-lj.si

Zenel Batagelj je partner v družbi VALICON. Njegovo glavno raziskovalno področje je razvoj naprednih digitalnih raziskovalnih metod za boljše, hitreje in bolj dostopno razumevanje posameznikov za boljšo družbo. Zenel Batagelj, VALICON Ljubljana, Kopitarjeva 2, 1000 Ljubljana, zenelj.batagelj@valicon.net

About the authors

Marjan Cugmas from the Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana, is currently studying the social network dynamics (from the perspective of how local network mechanisms influence the development of global network structures) and various other aspects of online health communities. As an assistant, he teaches courses on multivariate analysis and computationally intensive methods. Marjan Cugmas, Fakulteta za družbene vede, Univerza v Ljubljani, Kardeljeva ploščad 5, 1000 Ljubljana, marjan.cugmas@fdv.uni-lj.si

Polona Dremelj holds PhD in Sociology (Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana). She is a Professional Research Fellow at the Social Protection Institute of the Republic of Slovenia. Her areas of research expertise include evaluation in the field of social policy and long-term care, social support networks of vulnerable social groups and matters concerning the position of disabled people. Polona Dremelj, Inštitut RS za socialno varstvo, Tržaška cesta 2, 1000 Ljubljana, polona.dremelj@guest.arnes.si

Tina Kogovšek is a sociologist and Full Professor of social science methodology at the Faculty of Arts and Faculty of Social Sciences at the University of Ljubljana, where she teaches courses in social science methodology and social network analysis. Her research interests include social network analysis, social support and social science methodology (especially quality of measurement). Tina Kogovšek, University of Ljubljana, Faculty of Arts, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenia, tina.kogovsek@ff.uni-lj.si. University of Ljubljana, Faculty of Social Sciences, Kardeljeva ploščad 5, 1000 Ljubljana, Slovenia, tina.kogovsek@fdv.uni-lj.si

Anuška Ferligoj is Professor Emeritus at the University of Ljubljana. She was professor of statistics at the Faculty of Social Sciences for over 40 years. She established the interdisciplinary doctoral study program in statistics and the master's program in applied statistics at the University of Ljubljana. She is the scientific supervisor at the Laboratory for Applied Network Research

at the NRU HSE in Moscow. Her scientific fields are mainly multivariate analysis (clustering with constraints, multicriteria clustering), social network analysis (blockmodeling, quality of network measurement), and the application of statistical methods in different scientific fields. Anuška Ferligoj, Barvarska steza 9, 1000 Ljubljana, anuska.ferligoj@fdv.uni-lj.si

Zenel Batagelj is partner at marketing research company VALICON. His primary research interest is development of advanced digital research methods for better, faster and more affordable human understanding for better society. Zenel Batagelj, VALICON Ljubljana, Kopitarjeva 2, 1000 Ljubljana, zenelj.batagelj@valicon.net

Mitja Hafner Fink, Samo Uhan

Epidemija COVID-19 v Sloveniji, odnos do neenakosti in protestni potencial

1 Uvod

Ko govorimo o pandemiji/epidemiji COVID-19, ne govorimo le o zdravstveni krizi, ki naj bi jo reševali z zdravstvenimi ali, še ožje, z medicinskimi ukrepi. Gre za družbeno krizo, ki se lahko z nepremišljenimi ukrepi za preprečevanje zdravstvenih posledic epidemije še potencira. Tako kot v velikih družbenih krizah, kot sta velika gospodarska kriza po prvi svetovni vojni in zadnja finančna kriza, tudi v okviru pandemije COVID-19 postanejo močno izpostavljena vprašanja različnih vidikov družbenih neenakosti. Postavljajo se vprašanja, katere skupine ali kategorije prebivalstva je zdravstvena kriza še posebej prizadela, ali so vsi deležni ustreznih zdravstvenih obravnav, ali so se povečale dohodkovne neenakosti, ali prihaja do povečevanja revščine ter novih neenakosti med revnimi in bogatimi državami itd. Na ta vprašanja so poskušali odgovarjati različni raziskovalci, ki so se s svojimi študijami hitro odzvali na izbruh pandemije (Elgar et al., 2020; Clark et al., 2020; Roll in Despard, 2020; Fujimoto et al., 2021). V tem prispevku skušava odgovoriti na vprašanje, kaj se dogaja z zaznavami družbenih (dohodkovnih) neenakosti v kontekstu epidemije COVID-19 med prebivalci Slovenije. Še posebej pa naju zanima, kako se te zaznave povezujejo z dejanskim položajem posameznikov in kako součinkovanje obojega prispeva k nezadovoljstvu, ki se kaže kot pripravljenost na proteste. Odgovor na vprašanje iščeva z analizo podatkov iz treh družboslovnih anketnih raziskav Slovensko javno mnenje – ena je bila izvedena nekaj mesecev pred začetkom pandemije, drugi dve pa v prvem in drugem valu epidemije.

2 Povezanost družbenih neenakosti in protestov

Izkušnje preteklih kriz, predvsem finančne krize leta 2008, kažejo, da so vlade sprejele ukrepe z namenom ekonomske konsolidacije. Ti so najprej vplivali na povečevanje ekonomske, posledično pa tudi politične in družbene neenakosti nasploh. Empirične študije hkrati potrjujejo, da velike ekonomske neenakosti na makro družbeni ravni povečujejo razkorak med politično udeležbo revnih in bogatih (Filetti, 2016).



DOI:10.4312/ars.15.1.91-108

Prav tako raziskave razkrivajo, da je v situacijah krize, ki neenakomerno prizadene različne skupine prebivalstva, vpliv »navadnih« državljanov na procese političnega odločanja v primerjavi z elito zanemarljiv: kadar se interesi pripadnikov elit razlikujejo od interesov drugih članov družbe, izključno šteje mnenje elit (Gilens & Page, 2014). Zato ne presenečajo rezultati študij, ki ugotavljajo vpliv (zadnje) ekonomske krize na strukturne spremembe, med katerimi posebej izpostavljajo naraščajoče družbene (ekonomske) neenakosti (Stiglitz, 2015; Manasse & Katsikas, 2017; Kuhn et al., 2018). Pri tem družbenih neenakosti ne razumemo le kot neposreden rezultat krize, ampak tudi kot rezultat (restriktivnih) socialnih politik v kontekstu »reševanja« krize (Stiglitz, 2015; Dragoš, 2016). Skupaj s povečanjem družbenih neenakosti (in morda tudi kot njihovo posledico) javnomnensjske raziskave v Sloveniji ugotavljajo spremembe stališč in vrednotnih usmeritev prebivalstva: radikalizacijo stališč v odnosu do obstoječega sistema in hkratno (na videz nostalgичno) krepitev pozitivnih stališč (vrednot) do socializma v primerjavi s kapitalizmom (Dragoš 2016). Zato si je smiselno zastaviti vprašanje, ali lahko subjektivne zaznave neenakosti in omenjena radikalizacija stališč vodi v krepitev motivacije za protestno politično udeležbo ter ne le v občutek nemoči in umik v politično pasivnost.

Pri pojasnjevanju udeležbe posameznika v protestih je mogoče izhajati vsaj iz dveh glavnih teoretskih modelov: a) teorija resursov (Brady et al., 1995) in b) teorija relativne deprivacije (Gurr, 1970). Ko poskušamo protestno participacijo povezati z neenakostmi, se zdi najbolj smiselna *teorija relativne deprivacije*, ki se lahko kaže kot *zamera*¹ do neenakosti (Marshall, 1950; Gurr, 1979; Barbalet, 1992; Grasso et al. 2019). Gre za razlago protestne participacije z občutki prikrajšanosti, ki izhaja iz razkoraka med pričakovanji in zmožnostjo realizacije teh pričakovanj (Gurr, 1970: 24). Glede na to, da je s konceptom zamere v pojasnjevanje protestne participacije uveden tudi vpliv emocij (glej Barbalet 1992), je treba poudariti, da je uporaba teorije zamere bolj smiselna na mikro ravni, torej na ravni posameznikov, medtem ko je treba biti na makro družbeni ravni pri njeni uporabi bolj »zadržan« (glej Jo in Choi, 2019).

V kapitalistični družbi naj bi zamero do različnih vidikov razredne neenakosti blažil koncept socialnih (državljskih) pravic (Marshall, 1950; Barbalet, 1993). Situacija, v kateri se zgodi razkorak med pričakovanji glede uveljavljanja »podeljenih« pravic, ki naj bi zmanjševale neenakosti, in dejanskim stanjem, lahko sproži potencialno (politično) delovanje za uveljavitev teh pravic, v primeru odsotnosti ustreznih virov ali dodatnih spodbud pa lahko vodi v umik in apatijo (Hafner Fink 2011). To pomeni, da je treba za pojasnjevanje protestne participacije s teorijo relativne

1 Izraz »zamera« uporablja kot prevod angleških izrazov »resentment« in »grievance«, ki se uporabljata pri opisovanju odziva posameznikov na občutek relativne deprivacije. Ocenjujemo, da z izrazom »zamera« ustrezno označiva odziv, ki je lahko spodbuda za protestno delovanje (Gurr 1970; Barbalet, 1992; Grasso et al. 2019).

deprivacije kombinirati (vključiti) še druge (alternativne) teoretske pojasnitve, kot so že omenjena teorija resursov, teorija kolektivne akcije in teorija socialne pravičnosti (Jo in Choi, 2019). Prav tako je treba upoštevati makro družbeni kontekst. Rezultati raziskav namreč kažejo, da je *pojasnjevalna moč teorije relativne deprivacije* v primerjavi s teorijo resursov v ugodnih družbenih in ekonomskih razmerah zanemarljiva, vendar pa se izrazito *okrepi v pogojih krize* (Kern et al., 2015; Grasso in Giugni, 2016; Grasso et al., 2019).

3 Izhodišča za analizo povezanosti med neenakostmi in protestnim potencialom v času epidemije COVID-19 v Sloveniji

Zdravstvena kriza lahko ima v povezavi z epidemijo COVID-19 različne učinke na različne prebivalstvene skupine. Pri tem ne gre le za to, da so starejši bolj zdravstveno ogroženi zaradi okužbe s koronavirusom, ampak tudi za siceršnje, z družbeno-ekonomskimi razlikami povezane neenakosti v zdravstvu, ki se kažejo že v »ugodnih« epidemioloških razmerah, v času epidemije pa se lahko le še okrepijo (Fujimoto et al., 2021).

Posebej pa je treba opozoriti na družbene posledice ukrepov za zajezitev širjenja epidemije, ki segajo od gospodarstva in šolstva do vsakdanjega življenja ljudi. Za naš raziskovalni problem so pomembni tisti ukrepi (na primer okrnjeno nadomestilo dohodka, omejen dostop do zdravstvenih storitev, omejevanje protestov), ki lahko pomenijo krčenje že zagotovljenih socialnih ali političnih pravic ter na ta način povzročajo povečanje občutka prikrajšanosti in zamere. Z nekaterimi ukrepi so bile te posledice na področju socialnih pravic vsaj deloma kompenzirane, tega pa ne moremo reči za politične pravice in nasploh za delovanje demokracije. Krizne razmere namreč vplivajo na pričakovanja ljudi, da bo oblast delovala hitro in učinkovito, pri čemer tveganje za erozijo demokratičnih standardov narašča tudi v t. i. razvitih demokracijah. Posledice, ki jih ima epidemija za demokratične procese, se najprej pojavijo v krhkih demokracijah, čeprav raziskave kažejo, da so nekateri elementi zlorabe in koncentracije politične moči prisotni v večini držav demokratičnega sveta. Vzrok so največkrat prav ukrepi ekonomske narave, ki naj bi obvarovali šibkejške kategorije prebivalcev in se pojavljajo skupaj z nekaterimi populističnimi potezami (Rapeli in Saikkonen, 2020). Svolic (2019) v zvezi s tem govori o »izvršnem prevzemu oblasti« (s težnjo prevlade nad drugima vejama oblasti), kar privede do okoliščin, ki onemogočajo demokratični nadzor. Učinki takšne politike, ki jih potrjujejo rezultati meritev (Edgel et al., 2020), se kažejo v začasni javnomnenski podpori avtoritarnim potezam in ukrepom, ki pod plaščem nujnosti učinkovitega ukrepanja v razmerah epidemije razgrajujejo demokratične procese. Lührman in Lindberg (2019) v zvezi s tem govorita o »tretjem valu avtoritarnosti«. Z besedno igro nakazujeta na nevarnost, da je suspenz demokratičnih standardov v izrednih razmerah, povezanih

z epidemijo, verjeten tudi v tradicionalnih demokracijah in ne zgolj v poldemokracijskih režimih »iliberalne demokracije«, kot velja za Madžarsko (Rapeli in Saikkonen, 2020).

To pomeni, da lahko v kontekstu aktualne krize, povezane z epidemijo COVID-19, relativno deprivacijo povezujemo z razkorakom med pričakovanji in možnostjo njihove uresničitve na različnih področjih. Ob osrednjem vprašanju, kako v času epidemije pričakovanja (stališča) glede družbenih (ne)enakosti vplivajo na protestni potencial prebivalcev Slovenije, je zagotovo umestno vprašanje, kakšno vlogo imajo pri pojasnjevanju protestnega potenciala *ocene pomena in delovanja demokracije*. To je še posebej relevantno, če upoštevamo, da velik del prebivalcev Slovenije enakost dohodkov povezuje z demokracijo – v raziskavi SJM 2017 (kot del raziskave EVS) jih več kot 50 % izbere odgovore med 6 in 10 na lestvici od 0 (v nasprotju z demokracijo) do 10 (bitvena značilnost demokracije) (Toš ur., 2018: 904).

Na podlagi spoznanj iz krize 2008 in nasploh spoznanj raziskav o protestni participaciji v študiji izhaja iz predpostavke, da je družbena kriza, povezana z epidemijo, sprožila takšne spremembe v strukturi družbenih neenakosti in njihovi zaznavi, ki lahko vplivajo na povečanje protestnega potenciala prebivalstva in spremembe motivov za udeležbo na protestih. Poudarek je na spremembah, kakor se kažejo pri odzivih prebivalstva in ki jih kažejo podatki družboslovnih anket. Zato raziskovalna pričakovanja izraziva v tej glavni hipotezi:

Pričakujemo lahko, da se v času epidemije protestni potencial sicer okrepi, vendar pričakujemo tudi, da bo ta okrepitev bolj značilna za posameznike z nizkim subjektivnim statusom in z močnejšim zavzemanjem za egalitarno distribucijo dohodka. Pričakujeva torej, da se v času epidemije pomen teorije relativne deprivacije v primerjavi s pomenom teorije resursov pri pojasnjevanju protestov poveča.

Ta pričakovanja razčleniva še z dodatno hipotezo o odnosu do družbenih neenakosti:

V družbenih okoliščinah, ki jih prinaša epidemija, se spreminja struktura odnosa do neenakosti, vključno z zaznavo lastnega položaja (subjektivni socialni status). Tako pričakujemo povečanje razkoraka med tistimi na nižjih in tistimi na višjih družbenih položajih.

4 Podatki, kazalniki in metode

Za preizkus obeh hipotez sva uporabila podatke treh raziskav Slovensko javno mnenje, ki so bile izvedene na treh časovnih »točkah«: ena točka je bila pred epidemijo, jeseni

2019 (SJM 2019/2),² dve pa med epidemijo, spomladi 2020 (SJM 2020/1)³ in jeseni 2020 (SJM 2020/3).⁴

Pri izbiri kazalnikov za *relativno deprivacijo* sva se skušala (v mejah, ki jih omogočajo zbrani podatki) približati definiciji relativne deprivacije, po kateri gre za razkorak med *pričakovanji* in *zmožnostjo* njihove uresničitve (glej Gurr, 1970: 24):

- V najinem primeru je šlo za *pričakovanja glede (ne)enakosti dohodkov*, za katere sva imela na razpolago dva kazalnika: prvi je bil *odnos do razlik v dohodkih*, kjer so anketiranci odgovarjali na lestvici od 1 (razlike naj se povečajo) do 4 (vsi dohodki bi morali biti enaki) (podatki le za pomlad 2020), drugi pa *odnos do distributivne vloge vlade* – (ne)soglašanje s trditvijo (lestvica 1 do 5), da je vlada odgovorna za zmanjšanje razlike v dohodkih (podatki so za jesen 2019 in jesen 2020). S tem sva pokrila dve temeljni dimenziji t. i. *egalitarne-ga sindroma*, ki ga je razvil in utemeljil Županov, ko je govoril o jugoslovanski družbi v času socializma: podpora egalitarni delitvi dohodka (bogastva) in redistributivni vlogi države, ki naj poskrbi za čim manjše neenakosti (glej Županov, 1970). Na podlagi preteklih meritev v okviru raziskave SJM lahko sklepamo o vztrajnosti egalitarnega sindroma v Sloveniji: v vseh meritvah se več kot 80 % anketirancev zavzema za manjše dohodkovne razlike ali celo za izenačenje vseh dohodkov (Toš ur., 2018: 1017). Prav tako jih več kot 80 % meni, naj vlada poskrbi za manjše dohodkovne razlike (Toš ur., 2020: 485).
- *Zmožnost uresničitve pričakovanj* sva opazovala »posredno« s pomočjo subjektivnega družbenega statusa v obliki ocene lastnega materialnega (finančnega) položaja v primerjavi z drugimi ljudmi v okolici – anketiranci so odgovarjali na lestvici od 0 (veliko slabši) do 10 (veliko boljši) (podatki so za vse tri časovne točke). V kontekstu pričakovanj enakih dohodkov bi torej odgovori od 5 do 10 nakazovali na obstoj zmožnosti uresničitve pričakovanj, medtem ko bi odgovori od 0 do 4 kazali na odsotnost te zmožnosti. Rezultati zadnjih raziskav SJM (po letu 2015) kažejo, da se delež anketirancev, ki svoj materialni položaj ocenjujejo kot slabši, giblje med 10 % in 15 % (Toš ur., 2020: 175, 235; Toš ur., 2016: 449).

-
- 2 Raziskava SJM 2019/2 je bila izvedena na reprezentativnem vzorcu (N = 2310) polnoletnih prebivalcev Slovenije v času od 2. 10. 2019 do 22. 1. 2020. Na koncu je vprašalnik izpolnilo 1164 anketirancev (Hafner Fink et al., 2020: 234). Podatki raziskave so v zaključni fazi objave v Arhivu družboslovnih podatkov (ADP) na FDV ter so trenutno dostopni v arhivu Centra za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij (CJMMK) na FDV.
- 3 Raziskava SJM 2020/1 je bila izvedena kot kombinacija spletne in poštne ankete na reprezentativnem vzorcu (N = 2000) polnoletnih prebivalcev Slovenije v času od 1. 4. 2020 do 31. 5. 2020. Vprašalnik je izpolnilo 853 anketirancev (Hafner Fink et al., 2020). Podatki raziskave so dostopni v ADP.
- 4 Raziskava SJM 2020/3 je bila izvedena kot kombinacija spletne in poštne ankete na reprezentativnem vzorcu (N = 2500) polnoletnih prebivalcev Slovenije v času od 10. 11. 2020 do 31. 1. 2021. Vprašalnik sta izpolnila 1102 anketiranca (Hafner Fink et al., 2021). Podatki raziskave so dostopni v arhivu CJMMK in jih pripravljamo za objavo v ADP.

V analizah bova torej o relativni deprivaciji sklepala »posredno«, s pomočjo kombinacije obeh dimenzij, torej iz kombinacije med odnosom do neenakosti (pričakovanja) in subjektivnim družbenim statusom (zmožnost uresničitve pričakovanj). V tem smislu bo posebej relevantna kombinacija zavzemanja za manjše razlike (za enakost dohodkov) s slabšim materialnim položajem v primerjavi z drugimi, kar bi lahko kazalo na razkorak med pričakovanji in zmožnostjo njihove uresničitve, torej na relativno deprivacijo.

Protestni potencial opazujeva s pomočjo vprašanja o pretekli udeležbi (zadnjih 12 mesecev) v protestnih oblikah participacije in o pripravljenosti protestirati tudi v prihodnje. Anketerance smo o protestni participaciji spraševali v raziskavi, ki je bila izvedena pred epidemijo (jeseni 2019) in v času drugega vala epidemije (jeseni 2020). Spraševali smo o teh treh oblikah protestne participacije: podpis peticije, udeležba na napovedanih protestih in udeležba na nenapovedanih protestih. Na podlagi tega je bil pripravljen enostaven indeks za merjenje protestnega potenciala na lestvici od 0 do 6 (pretekla udeležba na vsaki od treh posameznih oblik protesta in pripravljenost to ponoviti sta prispevali 2 točki, le pripravljenost sodelovati v prihodnje pa je prispevala 1 točko).

5 Subjektivni družbeni status in odnos do neenakosti v času epidemije

Najprej pogledjmo rezultate analiz, s katerimi preverjamo hipotezo o spremembi strukture odnosa do neenakosti in o spremembah zaznave lastnega družbenega položaja v primerjavi z drugimi ljudmi. S tem torej preverjamo, ali lahko govorimo o vplivu epidemije na povečanje relativne deprivacije.

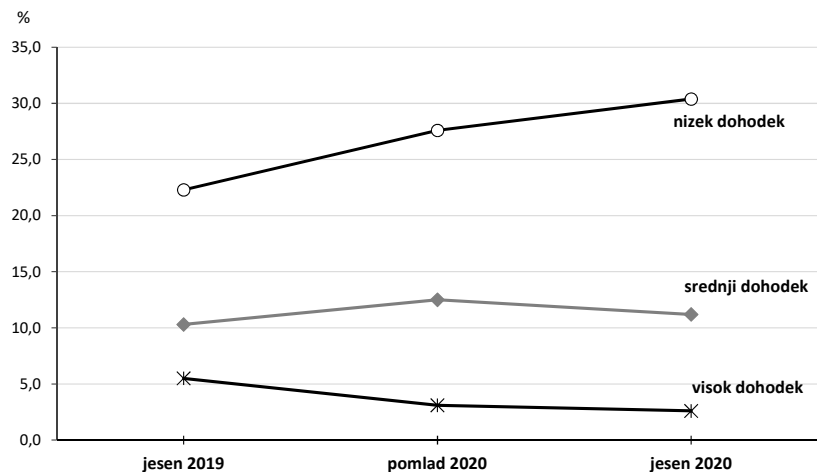
O tem, da epidemija prinaša družbeno strukturno krizo, kaže zaostritev ocen glede subjektivnega družbenega položaja: s pojavom epidemije se poveča delež skrajnih ocen (slabše, boljše) na račun srednje ocene (»enako kot drugi«) (Tabela 1). Pri tem še posebej (presenetljivo) odstopa izrazito povečanje deleža tistih, ki lasten finančni položaj ocenjujejo kot boljši v primerjavi s položajem drugih. Glavni premik v primerjavi s časom pred epidemijo se zgodi že ob prvi meritvi, ko delež tistih, ki sebe vidijo enako kot druge, pade iz 44,5 % jeseni 2019 na 29,6 % spomladi 2020, hkrati pa se delež tistih, ki sebe vidijo slabše, poveča iz 12,7 % na 18,2 %, delež tistih, ki sebe ocenjujejo bolje, pa iz 42,8 % na 52,2 % (Tabela 1).

Tabela 1: Subjektivni družbeni status – primerjava lastnega finančnega položaja s finančnim položajem drugih ljudi pred in med epidemijo (v %)

	jesen 2019	pomlad 2020	jesen 2020
slabši od drugih	12,7	18,2	18,1
enako	44,5	29,6	28,1
boljši od drugih	42,8	52,2	53,8

Vir: lastne analize na podlagi podatkov SJM 2019/2, SJM 2020/1 in SJM 2020/3

Prikazan premik sam po sebi še ne bi bil tako poseben, če bi bil tak vzorec enak v vseh skupinah prebivalstva. Vendar ni tako, situacija se namreč še bolj izostri, ko pogledamo interakcijo z dejanskim dohodkom gospodinjstev: *delež tistih, ki menijo, da jim gre slabše od drugih*, je pri tistih z nizkim (podpovprečnim) dohodkom narasel z 22,3 % v času pred epidemijo (jesen 2019) na 30,4 % v času drugega vala epidemije (jesen 2020); pri tistih z visokim (nadpovprečnim) dohodkom pa se je ta delež celo znižal s 5,5 % na 2,6 % (Slika 1). Tako je bila razlika med tistimi z visokimi in nizkimi dohodki glede deleža občutka relativne deprivacije pred izbruhom epidemije (jeseni 2019) »le« 16,8 odstotne točke, v drugem valu epidemije pa se je značilno povečala na zajetnih 27,8 odstotne točke ($p < 0,05$).⁵ Takšen rezultat nakazuje na to, da je epidemija v ekonomskem pogledu bolj prizadela tiste z nizkimi dohodki kot tiste z visokimi dohodki in tako prispevala k povečanju neenakosti. Ob tem je treba opozoriti, da tak rezultat nujno ne pomeni, da so se razlike v dohodkih dejansko povečale. Nekatere študije posledic epidemije v nekaj evropskih državah so namreč pokazale, da zaradi različnih ukrepov finančne pomoči povečanje neenakosti ni nujno (Clark et al., 2020). So pa lahko takšne subjektivne ocene posledica dejstva, da so zaradi epidemije v različnih pogledih (zdravje, zaposlitev, šolanje ...) bolj prizadeti tisti prebivalci, ki so že sicer prikrajšani (Roll in Despard, 2020). To pa pri ljudeh povzroča večjo finančno negotovost glede prihodnosti in posredno vpliva na njihove subjektivne zaznave v smislu povečanega občutka, da jim gre slabše od drugih.

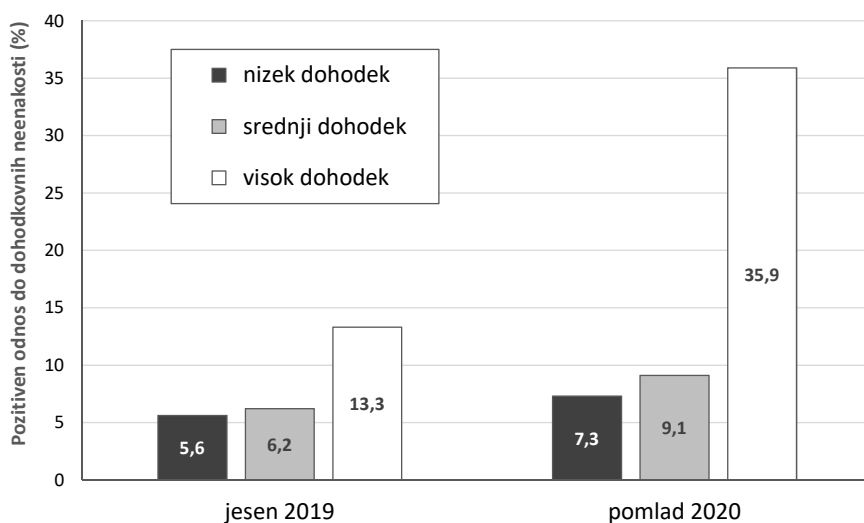


Slika 1: Relativna deprivacija – delež anketirancev, ki sebe v finančnem pogledu vidijo slabše od drugih (glede na dohodek gospodinjstva in na časovno obdobje, %)

Vir: lastne analize na podlagi podatkov SJM 2019/2, SJM 2020/1 in SJM 2020/3

5 To potrjuje tudi rezultat analize variance (ko je kot odvisna spremenljivka v analizo vključen relativni finančni položaj v izvorni obliki lestvice od 0 do 10), kjer je ob statistično značilnem vplivu dohodka gospodinjstva in časovnega obdobja ($p < 0,01$) statistično značilen tudi vpliv interakcije med njima ($p < 0,05$).

Kaj pa *odnos do dohodkovne (ne)enakosti*? Na sumarni ravni se zdi, da se s pojavom epidemije od meritve jeseni 2019 do meritve spomladi 2020 zmanjša podpora enakosti dohodkov (z 92,3 % na 86,7 %) in poveča podpora razlikam (s 7,7 % na 13,3 %). To je verjetno tudi posledica dejstva, da je podpora majhnim dohodkovnim razlikam že tako visoka, da so spremembe navzgor manj verjetne kot spremembe navzdol. Jasno pa smo ugotovili *povečanje razlik med tistimi z nizkimi in visokimi dohodki*. Tako so bile leta 2019 (pred epidemijo) razlike v podpori dohodkovnim razlikam med anketiranci s podpovprečnim in nadpovprečnim dohodkom majhne (Cramerjev $V = 0,119$), v času epidemije (pomlad 2020) pa so se te razlike izrazito povečale (Cramerjev $V = 0,323$) (Slika 2).



Slika 2: Pozitiven odnos do dohodkovnih neenakosti glede na dohodek gospodinjstva – v času pred epidemijo (jesen 2019) in v prvem valu epidemije (pomlad 2020) (v %)

Vir: lastne analize na podlagi podatkov SJM 2019/2 in SJM 2020/1

Prikazani rezultati so pomembni za razumevanje pojavljanja protestov v času epidemije. Gre za situacijo, na katero se nanaša teorija relativne deprivacije: v času epidemije se poveča razkorak med premožnimi in revnimi glede njihovega odnosa do dohodkovnih neenakosti.

6 Povezanost med protestnim potencialom in odnosom do neenakosti v kontekstu epidemije COVID-19

V tem delu predstavlja rezultate analiz, s katerimi preverjava glavno hipotezo o relevantnosti teorije relativne deprivacije pri pojasnjevanju protestnega potenciala v času krize, povezane z epidemijo COVID-19.

Na splošno podatki kažejo, da se je *protestni potencial med krizo povečal*: povprečna vrednost indeksa protestnega potenciala (lestvica 0 do 6) je od jeseni 2019 do jeseni 2020 zrasla z 1,88 na 2,14 ($p < 0,01$). K temu povečanju je največ prispevalo *podpisovanje peticij* – pomembno se je povečal delež tistih, ki so podpisali peticijo in ki bi jo tudi v prihodnje: z 22,4 % na 31 %. Povečal se je tudi delež tistih, ki sicer niso podpisali peticije, so jo pa pripravljene podpisati (49,7 % → 52,6 %). Nekoliko sta se zvišali tudi udeležba na prijavljenih demonstracijah (6,6 % → 7,7 %) ter pripravljenost udeležiti se jih (41,3 % → 43,1 %). Ni pa bistvenih sprememb pri udeležbi na neprijavljenih demonstracijah. Glede na to, da so bili v času epidemije mnogi, ki doslej niso bili uporabniki svetovnega spleta, »prisiljeni« v njegovo uporabo, ni presenetljivo, da se je najbolj povečalo ravno podpisovanje peticij. Gre namreč za protestno obliko, ki lahko v celoti poteka v digitalni obliki in v primerjavi z udeležbo na demonstracijah zahteva minimalen napor.

Spremembe pri protestnem potencialu opazimo tudi pri nekaterih »demografskih« dejavnikih, kot sta starost in spol. Tako je bil protestni potencial pri najstarejši starostni kategoriji (nad 65 let) pred epidemijo (jeseni 2019) statistično značilno nižji od vseh mlajših kategorij, v času epidemije (jesen 2020) pa se zaradi močnejšega povečanja protestnega potenciala v najstarejši kategoriji razlika do mlajših zmanjša, tako da lahko o statistično značilni razliki govorimo le še med najmlajšo in najstarejšo kategorijo. Podobno je pri spolu. Pred epidemijo je bil protestni potencial višji pri moških (na robu statistične značilnosti), ki pa te ravni med epidemijo niso bistveno povišali, za razliko od žensk, pri katerih je bilo to povišanje statistično pomembno. Razlika med moškimi in ženskami tako praktično izgine.

V nadaljevanju si pogledjmo, ali lahko potrdimo pričakovanja o pojasnjevanju protestov v kontekstu krize. Ali torej lahko rečemo, da se v času epidemije poveča pomen teorije relativne deprivacije oziroma vloga »zamere« do neenakosti? Za preizkus sva pripravila model z odvisno spremenljivko *protestni potencial* in s tremi neodvisnimi spremenljivkami (faktorji): za preizkus pojasnjevalne vloge teorije relativne deprivacije sva vključila *subjektivni relativni socialni status* (primerjava z drugimi) in *odnos do redistributivne vloge države* pri zagotavljanju enakosti dohodkov, v zvezi s teorijo resursov pa sva v model vključila *stopnjo izobrazbe*. Dodala sva še četrti faktor – čas meritve –, ki je vključeval dve obdobji, *pred epidemijo (jesen 2019) in drugi val epidemije (jesen 2020)*. Tako sva preizkušala tudi tezo o pomenu krize (epidemije) za

spremembo ravni protestnega potenciala. Za preverjanje hipoteze, da se v neugodnih družbenih okoliščinah (torej z epidemijo) poveča pomen teorije relativne deprivacije (zamer) pri pojasnjevanju pojavljanja protestov, sva uporabila multiplo analizo variance z omenjenimi štirimi faktorji (neodvisnimi spremenljivkami). V izhodišču sva tako opazovala le čiste (neposredne) vplive posameznih dejavnikov, v naslednjem koraku pa sva za preverjanje vpliva »korona« krize na pomen posamezne teoretske razlage protestov preverila še vpliv interakcij (součinkovanja) treh »teoretskih« spremenljivk s časom meritve.

Rezultati kažejo (Tabela 2), da imajo vsi štirje dejavniki statistično pomemben vpliv, vendar se po pomenu kljub temu precej razlikujejo. Tako ima *najmočnejši vpliv izobrazba* (protestni potencial se z višjo stopnjo izobrazbe povečuje), kar pomeni, da je teorija resursov za pojasnjevanje protestne participacije pomembna, ne glede na to, ali gre za običajne družbene razmere ali za krizo. Šibkejši, vendar še vedno statistično pomemben pa je vpliv obeh dejavnikov iz teorije relativne deprivacije: subjektivni relativni materialni položaj in odnos do neenakosti. To govori o tem, da tudi teorija deprivacije k pojasnitvi protestov nekaj malega prispeva neodvisno od družbenih razmer.

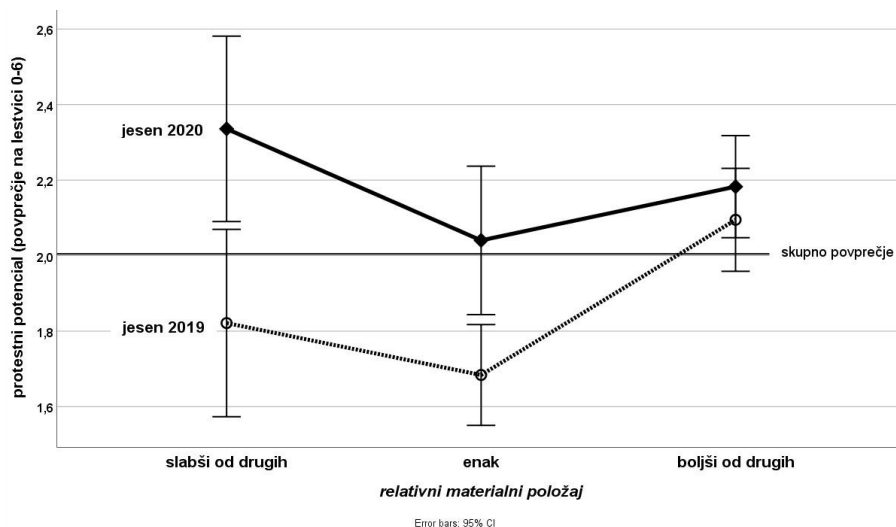
Tabela 2: Dejavniki protestnega potenciala – skupni vzorec iz meritve jeseni 2019 in jeseni 2020 (analiza variance z več faktorji)

	F	parcialni koeficienti Eta ²
Subjektivni relativni socialni status	5,052	0,006**
Vlada naj zmanjša neenakosti	18,478	0,010**
Izobrazba	33,730	0,051**
Meritev (pomlad–jesen 2020)	5,873	0,003*
<i>R kvadrat</i> = 0,073 (<i>Prilagojen R kvadrat</i> = 0,070)		

Vir: lastna analiza na podlagi podatkov SJM 2019/2 in SJM 2020/3

Na podlagi rezultatov analiz ugotavlja, da so vse interakcije treh »teoretskih« spremenljivk s časom meritve pomembne (Slika 3, Slika 4 in Slika 5), kar kaže na to, da so okoliščine, povezane z epidemijo (odzivi odgovornih na reševanje zdravstvene krize, učinki ukrepov itd.), vplivale na spremembo pojasnjevalne moči obeh teorij.

Najprej pogledjmo, kaj se zgodi z vplivom *relativnega subjektivnega družbenega položaja*. Izkazuje se, da se je v času epidemije pri tistih, ki svoj materialni (finančni) položaj vidijo kot slabši, protestni potencial precej bolj okrepil kot pri drugih skupinah. Če je bil pred epidemijo protestni potencial najvišji v skupini tistih, ki menijo, da jim gre bolje od drugih, se to v času epidemije spremeni tako, da je najvišji protestni potencial v skupini anketirancev, ki svoj položaj ocenjuje slabše (Slika 3).

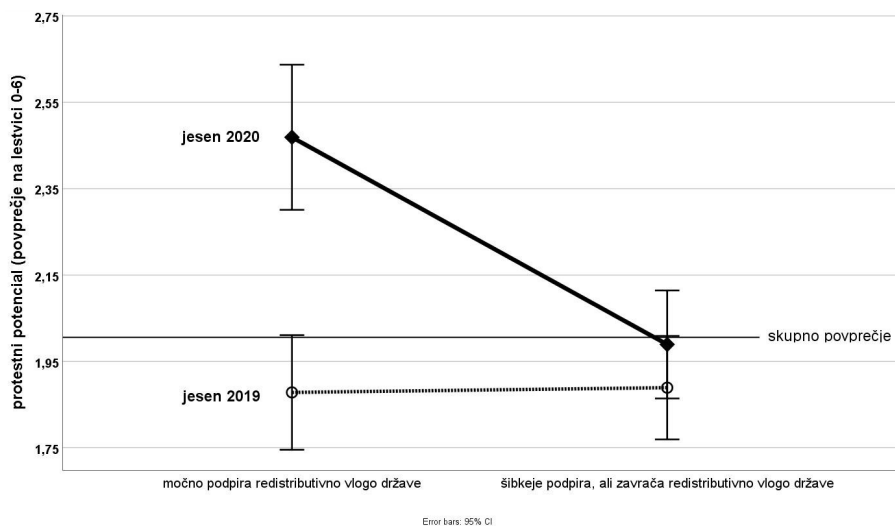


Slika 3: Protestni potencial glede na subjektivni relativni materialni položaj in časovno točko merjenja (povprečja na lestvici 0–6)

Vir: lastna analiza na podlagi podatkov SJM 2019/2 in SJM 2020/3

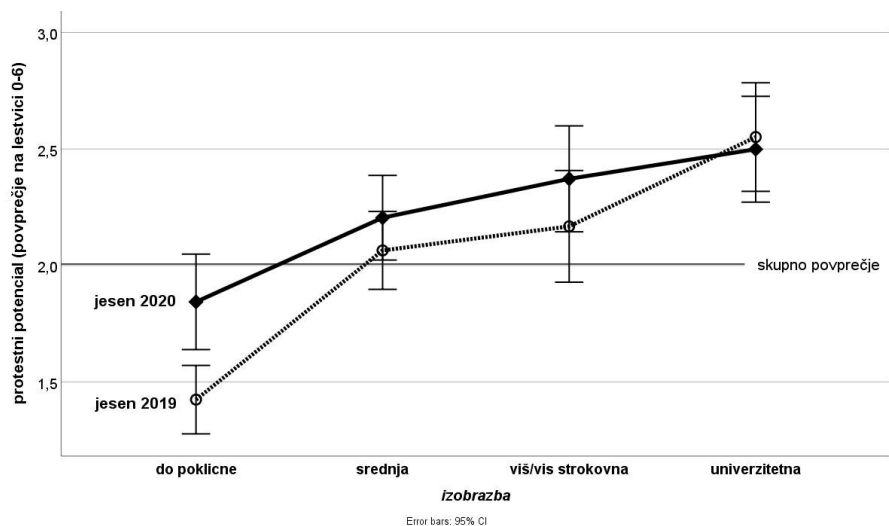
Podoben vzorec se kaže tudi, ko preverjamo, kaj se zgodi z vplivom odnosa do redistributivne vloge države. Tako ugotovimo, da se je pri tistih, ki zelo podpirajo odgovornost vlade, da zmanjša dohodkovne razlike, protestni potencial v času epidemije povečal, pri tistih, ki manj podpirajo takšno vlogo države, pa ni bilo statistično pomembne spremembe (Slika 4). Izkaže se, da pred epidemijo ni mogoče ugotoviti nobenega vpliva – tisti, ki zelo podpirajo vlogo države pri zmanjševanju dohodkovnih razlik, imajo skoraj identično raven protestnega potenciala kot tisti, ki takšne vloge ne podpirajo tako zavzeto. Med epidemijo pa je ta vpliv povsem očiten, saj je v skupini z močnim zavzemanjem za redistributivno vlogo države protestni potencial statistično značilno višji od skupine, pri kateri je ta podpora manjša (Slika 4).

Ko pogledamo še, kaj se zgodi z vplivom izobrazbe, lahko potrdimo, da teorija resursov ostaja relevantna v vseh družbenih okoliščinah, saj so razlike med izobrazbenimi kategorijami v obeh meritvah (pred in med epidemijo) statistično pomembne. Vendar je tudi res, da so med epidemijo te razlike manjše, kar je posledica dejstva, da je le pri najnižji izobrazbeni kategoriji (do poklicne šole) protestni potencial med epidemijo znatno (in statistično) narasel (Slika 5). To kaže na »delovanje« teorije relativne deprivacije – pomembno povišanje protestnega potenciala se zgodi pri najnižje izobraženih, ki so tudi v drugih pogledih na spodnjih klinih socialne lestvice (tako je v skupini najnižje izobraženih tudi najvišji delež tistih s podpovprečnimi dohodki in najvišji delež tistih z nizkim subjektivnim materialnim položajem).



Slika 4: Protestni potencial glede na odnos do redistributivne vloge države (»vlada je odgovorna za zmanjšanje razlik v dohodkih«) in časovno točko merjenja (povprečja na lestvici 0–6)

Vir: lastna analiza na podlagi podatkov SJM 2019/2 in SJM 2020/3



Slika 5: Protestni potencial glede na izobrazbo in časovno točko merjenja (povprečja na lestvici 0–6)

Vir: lastna analiza na podlagi podatkov SJM 2019/2 in SJM 2020/3

Sklepamo torej lahko, da tudi v primeru krize, ki je posledica epidemije COVID-19, postane teorija relativne deprivacije pomembnejši dejavnik protestne participacije: vpliv subjektivnega družbenega položaja in odnosa do neenakosti se poveča. Če je bilo pred krizo značilno, da so višji protestni potencial kazali predvsem tisti z večjo količino resursov (bolj izobraženi in bolj premožni), se v času krize te razlike zmanjšajo, saj postanejo pomembni tudi dejavniki iz »alternativnega« teoretskega modela. Res pa je, da se z epidemijo ne spremeni bistveno vpliv izobrazbe kot ključnega dejavnika v kontekstu teorije resursov. To pomeni, da kljub povečanju vpliva dejavnikov iz teorije relativne deprivacije v epidemiji (in krizah nasploh) velja, da zamera zaradi razkoraka med pričakovanji glede pravic in zmožnostjo uresničitve teh pravic ne vodi nujno v delovanje (na primer protest), ampak, ko ni resursov, lahko tudi v umik in apatijo (Hafner Fink, 2011, 1028–1029).

7 Razprava in zaključek

Rezultati potrjujejo relevantnost teorije relativne deprivacije pri pojasnjevanju protestov. Teorija izhaja iz predpostavke, da je »zamera«, ki je posledica deprivacije, močan sprožilec kolektivnega delovanja in protestnega ravnanja v povezavi s političnimi zahtevami. Pri tem ni ključna »absolutna stiska« oziroma prizadetost, ampak je protestno ravnanje lahko posledica relativne stopnje deprivacije oziroma zaznave deprivacije v posamezni družbeni skupini. Pomembna je diskrepanca med specifičnimi in, za posamezno socialno skupino, legitimnimi pričakovanji (glede norm, življenjskega standarda in družbenega položaja) ter ocenami o tem, ali se bodo ta pričakovanja uresničila (Kern, Marien in Hooghe 2015).

Pri tem je indikativna naša ugotovitev, da se je v kriznih razmerah, povezanih z epidemijo COVID-19, povečal predvsem protestni potencial tistih, ki svoj materialni položaj v primerjavi z drugimi ocenjujejo kot slabši in ki hkrati ocenjujejo, da je vlada odgovorna za zmanjševanje razlik. Zakaj je ta ugotovitev pomembna? Nekateri avtorji opozarjajo na omejeno pojasnjevalno moč teorije relativne deprivacije, ker naj bi rezultati empiričnih raziskav nakazovali, da »vseprisotnost« občutkov o družbenih krivicah ljudi odvrča od politične participacije (Jung in Jo 2019). Novejše raziskave pa razkrivajo, da so močan katalizator protestnega potenciala individualne zaznave dohodkovnih razlik ob hkratnem prepričanju o odgovornosti države za distribucijo dohodkov. Pri tem ekonomska neenakost nastopa predvsem kot sprožilec občutkov prikrajšanosti, ki posledično vpliva na politično angažiranost posameznikov.

Za artikuliranje politične angažiranosti pa je pomemben tudi drugi vidik zaznave družbenih razmer v kriznem času. Gre za občutek t. i. proceduralne pravičnosti, ki se nanaša na poštenost oziroma enako obravnavo pri sprejemanju odločitev, ki so pomembne za vse. Corcoran (2015) ugotavlja, da je občutek strukturnih krivic pomemben

sprožilni dejavnik za politično participacijo v obliki podpisovanja peticij ter za udeležbo na ilegalnih demonstracijah. Pri tem značilno vlogo igra stopnja socialnega kapitala. Pričakovano večjo angažiranost kažejo posamezniki z višjo stopnjo izobrazbe, višjimi dohodki in višjim družbenim položajem. Torej gre za delovanje teorije resursov.

Ne nazadnje je v najinem primeru pomembno tudi to, da gre za poskus pojasnjevanja protesta v zdravstveni krizi, ki jo v dani situaciji razumemo kot primer t. i. nenapovedanega in nenadnega izbruha »zamere« (Walsh v: Kern, Marien in Hooghe 2015), zaradi katerega običajni pojasnjevalni modeli političnega delovanja ne zadoščajo. To se zgodi, ko je zaradi zunanjih okoliščin v zelo kratkem času presežen prag sprejemljivega za prizadeto skupnost. Posledica je bistveno večja pripravljenost za protestno ravnanje pripadnikov skupnosti, kar se sicer ne bi zgodilo v trajnih in endemičnih okoliščinah, ki povzročajo krizne razmere. Pomembne postanejo individualne okoliščine in subjektivni dejavniki, ki vključujejo tudi osebnostne značilnosti posameznikov.

Zahvala

Članek je rezultat raziskovanja v okviru nacionalnega raziskovalnega programa Slovensko javno mnenje, ki poteka na Centru za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani. Program financira ARRS (šifra programa: P5-0151).

Literatura

- Barbalet, J. M., A Macro Sociology of Emotion: Class Resentment. *Sociological Theory*, 10 (2), 1992, str. 150–163.
- Barbalet, J. M., Citizenship, class inequality and resentment, v: *Citizenship and Social Theory* (ur. Turner, B. S.), London, Newbury Park, New Delhi: Sage, 1993, str. 36–56.
- Clark, A. E., D'Ambrosio, C., Lepinteur, A. *The Fall in Income Inequality during COVID-19 in Five European Countries* (Working Paper 2020-565), ECINEQ, Society for the study of economic Inequality, 21. december 2020. Dostopno na <http://www.ecineq.org/2020/12/21/the-fall-in-income-inequality-during-covid-19-in-five-european-countries/> (25. 1. 2021).
- Corcoran, K., Pettinicchio, D. in Young, J. Perceptions of structural injustice and efficacy: Participation in low/moderate/high-cost forms of collective action. *Sociological Inquiry* 85 (3), 2015, str. 429–461.
- Dragoš, S., Socialna država in solidarnost. *Teorija in praksa*, let. 53. Posebna številka, 2016, str. 148–173.
- Earle, T. in Cvetkovich, G. T. *Social Trust: Toward a Cosmopolitan Society*, New York: Praeger 1995.
- Elgar, F. J., Stefaniak, A., Wohl, M. J. A., The trouble with trust: Time-series analysis of social capital, income inequality, and COVID-19 deaths in 84 countries, *Social Science & Medicine*, 263 (2020) 113365, <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2020.113365> (29. 12. 2020).
- Filetti, A., Participating unequally? Assessing the Macro-Micro Relationship Between Income Inequality and Political Engagement in Europe, *Partecipazione e conflitto*, 9/1, 2016, str. 72–100, DOI: 10.1285/i20356609v9i1p72.

- Fujimoto, K., Ishimaru, T., Tateishi, S., Nagata, T., Tsuji, M., Eguchi, H., Ogami, A., Matsuda, S. in Fujino, Y., For the CORoNaWork Project, A cross-sectional study of socioeconomic status and treatment interruption among Japanese workers during the COVID-19 pandemic, *medRxiv* preprint doi: <https://doi.org/10.1101/2021.02.22.21252190>; posted February 23, 2021 (dostop: 28. 2. 2021).
- Gilens, M. in Page, B. I., Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens. *Perspectives on Politics*, 12/3, 2014, str. 564–581, doi: 10.1017/S1537592714001595.
- Grasso, M. T. in Giugni, M., Protest participation and economic crisis: The conditioning role of political opportunities, *European Journal of Political Research*, 55/4, 2016, str. 663–680, doi: 10.1111/1475-6765.12153.
- Grasso, M. T., Yoxon, B., Karampampas, S., Temple, L., Relative deprivation and inequalities in social and political activism, *Acta Polit* (2019) 54, str. 398–429, <https://doi.org/10.1057/s41269-017-0072-y>.
- Hafner Fink, M., Razred, državljanstvo in državljanski stili, *Teorija in praksa*, 48/4, str. 1024–1038.
- Jo, J. in Choi, H. J., Enigmas of grievances about inequality: Effects of attitudes toward inequality and government redistribution on protest participation, *International Area Studies Review*, 22/4, 2019, str. 348–368, DOI: 10.1177/2233865919833973.
- Kern, A., Marien, S. in Hooghe, M., Economic Crisis and Levels of Political Participation in Europe (2002–2010): The Role of Resources and Grievances, *West European Politics*, 38/3, 2015, str. 465–490, doi: 10.1080/01402382.2014.993152.
- Kuhn, M., Schularick, M. in Steins, U., Research: How the Financial Crisis Drastically Increased Wealth Inequality in the U.S., *Harvard Business Review*, 13. september 2018, <https://hbr.org/2018/09/research-how-the-financial-crisis-drastically-increased-wealth-inequality-in-the-u-s> (dostop: 20. 5. 2021).
- Lin, Z., Networks of Play and Resentment: Emotionally Mobilized Protests in Macau in the Internet Age, *International Journal of Communication*, [S. l.], let. 12, 2018, str. 3274–3293, ISSN 1932-8036, <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/8318>. (dostop: 19. 1. 2021).
- Manasse, P. (ur.) in Katsikas, D. (ur.), *Economic Crisis and Structural Reforms in Southern Europe*, London in New York: Routledge.
- Marshall, T. H., *Citizenship and social class: and other essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- Roll, S. in Despard, M., Income Loss and Financial Distress during COVID-19: The Protective Role of Liquid Assets (19. november 2020). Dostopno na SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3733862> ali <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3733862> (21. 1. 2021).
- Stiglitz, J. E., *The Great Divide: Unequal societies and what we can do about them*, New York, London: W. W. Norton & Company, 2015.
- Sztompka, P., *Trust. A Sociological Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Van Stekelenburg, J., The Occupy Movement: Product of this time, *Development*, 55/2, 2012, str. 224–231.
- Županov, J., Egalitarizam i industrijalizam, *Naše teme*, 14/2, 1970, str. 237–296.

Viri

- Hafner Fink, M. et al., Slovensko javno mnenje 2019/2: Stališča o neenakosti (ISSP, Social Inequality, IV., 2019). Ogledalo javnega mnenja. Odnos do dela in družine (2020), v: *Vrednote v prehodu XIII: Slovenija v mednarodnih in medčasnih primerjavah ISSP, ESS, SJM 2017–2020 (Dokumenti SJM 27)* (ur. Toš, N.), Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK, str. 233–288.
- Hafner Fink, M., Kurdija, S., Malnar, B., Polič, M. in Uhan, S. (2020). *Slovensko javno mnenje 2020/1: Ogledalo javnega mnenja, Življenje in stališča v času epidemije COVID-19* [Podatkovna datoteka]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Arhiv družboslovnih podatkov. ADP - IDNo: SJM201. https://doi.org/10.17898/ADP_SJM201_V1.
- Hafner Fink, M., Broder, Ž., Doušak, M., Falle Zorman, R., Gerdina, O., Jagodic, A., Kecman, I., Kurdija, S., Mihelj, V., Pajnik, M., Uhan, S., Toš, N., Vovk, T., Zajšek, Š. in Malnar, B. (2021), *Slovensko javno mnenje 2020/3 – Poročilo o izvedbi raziskave in sumarni pregled rezultatov*, Ljubljana: Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede. Dostopno na: https://www.cjm.si/wp-content/uploads/2021/03/SUM_SJM_2020_3_v1.pdf (8. 3. 2021).
- Toš, N. (ur.), *Vrednote v prehodu X: Slovensko javno mnenje 2010–2016 (Dokumenti SJM 24)*, 2016, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK.
- Toš, N. (ur.), *Vrednote v prehodu XII: Slovenija v mednarodnih in medčasnih primerjavah ISSP, ESS, EVS/WVS, SJM (Dokumenti SJM 26)*, 2018, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK.
- Toš, N. (ur.), *Vrednote v prehodu XIII: Slovenija v mednarodnih in medčasnih primerjavah ISSP, ESS, SJM 2017–2020 (Dokumenti SJM 27)*, 2020, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK.

Mitja Hafner Fink, Samo Uhan

Epidemija COVID-19 v Sloveniji, odnos do neenakosti in protestni potencial

Ključne besede: epidemija COVID-19, relativna deprivacija, neenakosti, protestni potencial, slovensko javno mnenje

V članku so predstavljene ugotovitve raziskav Slovensko javno mnenje, ki so bile izvedene tik pred začetkom epidemije ter v prvem in drugem valu epidemije. V članku nas zanima vpliv percepcije in vrednotenja družbenih neenakosti na protestno participacijo državljanov. Bolj konkretno: zanima nas, kako se te zaznave povezujejo z dejanskim položajem posameznikov in kako součinkovanje obojega prispeva k nezadovoljstvu, ki se kaže kot pripravljenost na proteste. Izhajamo iz teorije relativne deprivacije, ki se kaže kot relevantna za pojasnjevanje pojavljanja protestov v kriznih časih. Rezultati raziskave potrjujejo relevantnost teorije še posebej v času krize oziroma nenapovedanega in nenadnega izbruha zamere, ko običajni pojasnjevalni modeli političnega delovanja ne zadoščajo. Izkaže se, da bistven sprožilec kolektivnega ravnanja pri tem

ni absolutna stiska, ampak je lahko protestno ravnanje posledica relativne stopnje deprivacije v posamezni družbeni skupini. Pomembna je diskrepanca med specifičnimi in za posamezno socialno skupino legitimnimi pričakovanji (glede norm, življenjskega standarda in družbenega položaja) ter ocenami o tem, ali se bodo ta pričakovanja uresničila.

Mitja Hafner Fink, Samo Uhan

The COVID-19 epidemic in Slovenia, attitudes towards inequalities and protest potential

Keywords: COVID-19 epidemic, relative deprivation, inequalities, protest potential, Slovenian Public Opinion

The article presents the results of the Slovenian Public Opinion survey conducted just before the outbreak and during the first and second waves of the epidemic. In this article, we are interested in the impact of perceptions and evaluations of social inequalities on citizens' protest participation. More specifically, we are interested in how these perceptions relate to the actual situation of individuals and how the interaction of the two contributes to the dissatisfaction that manifests itself as a willingness to protest. We take as our starting point the theory of relative deprivation, which proves to be relevant in explaining the occurrence of protests in times of crisis. The results of the study confirm the relevance of the theory especially in times of crisis or in the case of unannounced and sudden outbreaks of resentment, when the usual explanatory models of political action are not sufficient. The results show that the main trigger of collective action is not absolute distress, but that protest behaviour can be the result of a relative degree of deprivation in a social group. Therefore, the discrepancy between specific and legitimate expectations for a particular social group (in terms of norms, living standards and social status) and the assessment of whether these expectations are met is important.

O avtorjih

Mitja Hafner Fink je doktor socioloških znanosti in izredni profesor družboslovne metodologije na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani. Trenutno je predstojnik oddelka za sociologijo na tej fakulteti. Vodi raziskovalni program Slovensko javno mnenje na Centru za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij na FDV. Je slovenski koordinator za Mednarodni družboslovni anketni program (International Social Survey Programme, ISSP). V letih 1998–2001 je bil predsednik Slovenskega sociološkega društva. Njegov raziskovalni interes vključuje naslednja področja: politična participacija, državljanstvo, družbene neenakosti, vrednote in družboslovna metodologija. Naslov: Triglavska ulica 8, 1235 Radomlje, e-mail: mitja.hafner-fink@fdv.uni-lj.si

Samo Uhan je doktor socioloških znanosti in izredni profesor za področje metodologije družboslovnega raziskovanja na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani. Raziskovalno deluje kot član skupine v okviru Centra za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij. Vključen

je v vrsto raziskovalnih projektov, med katerimi so najpomembnejši Slovensko javno mnenje ter mednarodni ISSP – International Social Survey Programme, WVS – World Value Survey in ESS – European Social Survey. Njegovo raziskovalno delovanje in zanimanje je usmerjeno v preučevanje procesov raziskovanja javnega mnenja, še posebej na področjih, ki se povezujejo s fenomenom politične kulture, državljanske participacije in vrednot. Naslov: Samo Uhan, Jakopičeva ul. 4, Ljubljana, e-mail: samo.uhan@fdv.uni-lj.si

About the authors

Mitja Hafner-Fink, PhD is an Associate Professor of social science methodology at the Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana. Currently he is Head of the Department of Sociology at the same Faculty. He leads a continuous research programme Slovenian Public Opinion at the Public Opinion and Mass Communication Research Centre at the Faculty. He is the Slovenian coordinator for the International Social Survey Programme (ISSP). In the period 1998 – 2001 he was president of Slovenian Sociological Association. His research interests includes political participation, citizenship, social inequalities, social values, and social science methodology.

Samo Uhan, PhD is an Associate Professor of social science methodology at the Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana. As a researcher, he is involved in research projects in the Public Opinion and Mass Communication Research Centre at the same Faculty. The majority of his research engagement is within the Slovenian Public Opinion programme, which also includes his participation in various international social research projects, e.g. the International Social Survey Programme, World Values Survey (as principal investigator), European Social Survey, and others. His research work and interests are focused on studying the processes of public opinion research, especially in areas related to the phenomena of political culture, civic participation and values.

Dejan Jontes, Breda Luthar, Maruša Pušnik

Komunikativne figuracije v času karantene

1 Uvod

Izginotje oziroma nevidnost medijev je eden največjih izzivov medijskih in komunikacijskih študij v 21. stoletju, pravi Mark Deuze (2011). Mediji so postali nevidni in naturalizirani, ker so v celoti integrirani v vsakdanje prakse. Radikalno integracijo tehnologije v prakse vsakdanjega življenja je mogoče analizirati le ob skupni obravnavi obeh vidikov komuniciranja – tekstualnega/simbolnega in materialnega/artefaktnega, torej tudi praktičnega. V sodobnih razmerah je še posebej pomembno, da v vsako analizo občinstvenja vključimo analizo razmerja s tehnologijo v sodobni medijski večvrstnosti. Couldry in Hepp (2017,5) to imenujeta obrat k materialistični fenomenologiji družbenega sveta, kjer so tako simbolni kot materialni vidiki tehnoloških praks vključeni v analizo medijske konzumpcije. Pojem ima sorodnika v Kittlerjevem (1999/1986) »tehnomaterializmu« in predhodnika v »kulturnem materializmu« Raymonda Williamsa (1980) in poimenuje hkratno obravnavo medija kot tehnologije in kot kulturne oblike.¹ Če parafraziramo Williamsov »kulturno materialistični« pogled na analizo televizije (1990/1974), lahko rečemo, da raba pametnega telefona zaveda tako tehnologijo mobilnega telefona kot materialnega artefakta in prakso rokovanja s tem artefaktom, kot tudi prakso rabe telefona kot simbolne kulturne oblike ter interpretativne in produkcijske strategije, povezane s temi simbolnimi oblikami. Tudi samo materialnost medija je torej treba razumeti kot sporočilo, kot je pred desetletji dejal McLuhan (2004/1964).

Ta »globoka mediatizacija«, kot Couldry in Hepp (2017, 53–56) poimenujeta tretji val mediatizacije oziroma sodobno kompleksno digitalno medijsko okolje, predstavlja etapo v civilizacijskem procesu in je posledica različnih preteklih valov mediatizacije. V tem kontekstu moramo sodobno tehnološko družbo razumeti kot zgodovinski proces naraščajočega poglobljanja tehnološke soodvisnosti ter vedno bolj intenzivnega vpliva mediatizacije na delovanje vseh družbenih entitet in medsebojnih razmerij med njimi. Za empirično proučevanje praks »občinstvenja« v času globoke mediatizacije se je predvsem v nemškem intelektualnem prostoru uveljavil koncept komunikativnih

1 V okviru tradicije medijskih študij naj tu omenimo avtorje, kot so Roger Silverstone, Paddy Scannell ali David Morley.



figuracij; te lahko razumemo kot konceptualno orodje, ki omogoča, da »proučujemo, kako dejansko potekajo transformacije, ki jih povezujemo s pojmom mediatizacije« (Hepp in Hasebrink, 2018, 18). Koncept izhaja iz Eliasove figuracijske sociologije (1978, 2000) in temelji na predpostavki, da sta objekta sociološkega preiskovanja skupina individuumov in dolgoročna transformacija figuracij, ki jo ti formirajo drug z drugim – ne pa posameznik, človeštvo ali družba. Primarna družbena ontološka kategorija so torej razmerja, Bourdieu in Elias pa sta dva paradigmatična misleca raziskovanja družbenih fenomenov skozi optiko razmerij.

V študiji primera občinstvenja kot kulturne prakse, ki je ne moremo preučevati brez ozira na materialni in tehnološki kontekst, v katerem se odvija, se bomo osredotočili na skupino študentov, ki jo lahko razumemo kot mediatizirano figuracijo, torej kot »figuracijo posameznikov, ki si delijo določeno smiselno pripadnost, ki zagotavlja osnovo za skupno delovanje in orientacijo« (Couldry in Hepp, 2017, 168). Razlika med skupino posameznikov kot figuracijo in skupino posameznikov kot enostavno skupino je v obstoju ali odsotnosti mreže medsebojnih odvisnosti in figuracijske matrice, katere del je posameznik. Spraševali se bomo, kako so se spremenile komunikacijske prakse in medijska potrošnja študentov ter komunikacijske značilnosti in razmerja te »figuracije« v obobju najstrožjih omejitev² v času epidemije in pandemije COVID-19, ter skušali sklepati o kulturnih in družbenih implikacijah teh transformacij.

Karantena (»lockdown«) je kot spopad z epidemijo prinesla transformacijo prostorsko-časovne dimenzije vsakdanjega življenja. Porušila se je fizična in družbena diferenciacija prostorov v vsakdanjem življenju (delo, počitek, zabava, zasebno, javno, ospredje, ozadje ...). Kot ugotavlja Fuchs (2020, 379), je v tem konvergentnem prostoru fizičnega doma težko organizirati vsakdanje življenje, saj postane dom neke vrste supra-prizorišče prej ločenih prizorišč vsakdanjega življenja. V resnici »lockdown« privede do skrajnosti že prej obstoječe postopno brisanje distinkcije med prostori, ki ga vzpodbujata tudi neoliberalna organizacija dela in pritisk nenehne dostopnosti. Korona krizo tako lahko v prvi vrsti razumemo kot krizo prostora in časa, kot stanje drvečega mirovanja, ko bi dejala Virilio (2012) in Rosa (2015). Obenem so bili ukinjeni običajni interakcijski rituali, ko je digitalno komuniciranje potisnilo ob stran telesni vidik družbenosti in utelešeno interakcijo med ljudmi. Nošenje mask in prenos neposredne interakcije na digitalne platforme pomeni, da so pri komuniciranju oslavljeni ali v celoti odsotni vsi raznovrstni namigi (obrazni, telesni ...), ki jih sicer uporabljamo v interakcijskih ritualih v neposrednem stiku in ki so ključnega pomena za družbenost. Tudi ohranjanje institucij je odvisno od rednega uprizarjanja formalnih in neformalnih ritualov v fizični soprisotnosti. Kot ugotavlja Božić, ki se pri tem naslanja na

2 V Sloveniji so bile pomembne predvsem omejitve gibanja na občine ter omejitve pri prehodu državnih mej, zaprtje šol in fakultet, omejitev gibanja v nočnem času, zaprtje vseh družabnih prostorov – od lokalov do klubov – ter prepoved vseh kulturnih in športnih prireditev, od koncertov do tekem.

mikrointerakcijsko sociologijo R. Collinsa (2020, 19), prekinitev interakcijskih ritualnih verig na vseh ravneh družbene realnosti privede do problema pomankanja emocionalne energije in reduciranja solidarnosti, digitalni mediji pa omogočajo le omejeno in samo dopolnilno ohranjanje interakcijskih ritualnih verig. Zmanjšanje ceremonialnosti in brisanje razlike med Goffmanovim ospredjem in ozadjem, redukcija telesnosti in zreduciranje neposrednega komuniciranja gotovo preoblikuje družbeno življenje. To življenje se namreč v karanteni prevladujoče dogaja v »sintetičnih situacijah« (poslušati predavanje na Zoomu, igrati igrico z nekom na spletu, flirtanje na Tindru ...), ki tehnična sredstva implicirajo kot »posrednike/kanale za dostop do drugih kontekstov« (Knorr-Cetina, 2009).

2 Komunikativne figuracije v sintetičnih situacijah

»Odnosni obrat« se zoperstavi metodološkemu individualizmu in obljublja premostitev nekoristnih dualizmov v družbenih vedah glede razmerja med individuumom in družbo, strukturo in delovanjem in umom in telesom. Tako tudi Hepp in Hasebrink (2018, 32) menita, da lahko koncept figuracij povezuje mikro analizo praks posameznih akterjev z mezo analizo posameznih področij in makro družbenimi vprašanji. Komunikativne figuracije opredelita kot običajno več-medijske (*angl. cross-media*)³ vzorce prepletanja skozi prakse komuniciranja (*ibid.*, 30). Navajata primer članov družine, ki so lahko fizično ločeni, a povezani s pomočjo multi-modalnih komunikacijskih praks – od telefoniranja do elektronske pošte in deljenja vsebin na platformah družbenih medijev –, s čimer vzdržujejo družinske odnose. Na drugi strani denimo organizacije kot komunikativne figuracije obstajajo tako preko podatkovnih baz kot komuniciranja prek spleta in drugih klasičnih kanalov. Zato Schröder (2018, 410) poleg komunikacijskih praks iz oči v oči izpostavlja prepletenost komunikativnih figuracij z mediji na treh ravneh oziroma vidikih: na ravni celotnega medijskega okolja, ki je v danem trenutku dostopno, na ravni nabora medijev, ki je uporabljan v določeni družbeni domeni, in na ravni medijskih repertoarjev posameznih akterjev v vsakdanjem življenju. V tej sodobni medijski večvrstnosti prihaja do remediacije (Bolter in Grusin, 1999), ko se novi mediji naslanjajo na stare ter jih predelujejo in obratno, hkrati pa stari mediji, od tiskane knjige do televizije, ki so opredeljevali pretekle civilizacije/imperije (glej Innis, 2003/1951), še ostajajo v rabi.

Couldry in Hepp (2017, 170–172) ločita med dvema ključnima vrstama kolektivitet v odnosu do medijev – medijsko osnovane kolektivitete, denimo spletne skupine, ki lahko nastanejo samo s pomočjo medijev, ter mediatizirane kolektivitete, za katere

3 Couldry (2011) na drugi strani namesto o konceptih, kot so polimediji, medmediji in medijski repertoarji, ki jih raziskovalci izmenično uporabljajo, raje govori o »medijski večvrstnosti« (*angl. media manifold*). Ta ni le preprost seštevek medijev, ki jih posameznik uporablja, temveč označuje smiselno razmerje med njimi v vsakdanjih praksah.

mediji sicer niso konstitutivni, torej lahko obstajajo tudi brez njih, recimo družine, vrstniške skupine itd., so pa vedno bolj konstruirane in oblikovane s pomočjo medijsko posredovanega komuniciranja. »Omrežene medijske kolektivitete« ne definirajo samo skupne komunikacijske prakse in medsebojne interakcije, temveč je vprašanje moči ključni vidik komunikativnih figuracij. Te namreč niso statično dane, temveč se v komunikacijskem procesu šele artikulirajo, pri čemer se hkrati komunikativno proizvajajo pravila. Tako lahko figuracije delujejo kot sile opolnomočenja ali izgube moči s tem, ko nekaterim podeljujejo moč in izključujejo druge (glej Hepp, Lunt in Hartman, 2014, 6).

Komunikativne figuracije imajo torej določeno konstelacijo⁴ akterjev, ki jih lahko razumemo kot njihovo strukturno osnovo, pri čemer lahko gre za trdno stekane skupnosti ali zgolj za ohlapneje povezane skupine, ki brišejo tradicionalne družbene meje (Hepp in Hasebrink, 2018, 30). Vsaka komunikativna figuracija ima poleg tega prevladujoče okvire pomembnosti, ki služijo kot vodnik njenim konstitutivnim praksam. Ti okviri definirajo teme in s tem značilnosti komunikativne figuracije. Opravka pa imamo tudi s specifičnimi komunikativnimi praksami, ki so prepletene z drugimi družbenimi praksami in ki so običajno povezane z naborom medijev (Hepp in Hasebrink, 2018, 30). V našem primeru (študentje na isti fakulteti in na istem programu) gre za dokaj tesno povezano srednje veliko skupino s precej močno skupinsko identifikacijo, ki po eni strani pogosto komunicira med sabo preko Facebook Messengerja, za delo v skupinah pa uporablja Zoom ali videoklice na Facebook Messengerju, po drugi strani pa si v veliki meri deli medijske repertoarje in referenčne okvirje. Friemel in Bixler (2018, 174) poudarjata, da mediatizacija ne pomeni le postopnih kvantitativnih sprememb glede uporabe medijev. Vzpon digitalnih tehnologij in njihova vsepovsodnost spreminjata način povezovanja ter prispevata k preoblikovanju načinov konstrukcije družbenih subjektivitet in kolektivitet, na primer k prehodu od prostorsko utemeljenih do mrežno utemeljenih svetov življenja (glej na primer Rasmussen 2014, 42–51).

3 Študija primera: Analiza medijskih dnevnikov v času karantene

Metoda medijskega dnevnika je za vprašanje artikulacije globoke mediatizacije pri specifični komunikativni formaciji v času karantene najprimernejša, saj omogoča sprejemanje s kompleksnostjo komunikativnih interakcij v vsakdanjem življenju ter z vprašanjem integracije medijev in družbenega življenja. Ključna prednost te metode je, da se ne osredotoča samo na en medij, ampak na vpogled v prepletenost kompleksnih medijskih repertoarjev tako v mobilnih kot statičnih situacijah (glej Berg in

4 Stopnjevalnost je ena ključnih definicijskih značilnosti in analitičnih prednosti komunikativnih figuracij, saj lahko kot figuracije analitično proučujemo vse od »najmanjših vsakdanjih skupin, kot sta družina in občinska komisija, do največjih (nad)nacionalnih kolektivitet, kot sta nacionalna javna sfera in globalni finančni trg« (Schröder, 2018, 410).

Düvel, 2012,1). Metode, kot je vprašalnik, ki temeljijo na spominskem priklicu lastne povprečne ali običajne medijske prakse, so neuporabne za naša raziskovalna vprašanja, torej za vprašanja tehnološkega strukturiranja vsakdana in umeščenosti medijskih praks v druge vsakdanje kulturne prakse. V situaciji intenzivne mediatizacije bi bila metoda priklica tudi epistemološko problematična, saj je uporaba medijske tehnologije tesno povezana z rutinskim potekom dneva in integrirana vanj.⁵

39 študentk in študentov tretjega letnika Fakultete za družbene vede je aprila 2020, torej v času prve karantene in študija na daljavo, pisalo svoj medijski dnevnik. Vsak pisec ali piska dnevnika je dnevnik zaključil/-a s kratko dvostransko analizo in refleksijo svoje prakse, ki govori o režimu vrednotenja in legitimacijskih strategijah, ki uokvirjajo njihovo potrošnjo. Vsi pisci in piske so bili rojeni med letoma 1995 in 1999, ob pisanju dnevnika torej stari med 21 in 25 let, večina 22 let; so torej t. i. »domorodci« novih medijskih tehnologij. Z dnevniki smo poskušali ugotovljati, kako je bil njihov vsakdan v karanteni strukturiran skozi medijsko tehnologijo in kakšne oblike je prevzela družbenost v tej situaciji, kakšni so morebitni učinki te globoke mediatizacije ter kakšne so torej posledice dediferenciacije prostorskih distinkcij in radikalna omejitev neposredovane fizične interakcije, tudi preselitve pedagoških »žanrov« (predavanja, seminarji) v digitalni prostor.

Da bi bili dnevniki med udeleženci formalno primerljivi, so udeleženci svoje medijske prakse vsak dan podrobno beležili v vnaprej pripravljeno tabelo, ki je sicer omogočala individualno prilagojene zapise, le tematsko je bila organizirana po sklopih, tako da so bili odgovori osebni, vendar strukturirani. Zapisovali so medijsko potrošnjo glede na: a) uporabljeni medij oziroma več medijev/aplikacij hkrati, b) prostor in situacijo, okoliščine, v katerih so uporabljali medije/tehnologije, in c) vsebine, ki jih prek medija oziroma aplikacije konzumirajo, uporabljajo ali proizvajajo.

3.1 Intenziviranje obstoječih mediatiziranih praks in njihove nove oblike

Nič presenetljivega ni, da analiza medijskih dnevnikov v času karantene kaže na veliko intenziviranje integracije tehnologije ter mediatizacije vsakdanjega življenja. Kot so pokazale že pretekle raziskave (Luthar in Oblak Črnič, 2017; Luthar in Pušnik, 2020), so najpomembnejše značilnosti integracije tehnologije v vsakdan te starostne skupine: a) radikalna personalizacija potrošnje, b) njena integriranost v vsakdanje življenje, c)

5 Kot primer anketne metode priklica in individualne ocene svojih praks (na primer število ur uporabe družbenih medijev na dan ali teden) pogledj raziskavo Nacionalnega inštituta za zdravje (Gabrovec idr., 2020). Predpostavki, ki sta za medijski del te raziskave po našem mnenju problematični, sta pa implicitno vgrajeni vanjo, sta predpostavka o jasni strukturiranosti časa anketirancev (študentov slovenskih univerz v času karantene) v čas dela in v prosti čas ter implicitna predpostavka o potencialno patološki naravi novih medijev le na ravni individualnih praks in njihovih individualnih rešitev (torej metodološki individualizem).

permanentnost uporabe medijev/medijskih tehnologij, ki vzpodbuja d) fragmentacijo pozornosti in nenehno stanje delne pozornosti, ter e) naturalizacija družabnih medijev kot »prostora« družbenosti.

Tudi v času karantene je bila ena ključnih značilnosti vsakdanje uporabe medijev nenehno (ves dan) dostopanje do družabnih medijev in družabnih platform. Ta stalnost komunikacijskega toka nepovezane interakcije pomaga ohranяти »občutek nenehne povezanosti, vtis, da je lahko povezanost aktivirana kadarkoli in da lahko kadarkoli v tem razmerju doživimo angažma drugega« (Licoppe 2004, 141). Nenehna povezanost je tako tesno integrirana v običajni vsakdan, da je v celoti normalizirana; ali kot smo dejali, naturalizacija »kulture povezljivosti« ustvarja vtis, da je zbiranje na družabnih platformah naravna oblika družabnosti in ekspresivne kolektivitete. Irena (23) tako ugotavlja, da je med karanteno »v pičlih treh tednih razvila neverjetno so-odvisnost od telefona, ki je sicer (ponosno) nisem vajena v tolikšni meri. /.../. Z gotovostjo trdim, da mi mobilni telefon v normalnih okoliščinah vsega tega ne predstavlja.« Medijska tehnologija je tako v karanteni postala sestavni del vseh drugih družbenih praks, tudi ohranjanja stikov, ki sicer potekajo v neposredni interakciji. Čeprav obstajajo razlike v izboru platform in vsebin, je pametni telefon pri vseh udeležencih prevladujoče komunikacijsko sredstvo, ki jih spremlja 24 ur na dan. S telefonom se zbudijo, čez dan se od njega ne ločijo in ga uporabljajo hkrati z drugimi aktivnostmi (med poslušanjem predavanj, gledanjem televizije, itd. kot recimo Špela (21): »Tudi Netflix ima pogosto takšno vlogo, saj velikokrat ob gledanju serije uporabljam še mobilni telefon in odgovarjam na sporočila ali pa samo pregledujem nove objave na družbenih omrežjih, včasih tudi brez pravega namena«); ter z njim zaspijo.

Priprava hrane, vključno z nabavo sestavin, ter različne oblike telovadbe in rekreacije sta praksi, ki sta pred karanteno večinoma potekali v nemediatizirani obliki in sta se v času karantene temeljito spremenili. Toda iz dnevnikov je jasno razvidno, da imata obe praksi posredniško ritualno vlogo – vzpostavljanje in vzdrževanje stikov, torej početi nekaj skupaj online s tistimi, s katerimi že imamo razmerje. Žana (21) je tako zaradi kolegic pričela telovaditi z Instagram trenerko/»vplivnico« Pamela Reif: »Tako sem na primer doma telovadila s pomočjo videa na YouTubu, ki ga je posnela Instagram vplivnica. To vplivnico sem zasledila na 'storijah' pri svojih vrstnikih, ki prav tako telovadijo doma. Pred tem nisem še nikoli telovadila doma s pomočjo videa.« Tudi Tina (21) je v soboto popoldan doma v kuhinji na mobilnem telefonu spremljala The Cook 'n' share YouTube kanal in ob ogledu videa *No bake Oreo cheesecake* sledila pripravi omenjene sladice, takoj zatem pa je v svoji sobi telovadila ob YouTube vadbi Pamele Reif, pri čemer je uporabljala še pametni uro Apple watch in aplikacijo Workout. Ema (21) ob telovadbi preko YouTubea običajno posluša še podcaste, tudi Nina (21) si vsak dan vzame eno uro, ko telovadi, za vodene vadbne uporablja družbeno omrežje na prenosnem računalniku, Neli (25) pa vodeno vadbo joge prek YouTubea časovno umesti pred Zoom predavanji.

V času karantene se je domala pri vseh povečala raba tehnologij in medijev pri pripravi hrane. Irena (23) je tako po telefonu pekla potico z babico, Larisa (23) pa je na FB Messengerju odprla link, ki ji ga je poslala mama in naredila biskvit po receptu s strani Okusno.je. Pavla (21) pred kosilom ideje za recepte vedno poišče na spletu ali Pinterestu. Vsi ti primeri pričajo o specifični komunikativni figuraciji, saj so skoraj vsi piske in pisci dnevnika navajali iste medijske tehnologije in vsebine, ki so jih nenehno uporabljali v karanteni, še več, te tehnologije so postale sestavni del njihovih ostalih vsakdanjih družbenih praks, saj so bili zanje prikrajšani v fizičnem svetu in so se deloma preselile v digitalni svet (telovadba, peka itd.). V okviru svoje komunikativne formacije so študenti torej vzdrževali in obnavljali odnose med tistimi, s katerimi so si bili že blizu, torej t. i. močne vezi zaprtih omrežij, ter interakcije s tistimi, s katerimi so bili prek neposredne komunikacije že prej vpleteni v »interakcijske ritualne verige«. Naključna in tvegana nepredvidljivost šibkih vezi, alternativni pogledi ter socialni kapital, ki izhaja iz šibkih vezi, pa so bili izrazito zapostavljeni. Rosa (2021) se v svojem zadnjem intervjuju naslanja na Collinsa (2004), ko ugotavlja, da v času karantene primanjkuje ravno iritirajočih, nepričakovanih, prijetnih ali neprijetnih družbenih interakcij, kar povzroči izgubo energije, do katere pride zaradi umankanja družbene interakcijske gostote.

Trenutki načrtne odklopljenosti od tehnološke povezanosti so bili v primerjavi s popolno integracijo tehnologij v potek vsakdana pri vseh piskah in piscih dnevnika časovno zanemarljivi, nekateri pisci pa jih sploh niso prakticirali. V nekaj primerih imamo opraviti s strateško neuporabo oziroma izogibanjem tehnologijam in medijem. Anamarija (24) je tako med karanteno začela vrtnariti, čeprav se ji je pri tem le delno uspelo odklopiti od telefona in prenosnika oziroma je raba družbenih omrežij učinkovito integrirala v nov hobi, Božidar (22) pa se med preživljanjem časa v naravi načrtno izogiba uporabi tehnologije: »Po predavanju prek Zooma grem ven na zrak in se kakršnekoli uporabe medijev izogibam.« Ravno pogled na redke odklope in prekinitve namesto osredotočenosti zgolj na nenehno povezanost nam omogoča razumeti, kaj pomeni živeti v času popolne naturalizacije zasičenosti vsakdana z medijskimi tokovi (glej Kaun in Schwarzenegger, 2014).

3.2 Online predavanja kot del »medijskega repertoarja«: spremljanje v ozadju in multi-taskanje

V vsakdanja življenja pisk in piscev medijskih dnevnikov sta v času karantene najbolj posegla študijski proces na daljavo in izvedba predavanj prek ene od temu namenjenih platform, največkrat Zooma. Predavanja na daljavo so sicer ena od referenčnih točk, skozi katero se komunikativna figuracija oblikuje (glej Couldry in Hepp, 2018, 173). Študentke in študentje so predavanja na videz brez večjih težav umestili v svojo siceršnjo medijsko potrošnjo in uporabo tehnologij, večina pa jih pri tovrstni obliki

študijskega procesa poudarja težave z zbranostjo.⁶ Soglasno so opisovali, da je bila njihova pozornost razpršena, saj so sočasno uporabljali druge medije in vsebine. Katja (22) tako na primer pred predavanji s fantom v postelji ob 9:30 pregleda novice in družbena omrežja, ki jih uporablja (Facebook, Snapchat, Instagram), nato ob 10. uri prek računalnika spremlja predavanja, po predavanjih pa sledijo klic, videoklic, pošiljanje sporočil, poslušanje glasbe med kuhanjem kosila in ob 13. uri dve uri gledanja serije *Gossip Girl* na Netflixu.

Iz dnevnikov in njihovih samorefleksij lahko razberemo, da študentje predavanja pogosto bolj *gledajo* kot aktivno spremljajo in sodelujejo, včasih tudi v ozadju in v pižami («...sem opazil, da sem dostikrat ostal v pižami tudi med samimi predavanji...» Gabriel, 22), torej na podoben način kot spremljajo video in televizijske vsebine. Stanislav (22) tako ugotavlja: »Takšna predavanja so mi seveda veliko bolj udobna, saj sem lahko na njih prisoten kar iz postelje. Tokrat sem predavanje spremljal v kuhinji, saj sem ob poslušanju profesorja hkrati tudi zajtrkoval.« Kljub večji udobnosti pa opazja, da »je moja pozornost manjša, kot v primerjavi s predavanji, kjer moram biti tudi fizično prisoten v predavalnici«. Kot pričajo njihovi dnevniki, so predavanja v času karantene umestili v tok svojih povsem vsakdanjih opravil, ki jih opravljajo že povsem rutinirano in z bežno pozornostjo. Težave s pozornostjo navajajo tudi drugi pisci dnevnikov, recimo Ivo (22), ki med predavanji poskuša »slediti kar se le da, kar pa niti ni tako preprosto, kot sem si predstavljal, saj fizična prisotnost v predavalnici, vsaj pri meni 'zažene' tiste potrebne možganske celice, ki mi sporočajo, da sem v izobraževalni ustanovi in da je potrebno fokusiranje na predavanje«. Larisa (22) poroča o težavah zaradi brisanja distinkcij med časom in prostorom dela in ne-dela ter zaradi s tem povezanega problema večopravilnosti.

Ključni posledici permanentne omreženosti in povezanosti sta »kontinuirana delna pozornost« (Stone v Chayko, 2008) in fragmentacija pozornosti, saj so bili pisci in piske dnevnikov nenehno »gor«, a kljub temu odsotni, ko so spremljali več medijev hkrati. Prej fizična in družbena diferenciacija prizorišč (dom/fakulteta) in ritualna zamejitev (običajen vsakdanji potek dneva/obisk predavanj) sta se torej porušili, s tem pa tudi interakcijske razlike ospredja in ozadja (Goffman, 1959/2012) ter diskurzivne/interakcijske situacije zabave in intelektualnega diskurza/izobraževalne interakcijske situacije. V tem kontekstu Hjorth in Richardson (2009) govorita o izjemno fragmentirani in razbiti komunikaciji, ki je rutinsko značilna za vsakdan. Primer tega je »multi-tasking«, torej sočasna uporaba več medijsko-komunikacijskih tehnologij in platform, na katerih opravljamo nešteto drobnih dejavnosti, ki so razpršene in prekinjajo druga drugo. Tipičen primer medijskega dnevnika (Marijana, 23), ki kaže na integracijo predavanj v siceršnjo dnevno medijsko potrošnjo, navajamo spodaj.

6 Tudi raziskava NIJZ o študiju v času karantene (Gabrovec idr., 2020) pri večini anketiranih študentov ugotavlja pomanjkanje motivacije za študij in hitro izgubo pozornosti ter težje osredotočanje na vsebino predavanj – v obeh primerih približno 80 % študentov in študentk.

08:30	<i>Prenosnik</i>	Aplikacija Zoom, predavanje Uvod v ...	Doma, za mizo, sama
09:10	<i>Mobitel</i>	Pavza med predavanjem – Pregled Instagram, Facebook Messenger	Zunaj, sama, dvorišče
09:20	<i>Prenosnik</i>	Aplikacija Zoom, predavanje Uvod v ...	Doma, za mizo, sama
09:50	<i>Prenosnik</i>	Pavza med predavanjem – Youtube, gledanje videoposnetkov; Facebook, odgovarjanje na sporočila	Doma, za mizo, sama
10:00	<i>Prenosnik</i>	Aplikacija Zoom, predavanje Uvod v ...	Doma, za mizo, sama
10:40	<i>mobitel, prenosnik</i>	Pavza med predavanjem – Pregled Instagram, Facebook Messenger, TikTok + poslušanje glasbe na prenosniku v ozadju	Doma, med zajtrkom, sama
10:50	<i>Prenosnik</i>	Aplikacija Zoom, predavanje Uvod v ...	Doma, za mizo, sama
12:00	<i>Prenosnik</i>	Facebook videoklic z mojo družino	Doma, za mizo, sama

Medijska tehnologija je tako strukturirala pozornost študentov, da so bili najpogosteje le površno prisotni na predavanjih. V času karantene se je tako oblikovala specifična mediatizirana figuracija, katere akterji so si delili spremljanje predavanj na daljavo, ki so jih povsem integrirali v svojo siceršnjo medijsko potrošnjo, tako da v toku njihovega vsakdanjega življenja ni bilo več mogoče ločiti, kdaj poslušajo predavanja, kdaj jedo zajtrk ali kdaj surfajo po družbenih omrežjih, saj so bile vse te prakse prepletene. Zmanjšanje ceremonialnosti – ki vključuje odhod na fakulteto z vsemi rekviziti ospredja, od obleke do drže, predavalnice, fizične prisotnosti predavatelja in kolegov ter emocionalna energija, povezana s tem, lahko implicirata redukcijo Durkheimove družbene solidarnosti.⁷ Ker je odsoten ritualni vidik »situacije predavanj«, to pripelje do degradiranja odnosov in transformacije predavanj v golo utilitarno komunikacijo, ki izgubi svojo ritualno distinktivnost kot šolska oziroma intelektualna praksa, saj je integrirana v vrsto drugih medijskih praks in s tem komodificirana. Integracija predavanj v siceršnjo medijsko potrošnjo je tudi vidik dehierarhizacije kulturnih formatov, ki po Reckwitzovem mnenju prispeva k disoluciji kulturne splošnosti, ki je bila značilna za klasično moderno, kjer so kulturne prakse povezane s specifičnimi ritualnimi konteksti – kino, koncertna dvorana, predavalnica – in s splošno veljavnim kanonom, ki ga sedaj nadomestijo različne oblike singularizacije (glej Reckwitz, 2020, 175). V digitalnem svetu izjemnega izobilja so vsi kulturni formati izenačeni; Zoom predavanja so pri piscih in piskah tako del ekologije tekstov, podob in glasov, ki v procesu nenehnega spreminjanja drug z drugim tekmujejo za vidnost. Tako so podvržena istim mehanizmom pozornosti in raztresenosti ter režimom vrednotenja kot ostala digitalna kultura.

7 R. Collins (2004, 63) o tem razpravlja v kontekstu razmišljanja o posledicah opustitve vljudnostnih konvencij v elektronski pošti.

4 Zaključek

V pričajučem članku smo skupino študentov opredelili kot »figuracijo posameznikov«, ki ima skupno pripadnost kot osnovo za skupno delovanje (tj. prakse). Z drugimi besedami, proučevali smo specifično generacijsko »strukturo občutenja«, ta pa po Williamsu (1971/1961) pomeni skupen nabor naturaliziranih percepcij in vrednot, torej neke vrste emocionalno strukturo, skozi katero se orientira in ki jo živi ter proizvede določena generacija, najjasneje pa se artikulira v kulturnih oblikah in konvencijah. Ugotavljamo, da dnevniki medijske potrošnje mladih, starih med 21 in 25 let, kažejo na tehnološko/medijsko transformacijo in transformacijo praks v vsakdanjem življenju ter predvsem na radikalno mediatizacijo, ki igra pomembno vlogo v spremembah v generacijski strukturi občutenja. Generacijsko specifično razmerje s tehnologijo oblikuje generacijsko specifično strukturo občutenja ali specifične subjektne kulture. Ta se oblikuje na ozadju globoke mediatizacije, kjer so digitalni mediji še posebej v času karantene kolonizirali vse sfere njihovega družbenega življenja.

Pri piskah in piscih dnevnikov imamo opravka s »privatizirano mobilnostjo«, kot Spiegel preoblikuje Williamsov koncept (v Morley, 2007, 200). Ta permanentna raba medijev je še okrepila fragmentacijo pozornosti, kar je predavanja spremenilo v medijsko prakso, ki je zaradi tesne integracije v vse medijske prakse izgubilo svojo ritualno distinktivnost in lokacijo zunaj komercialne kulture. Različni pedagoški žanri, od predavanj do seminarja ali konzultacij, imajo namreč formalno obliko, za katero so telesnost, simbolni dostop do avtoritete in performativni prostor osrednjega pomena. Čeprav ravno predavanjem kot konvencionaliziranemu formalnemu dogodku in žanrski obliki očitajo, da gre za rigidni prostor, ki zamrzne hierarhična razmerja in študentom odvzame odgovornost za odziv, predavanja hkrati generirajo občutenje kolektivitete med sodelujočimi in vključujejo sodelujoče v »dramatski performans« (glej Thesen, 2007). Situacija predavanj je v kontekstu mikrointerakcijskega pristopa torej v osnovi prostorski koncept.⁸ S spremembo neposredne interakcije materialnih teles v fizičnem prostoru v »sintetično situacijo« se spremeni tudi definicija situacije. Predavanja so del ekologije popularne kulture, v katero je sintetična situacija Zoom predavanj integrirana.

Zaradi te »globoke mediatizacije« oziroma »mediatizacije vsega« (Livingstone, 2009) so piske in pisci dnevnikov tako globoko ujeti v medijske prakse, da je pozornost vse bolj razpršena, kar vodi v nenehno fragmentirano delno pozornost. V tem kontekstu se ustvarja nov družbeni red, v katerem je vse bolj ključnega pomena prav medijska materialnost, torej medij kot tehnološki artefakt. Sodobne medijske tehnologije nas tako silijo, da premislimo »materialnost, ki ni več zgolj zunanje okolje za interakcijo, ampak postaja vgrajena v interakcijo« (Rasmussen, 1997, 12). Subjekt v

8 To predpostavko K. Knorr-Cetina (2009) sicer postavlja pod vprašaj na račun skupne časovnosti, ne prostorske, vendar tega na tem mestu ni mogoče razviti.

komunikativnih formacijah torej ni konstituiran le v okviru določenega simbolnega in diskurzivnega reda, temveč se historično specifične subjektne oblike oblikujejo tudi na ozadju artefaktnega sveta historično specifičnih tehnoloških omrežij, ki so tako tesno integrirane v vsakdanje prakse in so konstitutivna za družbenost.

Zahvala

Študija je nastala v okviru raziskovalnega programa »Družbena pogodba v 21. stoletju« (P6-0400) in raziskovalnega projekta Medijski repertoarji mladih: Socialni, politični in kulturni aspekti digitaliziranega vsakdana (J5-2564 (B)), ki ju financira ARRS, Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Literatura

- Berg, M. idr., Qualitative media diaries: An instrument for doing research from a mobile media ethnographic perspective, *Interactions: Studies in Communication & Culture* 3 (1), 2012, str. 71–89.
- Bolter, J. D. idr., *Remediation: Understanding New Media*, Cambridge, MA 1999.
- Božič, S. Interaction Ritual Chains and Sustainability of Lockdowns, Quarantines, »Social Distancing« and Isolation during the COVID-19 Pandemic, *Sociologija i prostor* 59 (219), 2021, str. 13–34.
- Chayko, M., *Portable Communities: The Social Dynamics of Online and Mobile Connectedness*, New York 2008.
- Collins, R., *Interaction Ritual Chains*, Princeton in Oxford 2004.
- Couldry, N., More sociology, more culture, more politics, *Cultural Studies*, 25 (4–5), 2011, str. 487–501.
- Couldry, N. idr., *The Mediated Construction of Reality*, Cambridge 2017.
- Deuze, M., Media life, *Media, Culture & Society* 33 (1), 2011, str. 137–148.
- Elias, N., *O procesu civiliziranja*, Ljubljana 2000.
- Friemel, T. idr., Networked Media Collectivities. The Use of Media for the Communicative Construction of Collectivities Among Adolescents, v: *Communicative Figurations: Transforming Communication in Times of Deep Mediatization* (ur. Hepp, A., Breiter, A. in Hasebrink, U.), Palgrave-Macmillan, London 2018, str. 173–202.
- Fuchs, C., Everyday Life and Everyday Communication in Coronavirus Capitalism, *tripleC*, 18 (1), 2020, str. 375–399. Dostopno prek <http://www.triple-c.at>.
- Gabrovec, B. idr., Raziskava o doživljanju epidemije COVID-19 med študenti. Poročilo o opravljeni raziskavi, Ljubljana 2020.
- Goffman, E., *Predstavljanje sebe v vsakdanjem življenju*, Ljubljana 2012.
- Hepp, A., Lunt, P. in Hartmann, M., Communicative figurations of the good life: Ambivalences surrounding the mediatization of homelessness and the transnational family, *Communicative Figurations Working paper* 5, september 2014.
- Hepp, A. in Hasebrink, U. Researching Transforming Communications in Times of Deep Mediatization: A Figurational Approach, v: *Communicative Figurations: Transforming Communication in Times of Deep Mediatization* (ur. Hepp, A., Breiter, A. in Hasebrink, U.), Palgrave-Macmillan, London 2018, str. 15–48.

- Hjorth, L., in Richardson, I., Playing the waiting game: Complicating notions of (tele)presence and gendered distraction in casual mobile gaming, 2009. Dostopno prek: <http://researchrepository.murdoch.edu.au/id/eprint/11796/> (23. 1. 2017).
- Innis, H. A., *Pristranost komuniciranja*, Ljubljana 2018.
- Kaun, A. idr., »No media, less life?« Online disconnection in mediatized worlds, *First Monday* 4 (11), 2014.
- Kittler, F. A., *Gramophone, Film, Typewriter*, Stanford 1999.
- Knorr-Cetina, K., The Synthetic Situation: Interactionism for a Global World, *Symbolic Interaction* 32 (1), 2009, str. 61–87.
- Licoppe, C., »Connected Presence«: The Emergence for a New Repertoire for Managing Social Relationships in a Changing Communion Technoscape, *Environment and Planning D: Society and Space* 22, 2004, str. 135–156.
- Livingstone, S., On the Mediation of Everything, *Journal of Communication* 59 (1), 2009, str. 1–18.
- Löw, M. in Knoblauch, H., Dancing in Quarantine: The Spatial Refiguration of Society and the Interaction Orders, *Space and Culture*, 23(3), 2020, str. 221–225.
- Luthar, B., Oblak Črnič, T., Media repertoires and discursive communities: studying audiences in the multimedia age, *Communications*, vol. 42, no. 4, 2017, str. 415–439.
- Luthar, B., Pušnik, M., Intimate media and technological nature of sociality, *New media & society* 2020.
- McLuhan, M., *Understanding media: the extensions of man*, London, New York 2004.
- Morley, D., *Media, Modernity and Technology: The Geography of the New*, London, New York 2007.
- Rasmussen, T., Social Interaction and the New Media: The Construction of Communicative Contexts, *Nordicom Review* 2, 1997, str. 1–14. Dostopno prek: http://www.nordicom.gu.se/sites/default/files/kapitel-pdf/5_001_012.pdf (15. 3. 2017).
- Rasmussen, T., *Personal Media and Everyday Life. A Networked Lifeworld*, Basingstoke 2014.
- Reckwitz A., *The Society of Singularities*, Cambridge 2020.
- Rosa, H., *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, New York 2015.
- Rosa, H., Die Umwege fehlen jetzt. Tageszeitung 27. 4. 2021. Dostopno prek <https://taz.de/Soziologie-Hartmut-Rosa-im-Gespraech/!5763329/> (27. 4. 2021).
- Schröder, K. C., Communicative Figurations and Cross-Media Research, v: *Communicative Figurations: Transforming Communication in Times of Deep Mediatization* (ur. Hepp, A., Breiter, A. in Hasebrink, U.), Palgrave-Macmillan, London 2018, str. 407–423.
- Thesen, L., Breaking the frame: lectures, ritual and academic literacies, *Journal of Applied Linguistics* 4 (1), 2007, str. 33–53.
- Virilio, P., *The Great Acceleration*, Cambridge 2012.
- Williams, R., *The Long Revolution*, Harmondsworth 1971.
- Williams, R., *Problems in Materialism and Culture*, London 1980.
- Williams, R., *Television: Technology and Cultural Form*, London, New York 1990.

Dejan Jontes, Breda Luthar, Maruša Pušnik

Komunikativne figuracije v času karantene

Ključne besede: komunikativne figuracije, mediatizacija, medijska potrošnja, karantena, študentje

Karantena je kot spopad z epidemijo prinesla transformacijo prostorsko-časovne dimenzije vsakdanjega življenja. Porušila se je fizična in družbena diferenciacija prostorov v vsakdanjem življenju (delo, počitek, zabava, zasebno, javno, ospredje, ozadje ...). Obenem so bili ukinjeni običajni interakcijski rituali, ko je digitalno komuniciranje potisnilo ob stran telesni vidik družbenosti in utelešeno interakcijo med ljudmi. Življenje v karanteni se tako prevladujoče dogaja v sintetičnih situacijah. Avtorji analizirajo medijske prakse »komunikativne figuracije« skupine študentov – sošolcev, pri čemer se osredotočajo na spremembo komunikacijskih praks v obdobju najstrožnjih omejitev v času epidemije v kontekstu intenzivne mediatizacije. Ugotavljajo, da je permanentna raba medijev okrepila integracije tehnologije in praks občinstvenja v vsakdanje življenje, naturalizacijo digitalne družbenosti in fragmentacijo pozornosti. To je spletna predavanja na platformi Zoom spremenilo v eno od številnih enakovrednih medijskih praks. Predavanja so tako zaradi tesne integracije v siceršnje medijsko pro-trošnje izgubila svojo ritualno distinktivnost in lokacijo zunaj komodificirane digitalne kulture.

Dejan Jontes, Breda Luthar, Maruša Pušnik

Communicative figurations in the time of lockdowns

Keywords: communicative figurations, mediatization, media consumption, quarantine, students

The use of lockdowns as a way of fighting the COVID-19 epidemic has caused a transformation of spatial and temporal dimensions of everyday life. The physical and social differentiation of spaces in everyday life has changed (work, rest, leisure, private, public, front stage, backstage...). At the same time, common interactional rituals were suspended as digital communication replaced physical aspects of sociality and bodily interactions among people. Life in the quarantine thus takes place predominantly in synthetic situations. The authors analyse the media practices of "communicative figuration" of a group of students in the same programme to understand the processes of radical mediatization that deeply permeated societies in almost a year of lockdowns during the COVID-19 pandemic. They conclude that permanent media use intensified the integration of technology and practices of audiencing into everyday life, naturalized digital sociality and the fragmentation of attention. Among the processes mentioned were the use of online Zoom lectures, which were just one of many new media practices. Because of this close integration into their media prosumption, online lectures lost their ritual distinctiveness and their place outside of commodified digital culture.

O avtorjih

Dejan Jontes je izredni profesor na Katedri za medijske in komunikacijske študije na Fakulteti za družbene vede, Univerza v Ljubljani. Raziskovalno se ukvarja s kritično analizo novinarstva in popularne kulture ter s televizijskimi študijami.

Breda Luthar je sociologinja in profesorica medijskih študij na Fakulteti za družbene vede, Univerza v Ljubljani. Raziskovalno se ukvarja s sodobno materialno/potrošno kulturo, medijsko popularno kulturo ter razrednimi razlikami v kulturnih praksah.

Maruša Pušnik je izredna profesorica medijskih študij na Fakulteti za družbene vede. Specializirana je za področje teorije medijev in popularne kulture ter kulturne zgodovine medijev in vsakdanjega življenja. Ukvarja se tudi s proučevanjem medijske konstrukcije kolektivnega spomina in nacionalizma kot komunikacijskega procesa. Objavila je dve samostojni znanstveni monografiji s teh področij in uredila dva znanstvena zbornika, ki sta izšla pri uglednih mednarodnih založbah.

About authors

Dejan Jontes is an Associate Professor of Media Studies at the Faculty of Social Sciences at the University of Ljubljana. His main research interests include the critical analysis of journalism, popular culture, and television studies.

Breda Luthar is a Professor of Media Studies at the Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana. She has a background in sociology and the focus of her research is on contemporary material/consumer culture, media and popular culture and the role of cultural practices in the construction of class distinctions.

Maruša Pušnik is an Associate Professor of Media Studies at the Faculty of Social Sciences. She is specialized in media theory and popular culture and the cultural history of the media and everyday life. Her research interests also include the media construction of collective memory and nationalism as a communication process. She has published two scientific monographs in these fields and (co)edited two scientific volumes published by renowned international publishers.

III.

Pandemija in kultura

Irena Samide

Moč maske v literaturi: Arthur Schnitzler in Rainer Maria Rilke

1 Uvod

V t. i. koronskem obdobju je obrazna maska postala nepogrešljiv del naše zunanje podobe. Četudi se je vztrajno drži status nebodijetreba, pa je svoboda gibanja, ki je v pandemičnih časih postala sila omejena, brez nje le še manjša; maska je postala naša vstopnica ne le za zdravstvene domove, bolnišnice in lekarne, temveč tudi za trgovine, knjižnice, muzeje in (včasih) celo za izhod iz hiše. In če so obrazno masko danes nekateri transformirali v modni dodatek, drugi z njo (ali brez nje) izražajo svoja svetovnonazorska stališča, jo tretji uporabljajo kot sredstvo, za katerim lahko skrijejo svoj posmeh, nelagodje ali osuplost, četrti pa v njej vidijo imenitno priložnost za hiter zaslužek, je dejstvo, da izraz »maska« v naši trenutni zavesti skorajda brez izjeme pomeni medicinsko, kirurško oziroma zaščitno masko, pa čeprav se v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* v pomenu »predmet, ki se da na obraz ali del obraza, zlasti za zaščito«, pojavi šele na četrtem mestu. Pred tem je navedena maska kot 1. »predmet za zakritje obraza, glave, ki navadno nekaj predstavlja; 2. kar prikriva, zakriva pravi videz, podobo česa; krinka in 3. s šminko in drugimi pripomočki vlogi primerno urejen igralčev obraz« (Fran, maska).

V nekoronskih časih masko primarno razumemo v kulturnem kontekstu karnevala oziroma pustovanja.¹ Večina mitologij pozna variacije slovenskih kurentov, ki s hruščem in truščem iz dežele odganjajo mraz, zimo in zle duhove, pustni čas pa po izročilu pomeni čas norcev, pa tudi (navidezne) svobode, saj nam maska dovoljuje, da vsaj za kratek čas postanemo nekdo drug (Mezger, 2000). Tako literarnim, stripovskim in filmskim junakom à la Zorro, Batman ali Spiderman maska omogoča, da živijo dvojno življenje, pri čemer se tisti skrivnostni, zmagoslavni del vedno odvija pod krinko, junakovo vsakdanje življenje pa praviloma ni prav nič glamurozno. Obrazna maska je lahko včasih koristna tudi v realnem življenju, kar bodo potrdili ne le kirurgi in varilci, temveč tudi bančni roparji in preskuševalci različnih spolnih praks, saj lahko maska čez oči uspešno prikriva identiteto svojega nosilca ter s tem stopnjuje skrivnostnost in erotično napetost.

1 Nesporna avtoriteta na področju karnevala (in parodije) je zagotovo Mihail Bahtin (Bahtin, 2008), s katerim se je pri nas poglobljeno ukvarjal zlasti Marko Juvan, vendar bi poseganje v to tematiko presevalo okvir pričujočega prispevka.



V književnosti maska na splošno simbolizira razliko med videzom in resničnostjo, med preobleko in identiteto; slednjo hkrati ustvarja in obenem zakriva. Motiv ženske, maskirane v moškega (obratna situacija je precej manj pogosta), lahko spremljamo v celotni novoveški književnosti, s tem pa se razstira tudi vprašanje (ne)stabilnosti spolnih identitet; spomnimo se samo *Orlanda* Virginie Woolf. Tu postane maska oziroma preobleka obenem izraz upora proti družbenim normam, zato v tem kontekstu ne moremo več govoriti zgolj o binarni opoziciji med resnico in prevaro. V času nemirnega fin de siècla in historičnih avantgard paradoksalnost maske, ki prikriva in obenem odkriva, ne naseljuje le literarnih del Rilkeja, Thomasa Manna, Oscarja Wilda, Carla Sternheima, Arthurja Schnitzlerja in drugih, temveč tudi slikarske ateljeje (na primer Jamesa Ensorja in Augusta Mackeja; prim. Hüls, 2013, 11f.). Umetniki avantgard jo zavestno izkoriščajo za dekonstrukcijo tradicionalnih družbenih norm, razmerij in pogledov. Ker je maska že od nekdaj neločljivo povezana z vprašanji identitete, ni presetljivo, da dobi poseben pomen prav v času moderne. Kot dokazuje Jacques Le Rider, se v tem času »[k] riza individualizma, doživeta v obliki krize občutenja identitete, [...] znajde v osrčju spraševanj, s katerimi se ukvarjajo leposlovje in humanistične znanosti« (Le Rider, 2017, 6). Intelektualci in umetniki si prizadevajo prodreti pod to ornamentalno površino, odstreti koprene in sneti maske, na čelu s Sigmundom Freudom, ki je odkrival globine nezavednega in potlačenega ter v »kulturi in civilizaciji videl le tenko plast, skozi katero lahko vsak trenutek prodrejo destruktivne nagonske sile podzemlja« (Zweig, 2008, 15).

Kako maska vpliva na samopodobo in identiteto literarnega lika, ki si jo nadene, bo osrednje vprašanje pričujočega prispevka, pri čemer se bomo osredotočili prav na prelom prejšnjega stoletja in na Dunaj, ki je s svojo osrednjo Ringstraße z neohistoričnimi pročelji že takrat veljal za kamnito kamuflažo, za »ples v maskah v zraku« (Bahr, 1923, 87), za »potemkinovo mesto«, kot ga je označil arhitekt Adolf Loos v znameniti reviji *Ver Sacrum*² (Schorske, 1992, 204). Kakšne funkcije ima maska v literarnih delih, ki so nastala v tistem času, kakšna je njena naloga, kakšen njen učinek in kakšno moč ima?

2 Literarni karneval

Maske že od nekdaj ponujajo zelo veliko izraznih in umetniških možnosti. V antičnem gledališču so bile nujni sestavni del vsake uprizoritve; posameznim likom so podelile že na daleč prepoznavno, takrat še ne individualizirano identiteto; igralcem so omogočale, da so lahko igrali več vlog, obenem pa so se lahko razmeroma preprosto hitro spremenile in tako prikazale poglobitve tipske značilnosti dramskega lika, ki so

2 Kot opozarja tudi Matajč (625), piše Loos »die potemkinsche stadt« z malo začetnico, v zavestni opoziciji do sicer ustaljenega izraza *Potemkinova vas*. Loosov članek je izšel leta 1898, prim. https://de.wikisource.org/wiki/Die_Potemkinsche_Stadt.

ga predstavljale: starost, spol, poreklo ter prevladujoča čustva, jezo, sovraštvo, strah, ljubezen ipd. (Brauneck, 2012, 30).

Maske v najširšem smislu so tako v gledališču od nekdaj omogočale estetsko iluzijo, pa tudi »igro v igri«. Tako pri Shakespearu številni liki prav z njihovo pomočjo prevzemajo različne vloge in so pri tem pripravljeni – vse za namen doseganja cilja – zatajiti svojo pravo identiteto, pa naj gre za *Hamleta*, kjer igra vlog simbolično od-slikava zrežiranost političnega oziroma družbenega življenja na dvoru Elizabete I., ali romantično komedijo *Kakor vam drago*, v kateri se Rosalinda prelevi v Ganymeda in v moški preobleki pomaga razplesti dogajanje vse do srečnega konca.

Maske preigravata tudi Alexandre Dumas st. (1802–1870; *Mož z železno masko*, 1847) in Edgar Allan Poe (1809–1849), ki z *Masko rdeče smrti* (1842) tudi neposredno nagovarja smrtonosno (rdečo) kugo, pri kateri se hočeš nočes vzpostavljajo vzporednice z novodobno korono. Prva polovica 19. stoletja nam nasploh postreže z obilico tako ali drugače zamaskiranih likov. Med nemškimi literati v tem smislu izstopata zlasti E. T. A. Hoffmann in Georg Büchner. Genialni romantični avtor, komponist in ilustrator E. T. A. Hoffmann (1776–1822) je z naslovom *Maska* opremil že svojo prvo spevoigro iz leta 1799, zaradi za tiste čase nič kaj nedolžne šale, ki si jo je kot mlad uradnik skupaj s prijatelji privoščil med velikim pustnim karnevalom leta 1802, pa so ga oblasti celo kazensko premestile v provincialno mesto Plock na obrobju tedanje Prusije. Maske v pustnem sprevodu so namreč predstavljale karikature visokih predstavnikov mestne oblasti, častnike, generalmajorje in ugledne plemiče, ter povzročile nesluten škandal. Krivca za nazorne karikature so oblasti kaj kmalu našle prav v Hoffmannu, ki je bil znan tako po svojem risarskem talentu kot obešenjaškem humorju. Mask takšnih in drugačnih likov z dvojnim obrazom, t. i. »doppelgängerjev« oziroma dvojnikov, pa tudi sicer mrgoli v njegovih fantastičnih pripovedih, prepredenih s (črno) magijo, romantično ironijo, psihološkimi dilemami in presenetljivimi zasuki, najbolj eksplicitno bržkone v *Princesi Brambilli* (Hoffmann, 1971), ki bi jo lahko označili tudi za nekakšno parodijo *bildungsromana*. V njej protagonist Giglio s pomerjanjem različnih kostumov figur iz *commedie dell'arte* preskuša različne vidike samega sebe, kar sproža malodane groteskne psihološke učinke, dokler mu s humorjem slednjič ne uspe premagati svojih slabosti in zaživeti polnega življenja.

Z maskami se je zelo učinkovito poigral tudi Georg Büchner (1813–1837), ki je ustvaril eno po krivici najbolj prezrtih komedij ne le nemške, temveč tudi evropske književnosti, *Leonce in Lena*.³ Dramatik, ki je zaradi tifusa umrl pri komaj 24 letih in

3 Büchner je komedijo leta 1836 napisal za natečaj, ki ga je razpisala založba Cotta, vendar je zamudil rok, zato je dobil rokopis neprebran nazaj. Leta 1838 je delo izšlo v revijalni izdaji (Büchner, 1838), prvič pa je bilo uprizorjeno šele skoraj 60 let kasneje, leta 1895, v *Intimnem gledališču* v Münchnu. Prvo uprizoritev pri nas je doživelo šele v sezoni 1970/71 v Slovenskem ljudskem gledališču Celje, sledile pa so še štiri različne uprizoritve, zadnja v sezoni 2016/17 v Mestnem gledališču ljubljanskem. Za pregled slovenskih predstav prim.: <https://repertoar.sigledal.org/>.

po katerem se imenuje največja nemška literarna nagrada, je – tako kot že njegov oče, s katerim sta imela diametralno nasprotna politična stališča – študiral medicino, ki ga je zanimala že od otroških dni. Medicinski diskurz je implicitno ali eksplicitno navzoč v vseh štirih literarnih delih: v komediji *Leonce in Lena*, v kateri v ospredje stopi motiv maske, gre za minuciozno študijo človeške duševnosti. Masko si protagonista, princ in princesa – vsak v svoji državi ozemeljsko razcefranega disfunkcionalnega kraljestva –, nadeneta zato, da bi z njo zakrila svojo identiteto, ubežala dogovorjeni kraljevski poroki in pod njo končno našla svoj pravi jaz. Ne da bi vedela drug za drugega, ju ironija usode privede skupaj, nakar se zaljubita in se ponosno pokažeta na dvoru. Da se trenutek, ki bi moral pomeniti zmago individuuma nad družbenimi normami, v istem trenutku dejansko pokaže kot farsa – poročila se bosta namreč natanko tista protagonista, ki sta bila za to prvotno določena –, lahko pripišemo Büchnerjevemu fatalizmu (ki se kaže tudi v *Dantonovi smrti*), maska pa ne glede na to igra pozitivno vlogo, saj omogoča odkritje pravega jaza, ki bi ga brez nje v tem primeru v celoti določala njegova javna podoba.

Bolj kot se približujemo prelomu 19. in 20. stoletja, bolj je jasno, kako zapletena je struktura človeške osebnosti; veliko impulzov prihaja iz klinične psihologije in psihoanalize, pa tudi iz medicine, biologije in tehnike. Motiv maske se temu novemu zavedanju sveta imenitno prilaga in v več literarnih delih zavzema osrednjo vlogo.

3 Maske v Sanjski noveli Arthurja Schnitzlerja

Sanjska novela enega najpomembnejših avtorjev dunajske moderne Arthurja Schnitzlerja (1862–1931) zagotovo sodi med najbolj intrigantna besedila tistega časa. V noveli, ki je najprej izhajala leta 1925 v nadaljevanjih v časopisu *Die Dame*, v knjižni obliki pa izšla leto kasneje,⁴ je Schnitzler »psihološko natančno in s skeptično ironijo« (Kondrič Horvat, 2008, 105) upodobil nenaden pretres v na videz popolnem življenju zakonskega para iz višjih slojev dunajske družbe. Sprva mimobežen prepir med petintridesetletnim zdravnikom Fridolinom in njegovo privlačno ženo Albertino o vprašanju ljubezenske zvestobe in erotične privlačnosti sproži pravcato zakonsko krizo, ki se, morda nekoliko presenetljivo, na koncu zelo spravljivo razreši. Prav ta novela je bila – česar marsikateri filmoljubeč morda niti ne ve – podlaga za Kubrickovo mojstrovino *Eyes wide shut*, v kateri je legendarni režiser v vlogi Fridolina in Albertine postavil Toma Cruisa in Nicole Kidman (še v njunih skupnih srečnih časih), dogajanje z vročičnega findesièclovskega Dunaja pa prestavil v sodobni New York.

Vendar nas v našem kontekstu ne zanima ne razmerje med filmom in literarno predlogo ne tematsko torišče, okoli katerega se je spletla večina interpretacij tega

4 V slovenskem prevodu Martine Soldo je novela izšla pri Društvu Apokalipsa leta 2008. Iz te izdaje so vzeti tudi vsi citati, ki jih navajam v besedilu s siglo S in številko strani.

besedila, tj. razmerje med sanjami in resničnostjo, med *Schein* in *Sein*, med videzom in bistvom. Zanima nas, kakšno vlogo v pripovedi igrajo maske. Samo ob robu naj povemo, da (kirurške) maske Arthurju Schnitzlerju niso bile tuje. Tako kot Büchner je namreč študiral medicino in kar 15 let aktivno delal kot zdravnik, vse dokler se ni po izidu novele *Poročnik Gustl* leta 1901 dokončno posvetil zgolj pisateljstvu. Med drugim je objavil več kot 70 znanstvenih prispevkov in bil urednik medicinskega strokovnega časopisa *Internationale klinische Rundschau*. Ti podatki so skupaj z dejstvom, da je Schnitzler dobro poznal delo svojega uglednega znanca Sigmunda Freuda, o čemer priča tudi njuna (ne preveč obsežna) korespondenca (Müller-Seidel 2019), pomembni tudi v luči interpretacije *Sanjske novele*. Že iz prvih osnutkov, ki datirajo v leto 1907, lahko namreč razberemo, da se Schnitzler navezuje na Freudovo *Interpretacijo sanj* iz leta 1899 (Hüls 2013, 377).

Kot je zanj nasploh značilno, se Schnitzler tudi v tem delu zelo odločno ukvarja s konstrukcijo identitete in njenim razpadom. Svoje protagoniste pripelje v situacije, ki v temeljih pretrsejejo njihovo integriteto in identiteto. Če so še do včeraj mislili – ali vsaj dajali vtis –, da so v celoti prilagojeni družbenim normam in brez težav izpolnjujejo pričakovanja, ki jih prednje postavlja zunanji svet, se v določenem trenutku soočijo s primarnimi človeškimi vzgibi ter osnovnimi potrebami po svobodi in osebni zadoščenju. *Sanjska novela* se vseskozi odvija na dveh ravneh: prva poteka na razumski, zavestni ravni, druga pa na nezavedni ravni, ki se izmika pragmatičnim razlagam ter odločilno posega na področje sanj in (dnevni) sanjarij. Posledica Schnitzlerjevega spretnega povezovanja obeh ravni je zelo koncentriran preplet sanj in resničnosti, ki bralce marsikdaj pušča v območju negotovega in zgolj slutenega.

Motiv maske lahko označimo kot enega od osrednjih motivov pripovedi – če ne celo najpomembnejšega. Ne nazadnje prav maske povezujejo in zaokrožujejo celotno dogajanje: Če so (nedolžen) ples v maskah na začetku novele, Fridolinovo srečanje z rdečima dominama ter Albertinino koketiranje izhodišče za začetek napornega iskanja identitete obeh protagonistov, na koncu zgodbe prav maska, ki je Fridolinu pomotoma padla iz žepa plašča, sproži njegovo priznanje in kesanje ter s tem (vsaj začasno) spravo med zakoncema. Maske tako padajo – tako v konkretnem kot simbolnem pomenu, Schnitzler pa nas na tej poti popelje na »literarno ekspedicijo v globine človeške duše« (Hüls, 2013, 376). Seveda pa v znamenju maske nista le začetek in konec novele, temveč tudi nesporen vrhunec dogajanja, skrivnostni, demonični polnočni ples v maskah, na katerega pride Fridolin s pomočjo mladostnega prijatelja, ki mu zaupa tajno geslo za vstop. Razlogi, ki ga vodijo pri tem, da se poda na to v resnici nevarno pustolovščino, so na prvi pogled morda prozaični – Fridolin išče svojo moškost, svojo vlogo v zakonu, dokazati hoče svoj pogum in se vsaj v zavetju noči osvoboditi družbenih spon, ki se jim čez dan še vedno disciplinirano uklanja. Ključ

do ekskluzivne orgije v maskah se skriva tudi v obvezni nošnji kostuma – meniške kute – in obrazne maske oziroma krinke. Fridolin si oboje izposodi v izposojevalnici mask, in ko se pogleda v ogledalo, v tistem hipu začuti, da je odtujen od samega sebe: »Fridolin je v velikem stenskem ogledalu na desni zagledal mršavega romarja, ki ni bil nihče drug kot on sam [...]« (S, 41). Ogledalo se tu seveda ni znašlo naključno: v zahodni literarno-umetniški tradiciji ima dolgo zgodovino in izrazito večplasten pomen. Po eni strani velja za simbol (samo)spoznanja, čistosti in modrosti, po drugi strani pa tudi kot znak nečimrnosti, poželjenja in smrti (Renger, 2008, 412). Pri Fridolinu in *Sanjski noveli* lahko najdemo prav vse naštete nianse. Ko se nato, oblečen v meniha in s krinko na obrazu, pojavi v skrivnostni hiši, ga takoj zaobjame erotična poltenost, demonsko pričakovanje. Vsi protagonisti na plesu nosijo čez oči maske. Maska tako negira Fridolinovo staro, meščansko identiteto in ga s tem anonimizira, obenem pa ga osvobaja in mu dovoljuje prevzeti vlogo hazarderja, drznega ljubimca, pustolovca. Fridolin je s krinko na obrazu dejansko pogumnejši, in ko ga v določenem trenutku množica, ki na plesu ugotovi, da je vsiljivec in v resnici ne spada med nje, pozove, naj sname masko, se mu zdi to povsem nepredstavljivo:

‘Masko dol!’ kot v obrambo je Fridolin iztegnil roke predse. Tisočkrat težje bi mu bilo stati z nezakrinkanim obrazom med samimi maskami, kot če bi se naenkrat znašel gol med oblečenimi. (S, 52)

Pred dokončnim razkrinkanjem ga reši šele neznanka, ki jo je spoznal na plesu in za katero do konca ne vemo, kakšno ceno je v resnici plačala za svoje posredovanje. Fridolinu se namreč kljub krinki v resnici ne uspe povsem zlit z novo vlogo, ki naj bi jo predstavljal, zato se znajde v nekakšnem vmesnem prostoru, na nikogaršnji zemlji, med *ne več* zglednim meščanom in očetom ter *še ne* svobodomiselnim avanturistom, med egom in alter egom. Nikjer se ne počuti več doma, njegova identiteta po odhodu iz hiše dokončno razpade na kose: »Počutil se je okornega, nebogljenega, vse mu je uhajalo med prsti; vse je postajalo neresnično, [...]« (S, 84). Izhod iz te osebnostne krize se mu pokaže šele kasneje. Medtem ko tava po nočnem Dunaju in išče sledi za dekletom, ki ga je rešilo iz hiše pregrehe, se nenadoma zave, da si je deklet, »katero obraza ni poznal, predstavljal z Albertininimi potezami; še več, kot se je zdaj ves zgrožen ovedel, mu je ženska, ki jo je iskal, neprestano lebdela pred očmi v podobi njegove žene« (S, 91/92).

Z drugimi besedami: maska lepe, čutne neznanke je v resnici zgolj platno, na katero Fridolin projicira svoje sanj(arij)e. In v trenutku, ko ob prihodu domov na postelji zagleda svojo masko – »In tedaj je tik ob Albertininem obrazu, na soslednjem, na *svojem* vzglavniku, opazil nekaj temnega, z robovi, podobnimi zabrisanim potezam človeškega obraza« (S, 99) –, se to projekcijsko platno dokončno zapolni z obličjem

njegove žene. Masko tako predstavlja tujek, ki si je utrl pot v mirno zakonsko življenje, predstavlja skrivnostne, nepojasnjene vzgibe, ki nas zvabijo v namišljeni svet, obenem pa pomeni prazno površino, ki jo lahko napolnimo s svojimi (skrivnimi) željami oziroma projekcijami. Fridolin je v trenutku, ko je prišel domov, spoznal, kako ničev in brezpredmetno je bilo vse, povezano z masko, zato jo je »izpustil [...] na tla in čisto nepričakovano zahlipal, glasno in presunljivo [...]« (S, 100). Njegovo hipno spoznanje lahko torej razumemo tudi kot (zgolj hipno?) katarzo, po kateri lahko – skrušen, skesan, spravljen s svetom in s samim seboj – odvrže masko in se vrne v svoje običajno življenje. Pri tem njegova žena pokaže veliko podpore in uvida, saj izrazi prepričanje, »da resničnost neke noči in celo resničnost vsega človeškega življenja ne pomeni hkrati tudi njegove najgloblje resnice« (S, 100). Če se torej konec po vsem, kar se je dogajalo, zdi skorajda nekoliko preveč harmoničen, ga prav Albertina modro relativizira: »Nikoli ne drezajmo v prihodnost« (S, 101). Vprašanje, ali so res padle vse maske, tako ostaja odprto.

4 Maske v Rilkejevih Zapiskih Malteja Lauridsa Briggeja

»Če me vse ne vara,« piše Rainer Maria Rilke (1875–1926) grofici Marie von Thurn und Taxis, »je nova knjiga tu, končana, osamosvojena, postavljena v svojo lastno resničnost« (Rilke, 1951, 10). S temi besedami je prav Rilke, kot argumentira Sabina Becker (2008, 87), morda najbolj natančno načrtoval rojstvo modernega romana. Pri tem je imel v mislih svoje *Zapiske Malteja Lauridsa Briggeja*, ki so izšli leta 1910, potem ko je pesnik štiri leta preživel v Parizu. In prav ta osebna pariška izkušnja je odločilno zaznamovala to njegovo najbolj urbano delo, to unikatno podobo moderne civilizacije. Findesièlovski Pariz Rilkeja ni očaral, navdušil ali prevzel; ravno nasprotno, Pariz je bil zanj, kot je večkrat povedal, »nenehen izziv in nenehno breme« (Rilke, 1930, 236). Prav zato je to njegovo »eksistencialno in avtopoetsko pričevanje, v katerem se pesnik srečuje sam s sabo in svetom« (Grafenauer, 2006, 215), verjetno njegovo najbolj avtentično besedilo.

V dvainsedemdesetih, sicer neoštevilčenih fragmentarnih dnevniških zapiskih nas pripovedovalec ne vodi le po labirintih pariških ulic, temveč predvsem po arzenalih vidnega, slišnega, haptičnega in olfaktoričnega, skupaj z njim tavamo po blodnjakih nikoli docela raziskanih misli in občutenj. »Tako, torej sem prihajajo ljudje, da bi živeli, prej bi verjel, da se tu umira,« (Rilke, 2006, 5)⁵ se glasi prvi stavek romana, ki nas zadene neposredno v žilo. In kmalu zatem: »Po ulici so se začeli z vseh strani zgrinjati vonji. Zaudarjalo je, kolikor se je dalo razločiti, po jodoformu, po masti od pomfrij, po strahu. Vsa mesta poleti audarjajo« (ibid.). Prav čutni vtisi v romanu dominirajo

5 Citate iz romana v slovenskem prevodu Nika Grafenauerja navajam v nadaljevanju s siglo M in številko strani.

in s tem predstavljajo vsaj rahel vezni člen med posameznimi segmenti. Ob tem pa reminiscence na različna doživetja, ljudi, ljubezni – in na otroštvo. Zlasti na slednje. Brez teh epizod iz otroštva ne moremo slediti Maltejevemu vtisom, ne moremo razumeti njegovih vzgibov.

Najpomembnejši med njimi je zapis, ki bi ga lahko v našem kontekstu poimenovali morda kar »maškarada«, če ta izraz le ne bi imel tako pozitivne, lahkotno igrive konotacije. Dogajanje je postavljeno na dvorec Ulsgaard, kjer mladi Malte preživlja večino svojih počitnic. Na njegovem podstrešju doživi največjo grozo. Ta tako ni posledica srečanja z bolnimi, umirajočimi, razpadajočimi osebki pariške družbe, ta ne nastopi po smrti njegovih najbližjih, mame, očeta in obeh dedkov, niti ne v času njegove vročične mrzlice in tudi ne pri soočenju z duhom umrle Christine Brahe; groza, ki se ga polasti po maškaradi pred zelenkastim ogledalom, ko izgubi oblast nad samim seboj, je močnejša od česarkoli, kar se mu je ali se mu bo zgodilo v življenju.

Poglejmo si podrobneje. Malte se takrat, ko se njegova guvernanta spopada s hudo migreno, v dnevih, ko ga je »težko najti« (M, 84), poda na podstrešje in se tam opaja s starinskimi oblekami, ki jih najde v omarah, postavljenih v eni od sob za goste – oblekami, ki so že prišle iz mode, komorniškimi fraki, do vratu zapetimi uniformami. Vsa ta oblačila zbujajo dečkovo silno radovednost, to in ono si nato hlastno nadene ter steče v »krajno sobo za goste pred majhno ogledalo na zidu« (M, 85). Prav to ogledalo, »sestavljeno iz posamičnih neenako zelenih steklenih koscev« (M, 85), odločilno zaznamuje celotno dogajanje. Ogledalo v odnosu do Malteja prevzema vlogo muhastega odseva, saj takrat, ko se deček pojavi pred njim v novi opravi, »kakor da ni verjelo in v svoji dremavosti ni hotelo takoj ponoviti tega, kar se mu je prikazalo« (M, 85). Malte vidi v njem nekaj »presenetljivega, tujega, nekaj čisto drugega, [...], nekaj nenadnega, samosvojega« (M, 85). Kljub temu, da se je ogledalo dejansko osamosvojilo in preseglo vlogo odseva, Malte na tej točki še vedno ohranja svojo celovitost, pa tudi zdravo distanco do maškerade, saj se za nazaj spominja, da se je »v naslednjem trenutku vendarle prepoznal, a ne brez določene ironije« (M, 85).

Tudi mnogo let kasneje se pripovedovalec natančno spominja, kako se je pri teh maškaradah počutil in kakšen odnos je imel do samega sebe:

Moja roka [...] nikakor ni bila moja običajna roka; gibala se je kot kakšen igralec, lahko bi celo rekel, da se je sama gledala, kakorkoli se to že pretirano sliši. Te preobrazbe pa vendar niso šle nikoli tako daleč, da bi se čutil odtujenega samemu sebi; nasprotno, kolikor bolj mnogostransko sem se spreminjal, toliko bolj sem se zavedal samega sebe. (M, 86)

Samo preoblačenje torej pri dečku ne povzroča občutka odtujevanja; ravno nasprotno, Malte postaja bolj gotov vase, večje je njegovo samozavedanje, bolj se zaveda

svoje identitete. Tako se počuti vse dotlej, dokler gre le za pomerjanje različnih oblačil. Ko pa si nadene eno od številnih obraznih mask, sproži to v njem razcep jaza, disociacijo.⁶

Ta razvoj od samozavedanja do samoodtujitve je postopen: zadnja omara, za katero je dotlej menil, da je ni mogoče odpreti, mu nenadoma ponudi »vrsto neznanih mask« (M, 86), ki mu poženejo »kri v lica« (M, 86). Njegov zanos ob pomerjanju se silovito stopnjuje: če ga ženska krila, pieroti, turške hlače in perzijske čepice pustijo še nekoliko ravnodušnega, pa ga rute, šali in pajčolani že povsem očarajo, saj vidi v njih »resnično svobodne in brezkončno spremenljive možnosti« (M, 87). Zares oamamijo pa ga šele maske, ki jih ni še nikoli prej videl, ob njih začuti tisto pravo magično moč in se v trenutku zave, da maske »morajo obstajati« (M, 87). Ko si nato na obraz dejansko natakne masko ter se ovije še z rutami in plaščem, da je rob maske »skoraj povsem zakrit« (M, 88), se še enkrat podrobneje pogleda v ogledalu: »Toda veljalo se je prepričati, kaj sem pravzaprav« (M, 88). Na videz preprosta naloga – opredeliti svojo podobo – se izkaže za nepremostljivo oviro. Iz njegovih besed resda že veje dvom v lastno identiteto, vendar ta ostaja še vedno zgolj na ravni predmetnosti – Malteja ne zanima, *kdo*, temveč le, *kaj* je postal. Pa vendar: trenutek, ki bi moral biti veličasten, se kmalu zatem sprevrže v svoje nasprotje. Malte po nesreči prevrne okroglo mizico, po tleh popadajo različni predmeti in se razbijejo; med drugim se razlije tekočina iz starinske stekleničke, da postane zrak orošen »z zastarano izparino razlite tekočine« (M, 89). To sproži niz dogodkov, ki se nato bliskovito odvijajo. Če je Malte še tik pred tem suvereno obvladoval svoj položaj, se to nenadoma spremeni: vse mu postane tuje, maska ga ovira pri gledanju in premikanju ter se ga vedno tesneje oklepa; resničnost se postavi proti njegovi volji, ogledalo se osamosvoji in se ga polasti. Malteja kot osebnosti ni več: »Kakšen trenutek me je zajelo nepopisno, bolno in brezupno hrepenenje po samem sebi, potem pa je bil tu samo še on – ničesar ni bilo razen njega« (M, 89). Maltejeva identiteta se s tem razblini oziroma, natančneje rečeno, nekdo drug prevzame popoln nadzor nad njim: »Zbežal sem proč, toda zdaj je bil on tisti, ki je bežal« (M, 89). Kdo je to »on«? Deček se počuti le še kot marioneta, ki nima več nadzora nad svojim telesom in svojo voljo, maska ga povsem obvladuje, ne more je sneti, začne se dušiti, iz sebe ne spravi niti glasu. Ko mu, vsemu opotekajočemu in še vedno z masko na obrazu, vendarle uspe pobegniti z zakletega podstrešja in se slednjič le znajde pred hišnico, sobarico in služabnikom za srebrnino, se mu ti le na glas smeji, misleč, da gre zgolj za igro, gledališko predstavo. Njegovo resnično stisko prepoznajo šele takrat, ko obleži brez zavesti.

6 S pojmom disociacija označujemo prekinitev integrativnih funkcij zavesti, spomina, identitete ali zaznavanja okolja. Disociacijo v psihiatričnem in/ali psihoterapevtskem smislu lahko razumemo kot okvaro mentalne integracije, pri kateri je eno ali več področij mentalnih procesov ločenih od zavesti in potekajo neodvisno drug od drugega (razcep zavesti). Prim. Stangl, 2021.

V tem prizoru, ki obsega vsega osem strani, uspe Rilkeju izjemno učinkovito in strašljivo prepričljivo prikazati proces samoodtujitve. Prav ta epizoda je zagotovo eden od razlogov, zakaj lahko *Zapiske Lauridsa Malteja Briggeja* uvrščamo med romane toka zavesti. V tem procesu igra maska glavno vlogo. Vse dokler se Malte oblači (zgolj) v najrazličnejše kostume, se njegova osebnost le še krepi. Samega sebe izgubi šele v trenutku, ko si zakrije obraz; se pravi v trenutku, ko se na njegovem obrazu – kot tistem elementu, ki človeka identificira kot posameznika – znajde tujek. Tedaj nadzor nad njim prevzame njegova zamaskirana zrcalna slika, njegova resnična zavest pa se ob tem razblini. In ne le to: maska ob tem prikličje tudi slutnjo smrti: »Toda potem sem kar obležal na tleh in jim nisem odgovarjal. In ta prepadenost, ko so nazadnje odkrili, da sem brez zavesti in da ležim tam kot kak kos lesa sredi vseh tistih cunj, čisto tako kot kak kos lesa« (M, 90).

Prizor, ki opisuje usodno moč obrazne maske, v romanu zavzema središčno mesto, maske v pomenu nečesa, »kar prikriva, zakriva pravi videz, podobo česa« (Fran, 2021), pa se pojavljajo tudi na drugih mestih v romanu, pri čemer so vedno povezane z iskanjem identitete oziroma njeno izgubo, pogosto pa tudi s smrtjo. Vedno, ko se Malte spominja svojega deda, starega grofa Braheja, se mu pred očmi pokaže njegov vedno enak izraz na obrazu, ki mu vzbuja strah in nelagodje: »Grof, zgoraj na čelu mize, se je neprestano nasmihal z navzdol razpotegnjenimi ustnicami, njegov obraz se je zdel večji kot običajno, bilo je, kot da bi nosil masko« (M, 27), ob neki drugi priložnosti pa se ded smehlja »s svojim maski podobnim nasmehom« (M, 30). Iz Maltejevega opisa je razvidno, da si je grof Brahe že pred davnimi časi nadel svojo masko ter s tem vsem bližnjim in daljnim sorodnikom preprečil, da bi si kdajkoli utrli pot do njegove notranjosti, do njega samega. S tem pa nagovarjamo še eno zelo pomembno konotacijo, ki se nam odstira v Rilkejevem romanu v povezavi z maskami – in ki je tudi nasploh tako v književnosti kot v vsakdanjem življenju precej pogostejša kot naveza na konkretne maske. Gre za večno vprašanje, v kolikšni meri je obraz, ki ga kažemo svetu, odsev našega resničnega jaza, koliko pa gre v resnici za maske, ki si jih natikamo in poljubno spreminjamo:

Učim se gledati. [...] Še nikoli mi ni, na primer, stopilo v zavest, koliko obrazov je na svetu. Množica ljudi je, toda še dosti več je obrazov, zakaj vsakdo jih ima več. So ljudje, ki leta in leta nosijo isti obraz, seveda se ta obrabi in umaže, razpoka v gube, raztegne se kot rokavica, ki jo je kdo nosil na potovanju. To so varčni, preprosti ljudje; ne menjavajo ga, niti enkrat ga ne dajo čistiti. [...] Spet drugi ljudje si pa neverjetno hitro nadevajo svoje obraze, enega za drugim, dokler jih ne ponosijo. [...] (M, 7)

S tem citatom, ki je postavljen na začetek romana, Rilke samo še podčrta tanko mejo med človekovim jazom in njegovo zunanjo reprezentacijo. Vprašanje, kakšna vrzel je

med podobo, ki jo kažemo svetu, in našim dejanskim bistvom, ne zaposluje le avtorjev dunajske moderne, temveč je enako aktualno še danes.

5 Zaključek

Maske, ki so v pandemičnih časih postale neizbežni spremljevalec našega življenja, so navdihovale številne avtorje literarnih del, in to ne le v prenesenem pomenu. Obe podrobneje analizirani deli, *Sanjska novela* Arthurja Schnitzlerja in *Zapiski Malteja Lauridsa Briggeja* Rainerja Marie Rilkeja, se literarne konstrukcije družbene in osebne identitete lotevata prav prek osrednjega motiva maske. Ni naključje, da sta deli nastali ob prelomu 19. in 20. stoletja, ki je vzporedno s poglobljenimi raziskavami na področju medicine, nevrologije, psihologije in psihoanalize prinesel tudi novo razumevanje jaza. Arthur Schnitzler v svoji pripovedi prek (obrazne) maske kot povezovalnega elementa raziskuje odnos med Fridolinom in Albertino ter vzporedno s tem razmerje med sanjami in resničnostjo, med ljubeznijo in slo, med igro in resnobo, med življenjem in smrtjo. Maska, ki z zakrivanjem identitete resda vzbuja poželenje in ponuja svojevrstno zaščito, po drugi strani učinkuje razdiralno in uničujoče. In če se pri Schnitzlerju vse to eksperimentiranje z maskami vsaj za osrednja protagonista konča razmeroma srečno, pa to ne velja za Rilkejevega Malteja, pri katerem obrazna maska povzroči dezintegracijo celotne osebnosti. Medtem ko se mu pomerjanje različnih oblek in kostumov zdi še zabavno in navdihujoče, konfrontacija z obrazno masko sproži izgubo jaza ter občutek popolne nemoči in ohromelosti.

Prav maska sodi med tiste motive, ki še posebej dobro ponazarjajo »probleme, upanja in strahove« (Frenzel, 1974, 44) tistega časa, zato je iskanje vzporednic med funkcijami, ki jih izpolnjuje maska v teh literarnih besedilih, in aktualnim pandemij-skim dogajanjem sila nevhvaležno in tudi preuranjeno početje, ne glede na to, da zaščitnih obraznih mask marsikdo ne razume le kot nujno zlo, ampak tudi kot izraz zloma osebnosti in individualizma, kot sredstvo na poti do depersonalizacije. Na preučevanje tega, kakšne sledove bo današnja družbena paradigma pustila v literarni in umetniški produkciji, bomo tako morali še nekoliko počakati.

Zahvala

Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa Medkulturne literarnovedne študije, št. P6-0265, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Bibliografija

Primarna literatura

- Bahr, H., *Selbstbildnis*, Berlin 1923. <https://www.univie.ac.at/bahr/sites/all/ks/18-selbstbildnis.pdf> (dostop 3. 6. 2021).
- Büchner, G., Leonce und Lena, *Telegraph für Deutschland*, št. 76–80, maj 1838, str. 602–640.
- Hoffmann, E. T. A., *Prinzessin Brambilla. Ein Capriccio nach Jakob Callot*, Stuttgart 1971.
- Rilke, R. M., An Fürstin Marie von Thurn und Taxis (27. Januar 1910), v: *Briefwechsel*, I. Band (ur. Zinn, E.), Zürich 1951, str. 10.
- Rilke, R. M., An Tora Holmström (29. März 1907), v: *Briefe aus den Jahren 1906 bis 1907* (ur. Sieber-Rilke, R. in drugi), Leipzig 1930, str. 236.
- Rilke, R. M., *Zapiski Malteja Lauridsa Briggeja*, Ljubljana 2006.
- Schnitzler, A., *Sanjska novela*, Ljubljana 2006.

Sekundarna literatura

- Bahtin, M. M., *Ustvarjanje François Rabelaisa in ljudska kultura srednjega veka in renesanse*, Ljubljana 2008.
- Becker, S., Der Beginn der Moderne im Roman. Rainer Maria Rilkes *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910), v: *Deutschsprachige Romane der klassischen Moderne* (ur. Luserke-Jaqui, M.), Berlin, New York 2008, str. 97–109.
- Brauneck, M., *Europas Theater: 2500 Jahre Geschichte*, Reinbek b. Hamburg 2012.
- Fran: Fran/iskanje/maska (dostop 5. 5. 2021).
- Frenzel, E., *Stoff- und Motivgeschichte*, Berlin 1974.
- Grafenauer, N., Kdo je Malte?, v: *Zapiski Malteja Lauridsa Briggeja* (Rilke, R. M.), Ljubljana 2006, str. 215–225.
- Hüls, A. M., *Maske und Identität*, Würzburg 2013.
- Kondrič Horvat, V., Dvojna novela, v: *Sanjska novela* (Schnitzler, A.), Ljubljana 2008, str. 105–112.
- Le Rider, J., *Dunajska moderna in kriza identitete*, Ljubljana 2017.
- Matajc, V., Paradoksi modernosti v vseevropskem in lokalnem kontekstu dunajskega centra moderne, v: *Dunajska moderna in kriza identitete* (Le Rider, J.), str. 607–631.
- Mezger, W., Masken an Fastnacht, Fasching und Karneval, v: *Masken und Maskierungen* (ur. Schäfer, A. in drugi), Wiesbaden 2000, str. 109–136.
- Müller-Seidel, W., Doppelgänger. Arthur Schnitzler und Sigmund Freud, *Literaturkritik.de, Rezensionenforum* 2019. https://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=26005 (dostop: 15. 4. 2021).
- Schorske, C. E., *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de siècle*, Frankfurt am Main 1992.
- Stangl, W., Dissoziation, *Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik*, 2021. <https://lexikon.stangl.eu/872/dissoziation> (dostop: 15. 4. 2021).
- Zweig, S., *Včerajšnji svet*, Ljubljana 2008.

Irena Samide

Moč maske v literaturi: Arthur Schnitzler in Rainer Maria Rilke

Ključne besede: maska, fin de siècle, Sanjska novela, Zapiski Malteja Lauridsa Briggeja, identiteta

V navezavi na trenutno pandemijo članek preučuje motiv maske v književnosti ter njegov vpliv na posameznikovo samopodobo in identiteto. Pri obravnavi vprašanja, kakšne funkcije ima maska v literarnih delih, kakšen je njen učinek in kakšno moč ima, članek najprej pregledno oriše novoveško evropsko in zlasti nemško književnost, nato pa se podrobneje posveti simbolnim razsežnostim maske v obdobju dunajske moderne, ki je z raziskavami na področju medicine, nevrologije, psihologije in psihoanalize prinesla tudi nova spoznanja o jazu. Z motivno-tematsko analizo *Sanjske novele* Arthura Schnitzlerja članek prepozna ambivalentno vlogo maske v človekovem odkrivanju identitete, z analizo Rilkejevega romana *Zapiski Malteja Lauridsa Briggeja* pa vlogo obrazne maske kot simbolnega sprožilca razkroja identitete, se pravi njeno vlogo v reprezentaciji procesa od samozavedanja do samorazkroja.

Irena Samide

The Power of the Mask in Literature: Arthur Schnitzler and Rainer Maria Rilke

Keywords: mask, fin de siècle, *Dream Story*, *Notebooks of Malte Laurids Brigge*, identity

In the context of the current coronavirus pandemic, the paper examines the motif of the mask in literature and its impact on the identity of the individual. In addressing the question of what functions the mask fulfils in literary works, its effects, and what power it has, the paper first gives an overview of modern European and especially German literature. The article then examines the symbolic dimensions of the mask in the period of Viennese modernism. Through a thematic analysis of Arthur Schnitzler's *Dream Novel*, the article identifies the ambivalent role of the mask in the human quest for identity, and through an analysis of Rainer Maria Rilke's novel *Notebooks of Malte Laurids Brigge*, the role of the facemask as a symbolic trigger of the dissolution of identity, i.e., its role in the representation of the process from self-consciousness to self-dissolution.

O avtorici

Irena Samide je izredna profesorica na Oddelku za germanistiko z nederlandistiko in skandinavistiko Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Težišča njenega pedagoškega in raziskovalnega dela so nemška književnost 19. in prve polovice 20. stoletja, literarna didaktika, literarna kanonizacija, nemško-slovenski vzajemni odnosi in zgodovina znanosti.

About the author

Irena Samide is an Associate Professor at the Department for German, Dutch and Swedish at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. Her research fields are German literature of the 19th and the first half of the 20th centuries, literary canonisation, the didactics of literature, German-Slovenian cultural relations, and history of science.

Alice Favaro

Relatos desde el confinamiento

La llegada de la pandemia del virus COVID-19 ha sorprendido a la humanidad desprevenida, minando toda certeza y colocándola, a nivel global, en uno de los momentos más oscuros de la edad contemporánea. La enfermedad está poniendo en tela de juicio los pilares sobre los cuales se fundaron enteros sistemas sociales, económicos y sanitarios. Paralelamente a la situación en que se halla la colectividad, el ser humano se encuentra aislado en su vivienda, obligado a repensar en el sujeto dentro de la sociedad no ya como parte de un todo, sino como individuo. De hecho, la pandemia lo ha forzado a parar y a mirarse adentro, a escuchar el sonido del silencio y a observar la realidad circunstante con ojos diferentes. Si al principio tenía la ilusión de que el confinamiento le habría regalado tiempo para él y para hacer lo que nunca puede, en cambio lo ha sorprendido incrédulo, apático e incapaz de concentrarse.

Como todo trastorno significativo, las repercusiones debidas a la difusión global del virus no se encuentran solamente en los aspectos más tangibles de la vida cotidiana, que ha sido drásticamente modificada, sino también en los pliegues del inconsciente que se manifiesta a través de la literatura y del arte. Aunque sea prematuro desarrollar una teoría fundamentada sobre las expresiones artísticas y literarias procedentes de la pandemia, es evidente que empiezan a desarrollarse unas formas narrativas híbridas que mezclan el relato autobiográfico con la ficción y el ensayo. En el ámbito del arte, en cambio, las producciones que surgen de la reacción del individuo a la pandemia se están manifestando con más rapidez y más explícitamente.

A este propósito se mencionarán las principales obras literarias publicadas recientemente entre Latinoamérica y Europa y se pondrá brevemente la atención sobre el relato emblemático “Me olvido de todo menos de mi cuerpo” de la escritora chilena Alia Trabucco Zerán, con algunas referencias al ensayo “La ansiedad” de Mariana Enriquez. Se tomarán también dos cómics como ejemplos de lenguajes visuales que surgen del período de confinamiento: el video cómic, *Rebibbia Quarantine. Drammatico reportage dalla quarantena di Roma Nord Est*, del dibujante italiano Zerocalcare y “Più forte di carta e inchiostro” que forma parte de la novela gráfica *Alck Sinner* firmada por los artistas argentinos José Muñoz y Carlos Sampayo. La elección del cómic como lenguaje expresivo eficaz se debe a la inmediatez y a la capacidad de alcanzar un público amplio. Se demuestra, por lo tanto, como un producto artístico que puede suscitar reflexiones imprescindibles en el lector sobre la crisis actual.



DOI:10.4312/ars.15.1.139-153

La inquietud que mueve el presente trabajo radica en la necesidad de reflexionar sobre la posición del intelectual y del artista, incapaces de reaccionar y de crear arte y literatura sobre el trauma. En el aislamiento y la reclusión los autores convierten la escritura y el arte, a través de los cuales se expresan, en un espacio de resistencia. Este es, de hecho, el criterio de selección de las obras que se presentan como muestras de expresiones de la difícil situación que estamos viviendo a nivel planetario. El corpus seleccionado permite un análisis comparado gracias a la afinidad de los ejes temáticos elegidos por partes de los autores. El marco teórico de referencia se basa en las reflexiones desarrolladas por el filósofo italiano Giorgio Agamben en su ensayo *A che punto siamo? L'epidemia come politica* (2020).

1 El estado de excepción

El vacío que la clausura forzada ha creado dentro del sujeto ha aumentado su alejamiento del otro, permitiéndole darse cuenta, quizá por primera vez, de que necesita la comunidad, los rituales colectivos y el compartir con el otro. En cambio, en una situación similar, “nuestro prójimo ha sido abolido” (Agamben, 2020, 23), como escribe Giorgio Agamben en sus consideraciones sobre la pandemia, editadas primero en la página web de la editorial italiana Quodlibet (disponible en <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>) y luego en un pequeño volumen imprescindible para los tiempos que estamos viviendo: *A che punto siamo? L'epidemia come politica* (Quodlibet, 2020)¹. El filósofo italiano comparte sus reflexiones acerca de la gestión de la emergencia sanitaria y el hecho de habernos acostumbrado al “estado de excepción”. El no poder acercarnos y tocar al otro, quienquiera que sea, incluso una persona querida, e interponer una distancia entre nosotros y él, nos coloca en una situación de degeneración de las relaciones interpersonales donde la vida se reduce a una condición puramente biológica, perdiendo toda dimensión social, política, humana y afectiva (Agamben, 2020, 26–27). De esa manera nuestra sociedad ya no cree en nada, solo en la “nuda vita”, fenómeno que separa y ciega a los hombres que identifican a los otros seres humanos como contagiosos. No solo se ha perdido la capacidad de habitar los lugares en los que se vive, sino que también se ha aceptado con extrema facilidad sentirse apestados, aislados en casa, suspendiendo las normales condiciones de vida. Según Agamben, las medidas de seguridad tomadas esconden una voluntad preocupante por parte de los gobernantes de obtener el cierre de las universidades y de las escuelas,

1 A tal propósito se señala también el volumen de Donatella Di Cesare *Virus sovrano? L'assfissia capitalista* (Bollati Boringhieri 2020) en el que la filósofa italiana considera el coronavirus como un virus soberano que sobrepasa las fronteras y revela la lógica inmunitaria que excluye a los más débiles aumentando, de esa manera, la disparidad entre protegidos e indefensos. Según Di Cesare, la crueldad del sistema capitalista obliga al ser humano a percatarse de la imposibilidad de salvación sin la ayuda del prójimo y a pensar en una nueva manera de cohabitar.

impidiéndonos que nos reunamos y hablemos de cuestiones políticas o culturales y borrando, de esa manera, el espacio público. En el “estado de excepción” que se ha creado a causa de la emergencia sanitaria, que Agamben define como la “pura y simple suspensión de las garantías constitucionales” (Agamben, 2020, 12), se ha realizado una profunda transformación de los paradigmas de los gobiernos donde las máquinas remplazarán cada contacto entre seres humanos. Dicha transformación actúa en nombre del terror sanitario y de una especie de religión de la salud, que convierte en una obligación absoluta el derecho a la salud. La *bioseguridad*, entonces, se configura como un dispositivo de gobierno que resulta de la unión entre la nueva religión de la salud y el poder estatal con su estado de excepción que es, según Agamben, la suspensión de la legalidad más larga de la historia del país. La pérdida de la capacidad de habitar, sobre todo los lugares en que vivimos, nos obliga a reflexionar sobre la falta de sentido que tienen la acumulación de bienes inútiles, la búsqueda de destinaciones remotas adonde viajar y la transformación de las ciudades en parques de diversiones y no-lugares espectrales. Una sociedad que vive en un estado de emergencia perpetuo no puede ser una sociedad libre y en este clima de pánico colectivo general es muy necesario y urgente formularse la pregunta “¿Dónde estamos?” y, sobre todo, será imprescindible idear nuevas formas de resistencia.

2 La escritura como espacio de resistencia

En este sentido, la escritura se revela como un espacio de resistencia fundamental, sobre todo en la situación actual global, momento crítico entre la incertidumbre y la confusión mediática. Es temprano para hablar de literatura de la pandemia porque no hemos salido todavía de la fase del trauma, pero hay unas primeras manifestaciones literarias que tímidamente surgen de este período bajo una forma híbrida, a caballo entre el cuento, el diario y el ensayo. Los artículos de escritores publicados en los periódicos son, en la mayoría de los casos, un espacio de reflexión e intercambio de estados de ánimo e inquietudes acerca de la pandemia y del confinamiento. Incluso aquellos autores que generalmente emplean géneros literarios alejados del realismo, de la novela testimonial y de los documentales, en sus breves artículos o relatos no pueden evitar escribir bajo la forma del diario, contando cómo se sienten o cómo el virus los ha afectado de manera personal. Este tipo de literatura híbrida y mudable sorprende al lector habitual porque le ofrece la posibilidad de conocer una cara nueva, más íntima, de estos escritores. De hecho, la sensación que se tiene al leer a algunos de ellos es la de escuchar por primera vez sus verdaderas voces, las más auténticas, lejos de los artificios de la ficción narrativa.

Algunos de estos relatos publicados en prensa digital han sido recopilados en volúmenes. En Argentina, por ejemplo, la revista *REA* ha publicado, en versión

digital y gratuita, *Bitácora del virus. Palabras del reposo*, compilado por Virginia Giacosa y Lila Siegrist (2020). Se trata de un volumen, en versión pdf o ePub, que reúne los ensayos de 31 escritores, periodistas, poetas, académicos y docentes de Rosario, (disponible en el siguiente enlace <http://revistarea.com/bitacora-del-virus-palabras-del-reposo/>). El libro se propone responder algunas de las preguntas imprescindibles que han surgido con la difusión del virus sobre cuestiones problemáticas como las relaciones afectivas, el uso compartido de los espacios, las consecuencias psicológicas y los fenómenos naturales. La misma finalidad tiene el volumen *El futuro después del COVID-19* (2020) editado por el Gobierno de la Nación (disponible en formato digital en https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/el_futuro_despues_del_covid-19.pdf) y que reúne contribuciones, desde diferentes perspectivas, de Beatriz Sarlo, Gabriela Cabezón Cámara, Rita Laura Segato, Dora Barranco, Walter Mignolo y María Moreno, entre otros. En la antología se pueden identificar algunos temas recurrentes como la capacidad del virus de habitar cualquier cuerpo, la acentuación de la desigualdad social y la necesidad de actuar un cambio radical en la manera de concebir la realidad, la naturaleza y el sistema económico. Estas reflexiones sobresalen, de manera particular, en el artículo “Coronavirus: Todos somos mortales. Del significante vacío a la naturaleza abierta de la historia” de Rita Laura Segato donde la antropóloga argentina considera el virus como un evento de la “marcha azarosa de la naturaleza” (Segato, 2020, 77). La pandemia, según la autora, debe ser útil al hombre para entender que el tiempo no es otra cosa que el tiempo de los organismos y de la Tierra. La llegada de la pandemia no solo ha desafiado la omnipotencia de Occidente y su obsesión por administrar los eventos, sino que también ha amenazado la presunción del hombre de colocarse, como especie, en una posición de superioridad y como ser que sabe y puede manipular la vida. Segato considera estas convicciones como la gran obsesión del pensamiento colonial-moderno y occidental. El virus tiene que considerarse, por lo tanto, como un evento natural del tiempo porque resulta de una interacción dentro del reino de la naturaleza, de cuya escena el ser humano forma parte. El salto de un virus del animal al humano, además de recolocarnos en una posición donde somos parte del mundo natural con sus azares –que muchas veces creemos dominados–, debe recordarnos que todos somos mortales.

También la *Revista Iberlab. Crítica, lenguas y culturas en Iberoamérica* (<https://iberlab.ugr.es/covidteca-revistas/>), de la Universidad de Granada, reúne las entradas y los artículos de diferentes revistas del área de las humanidades en Iberoamérica, divididos por los países de procedencia de los autores. En cambio, la *Revista de la Universidad de México* ha editado un número especial en junio de 2020 titulado “Diario de la pandemia” (disponible en <https://www.revistadelauniversidad.mx/releases/b5012a11-e10c-49bb-8207-dabf9b9ba223/especial-diario-de-la-pandemia>).

En este dossier se pueden encontrar los enlaces a las revistas o a los periódicos que editaron los textos breves de escritores latinoamericanos emergentes como Ortuño, Mastretta, Rivera Garza, Chejfec, Neuman, Meruane y Jufresa, por citar algunos. Dentro de la gran cantidad de autores que contribuyeron a la creación de este dossier de la pandemia, destaca el cuento “Me olvido de todo menos de mi cuerpo” de Alia Trabucco Zerán, escritora y ensayista que pertenece a la generación de “jóvenes” de la literatura chilena contemporánea. En este relato la autora describe su experiencia de enferma de coronavirus, unos días confusos, vacíos y suspendidos en el tiempo, en un país extranjero como Inglaterra, donde vive con su pareja. Trabucco Zerán reflexiona sobre el cuerpo enfermo como espacio en el que el virus se multiplica y sobre el paralelismo que se puede establecer entre el cuerpo y la casa, como se lee en el texto: “Para existir, el virus necesita una casa. Solo si la encuentra y empuja la puerta, irrumpe y se multiplica. Nuestros cuerpos son su casa. [...] Somos anfitrionas involuntarias, rehenes de un huésped que nadie invitó” (Trabucco Zerán, 2020, s. p.). La autora describe el virus como algo que no se parece a una gripe y que es, más bien, “Una enfermedad vaporosa, irreal, hecha del material algodonado de los recuerdos más lejanos” (Trabucco Zerán 2020, s. p.). A través de la descripción de los síntomas transmite el miedo, la necesidad de confortar a las familias lejanas, la urgencia de inventarse una lengua nueva, diferente de la lengua del cuerpo –el castellano– y de la lengua ajena del país extranjero donde residen –el inglés–, una lengua que llama “covidica”: “inventamos palabras para nuestros síntomas: ojos covídicos, toses covídicas” (Trabucco Zerán, 2020, s. p.). De hecho, en una situación semejante, el idioma se revela insuficiente y hay que inventar palabras para describir la nueva realidad en desarrollo. La autora chilena describe las sensaciones que vive durante la enfermedad, radicalmente distinta de las otras, no solo por el “sinfín de síntomas extraños sino por la experiencia que en realidad no es supuestamente individual como se piensa. Es muy distinto enfermar sola que en el medio de una pandemia” (Trabucco Zerán, 2020, s. p.). Desde la ventana de su casa la mujer plantea algunas reflexiones sobre el fracaso del sistema, la disgregación de la forma de habitar el mundo, de la manera del hombre de relacionarse con la naturaleza y de establecer una estructura de sociedad que ha construido según la idea de individuo y que ahora no se cumple. Narrativiza, de alguna manera, algunas reflexiones de Agamben; de hecho, los pensamientos del filósofo italiano en ciertos puntos coinciden con el cuento de la escritora chilena.

El relato de Trabucco Zerán está escrito en primera persona y cuenta una historia verdadera, recurso que acerca el lector a la narradora y lo hace reflexionar sobre los problemas de la contemporaneidad. Como escribe Guadalupe Nettel en su texto “El tiempo suspendido”: “En el espejo del coronavirus nuestro mundo muestra descaradamente todos sus defectos, sus asimetrías y sus monstruosidades” (Nettel, 2020, s. p.).

La narración nos coloca en el lugar de la mujer extranjera que se encuentra en medio de una pandemia, muy lejos de su casa, enferma, en un país donde había vivido sin problemas hasta que enfermó; privada de la posibilidad de expresarse como querría porque, aunque hable perfectamente inglés, en esta circunstancia el no ser nativa se revela un menoscabo y una desventaja.

También Mariana Enríquez, notoria por el particular género literario a mitad entre fantástico, novela negra y cuento de terror que suele emplear, confiesa su perplejidad, la falta de palabras y la incapacidad de reflexionar y expresar sus consideraciones sobre lo que está viviendo en el ensayo “La ansiedad”. La necesidad de dar una opinión, solo porque es una escritora de terror, sobre el horror que se está atravesando, la lleva a reflexionar sobre cómo se resignifica el miedo:

No sé qué decirle. Casi todo el tiempo no sé qué decir y constantemente me piden que diga algo. [...] Todo es contradictorio y angustiante. Un escritor, un artista, debe poder interpretar la realidad, o intentarlo al menos. Como persona que trabaja con el lenguaje debería colaborar en la discusión pública. Pensando, escribiendo, interpretando. Pero cada día que pasa, pensar en esta pandemia se convierte en una neblina pesada: no veo, estoy perdida, apenas alcanzo a distinguir mis manos si las extiendo (Enríquez, 2020, s. p.).

La escritora argentina se pregunta por qué tiene que ser intérprete del momento presente y se rebela ante la continua demanda de productividad cuando lo único que siente es desconcierto. Incapaz de pensar en una nueva normalidad, Enríquez ve en el ruido mediático y en la abundancia de palabras, de recomendaciones y eventos online una forma de pánico por intentar tapar un agujero enorme.

3 La novela gráfica como representación social

En el cómic y en la novela gráfica también se nota una tendencia, por parte de los dibujantes y guionistas, a representar las realidades sociales y políticas actuales. Los elementos de crítica histórica y social presentes en estos lenguajes ofrecen al lector las llaves de descodificación de la realidad compleja y mudable, en un momento de transformación profunda como este. La intertextualidad e intermedialidad presentes en el cómic y su relación imprescindible con otros lenguajes como el cine y la pintura, le permiten reflejar las contradicciones sociales, los fenómenos migratorios, la crisis sanitaria, el derrumbe económico, las discriminaciones, la negación de los derechos humanos y los desastres ambientales. Se demuestra, por lo tanto, a la par con los tiempos y como un lenguaje eficaz para suscitar algunas preguntas en el lector sobre la crisis actual en curso. Son numerosos los cómics que nacen con una función ilustrativa y

explican al público de lectores qué es el virus, cuáles son los síntomas y cómo llevar las mascarillas. Algunos ejemplos son: *The COVID-19 Chronicles* de la National University of Singapore Yong Loo Lin School of Medicine (Lancet, 2020) y una serie de ilustraciones educativas nacidas con la finalidad de sensibilizar las personas a llevar una conducta responsable y atenta (disponibles en la página web <https://www.graphicmedicine.org/covid-19-comics/>).

En el marco de la novela gráfica italiana destaca, por ejemplo, la obra del dibujante Michele Rech (1983), conocido como Zerocalcare, que con sus cortometrajes animados ha obtenido un enorme éxito durante la cuarentena. El video cómic, *Rebibbia Quarantine. Drammatico reportage dalla quarantena di Roma Nord Est*, es un “reportaje verdad”, como lo define el mismo autor, cuyo protagonista Zerocalcare relata cómo pasa sus jornadas durante el confinamiento en Rebibbia, el barrio popular donde vive, en la periferia de Roma. El cortometraje animado se compone de siete episodios que se editaron semanalmente en *Propaganda Live*, un programa televisivo de encuesta sobre temas políticos y sociales. El cómic describe, con el lenguaje callejero y dialectal que suele emplear el dibujante, cómo la gestión de la pandemia haya puesto a la población italiana en la condición de estar constantemente en la búsqueda del culpable y del contagioso. El hecho de haber obligado a los ciudadanos a quedarse en casa ha dado vida a una serie de situaciones extremas y absurdas que Zerocalcare describe con ironía pero, al mismo tiempo, con un cinismo cortante. El autor ironiza, a través de dibujos caricaturescos, sobre algunas constantes como la mala gestión de la crisis sanitaria por parte del gobierno italiano y la sensación de aislamiento, miedo, falta de certezas y desánimo que están viviendo los ciudadanos. La siguiente imagen por ejemplo retrata al protagonista en el desorden de su sofá, aburrido, mientras mira la tele en la monotonía de los días todos iguales:



Figura 1: Zerocalcare, *Rebibbia Quarantine*, 2020.

Aquí en cambio se puede ver el momento ansiado de escuchar la comunicación diaria de las 18.00 del número de decesos por parte de la Protección Civil:

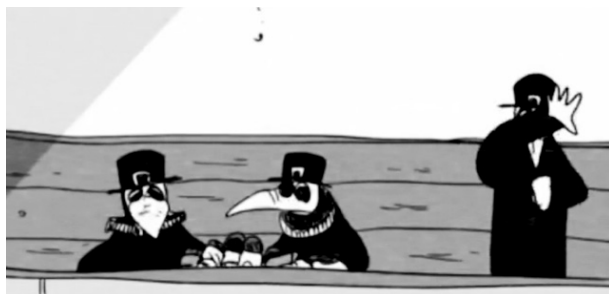


Figura 2: Zerocalcare, *Rebibbia Quarantine*, 2020.

Y por última, una imagen provocadora de una reunión entre los ministros de sanidad, de economía y de trabajo, cuyas percepciones de la realidad están ofuscadas por el “filtro cuarentena”, representado por un enorme elefante, que les oculta la vista:



Figura 3: Zerocalcare, *Rebibbia Quarantine*, 2020.

El video animado de Zerocalcare representa un estudio de caso significativo de empleo de un lenguaje híbrido que mezcla el cortometraje con el cómic para llegar al lector de manera inmediata y eficaz. De hecho, la crítica a la sociedad es manifiesta y el dibujante logra, con sencillez, transmitir un mensaje político explícito y de fácil entendimiento, ironizando sobre aquella generación de jóvenes treintañeros y cuarentones, eternos adolescentes, incapaces de reaccionar y luchar por un futuro mejor.

Otro cómic emblemático acerca de la pandemia y del confinamiento es el episodio “Più forte di carta e inchiostro” (“Más fuerte que el papel y la tinta”)² de la novela gráfica *Alck Sinner*. El cómic de autor está firmado por los argentinos José

2 Traducción de la autora.

Muñoz (dibujos) y Carlos Sampayo (guión), y se editó el pasado 2 de agosto 2020 en el número 453 *La Lettura*, suplemento semanal dominical del periódico *Corriere della Sera*. Sus autores pueden considerarse dos de los fundadores de la historieta argentina contemporánea. De hecho, José Muñoz (1942) fue discípulo de Alberto Breccia y de Hugo Pratt –que emigró a Argentina en los años cincuenta y fundó una escuela– en la Escuela Panamericana de Arte donde pudo trabajar con Francisco Solano López y Héctor Germán Oesterheld y aprender de los grandes maestros de la historieta argentina e italiana. En sus trabajos Muñoz sobresale por el empleo de la tinta negra –aprendida de Pratt–, la variedad de los encuadres particulares que recuerdan a los de Orson Welles, las poses de los personajes, la prevalencia del plumín, el uso chato del pincel, la abundancia de líneas y la falta de medias tintas que obligan al lector a interpretar continuamente las imágenes (Barbieri 2013, s. p.). En cambio, Carlos Sampayo (1943) destaca por lograr crear, en sus guiones, una historia principal que se articula a través de las otras historias que el texto principal no cuenta, pero a las cuales alude (Barbieri, 2013, s. p.).

Alack Sinner es el cómic de culto de los dos autores, creado en los años setenta (1975), que ha cambiado la historieta moderna y reinventado el género negro. Impregnado de referencias políticas y sociales, cuenta la corrupción material y moral de los ricos y de los potentes y la desesperación de aquella humanidad que vive en la periferia de las metrópolis. El protagonista Alack Sinner es un detective privado que se rebela a la corrupción del sistema policial y decide investigar por sí solo porque no logra encontrar su espacio en la policía. El episodio de la novela gráfica que nos interesa, “Più forte di carta e inchiostro”, retrata al protagonista en su casa, confinado en cuarentena, obligado a vivir encerrado:



Figura 4: Muñoz - Sampayo, *Alack Sinner*, 2020.

La viñeta, como se puede leer en el globo en que Sinner afirma encontrarse en una situación de confinamiento como muchos de los lectores, acerca la figura del protagonista a su público. También el empleo de la onomatopeya “EEE-EEE”, que se repite en todas las viñetas como un *leitmotiv*, sitúa al lector en la misma dimensión en que se encuentra el personaje principal de la historieta: en la soledad de su casa, el silencio irreal está interrumpido solo por el sonido de las sirenas de las ambulancias y de los coches de la policía que provienen de la calle.

La historia, fechada el 29 de mayo 2020, tiene lugar en Nueva York donde vive el protagonista. Sobre su mesa se pueden reconocer el libro *Alack Sinner. L'età del disincanto*, el segundo de dos volúmenes que acaban de publicarse sobre las viñetas de *Alack Sinner* en versión integral (el primero es *Alack Sinner. L'età dell'innocenza*, 2019, ambos en ediciones Oblomov), junto con otros libros como *The Age of Surveillance Capitalism* de Shoshana Zuboff y *Lockdown blues*. Incluir el libro de Zuboff es significativo en la medida en que establece un paralelo con el pensamiento de la académica estadounidense que ve en el desarrollo de la tecnología una grave amenaza por la naturaleza humana a causa del sistema, global y continuo, de vigilancia –que ella llama el “capitalismo de la vigilancia”– que orienta nuestra conducta hacia el provecho de un limitado círculo de potentes.



Figura 5: Muñoz - Sampayo, *Alack Sinner*, 2020.

En la novela gráfica *Sinner* afirma estar, desde siempre, obligado a vivir encerrado en las páginas de las revistas y de los libros que no sabe cómo abrir. Dirigiéndose directamente a los lectores les dice que cada vez que lo hojean, le vuelven a dar vida y cuando escucha el crujido de las páginas, la oscuridad se despeja. La última viñeta termina con *Sinner* que afirma: “Meglio così. Non è male ogni tanto sconfinare nello sguardo dell’altro” (“Mejor así. No está mal, cada tanto, irrumpir en la mirada del otro”)³ (Muñoz y Sampayo, 2020, 43).

3 Traducción de la autora.



Figura 6: Muñoz - Sampayo, *Alack Sinner*, 2020.

La obra, a través de la ficción, permite hacer una reflexión sobre la posición del protagonista, y por extensión del intelectual y del artista, que se encuentra aislado, incapaz de reaccionar y de producir literatura y arte que hablen desde el trauma y sobre el trauma que estamos viviendo. Mediante las obras es posible también interrogarse sobre el aislamiento del intelectual encerrado en su casa a pensar, sobre la acentuación de la desigualdad social, la condición de impotencia del hombre frente a la naturaleza que, después de haber sido maltratada y violada, responde con esta pandemia y la imposibilidad de la literatura de contestar a una crisis que tiene la capacidad de mudar de manera tan dinámica y abrumadora. En una sociedad que ha sustituido la libertad individual por la seguridad de masas, el individuo tiene que volver a ocuparse de tareas primarias como cocinar, leer, reflexionar en silencio e imaginarse mundos lejanos, donde la puerta de casa y la piel de nuestro propio cuerpo son nuestra nueva frontera (Rumiz, 2020, 15), como escribe Paolo Rumiz, escritor y reporter triestino, en el volumen *Il veliero sul tetto. Appunti per una clausura* (2020). Aquí se reúnen los breves textos que Rumiz entregó al periódico *La Repubblica* durante el confinamiento, desde el 12 de marzo hasta el 29 de abril 2020, donde reflexiona sobre el problema de volver a la normalidad, precisamente porque la misma normalidad es el problema, en la indiferencia total de un pueblo recluso y anestesiado.

En la reclusión de su habitación *Alack Sinner* no solo transmite un mensaje de resistencia que se halla precisamente en la necesidad de hacer arte y emplear el arte para sobrevivir, sino que también encuentra en la mirada del otro la posibilidad de libertad. De hecho, en la novela gráfica es el lector el que puede liberar las vidas de los personajes encarcelados en las páginas.

Como demuestran las obras tomadas como ejemplares de análisis, el intelectual y el artista se encuentran impotentes frente a la capacidad de expresarse pero, al mismo tiempo, el aislamiento convierte la escritura y el arte en un espacio de resistencia imprescindible para sobrevivir. Confinados en sus habitaciones y privados de cualquier relación social, reducidos a una condición de mera supervivencia biológica en la que sufren la imposición de toda limitación a las libertades individuales, los seres humanos han aceptado dejar morir solos y sin funeral a los seres queridos, limitar la libertad de movimiento, suspender las relaciones de amor y amistad. Retomando las palabras de Agamben, la raíz del fenómeno se halla precisamente en haber escindido la unidad de nuestra experiencia vital, que es siempre e inseparablemente corpórea y espiritual al mismo tiempo, en una entidad puramente biológica, por un lado, y afectiva y cultural, por el otro (Agamben 2020, 48). Solamente dirigir la mirada a los ojos del otro podrá salvarnos.

Bibliografía

- AAVV, *Revista Iberlab. Crítica, lenguas y culturas en Iberoamérica*, <https://iberlab.ugr.es/covid-teca-revistas/> (05.01.2021).
- AAVV, *The COVID-19 Chronicles*. National University of Singapore Yong Loo Li School of Medicine 2020, <https://medicine.nus.edu.sg/the-covid-19-chronicles/> (13.01.2021).
- AAVV, *El futuro después del COVID-19*, Buenos Aires 2020, https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/el_futuro_despues_del_covid-19.pdf (22.01.2021).
- Agamben, G., *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Macerata 2020.
- Barbieri, D., Muñoz, Sampayo e il Bar da Joe. *Scuola di fumetto* 89, 2013, <http://www.guardareleggere.net/wordpress/2016/05/09/da-scuola-di-fumetto-n-89-2013-munoz-sampayo-e-il-bar-da-joe/> (22.01.2021).
- Di Cesare, D., *Virus sovrano? Lasfissia capitalistica*, Torino 2020.
- Enríquez, M., La ansiedad, *Revista de la Universidad de México. Diario de la pandemia*, junio 2020, <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/41725f69-40a04229-b7d2-8bc714717cd2/la-ansiedad> (29.12.2020).
- Giacosa, V. y Siegrist, L., *Bitàcora del virus. Palabras del reposo (ilustraciones de Miranda, G. y Falcone, M.)*, Rosario 2020, <http://revistarea.com/bitacora-del-virus.pdf> (10.01.2021).
- Muñoz, J. y Sampayo, C., *Più forte di carta e inchiostro. La lettura, Corriere della Sera* 453, 2 de agosto 2020.
- Nettel, G., El tiempo suspendido. *Revista de la Universidad de México. Diario de la pandemia*, junio 2020, <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/be97ac10-1965-4828-a05f-9f13d37a524c/el-tiempo-suspendido> (02.01.2021).
- Rumiz, P., *Il veliero sul tetto. Appunti per una chiusura*, Milán 2020.
- Segato, R. L., Coronavirus: Todos somos mortales. Del significativo vacío a la naturaleza abierta de la historia. AAVV, *El futuro después del COVID-19*, Buenos Aires 2020, pp. 76–88, https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/el_futuro_despues_del_covid-19.pdf (22.01.2021).

- Trabucco Zerán, A., Me olvido de todo menos de mi cuerpo. *Anfibia*, <http://revistaanfibia.com/cronica/me-olvido-de-todo-menos-de-mi-cuerpo/> (04.01.2021).
- Zerocalcare. *Rebibbia Quarantine. Drammatico reportage dalla quarantena di Roma Nord Est*, Propaganda Live, LA7, https://www.youtube.com/embed/JU_L97N9FKw (12.01.2021).
- Zuboff, S., *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Nueva York 2018.

Alice Favaro

Relatos desde el confinamiento

Palabras clave: relato, novela gráfica, pandemia, confinamiento

El mundo de las artes y de la literatura ha respondido a la tragedia debida a la difusión del virus con distintos relatos desde el confinamiento. Aunque sea prematuro desarrollar una teoría que tenga sentido sobre las expresiones artísticas procedentes de la pandemia, es evidente que empiezan a desarrollarse, en la literatura, unas formas narrativas híbridas, que mezclan el relato autobiográfico con la ficción y el ensayo. En el ámbito artístico, en cambio, la expresión del malestar debido a la pandemia se difunde con más rapidez y de manera más explícita. A este propósito se realizará un recorrido entre las obras literarias publicadas recientemente entre Latinoamérica y Europa y se pondrá brevemente la atención sobre el relato emblemático “Me olvido de todo menos de mi cuerpo” de Alia Trabucco Zerán. Se tomarán también dos cómics como ejemplos de lenguajes visuales que surgen del confinamiento: el video cómic, *Rebibbia Quarantine. Drammatico reportage dalla quarantena di Roma Nord Est*, de Zerocalcare y “Più forte di carta e inchiostro” que forma parte de la novela gráfica *Alck Sinner* firmada por José Muñoz y Carlos Sampayo. Se ha elegido el cómic porque se demuestra un lenguaje extremadamente eficaz debido a su inmediatez y capacidad de alcanzar un público amplio, y es un ejemplo de producto artístico que puede suscitar reflexiones imprescindibles en el lector sobre la crisis actual. En estas obras destaca la posición del intelectual y del artista que, en el aislamiento y en la reclusión, convierten la escritura y el arte en un espacio de resistencia.

Alice Favaro

Tales from lockdown

Keywords: tale, graphic novel, pandemic, lockdown

The world of arts and literature has risen to the tragedy due to the spread of the coronavirus with different stories from the resulting confinement. Although it is premature to develop a theory that makes sense about the artistic expressions coming from the pandemic, it is evident that in literature some hybrid narrative forms are beginning to develop. The authors mix the

autobiographical story with fiction and essays. In the artistic field, on the other hand, the expression of discomfort due to the pandemic spreads more quickly and in a more explicit way. For these reasons we will focus on some of the literary works recently published in Latin America and Europe, and attention will be placed on the emblematic tale “Me olvido de todo menos de mi cuerpo” by Alia Trabucco Zerán. We will also take two comics as examples of visual languages emerged from confinement: the comic strip-based video, *Rebibbia Quarantine. Drammatico reportage dalla quarantena di Roma Nord Est*, by Zerocalcare and “Più forte di carta e inchiostro” which is part of the graphic novel *Alck Sinner*, by José Muñoz and Carlos Sampayo. The comic strip has been chosen as the focal form because it is an extremely effective language due to its immediacy and ability to reach a wide audience, and because it is an example of an artistic product that can elicit essential reflections on the current crisis in the reader. In these works the artist and intellectual position stands out. Isolated and alone, they turn writing and art into a space of resistance.

Alice Favaro

Kratke zgodbe iz popolnega zaprtja

Ključne besede: kratka zgodba, grafični roman, pandemija, zaprtje

Svet umetnosti in literature je na tragedijo širjenja virusa odgovoril z različnimi kratkimi zgodbami, ki so nastale v času popolnega zaprtja. Čeprav je še prezgodaj, da bi lahko razvili ustrezno teorijo o novem umetniškem izrazu, nastalem zaradi pandemije, se jasno kaže, da so v književnosti nastale hibridne pripovedne oblike, ki avtobiografsko pripoved povezujejo s fikcijskim in esejističnim načinom pripovedovanja. Nasprotno pa se na likovnem področju izražanje ne lagodja zaradi pandemije širi hitreje in izraziteje. V pričujočem članku je predstavljen pregled objavljenih literarnih del v Latinski Ameriki in Evropi, posebna pozornost pa je posvečena emblematici kratki zgodbi *Me olvido de todo menos de mi cuerpo* (*Pozabljam na vse, samo na svoje telo ne*) Alije Trabucco Zerán. Prav tako sta predstavljena dva stripa kot primera vizualne komunikacije, nastala v času zaprtja: video strip *Rebibbia Quarantine. Drammatico reportage dalla quarantena di Roma Nord Est* avtorja Zerocalcareja in »Più forte di carta e inchiostro«, ki je del grafičnega romana *Alck Sinner* avtorjev Joséja Muñoza in Carlosa Sampaye. Izbran je bil strip, ker gre za zelo učinkovito sporočilo neposrednosti, ima pa tudi možnost doseči širok krog občinstva; prav tako gre za umetniški proizvod, ki pri bralcu vzbuja nujen razmislek o sodobni krizi. V teh delih je izpostavljena vloga izobraženca in umetnika, ki v izolaciji in osamljenosti pisanje in umetnost spreminjata v prostor upora.

O avtorici

Alice Favaro je doktorirala na Evropskem programu jezikov, kulture in sodobne družbe Univerze Ca' Foscari v Benetkah. Študij je zaključila na hispanističnem oddelku jezikov in književnosti iste univerze. Njeno raziskovanje je osredotočeno na sodobno argentinsko in čilsko pripovedništvo, fantazijski žanr, transmedialnost in jezikovna presečišča. Je avtorica dveh monografij: *Más allá de la palabra. Transposiciones de la literatura argentina a la historieta* (Onstran besede. Pretvorba argentinske književnosti v risanko, Biblos, 2017) in *Después de la caída del «ángel». Ángel Bonomini: un escritor argentino olvidado* (Po padcu »angela«. Ángel Bonomini, pozabljeni argentinski pisatelj, Edizioni Ca' Foscari, 2020). Trenutno je raziskovalka na Oddelku za lingvistiko in primerjalno kulturo Univerze Ca' Foscari v Benetkah.

About the author

Alice Favaro has a European PhD in Modern Languages, Cultures and Societies from the Ca' Foscari University of Venice. She has an MA degree in Hispanic American Languages and Literatures from the same university. Her research interests include contemporary Argentine and Chilean narrative, transmediality, and the intersections between languages. She is author of the monographs *Más allá de la palabra. Transposiciones de la literatura argentina a la historieta* (Biblos, 2017) and *Después de la caída del «ángel». Ángel Bonomini: un escritor argentino olvidado* (Edizioni Ca' Foscari, 2020). At the moment she is a research fellow at the Department of Comparative Linguistic and Cultural Studies at Ca' Foscari University of Venice.

Varia/Varia

Alojzija Zupan Sosič

Socializem in socialna empatija v Cankarjevem romanu *Na klancu*

Ivan Cankar (1876–1918), slovenski homo universalis, ki je objavljala kvalitetna besedila v vseh štirih literarnih zvrsteh – pesništvu, pripovedništvu, dramatiki in esejistiki –, prav tako pa je odločilno zaznamoval (takratno) politiko in javno življenje, je v svojih delih izrazil sočutje, razumevanje in solidarnost s »ponižanimi in razžaljenimi«. To so bili otroci, ženske, umetniki, delavci, brezposelni, brezdomci, bolniki in živali, pravzaprav vsi tisti, ki niso imeli osnovnih pravic oziroma dostojnega življenja. Posebno čustveno naklonjenost, tesno prepleteno z racionalno refleksijo, je sam imenoval odkritosrčnost, ki pa ni nastopala samo v izpovedni ali pričevanski vlogi, pač pa je največkrat vsebovala družbenokritično ali satirično ost. Tovrstna odkritosrčnost se v času Cankarjevega pisanja še ni imenovala empatija, se je pa že takrat povezovala z novo občutljivostjo, ki je bila na začetku 20. stoletja v Evropi povezana z različnimi gibanji in delovanji: s socialno demokracijo, socializmom, z marksizmom, anarhizmom in ženskimi gibanji ter nekaterimi idejami Friedricha Nietzscheja in Sigmunda Freuda. V svoji razpravi se bom posebni socialni empatiji v Cankarjevem romanu *Na klancu* posvetila skozi prizmo socializma, ki ga bom poskušala postaviti v širši kontekst avtorjevega ustvarjanja.

Za lažje razumevanje poetike Cankarjevega drugega romana *Na klancu* (1902) je treba osvetliti znano pismo Zofki Kveder, natančneje, 2. pismo, datirano z 8. 5. 1900, v katerem se je Cankar (1972, 136) odrekel dekadenci ter se zavzel za književnost z reformacijskimi in revolucionarnimi težnjami ter z etično-estetskimi cilji. V tem pismu jasno napove, da bo poetika njegovih naslednjih del, torej tudi romanov, drugačna kot (dekadenčna) poetika prve knjige *Erotika* (1899), saj bo konglomerat različnih poetoloških lastnosti: konkretno omenja socialno ali politično temo, ki jo bo izrazil inovativni pripovedni jezik, obogaten z globljim čustvovanjem in izvirnejšo estetiko. Podobno kot v tem pismu se tudi v pismu Alojzu Kraigherju (19. 8. 1900) zavzame za »namene umetnosti« in prav tako zavrne dekadenci larvartizem. V istem pismu Cankar (1972, 67) napove, da hoče pisati kmečko dramo, saj bi rad opisal propadanje naših ljudi in njihovo strašno pasivnost. Napoved o bankrotu in pasivnosti slovenskih ljudi se v drami in romanu, torej v obeh istočasno nastalih delih, izpolni takole: *Kralj na Betajnovi* samoumevnost kapitalističnih krivic preizprašuje s figuro povzpetniškega in neetičnega kapitalista Kantorja, medtem ko roman *Na*



DOI:10.4312/ars.15.1.157-169

klancu razkriva propad družine Mihov skozi simbol klanca, »odlagališča« zavrženih in brezpravnih ljudi.

Da bi lažje pojasnila vlogo socializma pri Cankarjevi socialni empatiji v romanu *Na klanecu*, bom najprej na kratko predstavila pojav (literarne) empatije, nato socializma, oboje pa bom interpretirala s primerjalno-analitično metodo in različnimi pristopi teorije pripovedi. Empatija kot sposobnost razumevanja drugega naj bi olajšala socialno interakcijo, saj pomaga predvideti, kaj bo storil drugi, in se tako pripraviti na ustrezen odziv. Ker je empatija zelo širok pojem, je za preučevanje socialne interakcije najprimernejši termin socialna empatija, ki je pravzaprav odgovornost za »promocijo« socialnih pravic. Socialna empatija (Segal, 2011) je torej zmožnost globljega razumevanja ljudi z izkušnjo ali s percepcijo njihovih življenjskih situacij, hkrati pa je rezultat vpogleda v strukturo neenakovrednosti in razlik. Model socialne empatije ponuja okvir za učinkovitejše socialno delovanje in omogočanje socialnih in ekonomskih pravic za vse ljudi.

Elizabeth A. Segal (2011 in 2018) našo sposobnost razumeti in pomagati drugemu – kar je temelj socialne empatije – razlaga kot bistveno kategorijo našega individualnega in kolektivnega počutja. Obstaja veliko preprek, da bi »zlezli pod kožo drugim«: strah, skepticizem, strukture moči; a ker je socialna empatija večšina, ki se je lahko naučimo, se lahko naučimo tudi premagovati omenjene prepreke. Segal (2018, 191–197) za učenje socialne empatije predlaga pripovedovanje zgodb in pričevanje, ki sta učinkovita načina deljenja izkušenj. Če njene teorije prenesem na roman *Na klanecu*, lahko ugotovim, da ta prepričljivo izraža socialno empatijo s pripovedovanjem in celo delnim pričevanjem (materina in Lojzetova zgodba sta namreč avtobiografski), saj socialne krivice opisuje na senzibilen in senzitiven način. Hkrati se je Cankar jasno zavedal, da je za »privzgajanje občutljivosti« pomembna moderna književnost: sodobna književnost (Kemperl, Sladič, 2018, 139) je namreč bolj povezana z življenjem ter tematizira probleme tukaj in zdaj.

Če so literarni bralci oziroma kritiki začutili empatijo glede Franckinega nesrečnega življenja, zakaj niso občutili tudi socialne empatije do brezposelnih delavcev in brezpravnih revežev? Odgovor na to vprašanje bi rada nakazala z razlago socializma oziroma Cankarjeve dovtetnosti za delavsko vprašanje, v kateri bo moje izhodišče teza o avtorjevi empatiji, ki jo Keen (2015, 156) deli na tri poti: avtobiografičnost, visoka stopnja avtorjeve empatičnosti in estetika produkcije. Prva pot raziskovanja Cankarjeve empatije, tj. avtobiografičnost, se običajno samodejno preliva v drugo, povečano stopnjo avtorjeve empatičnosti. Prav za roman *Na klanecu* lahko potrdimo veliko realnih dejstev, ki pričajo o avtobiografskosti: odraščanje v revnem delavskem okolju Vrhnike, življenje v delavskem predmestju Dunaja, t. i. Ottakringu, materine poteze v liku Franke in Lojzetove avtofikijske značilnosti. Tudi to, da je glavna oseba ženska, kaže hkrati na avtobiografičnost (Cankar sam je potrdil, da je roman spomenik njegovi

materi) in povečano avtorjevo empatijo, saj se je v vseh besedilih posvečal brezpravnim bitjem, v tem romanu ženskam, otrokom, revežem, brezposelnim, brezdomcem, delavcem in bolnikom. Za Cankarja velja tudi teza, da je imel kot umetnik večjo (z) možnost empatije, kar Keen (2015, 156) predlaga preveriti iz avtorjevih pisem, intervjujev in javnega delovanja: vsa tri področja pri Cankarju dokazujejo visoko stopnjo empatije. Tretja pot, t. i. estetika produkcije ali poetika, posebna zmes realizma, naturalizma, simbolizma in impresionistične tehnike, že sama po sebi odpira vrata pripovedni empatiji (Zupan Sosič, 2020, 230): realizem poskuša prepričljivo predstaviti družbo in njene napake, simbolizem se obrača proti simbolnemu, tudi mističnemu ali metafizičnemu doživljanju sveta in tako odpira bralčevo »notranjost«, impresionizem pa z vtisi zunanjega sveta sugerira različna razpoloženja in čustvena stanja.

Pravkar sem poskušala Cankarjevo (socialno) empatijo dokazati po treh poteh, zato se bom v nadaljevanju ukvarjala z vprašanjem, koliko je za to empatijo zaslužen socializem oziroma katere ideje, podobe in simbole lahko v drugem avtorjevem romanu navežemo na socializem. Za lažjo povezavo socialne empatije s socializmom bom na kratko predstavila Cankarjev socializem ter ga vzporedno poskušala argumentirati tudi v samem romanu. Da ne gre samo za splošno občutljivost do ponižanih in razžaljenih, kaže že jasno izražena beseda socializem, ki se pojavi kar trikrat, trikrat se v »socialističnem kontekstu« pojavita tudi besedi krivica in lakota, sedemkrat delavec (tudi množinska oblika), kar osemintridesetkrat beseda berač/beraštvo/beračiti in z njo v zvezi kritika neprostopoljnega beraštva v kapitalizmu, kar triinštiridesetkrat tovrstne opise revščine ali beraštva (beraštvo je mišljeno širše, ne samo kot prosjačenje za denar ali hrano) spremlja pojav, ki je tipičen za revščino obubožanih delavcev – pijanstvo oziroma pijančevanje. Analiza romanesknega slovarja je seveda samo formalni uvod v raziskavo Cankarjevega socializma, pri katerem težje ugotovimo, katera vrsta socializma se v romanu uveljavlja. Ali gre za religiozni socializem, ki išče končne cilje v verskih, zlasti v krščanskih principih, ali etični socializem, pri katerem so glavni moralni cilji družbeno-pravne in politično-etične narave? Je na romaneskni način reflektiran reformirani socializem, ki zagovarja stališče postopnih socialnih reform in menjavo nekaterih pravnih institucij, ali znanstveni socializem (Marx, Engels, Lenin), katerega jedro so demokratični in humani odnosi v družbi?

Religiozni socializem je Cankar spoznal že v Sloveniji. Prvi njegov učitelj socializma je bil Janez Evangelist Krek (1865–1917), predvsem njegova knjiga *Črne bukve kmečkega stanu*. Cankar v članku *Kako sem postal socialist* (1913) ugotavlja, da je bila prav ta knjiga uvod v njegovo razumevanje družbenih razmer: že prej je videl veliko krivic, a jih ni razumel, zato so ga navdajale edino z boleštno in studom (Cankar, 1976, 114–115). Prav gotovo pa je poznal Krekovo knjigo *Socijalizem* (1901), v kateri je avtor podal pregled zgodovine socializma, v uvodu te knjige pa katoliški principi niso prisotni ali so celo ironizirani –dobrodelnost bogatih meščanov se v primeru družine

Mihov povsem »nekatoliško« izpridi. Tako je najbrž bolj kot religiozni socializem v tem romanu pomemben širši pojem etičnega socializma. Glede na to, da je Cankarja vse življenje zanimala morala in da se je z njo ukvarjal v vseh zvrsteh, bi lahko logično sklepali, da je v roman *Na klanecu* vključil tudi nekaj sestavin t. i. etičnega socializma, še bolj ustvarjalno pa bi bilo izvore socializma iskati tudi drugje, saj so bile na prelomu stoletja socialistične ideje prisotne na več področjih hkrati.

V romanu Cankar razmerje med delavci in kapitalisti izpostavi kot izkoriščevalsko že samo po sebi: ravno izkoriščanje potisne opravljanje dela daleč od dostojanstva, saj nenehno reproducira revščino in nezaposlenost. V poglavju Iznanci se na primer Klanec iz običajnega vrhniškega prostora spreminja v simbol odlagališča obubožanih in brezpravnih, podoben velikanskemu pokopališču. Cankar reveže opiše kot »veliko družino« – prav obravnavanje posameznikovih stisk kot kolektivni problem je tipično socialistično izhodišče: »Propali obrtniki, kmetje, ki so jim bili prodali kočo in zemljo, pijanci, ki niso za nikakršno delo in so samo čakali, da poginejo kot živina, v jarku, za plotom – vsi so se skrili na klanec, v nizke koče z nizkimi okni in slamnatimi strehami« (Cankar, 1971, 76). Z opisi usode posameznih članov družine Mihov, pisarjevega in čevljarjevega položaja ter nadutega obnašanja bogatih Vrhničanov pridobiva klanec simbol(istič)no vrednost: na koncu romana se spremeni v nepregleden prostor¹ revščine, univerzalni prostor kapitalističnega izkoriščanja ljudi. Čeprav Francka, Lojze in Tone le redko razmišljajo socialistično in se ne ukvarjajo z nujnostjo nastanka novega družbenega sistema, je treba za celotno sporočilno vrednost upoštevati tudi simbole. Hkrati ne smemo pozabiti, da je Cankar v omenjenem pismu Kraigherju, pa tudi na drugih mestih, napovedal ukvarjanje z vsesplošnim bankrotom in strašno pasivnostjo, kar ta roman poglobljeno izpolni skozi usode glavnih likov.

Prav omenjeno pasivnost želi avtor provocirati in hkrati s subverzijo problematizirati, ne pa nekritično odslikavati determinizma in fatalizma (kar so mu očitali nekateri kritiki). Visoka stopnja fatalizma, poimenujmo jo visoka stopnja hlapčevstva, namreč ponuja ugodne pogoje izkoriščevalcem, kar jasno opredeljuje tale citat: »Kolikor bolj je hlapec hlapčevski, toliko bolj gosposki je gospod« (Cankar, 1971, 100). Da je razredna, natančneje, socialistična ozaveščenost med vrhniškimi reveži še zelo nizka, kažejo pogovori med Tonetovima pivskima kolegoma, pisarjem in čevljarjem. Oba sta zagrenjena pijanca, ki ju je kapitalizem izpljunil kot ostale reveže, zato zdaj v najbolj zanikrni krčmi vsak dan popivata in izražata svoje mnenje o svetu. Medtem ko pisar meni, da je

1 Vseobsežnost klanca je opisana takole (Cankar, 1971, 186): »Gledal je in klanec se je čudovito širil pred njegovimi očmi — od vzhoda do zahoda se je razprostiral, od juga do severa, holmi so se razmeknili. Klanec siromakov je bila vsa prostrana pokrajina pred njim, po vsej prostrani pokrajini so hodili ponižno sključeni, vdani siromaki, ki jim je bilo siromaštvo v srcu in ki so bili v srcu siromaki, če so se veselo smejali in če so imeli rdeče obraze in pošteno obleko. Neizmeren klanec siromakov je bil pred njim in narod hlapcev je stanoval na klanecu. 'Obsojeni na smrt — ves trud, prijatelj, je brezuspešen in zato neumen; preobleci jih na zunanje, v srcu so hlapci in obsojeni na smrt! ...'«

delitev bogastva na svetu naravna in pravična, je čevljar prepričan, da se je treba socialnim krivicam upreti. Pogovor postane najbolj »socialističen« ob Mihovem odhodu v svet, ko ga pisar svari, naj se izogiba delavskega sveta, ki je podivjal in ni več pokoren gospodarju (Cankar, 1971, 99), saj ravno upor proizvede še večjo revščino. Čevljar mu ugovarja z argumentom, da so ljudje ravno zato nezadovoljni, ker nimajo ničesar in hočejo nekaj doseči; upor torej ni vzrok za nezadovoljstvo, pač pa njegova posledica. Nadalje čevljar opraviči tudi nasilje, če to vsaj malo prestraši gospodarja, da ga ta ne obravnava samo kot najnižjega hlapca. Ravno na tem mestu kmet čevljarja vpraša, zakaj se torej ne priključi socialistom: ta odgovori, da niso dovolj revolucionarni (»Nosi-jo rdeče kravate, to je vsa njih revolucija« – Cankar, 1971, 100), saj so preveč bojazljivi.

Ta element znanstvenega socializma, torej zahteva po revolucionarni spremembi kapitalizma ali t. i. diktaturi proletariata, pri kateri naj delavstvo prevzame vodilno vlogo, se pojavi še na koncu romana, ko učitelj Krivec skeptičnemu Lojzetu razlaga pomen izobraževanja za ljudstvo. Do večje ozaveščenosti in samozvesti lahko delavci pridejo le kolektivno, ne pa posamezno: »Zbuditi je treba ljudi; kadar se bodo predramili in bodo izpregledali, si bodo že pomagali sami. Navadili se bodo na družbo, videli bodo, da vsak sam ne opravi nič, da se mora naslanjati drug na drugega ... To so nam že prej pokazali socialistični usnjarji, ki so se združili in ki niso več hlapci svojih gospodarjev. Poglej jih v nedeljo, pa jim boš poznal samo po rokah in na črnih nohtih, da so delavci« (Cankar, 1971, 180). Ravno omenjena pogovora pokažeta, kako sta temeljni sestavini socializma, revolucionarna (marksizem) in evlucijska (reformirani socializem), med seboj tako tesno prepleteni, da ju ne moremo ločiti.

Če znanstveni socializem zahteva močan industrijski proletariat z razvito (socialistično) zavestjo in primerno organiziranostjo – kar izraža čevljar –, saj naj bi vodil temeljne pobude družbene preobrazbe, se reformirani socializem zavzema za postopne, tudi povsem ustaljene spremembe, kar jasno razloži učitelj Krivec na koncu romana, ko poskuša nadaljevati in prenoviti bralne krožke ali, z drugimi besedami, voditi izobraževanje nižjih slojev. Moč združenih delavcev je v svetu postala že nekaj običajnega, kar Cankar v svojem prvem romanu *Tuji* (1901) označi kot temno maso dunajskih delavcev, napovedujočo nekaj silnega in velikega, napovedujočo spremembo krivičnega kapitalizma. Tako kot v Krivčevi in čevljarjevi empatiji lahko tudi v empatiji Pavleta Sli-varja, glavnega lika *Tujcev*, prepoznamo marksistične in socialistične ideje – prav v tem romanu je že prisotna misel o umetniku kot najbolj brezpravnem delavcu, ki je predstavljena v kasnejših publicističnih besedilih, na primer v spisu *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura* (1913). Ideja o revoluciji (Zupan Sosič, 2020, 94), ki se pojavi v *Tujcih*, se istega leta povsem odkrito izrazi tudi v drami *Za narodov blagor* (1901), medtem ko je veliko socialnih in proletarskih motivov prisotnih v knjigi *Ob zori* (1903).

Kako se lahko različne vrste socializma prepletajo celo na istem mestu, dokazuje omenjeni pogovor Lojzeta, ki se razočaran vrača domov, in optimističnega učitelja

Krivca. Slednji takoj po govoru o pomembnosti kolektivne ozaveščenosti doda še dokaz o pomembnosti počasnih reform, kar je značilnost reformiranega socializma, ki zagovarja stališče postopnih socialnih reform (Cankar, 1971, 181): »Seveda so stare fraze,« je odgovoril učitelj mirno. »Kaj sem rekel, da mislim kaj novega? Da hočem delati kakšne eksperimente? Čisto po starem mislim delati, po šabloni in tudi tistih starih fraz, ki vem da so stare, me ni čisto nič sram. Ko bi delal vsak po novem, kaj pa bi bilo? Lepo po ravni znani cesti, tako mislim, da pridemo najdalj. Glavno je, da je človek resen in misli pošteno.« Ni naključje, da ravno učitelj – simbol znanja in napredka – zagovarja pomen izobrazbe; Cankarjeva umetelna in premišljena kompozicija ga namreč postavi na konec romana, ki je vedno izpostavljeno pripovedno mesto (Zupan Sosič, 2017, 137–158). Ne samo celoten njegov (po)govor in povzemalni citat tega prepričanja (»Uboštvo je veliko, toda inteligenten človek si ve pomagati, duševni siromaki pa so dvakrat ubogi – skrijejo se in pričakujejo konca.« – Cankar, 1971, 180), pač pa predvsem zadnji simbol, ki zaključi roman, potrjuje Cankarjevo socialno empatijo, izraženo na socialistični način. Simbola upora sta namreč rdeča barva (zaobsežena v ognju) in svetloba, ki naj prežene temo oziroma delavsko nezaveščenost. Ko Lojzetu umre mati, edini ljubljeni človek v njegovem zadnjem obdobju, fatalistično razmišlja, kako je vse nesmiselno, tako trpljenje kot življenje. Takrat pa se v učiteljevem oknu v trgu prižge rdeča luč, in čeprav je čisto majhna, raste in plapolajoča rdeča iskra se spremeni v mirno in jasno belo svetlobo, v katero Lojze nepremično gleda.

Zaključiti roman z rdečo barvo in belo svetlobo, ki prebija vrhniško temo, je kompozicijsko zelo premišljena poteza, saj ne upošteva le svoje realistične, pač pa tudi simbolistično poetiko. Zaključni simbol rdeče iskre zadnjo besedo prepušča ravno najpozitivnejšemu simbolu, tj. spremembi ali napredku, hkrati pa zastavlja ključno vprašanje recepcije: ali se roman zaključi pesimistično ali optimistično? Francka, katere trpljenje je oblikovano parabolično in po modelu križevega pota, na koncu romana namreč umre in z njo umrejo tudi vsi upi družine Mihov. Čeprav si je vse življenje nečloveško, skoraj herojsko prizadevala, da bi vsaj njeni otroci doživeli lepše čase, če jih že sama in mož Tone ne moreta, se ji upi brezobzirno podirajo, popolnoma pa zbledijo na smrtni postelji, ko se še sin Lojze vrne domov umret. Da je prav ta nadarjeni sin materi in mnogim vrhniškim revežem pomenil upanje, označuje že primerjava nadobudnega Lojzeta z mladiko na umirajočem drevesu, ki jo jasno povzame tudi naslov petega poglavja: Vzbrstela je mladika. Individualne usode družine Mihov so torej sklenjene nesrečno, kar zastavlja vprašanje, zakaj Lojze ni uspel, če mu je bila v romanu podeljena ta možnost. Izvrstna gradacija romana nas napelje na dve možnosti izbire za ponižane in razžaljene: prva je individualna rešitev socialnih krivic z dobrodelnostjo, druga pa sistemska sprememba krivične družbe v pravičnejšo. Prva je z marijanskim kultom matere Francke in njenim otroškim upanjem v dobrodelnost

bogatih skozi celoten roman izpeljana na paraboličen način, da se potrdi deterministična teza, kako zgolj dobrodelnost bogatih (kapitalistov) za dostojno in/ali srečno življenje ni dovolj.

Dobrodelnost – s Cankarjevimi besedami miloščina – torej na dolgi rok ne more reševati socialnih problemov, saj jo usmerja nepredvidljiva sreča posameznika. Ker je individualna rešitev le rezultat sreče, je v romanu ponujena še druga možnost, ki je simbolistično nakazana na koncu: sistemska rešitev, torej kolektivna sprememba kapitalizma. To ponuja zadnji simbol odrešilne rdeče iskre, ki je prav gotovo socialistična vizija (delavske) prihodnosti. Ni naključje, da se ravno na koncu romana še enkrat ponovi najpogostejši simbol tega romana: tek za vozom v Franckini predsmrtni viziji samo potrdi sizifovstvo revščine, ki je odvisno od dobre volje bogatih in njihove muhaste dobrodelnosti. V kontekstu socialne empatije in socializma lahko tudi drugače preberemo pomanjkanje empatije romarjev na vozu, ki nočejo ustaviti, čeprav vidijo neboljjenega otroka, kako že dlje časa teče za vozom. Ta kvalitetni večpomenski simbol, ki ne pomeni samo otroških sanj, želja po lepem življenju, krivičnega položaja otroka in ženske v patriarhalni družbi, ampak tudi brezuspešen tek za izpolnitvijo nacionalnih teženj, na koncu pridobi še socialistično konotacijo: romarji so brezčutni zato, ker samo odsevajo brezčutnost celotnega kapitalističnega sistema. Če je klanec statični simbol revščine, ki se kot prostor skozi roman razširi v kozmično podobo pokopališča oziroma umiranja, je tek za vozom dinamični simbol neuspešnega prizadevanja reveža za dostojnejše in lepše življenje. Tudi ostali simboli – židana ruta, branje časopisov in knjig ter romanje – pokažejo, kako lahko drobne stvari revežu sicer polepšajo bivanje, ne morejo pa ga spremeniti v človeka vredno življenje.

Dosedanja interpretativno-primerjalna analiza je dokazala prepletenost različnih vrst socializma kot temelj Cankarjeve socialne empatije; v nadaljevanju želim pojasniti še prepletenost tega z drugimi gibanji na začetku 20. stoletja, na primer s socialno demokracijo. Cankar je bil namreč na Dunaju dobro seznanjen z novimi gibanji, saj je nenehno bral časopise in revije v knjižnici in kavarni, hkrati pa je socializem in socialno demokracijo spoznaval po različnih poteh; ena najzgodnejših je najbrž srečanje z nemškim naturalizmom. Oskar Walzel (Pirjevec, 1964, 324) je za nemške naturaliste ugotavljal, da so bili vsi Marxovi privrženci in pristaši socialne demokracije; tudi za slovensko naturalistično generacijo, ki se je zbirala okrog Vesne, je bilo značilno bolj ali manj očitno simpatiziranje s socializmom in socialno demokracijo. Cankar se je z naturalizmom srečal ravno takrat, ko je ta že postal socialističen in ko se je njegova usmerjenost na Slovenskem že javno izpričala. In ravno ta lastnost je Cankarja privlačila, hkrati pa je bila izredno pomembna za njegov razvoj – vse to je jasno razvidno iz njegovega članka *Anton Aškerc* (Pirjevec, 1964, 326). S socialno demokracijo kot strujo v delavskem gibanju se je pisatelj torej obsežno seznanil na Dunaju; ta je bila na

začetku revolucionarna in je temeljila na znanstvenem socializmu. Cankarju je socialna demokracija² ustrezala zaradi narodnostnega programa, hkrati pa je bil s socialdemokratsko stranko življenjsko povezan, saj je leta 1907 kandidiral na listi za deželnega poslanca, vendar ni bil izvoljen.

Iz različnih pričevanj in zapisov, tudi iz pisma Alojzu Kraigherju,³ je razvidno, kako sta se socialna demokracija in socializem v Cankarjevem življenju povezovala, kar pa še vedno ne pojasni, zakaj in kako se je Cankar sploh odločil za socializem. Tudi če upoštevamo številna besedila, kritike, govore, politične članke, predavanja in literarna besedila (med daljšimi pripovedmi *Tujci*, *Na klanecu*, *Martin Kačur* ter *Hlapec Jernej in njegova pravica*), lahko najočitnejše argumente za Cankarjev socializem preberemo v članku *Kako sem postal socialist*⁴ (napisan 1913, objavljen 1918). Ta članek je pravzaprav razlaga, kako se je Cankar zaradi svoje socialne empatije povsem samoumevno odločil za socializem oziroma kako so socialna empatija, socializem in socialna demokracija tesno povezani. V tem članku Cankar (1976, 114–121) razloži, da je že zelo zgodaj spoznal krivice, a o socializmu in socialni demokraciji ni vedel ničesar. Že kot otrok je spoznal, da so krivice nekaj zopernaturnega⁵ in zoperčloveškega, a namesto da bi jih raziskoval, se je raje zatekal v poezijo. Tudi na začetku dunajskega obdobja (1896 do 1900) je pred nezadovoljstvom z javnim življenjem bežal v literaturo, šele bivanje v 16. dunajskem okraju ga je prisililo k premišljevanju. Ottakring je bil namreč podoben ogromni delavnici; ta okraj je bil trdnjava socialne demokracije, hkrati pa dom uboštva in jetike.

Takrat je spoznal, da so vse strahote, ki jih vidi in doživlja, le znamenja ene same težke bolezni. Četudi jo družba poskuša prikriti ali izbrisati posamezne poteze, nič ne

2 Naklonjenost socialni demokraciji izraža tudi v pismu bratu Karlu (Cankar, 1970, 69) leta 1900: »– Kakor že veš, se pečam zdaj tudi s politiko in lahko si misliš, da to ravno ne povzdiguje moje dobre volje. Ako praviš, da nisem ustvarjen za politika, se motiš. Zdaj moram pisati brez ognja in brez prepričanja in to je res težko. Kaj se hoče? – Od srca ne bom pisal slovenskih člankov prav dotlej, dokler ne bomo imeli dnevnika, ki bo popolnoma in odkrito protiverski, a v socialnem obziru najbližji socialnemu demokratizmu, ki pa v vsem svojem programu ni prikladen našim razmeram (to se vidi že iz tega, da tak, kakoršen je zdaj, pri nas ne more dobiti skoro nobenih somišljenikov).«

3 Cankar o svojem političnem prepričanju v pismu Alojzu Kraigherju (1910) ni želel na dolgo razpravljati, kratka razlaga je takale (Cankar, 1972, 72): »O socializmu in nacionalizmu ni mogoče v pismu razpravljati. V socialno demokracijo me je poleg teoretičnega spoznanja privedlo v prvi vrsti prepričanje, da bo naša narodna prihodnost zagotovljena le tedaj, kadar bo uresničen narodnostni program soc.-dem. stranke: popolna narodna avtonomija v zakonjenim varstvom manjšin ... Morda se kdaj še ustno o teh rečeh pomeniva. –«

4 Podoben naslov (*Zakaj sem socialist*) in povsem preprosto razlago političnega prepričanja, povezanega z nujnostjo življenjske odločitve, vsebuje tudi knjižica E. Ciessa (1908, 7–11), ki jo je Cankar najbrž poznal. V njej avtor svoje proletarsko poreklo in čut za socialne krivice poudarja kot glavna razloga za socializem kot življenjsko prepričanje.

5 Krivice kapitalizma je kot nenaravne oziroma protičloveške obravnaval tudi Cankarjev prijatelj, politik in pisatelj Etbin Kristan v knjižici *Nearni socializem* (190, 39): »... česar priroda ni dala osebi, tega ji tudi socializem ne more vzeti. Ampak marsikaj, kar ji je kapitalizem vzel, ji socializem lahko povrne.« Adam (2013, 41) meni, da je prav danes, v času kapitalistične kontrarevolucije, ko si poskuša kapital z odpravljanjem socialne države prilastiti to, kar mu je vzel pretekli razredni boj, jasno, da si je pogoje za svobodno odločanje treba ponovno izboriti.

pomaga. Cankar (1976, 119) jasno zapiše, kaj je vzrok te bolezni in to bolezen socialistično analizira: »Uredba družbe, tista uredba, ki je dodelila vse bogastvo zemlje in vse sadove človeškega uma kapitalu brez imena ter mu zasužnjila človeštvo, je izvir ek vsega hudega; in posamezna krivica, ki se pokaže očem na cesti, je nenadoma čisto malenkostna, navidez skoraj slučajna in zadobi svoj pravi pomen šele v zvezi s celotno, vesoljno krivico.« Celoten članek je pravzaprav preprosta in jasna razlaga tega, kar je roman *Na klanecu* izrazil skozi Franckino trpljenje ter večpomenske simbole klanca, teka za vozom in rdeče iskre oziroma luči v učiteljevem oknu. Politično dejstvo, da je pravi socialist postal šele na Dunaju, potrdi tudi Lökös (1983, 63–73), ki meni, da je na Dunaju poleg modernističnih gibanj spoznal tudi dunajski delavski svet in prav zato postal socialist. Kot socialist je lahko bolj diferencirano opazoval slovensko družbeno stvarnost in položaj malih narodov v avstro-ogrski monarhiji ter s te dunajske perspektive postal protidunajski in protihabsburški pisatelj.

Bolj kot natančno določanje meja med različnimi vrstami Cankarjevega socializma se mi zdi stimulativno opozoriti na eklektičnost umetnikovega socializma, torej na prepletenost in prekrivnost različnih vrst socializma s socialno demokracijo in drugimi gibanji, na kar opozarja že sama fragmentarnost Cankarjevega miselnega sistema, o čemer sta pisala Pirjevec (1954, 1110) in Köstler (2012, 243), pred njima pa že znatno prej Ivan Prijatelj. Vsi so na različne načine poudarili, da so v Cankarjevih besedilih prisotne različne miselne prvine, ni pa konsistentnega miselnega sistema. O eklektičnosti in umetniški svobodi Cankarjevih (političnih) prepričanj je razmišljal že Albin Prepeluh v oceni *Kralja na Betajnovi* v tedniku *Rdeči prapor* leta 1902 (Moravec, 1968, 292): »Sicer pa Cankar še ni pokazal, da priznava kak filozofični sistem. On nagiblje med Nietzschejem in nasledniki nemške klasične filozofije – socijalizmom [...]. Cankar je leposlovec in ne porablja svojih spisov za kake filozofične nazore, temveč obratno: filozofijo porablja za leposlovje.« Tudi iz drugih pričevanj in osebnostnih oznak lahko spoznamo, kako je bila Cankarjeva umetniška narava v svoji izvornosti nekaj posebnega – danes jo lahko neskromno označimo kar genialna –, zato je manj produktivno ločevati med različnimi vrstami socializma, saj je Cankar vse, tako kot tudi druge ideje in vplive, povzemal na ustvarjalno presežen način, v našem primeru v socializem kot posebno obliko socialne empatije.

Zahvala

Študija je nastala v okviru raziskovalnega programa št. P6-0265, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Bibliografija

- Adam, A., Libertarizem, liberalizem, socializem II, *FNM. Filozofska revija za učitelje filozofije, dijakke in študente* 1/4, 2013, str. 32–42.
- Cankar, I., *Zbrano delo. 10. knjiga. Na klanecu. Življenje in smrt Petra Novljana* (ur. J. Kos), Ljubljana 1971.
- Cankar, I., *Zbrano delo. 26. knjiga. Pisma I.* (ur. J. Munda), Ljubljana 1970.
- Cankar, I., *Zbrano delo. 28. knjiga. Pisma III.* (ur. J. Munda), Ljubljana 1972.
- Cankar, I., *Zbrano delo. 25. knjiga. Politični članki in satire. Govori in predavanja* (ur. D. Voglar in D. Moravec), Ljubljana 1976.
- Ciess, E., *Zakaj sem socialist* (ur. A. Kristan), Knjižica časopisa Naprej!, III. Zvezek, Idrija 1908.
- Jerman, F. (ur.), *Družboslovje. Leksikon Cankarjeve založbe*, Ljubljana 1986.
- Keene, S., *Narrative Form*. New York 2015.
- Kemperl, M. in Sladič, N., Reprezentacije nasilja v sodobni umetnosti kot vir za privziganje empatije v osnovni šoli, *Ars&Humanitas* 12/1, 2018, *Nasilje, njegove interpretacije in reprezentacije* (ur. J. Podreka), str. 139–160.
- Kos, J., Opombe. Ivan Cankar, *Zbrano delo. 10. knjiga. Na klanecu. Življenje in smrt Petra Novljana*, Ljubljana 1971, str. 281–332.
- Krek, J. E., *Socijalizem*, Ljubljana 1901.
- Kristan, E., *Nevarni socializem*, Ljubljana 1908.
- Köstler, E., K problematiki hrepenenja v slovenskem cankarjeslovju. *Primerjalna književnost* 35/3, 2012, str. 243–259.
- Lökös, I., Simbolizam i socijalna angažiranost u stvaralaštvu Cankara i Endre Adyja. *Obdobje simbolizma v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, prvi del. 18. SSJLK (zbornik, ur. F. Zadavec, F. Jakopin in F. Bernik), Ljubljana 1983, str. 63–73.
- Moravec, D., Opombe. Ivan Cankar, *Zbrano delo. 4. knjiga. Kralj na Betajnovi. Pohujšanje v dolini Šentflorjanski. Dodatek*. Ljubljana 1968, str. 277–395.
- Pirjevec, D., *Ivan Cankar in evropska literatura*, Ljubljana 1964.
- Pirjevec, D., Boj za Cankarjevo podobo. *Naša sodobnost* 2/11–12, 1954, str. 1109–1126. Popović, T., *Rečnik književnih termina*, Beograd 2010.
- Segal, E. A., *Social empathy. The art of understanding others*. Columbia 2018, dostop na spletu, 25. 11. 2020: <https://cup.columbia.edu/book/social-empathy/9780231184809>.
- Segal, E. A., Social empathy: a model built on empathy, contextual understanding, and social responsibility that promotes social justice. *Journal of social service research* 37/3, 2011, str. 266–277, dostop na spletu 25. 11. 2020: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01488376.2011.564040?journalCode=wssr20>.
- Zupan Sosič, A., Tujci, prvi roman Ivana Cankarja. *Jezik in slovstvo* 65/2, 2020, str. 89–101.
- Zupan Sosič, A., Pripovedna empatija ter Cankarjeva romana *Hiša Marije Pomočnice* in *Križ na gori*. *Primerjalna književnost* 43/1, 2020, str. 223–243.
- Zupan Sosič, A., *Teorija pripovedi*. Maribor 2017.

Alojzija Zupan Sosič

Socializem in socialna empatija v Cankarjevem romanu *Na klanecu*

Ključne besede: Cankar, eklektičnost socializma, socialna empatija, Francka, klanec, tek za vozom, luč, dve možnosti za reveže

Ivan Cankar je socialno empatijo – zmožnost za globlje razumevanje ljudi, predvsem njihovih razlik in (ne)enakovrednosti – v svojem drugem romanu *Na klanecu* (1902) izrazil s pomočjo socialističnih stališč in prepričanj. *Na klanecu* je prvi simbolistični roman na Slovenskem, v katerem je izvirna poetika, tj. mešanica realizma, naturalizma in simbolizma, izrazila socialne, politične in filozofske ideje s »silnimi sredstvi lepote«. Čeprav glavni liki, to so Francka, Tone in Lojze, le redko razmišljajo socialistično, je treba za celotno sporočilno vrednost romana upoštevati tudi ostale like, na primer pisarja in čevljarja ter nadute vrhniške meščane, predvsem pa simbole. Izvrstna struktura romana nas napelje na dve možnosti izbire za ponižane in razžaljene: prva je individualna rešitev socialnih krivic z dobrodelnostjo, druga pa sistemska sprememba krivične družbe v pravičnejšo. Prva je z marijanskim kultom matere Francke in njenim otroškim upanjem v dobrodelnost bogatih skozi celoten roman izpeljana parabolično, da se potrdi deterministična teza, kako zgolj dobrodelnost za dostojno življenje reveža ni dovolj. Ker je tovrstna individualna rešitev le rezultat sreče – ponazarjata jo simbola klanca kot univerzalnega prostora kapitalističnega izkoriščanja ljudi in tek za vozom –, je v romanu ponujena še druga možnost, ki je simbolistična socialistična vizija (delavske) prihodnosti: sistemska rešitev, torej kolektivna sprememba kapitalizma, nakazana s simbolom odrešilne rdeče iskre, razplamtene v belo svetlobo. Bolj kot natančno določanje meja med različnimi vrstami Cankarjevega socializma se mi zdi v obravnavanem romanu pomembno opozoriti na eklektičnost umetnikovega socializma, torej na prepletenost različnih vrst socializma s socialno demokracijo, drugimi gibanji in lastnimi idejami. Na to opozarjata že sama fragmentarnost Cankarjevega miselnega sistema in znano dejstvo, da je bil avtor izredno kompleksna osebnost, pri kateri je vsakršno shematično poenostavljanje nedopustno.

Alojzija Zupan Sosič

Socialism and social empathy in Cankar's novel *Na klanecu*

Keywords: Cankar, eclecticism of socialism, social empathy, Francka, slope, running after a wagon, light, two options for the poor

In his second novel *Na klanecu* (1902), Ivan Cankar expressed social empathy – the ability to understand people more deeply, especially their differences and inequalities – with the help of socialist views and beliefs. The novel is the first symbolist novel in Slovenia in which an original poetics, i.e. a mixture of realism, naturalism and symbolism, expressed social, political and

philosophical ideas with “powerful means of beauty”.« Although the main characters, Francka, Tone and Lojze, rarely express socialist ideas, other characters such as the clerk, shoemaker and arrogant citizens of Vrhnika, and especially the symbols, must be taken into account for the entire (socialist) message value of the novel. The novel's excellent structure leads us to two choices for the humiliated and disgraced: the first is an individual solution to injustices through, charity and the second is a systemic change from an unjust society to a fairer one. The first, with the Marian cult of the mother Francka and her childish hope for the charity of the rich, is carried parabolically throughout the novel to confirm the deterministic thesis that charity alone is not enough for a dignified life of the poor. Since such an individual solution is only the result of luck – as illustrated by the symbols of the slope as a universal place of capitalist exploitation of people and running after a wagon – the novel offers another solution, which is a symbolist socialist vision of the (worker's) future: a systemic solution, i.e. the collective change of capitalism, as indicated by the symbol of the redemptive red spark, ignited in white light. Rather than precisely defining the boundaries between different types of Cankar's socialism, I think it is important to draw attention to the eclecticism of the artist's socialism, i.e. the intertwining of different types of socialism with social democracy, other movements and their own ideas. This is pointed out by the very fragmentary nature of Cankar's mental system and the well-known fact that the author was an extremely complex personality, for whom any schematic simplification is inadmissible.

O avtorici

Alojzija Zupan Sosič (roj. 1964) je redna profesorica za slovensko književnost na Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Objavila je knjige in razprave v slovenščini in drugih jezikih ter uredila več antologij in zbornikov simpozijev oziroma seminarjev. Objavila je štiri samostojne znanstvene monografije, med katerimi je zadnja *Teorija pripovedi* (2017). Predsedovala je žirijam za različne literarne nagrade; trenutno je podpredsednica upravnega odbora za Cankarjevo nagrado. Vodila je projekt z naslovom *Drugi v slovenski in bosanski književnosti* in sodelovala v različnih projektih; šest let je bila predsednica programa STU (v okviru Centra za slovenščino kot drugi in tuji jezik na Filozofski fakulteti), dve leti predstojnica oddelka, eno leto predsednica maturitetne komisije, trenutno pa je članica uredniških odborov dveh mednarodnih revij. Kot gostujoča profesorica je predavala na številnih univerzah izven domovine. Področja njenega znanstvenega zanimanja so: sodobna slovenska pripoved, predvsem najnovejši slovenski roman, slovenska ljubezenska poezija, literatura žensk, spolna identiteta, teorija pripovedi in literarna interpretacija.

About the author

Alojzija Zupan Sosič (born 1964) is a Full Professor of Slovene Literature at the Department of Slovenian Studies, Faculty of Arts, University of Ljubljana. She has published monographs and discussions in Slovene and other languages and edited several anthologies and proceedings of symposia or seminars. She has published four independent scientific monographs, the most recent of which is *Teorija pripovedi* (Theory of the Narrative) (2017). She has chaired juries of

various literary awards, and is currently the vice-president of the board for Cankarjeva nagrada (the Cankar Award). She was in charge of the project *Drugi v slovenski in bosanski književnosti* (Others in Slovene and Bosnian Literature), and has participated in various projects. She was president of the STU program (within the Centre for Slovene as a Second and Foreign Language at the Faculty of Arts) for six years, head of the department for two years, and president of the Matura Commission for one year. She is currently a member of the editorial board of two international journals. She has lectured at many universities abroad as a visiting professor. Her research interests include contemporary Slovene narrative, Slovene love poetry, women's literature, gender identity, narrative theory and literary interpretation.

Janez Mlinar

Medieval Biography between the Individual and the Collective

In a brief overview of medieval historiography penned by Herbert Grundmann historical writings seeking to present individuals are divided into two literary genres. Using a broad semantic term, Grundmann named the first group of texts *vita*, indicating only with an addition in the title that he had two types of texts in mind. Although he did not draw a clear line between the two, Grundmann placed legends intended for liturgical use side by side with “profane” biographies (Grundmann, 1987, 29). A similar distinction can be observed with Vollmann, who distinguished between hagiographical and non-hagiographical *vitae* (Vollmann, 1999², 1751–1752). Grundmann’s and Vollman’s loose divisions point to terminological fluidity, which stems from the medieval denomination of biographical texts. *Vita*, *passio*, *legenda*, *historiae*, *translationes*, *miracula* are merely a few terms signifying texts that are similar in terms of content. Historiography and literary history have sought to classify this vast body of texts according to type and systematize it, although this can be achieved merely to a certain extent. They thus draw upon literary-historical categories or designations that did not become fixed in modern languages until the 18th century (Berschin, 1986, 21–22).¹

In terms of content, medieval biographical texts are very diverse. When narrating a story, their authors use different elements of style and literary approaches. It is often impossible to draw a clear and distinct line between different literary genres. Brunhölzl thus talks about “*Nebeneinander und oftmals Ineinander des Biographischen und Hagiographischen*” (Brunhölzl, 1999², 202). Biographies (*vitae*), legends, as well as hagiographies focus on a notable individual, attempting to provide the reader or listener with a vivid depiction of an individual, utilizing their own manner and literary approach. Establishing criteria for division of genres and classifying specific texts into a specific genre is predominately a literary and historical problem. If we seek to search for a reflection of a historical reality in a specific text, which is primarily regarded as one of historiography’s main tasks, such qualification of texts is merely of secondary importance (Lotter, 1979, 320). Historiography is supposed to deal with as wide a range of texts as possible and, as pointed out by Berschin, be open to all forms and

1 Berschin classified medieval biographical texts into three large groups, distinguishing among legends, biographies, and hagiographies.



contents that the Middle Ages invented to this end (Berschin, 1986, 21). The treatise at hand follows this principle. Despite terminological inconsistency — a conscious decision was made to put this aside — we are interested in all texts dealing with individuals and their activities, regardless of the texts' purpose or literary form. Primarily, the treatise seeks to provide a diachronic demonstration of the development of such texts in the Middle Ages and highlight individuals' role within them. In doing so, we shall gain an insight into the function and content-related value of biographical texts in the Middle Ages and their interpretative range.

Individuals' life stories were already depicted in ancient times. With Plutarch's *Bioi Παράλληλοι* and Suetonius' *De vita Caesarum* in the second century AD, biography as a separate literary genre reached its early zenith. However, Christian authors of late antiquity and of the early Middle Ages diverged from this ancient tradition, adopting merely the form and altering the genre's content significantly. Christian authors were no longer interested in rulers and influential individuals, instead they focused on martyrs and individuals whose actions and stances could serve as a model for the Christian way of life. Thus a series of hagiographical texts were produced, which with upwards of 10,000 units comprises the largest corpus within medieval biographies (Berschin, 1986, 3).

The authors' intent underwent a significant change, as did the focus of depiction. While Plutarch and Suetonius paid particular attention to character traits, attempting to use them to interpret individuals' decisions by means of which they impacted the course of historical events, hagiographers were interested mostly in individuals' positions and attitudes towards God. Hagiographies did not seek to familiarize the reader with historical facts. When in the early 6th century Eugippius narrated the story of saintly monk Severinus, who encouraged the inhabitants of Laureacum to defend themselves from barbarians, he did not want to convey a message to the reader that the Roman state was no longer capable of doing this and that the ecclesiastical organization already took over the function of the former civilian authorities. And when Eugippius enthusiastically explains how Severinus' prayers saved the crops from being destroyed by locust swarms and how the saint himself took care of a just division of food, he was not aware that he described a unique, late antiquity system of social support organized by subject of his text (Bratož, 1982, 116, 124). Eugippius' intent was hidden elsewhere. He wanted to hint to the reader that Severinus had all the main attributes of sainthood and that prayer and trusting in God is the best recipe for solving political and social problems. The information value of his biography does not lie in providing historical facts, but in demonstrating the power of God and his mercy.

Hagiographies were primarily used for liturgical veneration of saints, inspiring individuals and encouraging their internal growth (Grundmann, 1987, 29). These texts retained non-personal tendencies. They did not discuss the saints themselves, they

dealt with God's actions performed through them (Derschka, 2014, 98 and 206). In his *Liber in gloria martyrum* Gregory of Tours summarized a general opinion that God himself fought and won through martyrs, while Bernard of Clairvaux associated sainthood with the loss of individual motivations, maintaining that a saint must become one with God's like a drop of water in a barrel of wine. The protagonists in hagiographies were thus not depicted as historical figures, but as harbingers of the invincibility of Christian values, the power of faith, and God's authority (Lotter, 1979, 307). Barring few exceptions, individual character traits disappeared, giving way to saints' typical features, which — according to their frequency — Hertling divided into 10 groups (Hertling, 1933, 265–266). Describing the human character was not one of medieval *causae scribendi* (Derschka, 2014, 100). The main message conveyed in hagiographies was that the saintly individual acted merely on behalf of God, was the conveyor of God's will, and, like prophets in the Old Testament, an intermediary between the mighty authority and the merciful judge on the one hand, and sinful people, impenitent in their hard-heartedness, on the other. Even though saints acted as main literary characters, hagiographical texts, in fact, talked about the relationship between God and his people, about the relationship between the absolute and the collective. The individual was placed in the background and the Christian community, which was addressed and encouraged by the saintly individual, stood at the forefront. Hagiography is not a narrative about an individual, is it a narrative about an ideal(ized) image of a community.

The few historical-political biographies which were produced in the early Middle Ages are difficult to distinguish from hagiographies. As regards their content, these are often merely lists of an individual's physical features and appearance. Unreflectingly, their actions are often assessed solely as either good or bad. Early medieval biography peaked with Einhard's *vita* of Charlemagne. Even though he highlights some of his individual abilities, Einhard regarded Charlemagne predominately as a ruler, not as an individual. He epitomizes a ruler's standardized image, which was influenced by Suetonius' biographies of Roman emperors (Derschka, 2014, 99).

Intended for depicting individuals' life stories, *gestae*, actions, is another literary genre noted by Grundmann. He argues this is a unique and specific medieval hagiographical genre modelled after *Liber pontificalis*. It includes biographical elements in the broader factual context (Grundmann 1987, 38–45; Sot, 1981, 13). The history of the monastery or the bishopric depicted consecutive actions performed by individual bishops or abbots. They were most often listed one after another in a monotonous manner like sculptures on a Gothic portal. However, similarly as in *vitae*, the informational value of *gestae* transcends depictions of individuals and their actions. For instance, in his narrative about Archbishop Adalbert in *Gesta Hammaburgensis ecclesiae*, Adam of Bremen included valuable data on inhabitants of the continent's

extreme north. In doing so, he was the first to familiarize Central European readers with peoples from Iceland, Greenland, and Scandinavia and all the way to the Baltic. However, the purpose of his writing was not an ethnological depiction of these peoples and their lands. Much to the contrary, he simply wanted to demonstrate clearly how far the Archbishopric of Hamburg's claims on ecclesiastical jurisdiction reached (Grundmann, 1987, 42). The main role in the narrative was thus actually played by the archbishopric and not by an archbishop himself. An individual was merely an instrument of the institution and acting on its behalf.

How individuals' actions were evaluated through the prism of the collective or an institution in the late 10th and early 11th centuries is nicely demonstrated by a few sources that mention the Holy Roman Emperor Henry II. Henry, who ruled in the first decades of the 11th century, was along with his spouse Cunigunde the only German medieval king who was officially recognized as saint, whereby the Bishopric of Bamberg played the key part. Naturally, the bishopric's efforts were not a coincidence. It was Henry himself who actually founded the bishopric in 1008 and is buried alongside his spouse Cunigunde in Bamberg Cathedral. It is thus not surprising that a text, which is thought to have been written by a certain deacon Adalbert as early as in the mid-12th century, was produced in Bamberg that praised Henry's actions and depicted his life in an obvious hagiographical manner. However, at the same time texts that were considerably more critical of Henry and cast a shadow on his reputation were also produced. Bruno of Querfurt criticized Henry's alliance with the pagan Lutici against the Christian Duke of Poland, wondering whether it was acceptable to persecute a Christian people and have friendly relations with pagans. Similarly, a presumable injustice done by the Emperor to his acquaintances prompted Thietmar of Merseburg to voice harsh words, maintaining that even he who was anointed by the Lord could be a sinner (Weinfurter, 2002, 204–208). This rapidly changing perspective is mirrored best in the *Annals of Quedlinburg*. In the first years of Henry's reign, when Quedlinburg lost its position as one of the most important of his residences, the annals were highly critical of Henry's manner of ruling. However, in 1014, when Henry entrusted Abbess Adeleide with the administration of convents in nearby Gerrode and Vreden, along with her original convent, the tone of the annals changed quickly and became almost panegyric after 1021, when the Emperor visited the convent and endowed it richly (Althoff, 1991, 143–144). Henry's example indicates that in the 11th century individuals' character and personality traits were still not subject to reflection. A man's actions and decisions, let alone his ideas and visions, were not a yardstick for evaluating him. Even a ruler and saint such as Henry II was assessed merely through a prism of the welfare of a concrete collective, and only a few authors were capable of setting the community's boundary broader than the dynasty or institution to which they belonged.

However, with the arrival of profound social and economic changes beginning in the mid-11th century and taking off properly in the 12th and 13th centuries emerged a different understanding of the individual and, consequently, texts with biographical content. The philosophical discourse that accompanied a dispute on the nature of universals, in particular, prompted the formation of new concepts that gradually led to the emergence of a transformed relationship between the society and its individual members. Initially limited to a narrow circle of the social elite, people were perceived gradually as individuals and only later as members of a broader community (Dinzelbach, 2008, 29). This was not so much an instance of rediscovering a term as a deep change of the existing paradigm. It was a process during which people were becoming aware of their own individuality and that of their fellow human beings. In the 12th and 13th centuries they began to articulate this idea (Derschka, 2014, 11).

With new principles marked by individualization, the process made a deep cut into the existing social patterns, and the realm of faith was no exception. Twelfth-century mystics laid the foundations of the new perception of Christ. The image of the Son of God as a superior and remote ruler was gradually transformed into that of a close, personal friend, who pays attention to each and every believer. The collective was no longer a subject of mystical religious experience. It was instead the individual whose soul becomes one with God (Derschka, 2014, 31–33). A similar change occurred in the concepts of several other religious categories. A collective salvation within the universal Church was in the 12th century replaced by the notion of the Last Judgement, with which each individual will be faced after their death and judged for their actions on Earth. The concept of purgatory and a new understanding of sin were also established, which was ultimately manifested in 1215 with a new normative regulation of sacraments. Similar changes can be observed in all areas of man's dwelling, so to speak. Derschka referred to them as "*Orte der Individualität*", places of individuality, pointing out 11 realms that reflect the aforementioned social changes (Derschka, 2014, 29ff.).

Social changes were also reflected in relation to biographical texts. In the mid-12th century Otto of Freising, for example, penned *Gesta Friderici I*, which almost slipped into oblivion, unlike his *World Chronicle*. Hagiographies also acquired more and more individual traits (Stark, 1996, 704ff.). Older uncritical *vitae* could obviously no longer satisfy the changed demands and taste of the period. *Thomas de Celano* thus wrote the first biography of Francis of Assisi around 1230 and included stories from his childhood and youth in his text. Berschin labelled Thomas of Celano's biography as an example of the emancipation of medieval hagiographies from the tradition of late antiquity (Berschin, 2004, 90–91).

Along with *vitae* and *gestae*, one should also make at least a brief mention of autobiographies. Autobiography was not a separate literary genre in antiquity; however, medieval authors could build upon two traditions that occurred in that time. The first

group is represented by third-person accounts, which were modelled after Caesar's *Gallie Wars*, where the author seeks to justify his actions; the second group is represented by texts resembling Marcus Aurelius' contemplations, which did not focus on the author's actions, but rather on his desire for giving thought to his inner life (Derschka, 2014, 106). With Augustine's *Confessiones*, which were produced in the late 4th century, one of the most influential Christian thinkers created a masterpiece of reflective introspection. However, it was not until around 1100 that his text was perceived as an autobiography. Before that, Augustine's account was regarded as a story of the saint's conversion, rather than a reflection on his own feelings, thoughts, and actions (Derschka, 2014, 106). Augustine is thus by no means to be regarded as an originator of medieval autobiography (Lehmann, 1998², 290).

There are just a few early medieval autobiographical texts that mostly focus on describing concrete actions or addressing individuals' spiritual experience, and no autobiographical text of this kind depicts an individual's life from their birth to death (Lehmann, 1998², 285–289, Derschka, 2014, 107). It was only the social changes that occurred in the 12th century that gave new impetus to this literary genre, which Derschka refers to as a qualitative breakthrough (Derschka, 2014, 107) and Berschin an autobiographical wave (Berschin, 2001, 350). Two important autobiographical texts were produced in the 12th century. Guibert, Abbot of the Benedictine monastery Nogent-sous-Coucy in Picardy, northern France, recounted his life in *De vita sua sive Monodiae* and followed Augustine's example by including his childhood. A few decades later Peter Abelard wrote his view on his life in *Historia calamitatum mearum*, where he depicts himself as a tragic victim of his own vanity and his passionate dedication to the truth. In the early 13th century, Gerald of Wales joined Guibert and Abelard with a text that he confidently entitled *De rebus a se gestis*. Evaluating such texts and their contribution to "discovering an individual" has been marked by differences of opinion among experts. Wilhelm Kölmel sees them as an indicator of significant social changes (Kölmel, 1996, 680–682), while Aaron Gurevich maintains that medieval autobiographies document the incapacity of describing one's own unique inner world because the authors make use of a wide range of traditional topoi, whereby the author's real, true self is elusive (Gurjewitsch, 1994, 194–195, 242). However, despite all scepticism that can be expressed in each of these examples, it holds true that from the 12th century onwards at the latest people felt a more intensive need to portray their own fate and elements of their inner life (Derschka, 2014, 113).

The changing perception of an individual gave new impetus to biographical texts in the late Middle Ages. The quantity of such texts increased considerably, the circle of their authors expanded and was no longer restricted to the clergy, and their target audience was differentiated as well. Latin, the Church's and scholar's universal language intended for liturgy and scientific discussions, gave way to vernacular languages that

were understood by a broader swathe of readers and in which it was easier to disclose one's deepest sentiments. The texts' form became more diverse as well (Müller, 1998², 315–320). Different biographical and autobiographical elements can be seen also in love poetry of the High Middle Ages (*Minnesang*, *Troubadours*, *Trouvères*), where it is often unclear whether this is fiction or a portrayal of someone's actual experiences. Texts by many German mystics include biographical elements, e.g. those by Mechthild of Magdeburg or Henry Suso that reached a relatively broad readership in the late Middle Ages. Depictions of lives of noblemen or knights were popular, their versified form was often that of *Preisrede* or *Totenklage*, i.e. written in praise of or lament for the dead. Biographical texts could be intended for political propaganda, e.g. memoirs by Helene Kottanner, who saved the legitimacy of Ladislaus the Posthumous by stealing the Hungarian crown. From the late 14th century onwards, burghers began to write their experiences in the form of family chronicles, e.g. Ulman Stomer, a citizen of Nuremberg, and his *Püchel von mein geslecht und von abentewr* or Burkhard Zink, who concluded the chronicle of the city of Augsburg with an account of his own life.² Many biographical elements are also seen in reports written by travellers and missionaries, which were popular among the readership of the late Middle Ages. Charles IV's autobiography, entitled *Vita Caroli IV imperatoris Romani ab eo ipso conscripta*, which ends where a ruler's autobiography should actually begin, namely with him obtaining the German crown and the beginning of his involvement in historical events (Lehmann, 1998², 290–294; Grundmann, 1987, 38), stands out among autobiographical texts of this era. The end of the 15th century saw the publication of *Theuerdank* and *Weißkunig*, where Maximilian I had his life praised in a knightly manner and which appears to be the final reflex of the waning Middle Ages (Grundmann, 1987, 38).

The 14th century saw the emergence of biographical texts that built upon entirely new starting points and have little in common with the medieval tradition. It was not long before early humanists began to emulate ancient examples and produced extensive collections of biographies. In the mid-14th century Petrarch penned *De viris illustribus* and performed several redactions, while Giovanni Boccaccio revised his *Trattatello in laude di Dante* several times. He expanded his biographical production with the Latin collections *De casibus virorum* and *De mulieribus claris* at a later point. Similarly, Giannozzo Manetti wrote about Dante, Petrarch, and Boccaccio in the early 15th century, and a few decades later Enea Silvio Piccolomini compiled *De viris illustribus* in Latin. However, a developmental trajectory can also be observed in early humanist authors. Namely, if Petrarch and Boccaccio focused on biblical or ancient figures in their texts and Manetti wrote about deceased humanists, Piccolomini had no qualms about focusing on his contemporaries, both from the ranks of rulers or those who

2 Grundmann classifies such texts as urban chronicle writing, not as biographies. Cf. Grundmann, 1987, 45–48.

shared his ideas. He included Barbara of Celje, widow of the Emperor and King Sigismund, among figures worthy of having a biography. However, Piccolomini was also a man of his time. The features that he used to portray specific people were heavily contingent upon his attitude towards them, and this attitude, in turn, was conditioned by political circumstances. The Counts of Celje are a wonderful example of his partiality. When discussing the House of Celje, his early texts display a favourable diction, which was considerably sharper at a later stage. Following Ulrich's collaboration with Austrian nobility in the League of Mailberg in 1452, Piccolomini became a merciless judge and his words razor-sharp. He reproached Barbara for lust and moral corruption and depicted Ulrich and Frederick as unpredictable opportunists, who were only capable of following their own political interests and satisfying their physical desires (Mlinar, 2005, 70sl). However, the credibility of Piccolomini's assessment is highly questionable, since his work is inspired by ancient models. Having experienced the Austrian nobility's alliance against Frederick III as the ruler's chancellor, Piccolomini viewed the League of Mailberg as a Catilinarian conspiracy against the Roman republic. Consequently, specific persons from the League bore striking resemblance with Sallust's depictions of conspirators. Ulrich of Celje was thus given Catiline's features, while Barbara took over the role of Sempronia (Wagendorfer, 2003, 149–158). Therefore, Piccolomini's depictions of the Counts of Celje do not disclose their personality traits, but rather demonstrate the author's fondness for ancient literary models, particularly Sallust. In this regard Piccolomini was no exception, as a similar pattern of emulating character traits can also be observed in Valori or Machiavelli (Burke, 1999, 66). Influenced by Plutarch's *Parallel Lives*, which the Western world took up once again in the mid-15th century through translations, younger humanist authors began to pay more attention to *trivial things*, which in Plutarch's opinion often reveal more about a person's character than bloody conflicts, as he argued in the introduction to his biography of Alexander the Great. With the new approach, which did not take root until the 16th century, the road to biography as understood today was finally paved.

The Renaissance of the 12th century presents itself as an important watershed in the development of medieval biography writing. The changed attitude towards the individual, who gradually broke loose from the framework of the collective and acquired individual traits, was also reflected in texts. However, in practical terms not much changed as far as historians are concerned, and they still face great difficulties when attempting to gain insight into an individual's inner life, feelings, and thinking. An individual's inner organization, whose core makes them different from others, remains concealed. The reason lies in the quantity and structure of sources and, consequently, in methodological difficulties (Derschka, 2014, 201). Le Goff, for instance, maintains in his contemplation of biographies that it is extraordinarily difficult to find enough materials to write anybody's biography in the period before the 14th century, barring

the most important figures that fall into two categories, kings and saints. However, at the same time he points out that it is still appealing to describe individuals, summarizing the words of his colleague Bernard Guenée, which describe the attraction that biographies hold for historians in the most beautiful way (Le Goff, 1989, 394 and 405). Guenée argues that the structural approach illuminates the past with wonderful coherency, but this coherency simplifies history. Biographies, on the other hand, enable an insight into history's dominant complexity. A biography enables us to focus more on coincidences, events, and chronological sequence, and gives the historian an overall feel of the period in which people lived.

References

- Aertsen, J. A. et al. (ed.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Miscellanea Medievalia 24, Berlin, New York 1996.
- Aertsen, J. A., Einleitung: Die Entdeckung des Individuums, in: *Individuum und Individualität im Mittelalter* (ed. Jan A. Aertsen et al.). Miscellanea Medievalia 24, Berlin, New York 1996, pp. IX–XVI.
- Althoff, G., Gandersheim und Quedlinburg. Ottonische Frauenklöster als Herrschafts- und Überlieferungscentren, in: *Frühmittelalterliche Studien* 25, 1991, pp. 123–144.
- Berschin, W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. Vol. I: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen*. Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters VIII, Stuttgart 1986.
- Berschin, W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. Vol. IV/2: *Ottonische Biographie. Das hohe Mittelalter 920–1220 n. Chr. Zweiter Halbband 1070–1220 n. Chr.* Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters XII/2, Stuttgart 2001.
- Berschin, W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. Vol. V: *Kleine Topik und Hermeneutik der mittellateinischen Biographie*. Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters XV, Stuttgart 2004.
- Bratož, R., *Evgipij, Življenje svetega Severina*, Ljubljana 1982.
- Brunhölzl, F., entry: Biographie. II. Mittellateinische Literatur, *Lexikon des Mittelalters* II, Stuttgart 1983, pp. 200–203.
- Burke, P., Individuality and Biography in the Renaissance, in: *Die Renaissance und die Entdeckung des Individuums in der Kunst*. Die Renaissance als erste Aufklärung II (ed. Rudolph E.), Tübingen 1998.
- Derschka, H., *Individuum und Persönlichkeit im Hochmittelalter*, Stuttgart 2014.
- Dinzelbach, P. (ed.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart 2008.
- Grundmann, H., *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen – Epochen – Eigenart*, Göttingen 1987⁴.
- Gurjevitch, A., *Geburt des Individuums*, translated by Erhard Glier, München 1994.
- Hertling, L., Der mittelalterliche Heiligentypus nach Tugendkatalogen. *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 8, 1933, pp. 260–268.
- Kölmel, W., Autobiographien der Frühzeit, in: *Individuum und Individualität im Mittelalter* (ed. Aertsen J. A et al.). Miscellanea Medievalia 24, Berlin, New York 1996, pp. 667–682.

- Le Goff, J., After Annales. The Life as History, *Times Literary Supplement*, no. 4, 489 (April 14–20), pp. 394 and 405. (Slovene translation Le Goff, J., Življenje kot zgodovina. Preporod biografije, *Naši razgledi* 28, No. 21 (10 November 1989), pp. 639–640.
- Lehmann, P., Autobiographien des Lateinischen Mittelalters, in: *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung* (ed. Niggel G.), Darmstadt 1998², pp. 283–296.
- Lotter, F., Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen, *Historische Zeitschrift* 229/2 1979, pp. 298–356.
- Mlinar, J., *Podoba Celjskih grofov v narativnih virih*, Ljubljana 2005.
- Müller, U., Thesen zu einer Geschichte der Autobiographie im deutschen Mittelalter, in: *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung* (ed. Niggel G.), Darmstadt 1998², pp. 297–320.
- Philippart, G., *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Typologie des sources du moyen âge occidental 24–25, Turnhout 1977.
- Sot, M., *Gesta episcoporum, Gesta abbatorum*. Typologie des sources du moyen âge occidental 37, Turnhout 1981.
- Stark, B., Elisabeth von Thüringen: Die Entdeckung individueller Züge in der Biographie einer Heiligen, in: *Individuum und Individualität im Mittelalter*. (ed. Aertsen J. A et al.). *Miscellanea Medievalia* 24, Berlin, New York 1996, pp. 704–719.
- Vollmann, B. K., entry: Vita, *Lexikon des Mittelalters* VIII, Stuttgart 1997, pp. 1751–1752.
- Wagendorfer, M., *Studien zur Historia Australis des Aeneas Silvius de Piccolominibus*. Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, *Ergänzungsband* 43. Wien, München 2003.
- Weinfurter, S., *Heinrich II. (1002–1024). Herrscher am Ende der Zeiten*, Regensburg 1999³.

Janez Mlinar

Medieval Biography between the Individual and the Collective

Keywords: biography, hagiography, historiography, Middle Age

The treatise focuses on a diachronic demonstration of the development of biographical texts in the Middle Ages, pointing to individuals' role within these texts. This allows for a definition of content-related value of medieval biographies and their interpretative range.

Medieval biographical texts built upon ancient materials only in part. In the early Middle Ages hagiographies and, to some extent, *gestae* gained prominence; however, they focused on the collective, not the individual. Collective values and goals were thus projected on to a literary character. The so-called twelfth-century Renaissance presents itself as a key moment in the shift of paradigm. Broader social changes also brought about a new perception of the individual. Having previously been reduced to types, individuals began to acquire particular traits. A shift in the perception of an individual gave new impetus to biographical texts in the late Middle Ages. The quantity of such texts increased considerably, the circle of their authors expanded and was no longer restricted to the clergy, and their target audience was differentiated as well. Gradually, vernacular languages took root and the forms of texts became more diverse.

Nevertheless, the internal structure of a medieval individual remains concealed due to the quantity and structure of sources and, consequently, methodological issues. On the other hand, it is for these reasons that medieval biographies provide an insight into history's dominant complexity.

Janez Mlinar

Srednjeveška biografija med individualnim in kolektivnim

Ključne besede: biografija, hagiografija, zgodovinopisje, srednji vek

Razprava se osredotoča na diahroni prikaz razvoja biografskih zapisov v srednjem veku in skuša opozoriti na vlogo posameznika v njih. Na ta način je mogoče opredeliti vsebinsko vrednost srednjeveških biografskih zapisov in njihov interpretativni domet.

Srednjeveški biografski zapisi so se le deloma naslanjali na antična izhodišča. V zgodnjem srednjem veku so se uveljavile zlasti hagiografije in deloma *gestae*, ki pa so se osredotočale na kolektiv in ne na posameznika. V literarno osebo so bile zgolj projicirane kolektivne vrednote in cilji. Kot ključni moment pri menjavi paradigme se kaže t. i. renesansa 12. stoletja. Širše družbene spremembe so prinesle tudi drugačno dojemanje posameznika. Iz tipiziranih upodobitev so posamezniki začeli pridobivati individualizirane poteze. Spremenjeno dojemanje individuuma je v poznem srednjem veku biografskim besedilom dalo nov zagon. Količina tovrstnih besedil se je močno povečala, razširil se je krog avtorjev, ki ni bil več omejen zgolj na duhovščino, diferencirala pa se je tudi ciljna publika. Postopoma so se uveljavili vernakularni jeziki, raznovrstnejše pa so postale neformalne oblike.

Toda kljub temu ostaja notranja organizacija posameznega srednjeveškega individuuma prikrita. Razlog je v količini in strukturi virov ter posledično v metodoloških težavah. Po drugi strani pa nam ravno zato srednjeveške biografije omogočajo vpogled v prevladujočo kompleksnost zgodovine.

About the author

Janez Mlinar is an associate professor of Slovene and general history of the Middle Ages at the Department of History of the Faculty of Arts, University of Ljubljana. In his scientific research work, he focuses mainly on medieval historiography, urban history and the history of the Julian Alps.

O avtorju

Janez Mlinar je izredni profesor za slovensko in občo zgodovino srednjega veka na Oddelku za zgodovino Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. V svojem znanstveno-raziskovalnem delu se posveča zlasti srednjeveškemu zgodovinopisju, urbani zgodovini in zgodovini prostora Julijskih Alp.

Tadej Pirc, Medina Baskar Weber

Ontološki status živali: dekonstrukcija antropocentrične metafizike

1 Uvod

Organizirano zagovorništvo pravic živali ima najmanj dvestoletno zgodovino, medtem ko boj za pravice ali dobrobit živali poteka že tisočletja (Phelps, 2007). Kljub dolgi tradiciji razmislekov o etičnem ravnanju z živalmi je področje pravic in dobrobiti živali na globalni ravni še zmeraj nerazrešeno, in to tako s pravnega kakor tudi, če ne še bolj, z etičnega vidika.

Majhni koraki, s katerimi se zlasti Evropska unija loteva omenjenega področja, se počasi kažejo v krepitvi ozaveščenosti javnosti o dobrobiti živali – ta se osredotoča na lajšanje trpljenja živali, česar »sploh ne moremo primarno imeti za etiko živali v polnem pomenu besede« (Grušovnik, 2016, 34) –, medtem ko je »globalno gledano gibanju za pravice živali v glavnem spodletelo« (Donaldson idr., 2013, 2). To se jasno odraža v dejstvu, da svetovna produkcija mesa in mesnih izdelkov neprestano narašča – od leta 1980 se je število ubitih živali za hrano skoraj početrilo in trenutno brez vodnih živali dosega 77 milijard ubitih živali za hrano na leto (Thronton, 2019), pri čemer pa ni ključno niti to, »ali lahko *mislijo*, niti to, ali lahko *govorijo*, temveč to, ali lahko *trpijo*« (Bentham, nav. v Garner, 2005, 12–13).

S pričujočim člankom želiva prispevati k razpravi o pravicah živali, in sicer skozi prizmo raziskovanja ontološkega statusa živali. V besedilu se vrneva na začetke filozofskega načina mišljenja, na začetke metafizike kot temeljne podstati znanstvenega mišljenja in zahodne antropocentrične kulture, kakršno poznamo, živimo in reproduciramo danes. V razpravi se ne lotevava etičnih vidikov skrbnega in spoštljivega odnosa do živali, saj ga postavlja v aksiomatično jedro vsakršnega odnosa, najsibo odnosa človeka do živali ali človeka do človeka. Prav tako je etični vidik tega razlikovanja že zelo dobro raziskovan in teoretsko podkovan, tudi v odnosu do antropocentrizma in zahodne filozofije (Steiner, 2010). Pretresanja statusa živali se zato lotevava skozi tematiziranje historične vloge filozofije v ustoličenju temeljne ontološke razlike med človekom in živaljo ter možnimi alternativami, ki so se v filozofiji pojavile v 20. stoletju.

Najin poglobitni namen je dekonstrukcija antropocentrične metafizike, ki je odnosu zahodne kulture do živali zagotovila trdne temelje. Tvorita jih odločna diferenciacija



DOI:10.4312/ars.15.1.183-195

med človekom in živaljo ter dominantna vloga, ki si jo v tem odnosu prisvaja človek. Če so za medčloveške odnose pomembni moralni zakoni in norme, v odnosu človeka do živali ti domnevno niso relevantni, saj je ta odnos utemeljen na jasni ontološki razliki, ki žival postavlja bliže neživim predmetom kakor človeku, ki si lasti izključne pravice nad kognitivnimi in emotivnimi procesi. Ob predpostavki, da ontologija zagotavlja metafizično podstat etiki ali je z njo vsaj vzajemno in sistemsko prepletena, je kritična analiza ontološkega statusa živali nujen korak k rekonceptualizaciji razmerij ne le med človekom in živaljo, ampak vsemi živimi bitji.

2 Človek ni žival in žival ni človek

Teza, da so ljudje izrazito drugačni in metafizično ločeni od preostale narave, je pomembna stalnica v razvoju filozofije vse od Aristotela naprej, ki je o živalih sicer govoril v množini. Dihotomija človek – žival se je porajala iz esencialističnega naziranja, da ima vsaka entiteta bistveno naravo oziroma skupek lastnosti, brez katerih ne bi bila to, kar je, in kar jo fundamentalno ločuje od drugih. Izhodišče razlikovanja je bilo utemeljeno na podlagi določene zmožnosti ali lastnosti, ki naj bi jo človek imel, naj bo to razum, subjektivnost ali moralnost, živali pa ne.

Aristotel je v svoji filozofiji postuliral jasno razmejene naravne vrste oziroma kategorije. Raznoverstnost v naravi je le navidezna, saj vsi organizmi brez izjeme pripadajo samo eni določeni vrsti, hibridi pa so zgolj »deformacija starševske vrste« (Granger, 1989, 246). Zato so ljudje in živali kategorično različne entitete, pri čemer so ljudje zaradi domnevne sposobnosti racionalnega mišljenja uvrščeni nad živali. Če po eni strani to definira človeka v opoziciji do živali, ima to prav tolikšne ontološke posledice za živali, ki so v tej shemi definirane v razlikovanju do človeka. Iz tega izhajajoč sklep očitno izraža antropocentrično diferenciacijo, ki živalim odreka sposobnost racionalnega mišljenja. S tem jih posledično podreja človeku. Kot ugotavlja Calarco (2015), so filozofi skozi zgodovino ne le reproducirali antropocentrične težnje dominantne kulture, ampak so si v številnih primerih prizadevali ponuditi sistematičen zagovor velikega dela naših najnasilnejših interakcij z živalmi.

Vendar ta prepad med ljudmi in živalmi ni bil v vseh obdobjih enako izrazit (Reszitaryk, 2012). Platon je denimo kategorično poudarjal pomen razuma na račun občutkov in percepcije, vendar je njegova teorija o transmigracijah čez meje živalskih vrst do določene mere omilila razlikovanje med ljudmi in živalmi (Salkever, 1994). Podobno je Aristotel človeka definiral kot racionalno žival oziroma *zoon logon ekhon* (Aristotel, 2002, 1.7; Wey, 2014), torej kot živalsko vrsto, katere posebnost je, da je zmožna uporabljati razum, in ne kot posebno vrsto, ki ima inherentno vrednost in je zaradi nje strogo ločena od ostalih.

Skrajnejšo verzijo antropocentrizma gotovo uteleša Descartes. Na več mestih, najbolj eksplicitno v drugi meditaciji (Descartes, 2004), trdi, da imajo samo ljudje zavest

ter sposobnost razmišljanja in čustvovanja, medtem ko so živali roboti, ki nimajo umskih zmožnosti in ne čutijo bolečine, zato je z njimi nemogoče kruto ravnati (Calarco, 2015; Harrison, 1992). To stališče je Malebranche povzel s sklepom, da živali »ne jedo z užitkom, jočejo brez bolečine, rastejo, ne da bi se tega zavedale; ne hrepenijo po ničemer, se ničesar ne boje in ne vedo nič« (Malebranche, 1958–70, II., 394).

Podobno negativen odnos do živali je mogoče najti pri Kantu, ki vztraja, da živali nimajo samozavedanja in da zgolj služijo človeku kot sredstvo za doseganje cilja. Za razliko od Descartesa sicer ne trdi, da živali ne morejo trpeti, a sočutja do živali kljub temu ne razume kot dolžnosti človeka do drugih, temveč kot dolžnost človeka do sebe (Passmore, 1975, 202). Skladno s Kantovim izvajanjem se tako morajo ljudje krutosti do živali vzdržati le zaradi možnosti prenosa tovrstnih vedenjskih vzorcev v medčloveške odnose.

Esencialistična tipologija in antropocentrično dojemanje narave sta bila postavljena pod drobnogled šele v luči novih odkritij v biologiji v 19. stoletju. Darwin je zavrnil tipološki način razmišljanja o bioloških vrstah in poskušal dokazati, da so vse skupine živih organizmov populacije, ki jih sestavljajo enkratni posamezniki (Hey idr., 2011). Sicer pa so se v biologiji že prej razvila tudi druga pojmovanja biološke vrste, med njimi transformistična, skladno s katerimi so vrste podvržene procesu nenehnega spreminjanja. Vendar antropocentrične metafizike, ki je povsem nezdružljiva z Darwinovo evolucijsko teorijo o biološki kontinuiteti med vrstami, kljub temu ni nadomestila ustreznega metafizika kontinuitete. Antropocentrični način razmišljanja se je v luči novih znanstvenih dognanj zgolj nekoliko modificiral.

S popačenjem koncepta naravne selekcije je bil človek – zaradi svoje domnevno edinstvene zmožnosti razvijanja jezikovnih in etičnih sistemov – vendarle postavljen na vrh evolucijske lestvice. Večina filozofov bo priznala fundamentalno kontinuiteto med živalmi in ljudmi, vendar jih bo velik del kljub temu prišel do zaključka, da so ljudje normativno vredni več od živali, ontološko rečeno pa obstajajo na drugačen način od živali, domnevno višji. A kot nas opomni Rollin (1981, 78), z zornega kota sodobne evolucijske teorije lestvice, ki hierarhizira nižje in višje organizme, sploh ni tako. Gre za diferencialno reprodukcijo, v kateri je človek na vrhu te lestvice zgolj zato, ker se je tja postavil sam, saj je – skladno z antropocentričnim motrenjem sveta – človek tisti, ki kategorizira.

3 Metafizični obrat

Ontološka diferenca je temeljni metodološki pojem Heideggerjeve metafizike, ki jo razvija v delu *Bit in čas* (Heidegger, 2005). Kljub na videz enostavni strukturi koncepta je naravo ontološke difference mogoče interpretirati na različne načine, v vsakem primeru pa je treba privzeti ontološko branje Heideggerjeve filozofije in ne ontičnega. Če

se slednje loteva preučevanja določenih bitij, torej entitet, ki bivajo v svetu, se ontologija osredotoča na motrenje tega bivanja samega oziroma na obče in najbolj temeljno filozofsko vprašanje, kaj pomeni biti to, kar je.

Heidegger si je prizadeval razumeti pomen ali smisel bivanja vobče, zlasti pa raziskati, kaj sploh pomeni biti. Odgovor je začel iskati s postavitvijo temeljnega antropološkega vprašanja, kaj pomeni biti človek. Šele jasna predstava o tem, kaj je smisel človeškega obstoja, nas lahko privede bližje resnici o tem, kaj je smisel biti same. Človek je po Heideggerju namreč predontološko bitje, torej takšno, ki že poseduje – sicer nejasen – pojem biti. Človek si postavlja ontološka vprašanja, saj se mu že v predontološkem zrenju svita, kaj pomeni biti (Heidegger, 2005, 36–37).

Pestra zgodovina kartezijanskega mišljenja subjekta, ki se razteza od njegovega iniciatorja Descartesa do zadnjega velikega kartezijanca Husserla, je subjekt razumela in definirala kot biti-pri-zavesti, pri čemer se je opirala na fenomenološko teorijo intencionalnosti, ki izhaja iz spoznanja, da je zavest vedno zavest o nečem ali zavest nečesa. Ni prazne zavesti, zato se zavest ali bit, s tem ko misli samo sebe, obenem vzpostavlja, omogoča in priteguje v eksistenco. Tu je Heidegger (2005, 201–216) naredil odločen preobrat in zahteval novo pojmovanje biti, ki se manifestira kot uprostorjenje biti. Biti-pri-zavesti se prelevi v biti-tukaj oziroma biti-tu, *Dasein*, *tubit*. Bit, ki misli samo sebe, je s tem postala bit, ki s svojim mišljenjem same sebe ne vzpostavlja zgolj same sebe, marveč tudi ves okolni svet, svetno bit oziroma bit sveta kot bit svetovne zgodovine. Parmenidovsko rečeno: isto je mišljenje in bit oziroma »[I]sto je uvidevanje in (edino resnično) Bivanje« (Parmenid, 1995, 3. fragment).

Grondin (2007, 31) trdi, da je prav Heideggerju uspelo izpostaviti ontološki status živali v kontekstu metafizike. V freiburških predavanjih (Heidegger, 2004) je prikazal zgoraj orisani problem zgodovinske tradicije metafizike, ki vse od novoveške filozofije naprej nastopa kot metafizika subjektivitete, v kateri bistvo resnice in razlago biti določa človek kot subjekt. Napaka, ki je po Heideggerju (1995a, 184–186) posledično odprla vrata metafizičnemu antropocentrizmu, je nerazlikovanje med bitjo in bivajočim. Človeka ne moremo razložiti z uveljavljeno metafizično razlago kot *animal rationale*, pač pa se bistvo človeka določa iz bistva resnice po biti sami, torej iz človekovega razmerja do biti (Heidegger, 1995b, 184–186).

Razlikovanje, ki ga Heidegger vzpostavi med človekom in živaljo, se sicer sklada z esencialističnim motrenjem edinstvenosti človeka v vesolju – »ljudje razumejo bit, medtem ko živali ostajajo ujete na ravni 'bitij'« (Grondin, 2007, 32) –, vendar je v njegovi filozofski antropologiji mogoče najti element, ki povezuje vsa bitja. Samoohranitev, ki jo Heidegger preoblikuje v tesnobo ob spoznanju nujnosti smrtnosti, je pravi metafizični absolut, ki velja za vse živo, torej za vse tisto, kar se bori za preživetje, za vse tisto, kar izkazuje voljo do biti ali strastno slo oziroma lakomnost do življenja; »in če obstaja volja, obstaja tudi življenje oziroma svet ... in dokler nas navdaja volja

do življenja, nam ni treba skrbeti za svoj obstoj, in sicer tudi vpricho smrti ne« (Schopenhauer, 2008, 293).

Grušovnik (2020, 81) v potencialu nesmrtnosti sicer razbira očitno motivacijo za vzpostavitev temeljnega razlikovanja med človekom in živaljo, a se schopenhauerjevska volja do življenja primarno vendarle odraža v samoohranitvenem gonu. Čeprav to voljo človek deli z živalmi in drugimi bitji, ostaja jasno, da se Heidegger prepušča tako ontološkemu esencijalizmu kakor tudi dualizmu med človekom in živaljo – zlasti v tezi, ki živalim odreka moč samorefleksije, kar lahko s parafrazo Nietzschejevega aforizma enostavno prevedemo v nedoločenost človekovega značaja oziroma prikažemo s »poenostavljenim razlikovanjem, ki človeka prepriča v to, da se je izvil vplivu gonov«, hkrati pa »pomeni, da so ljudje sposobni določati red stvari v svojem svetu in delovati naproti svobodno izbranim ciljem« (Grondin, 2007, 32). To razlikovanje živali mehanicistično zreducira na bitja brez razuma, brez zmožnosti kognicije, zavedanja (samih sebe), percepcije, sklepanja, predvidevanja, razsodnosti, gotovo tudi brez domišljije, morebiti tudi brez sposobnosti empatije, brez aspiracij ter intencionalnih hotenj. Če se živali ne morejo iztrgati determinizmu, se človek zaradi svojih sposobnosti motrenja lahko. Človek je namreč »tisti, ki lahko reče: Ne, je asket življenja, večni protestant zoper vso golo resničnost« (Scheler, 1998, 49). Človek poseduje svobodno voljo.

Nietzsche, srdit kritik nazora, da je človek »središče bivanja« (Nietzsche, 2004a, 18), ter krščanske tradicije razlikovanja med ljudmi in živalmi, ki obsoja in moralistično kroti človekovo domnevno živalsko plat, je prav slednjo poudarjal kot človekovo najpomembnejšo lastnost. Ta je namreč bliže svobodi, ki jo teptajo morala, vrednote in svetohlinska samocenzura. Morala – utemeljena v privilegiranju refleksije nad senzibilnostjo in preudarnosti nad instinktom – je odraz hierarhičnega razlikovanja med človekom in živaljo, medtem ko je »Nietzschejeva moralna filozofija temeljno usmerjena proti opoziciji med 'človekom' in 'živaljo' ter proti vsem ostalim metafizičnim opozicijam, ki tej služijo in jo ohranjajo« (Singer, 2011, 20). V tej luči lahko razumemo tudi kritiko kartezijskega dualizma, kjer Nietzsche odločno zavrača človekovo potlačitev telesnosti, torej njegove domnevno živalske plati, saj naj bi bili »jezni na življenje in zemljo. Nezavedna zavist je v krivem pogledu vašega zaničevanja. Ne grem po vaši poti, vi zaničevalci telesa!« (Nietzsche, 1984, 38).

Heidegger v svoji filozofski antropologiji veliko dolguje Nietzscheju, pa vendar ga kritizira, ko gre za dojemanje živali ter razlikovanje med živaljo in človekom (Heidegger, 1995a, 91), s čimer ostaja zvest antropocentrični metafiziki subjektivitete. Čeprav je bil Heideggerjev cilj slednjo dekonstruirati, vprašanje sveta in živali pa zastaviti na nov način, njegova perspektiva motrenja živali kljub vsemu ostaja globoko kartezijanska. Ne glede na metafizični obrat in prvi korak naproti premisleku ontološke superiornosti človeka Heidegger vztraja pri trditvi, da se ljudje po svojem bistvu od živali razlikujejo po tem, kar jim v svetu pripada: ljudje razumejo bit, imajo privilegiran

dostop do biti, medtem ko živali ostajajo ujete na ravni bivajočega. Živali so oropane sveta, revne v svetu, človek pa svet dejavno oblikuje, s čimer gotovo oblikuje tudi postulate metafizičnega mišljenja in iz tega izhajajoče ontološke hierarhije.

Ta Heideggerjev »pogled od zgoraj« (Grondin, 2007, 33) tudi Derrida opredeljuje kot posedujoč kartezijanske, antropocentrične značilnosti. »Sem' tako kot pri Descartesu tudi po Heideggerju prvenstveno ne pomeni 'živim' ali 'diham'« (Derrida, 2008, 111). Vendar prepad med živalmi in ljudmi po Derridaju ni tako nepremostljiv, kot sugerira prevladujoči filozofski diskurz. Navsezadnje že Nietzsche »ni le govoril o živalih, temveč jim je pustil do besede« (Derrida, 2008, 119; Grondin, 2007, 35).

4 Diferencialna ontologija in ontološka celota

Derrida je eden redkih filozofov, ki se je izčrpno ukvarjal z »vprašanjem živali«, to besedno zvezo pa skoval kot kritiko edninske rabe samostalnika. Izogibal se je edninski obliki, saj govoriti o živalih v ednini pomeni, da že na samem začetku uberemo napačno pot. Vztraja, da je glavna omejitev metafizične tradicije v tem, da se dosledno trudi zmanjšati ali celo zabrisati razlike med različnimi oblikami živalskega življenja. Ni torej dovolj, da napademo zgolj svoje moralno stališče do živali, temveč moramo radikalno podvomiti tudi v metafizične temelje tega odnosa (Calarco, 2008).

Izraz »žival« se je v interpretaciji Calarca (2008, 10) uveljavil, ker ljudi razmejuje od množice živih vrst, s katerimi človeku ni v interesu pravično ravnati. Pojem »žival« v ednini sugerira, da med živalmi ni razlik in da so tako ontološko kot normativno strogo ločene od ljudi. Vendar živih vrst ne moremo zreducirati na en sam – naj bo preprost ali kompleksen – skupek skupnih značilnosti. Esencialistični diskurz o »živali« poskuša homogenost ustvariti tam, kjer je mogoče najti le heterogenost. Ta redukcijo živalskih vrst odpravi na skupni imenovalc in temu pripeto kategorijo »žival«, s čimer se ponudi možnost za oblikovanje širše kategorije bitij oziroma množice, ki vsebuje tudi ljudi, ti pa z živalmi tvorijo ontološko celoto. S področja univerzalnega so živali izključene zgolj zaradi človeških predsodkov, kategorizacij ter normativnih in moralnih sodb, kar pa v tradicionalni esencialistični ontologiji človeka dela človeka. A kot priča Nietzsche (2004b, 200, a333), je »neka žival, ki je lahko govorila, rekla: 'Človečnost je predsodek, za katerim vsaj me živali ne trpimo.'«

Živali so bile v Aristotelovi filozofiji vključene v območje univerzalnega (Timofeeva, 2018, 9–10); še v srednjem veku so živalim sodili po enakih načelih in pravu kot ljudem (Ferry, 1999). Živali so tako formalno, zakonsko uživale (skoraj) enak status kot ljudje (Timofeeva, 2018, 37). Šele v času humanizma se je pojavil argument, da živalim ne moremo soditi, ker ne posedujejo moči razuma, estetske percepcije in moči sodbe, vsekakor tudi ne morale. Ta prepričanja so paradoksalno postala podlaga za obravnavanje živali kot predmetov, reči v svetu, s katerimi lahko prosto in mehanicistično

upravlja človek. Prav ta temeljna prepričanja o esencialno drugačnih parametrih (domnevno neobstoječe) živalske zavesti opravičujejo nasilje in izkoriščanje, ki ga nad živalskimi bitji izvajamo ljudje.

Kako na ontološki ravni dojemamo živali, se torej neposredno odraža tudi v našem vsakdanjem odnosu do njih, saj antropocentrična ontološka pozicija zagotavlja trdne metafizične temelje normativnim in moralnim sodbam o živalih. Žival je *locus* tako konceptualnega kot dejanskega nasilja, spolne podreditve, v primeru klavnic bi lahko govorili tudi o genocidu (Derrida, 2008, 26). »Kakorkoli to interpretiramo, kakršnekoli praktične, tehnične, znanstvene, pravne, etične ali politične posledice odkrijemo, nihče danes ne more več zanikati tega dogajanja – teh nezaslišanih razsežnosti podreditve živali. To podreditve, katere zgodovino skušamo interpretirati, bi lahko imenovali nasilje v moralno najbolj nevtralnem pomenu tega pojma« (Derrida, 2008, 25).

Vprašanje nasilja in sočutja do živali pa je dilema, za katero Calarco (2008, 6) trdi, da je ni mogoče v celoti rešiti znotraj filozofije in znanosti; ne samo zato, ker sta obe tradiciji omejeni s svojim antropocentričnim izvorom, temveč tudi zato, ker sta nezmožni doseči revolucijo v jeziku in misli, ki bi bila potrebna, da bi se lahko s to dilemo uspešno spoprijeli. Navsezadnje je jezik filozofije in znanosti sam konstitutiven za antropocentrični diskurz, ki se z uporabo afirmira, reproducira in trajno ohranja. Možnost preobrazbe tega jezika lahko ponudi le dekonstrukcija diskurzivnih praks, ki so se – kakor sva prikazala – v svojem več kot dvatisočletnem obstoju dodobra zakoreninile prav v metafizičnih predpostavkah zahodne filozofije in njeni bistveno esencialistični ontologiji.

Zato je bila Derridajeva kritika zahodne metafizike usmerjena prav v tradicionalne vzorce, ki bit kategorizirajo skladno z binarnimi opozicijami, kot so forma/materija, telo/duša, subjekt/objekt, razum/poželenje, kultura/narava. Problem ontološke taksonomije (Gorman, 2015) je v tem, da je v binarni opoziciji en pojem vedno a priori superioren drugemu, kar vodi do vzpostavitve hierarhije, ki ne odraža dejanskega stanja v naravi. V skladu s hierarhično ureditvijo biti, ki je osnovana z vero v onstranstvo in v antropomorfne boga, so bitnosti pojmovane kot nespremenljive in statične, saj posnemajo metafizične resnice. Namesto da bi dva protipola obravnavali kot inherentno soodvisna, ju interpretiramo kot individualni in medsebojno izključujoči se bitnosti. Na tak način tudi dihotomija človek – žival daje prednost »človeku« in »inherentno človeški« lastnosti na račun »živalske«, kar ustreza antropocentričnim matrikam tako grške in krščanske kakor tudi racionalistične in moderne filozofske teorije, ki prisegajo na esencialistično ontologijo.

Pojmovanje nečloveških živali kot homogene kategorije z nespremenljivo identiteto je imelo za posledico, da so filozofi o živalih večinoma razmišljali in pisali v ednini, torej o živali in ne o živalih. Zdi se, kot da se ne bi zavedali, da obstaja velikanško število različnih vrst živali (Derrida, 2008, govori o »tipih« živali) ter da so lahko

razlike med njimi izjemno velike in pestre. Prav tako so, kot pravi Derrida, velike razlike med ljudmi (Calarco, 2008, 3. pogl.). Derrida filozofski tradiciji očita, da je v celoti in namerno pozabila na živali, skupaj z njimi pa tudi na človekovo živalskost, »ki nam križa pot, a jo filozofija vztrajno prikriva ter izključuje iz nečesa, kar naj bi bilo lastno le človeškemu bitjem« (Grondin, 2007, 34). V tem Derrida skorajda povsem sledi zgoraj omenjenim Nietzschejevim stališčem o animalnosti (človeka). Derrida skratka zavrača lagodno prepričanje filozofske tradicije, da ljudje nismo žival(i), čeprav tudi sam ohranja neproduktivno distinkcijo med človeškim in živalskim.

Rekonceptualizacijo človeka narekuje potreba, da prenehamo razmišljati proti živalim in začnemo razmišljati z njimi (Lestel idr., 2014, 190). Distancirati se moramo od tradicionalne metafizične perspektive in privzeti relacijsko, po kateri ne obstaja bit ali partikularne *tubiti*, temveč obstajajo zgolj »sobitnosti«. Ljudje in druge živalske vrste so si medsebojno različni, a so »kot prsti iste roke« neločljivo povezani. Na tej točki lahko v eksistencialistični maniri – »eksistenca predhodi esenci« – trdno oporo in metodološki zasuk ponudi diferencialna ontologija, ki identiteto ali bistvo entitete naslavlja skozi temeljni in konstitutivni pojem razlike. Razlika kot relacija nastopa kot metafizična substanca, ki šele sekundarno proizvede identiteto. Za razliko od esencialistične ontologije je v perspektivi diferencialne ontologije razlika tista, ki nosi metafizično breme identifikacije različnih si bitnosti v relaciji.

Deleuze si je vse od svojih zgodnjih tekstov (Deleuze, 2004, 15–19), v katerih obravnava idejo, da ne obstaja esencialistično pojmovana »ontologija bistva«, temveč le »ontologija smisla«, prizadeval za ontologijo čiste razlike, torej takšne, ki se ne ravna več skladno s pojmom negacije, temveč misli razliko kot čisto relacijo. Kako drugače motriti stvar kot skozi esencialistično poglobljanje v jedro stvari? Pa je stvari na ta način sploh mogoče priti do dna? V vsakem pojmu namreč tiči še bolj temeljni, jedrni pojem, zato filozofiji ne preostane drugega, kot da se odpove površnemu esencializmu in se osredotoči na razliko – razliko, lastno sami biti.

Konstitutivni pomen razlike je primarno v tem, da je bistvena spojina vsakega mnoštva, obenem pa ključni dejavnik in nepogrešljiv element identitete ali objektivne subjektivitete subjekta. Zakaj drugi ni jaz? Nanašajoč se na kvalitete drugega lahko vzpostavim sebe. Drugi je jamstvo moje lastne eksistence, s čimer posega v temelje ontološke konstelacije in metafizične identifikacije subjekta. Svet je poln teh razlik, partikularnosti, ločnic in kvalitet, ki se medsebojno dopolnjujejo, a ne prekrivajo. Še več, svet je poln *tubiti*, od katerih vsaka vzpostavlja svoj svet, pa čeprav je to obenem isti svet vseh ostalih *tubiti*. Heideggerjevsko rečeno se ta *tu*, ta *locus*, namreč nanaša prav na ta, en svet, ki je vseobsegajoča bit.

Deleuzov lokalni kriterij ali kriterij mesta v strukturi (Deleuze, 1995, 44–47) pravi, da elementi strukture – torej »prsti iste roke« – nimajo ne zunanjega označevanja ne notranjega pomena. Nič drugega nimajo kot le smisel, in sicer »smisel, ki je nujno in

edino le smisel 'položaja'« (45). Ne gre niti za kraj v realni razsežnosti niti za mesto v imaginarni razsežnosti, temveč za kraje in mesta v zares strukturnem, namreč topološkem prostoru. Strukturen je prav sam prostor, ki pa je nerazsežen in predobsežen prostor, z eno besedo, čisti *spatium*. Mesta v čisto strukturnem prostoru so prvotna glede na reči in realna bitja, ki jih zasedajo; prvotna tudi glede na razmerja z imaginarnimi vlogami in dogodki, ki se nujno pojavijo, ko so ta mesta zasedena.

Deleuze se tako opira na strukturalistično šolo, ko pravi, da smisel kot tak izhaja iz kombinacije elementov, ki sami po sebi nimajo pomena, in se potemtakem vzpostavlja iz položaja oziroma *locus* v spletu interakcij in razmerij, ki bi ga lahko s sklicem na teorijo »akterja-mreže« (Latour, 2005) opisali kot »*assemblage*«. Pri tem gre za to, da so lahko dejavniki v omrežju, ki vzpostavlja vsakokratni »dejanski svet« – in tu gotovo govorimo o svet-porajajoči ontologiji –, tudi nečloveške bitnosti, vključno s tistimi, ki jih vsaj morfološko in biološko tradicionalno kategoriziramo kot živali. Diferencialna ontologija tako skozi fenomenološko (zmeraj-prvoosebno) in konstruktivistično (svet-oblikujočo) zrenje vzpostavlja notranje heterogeno, nehierarhično ontološko celoto.

5 Sklep

V pričujočem članku sva pretresla temelje prevladujoče težnje filozofije po izključitvi živali iz ontologije ter podvomila v predpostavke o domnevni drugačnosti in superiornosti ljudi. Ontološki status živali sva preučevala od začetkov zahodne filozofije do pomembnih premikov v miselnosti na tem področju v 20. stoletju, začenši s Heideggerjevim metafizičnim obratom od biti-pri-zavesti do uprostorjene tubiti. Heideggerjevo dognanje razlike med bitjo in bivajočim je sicer ponudilo priložnost za dekonstrukcijo antropocentrične metafizike, ki pa je Heidegger ni izkoristil in je človeka preprosto ponovno postavil nad živali z argumentom, da človek poseduje pojem biti, s čimer prevzema odgovornost za konstrukcijo sveta.

Posebno pozornost sva posvetila Derridaju, ki se je izčrpno ukvarjal z vprašanjem živali in s svojim drugačnim diskurzom v razpravo vnesel nove možnosti alternativnega mišljenja ontologije živali. Ključen je njegov poudarek, da je temeljni problem ontološke tradicije v težnji po zmanjšanju razlike med različnimi živalskimi vrstami, zaradi česar so filozofi o živalih večinoma govorili v ednini.

Živali so bile pred radikalizacijo metafizike subjektivitete pod Descartesovim vplivom sicer še v območju univerzalnega, nikoli pa se ni med živimi bitji vzpostavila ustrežna metafizika kontinuitete, ki bi odražala dejstvo, da *sem* prvenstveno pomeni *živim*, kar se neposredno odraža tudi v vsakdanjem odnosu do živali. Zato se tematike živali lotevava z ontološkega vidika ter rešitve išče v rekonceptualizaciji ontološke strukture in ne zgolj skozi prizmo etike.

Nujnost rekonceptualizacije se jasno kaže v času, ko so vse bolj očitne posledice človekovega strogega razmejevanja med družbo in naravo. Enega izmed možnih pristopov k problemu odkrivava v Deleuzovi diferencialni ontologiji, ki v nasprotju z esencialistično vzpostavlja heterogeno in nehierarhično ontološko celoto. V skladu s to miselno zasnovno je svet sistem, ljudje in druge živali pa elementi znotraj tega sistema, ki nimajo inherentne vrednosti, temveč relacijsko. Ostra metafizična ločnica med ljudmi in drugimi živimi bitji je ne le nesmiselna, temveč tudi nemogoča, človek pa s svojo pokroviteljsko držo do (preostale) narave in s svojimi (nepremišljenimi) dejanji vpliva na ravnoesje celotne strukture.

Bibliografija

- Aristotel, *Nikomahova etika*, Ljubljana 2002.
- Calarco, M., *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York 2008.
- Calarco, M., *On the Separation of Human and Animal*, 2015, poskus dostopa 12. 11. 2020. <https://stanfordpress.typepad.com/blog/2015/09/on-the-separation-of-human-and-animal.html>.
- Deleuze, G., Po čem prepoznamo strukturalizem?, v: *Sodobna literarna teorija* (ur. Pogačnik, A.), Ljubljana 1995, str. 41–64.
- Deleuze, G., *Desert Islands and Other Texts (1953–1974)*, Los Angeles 2004.
- Derrida, J., *The Animal That Therefore I Am*, New York 2008.
- Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 2004.
- Donaldson, S. idr., *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford 2013.
- Ferry, L., *Novi ekološki red. Drevo, žival, človek*, Ljubljana 1999.
- Garner, R., *The Political Theory of Animals Rights*, Manchester 2005.
- Gorman, C., *The Undecidable: Jacques Derrida and Paul Howard*, Newcastle upon Tyne 2015.
- Granger, H., Aristotle's Natural Kinds, *Philosophy* 64/248, 1989, str. 245–247.
- Grondin, J., Derrida and the Question of the Animal, *Cités* 30/2, 2007, str. 31–39.
- Grušovnik, T., *Etika živali: o čezvrstni gostoljubnosti*, Koper 2016.
- Grušovnik, T., Nelagodna bližina: smrtnost živali in človeka, v: *Pojmovanja živalskih smrti: antropocentrizem in (ne)možne subjektivitete* (ur. Vičar, B.), Koper 2020, str. 73–87.
- Harrison, P., Descartes on Animals, *The Philosophical Quarterly* 42/167, 1992, str. 219–227.
- Heidegger, M., *Evropski nihilizem*, Ljubljana 1995a.
- Heidegger, M., *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995b.
- Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt 2004.
- Heidegger, M., *Bit in čas*, Ljubljana 2005.
- Hey, J. idr., Regarding the Confusion between the Population Concept and Mayr's »Population Thinking«, *The Quarterly Review of Biology* 86/4, 2011, str. 253–264.
- Latour, B., *Reassembling the Social*, Oxford 2005.
- Lestel, D. idr., The Animal Outside the Text, *Angelaki* 19/3, 2014, str. 187–196.
- Malebranche, N., *Oeuvres complètes*, Pariz 1958–1970.
- Nietzsche, F., *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1984.
- Nietzsche, F., *Volja do moči: poskus prevrednotenja vseh vrednot*, Ljubljana 2004a.
- Nietzsche, F., *Jutranja zarja*, Ljubljana 2004b.

- Parmenid, *Fragments*, Maribor 1995.
- Passmore, J., The Treatment of Animals, *Journal of the History of Ideas* 36/2, 1975, str. 195–218.
- Phelps, N., *The Longest Struggle: Animal Advocacy from Pythagoras to PETA*, New York 2007.
- Reszitaryk, A., *Animals and Philosophy: from Anaximander and Aristotle to Heidegger and Derrida*, 2012, poskus dostopa 12. 11. 2020. <https://reszita.wordpress.com/2012/09/07/animals-and-philosophy-from-anaximander-and-aristotle-to-heidegger-and-derrida/>.
- Rollin, B., The metaphysics of anthropocentrism: A review of Paul Ehrenfeld's »The Arrogance of Humanism« and Mary Midgley's »Beast and Man«, *International Journal for the Study of Animal Problems* 2/2, 1981, str. 75–80.
- Salkever, S., Animal Minds and Human Morals, *Bryn Mawr Classical Review* 10/2, 1994, poskus dostopa 12. 11. 2020. <https://bmcr.brynmawr.edu/1994/1994.10.02>.
- Scheler, M., *Položaj človeka v kozmosu*, Ljubljana 1998.
- Schopenhauer, A., *Svet kot volja in predstava*, Ljubljana 2008.
- Singer, J., All Too Human: »Animal Wisdom« in Nietzsche's Account of the Good Life, *Between the Species* 14/1, 2011, str. 18–39.
- Steiner, G., *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh 2010.
- Thronton, A., *This is how many animals we eat each year*, 2019, poskus dostopa 20. 10. 2020. <https://www.weforum.org/agenda/2019/02/chart-of-the-day-this-is-how-many-animals-we-eat-each-year/>.
- Timofeeva, O., *The History of Animals: A Philosophy*, London 2018.
- Wey, L., *Logos und ousia: Sein und Sprache bei Aristoteles*, Berlin 2014.

Tadej Pirc in Medina Baskar Weber

Ontološki status živali: dekonstrukcija antropocentrične metafizike

Ključne besede: ontologija živali, antropocentrična metafizika, esencialistična ontologija, metafizični obrat, diferencialna ontologija

V članku pretresava temelje prevladujoče težnje filozofije po izključitvi živali iz ontologije ter podvomiva v predpostavke o domnevni drugačnosti in superiornosti ljudi. Ontološki status živali preučiva od začetkov zahodne filozofije do pomembnih premikov v miselnosti na tem področju v 20. stoletju, začenši s Heideggerjevim metafizičnim obratom od biti-pri-zavesti do uprstorjene tubiti. Posebno pozornost posvetiva Derridaju, ki se je izčrpno ukvarjal z vprašanjem živali in s svojim drugačnim diskurzom v razpravo vnesel nove možnosti alternativnega mišljenja ontologije živali. Tematike živali se lotevava z ontološkega vidika ter rešitve iščeva v rekonceptualizaciji ontološke strukture in ne zgolj skozi prizmo etike. Enega izmed možnih pristopov k problemu odkrivava v Deleuzovi diferencialni ontologiji, ki v nasprotju z esencialistično vzpostavlja heterogeno in nehierarhično ontološko celoto.

Tadej Pirc and Medina Baskar Weber

The Ontological Status of Animals: A Deconstruction of Anthropocentric Metaphysics

Keywords: ontology of animals, anthropocentric metaphysics, essentialist ontology, metaphysical turn, differential ontology

In this article, we discuss the prevailing tendency of philosophy to exclude animals from ontology, and question the assumed difference and superiority of human beings. We study the ontological status of animals from the beginnings of Western philosophy and important shifts in mindset in this field in the 20th century, starting with Heidegger's metaphysical turn from being-conscious to the spatialized *Dasein*. We devote special attention to Derrida, who dealt thoroughly with the question of animals and using his novel discourse introduced alternative possibilities of thinking about the ontology of animals. We approach the topic of animals from an ontological point of view, looking for solutions in the reconceptualization of the ontological structure, and not merely through the prism of ethics. We discover one possible approach to the problem in Deleuze's differential ontology, which, contrary to the essentialist ontology, establishes a heterogeneous and non-hierarchical ontological whole.

O avtorici in avtorju

Medina Baskar Weber je študentka filozofije in sinologije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Njeni raziskovalni interesi segajo tudi na področja filmskih študij ter sodobnih kulturnih in političnih procesov v Aziji in Afriki. Kontakt: medinabw@gmail.com

Tadej Pirc (1988) je študiral filozofijo na univerzah v Ljubljani, Burgundiji, Sarajevu in Tübingenu. Leta 2015 je doktoriral na Univerzi v Ljubljani. Ta ga je leta 2017 izvolila v naziv docenta za filozofijo. V preteklosti se je znanstvenoraziskovalno izpopolnjeval na Univerzi v Gradcu in na Slovaški akademiji znanosti, medtem ko zadnja tri leta sodeluje z Univerzo v Leipzigu. Primarno se ukvarja z metafizičnimi vprašanji odnosa med biološkim, psihološkim in političnim ter si prizadeva za celostno motrenje biti kot temeljnega raziskovalnega pojma znanosti. Vse bolj ga zanimajo koncepti razvoja, napredka in mišljenja prihodnosti, svoje raziskovalne interese pa dopolnjuje tudi z dejavnostjo na področju afriških študij. Kontakt: tadej.pirc@uni-leipzig.de

About the authors

Medina Baskar Weber is studying Philosophy and Sinology at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. Her research interests also include Film Studies and contemporary cultural and political processes in Asia and Africa. Contact: medinabw@gmail.com

Tadej Pirc (1988) has studied Philosophy in Ljubljana, Burgundy, Sarajevo, and Tübingen. In 2015, he obtained his PhD from the University of Ljubljana, where he was also granted Assistant Professorship of Philosophy in 2017. He has been a researcher at the University of Graz and the Slovak Academy of Sciences, and is currently affiliated with the University of Leipzig. His work primarily deals with the metaphysical issues of the relationships among the biological, psychological, and political. He is also striving towards a comprehensive contemplation of being as the fundamental research notion of science. Additional areas of interest include concepts of development, progress, and thinking of the future, and African Studies. Contact: tadej.pirc@uni-leipzig.de

Yuliya Maystrenko-Vakulenko

Ukrainian Theatrical Drawings and Sketches of the Avant-Garde Era: Representation of a Four-Dimensional Space-Time Continuum

1 Introduction

The first third of the twentieth century was a unique time in Ukrainian history. Many factors influenced the unprecedented explosion of creative thought and development of avant-garde movements in Ukraine, among which were revolutionary events, the people's struggle to gain their sovereignty, the pursuance of freedom from the centuries-long oppression under the Russian empire, rapid industrialization and urbanization, expanding relationships between the Ukrainian creative elite and the cultural environment of Western Europe, which included joint exhibitions and actions, memberships in art groups, education in Western Europe's academies, and adoption of new philosophical and worldview ideas.

Discoveries made by mathematicians¹, physicists², and philosophers³ not only changed the fundamental concepts in science and the wider worldview, but also shaped new art practices. Without a doubt, Henri Poincaré's ideas of a sensorimotor space and the non-Euclidean geometries developed by Lobachevsky and Riemann, all related to the Bergson's philosophy (Dukhan, 2009, 195), directly influenced avant-garde artists. In the early twentieth century, the important step was made towards eliminating the borders between temporal and spatial arts, established by eighteenth-century Classicist concepts.

-
- 1 At the beginning of the twentieth century, Henri Poincaré, Hermann Minkowski, Bernhard Riemann, Charles Howard Hinton and other mathematicians developed the idea of the n-dimensionality of space.
 - 2 The physics discoveries of electromagnetic and radio waves, X-rays, and radiation at the end of the nineteenth century filled the emptiness of Euclidean space with different types of energies; Albert Einstein's special and general theories of relativity combined four dimensions in a single continuum. For further reading on the connection between the formation of Cubism and Suprematism with these scientific achievements, see Henderson, 1975–1976; Ambrosio, 2016; Luecking, 2010.
 - 3 Henri Bergson introduced the concept of duration (*la durée*) (1889); time became a major theme in Edmund Husserl's thought (1928), Oswald Spengler dedicated his work *The Decline of the West* to the evolution of concepts of time and space and its influence on the nature and development of world cultures (1928).



DOI:10.4312/ars.15.1.197-211

2 Time-Space Continuum in Cubism and Cubo-Futurism

The fourth dimension — time — was in the spotlight of Cubist research. The Ukrainian theorist of a ‘new art’ Kazimir Malevich⁴ particularly stressed the need for introducing a time dimension to how an artist perceived and depicted reality. This had been a recurrent theme of his works. According to Malevich, “Cubists reached a new stage of perception, moving from static, three-dimensional perception to four-dimensional” (Malevich, 2003, 107).

Movement “as representative of time” (Bergson, 1912, 58) had a particular value for Ukrainian avant-garde art. There’s a reason why Ukrainian-Russian avant-garde gave birth to Cubo-Futurism⁵, a style that values the research of both time and movement and finds the balance within the dynamics. We should also take into account a social and cultural shift Ukraine was experiencing at that time: it was changing dramatically from an agrarian provincial part of the Russian Empire that existed in a slowed rhythm of sowing and harvesting seasons into an urban and industrial country.

“The unprecedented number of villagers are moving to cities. What happens to a human being in a modern city? (...) A megapolis sets the intensive pace of daily life. The intensity of city life brings emotional stress and controversies, traumas and neuroses” (Muzei kino, 2019). Ukrainian avant-garde artists fully understood the power of the city’s image and its very essence that showed a fundamental difference between the worldviews of villagers and city residents⁶. Movement and its properties became the focus of artists’ attention: “everything exists in time, (...) in movement, and to learn the true state of things, one needs to take the movement’s point of view (Malevich, 2003, 85).

This fast pace of life in Soviet Ukraine at the end of the 1910s and during the 1920s, with industrialization, urbanization, and rapid change of surroundings became the defining characteristic of the ideas of avant-garde art: “The Futurists thus came to idealize movement as such” (Schapiro, 1978, 209). Movement is where time and space meet, it is a characteristic of time-space relations, the amount of time needed to cover a certain distance in three dimensions. It is a question of expressing non-uniform acceleration and deceleration, the impulse of movement, its amplitude and vector, its negative or positive curvature, etc. The space-time continuum was considered as a volatile environment that contains all possible variations of movement, creates them, and changes under their influence.

4 Kazimir Malevich came from a Ukrainian-Polish family. He was born in Kyiv and lived in Ukraine until seventeen. For details about his later connections with Ukraine, see *Avant-Garde...*, 2019. For details about his pedagogical work in Kyiv Art Institute, see Filevska, 2016.

5 According to Jean-Claud Marcade, “Malevich created the term ‘cubo-futurism’...” (Marcade, 2013, 78); also about the origin of the term “cubo-futurism”, see Kashuba-Volvach, 2012, 219–225.

6 For further study of the origin of this difference, see Spengler, 1928, 85–111, 94–95.

3 Ukrainian Avant-Garde Theatre

The search for means of representing new properties of the space-time continuum in avant-garde fine art embraced the specificities of each branch of art, including both two-dimensional (painting, drawing, graphic art) and three-dimensional (sculpture, architecture). Four-dimensional theatrical art and recently born art of cinema were different as they inherently reflected a complex mix of how image and action are developed in space and time. Blending different two-dimensional, three-dimensional, and four-dimensional kinds of art into a complex continuum marked the establishment of fundamentally new properties of a work of art as a phenomenon of human activity. The theatre art gave a grounding for Maurice Merleau-Ponty's concepts developed in *Phenomenology of Perception*: "the unity of space can be discovered only in the interplay of the sensory realms" (Merleau-Ponty, 2005 [1945], 258). Given that a theatrical sketch is a two-dimensional project of a future four-dimensional work, avant-garde scenographic sketches represent a unique phenomenon for learning the evolution of space-time continuum representation.

The name of Les Kurbas stands at the origins of Ukrainian avant-garde theatre. He was a pioneering Ukrainian director who thought of a theatrical performance as of a synergetic entity where the result of interaction between individual components — motion, rhythm, sound, image, colour, light — was greater than the sum of the parts. Kurbas' ideas were supported and developed by prominent artists such as ballet dancer and founder of the School of Movement Bronislava Nijinska, avant-garde painters Oleksandra Exter, Vadym Meller, Anatol Petrytsky, and others. According to these ideas, a theatre director and a scenic designer were inseparable in their work. Thus, a painter had to acknowledge all the details of the play, from the rhythmic movements defined by a director to the stage constructions, costumes, makeup, light, and a principle that would guide the character's movement on stage.

4 Cubism in the Scenography

Prominent Ukrainian avant-gardist Oleksandra Exter also worked with Nijinska's School of Movement and created a series of costume sketches for ballet performances such as *Spanish Dance* (1918). In her costume sketches for famous performances in Tairov's Moscow Chamber Theatre, *Famira Kifared* (1916), *Salome* (1917), and *Romeo and Juliet* (1921), (Fig. 1) she used mutually balancing movements-gestures and movements of drapery built on the contrast between straight and curved lines⁷ as basic compositional elements. These movements shape the energy while unfolding around

7 'Formative or additional elements of Cubism' as defined by Kazimir Malevich (Malevich, 1998, 130, fig. 3). For more details on additional elements in avant-garde movements, see Malewitsch, 1927, 8–63.



Figure 1: Oleksandra Exter, Costume sketch for the Romeo and Juliet play (William Shakespeare), 1921, Museum of Theater, Music and Cinema of Ukraine, Kyiv.

Source and copyright permission: Museum of Theater, Music and Cinema of Ukraine.

human bodies. In costume sketches for *Two Hebrews* (1917) and *Herodias Salome. Dance of Avant-Garde* (1917), sharp diagonal lines created by the folds of clothing, all coming from a single point, structure space like the rays of a lightning projector. The folds overlapping one another convey a sense of some permanent alertness, the potentiality of the movement energy.

Many famous scenic designers studied in Exter's Kyiv-based studio: Vadym Meller, Oleksandr Tyshler, Anatol Petrytsky, Oleksandr Khvostenko-Khvostov, Isaac Rabinovich. Having a sound background of European education (from The Academy of Fine Arts in Munich and the Académie de la Grande-Chaumière in Paris), Vadym Meller created some of his signature works for Nijinska's School of Movement — these were costume sketches for *Assyrian Dances* in the ballet *City* written by Sergei Prokofiev (1919–1920) (Fig. 2). Meller's scenery sketches created in the second half of the 1910s and in the 1920s, as well as Exter's works, are based on the combination of a straight line, a curved line, and an arch which creates a “sickle element” that, according to Kazimir Malevich,



Figure 2: Vadym Meller, *Assyrian Dances*, Bronislava Nijinska's School of Movement, 1919, Museum of Theater, Music and Cinema of Ukraine, Kyiv.

Source and copyright permission: Museum of Theater, Music and Cinema of Ukraine.

constitutes the “formula of Cubism”⁸. “Vadym Meller shows the internal dynamic of movement in seemingly static figures. (...) A figure is divided into many geometric surfaces and points of view that aim to show the viewer the most complete information” (Melnyk, 2009–2010, 14–25). Such an aspiration to deliver “the most complete information” implies the search for the whole time field continuum, which was the major objective of Cubism. According to Edmund Husserl’s work, the time field, just like the field of view, consists of retentions (primary memory) and protentions (primary expectation) that move from the moment of now to the nearest past and the nearest future (Husserl, 1990 [1928], 33–41). Meller’s work reflects a similar search; it can be felt in the contemplative nature of shifts in concentrations of the tone of surfaces created by the intersection of straight and radial lines, by volumes being included in one another, by energy impulses coinciding. It makes the viewer glance through the vector directions of movement again and again, putting a linear amplitude into a temporal circle.

8 “Now I would like to focus your attention on a general nature of building a Cubist work: the whole composition leans towards a sickle shape. A sickle-shaped form of lines is like a common denominator any Cubist work should be brought to. In other words, a sickle shape is a formula of Cubism” (Malevich, 1998, 184).

6 Constructivism

Constructivism had a significant impact on the evolution of Ukrainian avant-garde theatre. Brand new concepts of organising performative space allowed for structuring the stage space with moving elements and multi-level venues, exposing constructions, accentuating different textures. Through an innovative approach to the notions of time and movement, constructivism was also embracing space. Defining a mutual trajectory of the movements of actors and stage elements was important in the construction of the stage space. Constructivist structured space intersected with temporal beings of characters: it correlates with Bergson's understanding of duration (*"la durée"*), of movement as an abstract unity which holds the n-amount of moments (points on a trajectory) together, of tendency as a change of movement's direction (Bergson, 1912, 58, 65).

Anatol Petrytsky used a Constructivist approach in costume sketches for *Eccentric Dances* (directed by Kasian Goleizovsky in 1922) (Fig. 4). Using mutually reinforcing movements of geometricised structures, the artist makes space the primary compositional means of expression and it becomes an active character. The figures he depicts are not placed in space but are this space; it's not the person who acts in space but the space is created by the movement built by trajectory vectors¹².

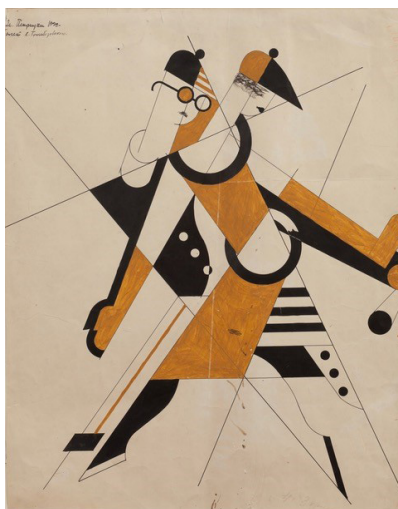


Figure 4: Anatol Petrytsky, *Eccentric Dances*, Kasian Goleizovsky, choreographer, Moscow Chamber Ballet, 1922, Museum of Theater, Music and Cinema of Ukraine, Kyiv.

Source and copyright permission: Museum of Theater, Music and Cinema of Ukraine.

12 Based on Kant's assumptions, Merleau-Ponty claims that "There must be, as Kant conceded, a 'motion which generated space' which is our intentional motion, distinct from motion in space" (Merleau-Ponty, 2005, 450–451).

Constructivist principles were most greatly embodied in the artistic environment in Kharkiv, Ukraine's capital during 1919–1934. The Kharkiv-based artist Borys Kosarev (1897–1994), one of the prominent Ukrainian theatrical designers, created decorations for a lot of performances in the 1920s and 1930s. Depth and time (the third and the fourth dimensions) do not have that much significance in his drawings tended toward Constructivism: it seems they are cancelled out and belong only to the actual events happening on stage in real-time in a three-dimensional space. A two-dimensional space of drawings, structured with objects-constructions, is waiting to be filled with a space-time movement of the active will of characters.

Sketches of actors in a role represent a particular segment of the theatrical sketch genre. Normally they were realistic and served as a historical fixation of events. The drawings by Vadym Meller's student Mylytsia (Maiia) Symashkevych made in the 1920s in Berezhil are totally different. The laconic black ink drawing of Pavlo Dolyna in Ernst Toller's *The Machine Wreckers* (1924), for example, is like a construction set made with clear straight lines supplemented with curved lines of different thicknesses. Images shaped by these geometric lines and, more importantly, by the compositional space left empty, quite accurately illustrate Oleksandr Bogomazov's idea about the power of the potentiality of a line which is "developed from the motion of the Primal Element which is part of mass" (Bogomazov, 1996 [1914], 114) and is "a definite *effective quantity of mass*" (Bogomazov, 1996 [1914], 117).

7 Futurism

The emphases on objects and subjects are dramatically shifted with Futurism becoming established in Ukrainian theatre. The actor's body is deprived of the active, willed element of action, and becomes an "object, mechanical model, stage prop, and decoration" (Sahno, 2008, 652), while space takes over the role of a forming impulse and adopts properties of an acting element. This shift is clearly observable in such works as Kosarev's costume sketches for Ivan Kocherga's *Marko in Hell* (1928). A costume sketch for *Three Witches* (Fig. 5) demonstrates a high degree of plasticity: well-weighted curved lines flow through one another and combine three figures in a single object, concentrating viewers' attention on the space between the figures. Flat and decorative, with no sign of volume modelling, these figures share the same objective space with the background. This is how the idea of making space an active subject is embodied, just like in Petrytsky's sketches mentioned above.



Figure 5: Borys Kosarev, Sketch of the Three Witches costumes for the Marko in Hell play (Ivan Kocherga), 1928, Museum of Theater, Music and Cinema of Ukraine, Kyiv.

Source and copyright permission: Museum of Theater, Music and Cinema of Ukraine.

8 Suprematism

Suprematism had a special connection to with performance: “the birth of the square that had to conclude all the painting’s objectivity into a single sign” (Marcadé, 2013, 114) was happening — although, as Malevich claimed, “unconsciously” (Malevich, 2004, 66) — while he was working on decoration sketches for the opera *Victory Over The Sun* (1913). A quadrangular shape that is not yet a square but something close to it serves as a foundation for all six sketches for the opera. According to Jean-Claude Marcadé, “this sign, the black quadrangular, ‘the tsar’s child,’ ‘the icon of our time’ [...] emerges in the sketches for the 6th scene and the stage curtain” (Marcadé, 2013, 114). Paradoxically, the stage that represented a place full of objects and subjects pushed the emergence of objectlessness. Afterwards, while further developing the theory of Suprematism, Malevich put the domain of Suprematism above the time and space limits, freeing the depicted from all aspects of real nature — “weight, immovability, isolation, time, space” (Malevich, 2000, 90).

This complex system of relations between the objects and a performative environment, between movement and tranquillity, between time and space, created objective scenic images at the intersection with Suprematist objectlessness, built with the elements of Suprematist art. Anatol Petrytsky used surfaces, straight lines, diagonals, circles, rectangles while creating numerous character images for Giacomo Puccini's opera *Turandot* directed by Louis Laber (1927). The composition is based on connecting the large geometricised surfaces of the figures with the white infinite space of paper. Additional Suprematist elements (Malewitsch, 1926) used for structuring a two-dimensional sheet of paper gave the clear surfaces the subjective space, that way neglecting the existence of a live actor's body in a scenic space and emphasising the artificial nature of characters. These sketches, especially different variations of the executioner's costumes, chime with Malevich's character drawings for the opera *Victory Over The Sun* (1913): they follow the principles of a "new scenic design" where "...live' costumes and masks became acting characters" (Sahno, 2008, 654).

9 Style combinations

Another prominent Ukrainian scenic designer, Oleksandr Khvostenko-Khvostov used the expressive potential of Suprematist elements in combination with Constructivism. In his sketches for *The Valkyrie* (1929) he was discovering the ideas of a "new materiality" (*Avant-Garde...*, 2019, 145–9) through compositions of straight lines and geometrical figures — circles, semicircles, rectangles, truncated cylinders and prisms. The feeling of supertemporality, exclusion of time from the compositional equation is what distinguished these sketches. In costume sketches for Sergei Prokofiev's opera *The Love for Three Oranges* (1926) that did not go into production, Khvostenko-Khvostov combined geometricised figures of Tchelio and Fata Morgana with a decorative resonance of colour. He masterly places anthropomorphic parts (faces, limbs) under a general structure of paper. A duplication solution repeatedly used in costume sketches for soldiers and servants is particularly striking. The rhythmic of squares divided by rhombuses of contrasting colours — emerald and red — is fuelled with diagonals of the marching soldiers' arms and legs. The Suprematist play of two rectangles that build a compositional basis of the servants sketch (Fig. 6) intensifies the emotional expressiveness of marching characters. This is how the artist creates a complex feeling of a permanent, endless, cyclical movement. In scenery sketches for this performance, Khvostenko-Khvostov also implements Futurist elements, adding abstract diagonals to a circular movement of objects and characters.



Figure 6: Oleksandr Khvostenko-Khvostov, Sketch of the Two Coolie (servants) costumes for *The Red Poppy* ballet (Reinhold Gliere), 1928, Museum of Theater, Music and Cinema of Ukraine, Kyiv.

Source and copyright permission: Museum of Theater, Music and Cinema of Ukraine.

10 Conclusions

Oswald Spengler claimed that “every culture has its own philosophy, (...) closely related to that of architecture and the arts of form” (Spengler, V. 1, 1928, 364). Along with the beginning of a new era, the shift in philosophy, and the development of physics and mathematics, the background of the common worldview had also changed and “the notions of time, movement and action, moment and eternity, past and present” thus evolved (Vipper, 1970, 317). Avant-garde movements of the first third of the twentieth century introduced a new understanding of the time-space continuum. Essentially, the approach to represent time — the choice of the research method, the focus on showing a certain characteristic of time — is what evoked the avant-garde movements. Cubist artists were discovering four dimensions of objects and were trying to find the directions of a temporal perspective, transforming them into linear, mutually directed vectors of movement. Futurists were interested in all possible variations of objects’ movement, as they existed in space-time, while Cubo-Futurists were focused on the interactions between time and space through the link of movement. Constructivism approached space, giving it the properties of objectivity and subjectivity, blurring the line between object and space. The closed field of a Neo-Byzantinist space-time continuum created the permanent becoming that

would never be settled. Suprematists moved their research to supertemporality, sublimating all the energy of the third and fourth dimensions in an effort to embody the spatial n-dimension. Owing to the synthetic nature of project thinking, Ukrainian scenery sketches of the first third of the twentieth century — this avant-garde “*disegno*”¹³, the concept of a performance — embodied a wide range of ways to show motion in a four-dimensional space-time continuum, combining means of expression from different avant-garde movements.

The historical background — Stalinist repressions, limitations of creative freedom with the Procrustean framework of social realism — put an end to the overwhelming development of the Ukrainian avant-garde in the mid-1930s. Prominent avant-garde artists, including Les Kurbas, were repressed, while those who managed to escape persecution had to switch to the agenda of social realism. Any “formalist” elements were under a strict ban. The empirical nature of the Stalinist totalitarian state demanded certain artistic support, and the “art for people” slogan pushed artists back to a commonly understandable classicist concept of the three-dimensional space and perspective depth.

There were no attempts to restage avant-garde plays in Ukraine, but the ideas of Les Kurbas’ school and his fellow artists continued inspiring generations of scenic designers. A young generation of artists did re-evaluate the avant-garde theatre ideas during the Thaw in the 1950–1960s (Kovalchuk, 2019, 82–89). Even though most of their attempts were not brought to life (plays would often be blocked by the government), they played a crucial role in building resistance and helping fight the official doctrines of Soviet totalitarianism. The art of Ukrainian non-conformism of the 1960s is often called “the second avant-garde.” With that said, our continuing research aims to spot the parallels and differences in how Ukrainian scenic designers of the avant-garde era and theatre designers of the 1960s represented the space-time continuum. Ukraine’s declaration of independence at the end of the 20th century spurred the second wave of interest in Ukrainian avant-garde art. Many contemporary Ukrainian artists derive inspiration from avant-garde ideas perceived as art free from political suppression. In this context, an important part of our research is analysing how scientific concepts, philosophical theories, and social and political background influenced the way Ukrainian scenic designers embodied time and space.

13 “The Italian term ‘*disegno*’ denotes both ‘design’ and ‘drawing’ (Bambach, 1999, 16). As the embodiment of project thinking, a theatrical sketch reflects the double meaning of this term. It is the idea, the concept of a future work (two- or three-dimensional) in its entirety.

References

- Ambrosio, C., Cubism and the Fourth Dimension, *Interdisciplinary Science Reviews*, 2–3, 41, November 2016, p. 202–221.
- Ambrosio, C., *Avant-Garde. In Search of the Fourth Dimension*, Kyiv 2019.
- Bambach, C. C., *Drawing and Painting in the Italian Renaissance Workshop. Theory and Practice, 1300–1600*, Cambridge 1999.
- Bergson, H., *An Introduction to Metaphysics*, New York and London 1912.
- Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness], Paris 1889.
- Bogomazov, A., *Painting and Elements*, Kyiv 1996.
- Dukhan, I., Iskusstvo dlitelnosti: filosofiya Anri Bergsona i hudozhestvennyiy eksperiment [The Art of Duration: Henri Bergson's Philosophy and Artistic Experiment], *Logos* 3 (71) 2009, pp. 185–202.
- Filevska, T., *Kazymyr Malevych. Kyivskyi period 1928–1930* [Kazimir Malevich. Kyiv Period 1928–1930], Kyiv 2016.
- Henderson, L. D., The Merging of Time and Space: The Fourth Dimension in Russia from Ouspensky to Malevich, *The Structurist* 15–16, 1975–1976, pp. 97–108.
- Husserl, E., *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*, Dordrecht 1990 [1928].
- Kashuba-Volvach, O. D., Istoriia vynyknennia terminolohichnoho poniattia “kubofuturyzm” [The History of a Term “Cubo-Futurism”], *Artistic Culture. Topical Issues* 8, 2012, pp. 219–225.
- Kovalchuk, O. V., Stsenohrafichna praktyka u prostori XX stolittia: kyivski realii [Scenographic Practice in the Space of the 20th Century: Kyiv Realities], Kyiv 2019.
- Luecking, St., A Man and His Square: Kasimir Malevich and the Visualization of the Fourth Dimension, *Journal of Mathematics and the Arts* 4 (2) 2010, pp. 87–100.
- Malevich, K., Pysmo K. S. Malevycha M. V. Matiushynu [K. S. Malevich's Letter to M. V. Matiushyn], in: Vakar, I. A., and T. N. Mikhienko. *Malevich o sebe. Sovremenniki o Maleviche. Pisma. Dokumenty. Vospominaniia. Kritika* [Malevich about Himself. Contemporaries about Malevich. Letters. Documents. Memories. Critics]. Vol. 1, Moscow 2004.
- Malevich, K., Suprematizm. Mir kak bespredmetnost, ili Vechnyj pokoj [Suprematism. The World as Objectlessness, or Eternal Peace], in: *Sobranie sochinenij v pyati tomah. T. 3* [Collected Works in Five Volumes. V. 3], Moskva 2000, pp. 69–326.
- Malevich, K., Traktaty s drobyami [Tractates with Fractions], in: *Sobranie sochinenij v pyati tomah. T. 4* [Collected Works in Five Volumes. V. 4], Moskva 2003, pp. 25–217.
- Malevich, K., Zhivopis v probleme arhitektury [Painting in the Problem of Architecture], in: *Sobranie sochinenij v pyati tomah. T. 2* [Collected Works in Five Volumes. V. 2], Moskva 1998, pp. 129–141.
- Malewitsch, K., I Tell: Einfuhrung in die Theorie des additionalen Elements der Malerei, *Die gegenstandslose*, 11, München, 1927, pp. 8–63.
- Marcade, J.-C. *Malevich*, Kyiv 2013.
- Melnyk, T., Pohliad na stsenohrafichnu spadshchynu Vadyma Mellera: [The Perspective on Scenery Designs of Vadym Meller], *Prostsenium* 3 (25) – 1 (26), 2009–2010, pp. 14–25, <http://www.tmf-museum.kiev.ua/nauka/37-мельник-т-погляд-на-сценографічну-спадщину-в-меллера.html> [Accessed 1. Apr. 2020].

- Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception*, London 2005.
- Muzei kino. Vystavka VUFKU. [Film Museum. Exhibition of VUFKU] *Lost&Found*. https://vufku.org/wp-content/uploads/2019/11/210x110_putivnyk_print.pdf [Accessed 10. Dec. 2019].
- Sahno, I., "Stratografiya tela" v futuristicheskoy teatre ["Stratography of the Body" in Futurist Theatre], in: *Avangard i teatr 1910–1920-h godov* [Avant-Garde and Theatre of the 1910–1920s], Moskva 2008, pp. 651–661.
- Schapiro, M., Nature of Abstract Art, in: *Modern Art. 19th & 20th Centuries*, New York 1978, pp. 185–212.
- Spengler, O., *The Decline of the West*. V. 1, New York 1928.
- Spengler, O., *The Decline of the West*. V. 2, New York 1928.
- Vipper, B., *Stati ob iskusstve* [Writings on Art], Moskva 1970.

Yuliya Maystrenko-Vakulenko

Ukrainian Theatrical Drawings and Sketches of the Avant-Garde Era: Representation of a Four-Dimensional Space-Time Continuum

Keywords: avant-garde, space-time continuum, drawing, Ukrainian theatrical drawing, sketch

The study of time, space and movement as constituent art elements was a focus of attention of avant-garde artists. The theatre where events unfold both in space and time became a place of consolidation of Ukrainian artists, with the synergistic association of representatives in various art branches and movements. A scenographic sketch, that is, a two-dimensional realisation of idea of a future four-dimensional work, is a unique phenomenon to study the evolution of the avant-garde's concept of the space-time continuum. Through the example of works of both distinguished and less known Ukrainian theatre artists we have studied features of the realisation of time and space categories according to the key stylistic directions of the Ukrainian avant-garde: cubism, futurism, cubo-futurism, constructivism, suprematism. A theoretical basis for the study has been provided by works of Western thinkers of the late nineteenth and early twentieth centuries: Edmund Husserl, Henri Bergson, Oswald Spengler, Ludwig Wittgenstein, Maurice Merleau-Ponty, and Meyer Schapiro, along with the Ukrainian art theorists Kasimir Malevich, Aleksandr Bogomasov, and Les Kurbas, as well as works of modern researchers such as Linda Henderson and Igor Duchan.

We have drawn a parallel between the development of art concepts in the Ukrainian avant-garde and scientific achievements, and the sense of time and space categories in the philosophical thought of that epoch.

Yuliya Maystrenko-Vakulenko

Ukrajinske gledališčne slike in skice iz avantgardne dobe: predstavitev štiridimenzionalnosti časovnega prostora

Ključne besede: avantgarda, časovni prostor, risanje, ukrajinsko gledališko risanje, skica

Raziskovanje časa, prostora, gibanja kot sestavin umetnosti je v centru pozornosti avantgardnih umetnikov. Gledališče, ki odvija dejanje tako v prostoru kot tudi v času, je postalo kraj za konsolidacijo umetniških moči Ukrajine, sinergijske povezave zastopnikov različnih umetniških področij in smeri. Scenografska skica je dvodimenzionalni izraz ideje prihodnjega štiridimenzionalnega ustvarjalnega dela - je edinstveni pojav za preučevanje evolucije časovno prostorskih zasnov avantgarde. Na primerih umetnosti tako priljubljenih umetnikov kot tudi manj znanih ukrajinskih gledališčnih umetnikov so bile raziskane posebnosti izražanja časovnih in prostorskih kategorij glede na osnovne smeri sloga v ukrajinski avantgardi: kubizem, futurizem, kubofuturizem, konstruktivizem, suprematizem, neobizantinizem (boychukizem). Teoretični temelji za raziskave sestavljajo dela zahodnoevropskih mislecev konca XIX do začetka XX stoletja Edmunda Husserla, Henrija Bergsona, Oswalda Spenglera, Maurice Merleau-Ponty, Meyera Schapiro; ukrajinskih umetniških teoretikov Kazimirja Maleviča, Alexanderja Bogomazova, Lesa Kurbasea ter dela sodobnih raziskovalcev Linde Henderson, Igorja Duhana in ostalih. Orisali smo vzporednice med razvojem umetniških zasnov ukrajinske avantgarde in znanstvenimi dosežki, razumevanjem kategorij časa in prostora v filozofski misli dobe.

About the author

Yuliya Maystrenko-Vakulenko graduated from the National Academy of Fine Arts and Architecture (NAFAA), Graphics Art Department (2000), then she continued studying graphics art at the Post-Graduate Department of the NAFAA (2000–2003). She is mainly interested in the philosophy of art, focusing on studying Ukrainian drawing as an independent form of art. She has been a participant in more than 150 art exhibitions since 1993 in Ukraine and abroad. She has a PhD (2012) and is an Associate Professor (2013), Honoured Artist of Ukraine (2013), and Head of the Department of Scenography and Screen Arts (NAFAA) (2019).

O avtorici

Yuliya Maystrenko-Vakulenko je diplomirala na Nacionalni akademiji lepih umetnosti in arhitekture (NAFAA) na oddelku Grafike (2000); nato je študij grafike nadaljevala na akademiji (NAFAA) na podiplomskem oddelku (2000–2003). Njeno področje raziskovanja je filozofija umetnosti, znotraj katere se predvsem posveča ukrajinski risarski umetnosti kot neodvisni umetniški veji. Od leta 1993 je sodelovala na več kot 150 razstavah v Ukrajini in v tujini. Doktorirala je leta 2012, od leta 2013 je izredna profesorica; leta 2013 je bila imenovana za častno umetnico Ukrajine; od leta 2019 dalje pa je predstojnica Oddelka za scenske umetnosti na Akademiji NAFAA.

Helena Konda

Kratka kulturna biografija grafitov in likovne ulične umetnosti ter razlikovanje med njima na podlagi teorije družbenega življenja stvari

1 Uvod

Grafiti kot vizualni del ulične umetnosti so se v svetu visoke umetnosti znašli kmalu po začetku svojega množičnega pojavljanja v urbanih središčih Severne Amerike v šestdesetih in še bolj v sedemdesetih letih 20. stoletja. Kljub ostremu preganjanju mestnih oblasti so postajali čedalje bolj prisotni v množični kulturi. Martha Cooper in Henry Chalfant sta bila med prvimi, ki sta to bogato obdobje vizualne urbane umetnosti strokovno dokumentirala in predstavljala svetu. V publikaciji *Subway Art* iz leta 1984 in v ponatisu iz leta 2016 sta pojasnila vzpon in zaton podzemne in grafitarske scene v Ameriki konec osemdesetih let ter njen nepričakovan preporod na globalni ravni v 21. stoletju.



Slika 1: Martha Cooper in Lunar na festivalu ulične umetnosti Street Art Festival 2021 v Ljubljani, 29. 6. 2021. Foto: Helena Konda



DOI:10.4312/ars.15.1.213-228

Jeff Chag je v celostni študiji hiphop gibanja pojasnil, da so v svet umetnosti najprej vstopile izvrstne fotografije pografitiranih vlakov, ki sta jih posnela Martha Cooper in Henry Chalfant. Septembra 1980 je Chalfant svoje fotografije prikazal v galeriji O.K. Harris Gallery v Sohu, Cooperjeva pa je bila priznana urbana folkloristka in fotoreporterka, ki je delala za časopis New York Post. Ulični grafitarji so v sedemdesetih letih 20. stoletja že prikazovali svoja dela javnosti,¹ po Chalfantovi razstavi fotografij pa so se razstave grafitov začele vrstiti v manjših galerijah. Decembra 1980 je ta trend bliskovito zaznamoval umetniški svet v New Yorku, ZDA in tudi drugje po svetu (Chang, 2005, 142–144). Vrhunec priljubljenosti kot del subkulture hiphop so dosegli v osemdesetih, potem pa so bili s sistematičnimi restriktivnimi ukrepi skoraj izkoreninjeni ravno tam, kjer so nastali v svojem prepoznavnem divjem slogu – na newyorški podzemni železnici.²

V Evropi so bili grafiti v približno istem obdobju prav tako pomemben družbeni medij, ki je še danes v kolektivnem spominu na globalni ravni. Medtem ko so bili ameriški grafiti predvsem vizualni in so poleg estetske intervencije v javni prostor vnašali predvsem teritorialno gibanje mladine iz revnejših sosesk, so bili v Evropi grafiti predvsem napisni in so sporočali z besedo bolj kot z obliko.³ Spomnimo se znamenitih grafitov francoskega maja '68 z izbrušenimi filozofsko-pesniškimi bodicami in punkovskih grafitov, ki so se v sedemdesetih letih pojavili v Londonu. V 21. stoletju se je grafitarska samonikla umetnost v javnem prostoru razcvetela. Poleg likovnih in jezikovnih grafitov so se pričele pojavljati tudi druge dvo- in tridimenzionalne intervencije v javni prostor. Zanje se je uveljavil termin *street art*, torej ulična umetnost, čeprav gre dejansko samo za likovno obliko ulične umetnosti.

Globalna prisotnost in priljubljenost uličnih umetnikov je temeljito vplivala tudi na institucionalno umetnost ter na trg umetnin. Jean-Michel Basquiat in Banksy sta svetovno znana umetnika, ki sta začela kot grafitarja. Danes njuni izdelki dosegajo visoke zneske na umetniških trgih, preoblikovala pa sta tudi svet umetnosti na splošno.

Pri opisu razvoja preučevanega pojava izhajam iz Hauserjeve razlage razvoja umetniške produkcije. Arnold Hauser je v *Filozofiji umetnostne zgodovine* (1963) pri

1 Leta 1979 je bila v Italiji grafitarska razstava v galeriji Medusa. Na njej je razstavljal »Lee« George Quinones, ki je še nekaj let pred tem s krujem FAB 5 FREDDY grafitiral po vlakih in stenah (Chang, 2004, 148).

2 Zvezdniki newyorških grafitov iz 70. in 80. let – Daze (Christopher Ellis), Dondi (Donald White), Futura 2000 (Leonard McGurr), Lady Pink (Sandra Fabara) in drugi – so v skupnem duhu razvili zapleteno kaligrafijo, znano kot divji slog (*wild style*). »Po navalu zanimanja galerij, kritikov in zbirateljev v zgodnjih osemdesetih letih je svet visoke umetnosti izgubil zanimanje za grafito.« (Johnson, 2014, 23) Od vseh predstavnikov tega gibanja sta trajno prepoznavnost dosegla le Keith Haring in Jean-Michel Basquiat (Johnson, 2014, 23).

3 Pojav se je začel v Italiji s fašističnimi političnimi grafiti v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja. Pridružili so se jim nacistični grafiti v tridesetih letih v Nemčiji, Avstriji, Španiji in drugje po Evropi. Hkrati so se pojavili protifašistični grafiti z drugimi odporniški posegi v javni prostor, najprej v dvajsetih letih na Primorskem in v Istri. Milica Kacin-Wohinz je ugotovila, da je bil vseljudski upor Slovencev in Hrvatov v Julijski krajini prvi antifašizem v Evropi (Stiplovšek, 1990, 651–652; Ferletic, 2007).

omembi resničnih razmer umetniške produkcije poudaril, da ima razvoj slogovnih oblik svojo notranjo logiko. Umetnost dosledno išče rešitve nekaterih formalnih problemov v vsakem slogovnem obdobju in dokaj enakomerno napreduje k temu cilju. Tovrstni razvoj poteka v slogovno enotnih zgodovinskih fazah in v zaporedju različnih slogov, ki se zdijo povezani kot vprašanje in odgovor ali kot teza in antiteza (Hauser, 1963, 25–26). Hauser je tudi pronicljivo pojasnil, zakaj se v določenem trenutku en trend umakne drugemu:

Spodbuda za spremembo sloga vedno prihaja od zunaj in je logično pogojena. Tudi občutek sitosti in želje po spremembi sploh ni ustrezna razlaga izginotja stila. Seveda ima želja po spremembi pogosto tako pomembno vlogo v zgodovini umetnosti kot v zgodovini mode; vendar je to zahtevo mogoče izpolniti, ko je talent na voljo, ne da bi šel izven možnosti trenutnega sloga. Vsekakor pa s staranjem močno uveljavljene družbene kulture prihaja tako do naraščajoče želje po prenovi sprejetih oblik kot pogosto do večjega odpora proti vsakemu poskusu njihovega spreminjanja. Na splošno je pojav nove javnosti potreben, da bi omajal globoko in trdno zakoreninjeno umetniško tradicijo in privedel do korenite spremembe okusa.

Hauserjevo brezčasno opredelitev preloma v zgodovini umetnosti uporabljam kot splošno teoretsko izhodišče pri predstavitvi tipografije grafitov, napisnih in likovnih, ter likovne ulične umetnosti. V nadaljevanju podrobneje ponazarjam dejanske slogovne značilnosti po obliki in družbeni umeščenosti, pri čemer uporabljam model kulturne biografije stvari, ki je sestavni del teorije družbenega življenja stvari (Appadurai, 1986). Oba teoretika, Hauser in Appadurai, izhajata iz marksizma, natančneje, iz Marxovih kritičnih zapisov, zato se mi zdi njuna povezava smiselna in konsistentna.

Že iz imena modela kulturne biografije stvari izhaja, da gre za posnemanje metode zapisovanja življenjskih dosežkov pri ljudeh. Vsak človek ima lahko veliko življenjepisov – strokovnega, političnega, družinskega in tako naprej. Vsak od njih beleži nekatere vidike življenjske zgodovine in zavrže druge. Prav tako imajo lahko pristranske življenjepise tudi stvari (Kopytoff, 1986, 68). Model je razvil Igor Kopytoff (1986) za pojasnjevanje postopka poglobljenja pri teoriji materialnega življenja stvari Arjuna Appaduraia (1986). Appadurai je uvodoma pojasnil, da teorija obravnava tudi nematerialne stvari, ki imajo za nekoga vrednost in so lahko predmet menjave. Izhajal je iz tradicionalnega razlikovanja dveh tipov menjave v človeških družbah, darovanja in trgovine. Takšno izhodišče sta izpostavila že Marcel Mauss in Karl Marx v svojih znamenitih delih *Dar* (1925) in *Kapital* (1867, 1885 in 1894). Pri pojasnjevanju, kako se kaže družabnost stvari, je Appadurai uporabil Marxova spoznanja iz *Kapitala*, kjer je koncept blaga osrednji del Marxove kritike meščanske politične ekonomije (blagovni

fetišizem). »Marxova analiza vrednostne forme blaga je prikaz načinov, kako se pojavlja vrednost blaga, od njegove enostavne, prek razvite ali totalne in obče vrednostne forme vse do zadnje, denarne forme« (Riha, 2017, 160). Mauss se je posvetil predvsem darovanju s primerjanjem arhaičnih navad z modernimi načini. Po njegovem imajo stvari vrednost, ki je čustvena prav tako kot materialna, v nekaterih primerih pa je celo samo čustvena (Mauss, 1966, 63). Obe skrajnosti sta zastavljeni zgolj teoretično, ker je v resničnem svetu med njima veliko zblíževanj in prekrivanj.

S postopkom poblagovljenja in ob upoštevanju specifičnih okoliščin urbanega ustvarjanja utemeljujem, da glede na bistvo teorije družbenega življenja stvari predstavljajo grafiti darilo, likovna ulična umetnost pa blago za menjavo.

2 Predstavitev grafitov in likovne ulične umetnosti po obliki in družbeni umeščenosti

Pri opredelitvah grafitov iz različnih časovnih in znanstvenih področij je vedno opazna referenca na časovno spreminjanje grafitov, bolje rečeno, na umestitev v določen kulturno-zgodovinski okvir. Zgodnejši raziskovalci grafitov (Hugo Lüdecke, 1907, Alan Walker Read, 1977, Robert Reisner, 1974) so jih popisovali po javnih straniščih, zaradi česar so ti grafiti dobili ime latrinalije (Dundes, 1966). S hiphopom so postali znani kot *aerosol art*, ker je bila njihova najprepoznavnejša lastnost izdelava z razpršilcem (Chang, 2011, 142). V 21. stoletju se je pojavila umetniška nadgradnja grafitov, poimenovana *street art*, hkrati pa vznikajo nove in tehnično povsem različne oblike grafitov, kjer je v ospredju aktivistično sporočilo izdelka.

Od najzgodnejše zgodovine do 20. stoletja so prevladovali jezikovni ali napisni grafiti, ki so jih dopolnjevale sličice in simboli. To se je v 21. stoletju spremenilo. Vizualna oblika je prevladala nad vsebino, kar je prineslo drugačno podajanje sporočila in velike razlike pri interpretaciji. Od takrat lahko opazimo izrazito dihotomijo med likovnimi in jezikovnimi grafiti.

Razliko med tema skupinama lahko ponazorimo z razvrščanjem glede na oblikovne lastnosti. Pri likovnih grafitih in likovni ulični umetnosti lahko v celoti uporabljamo oblikovno razčlenitev dela po njegovih likovnih elementih in stanjih ter morfoloških slogih. Temu lahko sledi vsebinska razčlenitev za ugotavljanje njihovega pomena. Kot umetniška oblika so vezani na lokacijo in čas nastanka. Z odtujitvijo prenehajo obstajati, saj se kot taki spremenijo v nekaj drugega. Po drugi strani je za napisne grafitne razvrščanje po oblikovnih lastnostih povsem neprimerno. Tudi če so uporabljeni simboli ali preproste sličice, zlasti pri nepismenih avtorjih ali ljudstvih z drugačnimi pisavami, je bistvo sporočila jezikovno. Odtujitev iz kraja in časa nastanka ne vpliva na njihovo sporočilnost. V nadaljevanju pojasnjujem oba pola s širšim družbenim ozadjem.



Slika 2: Alexamenos graffito – žaljiv grafit iz antičnega Rima (nastal okoli leta 200 n. št.), ki je primer napisnega grafitu s sličico. Vir: Wikipedia.

Jezikovni ali napisni grafiti so prisotni na javnih površinah z besedami, znaki in simboli. So odprtega tipa, ker uporabljajo pisavo, jezik in preproste sličice. Uporabljena pisala in tehnika izdelave so praktično nepomembni. Le v redkih primerih so cenjeni tudi zaradi oblike (ulična propaganda protestov francoskega maja '68 je bila že ob nastanku prepoznana kot zbirateljsko blago, danes pa njena vrednost še vedno narašča). Mogoče jih je prebrati, prevesti in prepisati drugam, pa še vedno ohranijo isto sporočilo. Pri tem s surovo intimnostjo razkrivajo duh časa, zato so dragocen raziskovalni material za arheologe, antropologe, jezikoslovce in paleografe. Pri reproduciranju so lahko tudi zlorabljeni z dekontekstualizacijo ali s potvarjanjem osnovnega sporočila.⁴ Posebne terminologije za njihovo obliko ni ali pa je redka (na primer latrinalije) in povezana z okoliščinami nastanka. Kronološko gledano so bili napisni grafiti močno prevladujoči od najzgodnejših začetkov do pojava hiphopa. V tem času je bilo tehnološko gledano manj naprav za vizualno dokumentacijo, pa tudi za reprodukcijo jih niso potrebovali, saj so se zanimiva sporočila prenašala ustno ali s kopiranjem.⁵ Slikovnih ali drugih obeleženj takšnih grafitov je zato malo. Najpogostejše so dokumentirani kot spremljevalni pojav drugih dogodkov, na primer protestov ali arheoloških odkritij, zelo pa so pogosti v kolektivnem spominu na globalni ravni. Kategorizacija napisnih grafitov je zelo odvisna od zbranega gradiva in se praviloma nanaša na vsebino.

4 Francoska trgovska veriga Leclerc je februarja 2005 zlorabila podobo plakata študentskih protestov maja '68 za svojo oglaševalsko kampanjo. Prvotno upodobitev pripadnika nacistične specialne enote s čelado, pendrekom in ščitom z nacističnim napisom so spremenili tako, da so na ščit narisali črtno kodo in dopisali: »Visoke cene zatirajo vašo kupno moč« (Tempest, 2008).

5 Leta 1966 je bil v Ameriki pogost napis ali vzklik: »Hej, L.B.J., koliko otrok si pobil danes?« L.B.J. so bile kratice predsednika Johnsona, ki je nasledil ubitega predsednika Kennedyja in se je v drugem mandatu odločil za podaljšanje vojne v Vietnamu (Reisner, 1974, 190).

Lahko zajema le nekaj splošnih kategorij, na primer delitev na represivne, aktivistične, spontane in posebne grafite glede na ozadje teritorialnih reprezentacij grafitarskih skupin in posameznikov v javnem prostoru (Konda, 2017, 31) ali pa je uporabljen celo leksikonski način z več kot 400 kategorijami (Reisner in Wechsler, 1974).



Slika 3: Aktivistični grafit, narejen s šablono. Ljubljana, 29. 5. 2021.

Foto: Helena Konda

Likovni ali slikovni grafiti so silovito zavzeli svet s hiphoperskimi slikovitimi napisi v nemirnih sedemdesetih letih 20. stoletja.⁶ Hitra urbanizacija je s številnimi brezosebnimi javnimi objekti omogočala materialno podlago razvoju samonikle urbane umetnosti. Čeprav so bili hiphoperski grafiti praviloma okrašene besede, zlasti nadimki avtorjev, so sporočilnost posredovali z obliko, barvami in liki. Pred tem praktično ni bilo slikarskih grafitov, ker so na takšen način v javnem prostoru nastopale slike po naročilu, freske in murali ali druga likovna umetnost v javnem prostoru.

Vizualno komunikacijo likovnih grafitov lahko sestavlja ali dopolnjuje besedilo. So zaprtega tipa, ker so nerazumljivi za večino ljudi (Alonso, 1998) ali pa si jih interpretirajo po svoje. Navzven so namenjeni predvsem izražanju teritorialnosti in umetniškega daru. Sporočilnost je večja med poznavalci, ki znajo prebrati kompleksno oblikovane črke ter razbrati slog in vzornike avtorja, člane ekipe, ki sodeluje, aktivistična sporočila in še veliko več. Veliko ustvarjalcev likovnih grafitov izhaja iz strokovnih in profesionalnih krogov likovne umetnosti in oblikovanja, zato je dovršenost izdelka zelo pomembna. Uporabljajo specializirane materiale in tehnične pripomočke, zlasti spreje s prilagojenimi kapicami. Značilne so tudi izpopolnjene tehnike, priprave s skicami in ustvarjanje v kolektivu. Terminologija grafitarjev globalno gledano še danes temelji na žargonu prvih hiphoperjev, ki so izraze in kategorizacijo ustvarjali predvsem na podlagi tehnike in lokacije grafita. Uveljavili so se anglizmi, ker grafitarji terminov niti ne poskušajo prevesti v svoj jezik⁷ (Slovar izrazov, 2008). Najpogostejši

6 Hiphop so kot subkulturo v New Yorku opredeljevali grafiti ter prelomne spremembe v glasbi in plesu. »Ljudje govorijo o štirih sestavinah hiphopa: 'didžejanje', 'bibojanje', 'emsijanje' in grafitiranje« (DJ Kool Herc v Chang 2007, xi).

7 Obstajajo izjeme, kot so brazilski grafiti *pixo*, izjemen kaligrafski slog iz predmestja São Paola, ki spominja na skrivno pisavo, vendar deluje kot monumentalna likovna okrasitev. Z nelegalnimi poslikavami pročelij večnadstropnih stavb grafitarji *pichadores* brez zaščite izvajajo uporniške akcije proti

izrazi so »tag« za enostaven podpis, »bomb« ali »throw-up« za preprostejši dvobarvni grafit, »burner« za posebno opazen grafit in »masterpiece« za likovno zahtevnejši grafit z več barvami in razgibano kompozicijo.



Slika 4: Knofov hiphoperski grafit (throw-up, tag) in Azramov burner na drugi strani ceste. Ljubljana, 30. 5. 2021. Foto: Helena Konda

Dokumentiranje hiphoperskih grafitov je sprva zanimalo le malo raziskovalcev. Z razvojem informacijskih tehnologij pa so avtorji pričeli sistematično beležiti svoje dosežke. Prepoznavne podobe je množična kultura hitro sprejela za svoje, zato se je njihova pojavnost v medijih zelo povečala. Reproducirati so jih pričeli zlasti v glasbeni industriji, pri notranjem opremljanju in oblačilih, sistematično pa so jih začeli predstavljati tudi tiskani in elektronski mediji.⁸

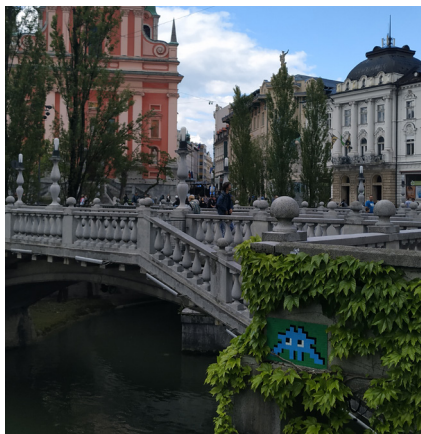
Na spletu in v javnosti so podobe grafitov zelo pogoste, vendar gre pri tem za pomembno razliko od napisnih grafitov. S slikovnim ali fizičnim prenosom grafitu v drugo okolje ali medij se njegova sporočilnost spremeni. Drugače kot napisni grafiti, ki ohranijo svoje sporočilo v različnih jezikih, pisavah in medijih, se pomen likovnega grafitu, iztrganega iz okolice, spremeni v smislu prostorske intervencije, teritorialne reprezentacije, konteksta in interakcije. Takšna podoba izgubi naboj nezakovitosti in krhkost minljivosti, povečajo pa se njena prepoznavnost, učinek sporočila v družbenem diskurzu in možnost interakcije z najrazličnejšimi javnostmi. Možne so dekontekstualizacije ter zlorabe v komercialne in ideološko drugačne namene od avtorjevih (Johnson, 2014, 23).

Notranja diverzifikacija grafitov v najsplošnejšem smislu je zelo velika, zlasti znotraj obeh polov. Posamezne oblike znotraj enega pola so pogosto bližje negrafitarskim

družbeni neenakosti in puščajo močno teritorialno sporočilo. *Pichadores* poznajo svetovne trende, zlasti brazilski street art, ki ga dojemajo kot komercialnega in drugačnega od svojega izražanja. Zato zavračajo izraz grafiti in ohranjajo svojo terminologijo, čeprav so dejansko globalno gledano posebej bljenje pristnosti grafitiranja po najstrožjih merilih tega pojava (Pixo, 2009).

8 Iz tega obdobja sta znana zlasti dva dokumentarna filma, *Wild Style* in *Style Wars* (oba 1983).

oblikam kot oblikam v drugem⁹ ali celo istem polu.¹⁰ Trendi zadnjih desetletij prikazujejo pojavljanje velikih muralov in nakazujejo uporabo netradicionalnih tehnik pri izdelovanju grafitov (laserji, keramika, prediva, neobičajne javne lokacije ...).¹¹ Evolutiven razvoj postgratitov v likovno ulično umetnost, *street art*, se ponekod povsem prekriva z institucionalno umetnostjo v javnem prostoru. Street art pogosto nastaja v sodelovanju z naročnikom, brez nezakonitih dejanj in za plačilo. Včasih je tudi odkrito izrabljen za oglaševanje.



Slika 5: Keramični grafit francoskega uličnega umetnika Invaderja na bregu Ljubljance. 30. 5. 2021. Foto: Helena Konda

3 Družbeno življenje grafitov in ulične umetnosti

Arjun Appadurai je v teoriji družbenega življenja stvari predstavil novo perspektivo kroženja dobrin v družbenem življenju (Appadurai, 1986, 3). Uporabil je izhodišče, da ekonomska menjava ustvarja vrednost, vrednost pa je utelešena v blagu, ki je predmet menjave. Povezavo med menjavo in vrednostjo ustvarja politika v najširšem smislu. Na podlagi tega ima blago tako kot oseba družbeno življenje (Appadurai, 1986, 3).

Pomembno se je zavedati razlike med stvarjo in blagom, saj je stvar širši pojem, ki prehaja v ali izhaja iz stanja blaga za menjavo (Appadurai, 1986, 13). »Blagovno stanje v družbenem življenju stvari lahko opredelimo kot stanje, v katerem je izmenljivost (pretekla, sedanja ali prihodnja) za drugo stvar njena družbeno pomembna lastnost«

9 Jezikovni grafiti aktivistične skupine Ženskega centra v sklopu aktivnosti pred Mednarodnimi dnevi boja proti nasilju nad ženskami leta 1995 (Hvala, 2008, 158) so bolj spominjali na fanzine, aforizme ali poezijo kot na barvite likovne grafite hiphoperjev.

10 Šablonski grafiti (stencil) bolj spominjajo na grafiko kot na katerokoli drugo obliko jezikovnih ali likovnih grafitov.

11 Francoski ulični umetnik Invader grafite izdeluje iz keramičnih mozaikov, ki jih je poslal že tudi v vesolje (Blakemore, 2015).

(Appadurai, 1986, 15). Vidik blagovne faze stvari je podrobneje razčlenil Igor Kopytoff v konceptu kulturne biografije. Ta vidik blagovnosti bi lahko opisali kot kulturni okvir, v katerem so stvari klasificirane, vendar s tem ne bi pojasnili kompleksnosti časovnih, kulturnih in družbenih dimenzij (Appadurai, 1986, 13–15).

Kopytoff je izhajal iz kulturne opredelitve stvari, ki nanje ne gleda le materialno, temveč tudi skozi kognitivni proces s spremembami statusov in menjalno vrednostjo. Komoditizacija razkriva moralno ekonomijo, ki stoji za objektivno ekonomijo vidnih transakcij (Kopytoff, 1986, 64). Pri oblikovanju koncepta je Kopytoff po Appadurajevem zgledu izpostavil komoditizacijo kot proces. Wim M. J. van Binsbergen je za Appadurajevo teorijo predlagal boljši izraz komodifikacija, ker končnica -izacija nakazuje uniliterarnost, ki pa v danem kompleksnem postopku ne velja (Binsbergen, 2006, 15). Izraz prevajam kot poblagovljenje – v obeh primerih s posameznimi priredbami.

Appadurai razlikuje med štirimi vrstami blaga. Prva vrsta vsebuje štiri kategorije glede na estetsko produkcijo: destinacija (blago v osnovi ustvarjeno za menjavo), metamorfoza (stvari za drugo uporabo, ki so postale blago), diverzija (stvari, ki so postale blago, čeprav so bile izvirno strogo zaščitene pred menjavo) in nekdane blago (stvar, ki je bila trajno ali začasno umaknjena iz faze blagovnosti). Druga vrsta delitve loči med singularnim (posamičnim, edinstvenim, avtentičnim) blagom in homogenim (istovrstnim) blagom. Nadalje loči še primarna in sekundarna blaga, kjer so sekundarna blaga tista, ki so bila sprva močno zaščitena pred poblagovljenjem, pa se jim je to skozi metamorfozo kljub temu zgodilo. Ta delitev zelo spominja na delitev med nujnim in prestižnim blagom ter na razlikovanje med mobilnim (prenosljivim) in enklavnim (neprenosljivim, zaprtim, ekskluzivnim, podeljenim, monopolnim) blagom (Appadurai, 1986, 16, 22).

Ob tem poudarjanju razlik med darom in blagom dodajmo Appadurajevo kasnejšo pronicljivo pripombo o sebstvu stvari in njenem prehajanju: »Tako je današnje darilo lahko jutrišnja dobrina. Včerajšnje blago je jutri najden umetniški predmet. Današnji umetniški predmet je jutrišnja krama. In včerajšnja krama je jutrišnja dediščina. Poleg tega lahko katerakoli in vsaka stvar potuje od blagovnosti do singularnosti in nazaj« (Appadurai, 2006, 15).

V nadaljevanju pri analizi po Kopytoffovi razčlenitvi uporabljam termin grafiti za celoten pojav (tudi street art kot njihovo nadgradnjo). To sprva pomeni precejšnje posplošitev, ki pa jo zmanjša razlaga diverzifikacije po stopnjah poblagovljenja.

4 Kulturna biografija grafitov

Po Kopytoffovem modelu teoretične biografije so grafiti kulturno konstruirana entiteta, obdarjena s kulturno specifičnimi pomeni ter klasifikacijo in reklasifikacijo v kulturno konstituirane kategorije (Kopytoff, 1986, 68).

Družbena identiteta grafitov je od kamene dobe do danes šla skozi več stopenj preobrazbe in sprememb statusa. Za najzgodnejše primerke grafitov ne štejem veličastnih jamskih poslikav iz pleistocena, ker delujejo kot dominanten medij svojega časa. Grafiti so v osnovi marginalen pojav, ki ga na ta način raziskujejo tudi arheologi.¹²

Po uporabljenem modelu se poblagovljenje začne z odtujitvijo iz originalnega okolja. S tem stvar postane blago za menjavo. Po opravljeni menjavi sledi singularizacija ali poedninjenje, ki za stvar pomeni prenehanje blagovnosti v novem okolju in možnosti kasnejšega ponovnega poblagovljenja (Kopytoff, 1986, 68). Zahodnjaški način dojemanja v ospredje postavlja prodajnost stvari in kot blago dojema stvari, ki so naprodaj za denar ali zamenljive za druge stvari (Kopytoff, 1986, 69). V vsaki družbi pa so določene stvari izvzete iz prodaje in tako singularizirane, torej neblago (Kopytoff, 1986, 73). Neblago je stvar, ki nima cene. To lahko pomeni, da je stvar tako podcenjena, da je označena za ničvredno, ali pa je, nasprotno, neprecenljiva, se pravi tako dragocena, da ima status svetega, zaščitene in izvzete iz nadaljnje menjave. V izjemnih okoliščinah se lahko tudi neblagu status spremeni in postane predmet menjave, blago (Kopytoff, 1986, 75).

Zgodovinsko gledano se je faza poblagovljenja za grafito pričela, ko so postali prepoznani kot gradivo za raziskovanje (Maler 1883) oziroma branje (Lüdecke 1907). S tem so pridobili vrednost, ki sicer ni označevala tržno zanimivega blaga, vsaj ne dobičkonošnega, pomenila pa je začetek zbiranja, obravnavanja in nadaljnjega raziskovanja. Tržno gledano so bili grafiti kot materialen poseg v javni prostor še vedno ničvredni, se pravi neblago. Obravnavani grafiti so bili predvsem jezikovni grafiti (napisi, znaki in risbe) iz zgodnejših obdobj človeške zgodovine. Vsebinsko so bili predvsem anonimne osebne izpovedi. Med raziskovanjem ali zbiranjem pronicljivih primerkov je bilo njihovo sporočilo posredovano naprej, sami pa so ostali nedotaknjeni, torej po Kopytoffu singularizirani, in s tem neblago. Preučevani grafiti so iz ničvrednih prask postali neprecenljivi spomeniki, zaščiteni pred propadanjem na lokaciji nastanka (Pompei) ali v muzejih. Njihov status se je z leti spremenil v okviru neblaga. Po Appaduraijevi razdelitvi vrst blaga so bili grafiti v sklopu estetske produkcije stvari, ki po destinaciji niso bile ustvarjene za menjavo. Z metamorfozo so to ponekod postale, če so primerke odtujili iz naravnega okolja in prenesli v raziskovalni laboratorij, večinoma pa ne, ker so bile obravnavane kopije originalov.

Povsem drugače je v polu likovnih grafitov. Ko so se pojavili, je bilo njihovo originalno okolje javni prostor – stene vlakov in nepremičnin. Čeprav so bili anonimni, so že imeli nedenarno vrednost, ki so jo predstavljale teritorialne reprezentacije in osebna promocija. Blago za menjavo so postali v sedemdesetih letih 20. stoletja z vabili k sodelovanju v galerijah, na akademijah in drugje, torej z metamorfozo iz ulične v institucionalno umetnost.

12 George F. Andrews je pri raziskovanju zapuščine starih Majev grafito opisal kot naključno raztresene neformalne dodatke po stenah, tleh, obokih in klopih, ki jih ni mogoče obravnavati kot del dekoracije. »Veliko jih je v temnih vogalih in ozkih prehodih, ki se zdijo skriti pred pogledi« (Andrews, 1980, 2).

S priznavanjem umetniške vrednosti hiphoperskim grafitom se je pojavila možnost trženja avtorskih izdelkov. Neblago je s tem (lahko) postalo primarno blago. Grafitarji so to metamorfozo večinoma dobro sprejeli, ker je bila njihova dejavnost že na začetku svojevrstno osebno oglaševanje. V svoje mojstrovine so vložili veliko nadarjenosti, časa in denarja, zato jim je bilo priznanje širše in strokovne javnosti v ponos. Številni so se odločili za razvijanje svoje umetnosti tudi z ustvarjanjem po naročilu.

Kmalu se je pojavil ugovor, da to niso več grafiti, temveč nekaj drugega. Grafiti kot neblago so s preходом v institucionalno umetnost doživeli diverzijo, saj so bili ustvarjeni kot ulična intervencija za točno določen prostor, čas in populacijo. Materialno gledano je bil prehod iz javnih sten na platna že nastanek druge stvari, ker je bila uporabljena samo ista likovna tehnika, vse druge okoliščine in podlaga pa so se spremenile. Basquiatov slikarski slog je skoraj vedno opisan kot grafitarski, izdelki pa so poimenovani neoekspresionizem in naj bi zato spadali v domeno slikarstva, ne grafitarstva. Keith Haring je leta 1986 v New Yorku odprl trgovino Pop shop, v kateri je prodajal izdelke z motivi ulične umetnosti kot razširitev svojega dela. Svojo filozofijo je pojasnil tako: »Želel sem nadaljevati s takšno komunikacijo kot z risbami na podzemni železnici. Želel sem pritegniti enako širok krog ljudi in želel sem, da je to kraj, kamor ne morejo prihajati samo zbiratelji, ampak tudi otroci iz Bronxa« (Pop Shop 2020). Ne dvomimo o plemenitosti njegovih prizadevanj, vendar to niso bili več niti grafiti niti likovna ulična umetnost. Šlo je za nove stvari, primarno blago druge vrste.

Ta okoliščina se je spremenila z Banksyjem. Njegova ulična umetnost na trgu institucionalne umetnosti nastopa na več načinov, med drugim s pristnimi uličnimi izdelki, ki so fizično iztrgani iz okolja nastanka in prodani na dražbah. Njegovi izdelki na stenah v javnem prostoru, ki jih potrdi na svoji spletni strani, so (običajno) kmalu zaščiteni pred uničenjem ali propadanjem s prozornimi ploščami. V prvem primeru gre po odtujitvi za sekundarno blago, ki je z metamorfozo postalo prestižna premičnina. Po prodaji takšno blago običajno postane del lastnine, ki ni naprodaj, torej singularizirano in razblagovljeno ali bivše blago. Grafiti, ki so narejeni na stenah in zaščiteni s pleksi steklom, so sami po sebi še vedno neblago, ker pa zaradi njih naraste cena nepremičnine, to pomeni tudi spremembo njihovega statusa iz neblaga z metamorfozo v sekundarno, priraščeno blago.

Nekateri ulični umetniki, kot je italijanski grafitar Blu, močno nasprotujejo poblagovljenju svojih del in jih raje uničijo, kot da bi prišlo do njihove komercializacije. Prodajo uličnih umetnin vidijo kot zlorabo, poblagovljenje pa kot nesprejemljivo diverzijo. Kljub temu je kot posledica Banksyjevega vpliva na umetniškem trgu čedalje več primerkov ulične umetnosti, kar prinaša prepoznavnost in zaslužek njihovim avtorjem.¹³

13 To se imenuje »Banksy Effect«. Izraz je uvedel Max Foster, reporter za CNN leta 2007 (Banksy Effect 2020).

Tako kot Andy Warhol je tudi Banksy redefiniral umetnost in jo približal množicam. Hkrati pa je komercializacija ulične umetnosti deležna precej kritik, saj je povezana z gentifikacijo mest in s tem z odtujevanjem od svojih urbanih začetkov (De-Turk, 2014). Takšen pogled označuje dožemanje likovne ulične umetnosti kot neblago ali kot prestižno blago zaprtega tipa, ki je na voljo samo uporabnikom javnih prostorov, kjer se nahaja. Zaradi številnih pojavnih oblik grafitov in likovne ulične umetnosti je temu primerno tudi veliko različnih postopkov njihovih poblagavljenj.

Izhajajoč iz teorije družabnega življenja so grafiti neblago oziroma stvari, ki so ali bi morale biti izločene iz trgovanja. Motiv ustvarjalcev grafitov je najpogosteje polepšanje mesta ali prenos družbeno angažiranega sporočila, se pravi anonimno osveščanje javnosti. Blek le Rat, francoska legenda grafitiranja, je pojasnil, da so grafiti darilo mestu (Kordic, 2016). Po drugi strani si ulični umetniki prizadevajo, da bi bila njihova umetnost čim bolj dostopna in ustrezno obravnavana ter da bi jim nudila primerno plačilo. Svoje ustvarjanje torej že od začetka dojemajo kot primarno blago s prestižnim statusom, za katerega sta potrebna specifično znanje in izbran okus. Na ta način bi lahko grafito opredelili kot dar, ulično umetnost pa kot blago za menjavo.

5 Sklep

Teoretska, zlasti akademska pozornost, namenjena grafitom in likovni ulični umetnosti, je pri nas in tudi po svetu še vedno redka, čeprav je pojav že močno zaznamoval množično kulturo in s tem svet umetnosti. Prispevek je tako poskus hitrega splošnega uvoda, ki preide v analizo po specifičnem teoretskem modelu, neobičajnem za umetnostnozgodovinski pristop.

V prvem delu je bila uporabljena Hauserjeva teoretična ponazoritev umetniške produkcije, ki se je izkazala kot dosledna podlaga za opis raziskovanega pojava. Hiphoperski grafiti so nastali kot simbolno opolnomočenje zatirane mladine v času družbenih nemirov, se pravi, da so ponudili umetniško rešitev družbenega problema, natančnejše, sistemskega rasizma. Njihov svež talent v času naveličanosti institucionalnega umetniškega sveta z abstraktno umetnostjo je sprožil temeljito prenovo ustaljenih umetniških oblik. Formalnemu priznanju kulturne in tržne vrednosti grafitov je sledila njihova slogovna preobrazba oziroma nadgradnja v likovno ulično umetnost kot globalni in institucionalni pojav.

V drugem delu je analiza izhajala iz teorije družbenega življenja stvari. Različne razvojne stopnje grafitov so bile klasificirane po kategorijah različnih vrst blaga in strnjene v kratko kulturno biografijo. Z interpretativno metodo je bil predstavljen nov pogled na ločevanje dveh prepletenih oblik urbanega ustvarjanja, grafitov in street arta. Glede na dve temeljni vrsti menjave je analiza grafito prepoznala kot darilo, saj so narejeni brez (pričakovanja) neposrednega denarnega plačila. Po drugi strani je bila

likovna ulična umetnost opisana kot blago za tržno menjavo, ker je bolj vpeta v formalne tokove tržne menjave, kot sta zakonitost in plačilo.

Predstavljena interpretacija pomeni dopolnitev obstoječega načina razlikovanja med obema oblikama, ki temelji na deskriptivni metodi. Prispevek poskuša akademski svet umetnostne zgodovine navdušiti za poglobljanje v različne načine uličnega izražanja in hkrati opogumiti za neobičajna teoretska izhodišča, ki prispevajo h krepitvi interdisciplinarnih raziskav.

Bibliografija

Literatura

- Andrews, G. F., *Architectural graffiti and the Maya elite*, University of Texas Libraries, Austin 1980.
- Appadurai, A., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Appadurai, A., *The Thing Itself*, Public Culture 18 (1), 5–21, Duke University Press, Durham 2006.
- Binsbergen, W. M. J. van, *Commodification: Things, agency, and identities: Introduction*, Lit Verlag, Leiden 2006, str. 9–51.
- Chang, J., *Can't stop won't stop: A history of the hip-hop generation*. Picador, St. Martin's Press, New York 2011.
- DeTurk, S., »The Banksy Effect«: *The Rise of Street Art*, v: Contemporary Visual Culture, Popular Culture Association/American Culture Association Annual Conference, 2014.
- Dundes, A., »Here I Sit — A Study of American Latrinalia«. University of California, Kroeber Anthropological Society Papers, Berkeley 1965.
- Ferletic, A., »Propagandni in politično-propagandni napisi ter grafiti na Primorskem v letih pred, med in po drugi svetovni vojni«, *Zgodovinski časopis* 61, 2007, str. 113–140.
- Hauser, A., *Filozofija umetnostne zgodovine*. Meridian Books, Cleveland, New York 1963.
- Hvala, T., »Enajsta šola« aktivizma. Feministični in lezbični grafiti v Ljubljani«, v *Časopis za kritiko znanosti*, letnik 36, številka 231/232, 2008, str. 158–167.
- Johnson, K., »Writing Was on the Wall, and Some Still Remains«, *New York Times*, 7. februar 2014, str. 23.
- Konda, H., *Grafiti v Ljubljani: Zgodovina, grafitarji, mesto*. Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2017.
- Kopytoff, I., »The cultural biography of things: commoditization as process«, v Appadurai, A. (ur.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, str. 64–92.
- Lüdecke, H., *Grundlagen der Skatologie*, v: *Anthropophytéia* 7, 1907, str. 316–328.
- Maler, T., »Mémoire sur l'état de Chiapa (Mexique)«, v *Revue d'Ethnographie* III, 1883, str. 295–342.
- Mauss, M., *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Cohen and West LTD, London 1966.

- Reisner, R. in Wechsler, L., *Encyclopedia of Graffiti*. Macmillan Publishing Co., Inc, New York 1974.
- Reisner, R., *Graffiti: Two Thousand Years of Wall Writing*. Frederick Muller Limited, London 1974.
- Riha, R., Badiou, Marx in analiza vrednostne forme blaga, *Filozofski vestnik*, letnik 38 (1), 2017, str. 153–169.
- Slovar izrazov, v: *Časopis za kritiko znanosti*, letnik 36, številka 231/232, 2008, str. 20–24.
- Stiplovšek, Miroslav, Milica Kacin-Wohinz, *Prvi antifašizem v Evropi. Primorska 1925–1935. Koper: Založba Lipa*, 1990. *Zgodovinski časopis*, 44, št. 4 (1990), str. 651–652.
- Tempest, G. M., *Anti-Nazism and the Ateliers Populaires: The Memory of Nazi Collaboration in the Posters of Mai '68*. Diplomsko delo (BA). Univerza v Kaliforniji, Berkeley 2008.

Viri

- Alonso, A., *Urban graffiti on the city landscape*. Prispevek na konferenci Western Geography Graduate Conference. San Diego State University, San Diego, 14. februar 1998.
- Blakemore, E., *There's an Invader in the International Space Station. An Invader mosaic has found its way to space*. *Smithsonian.com*, 13. 4. 2015.
- Kordic, A., »Blek Le Rat Interview: Stencil Master at the Milanese Wunderkammern Widewalls«. <http://www.widewalls.ch/blek-le-rat-interview-2016/>, 20. 5. 2016.
- Pixo (2009), brazilski dokumentarni film o gibanju »pichação« v São Paulu. Režija: Roberto T. Oliveira in João Wainer.
- Style Wars (1983), dokumentarni film o pojavu subkulture hiphopa v New Yorku v poznih sedemdesetih in zgodnjih osemdesetih letih 20. stoletja. Režija: Tony Silver.
- Wild Style in (oba 1983), igrani film o grafitarjih iz južnega Bronxa v času razcveta hiphopa. Režija: Charlie Ahearn.
- Pop Shop. Predstavitev spletne trgovine Keitha Haringa. <https://pop-shop.com/pages/keith-haring-pop-shop-history>, pridobljeno: 15. 5. 2020.
- The Banksy Effect. Posnetek prispevka programa CNN o učinku uličnega umetnika Banksyja na trg umetnin. https://www.youtube.com/watch?time_continue=17&v=o6Jdc_BW_Z8&feature=emb_title, pridobljeno: 20. 5. 2020.

Helena Konda

Kratka kulturna biografija grafitov in likovne ulične umetnosti ter razlikovanje med njima na podlagi teorije družbenega življenja stvari

Ključne besede: družbeno življenje stvari, kulturna biografija stvari, grafiti, street art, poblagovljenje

Prispevek metodološko izhaja iz socialne zgodovine umetnosti. Uvodoma je predstavljena tipologija grafitov in likovne ulične umetnosti s poudarkom na dihotomiji jezikovnega in likovnega načina uličnega izražanja. Pri dosedanjem pojasnjevanju razlike med grafiti in likovno ulično

umetnostjo je v strokovnih in drugih krogih pretežno uporabljena deskriptivna metoda. Splošno razumevanje je, da je druga oblika vizualna nadgradnja prve, pri razčlenjevanju po fizičnih lastnostih, vsebini in obliki pa je veliko prekrivanja, ker sta morfološka sloga obeh podobna. Pri spevek interpretativno pojasnjuje razliko med njima, in sicer z vpletenostjo v družbena razmerja, na podlagi tradicionalnega razlikovanja dveh tipov menjave – darovanja in trgovine. Analiza izhaja iz teorije družbenega življenja stvari Arjuna Appaduraija. Različne razvojne stopnje grafitov so klasificirane po kategorijah različnih vrst blaga in strnjene v kratko kulturno biografijo po modelu Igorja Kopytoff.

Helena Konda

A short cultural biography of graffiti and street art with the distinction between them made on the basis of the theory of the social life of things

Keywords: social life of things, cultural biography of things, graffiti, street art, commoditization

The paper methodologically derives from the social history of art. It explains the difference between graffiti and street art interpretatively by considering social relations, based on the traditional distinction of two types of exchange – gift and barter. The analysis is based on Arjun Appadurai's theory of the social life of things. The different developmental stages of graffiti are classified into categories of different types of commodities and collected into a short cultural biography, modelled by Igor Kopytoff.

The study starts with the typology of graffiti and street art, emphasizing the dichotomy of the linguistic and artistic types of expression on the street. In the contemporary descriptions of the difference between graffiti and (fine) street art in professional and other circles the descriptive method is mostly used. The general understanding is that the second form is a visual upgrade of the first. However, according to the physical attributes, content and form of both there is a considerable overlap, because the morphological styles are similar. The study starts with Arnold Hauser's explanation of the development and real conditions of artistic production as stated in *The Philosophy of Art History* (1963). The development of stylistic forms has its own internal logic. Art consistently seeks solutions to some formal problems in each stylistic period. The theoretical framework provided a consistent basis for describing the researched phenomenon. Hip hop graffiti emerged as a symbolic empowerment of oppressed youth during a time of social unrest. It offered an artistic solution to a social problem, more specifically systemic racism. The cultural and market value of graffiti was followed by its stylistic transformation or an upgrade into street art as a global and institutional phenomenon.

In the second part, the analysis is based on the theory of the social life of things. The different developmental stages of graffiti are classified into categories of different types of goods and condensed into a short cultural biography. The use of an interpretive method offers a new approach for explanation of the distinction of the two coinciding forms of urban creation – graffiti

and street art. Given the two basic types of exchange, the analysis identifies graffiti as a gift, as they are made without expecting any direct payment. On the other hand, fine street art has been described as a commodity for market exchange because it is more embedded in formal currents of market exchange such as legality and payment.

The paper aims to supplement the existing way of distinguishing between the two forms, based on the descriptive method, with a new interpretation. It also tries to inspire the academic world of art history to delve into different ways of street expression. At the same time it encourages the utilization of unusual theoretical backgrounds that contribute to the strengthening of interdisciplinary research.

O avtorici

Helena Konda je avtorica znanstvene monografije *Graffiti v Ljubljani: zgodovina, grafitarji, mesto*, ki je izšla leta 2017 pri Znanstveni založbi Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Dve leti kasneje je bila objavljena tudi na spletu v zbirki E-knjige - Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Avtorica raziskuje grafite in urbano umetnost že več kot 20 let. Napisala je več znanstvenih in drugih prispevkov ter predstavljala različna področja grafitiranja na znanstvenih in poljudnih prireditvah. Poleg grafitov jo zanima tudi film, zlasti dokumentarci. Naslov: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Zavetiška 5, 1000 Ljubljana. E-naslov: helena.konda.malina@gmail.com

About the author

Helena Konda is a doctoral student at the University of Ljubljana. In 2016, she completed a scientific master's degree on graffiti in the modern urban environment of Ljubljana. She is the author of the monograph *Graffiti in Ljubljana: the History, the Graffiti Artists, the City* (Znanstvena založba Filozofske fakultete v Ljubljani, 2017). Two years later, it was also published online in a collection of e-books. The author has been researching graffiti and street art for over 20 years. She has written several scientific and other papers and presented various areas of graffiti at scientific and popular events. She understands graffiti as the make-up of the city, a kind of chronicle of its time and an indicator of the social situation in the city. In addition to graffiti, she is also interested in film, especially documentaries. Address: Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Zavetiška 5, 1000 Ljubljana. E-mail: helena.konda.malina@gmail.com

Recenzije/Reviews

Rok Smrdelj

**Kevin Smets, Koen Leurs, Myria Georgiou, Saskia
Witteborn in Radhika Gajjala (ur.): The SAGE
Handbook of Media and Migration**

Los Angeles: SAGE, 2020, 638 strani

Leta 2001 je izšel zbornik *Media and Migration: Constructions of Mobility and Difference*, v katerem je bilo področje raziskovanja medijev in migracij verjetno prvič deležno sistematične in celovite obravnave. Urednika Russell King in Nancy Wood sta vzpostavila razlikovanje med »migracijami v medijih« in »mediji v migracijah«, ki sta danes najprepoznavnejši poddisciplini medijskih in migracijskih študijev. Prva linija se osredinja na proučevanje medijskih reprezentacij migracij, medtem ko druga tematizira vlogo medijev v migracijskem procesu. Obe veji odlikuje izjemno obsežna in težko obvladljiva raziskovalna dinamika, ki se je okrepila zlasti po letu 2015, ko je prišlo do pojava množičnih migracij v Evropo kot posledice vsesplošne destabilizacije in vojnih spopadov na Bližnjem vzhodu.

Skoraj dvajset let po izidu omenjenega zbornika je izšel njegov obsežen naslednik *The SAGE Handbook of Media and Migration* (2020), v katerem je teoretska in empirična kompleksnost sodobnih medijskih in migracijskih študijev tematizirana v štiriinpetdesetih poglavjih več kot šestdesetih avtorjev in avtoric. Če je obdobje izida prvega zbornika zaznamovala prevlada množičnih medijev, pa drugi zbornik naslavlja radikalno drugačno medijsko krajino. Določa jo digitalni spletni kontekst, ki ni samo preoblikoval tradicionalnih množičnih medijev, ampak tudi prispeval k uveljavitvi družbenih medijev in novih medijskih tehnologij. Sodobni mediji so digitalni mediji, ki ne vplivajo le na medijsko konstrukcijo migracij in njihovo osebno doživljanje, ampak področje medijskih in migracijskih študijev postavljajo pred številne teoretske, epistemološke in metodološke izzive, ki so rdeča nit pričujočega dela.

Zbornik sestavlja sedem razdelkov. V prvem, ki je posvečen nekaterim osnovnim konceptom medijskih in migracijskih študijev, velja najprej izpostaviti pojem »povezanega migranta« (ang. connected migrant) v poglavju Dane Diminescu. Čeprav so digitalne tehnologije nepogrešljiv atribut »povezanega migranta«, saj so odločilnega pomena za ohranjanje medosebnih stikov in pridobivanje informacij, pa Linda Leung v kontekstu obravnave »digitalnega razkoraka« (ang. digital divide) kritično opozori,



DOI:10.4312/ars.15.1.231-236

da je vprašanje dostopa do digitalnih tehnologij v proučevanju sodobnih migracij prevečkrat samoumevno predpostavljeno in premalo problematizirano. Veliko žrtev prisilnih migracij namreč nima zagotovljene spletne in mobilne povezave. Zato Melissa Wall predlaga koncept »informacijske prekarnosti« (ang. information precarity), ki je izhodišče za analizo pogojev nestabilnosti in negotovosti z vidika dostopa do digitalnih tehnologij ter posledično do osebnih in novičarskih informacij.

Digitalne tehnologije pa niso obravnavane samo prek vprašanja dostopa, ampak tudi nadzora. Koen Leurs tematizira infrastrukturo upravljanja sodobnih migracij (na primer mejna kontrola, biometrična identifikacija), ki po avtorju učinkuje podobno kot mehanizmi nadzora in podrejanja v starejših zgodovinskih primerih, na primer v obdobju kolonializma in nacizma. Sodobna politična ekonomija digitalnih medijev (poglavje Eugenie Siapera) pomeni sfero izkoriščanja in reprodukcije rasističnih družbenih razmerij. Omogoča vzpostavljanje različnih manifestacij nadzora begunske in migrantske populacije, na primer s puščanjem digitalnih sledi v obliki metapodatkov, ki se shranjujejo v večje podatkovne baze.

Ravno metode zbiranja in analiziranja podatkov v digitalnem spletnem kontekstu so osrednja tema drugega tematskega sklopa. Poglavje Karine Horsti z vpeljavo horizontalnega in vertikalnega pristopa k analizi medijskih reprezentacij migracij analitično združuje »migracije v medijih« in »medije v migracijah«. Medtem ko horizontalni pristop predpostavlja obravnavo cirkulacije medijske vsebine med različnimi digitalnimi platformami, vertikalni pristop predvideva vključitev begunskega oziroma migrantškega glasu, ki dopolnjuje prevladujoče medijske reprezentacije, v katerih je običajno zapostavljen. Na drugi strani William L. Allen v razpravi o »podatkovnih politikah« (ang. data politics) sklene, da mora analiza metapodatkov izhajati iz vprašanja načina, namena in pogojev, pod katerimi so bili metapodatki ustvarjeni, zbrani in uporabljeni. Izstopa tudi poglavje Ahmeda Al-Rawija, ki operacionalizacijo digitalnih metod izvede na primeru analize Twitterja. Avtor primerja tvite v arabskem in angleškem jeziku na temo etnocida nad muslimansko manjšino Rohingov v Mjanmaru. Na podlagi obsežnega vzorca analize ugotavlja, da arabski tviti izražajo simpatijo do Rohingov, medtem ko jih angleški tviti najpogosteje prikazujejo kot grožnjo nacionalni varnosti.

Tretji sklop uvaža tematiko diaspore, kjer ne gre zgolj za fizične, konkretne skupnosti, ampak tudi mediatizirane skupnosti, reprezentirane prek digitalnih medijev. Poglavja obravnavajo zelo raznolike študije primerov (od afriških transnacionalnih diaspor, queer migrantske populacije in beguncev v nekdanji NDR do Baskov, indijskih migrantov, latinskoameriške populacije na Japonskem in drugih podobnih skupnosti), s pomočjo katerih odgovarjajo na vprašanje, kako digitalni mediji vplivajo na konstrukcijo identitete članov diaspore. Prispevki pokažejo, da proučevanja diaspor ne določa zgolj kompleksen odnos med njenimi člani in njihovo matično domovino ter državo, v kateri prebivajo, ampak tudi notranja razmerja znotraj diaspore same. Tako

kot za sleherno manjšinsko skupnost je tudi za diaspore značilno, da niso monolitne entitete brez notranjih razlik, trenj in razhajanj.

Četrty razdelek naslovi problematiko meje, ki ne pomeni samo geografske ločnice med različnimi skupnostmi, ampak predvsem simbolno ločnico, ki vzpostavlja »zamišljene skupnosti« prek diskurzivno konstruiranih razlik med »nami« in »njimi«, med pripadanjem in nepripadanjem, med dostopom in nedostopom do človekovih pravic. Zastavlja se vprašanje, kdo je upravičen do njih in kdo ne, kdo jih lahko sploh zahteva in pod kakšnimi pogoji. Da dostopa do temeljnih človekovih pravic ne narekuje njihova deklarirana univerzalnost, ampak intersekcija številnih osebnih okoliščin, med katerimi se prav pripadanje določeni etnični, nacionalni, verski ali drugi skupnosti največkrat izkaže za odločilno, je glavno sporočilo poglavij v četrtem razdelku. Med njimi velja še posebej izpostaviti prispevek indijske antropologinje Payale Arora, ki osvetljuje problematiko Oromcev, najštevilnejše etnične skupine v Etiopiji, ki jo, podobno kot v drugih bolj znanih primerih medetničnih konfliktov (na primer v Ruandi, Sudanu, Bosni in Hercegovini ter že omenjenem Mjanmaru), vladajoči režim preganja zaradi njene kulture. Sistematično in dolgotrajno nasilje je številne Oromce prisililo v pregnanstvo in oblikovanje diaspore, raztresene po vsem svetu, ki medsebojno povezanost ohranja s pomočjo digitalnih medijev. Čeprav ima Etiopija porazno medijsko svobodo (njen režim vzpostavlja strog nadzor nad poročanjem množičnih medijev in vsebinami družbenih medijev, zaprl je številne pisce političnih blogov in z vohunsko programsko opremo spremlja aktivnosti lastnih državljanov), upanje pri Oromcih ohranja digitalni aktivizem, ki je sredstvo političnega boja zoper vladajoči režim. Protest in aktivizem v fizičnem prostoru tako rekoč nista mogoča, zato pomembno mesto zavzema digitalni prostor, prek katerega Oromci vzdržujejo imaginacijo o skupnem pripadanju in skupni domovini, etiopski pokrajini Oromiji.

Peti sklop vzame pod drobnogled prevladujoče medijske reprezentacije, ki običajno stigmatizirajo, viktimizirajo, stereotipizirajo ter posledično jemljejo glas beguncem in migrantom. Najpogostejša načina medijske konstrukcije sodobnih migracij sta humanitarnost in sekuritizacija. Če se humanitarni okvir na prvi pogled ne zdi problematičen, pa tvega, da begunce in migrante prikaže kot nemočne žrtve brez lastnega glasu, v imenu katerih govorijo in delujejo drugi (na primer politiki, aktivisti, strokovnjaki). Pri sekuritizaciji pa je prisoten klasičen predsodek o beguncu in migrantu kot varnostni in kulturni grožnji, ki učinkuje podobno kot stereotipen humanitarni diskurz. Kaarina Nikunen na primeru evropske begunske »krize« 2015–2016 pokaže, da imajo prevladujoče medijske reprezentacije »moč opredeljevanja« (ang. *definitional power*). To pomeni, da vplivajo na odnos večinske družbe do manjšinske. Glavnina državljanov namreč ni v neposrednem stiku s pripadniki begunske in migrantske populacije, zato so medijsko posredovane vsebine najpomembnejši vir informacij o njih. Prevladujoče medijske reprezentacije begunce in migrante prikazujejo kot »druge«,

zato je po Rosemary Pennington pomembno, da dobijo možnost samoreprezentacije, s pomočjo katere lahko preoblikujejo obstoječe diskurze o tem, kdo so in zakaj so se podali na pot.

Poglavja v šestem razdelku tematizirajo prostorsko-krajevno perspektivo, s pomočjo katere presegajo tradicionalno pojmovanje migracij, razumljenih kot linearno gibanje iz enega kraja v drugega. Pomembna sestavina sodobnih migracij ni samo fizična mobilnost, vezana na konkreten prostor in čas, ampak tudi digitalna mobilnost, vezana na komunikacijo na dolge razdalje, iskanje informacij na poti, pomoč pri navigaciji na neznanih območjih ter beleženje migracijske in druge aktivnosti na digitalni napravi. Avtorici Zhuoxiao Xie in Saskia Witteborn na primeru »daigou«, osebnih nakupovalcev na Kitajskem, ki po naročilu strank nakupujejo v tujini, argumentirata, da sodobne migracije sestavljajo različni tipi mobilnosti (na primer fizična, digitalna, družbena). Prostori, ustvarjeni z digitalnim, ne vplivajo samo na njihovo fizično mobilnost, ampak tudi reproducirajo družbene vloge. Da pa lahko digitalni prostor učinkuje izključevalno, je razvidno iz biometrične identifikacije in nadzora mobilnosti v Indiji (t. i. sistem Aadhaar), s katerim se ukvarja Nishant Shah. Čeprav je digitalno v vsakdanjem življenju pogosto predstavljeno kot nasprotje materialnega, avtor pokaže, da biometrični nadzor v Indiji stremi k fiksaciji biološkega in materialnega, s tem pa tudi nacionalnega. Biometrični sistem potrebuje fiksne identitete in poti gibanja. Teži k omejevanju in sankcioniranju vsakršnega pretiranega in nekontroliranega gibanja. Poleg tega predpostavlja razvrščanje prebivalstva po določenih kriterijih, na primer po stalnem prebivališču, to pa vodi v dodatno izključevanje že izključenih družbenih skupin (na primer brezdomci, ljudje z nedokumentiranim bivališčem, ljudje v begunskih taboriščih, iskalci azila itd.).

Zadnji, sedmi razdelek obravnava medijskih in migracijskih študijev zaokrožuje s tematiko konfliktov, ki so posledica bojov za pripoznanje političnih, kulturnih, nacionalnih in drugih pravic določenih družbenih skupin. Vir konflikta je trk večinske in manjšinske družbene pozicije, pri čemer prva pravice omejuje in jih ne želi podeliti, medtem ko si druga prizadeva za njihovo uresničitev. Sodobni mediji igrajo osrednjo vlogo pri oblikovanju tega konflikta, saj vzpostavljajo narative o tem, kdo pripada določeni skupini in kdo ne.

Primer trka med večinskim in manjšinskim je transnacionalni upor turške manjšine Alevitov (poglavje Kumru Berfin Emre Cetin), ki si prizadeva, da bi bila pripoznana kot religijska skupnost in ne samo kot kulturna skupnost. Po poskusu državnega udara v Turčiji junija 2016 je turški vladajoči režim sprejel številne avtoritarne ukrepe, med drugim prepoved oddajanja alevitskih televizijskih programov. Tradicionalni medij, televizija, je za upor izkoristil digitalne vire in se odločil za spletno pretakanje vsebin (ang. online streaming). Čeprav je šlo za pomenljivo potezo, ki kaže na pomen televizije kot medija transnacionalne skupnosti ter njegovo vlogo v boju za pripoznanje

političnih in kulturnih pravic Alevitov, pa spletno pretakanje vsebin zaradi digitalne neenakosti znotraj alevitske manjšine (na primer dostop do svetovnega spleta, digitalna pismenost) dolgoročno ne razrešuje problema dostopa do medijskih vsebin. Poleg tega se je kmalu izkazalo, da spletno pretakanje vsebin ni odporno na državni nadzor, saj je turški parlament državno agencijo, ki že regulira radijske in televizijske vsebine, pooblastil, da nadzoruje tudi spletne vsebine.

Po zgoščenem prikazu vseh sedmih razdelkov in njihovih najvidnejših prispevkov je mogoče skleniti, da zbornik ne prinaša učbeniškega pregleda medijskih in migracijskih študijev, kot bi lahko pričakovali zaradi njegovega naslova, ampak izvirne teoretske in empirične ugotovitve, ki odsevajo prevladujoče trende in zarisujejo nadaljnje raziskovalne perspektive. Gre za izjemno pomembno delo, ki področje medijskih in migracijskih študijev umešča na širši zemljevid družboslovnega in humanističnega raziskovanja. Različne avtorje in njihove pristope povezuje v isti okvir, ob tem pa decentralizira evropsko perspektivo, saj vključuje primere z vsega sveta.

V vsebinskem smislu zbornik sporoča, da fizični prostor ni več predpogoj sodobnega migracijskega procesa, saj poteka tudi v digitalnem prostoru. Prihodnost na področju raziskovanja medijev in migracij je zato v kombinaciji klasičnih socioloških pristopov z digitalnimi metodami (na primer podatkovno in tekstovno rudarjenje, ang. data and text mining). Digitalna perspektiva pomeni osrednjo epistemološko smer za nadaljnji razvoj medijskih in migracijskih študijev na splošno, pa tudi za njuni poddisciplini, »migracije v medijih« in »medije v migracijah«. Pri prvi gre izpostaviti, da sodobne digitalne platforme upravljajo zasebne korporacije, ki so podrejene neoliberalnim kapitalističnim imperativom. Upoštevanje politične ekonomije digitalnih medijev je zato pri nadaljnji analizi medijsko posredovanih vsebin neizbežno. Pri drugi liniji pa je ključno, da digitalne tehnologije prinašajo možnost upora, hkrati pa niso imune na reprodukcijo prevladujočih družbenih razmerij, ki dobivajo vse bolj prikritke oblike. Zato je treba sodobne digitalne tehnologije razumeti kot materializacijo družbenih razmerij in ne kot gole osebne pritikline, neodvisne od sodobnega družbenega konteksta.

Zbornika pa ne odlikuje zgolj upoštevanje »družbenega« pri proučevanju »digitalnega«, ampak tudi refleksija produkcijskih pogojev, v katerih raziskave na področju medijskih in migracijskih študijev nastajajo. Kvantitativna akumulacija znanstvenih točk, visoka konkurenčnost med raziskovalci in vse bolj negotovi pogoji dela so širše družbene okoliščine sodobnega akademskega dela. Zbornik jim (na primer v uredniškem uvodniku) namenja pozornost; tako se tudi tu kaže njegova sociološka dragocenost.

Zaradi vsega naštetega zbornik ocenjujemo kot izjemno pomembno znanstveno delo. Upajmo, da bodo njegovo relevantnost prepoznali tudi proučevalci medijev in migracij v Sloveniji, kjer nas kljub pestri domači raziskovalni dinamiki čaka še veliko dela.

O avtorju

Rok Smrdelj je diplomant sociologije in primerjalne književnosti ter magister sociologije kulture. Zaposlen je kot asistent in mladi raziskovalec na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Je član programske skupine Problemi avtonomije in identitet v času globalizacije (P6-0194) (financer: ARRS, vodja: red. prof. dr. Milica Antić Gaber) in prejema štipendijo Univerzitetne ustanove ing. Milana Lenarčiča. Njegovi raziskovalni interesi zajemajo področje sociologije medijev in komunikiranja. Elektronski naslov: rok.smrdelj@gmail.com

About the author

Rok Smrdelj holds a bachelor's degree in comparative literature and sociology and a master's degree in sociology of culture. He is employed as an assistant and junior researcher at the Department of Sociology, Faculty of Arts, University of Ljubljana. He is involved in the research programme Problems of Autonomy and Identities at the Time of Globalisation P6-0194 (funded by the Slovenian Research Agency and headed by Prof. Milica Antić Gaber, PhD). He is also the holder of a scholarship from the ing. Milan Lenarčič University Foundation. His field of interest is the sociology of media and communication. E-mail address: rok.smrdelj@gmail.com