

leto 2021
letnik 53
številka 3–4
(263–264)
ISSN 0587–5161 (print)
ISSN 2630–4082 (online)

:::anthropos

ČASOPIS
ZA
PSIHOLOGIJO
IN
FILOZOFIJO
TER
ZA
SODELOVANJE
HUMANISTIČNIH
VED

journal
of
psychology,
philosophy &
for
the cooperation of
humanistic
studies

Refleksije o estetiki / *Reflections on Aesthetics*
Prispevki o socialni in politični teoriji /
Contributions on Social and Political Theory
Psihološki prispevki / *Psychological Contributions*
Esej / *Essay*
Recenzija / *Review*
In memoriam
Iz našega arhiva

ČASOPIS ZA PSIHOLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH VED
Journal of psychology, philosophy & for the cooperation of humanistic studies

Anthropos izdajata Slovensko filozofsko društvo in Društvo psihologov Slovenije/
Published by the Slovenian Philosophical Society and Slovenian Psychologists' Association

GLAVNI UREDNIK/*Managing editor*: dr. Tomaž Grušovnik

UREDNIŠKI KOLEGIJ/*Editorial board*: dr. Kaja Hacin Beyazoglu, dr. Janek Musek, dr. Martin Uranič

UREDNIK ZA RECENZIJE/*Book reviews editor*: mag. Igor Černe

TEHNIČNI UREDNIK: Adnan Sivić, mag.

TAJNIK UREDNIŠTVA: mag. Igor Černe

IZDAJATELJSKI SVET/*Publishing board*:

dr. Darko štrajn (predsednik sveta/*chairman of the board*), dr. Karin Bakračević–Vukman,
dr. Valentin Kalan, dr. Edvard Konrad, dr. Vojislav Likar, dr. Janek Musek, dr. Nina Petek,
dr. Velko S. Rus, dr. Argio Sabadin, dr. Andrej Ule, dr. Agata Zupančič

ČLANI REDAKCIJE/*Members of editorial board*:

dr. Edvard Kovač (teologija/*theology*), dr. Maca Jogan (sociologija/*sociology*),
dr. Dean Komel (filozofija/*philosophy*), dr. Marko Kerševan (sociologija/*sociology*),
dr. Viljem Merhar (ekonomija/*economy*), dr. Marko Polič (psihologija/*psychology*),
dr. Igor Pribac (filozofija/*philosophy*), dr. Velko S. Rus (psihologija/*psychology*),
dr. Argio Sabadin (psihologija/*psychology*), dr. Marjan Šimenc (filozofija/*philosophy*),
dr. Bojan Žalec (filozofija/*philosophy*)

MEDNARODNI UREDNIŠKI SOSVET/*International advisory board*:

dr. Natalia Artemenko (Rusija/*Russia, St. Petersburg State University*), dr. Richard Capobianco
(ZDA/*USA, Stonehill College, Easton, Massachusetts*), dr. Jevgenij Firsov (Rusija/*Russia, Moscow
State University Lomonosov*), dr. Dominique Lassarre (Francija/*France, Université de Nîmes*),
dr. Igor Mikecin (Hrvaška/*Croatia, University of Zagreb*), dr. Boško Pešić (Hrvaška/*Croatia,
University of Osijek*), dr. Alain Soubigou (Francija/*France, Sorbonne University, Ecole Normale
Supérieure*), dr. Michael Staudigl (Avstrija/*Austria, University of Vienna, Institute for Human Sciences*),
dr. Karel M. Woschitz (Avstrija/*Austria, University of Graz*), dr. Dan Zahavi (Danska/*Denmark,
University of Copenhagen*), dr. Josef Zumr (Češka/*Czech Republic*)

UREDNIŠTVO IN ADMINISTRACIJA/*Editorial and administrative office address*:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, SI-1000 Ljubljana, Aškerčeva 2,

telefon: 241 10 00, e-mail: anthropos@guest.arnes.si

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na transakcijski račun številka:

SI56 6100 0002 5944 937 Delavska hranilnica

Časopis ima 4-6 številki letno. Rokopisov ne vračamo.

The Journal has 4-6 issues a year. Manuscripts are not to be returned.

Cena te številke je 10 EUR. Letna naročnina je 20 EUR.

Price of this issue: 10 EUR. Annual subscription: 20 EUR.

Angleške povzetke pregledal in prevedel/*Proof-reading and translation of English abstracts*: dr. Tomaž Grušovnik

Članki so recenzirani/*All articles are reviewed*

Oblikovanje ovitka/*Cover design*: Jure Legac

Računalniški prelom/*Layout*: MatFormat d.o.o.

Tisk/*Printed by*: MatFormat d.o.o.

Naklada/*Print-run*: 600 izvodov/*600 copies*

Založba: Slovensko filozofsko društvo in Društvo psihologov Slovenije.

Časopis izhaja s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Anthropos je indeksiran v PsycINFO in ERIH PLUS.

<http://www.anthropos.si>

::anthropos



KAZALO / Contents*Anthropos 3-4 (263-264) 2021*

- 7 **::UREDNIŠKI UVODNIK / Editorial**
7 **::TOMAŽ GRUŠOVNIK:** Uredniški uvodnik
- 9-60 **::REFLEKSIJE O ESTETIKI / Reflections on Aesthetics**
11-28 **::VALENTINA HRIBAR SORČAN:** Subjektivnost živali, zlasti konj,
v zahodni filozofiji in umetnosti
29-41 **::ERNEST ŽENKO:** Symphony of the City: A Forgotten Genre?
43-60 **::MAJA BJELICA:** Muziciranje: družbenost, intersubjektivnost, etičnost
- 61-132 **::PRISPEVKI O SOCIALNI IN POLITIČNI TEORIJ / Contributions on Social and Political Theory**
63-87 **::EMILY MARTONE:** (Un)politics of Friendship and Mourning:
A Comparison between Kierkegaard and Derrida through
a Montaigne's Quotation
89-102 **::GAŠPER PIRC:** Normativni temelji družbe v času COVID-19:
Odtujitev, ponovitev in družbeno pripoznanje
103-132 **::VLADO KOTNIK:** Lagati kot Trump po Trumpu: je res prenašanje
odprtih laži lažje od zavračanja?
- 133-178 **::PSIHOLOŠKI PRISPEVKI / Psychological Contributions**
135-158 **::MATJAŽ GOJKOŠEK IN ANA ARZENŠEK:** Vloga telesnih značilnosti
kandidatov pri vrednotenju in izbiri vodilnih kadrov
159-178 **::ALEKSANDRA ARNUŠ IN PETRA DOLENC:** Slovenska oblika lestvice
motivov za ukvarjanje s telesno aktivnostjo (PALMS-S): preliminarno
preverjanje merskih značilnosti in izraženost motivov pri študentih
- 179-186 **::ESEJ / Essay**
181-186 **::ANDREJ ULE:** Delo filozofov v sodobni družbi
- 187-191 **::RECENZIJA / Review**
189-191 **::IGOR ČERNE:** Recenzija knjige *Virus in filozofija*
- 193-198 **::IN MEMORIAM**
194-195 **::PRIMOŽ TURK:** In memoriam: Tonči (Ante) Kuzmanić (1956-2021)
196-198 **::ANA KRAJNC:** Ob stoti obletnici rojstva – Paulo Freire je razvil
pedagogiko zatiranih
- 199-201 **::IZ NAŠEGA ARHIVA**
200-201 **::IGOR ČERNE:** Iz našega arhiva: Anthropos 3-4/1971

::UREDNIŠKI UVODNIK

UDK: III.852:159.955.4

Spoštovane bralke, dragi bralci!

Pred vami je zadnja dvojna številka revije *Anthropos* 53. letnika. V prvem sklopu naša serijska publikacija tokrat prinaša razmisleke, posvečene estetiki. Medtem ko se Valentina Hribar Sorčan na izviren način posveča vprašanju reprezentacije subjektivnosti konj v delih nemškega ekspresionista Franza Marca, Ernest Ženko razmišlja o posebnem filmskem žanru, in sicer »Simfoniji mesta«. V refleksiji umetnosti in umetniških praks se jima pridružuje Maja Bjelica, ki se loteva glasbene teme s poskusom razumevanja vznika etičnega skozi družbeno glasbeno ustvarjanje.

Estetskemu sklopu pridružujemo razmišljanja s področja politične teorije in psihologije, novost pričujoče številke pa je rubrika »Iz našega arhiva«, v kateri opominjamo na dolgoletno tradicijo revije, to pa tako, da na kratko povzamemo razprave, ki so bile objavljene v naši reviji pred petdesetimi leti. Tokratno rubriko je pripravil Igor Černe, ki izpostavlja bogatost filozofske refleksije in pestro zastopanost drugih humanističnih in družboslovnih disciplin v tej arhivski številki.

Preden se vam zahvalim za vaše branje in podporo našemu trudu, moram izpostaviti, da je uredništvo *Anthroposa* po številnih letih doživelo spremembo: v filozofskem delu uredništva sva s kolegom Martinom Uraničem zamenjala Francija Zoreta in Janka Lozarja Mrevljeta. Ob tem seveda moram izraziti zahvalo pretekli uredniški ekipi za leta truda okoli revije in za skrb za njeno redno izhajanje v časih, ki humanističnim revijam niso najbolj naklonjeni. Ravno zaradi tega je – drage bralke in bralci – vaša podpora naši reviji, ki sodi med najstarejše humanistične serijske publikacije na slovenskem, tako ključna.

Tomaž Grušovnik, *glavni urednik*

**REFLEKSIJE
O ESTETIKI**

**REFLECTIONS
ON AESTHETICS**

Valentina Hribar Sorčan
SUBJEKTIVNOST
ŽIVALI, ZLASTI
KONJ, V ZAHODNI
FILOZOFIJI IN
UMETNOSTI¹

11-28

FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
AŠKERČEVA 2
LJUBLJANA
VALENTINA.HRIBARSORCAN@FF.UNI-LJ.SI

.....
¹ Prispevek je rezultat raziskovalnega dela v okviru programske skupine Filozofske raziskave, ki ga financira ARRS, pod oznako P6 – 0252 (A).

::POVZETEK

V PRISPEVKU OBRAVNAVAM ANTROPOCENTRIČEN odnos do živali, s poudarkom na konjih, v zahodni filozofiji (Oksana Timofeeva, Aristotel, Hegel), ki jim pripisuje dušo kot telesno živost, a le kot znamenje življenja, ne pa tudi razumnosti in duha. Do preboja v obravnavi živali pride v slikarstvu nemškega ekspresionista Franza Marca, ki je upodabljal zlasti konje, in sicer brez prisotnosti človeka. Skozi obravnavo Marcove empatije do živali zastavim vprašanje, kako in koliko je razvito to, kar razumemo pod oznako konjeva subjektivnost in kakšen je naš odnos do nje. Prispevek sklenem s predstavitevijo in kritičnim premislekom zoo-antropološke teorije, ki sta jo oblikovali Reingard Spannring in José De Giorgio-Schoorl. Avtorici sodobnim vednostim o konjih očitata, da zanikajo ali ne prepoznajo, kako konjeništvu zlorablja konje, ko jim preprečuje, da bi vsak od njih lahko razvil svoje lastno subjektivno razmerje do okolja.

Ključne besede: antropocentrizem, zoo-antropologija, subjektivnost živali, konji, zloraba živali, Franz Marc, duša, samozavedanje.

ABSTRACT*ANIMAL SUBJECTIVITY, ESPECIALLY OF HORSES, IN WESTERN PHILOSOPHY AND ART*

In this paper, I discuss the anthropocentric attitude towards animals, with a focus on horses, in Western philosophy, which attributes to them a soul as a bodily aliveness, but only as a sign of life, not as a sign of rationality and spirit. A breakthrough in the treatment of animals came in the paintings of the German expressionist Franz Marc, who depicted horses in particular, without the presence of humans. Through a consideration of Marc's empathy towards animals, I ask how and to what extent what we understand as the horse's subjectivity is developed and what our relationship to it is. I conclude the paper with an introduction and critical reflection on the zoo-anthropological theory developed by Reingard Spannring and José De Giorgio-Schoorl. The authors accuse contemporary knowledge about horses of denying or failing to recognise how horsemanship abuses horses by hindering each of them from developing their own subjective relationship to an environment.

Keywords: anthropocentrism, zoo-anthropology, animal subjectivity, horses, animal abuse, Franz Marc, soul, self-awareness.

:1.

V prvem poglavju knjige *Zgodovina živali*, s katero ruska filozofinja Oksana Timofeeva prevzame istoimenski naslov Aristotelovega dela, lahko preberemo splošen oris odnosa do živali v zahodni zgodovini filozofije, od predsokratikov do moderne dobe, pri čemer se avtorica sklicuje na francoskega misleca Gilberta Simondona. Obstajali naj bi dve osnovni liniji, danes bi jima rekli filozofsko antropološki, ki presojata bistvo človeške in živalske narave. »Temeljna razlika se začne pri ideji o absolutnem človeškem dostojanstvu, ki obsega ekskluziven dostop do stvari, kot so logos, dobro, resnica, bit in podobno.« (Timofeeva 2019, 36) Filozofske doktrine, ki poudarjajo ontološki dualizem, Simondon poimenuje etične, ker si po njihovi presoji živali ne zaslužijo dostojanstva, kot to pritiče človeku, in so zato iz antropomorfnega kozmosa izključene. »Sokrat je bil tisti, ki je po svoje izumil človeka in s poudarjanjem njegove radikalne razdalje od vsega naravnega na antropološki razliki utemeljil humanizem.« (Prav tam, 37) Za razliko od Sokrata in Platona »Aristotel poudarja kontinuum vseh živih bitij, kjer so ljudje še vedno del živalskega kraljestva«, kjer »nujna hierarhična razlika velja za učinek kontinuitete (entitete segajo od nizkih do visokih)« (Prav tam, 36). To linijo, ki je bolj vključujoča, Simondon poimenuje naturalistična.

Timofeeva se pogojno strinja z definicijo obeh pristopov, povezanih z načelom vključevanja in načelom izključevanja, vendar meni, da je tudi Aristotel izhajal iz antropocentrične predpostavke o nekem univerzalnem redu, po katerem je presojal živali; tako v *Nikomahovi etiki* piše: »Zato pravijo, da so pametne tudi nekatere živali, tiste namreč, ki napravijo vtis, kot da imajo neko razumsko zmožnost v zvezi z ohranitvijo svojega življenja« (Prav tam, 30; Aristotel 2016, 193), vendar Timofeeva dodaja, da »tovrstno prepoznanje, ki je bilo živalim dano po naključju, ne zanika temeljnega dejstva, da je pametnost vedno 'le v zvezi s človeškimi zadevami'« (Prav tam, 30-31), kajti »po Aristotelu je med vsemi živalmi samo človek sposoben neodvisne razumske presoje, torej racionalnega izbiranja in izvajanja razumskih dejanj« (Prav tam, 31). Nekatere živali so razumne, kolikor so sposobne posnemati človeško razumnost in preudarnost. »Posnemanje tu pomeni tisto, kar je funkcionalno analogno človeški preudarnosti, le da z drugačnimi operativnimi oblikami. (...) Četudi torej priznamo – in to moramo priznati –, da je po Aristotelu razum v resnici človeški in specifična lastnost človeka, v okviru različnih ravni organizacije raznovrstnih oblik živih bitij obstajajo kontinuitete in funkcionalni ekvivalenti.«¹ Pri tem se vsako živo bitje trudi slediti nekemu višjemu redu in tako prispevati k ohranjanju kozmosa, »splošnega hierarhičnega svetovnega reda«, in to je tisto, kar omogoča kontinuiteto med njimi, od rastlin prek živali do ljudi in bogov oz. do božanskih nebeških teles (sonca, zvezd in planetov) (Prav tam, 28–29). V svetu, kjer

¹ Gre za navedek, ki ga Oksana Timofeeva povzema po: Simondon, F. (2011): *Two Lessons on Animal and Man*. Minneapolis: Univocal Publishing, 49–50 (Timofeeva 2019, 28).

je človek »univerzalni model« razumnosti zavoljo svoje »dozdevne sposobnosti razumevanja samega sebe«, se nekatere živali v tolikšni meri približajo temu modelu, da je videti, kot da so obdarjene z nekaterimi človeškimi značilnostmi, kot so »prijaznost ali agresivnost, prebrisanost ali naivnost, plemenitost ali nizkotnost, drznost ali krotkost« (Prav tam, 27). Kaže, da po Aristotelu žival nima zmožnosti razumevanja, čustvovanja in moralnega vedenja iz same sebe, ampak le v toliko, kolikor se trudi posnemati človeka.

Zgornje lastnosti pripisujemo, denimo, konjem. Timofeeva nas napoti na Aristotelovo omembo legende, ki izpričuje bližino človeka in konja, ko gre za zavračanje incesta, saj se kobila ni hotela spariti z lastnim žrebcom: »Pravijo, da je imel kralj Skitov plemenito kobilo, ki je rodila same dobre mladiče. Kralj, ki si je želel vzgajati od najboljše izmed mater, jo je nesel k parjenju, a je ona to zavrnila. Toda ko so jo pokrili z ovojem, je na to pozabila; ko pa se je po koncu parjenja kobilin obraz razkril, je od pogleda na konja pobegnila in se vrgla s pečine.«² Ta pripoved je osupljiva, ker kaže na to, da kobila iz naravnih vzgibov ne prenese incesta in da je v primeru, da se jo vanj prisili, pripravljena storiti celo samomor. Zavračanje incesta in samomor sta v tem primeru ugledana v naravni luči, ne pa pogojena s kulturnimi razlogi. Aristotel zavrača samomor pri človeku kot nepreudarno, nerazumsko in nepremišljeno dejanje. Konj torej lahko posnema človeka tudi v slabem, ne le v dobrem. Zdi se, kot da bi konj sledil kulturnemu nareku človeka. »Aristotelski konj se obnaša, kot da je človek. Njegovo dejanje je v resnici vse preveč človeško« (Prav tam, 31). Timofeevi se zdi, »da je v starogrški kulturi motiv prepovedi incesta tako razširjen in vseprisoten, da se je projiciral na živali« (Prav tam, 31), vendar za to trditev ne poda jasnega argumenta. Ob robu analize Timofeeve razmišljam, kaj pa, če je res ravno nasprotno, se pravi, da se je arhaični človek kulturno konstituiral tako, da je v naravi, v tem primeru v vedenju živali, prepoznal vzorce, modele, za katere je sodil, da jih je vredno posnemati? Kaj če je kultura sledila naravi, in ne obratno?³ Aristotel verjame, da človek ali žival stori napako ali zagreši incest bodisi iz nevednosti ali zaradi slepote (kot kobila ni mogla vedeti, da občuje z lastnim žrebcom, Ojdip ni vedel, da občuje z lastno materjo), kajti »nihče ne dela slabega zaradi svojega hotenja« (Prav tam, 32), tako ljudje kot ljudem podobne živali zasledujejo dobro. »Ker so manj pametne, se morajo živali podrediti ljudem, kajti prek ljudi se pridružijo najvišjemu dobremu« (Prav tam, 32). Na podlagi Aristotelovega načina

² Gre za navedek, ki ga Oksana Timofeeva povzema po: Aristotel (2016): *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica, str. 194 (Timofeeva 2019, 29).

³ Richard Kearney v svojem delu *O zgodbah* opozori na vpliv kulture na naravni proces rojevanja: »Kot izpričujejo antropologi kot Lévi-Strauss in Mircea Eliade, je bila ena najzgodnejših nalog šamanov ali modrecev ta, da pripovedujejo zgodbe, ki ponujajo simbolne rešitve za protislovja, ki jih ni bilo mogoče rešiti empirično. Pri tem početju se je stvarnost čudežno preobrazila. Klasični zgled, ki ga navaja Lévi-Strauss, je ženska, ki ima pri porodu težave: ker ima zaprto maternico, ji povedo 'mit' o dobrih bojevniki, ki osvobodijo ujetnika, ki ga imajo pošasti zaprtega v jami; ko ženska iz šamanovih ust zasliši to zgodbo, ji uspe roditi. Namišljeni osvoboditvi je prisiljena slediti tudi stvarnost. Narava posnema pripoved« (Kearney 2016, 17).

mišljenja bi res težko skleпали, da se je človekova kulturna prepoved incesta zgledovala po naravnem živalskem odporu do incesta. V njegovi filozofiji kontinuiteta napredovanja vselej poteka od živali k človeku, nikoli v obratni smeri. Vendar Aristotel pojasni le okoliščine, v katerih pride do napake ali zmote, ne pa tudi razlogov, zakaj, denimo, kobila instinktivno zavrne incestno vedenje. Nekatere živalske vrste ne poznajo in ne zavračajo razmnoževanja med genetsko sorodnimi predstavniki in jim to genetsko in biološko ne škodi.

Timofeeva se sklicuje tudi na francoskega filozofa Georga Batailla, ki je v eseju »Akademski konj« poudaril, kako je v antiki konj zasedal »resnično pomembno in častno mesto«, tako zelo, da je bil upodobljen »celo na hrbtini strani starogrških zlatnikov«. Bataille meni, da so stari Grki razumeli konja »kot utelešenje grškega eidosa« (Prav tam, 33). Toda glavni namen njegove analize je primerjava z groteskno upodobljenimi »nerealističnimi, blaznimi konji« na galskih kovancih, ki so jih začeli kovati pribl. v 4. st. pr. n. št. Sam dvomi, da bi do tega estetskega popačenja prišlo zaradi kakega tehničnega spodrsaljaja. »Nori barbarski konji ponazarjajo neurejeno življenje, polno ekscesov, nasilja in nevarnosti«, »estetsko degradacijo konjeve podobe (je mogoče razumeti) kot obliko transgresije in upora proti aroganci racionalističnega idealizma kulture« (Prav tam, 34). Blazni konji Galcev so barbarski, ker živijo v barbarskem svetu, ki je kaotičen in disharmoničen, tako kot osvojeno, podjarmljeno ozemlje le zelo oddaljeno deleži na vrednotah in urejenosti civiliziranega središča antičnega kozmosa. Ta primer dobro ponazori, kako polarna je bila zgodovinska obravnava konj, kar sovпада s kulturološkim in socialnim okvirom določene dobe in z bolj ko ne antropomorfnimi perspektivami tistih, ki so o konjih presojali.⁴

::2.

Četudi Aristotel živalim odreka sposobnost samostojnega delovanja, jim vsaj ne odreka duše. V delu *O duši* jo opredeli kot »prvo entelehijo naravnega telesa, ki ima po možnosti življenje. Takšne vrste pa je vsakršno telo, ki ima organe. Celo deli rastlin so organi, čeprav nadvse enostavni (...). Če pa je treba podati neko določilo, skupno za vsake vrste dušo, bi bila duša prva dovršenost naravnega telesa, ki ima organe« (Aristotel 2002, 113) in »ki ima v sebi počelo gibanja in mirovanja« (Prav tam, 114). »...

⁴ Posebne pozornosti bi si zaslužil tudi slovenski naravoslovec Fran Erjavec, ki je od leta 1869 naprej pisal *Domače in tuje živali v podobah*, v rednih letnih presledkih do leta 1873. Za konja pravi: »Konj pa ni samo lepo raščena, temveč tudi zelo razumna žival. Najbolj se moramo čuditi njegovemu spominu. Če je le enkrat šel po neki poti, jo ve za zmerom. Ta konjski spomin je odvrnil že veliko nesreč in marsikateri voznik se ima tej lastnosti zahvaliti za življenje. (...) Še čez več let spozna svojega prejšnjega gospodarja, teče k njemu, ga liže in od veselja rezgeta. (...) Konja lahko marsikaj naučiš, če ga zlepa nagovarjaš in če sploh lepo ravnaš z njim; če pa boš vpil nad njim ali ga celo tepel, bo tvoj trud zaman; le zbegal ga boš. Tudi s stradanjem ne opraviš nič, konj ti postane trmast in uporen. (...) Najlepše pa je gledati konje, ki tekajo za stavo. Komaj čakajo, da bi se jim s trobento dalo znamenje, nemirno grebejo in bijejo s kopiti ob zemljo. Tedaj se oglasi trobenta, konji od veselja zarezgečejo in se sami brez jezdeca spuste v dir« (Erjavec 1995, 46–47).

Prav kakor oko sestoji iz zenice in vida, tako sta duša in telo skupaj živo bitje (...). Potemtakem duša ni ločljiva od telesa.« (Prav tam, 115) Duša ni telo, temveč nekaj, kar telesu pripada (Prav tam, 122).⁵ Aristotel dušo razume kot telesno živost, kot značajno življenje, ki pa še ne pomeni duhovne, razumske zmožnosti.

Ker bomo v nadaljevanju predstavili podobe konja v umetnosti, zlasti v slikarstvu Franza Marca, se bomo pred tem ustavili pri Heglovem razumevanju živali, s poudarkom na upodobitvah konja. V *Predavanjih o estetiki III*, posvečenih *Kiparstvu*, Hegel o »živalskem telesu« zapiše, da »v tem telesnem bivanju eksistira kot duša, vendar kot gola živalska živost« (Hegel 2017, 22). »Človeška podoba pa ni kakor živalska, le telesnost duše, temveč tudi telesnost *duha*. Duha in dušo je namreč treba bistveno razločevati. Zakaj duša je le tole ideelno enostavno zasebstvo [Fürsichsein] telesnega kot *telesnega*, medtem ko je duh zasebstvo zavestnega in *samozavednega* življenja z vsemi občutki, predstavami in smotri tega zavestnega bivanja. Spričo te neznanske razlike med golo živalsko živostjo in duhovnim zavedanjem se utegne zdeti čudno, da je *duhovna* telesnost, človeško telo, vendarle videti tako homogeno z živalskim telesom« (Prav tam). Z vidika biološkega organizma sta si človeško in živalsko telo enaka, vendar človeška duhovnost presega živalsko živost v smislu zgolj nagonskega zadovoljevanja osnovnih telesnih potreb.

Z vidika filozofije in zgodovine umetnosti Hegel napravi primerjavo med idealno oblikovano človeško glavo, ki jo ugleda v antičnem grškem profilu, in zgradbo živalske glave. Pri slednji »je najbolj naprej štrleči del gobec, kot orodje za žrtje (...). Drugi organi so temu glavnemu organu pridodani le kot služeči in pomožni organi. Predvsem nos, za ovohavanje in iskanje hrane v okolju; že bolj podrejeno je oko za oprezanje. Izrazito izstopanje teh formacij, ki so izključno posvečene naravni potrebi in njenemu zadovoljevanju, daje živalski glavi izraz gole smotrnosti za naravne funkcije, brez vsakršne duhovne idealnosti. Tako je tedaj tudi na osnovi zgradbe orodij za žrtje moč razumeti celoten živalski organizem. (...) Živalsko telo služi zgolj naravnim smotrom in prejme zaradi te odvisnosti od zgolj čutnega odnosa do prehranjevanja brezduhoven izraz« (Prav tam, 42–43). Na drugi strani mora na človeškem obrazu organ za prehranjevanje stopiti v ozadje, če naj bo to »človeško obličje«, »ki že po svoji telesni podobi nosi pečat duhovnosti. (...) To je opazno na zgornjem delu obraza, na razmišljajočem čelu in na pod njim ležečimi dušokažečimi očmi z njihovo okolico. S čelom je namreč povezano razmišljanje, refleksija, vra-

⁵ Že Aristotel zapiše, da sposobnost čutnega zaznavanja pomeni, da živo bitje občuti ugodje in bolečino. Duševne zmožnosti so: prehranjevalna, želelna ali nagonska, zaznavna, gibalna po prostoru ter razumska. Nekaterim živim bitjem pripadajo vse omenjene, drugim nekatere izmed njih, marsikaterim pa le ena sama. »Če pa jim pripada zaznavnost, jim pripada tudi želelna ali nagonska zmožnost, kajti nagon ali želja v resnici obsega poželenje, čustvo ali strast in hotenje ali zahtevo; vsa živa bitja imajo vsaj eno izmed zaznav, tip, in tistemu bitju, ki mu pripada zaznavanje, pripada tako ugodje kakor bolečina (...).« (Aristotel 2002, 123) Ljudem pripadata tudi razumska zmožnost ter um (Prav tam, 125).

O pomenu občutenja ugodja in bolečine v filozofiji Jeremyja Benthama in pozneje Petra Singerja podrobneje piše Martin M. Lintner v svojem delu *Človek in ljube živali*, kar širše naveže na sentientizem in patocentriem (Lintner 2019, 148–152).

čanje duha vase, katerega notranjost potem v čisti koncentraciji zre iz oči. Zaradi izstopajočega čela, vtem ko so usta in ličnici pomaknjeni nazaj, prejme človeško obličje duhovni značaj« (Prav tam, 44).

Kljub hudi degradaciji živali Hegel v *Kiparstvu* zapiše nekaj pozitivnih misli o konju v starogrškem antičnem kiparstvu: »Razen kozlovskih oblik [Bocksformen] si je s svojo lepoto in gorečo živostjo mesto v plastični umetnosti zagotovil zlasti konj, bodisi združen s človeško obliko telesa bodisi kot docela samostojna svobodna upodoba. Konj je namreč nasploh tesno povezan s pogumom, hrabrostjo in okretnostjo človeških junakov in s herojsko lepoto« (Prav tam, 81). Kaj to pomeni, da je konj tesno povezan z junaškimi vrlinami in dejanji? Je zgolj sredstvo, ki samo na sebi ne izkazuje vrlin in vrednosti, čeprav so šli premnogi konji v svoji predanosti bojujočim se jezdecem vse do bridkega konca z njimi. Osvajalske pohode in bitke, celo vojne, tako na fronti kot v zaledju, si je težko zamišljati brez konjev, ko pa gre za žrtve, se ponavadi omenjajo samo tiste med vojaki in civilnim prebivalstvom, le redko pa žrtve med konji in drugimi živalmi.⁶

::3.

Do radikalnega preloma v odnosu do živali, zlasti na primeru konj, ne pride na področju filozofije, marveč v umetnosti, natančneje v slikarstvu Franza Marca.⁷ Marc je bil ustanovni član slikarske skupine *Der Blaue Reiter* (*Modri jezdec*, 1911), ki jo poznamo tudi kot predstavnico nemškega ekspresionizma. Slikal je pretežno živali, zlasti konje, v vsej njihovi veličini, mogočnosti in lepoti, pa tudi v predano-

⁶ Luigi Luca Cavalli-Sforza in Jared Diamond izpostavljata izjemen pomen konja skozi zgodovino. Po besedah Cavalli-Sforze, arheologinja »Marjia Gimbutas domneva, da so se indoevropski jeziki razširili z območja severno od Kavkaza in južno od Urala, kjer so našli mnogo t.i. kurganskih grobov. Ti grobovi so bili polni kipov, zlatih kovin, bronastega orožja in okostij tako vojakov kot konjev. V ekološkem pogledu je to območje del evrazijske stepe, ki se skoraj neprekinjeno širi od Romunije do Mandžurije. Konji so bili na tem območju običajni in arheolog David Anthony je pred kratkim dokazal, da so bili verjetno udomačeni v bližini kurganske kulture, kjer so vprege in bronasto orožje izdelovali pred več kot 5.000 leti. Ker ni pisnih dokumentov, arheologi zelo težko rečejo, kakšen jezik se je takrat govoril na omenjenem območju. (...) Ljudje, ki so pripadali kurganski kulturi, so bili pastirski nomadi. Konje so udomačevali v stepah, kjer kmetijstvo ni bilo zelo uspešno. Konji so dajali mleko in meso, služili so kot prevozno sredstvo in bili so – kot so Kurganci spoznali pozneje – tudi vojaška moč. Ti nomadi bi bili lahko po svojem izvoru potomci bližnjevzhodnih in anatolskih kmetov, ki so v stepo verjetno prišli prek Makedonije in Romunije in so morda govorili predprotoindoevropski jezik, ki so ga govorili v Anatoliji na začetku kmetijskega razvoja pred pribl. 9.000 do 10.000 let. Torej je bil jezik, ki so ga uporabljali v Anatoliji pred 9.000 do 10.000 leti, zgodnejša oblika indoevropsčine, ki se je razširila na bližnji Balkan in nato v stepo. Jezike, ki so se razvili iz te zgodnje indoevropsčine na kurganskem območju, so pastirski nomadi pozneje razširili na večji del Evrope, in sicer v obdobju, ki se je začelo 3.000 do 4.000 let pozneje« (Cavalli-Sforza 2006, 128–129).

Podobno povzema Diamond: »Že veliko prej (okoli leta 4000 pr. n. št.), v času, ko so konje še jahali brez sedla, so bili morda ključni pri širitvi indoevropskih jezikov iz Ukrajine na zahod. Ti jeziki so nazadnje zamenjali vse prejšnje zahodnoevropske jezike razen baskovščine« (Diamond 2008, 87).

⁷ F. Nietzsche prav umetnosti pripisuje prvenstveno vlogo, ko gre za radikalne prelome v mišljenju. Zanimivo je, da anekdota o Nietzschejevem psihičnem zlomu pravi, da je za novo leto 1889 počitnikoval v Torinu, kjer je na ulici naletel na kočijaževo neusmiljeno bičanje konja; Nietzsche ga je objel, da bi ga obvaroval pred udarci, nato pa sam obnemogel. Tej anekdoti je posvečen tudi film *Torinski konj* (2011), v režiji madžarskega režiserja Béla Tarr.

sti, spokojnosti in milini. Njegova vizija sveta je bila filozofsko antropološka: upodobitev živali ga ni zanimala v dekorativne namene, temveč je hotel razumeti samo bistvo živali in na svet celo pogledati z njihove perspektive.⁸

Franz Marc se je rodil leta 1880 v Münchnu; Marcova mati, Sophie Maurice, je bila po rodu iz francoske Švice in se je s sinom Franzem pogovarjala v francoščini. To mu je bilo zelo v pomoč, ko se je v prvem desetletju 20. stoletja dvakrat odpravil v pariške muzeje in galerije ter pisal dnevniške zapise v francoščini. Ko se je prvič podal tja, so ga navdušili Manet, Monet in Renoir, naslednjič še Van Gogh, Paul Gauguin, Henri Matisse in fauvisti širše, teoretično tudi Paul Cézanne (Charles 2013, 5–7, 48–52). Eden od Marcovih judovskih prednikov je na prelomu iz 18. v 19. stoletje prestopil v katolicizem, njegov oče Wilhelm, akademski slikar in univerzitetni profesor, pa se je čez slabih sto let (1895) odločil za prestop v protestantizem, v katerem je odraščala njegova žena, Marcova mati.⁹ Njun sin Franz Marc je bil tako z vidika nacionalne identitete kot religiozne pripadnosti zelo strpen in v veliko oporo svojim kolegom iz tujine, ki so se priselili v Nemčijo iz zahodne Evrope, še bolj pa iz vzhodne, denimo iz Poljske, Rusije in Ukrajine. Nemčija je bila namreč že pred začetkom 1. svetovne vojne zelo ksenofobna; umetnostni kritiki in širša publika so izkoriščali šovinizem kot priročno orodje pri spopadanju z zametki moderne umetnosti, s francoskim kubizmom in fauvizmom, italijanskim futurizmom, z abstraktno umetnostjo (Marc 2006, 34–36). Tako je Franz Marc, skupaj s še nekaterimi prijatelji iz umetniških krogov (od leta 1911 se pogosto družil in ustvarjal skupaj z Gabriele Münter, Marianne von Werefkin in Alexeiem von Jawlenskym), stopil v bran Kandinskemu (Bassie 2008, 32), ko so se umetnostni kritiki spravili na »tega Rusa brez duše, ki dela grozne barvne čačke in črtaste krice krace, ki so še toliko bolj obžalovanja vredne, ker je iz dveh prejšnjih slik razvidno, da ta slikar zna slikati« (Marc 2006, 189).

Franz Marc v svojih teoretičnih spisih, dnevniških zapisih in bogati zasebni korespondenci odločno podpre sodobno umetnost, najprej v navezavi na skupino *Brücke (Most)* in nato na skupino *Der Blaue Reiter (Modri jezdec)*,¹⁰ in napove začē-

⁸ Vsaj omeniti velja slikarja slovenskega rodu Zorana Mušiča, ki je ustvarjal dalmatinske motive z oslički in konjički. Več o tem lahko preberemo v prispevku Tomaža Brejca (2012): »Zoran Mušič in slikarska tradicija.« V: Grafenauer, N.; Puhar, A.; Zupan, G. (ur.): *Videnja Zorana Mušiča*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, str. 38–80.

⁹ Ti biografski podatki so povzeti po viru: https://fr.wikipedia.org/wiki/Franz_Marc.

¹⁰ Franz Marc in Vasilij Kandinski sta bila ustanovitelja skupine *Der Blaue Reiter (Modri jezdec)*. Osnovala sta jo z namenom, da bi skupaj s še nekaterimi umetniki izdali zbornik reprodukcij in spisov ustvarjalcev samih (Charles 2013, 84), s tistimi, ki so podpirali usmeritev k abstrakciji. Do tega izjemnega podviga je prišlo leta 1912, pod tem istim imenom. Ideja za ustanovitev nove skupine se je porodila potem, ko sta se Marc in Kandinski počutila vse bolj osamljeno v njuni usmeritvi k abstrakciji (v skupini so sodelovali še August Macke, Gabriele Münter, Marianne von Werefkin, Alexej von Jawlensky, Paul Klee in občasno še nekateri drugi umetniki) (Bassie 2008, 35). Kandinski je zastavil precej bojevito, ali, kot se je sam izrazil, diktatorsko, ni demokratično sprejemal različnih pogledov na prihodnost umetnosti, medtem ko se je Marc trudil ohraniti dobre odnose s člani skupine *Brücke* in se je zavzel za to, da so lahko na razstavi, do katere je prišlo že v organizaciji *Der Blaue Reiter*, sodelovali tudi člani te skupine. Ves čas je bil povezovalen, ne izključevalen.

tek nove dobe, ko naj bi bila prav umetnost odrešujoča, ustvarjalna sila: »Pravkar ustvarjamo nov svet. Slika sama bo predstavljala bistveno stvar, enkratni izdelek, za prihodnjega gledalca. (...) Mi hočemo pokazati svojim sodobnikom 'ideje', vrenje novih časov, za katere se borimo. To je edina stvar, ki šteje in ki mora šteti za nas. Mi dejansko nismo več veliki mojstri, ki so jih poznale pretekle dobe, marveč zasledovalci novih stez.« (Marc 2006, 170) Kdor slika tako kot stari mojstri, rokodelci, ta ni več umetnik, dodaja Franz Marc. Takšna umetnost ne more več obstati, ker v današnjih časih nimamo več temelja, na katerem bi se rokodelsko delo lahko razcvetelo. »Živimo v dobi kolosalnega prevrata vseh stvari, vseh idej. Danes obstajajo ljudje, ki, tako kot prvi kristjani, vidijo tisočletja plesati pred seboj. Ideje žvižgajo kot projektili v boju. (...) Kdor tega ne občuti, kdor nima rad te svete in ustvarjalne dobe, ta ji ne pripada, ne njeni ne svoji prihodnosti« (Marc 2006, 170–171).

Franz Marc ne uporablja oznake ekspresionizma ali avantgarde. Za Kandinskim ponovi, da nova umetnost nastaja po notranji nujnosti, pri čemer ne uporabi pojma teozofija, ampak misticizem (Prav tam, 211, 214). Gre za novo spiritualnost, duhovnost, ki išče »skrite stvari v naravi, za tančico pojavov«. Te stvari so za nove umetnike »pomembnejše od odkritij impresionistov, ki so to notranjo, duhovno plat narave preprosto ignorirali«. »Mi ne iščemo in ne slikamo te notranje, duhovne plati narave zaradi zganjanja kapric ali zaradi okusa po novem, temveč zato, ker mi vidimo to drugo plat« (Prav tam, 147–148). Zelo velik pomen daje psihologiji barv in tu sta se s Kandinskim lepo ujela, vendar je bilo gonilo prve Marcove fascinacije z barvami francosko slikarstvo (poleg že omenjenih tudi Robert Delaunay), skupaj z Van Goghom, Gauguinom in Picassom, ne pa šele psihologija barv, kakor jo je razvil Kandinski v svojem delu *O duhovnem v umetnosti, in še posebej v slikarstvu* (1911). Kandinski je svoje slikarstvo razumel kot sintezo barv in zvokov, slikarstva in glasbe; podal je teorijo, po kateri posamezni barvni toni ustrezajo posameznim tonom glasbenih instrumentov. Ostro je nasprotoval dekorativnemu učinku svojih slik, saj morajo te učinkovati predvsem skozi mistični ikonoklazem. Franz Marc je glede tega bolj spravljen in dopušča, da gledalec doživlja barvitost slik tudi skozi dekorativni učinek. Razlika med Kandinskim in Marcom je tudi v tem, da slednji za doseganje ekspresivnosti uporablja le nekaj živih, osnovnih barv, zlasti modro, rumeno in rdečo, tudi zeleno, in ne gradi na brezmejnem številu raznolikih form in barvnih tonov kot Kandinski.

Umetnostni kritiki, nenaklonjeni novi umetnostni smeri v Nemčiji, so bili tisti, ki so ji nadeli ime ekspresionizem. Njegovi predstavniki (s pomembnim predhodnikom, norveškim slikarjem Edvardom Munchom) so v začetku 20. stoletja začeli ustvarjati novo umetnost, ki ni več temeljila na posnemanju in figuraliki. Kritike so zmotile upodobitve človeških figur, izmalicene od tesnobe in strahu, pa tudi goli akti, iz katerih je zavel afirmativen, nietzschejevski odnos do telesa. Franz Marc pa je, z izjemo nekaj (golih) človeških aktov, slikal predvsem živali. Njegovi začetki niso bili plod trenutnega navdiha, marveč večletnega sistematičnega preučevanja živalske anatomije, pri čemer mu je bil v oporo francoski slikar Jean-Bloé Niestlé, po-

znej pa je Marc tudi sam prenašal svoje znanje na druge. Predtem je več let sistematično spremljal konje na prostem in v ogradah. Slikanje živali je bilo prisotno že v preteklih stoletjih, denimo konj v bitkah, tudi na zelo ekspresiven, emotiven način (npr. pri Rubensu). Toda Marc se še bolj odmakne od posnemovalnega, realističnega stila. Poleg tega živali postavi v središče svojih slik, se pravi, da njegov cilj ni, da bi jih naslikal kot manj pomembne spremljevalce ljudi, temveč jih umesti v samo središče sveta. Svoje slikarstvo opredeli kot metafizično slikarstvo, s čimer hoče poudariti ontološki in etični pogled na živali, na izrazito pozitiven način. Še posebno pozornost namenja upodobitvam konj, ki jih upodablja kot duhovna, tenkočutna, gracilna, celo mila, nežna bitja, obenem pa kot telesno polna in mogočna, kar v nas vzbuja občudovanje, morebiti tudi spoštovanje.¹¹ Tako občutimo zaradi njihovih umirjenih pogledov in drže teles, z upognjenimi vratovi, s čimer Marc poudari njihovo predano, skorajda ponižno naravo. Konji nastopajo v parih ali skupinah, kjer je videti, da so v spokojnih, nenasilnih medsebojnih odnosih; pogosto tudi umirjeno ležijo zviti v klobčič. Še posebej pomembno je, da na veliki večini slik človek ni prisoten. V pretežni meri so konji upodobljeni v barvah, ki v naravi ne obstajajo: poleg rjavih so rumeni, modri, rdeči, oranžni, zeleni, itd. Pri njihovi rabi Franz Marc izhaja iz psihologije barv, zlasti iz razlike med barvami oz. toni, ki delujejo bodisi hladno bodisi toplo; pri razlagi se posluži tudi primerjave s spolno delitvijo vlog, kar pa zveni precej konvencionalno: modra barva naj bi izražala moško strogo duhovnost, rumena barva žensko vedrino in nežnost, rdeča pa elementarno, ognjeno, tudi dominantno moč, ki je v kontrastu s prvima dvema. Ne glede na energijo, ki jo izžarevajo v raznolikih barvah, Marc vse konje empatično upodablja kot prijetna in dostojanstvena bitja.

Morda bi bil zato prav pojem empatije primeren za Marcovo upodabljanje živali. Empatijo razumem tako v kognitivnem pomenu razumevanja, sposobnosti vživljanja v druge (tako v ljudi kot v živali in morda v vsa živa bitja), kot v afektivnem pomenu skrbi, sočut(en)ja in naklonjenosti.¹² Marc želi upodobiti živali, zlasti konje, na tak način, kot domneva, da one same vidijo sebe, medsebojne odnose in vpetost v svet. Vanje se hoče vživeti tako, da bo skozi njihove oči, pogled in držo telesa razvidno njihovo samozavedanje in zavedanje drugih okrog sebe. To kaže na Marcovo lastno empatijo do živali, vprašanje pa je, če imajo živali, denimo konji,

¹¹ I. Kant v *Kritiki praktičnega uma* človeku odreja možnost, da bi spoštoval živali, lahko jih kvečjemu občuduje. Za Kanta je spoštovanje edini občutek, ki ni emocionalne, ampak moralne narave in ga kot edinega spoznamo *a priori*, ker je njegov razlog v praktičnem umu. Živali po tej logiki ni mogoče spoštovati, ker niso umna in moralna bitja. Takole zapiše: "Spoštovanje meri vselej le na osebe, nikoli na stvari. Stvari lahko zbudijo v nas nagnjenje, če gre za živali (npr. konje, pse itn.), nemara celo ljubezen ali tudi *strah*, kot, denimo, morje, vulkan, roparica, a nikoli *spoštovanja*. Temu občutku se že bolj približa *občudovanje*, ki je kot afekt, kot osuplost, lahko usmerjeno tudi k stvarem" (Kant 1993, 76). Čeprav v članku ne razvijam moralne teorije živali, naj le nakažem, da tudi etika živali ne bi smela več temeljiti na antropomorfizmu. Žival ne more razviti moralne odgovornosti na tak način kot človek, kar pa še ne pomeni, da ne razvija moralnih občutkov, denimo sramu, krivde, hvaležnosti, skrbi in ljubezni do potomcev in sovrstnikov, empatije in solidarnosti.

¹² O pojmu empatije podrobneje pišem v svojem delu *Jaz in drugi v (post)moderni filozofiji in umetnosti* (2013).

res tako razvito subjektivnost.¹³ Marc verjame, da so konji sami empatične, celo sočutne živali in da v sožitju sobivajo z drugimi konji. Vendar tega, kar konji v resnici čutijo in mislijo, ne moremo z gotovostjo vedeti, kot tudi ne tega, kaj čutijo drug do drugega, razen tega, kar vidimo skozi njihovo delovanje. Empatija še ne pomeni identifikacije, se pravi popolnega poistovetenja, a že to je veliko, da se je umetnik skušal postaviti na njihovo mesto, pogledati na svet z njihove perspektive, čeprav to ni zares mogoče. Večina Marcovih upodobitev konj je slikana s perspektive, ki ne izhaja iz človekovega pogleda, se pravi, da jih ta pogled ne določa, ni središčen, marveč je fokus na njihovih medsebojnih odnosih, ali pa sta pogled in drža konj usmerjena v pokrajino, v okolje, kjer spet ni videti človeške prisotnosti. Subjektivnost konj je težko opredeliti in ovrednotiti, a že to, da je ne zanikamo, je korak v pravo smer. Ključno je torej, kako pristopamo k subjektivnosti, kakor se kaže skozi delovanje in čustvovanje konj. Morebiti Franz Marc celo v pretirano pozitivni luči poudarja njihov čustveni odnos do sveta, kot da so že skoraj pravljična bitja. Res pa je, da postopoma opušča svojo vero v to, da bi samo z zgledom, ki nam ga dajejo živali, rešili našo skupno prihodnost. Na to kaže slika *Usoda živali* (1913), kjer so živali v primežu brutalnega in krvavega obračunavanja, ki ga pospešuje sodobna tehnologija (orožja). Slika je živo nasprotje vizije svetle prihodnosti in napredka.

Marc se zavzema za animalizacijo umetnosti: »Ne vidim boljšega načina, kako doseči animalizacijo umetnosti – če jo lahko tako poimenujem – kot skozi slikarstvo« (Marc 2006, 92). V metafizičnem, ontološkem smislu hoče v središče sveta postaviti živali, ne pa človeka, ljudi. Porajanje nove dobe si zamišlja kot ustvarjanje in sprejemanje nove umetnosti, ki nam bo omogočila poglobljanje v živalsko duhovnost. O tem prvič piše leta 1910 v pismu založniku Reinhardu Piperju, ki je tega leta izdal knjigo z naslovom *Žival v umetnosti*. V uvodu založnik zapiše: »Kajti umetnost je najboljša vednost in interpretacija narave; daje sintezo fenomenov, znanost jih lahko samo analizira. (...) Narava govori skozi žival na najbolj jasen in najbolj neposreden način, na tak najbolj jasen način se obrača tudi na nas.« (Marc 2006, 91) V knjigo je zajel 130 reprodukcij od predzgodovinskih jamskih poslikav, starega Egipta in Kitajske do Korinta, Pisanella in Rubensa. Piper se je pozneje spominjal, da je bil Franz Marc, ki je ravno v tistem času organiziral razstavo s svojimi platni živali, tedaj še neznan umetnik; po ogledu razstave je kupil litografijo z dvema

¹³ M.M. Lintner se naveže na primatologa in etologa Fransa de Waala (na njegovo delo *The Age of Empathy*, iz leta 2010) in na živalskega etika Herwiga Grimma: »Sodelovanje spada k evolucijsko-biološkemu temelju družbeno strukturiranih bitij. Predpostavka za to je možnost, da tudi živali v drugih članih skupine spoznajo sorodno bitje in da so zmožne empatije in solidarnosti. O tem, kako kompleksno je 'duševno življenje' živali, ki niso samo občutljive na bolečino, ampak lahko občutijo tudi zaljubljenost, materinsko srečo, sočutje, strah in celo žalost, vse do izgube volje do življenja itd., lahko zdaj preberemo v številnih znanstvenih in poljudnoznanstvenih publikacijah. Seveda takšna pripisovanja čustev in občutij vselej vsebujejo tveganje, da bomo živali počlovečili, ker mi kot ljudje nikoli ne moremo zasedi živalskega položaja ali živalske notranje perspektive. Živalski etik Herwig Grimm zato opozarja na določeno zadržanost: 'Ne smemo biti prehitro prepričani o tem, kaj nam prihaja nasproti in kaj zahteva od nas. V nobeno žival ne moremo imeti vpogleda. Mi vedno samo gledamo – z naše človeške perspektive, ki je ne moremo nikoli povsem izključiti.' « (Lintner 2019, 125–126)

konjema, kar je vzbudilo umetnikovo radovednost, saj je bil eden redkih obiskovalcev, ki se je zanimal za nakup njegovih slik. Ohranila sta stike in v enem od pisem mu je Marc pojasnil: »Rad bi še bolj občutil organski ritem vseh stvari, poskušam se panteistično poistovetiti z vibracijami, z življenjskimi tokovi v naravi, v drevesih, živalih, v zraku« (Prav tam, 92). Pri nekaterih francoskih slikarjih (od Delacroixa, Milleta, pointilistov do Degasa in Cézanna, pa tudi pri Van Goghu) je opazil, da so v zadnje pol stoletja že bili na poti k takemu občutju, vendar so se slikanju živali izogibali. S svojim razumevanjem animalnega se približa tudi animističnemu, ko za slike Van Gogha, npr. za atmosfere, ki zavejejo iz njih, Marc zapiše: »Vse je postalo animalno.« (Prav tam) Nato ugotavlja, da te slike sploh niso več podobne tistemu, kar so nekoč poimenovali s tem izrazom. Tudi v zvezi s svojimi slikami konj svetuje, naj si gledalec ne zastavlja vprašanj o konjskih pasmah, marveč naj razvija občutek za vibracije konjevega notranjega življenja. Iskanje novega stila pripíše »moder- nim slikarjem«, h katerim se tokrat uvršča tudi sam (Prav tam).¹⁴ Animalizacija umetnosti skozi podobe živali postane znanilka nove, moderne dobe, ki bo prežeta s prvobitno, arhaično in zato avtentično energijo.¹⁵

Iz osebne korespondence Franza Marca, kot tudi iz njegovih teoretskih spisov, razberemo, da so se umetniki, ki veljajo za moderne in avantgardne, soočali z izjemnimi odpori, zasmehovanjem in prezirom.¹⁶ Toda paradoks je, da je odpor umetnostne kritike in javnosti nasploh nastal kot posledica novih umetniških stilov, ne pa metafizike, v kateri so se umetniki utemeljevali. Stili so usmerjeni v popačenje, izkrivljanje podob, ker splošno atmosfero zaznamujeta črnogledost in zavračanje zgrešene sedanjosti.¹⁷ Marcova slika *Usoda živali* zelo nazorno prikaže tedanje mračno, zlovešče vzdušje.

¹⁴ Franzu Marcu je bil slogovno blizu futurizem (čeprav s tem gibanjem ni delil navdušenja nad znanostjo in tehnologijo) in svoja zadnja dela je ustvarjal tudi v tem stilu (npr. *Stolp modrih konj*, 1913). Videti je, kot da njegove upodobitve živali anticipirajo poznejše video animacije: so shematizirane, poenostavljene, obenem pa zaradi močnih barv zelo žive. Zaradi svoje živosti in ljubkosti so pogost motiv pri otroških slikanica.

¹⁵ V almanahu *Der Blaue Reiter* je bila posebna pozornost namenjena otroškim risbam, risbam staroselcev in ljudski ustvarjalnosti, z namenom, približati se smislu umetnosti skozi njen izvor, skozi arhetip podob. Pišoči umetniki so verjeli, da je ta izvor treba iskati pri vseh začetkih: pri arhaičnih, prvobitnih ljudstvih, v ljudskem izročilu in pri otrocih. Umetniki skupine *Brücke* so se celo poimenovali »Prvobitneži nove umetnosti« (Charles 2013, 126).

¹⁶ Slikarji, ki jih povezujemo z umetniškimi gibanji pred 1. svetovno vojno in po njej, so bili v 30. letih še bolj degradirani, njihove umetnine pa označene za degenerirano umetnost, vključno s slikami Franza Marca. Niti to ni pomagalo, da se je bojeval kot nemški vojak in padel med bitko pri Verdunu l. 1916 in da so vojaški častniki protestirali proti njegovi umestitvi med degenerirane umetnike. Marc je sprva, ko se je bližala 1. svetovna vojna, v njej videl katarzični, epohalni dogodek, zato se ji je priključil kot prostovoljec, toda ta se je zanj in za mnoge druge sprevrgla v nepopisno grozo, prav tako mu situacija ni dopuščala, da bi še slikal, oz. je poslikaval le še topove za kamuflažo. Tisti moderni slikarji, ki so preživeli 1. svetovno vojno, so se nato soočili še z diktaturo fašizma in nacizma, ki jih je obsodila na nevidnost in revščino.

¹⁷ Kako zelo nerazumljeni so bili ekspresionistični umetniki z začetka 20. st., zgovorno pove podatek, da je mecen Bernhard Koehler (sicer pa sorodnik soproge slikarja Augusta Mackeja) finančno podprl njihovo prvo razstavo, vendar je pri tem želel ostati anonimen.

:4.

Podobno ontološko usmeritev, kot jo je nakazal Franz Marc s svojimi platni, zasledimo v zborniku z naslovom *Environmental and Animal Abuse Denial / Zanikanje okoljske in živalske zlorabe* (2021), ki so ga uredili Tomaž Grušovnik, Reingard Spannring in Lykke Syse. V 10. poglavju z naslovom »The Horse in the Room« (»Konj v sobi«)¹⁸ avtorici Reingard Spannring in José De Giorgio-Schoorl menita, da v znanstveni literaturi na področju družbenih ved vladata tišina in zanikanje, ko gre za zlorabo živali v odnosu med človekom in konjem v konjeništvu. Po njunem prepričanju te vede ne posvečajo dovolj pozornosti subjektivnosti in sposobnosti avtonomnega delovanja (*agency*) jahalnega konja, zato v njih ni videti kritične presoje konjeniške prakse kot take in v celoti. Včasih zanikamo ali nočemo prepoznati očitnega, velikega problema, ki je vsem na očeh; na enak način smo tiho in zanikamo, da bi bilo treba konja obravnavati kot subjekta. Pri tem avtorici opazata, da si v sodobnem zahodnem svetu odnose med človekom in konjem predstavljamo skozi diskurz o ljubezni, skrbi in sodelovanju, sami pa ne vidita, v čem bi konj imel koristi od te ljubezni. Četudi se vse bolj zavedamo živalskega vprašanja in empatično razumemo konja kot čuteče bitje, ki je obdarjeno z intencionalnostjo, kar postaja naše temeljno vodilo pri treniranju konja in nasploh pri zagotavljanju njegovega dobrega počutja, tudi to humano, ljubeče zavzemanje za dobrobit konja ostaja v okvirih specističnega in antropocentričnega prepričanja, da lahko ljudje legitimno uporabljamo nečloveške živali za svoje potrebe in želje. Tak odnos še naprej določa konjevo eksistenco in zamegljuje njemu lastno subjektivnost, njegove namere in predstave. Kulturni vzorec, ki se nagiba k bolj humanemu in ljubečemu pristopu h konjem, slednjega v resnici ne priznava, saj zanika možnost ne-specističnega odnosa med konjem in človekom (Spannring in De Giorgio-Schoorl 2021, 186). Na kakšen način?

Konjeniški okvir utrjuje nevidnost konja na dva temeljna načina. Prvič: ne sprašuje se, kako konji izkušajo svoj lasten svet in kako izražajo svojo lastno radovednost; na ta način potrjuje splošno objektivizacijo in komodifikacijo nečloveških drugih in njihovo redukcijo na to, da so zgolj predstavniki svoje vrste. In drugič: ker nam ne uspe, da bi problematizirali konjeniško paradigmo in njen antropocentrizem,¹⁹ še naprej jemljemo ograde, treninge, dresuro in uporabo konj za človeške namene kot nekaj samoumevnega. Tako se zastrejo negativni učinki na konjevo subjektivnost in sposobnost avtonomnega odločanja (*agency*), prav tako se spregleduje, da so

¹⁸ Naslov poglavja »The Horse in the Room« aludira na frazem »Elephant in the Room«; v slovenskem jeziku imamo soroden frazem: »Obnašati se kot slon v trgovini s porcelanom«. Naslov poglavja le aludira nanj, saj gre za vsebinsko različen pomen: V frazemu je dejavna oseba (slon) tista, ki ne opazi lastnih napak, ko jo opazujemo, v naslovu »Konj v sobi« smo pa opazovalci tisti, ki ne opazimo, da je nekaj narobe (ne opazimo neprimernosti tega, da mora konj sobivati z nami v človeškem prebivališču).

¹⁹ Pregledno obravnavo antropocentrizma in ne-antropocentrizma, pri slednjem pa opis razlike med bio- in ekocentrično etiko, ponuja Jožica Čeh Steger, v svojem delu *Ekokritika in literarne upodobitve narave*.

možni in etično zaželeni tudi drugačni načini koeksistence s konji. S tem ko konje silimo v preproste reakcije, jim onemogočamo, da bi, v socialno-kognitivnem smislu, izkusili in se ovedli svojih lastnih zmožnosti in dejavnosti. Pri tem se avtorici sklicujeta na aktivista in kognitivnega etologa Francesca De Giorgia in na Katherine Dashper, sociologinjo, specializirano za animalistiko,²⁰ ki trdita, da se ljudje upiramo temu, da bi v polni meri pripoznali moralni status in pomen drugih vrst, da na to preprosto še nismo pripravljeni, vključno z večino ljudi v konjeniškem svetu (Prav tam, 188). Omenita tudi Barbaro Noske in njeno stališče, da smo s tem, ko smo nečloveške živali zreducirali na objekte, izpraznili njihovo subjektivnost in jim jo odvzeli (Prav tam, 189).²¹ Noske nadalje meni, da se družbene vede ukvarjajo izključno s človeško kulturo in osmišljanjem njenih struktur, če pa so že nečloveške živali del njihovih raziskav, v teh ne namenjajo pozornosti subjektivnosti, družbenosti in kulturam živali. Odsotnost adekvatne etološke vednosti še poslabša naivni antropomorfizem, ko na primer konjev boks ljubkovalno poimenujejo »konjeva osebna spalnica«. Tudi tedaj, ko raziskovalci odnosov med človekom in konjem empatično zavračajo dualizem tipa »človek-žival« ali »kultura-narava«, v njihovi raziskovalni praksi ostaja nepremostljiva vrzel zaradi pomanjkanja prave raziskovalne metodologije, ki bi se morala začeti s pripoznanjem subjektivnosti konj, njihovih lastnih preferenc, motivacije, ugodij in načinov izražanja.

Sposobnost avtonomnega delovanja je pri človeku povezana s svobodno voljo in racionalnostjo, ki predpostavljata zavestno intencionalnost, reflektivnost in moralnost. V klasični subjektivni filozofiji je delovanje usmerjeno izključno v človeške in medčloveške odnose, ki ne veljajo za živalsko vedenje. Slednje velja za nezavedno, instinktivno in reaktivno. Ta dualizem vztraja na zastarelem, toda še vedno široko sprejetem poenostavljanju, da je živalska kognicija zgolj instinktivna. Zato notranja stanja, kot so subjektivnost, osmišljanje in smotrno, ciljno delovanje pripisujemo samo ljudem, nečloveškim živalim jih pa odrekamo, kot da gre za neprimeren antropomorfizem (Prav tam, 190). Sodobno biološko vedenje o živalski kogniciji se trudi to prepričanje izzvati s socialno-kognitivnega vidika;²² tako avtorici izpostavi ta stališče De Giorgia, da vse živali, vključno s človeškimi, potrebujejo in si želijo novih kognitivnih izkušenj, svojo subjektivnost pa si želijo izraziti skozi avtonomno delovanje, ne pa tako, da zgolj reagirajo na dražljaje, ki jim jih vsiljuje človek. Na ta način avtorici zavrnete prevladujočo dihotomijo med svobodnim človeškim delovanjem na eni strani in živalskim reaktivnim vedenjem na drugi. Zavračata tudi post-

²⁰ Avtorici se sklicujeta na delo Dashper, K. (2016): *Human – Animal Relationships in Equestrian Sport and Leisure*. London: Taylor & Francis in na delo De Giorgio, F. (2020): *Nel Nome dell'Animalità di Cavalli, Cani, Umani e Altri Animali*. Torino: Lindau (Second edition). Slednji je z José De Giorgio-Schoorl (2016) soavtor dela *Equus lost? How We Misunderstand the Nature of the Horse-Human Relationship*: Trafalgar Square Books.

²¹ Gre za članek Noske, B. (1992): »Deconstructing the Animal Image: Toward an Anthropology of Animals«. *V Anthrozoös* 5/4: 228.

²² Avtorici izpostavi delo Allen, C. in Bekoff, M. (1999): *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. The MIT Press.

humanistično teorijo jahanja kot »vzajemnega postajanja« konja in jezdeca; razume meta jo kot karikaturu (živalskega) delovanja, saj gre za proizvod treninga, dresure, ki nas vrača k behaviorističnemu modelu, ta pa se ne meni za subjektivno osmišljanje in izkušanje.²³ Globlje razumevanje živalske subjektivnosti, notranje motivacije in socialno-kognitivnih sposobnosti bo nujno moralo privedi do nove etike delovanja (*agency*). Poudariti bo treba socialno krivičnost in dati glas zatiranim glasovom (Prav tam, 191). Avtorici, ob naslonitvi na De Giorgia, tudi trdita, da se pri preučevanju razmerij moči in oblasti v konjeniškem svetu upiranje konja nikoli ne poiменуje in kritično ne ovrednoti kot protest, ampak kot problem, ki ga je treba rešiti z več treninga, več dresure in boljšo organizacijo, namesto da bi priznali, da gre za konjevo »natančno in premišljeno gesto« nasprotovanja zatiranju, kot izraz »kognitivnega in ponosnega življenja« (Prav tam).

Zdi se, da nam živalski obrat (»animal turn«) v družbenih vedah omogoča, da si lahko predstavljamo, kako je biti konj, ki »so-ustvarja jezikovni sistem z jezdecem« (Prav tam, 192). Vendar nam te ne povedo, kako je biti prav določen konj, ki ima svoj lasten svet. Zato tu ne moremo govoriti o uspešnem partnerstvu, ampak o »razcepljeni epistemologiji«, ki obravnava človeka od znotraj navzven, nečloveške živali pa od zunaj navznoter (Prav tam). Avtorici nasprotujeta tej vrsti antropomorfizma in naturalizacije živali ter zahtevata, da se angažiramo v takšni politični in etični praksi, v kateri bomo konje spoznavali in doživljali kot protagoniste njihovega lastnega življenja (Prav tam).

Navkljub moralnemu in konceptualnemu napredku v teorijah o živalskih pravicah in živalskem obratu v družbenih vedah, ki človeško-živalskim odnosom namenja vse večjo pozornost, sta avtorici prepričani, da specizem še ni izginil (ne v družbi, ne v znanosti). Pravzaprav je ta napredek prispeval k še bolj sofisticirani kolonizaciji živalskega sveta, saj zaradi »simpatetičnega pogleda« raziskovalcev (Prav tam, 193) ne opazimo, da ta spregleduje nečloveški živalski svet. Enako velja tudi za konjeniški pogled: vse dresurne metode vzdržujejo behavioristični model učenja in silijo konje, da prekinejo stik s seboj in s svojim okoljem ter da slepo reagirajo na dražljaje. Konj se ne rodi kot stroj, ki avtomatično odgovarja na dražljaje, ampak to postane skozi dresuro. »Negativne posledice tega pristopa hudo podcenjujemo: ta resno uničuje konjevo sposobnost in zmožnost, da bi stremel k svoji lastni notranji motivaciji, da bi raziskoval, procesiral informacije in razumel dano situacijo v svojem času in na svoj lasten način« (Prav tam, 194). V teh okoliščinah vedenja konja ne moremo interpretirati kot avtentičen izraz subjektivnosti in svobodnega, avtonomnega delovanja (*agency*).

Reingard Spannring in José De Giorgio-Schoorl zahtevata, da na konje nehamo gledati, kakor da so prišli na svet samo zato, da bi služili človeškim smotrom. Konjenišva nočemo ugledati kot to, kar v resnici je: ideologija in oblastna struktura, ki nas

²³ Avtorici imata pri tem v mislih delo Haraway, D. J. (2007): *When Species Meet (Posthumanities)*. University of Minnesota Press.

še posebej v okviru diskurza o dobrobiti živali prepričujeta, da delamo vse v prid srečnega, humanega ravnanja s konjem. V etičnem in socialno-kognitivnem smislu je to analogno mitu o »srečnem sužnju« (Prav tam, 195), saj vzdržuje in ohranja prilaščanje in zlorabo obvladovane subjektivnosti. Avtorici skleneta, da svobodno, avtonomno delovanje konj predpostavlja kognitivno obdarjene konje, ki lahko čutijo in razumejo sami sebe, svoje pobude, drug drugega, svoje okolje in svoj socialni kontekst, in sicer zavoljo svojih lastnih interesov v življenju, ne pa zato, da postanejo orodje za urjenje. »V razsrediščnem sobivanju, v katerem se bomo povsem potopili v kontekst in subjektivni pomen konjevega Drugega, v izkušanju tega, kar obnavlja in ohranja drugačnost z emancipiranjem Drugega, ne pa s tem, da ga silimo bivati v našem svetu, bosta avtentično bivanje in dialog postala možna« (Prav tam, 195).

Naj še sama strnem nekaj svojih opažanj o zapisanem. Jahalni konj se je skozi zgodovino izkazal kot zelo uporabna, lepa in plemenita žival, in sicer v praktičnem, etičnem, estetskem in antropološkem pogledu. Odlikujejo ga izjemna telesna vzdržljivost, spomin in učljivost, predanost in zvestoba. Po drugi strani je konj zelo samosvoj, ima močan karakter, ohranja svojo divjost, ki jo opisujemo tudi kot neukrotljivo in uporno. Reingard Spannring in José De Giorgio-Schoorl poudarjata, da konjeništvu sili konje v enostavne reakcije na zunanje dražljaje. Čeprav dresura stremi k ponavljanju in izboljševanju istih gest, menim, da to zahteva ogromno vaj in discipliniranega učenja tako konja kot jezdeca (jahača). Če kljub nevarnosti, da zapademo v antropomorfizem, napravimo primerjavo med učljivim konjem in človeškim učencem, potem lahko ugotovimo, da je proces kultiviranja težak za oba. Najbrž bi bilo nespametno, če bi se zavzemali za ohranjanje otrokove pristnosti na takšen način, da bi mu dovolili, da se sploh ne izobražuje. Res pa je bila za njegov razvoj nujna temeljita preobrazba in demokratizacija pedagoškega procesa, ki sta zadnjih sto letih pripomogli k zmanjšanju telesnih in čustvenih zlorab otroka. V prispevku avtoric ni enoznačno razvidno, ali konjeniška dresura sploh ni več primerna oblika učenja konjevih spretnosti in razvoja njegove subjektivnosti, ali pa bi morali dresuro predvsem izboljševati na način, kakor ga je v poučevanje otroka uvedla humana pedagogika. To se zdi malo verjetno, saj avtorici zavračata ne le dresurni odnos jezdeca (jahača, skrbnika) do konja, ampak vsak ljubeč in prijateljski odnos. V koeksistenci, če sploh še smemo govoriti o sobivanju, bi moral človek pustiti konju, da postane to, kar potencialno že je, se pravi, kognitivno in emotivno avtonomno bitje in da sam od sebe razvije in izrazi svojo lastno subjektivnost. Za verodostojen prikaz konjeve subjektivnosti bi bilo smiselno prisluhniti etološkimi raziskavam o tem, kakšna je razlika v kvaliteti bivanja prostoživečih konj na eni strani in jahalnih, dresurnih na drugi. V kolikšni meri bi se s koncem dresure in konjeništvu spremenila konjeva subjektivnost in naš odnos do nje? Ali bi bilo pri tem mogoče uporabiti neko lestvico kriterijev, ki bi merila, ali in za koliko je konjevo psihično, metalno stanje napredovalo ali nazadovalo v sorazmerju s krepitvijo ali zakrnavanjem njegovih kognitivnih sposobnosti? Najbrž bi bile vsakršne merilne lestvice, ki bi razvrščale konje po človeških kriterijih, že nasilni antropocentrizem, če bi sledili

argumentaciji avtoric Reingard Spannring in José De Giorgio-Schoorl. Ali res drži, da je smoter konjenišтва le v zagotavljanju človekovega ugodja, ali pa to do neke mere zadovoljuje tudi konjevo potrebo po učenju, pozornosti, skrbi in negi? Sama dvomim o tem, da gre tu za redukcijo konjev zgolj na predstavnike svoje vrste. Konjenišтво se nujno posveča temu, kako konji izkušajo svoj lasten svet, saj če ne bi poznali in razumeli njihovih specifičnih lastnosti, jih sploh ne bi zmogli dresirati. Dresurni odnos mora biti tudi osebni odnos, če naj bo uspešen, kajti vsak uspeh temelji na vzajemnem razumevanju oz. empatiji, spet pa bo lahko takšno zasledovanje skupnega cilja zavrženo kot antropocentrično, češ da gre zgolj za človeški cilj, ki se ga hipokritsko lepi še na konja. Sicer pa dresurno jahanje zavzema le en delež konjenišťa; veliko je zgolj prostega jahanja, kjer še bolj stopi v ospredje osebni odnos jezdeca (jahača, skrbnika) do konja.²⁴

Če bi se zavzeli za takšno koeksistenco, ki bi poskrbela zgolj za osnovno preživetje konj, vse ostalo pa bi bilo prepuščeno njim samim, bi bilo zanimivo opazovati, ali bi to privedlo do tega, da bi se konj sčasoma začel vesti tako kot druge živali, ki niso šle skozi proces udomačitve, tako da bi se človeku približal le izjemoma, v iskanju živeža, z veliko opreznosti in nezaupljivosti. Ali bi si konj, ki bi ga za vselej spustili iz ograde, ali takšen, ki v njej sploh nikoli ni živel, vseeno želel človekove bližine, ali pa bi to privedlo k zamiranju sodelovanja med njima, k le še mimobežni koeksistenci? Če sodimo po zgodovini njunih odnosov, je bilo udomačevanje konja možno zato, ker je bila njegova karakteristika takšna, da ga je omogočila, tako da njuno zblíževanje ni moglo biti samo nasilno; konj je tako suverena in ponosna žival, da ga ni mogoče prisiliti v nekaj, kar bi ubilo njegov značaj, se pravi, da ravno nima takšne osebnosti, ki bi se v celoti podrejala človeški kulturi. Verjamem, da bodo prihodnje raziskave pripomogle k razreševanju vprašanja, ali je samo človek tisti, ki potrebuje (jahalnega) konja in si želi njegove bližine, ali velja tudi obratno.²⁵

²⁴ Ko Martin M. Lintner obravnava filozofijo Marthe Nussbaum in njen odnos do ti. zmožnostnega pristopa, poudari: »Zmožnostni pristop izhaja iz tega, da imajo tako ljudje kot tudi živali zmožnosti in potrebe. (...) Tudi živali se ne bi smelo ovirati pri njihovih življenjskih funkcijah, ki jih razvijajo in živijo v skladu s svojimi lastnimi zmožnostmi. Nussbaumova zastopa tezo, da je etično narobe, če ljudi in živali omejimo v njihovih osnovnih zmožnostih« (Lintner 2019, 119). V odnosu do živali imamo tudi pozitivne dolžnosti. Naša naloga je, da te uresničujemo in da istočasno spoštujemo živalsko avtonomijo. Pri tem se zavzema za zdravo vodstveno težnjo s strani človeka, ki jo poimenuje paternalizem. Primerno vedenje do hišnih živali ni v tem, da bi te živali preprosto spustili na svobodo. To bi namreč za številne pomenilo, da ne bi mogle živeti uspešno. Hišne živali že predolgo živijo ob človeku, tako da je njihov način življenja odvisen od človekove skrbi in spremstva. Kljub temu pa hišnih živali ne smemo imeti preprosto za našo last, ampak jih moramo dojemati skupaj z njihovimi pravicami in potrebami (Lintner 2019, 122).

²⁵ Sodobni tehnološki razvoj ustvarja nek vmesni bivalni prostor med divjino in udomačenim okoljem, kajti s kamerami je mogoče samodejno snemati živali sredi divjine, ki potemtakem ni več to, za kar smo jo doslej imeli – neokrnjena narava, ampak postaja delno nadzorovani habitat. Na to, da je bil pojem divjine že prej izmuzljiv, opozarja tudi J. Čeh Steger: »Neko območje lahko označimo za divjino, če je takšno v celoti ali v njem divjina prevladuje. Divje je nasprotje kultiviranemu. Pomeni nekaj, kar je nekontrolirano, lahko nevarno, nepredvidljivo, brez pravil in ciljev, ki so zavzujoči za neko družbo ali skupino. Divjina je družbeno pogojen pojem in ga ni mogoče definirati z naravoslovnimi kriteriji« (Čeh Steger 2015, 36).

::LITERATURA

- Aristotel. 2002. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel. 2016. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bassie, Ashley. 2008. *Expressionism*. New York: Parkstone Press International.
- Brejc, Tomaž. 2012. »Zoran Mušič in slikarska tradicija.« V *Videnja Zorana Mušiča*, uredili Niko Grafenauer, Alenka Puhar in Gojko Zupan, 38–80. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca. 2006. *Geni, ljudstva in jeziki*. Ljubljana: Krtina.
- Charles, Victoria. 2013. *Franz Marc*. New York: Parkstone Press.
- Čeh Steger, Jožica. 2015. *Ekokritika in literarne upodobitve živali*. Maribor: Litera.
- Diamond, Jared. 2008. *Puške, bacili in jeklo, Zakaj je človeški razvoj na različnih celinah napredoval različno hitro*. Tržič: Učila International.
- Erjavec, Fran. 1995. *Domače in tuje živali v podobah*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2017. *Predavanja o estetiki III, Sistem posameznih umetnosti, Kiparstvo*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kant, Immanuel. 1993. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kearney, Richard. 2016. *O zgodbah*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Lintner, Martin M. 2019. *Človek in ljube živali; Etična vprašanja o ravnanju z živalmi*. Celje; Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Marc, Franz. 2006. *Écrits et correspondances*. Paris: École nationale supérieure des beaux-arts.
- Spannring, Reingard in José De Giorgio-Schoorl. 2021. »The Horse in the Room: The Denial of Animal Subjectivity and Agency in Social Science Research on Human-Horse Relationships.« V *Environmental and Animal Abuse Denial*, uredili Tomaž Grušovnik, Reingard Spannring in Karen Lykke Syse, 187–200. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Timofeeva, Oksana. 2019. *Zgodovina živali*. Ljubljana: Maska.

Ernest Ženko
**SYMPHONY
OF THE CITY:
A FORGOTTEN
GENRE?**

29-41

UNIVERZA NA PRIMORSKEM
FAKULTETA ZA HUMANISTIČNE ŠTUDIJE
ODDELEK ZA MEDIJSKE ŠTUDIJE
ERNEST.ZENKO@FHS.UPR.SI

::ABSTRACT

THE PERIOD BETWEEN 1920 and 1940 saw the rise and development of more than 80 films that were labeled “city poems,” “city films,” or, more frequently, “city symphonies”. The more known examples include Paul Strand’s and Charles Sheeler’s *Manhatta* (1921), Walther Ruttmann’s *Berlin: Die Sinfonie der Großstadt* (1927), Jean Vigo’s *À propos de Nice* (1930), and Alberto Cavalcanti’s *Rien que les heures* (1926). Developed at a time when avant-garde cinema was just starting to shape, and documentary film had not yet come into existence, city symphony was a hybrid entity, a kind of experimental documentary, with elements from narrative cinema, focused on “the dynamic of the metropolis” (László Moholy-Nagy). The city was the main, and usually also the only protagonist of the film, which recognized the city as the ultimate emblem of modernity. Due to its complex identity, a city symphony is not easy to define, and one of the open issues regarding this cluster of films, is related to the question of genre: do the films, grouped under the label “city symphonies,” constitute a genre? City symphonies were, as a group of films, very important, and after World War Two they influenced several films, e.g. Jean-Luc Godard’s *Deux ou trois choses que je sais d’elle* (1967), and Woody Allen’s *Manhattan*, (1979). These examples not only show that city symphony as a concept is still alive, but that it also open several significant questions about this important, but often neglected genre, and above all, the question about the existence of such a genre.

Keywords: avant-garde, city symphony, film, genre criticism, montage

POVZETEK*SIMFONIJA (VELE)MESTA: POZABLJENI ŽANR?*

Za obdobje od 1920 do 1940 je značilen nastanek več kot osemdesetih filmov, včasih imenovanih »mestne pesnitve« ali »mestni filmi«, najpogosteje pa jih poznamo kot »simfonije (vele)mesta«. Med najbolj znane primere sodijo *Manhatta* (1921) Paula Stranda in Charlesa Sheelerja, *Berlin: simfonija velemesta* (1927) Waltherja Ruttmanna, *O Nici* (1930) Jeana Vigoja in *Nič drugega kot čas* (1926) Alberta Cavalcantija. Oblikovane in razvite v času, ko se je filmska avantgarda šele oblikovala, dokumentarni film pa še ni ugledal luči sveta, so simfonije mesta predstavljale hibridno tvorbo, vrsto eksperimentalnega dokumentarca z elementi pripovednega filma, osredotočenega na »dinamiko metropole« (László Moholy-Nagy). Mesto je bilo glavni, običajno pa tudi edini protagonist v filmu, ki je mesto dojemal kot ultimativni simbol modernosti. Glede

na njeno kompleksno identiteto in značaj, simfonije mesta ni preprosto definirati. Eden izmed temeljnih odprtih problemov, ki se pojavljajo v zvezi s tem filmi, pa se nanaša na vprašanje žanra: ali filmi, ki se uvrščajo pod oznako »simfonije mesta«, oblikujejo svoj lastni žanr? Kot skupina filmov so bile simfonije mesta zelo pomembne, njihov vpliv pa se kaže v številnih filmih, ki so nastali po drugi svetovni vojni, kot sta npr. Dve ali tri reči, ki jih vem o njej (1967) Jeana-Luca Godarda ali Manhattan (1979) Woodyja Allena. Takšni primeri ne dokazujejo zgolj, da je koncept simfonije mesta še vedno živ, temveč odpirajo tudi številna vprašanja o tem pomembnem, a velikokrat zanemarjenem žanru, predusem pa vprašanje o obstoju tekešnega žanra.

Ključne besede: avantgarda, simfonija mesta, film, žanrska kritika, montaža

::INTRODUCTION

The motivation for the paper came from a film, released and seen a couple of years ago, titled *London Symphony: A Poetic Journey Through the Life of a City*. It was a black and white silent film, resembling to a large degree the films from the 1920s and 1930s, known under the label “city symphonies”. Yet, the new film had obviously been shot with a digital camera, addressing a variety of urban themes “with knife-sharp monochrome cinematography,” as one of the critics put it (Brook 2017). *London Symphony* was a result of a successful crowdfunding campaign, initiated by London based filmmaker Alex Barrett in 2014. The film itself, finished in 2017, is therefore a hybrid achievement; on the one hand, a digital journey through contemporary London, and on the other, a return to the phenomenon of city symphony, which was born about a century ago.

What makes *London Symphony* a very different film, comparing to its predecessors, however, is not the use of digital technique, or crowdfunding, which was undoubtedly difficult to imagine a century ago. The key difference lies in the fact that its creators knew very well what counts as a city symphony, and which examples they can follow. This is the reason that in this film one finds all key ingredients and properties (or, at least, almost all of them), typically found in city symphonies.

Films under this label typically focus on the life of a modern city, which “[i]nstead of serving as a mere backdrop for a story, [...] is the protagonist of the film – it is its primary focus, its impetus, the very material of which the film is fashioned” (Jacobs, Kinik and Hielscher 2019, 3). Often the name of the city is also in the title of the film, so that there is no doubt, which city film is about (even though there are some notable exceptions to be mentioned, such as Dziga Vertov’s *Man with the Movie Camera*, which successfully hides the identity of the city). The idea was to capture the city as an uncanny living organism, or probably better, to cinematically represent what László Moholy-Nagy named the “dynamic of the metropolis” (Moholy-Nagy 1969, 124). The city, in the context of “classical” city sympho-

ny, is often seen as the symbol of modernity, which brings to the fore the results of modernization, from technology (electricity, means of transportation, assembly line production), urban way of living (mass housing, window shopping) to urban culture (cinema, night clubs).

“The Machine,” writes Robert Hughes, “by uprooting rural populations and re-planting them where power – water or coal – was plentiful, had created a new class [...], the very form of whose life was dictated by its mechanical master from the age of five or six onwards” (Hughes 1991, 166). Various modernist artists were trying to capture this process and its results, but it seems that mostly they lacked the proper means of expression – the automobile entered the world of art as a stone sculpture, designed by Camille Lefevre in 1907, Robert Delaunay made thirty paintings of the Eiffel Tower, another image of modernity, and the Futurists used oil painting technique to represent concepts of speed and acceleration, etc. (Hughes 1991). But only a film camera, as another machine, could grasp the essence of the modern life. Vertov probably understood this more thoroughly than anyone else (Vertov 1978, 4–5):

I, a machine, am showing you a world, the likes of which only I can see.

I free myself from today and forever from human immobility, I am in constant movement, I approach and draw away from objects, I crawl under them, I move alongside the mouth of a running horse, I cut into a crowd at full speed, I run in front of running soldiers, I turn on my back, I rise with an airplane, I fall and soar together with falling and rising bodies. [...]

My road is toward the creation of a fresh perception of the world. Thus, I decipher in a new way the world unknown to you.

City symphonies tried to show life in a modern city in new ways that became possible with the development of film medium and its techniques, but they would not be possible without the awareness of the modern life itself.

It could be claimed that city symphonies grow from the experience of modern life, but *London Symphony*, on the other hand, does not. Contemporary London is very different from cities one finds in “classical” city symphonies, its life is post-modern rather modern, too shiny, aestheticized and designed. Barrett’s *London* is a beautiful film, but probably too beautiful. It would be harsh to claim that it is bordering on detachment and sterility, nevertheless, these words come to mind in relation to it; maybe “the vaning of affect” (Jameson 1991, 9) would be the right expression.

Another element that defines a city symphony is the relation between editing and musical structure. Even though they do not follow the structure of a classical symphony (Burrows 2005, 128), which usually consists of four movements (e.g., allegro, andante, minuet or scherzo, and rondo), city symphonies frequently used editing in a way that suggested a musical structure: “Shots were treated like musical notes, sequences were organized as if they were chords or melodies, scenes were

built up into movements or acts, and issues of rhythm, tempo, and polyphony figured prominently.” (Jacobs, Kinik and Hielscher 2019, 4) *London Symphony* is no exception here, but on the contrary, it tries to resemble the formal structure of musical symphony – it is organized into three movements (also titled “Movements”), where the first one is fast (allegro), the second is slower (andante), and the third reminds of an elegant minuet.

Barrett puts all movements together so that they form a larger whole, understood as one-day-in-the-life of the city, which again is a formula well known from classical examples, even though sometimes it might have taken months or even years to shoot and finish them. This temporal structure helped viewers to make sense of the flow of visual material that could otherwise become overly chaotic, abstract, or too experimental due to rapid and rhythmic montage, unusual perspectives, skewed angles, and special effects. But even though city symphonies undoubtedly were a group of experimental and avant-garde films, they also avoided pure nonfiction form.

In this sense, the creative outcome of city symphonies was “hybrid,” positioned somewhere between an avant-garde artwork (experimental and inventive) on the one hand, and documentary on the other. Betsy A. McLane in *A New History of Documentary Film*, for instance, claims that city symphonies consist of a group of “films that strongly link avant-garde with documentary”. (McLane 2013, 60) She focuses on three examples, but mostly she is interested in city symphonies as documents, as it can be seen in the case of Walther Ruttmann’s *Berlin: Symphony of a Great City*: “The exclusively aesthetic concentration of Ruttmann represented a severe limitation [...]. Yet, *Berlin* may have more value as a *document* than do those *documentary* films made with more explicit social biases and programmes. Though composed according to artistic insights and intuitions and the requirements of form, what it offers essentially is a visual description. From this film we can learn a great deal about the appearance of life in Berlin in 1927.” (McLane 2013, 66)

It is well-known that Ruttmann was much influenced by Vertov, who used the term “жизнь врасплох” to designate “his films’ pretensions to ‘ontological authenticity” (Hicks 2007, 23), and which is usually translated as “life caught unawares”. It turns out, however, that this influence can be found on the side of interpretation as well. Thus, writing about *Berlin*, McLane claims that “mostly life is caught unawares” (McLane 2013, 65), giving documentary approach a priority over avant-garde expression. This view was accepted by many film scholars, who classified city symphonies as (early) documentary films; in their *Film History*, Kristin Thompson and David Bordwell call them “lyrical documentaries” (Thompson and Bordwell 2019, 160), while others understand them as a form of documentary (Kracauer 1997; Grierson 2016; Kavčič and Vrdlovec 1999). There are also film scholars who write about city symphonies, but do not discuss their status – these are just films named “city symphonies” (Brockmann 2010; Barnouw 1993).

London Symphony, nevertheless, creates an impression that there exists a well-defined and stable city symphony genre, which has been shaped a hundred years ago,

and which it only effectively follows. Even though in the past, but also nowadays, city symphonies are often perceived as documentaries, and not as members of a particular genre of its own, many contemporary commentators and critics claim that the circle of these films was so important and influential within the history of cinema that it deserves to be treated as a genre of its own. Therefore, the most important question, opened by *London Symphony* seems to be the question of genre.

::HISTORICAL EXAMPLES

Not many things are certain or definite when it comes to a phenomenon, known as city symphony, and commentators still do not agree on the origins of the genre, or to be more precise, they do not even agree on the existence of this genre, or the number of films that belong to it. For some or—maybe even most—commentators, the list consists of around twenty titles (Dimendberg 2003, 109), whereas for some others this number can go well over 80, with the remark that all of them may not be true city symphonies, but only city “sinfoniettas” (Jacobs, Kinik, and Hielscher 2019, 9), or “city sonatas” (McLane 2013, 66).

::Notable Precursors

Generally, Paul Strand and Charles Sheeler’s *Manhatta*, an abstract study of the New York City from 1921, is considered the first example of a city symphony. This film applies the aforementioned “dawn-till-dusk” format, which later on became the standard for city symphonies, and focuses on the city, which turns out to be the true protagonist of the film, and not only a backdrop for a story. What Strand and Sheeler’s *Manhatta* is still lacking, is a “significant interest in rhythmic or associative editing typical of the city symphonies that followed” (Graf 2007, 78). Since the editing became a key component in defining the city symphony, or even a signature of city symphonies (Polito 2011), *Manhatta* is customarily seen as (only) a precursor of “true” city symphonies.

The next example, *Paris qui dort* (translated as *The Crazy Ray*) seems to be equally problematic, but for another reason. It was released in 1923 and directed by René Clair. It uses rhythmic editing patterns and documentary style, but retains strong plot elements and conventional narrative, which is, again, not typical of the city symphonies. For some critics, *Paris qui dort* represents, above all, an early example of science-fiction, for others it was one of the first examples of surrealist cinema (Sklar 1993, 137). Again, as we can see, we are dealing with a film that only partially meets the conditions of the city symphony genre.

For some commentators (German writer and renowned film critic Siegfried Kracauer would probably be the most prominent), those two films do not count, and the city symphony genre begins only in 1926. In his *Theory of Film* Kracauer wrote that it was at that time that Brazilian film director “[Alberto] Cavalcanti with his

Rien que les heures [*Nothing but Time*] initiated the series of city ‘symphonies’” (Kracauer 1997, 180-81). But even though Kracauer seemed to be quite clear in his statement, it does not mean, however, that this way the city symphony genre really was born. Cavalcanti himself described his film as a “clumsy social document” (Graf 2007, 78) and Kracauer lists it as an avant-garde documentary, together with other important city symphonies, such as Walther Ruttmann’s *Berlin, die Symphonie einer Grossstadt* (*Berlin: Symphony of a Great City*, 1927), Jean Vigo and Boris Kaufman’s *À propos de Nice* (*About Nice*, 1930), or Dziga Vertov’s *Man with a Movie Camera* (1929).

As pointed out by Steven Jacobs, Anthony Kinik, and Eva Hielscher, the city symphonies of the 1920s and 1930s, “for the most part (...) are not story films, and similarly, for the most part, (...) are not romances,” which means that Cavalcanti’s *Rien que les heures* poses a problem, because it “is narratively organized around the encounters of a streetwalker, a woman selling newspapers, a sailor, a landlady, a shopkeeper, and a thug, and the highly allegorical image of an old woman stumbling and crawling down Parisian back alleys before appearing to succumb to fatigue” (Jacobs, Kinik, and Hielscher 2019, 9). Even though it has frequently been cited as being a canonical example of the city symphony, Cavalcanti’s film features actors and scripted drama, and “it would be a stretch to characterize it as a work of nonfiction” (Jacobs, Kinik, and Hielscher 2019, 12). Moreover, claim Jacobs *et al.*, what is harder to understand is, “why early critics and theorists such as John Grierson, Paul Rotha, Siegfried Kracauer, and others, were so insistent that *Rien que les heures* was a documentary, when it is quite clear that it is primarily a work of fiction.” (Jacobs, Kinik, and Hielscher 2019, 12) This characteristic is shared by another exemplary city symphony, Robert Siodmak, Edgar Ulmer, and Billy Wilder’s *Menschen am Sonntag* (*People on Sunday*, 1930). The film is subtitled “a film without actors,” however only because the interpreters were non-professionals, and even though it is closely related to the city symphonies genre, it also, in certain ways, pre-figures Neorealism (Jacobs, Kinik, and Hielscher 2019, 13).

:::Prototype

In his earlier book on Weimar period cinema, *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film*, Kracauer is more specific and situates city symphonies under the labels of montage and realism. When writing about these films (since this is a book about German film, he focuses on German film examples), he claims here that “the German film-makers cultivated a species of films presenting a cross section of some sphere of reality. [...] They were the purest expression of New Objectivity on the screen.” (Kracauer 2004, 181)

For Kracauer, the most important film and actually “the prototype of all true German cross-section films” is Ruttmann’s *Berlin* (Kracauer 2004, 182). This film was devised by Carl Mayer, a screenplay writer (with Hans Janowitz he co-wrote the

screenplay to Robert Wiene's *Cabinet of Dr. Caligary*, which counts as the quintessential work of German Expressionist cinema), who lost interest in fictional invention and wanted his stories to grow from reality. Paul Rotha, a British documentary film-maker and writer, but also Mayer's close friend, wrote about this change that eventually led to the city symphony: "In 1925, standing amid the whirling traffic of the Ufa Palast am Zoo, he conceived the idea of a City Symphony. He saw 'a melody of pictures' and began to write the treatment of *Berlin*." (Rotha in Kracauer 2004, 182) The fact that Cavalcanti's film on Paris was released a few months before Berlin, according to Kracauer, does not lessen Mayer's profound originality.

Mayer's idea was embraced by the cinematographer Karl Freund (who is best known for photographing Fritz Lang's *Metropolis*, another outstanding example of German Expressionist cinema), who, in Kracauer's words, "set out to shoot Berlin scenes with the voracious appetite of a man starved for reality" (Kracauer 2004, 183). Freund relied heavily on candid camera work and invented means to hide the camera while shooting; no one suspected that he was taking pictures. For him, this was the only type of photography that was really art, because it was able to portray life itself. Mayer and Freund strongly supported realism and it seems somehow natural that not only Kracauer but also many other commentators listed Berlin (and to be precise, also other city symphonies) among documentaries. This film, however, is not known (only) because of Mayer and Freund, but above all, because of Walther Ruttmann, who edited the assembled material and directed the film.

Ruttmann, who had been producing abstract films since 1919, had, according to Kracauer, a particular gift, or a "sense of optical music," which made him the right man to produce "a melody of pictures" (Kracauer 2004, 183). However, Ruttmann did not share Mayer's conception (or Freund's photographic realism), which resulted in Mayer's early withdrawal from the production. Mayer, above all, wanted to show *life*, and Freund, in the same sense, wanted to photograph it. Ruttmann, on the other hand, had his own ideas and preoccupations. He edited the material and turned the real movement into almost abstract patterns, introducing the "music," and symbolizing the "tempo" of Berlin. Mayer criticized Ruttmann's *Berlin* for something that he called "surface approach," but what he had meant was probably the method of editing, which "relies on the formal qualities of the objects rather on their meanings" (Kracauer 2004, 184). The Documentary character of the photographed material was thus transformed into an avant-garde form; contrasts that were shown were not so much social distinctions as they were formal juxtapositions. They may have had a strong structural function, but their relation to life or reality was not pronounced.

::So Close, No Matter How Far

It is difficult to make deductions from one example, because even in the case of the most typical and often quoted examples of city symphonies, such as Vertov's *Man with a Movie Camera*, there remains a question – is this really a city symphony?

On the one hand, *Man with a Movie Camera* was a highly important and influential film, in which Vertov went even further than Ruttmann in *Berlin*. According to Harry Alan Potamkin, a critic, who was active during the 1920s and 1930s, the key component of a city symphony is editing, and city symphonies are to be put under the label “The Montage Film”. In Potamkin’s words, Vertov “has, in the typical Russian way, sought to make the images symbolic of the land and has endeavored to include in the film all the various contrasts of the city’s life, of human existence – work and pleasure, birth and death” (Potamkin in Jacobs, Kinik, and Hielscher 2019, 12).

On the other hand, *Man with a Movie Camera* has at least one important weakness in regard to city symphony genre. Even though it was named the best documentary of all times by the British Film Institute’s 2012 *Sight & Sound* poll (McManus, Bradshaw, and Stevens 2014), it does not document a life of a city in a literal sense. Contrary to city symphonies, filmed in big cities as New York, Paris, London, and Berlin, Vertov did not dedicate his film to a single city, but it was shot in three different cities, and therefore, as Alex Barret uncompromisingly put it, it is a cheat (Barrett 2014). This example also shows the contradictory nature of city symphony scholarship, as shown on different occasions, and this is only one of them. Edward Dimendberg begins his writing on one of city symphonies with the following remark: “Few episodes in cinema history appear more secure than the genre of the city symphony that emerged in the 1920s [...],” only to conclude the same paragraph arguing that “such works resist categorization as documentary, experimental, or narrative film” (Dimendberg 2003, 109).

Man With a Movie Camera is not the only film that in the context of city symphonies genre was important and influential, but at the same time also highly challenging. The same holds true for László Moholy-Nagy’s *Dynamic of the Metropolis* (1921-24). Contrary to other problematic examples, *Dynamic of the Metropolis* is not even a film; namely, it remained only in the form of a manuscript, and it was never filmed (Moholy-Nagy 1969). Also, Moholy-Nagy does never suggest in which city this film should be realized. In words of Dimendberg: “Breaking from the absolute films of [Hans] Richter and [Viking] Eggeling, Moholy-Nagy went beyond their animated abstractions toward the actual montage of fragments of urban reality.” However, “[r]ather than depict the unities of time and place, Moholy-Nagy pursues a mode of metacinematic exploration that takes the modalities of perceptual and cinematic responses to the metropolis as its subject matter” (Dimendberg 2003, 121).

::CONCLUSION

Demarcated loosely as avant-garde nonfiction film, city symphony could be defined by a dialectical tension between documentary approach, on the one hand, and avant-garde tactic on the other. Even though it might have taken months to

shoot them, these films usually show one day in the life of the city, trying to show urban fabric rather than the lives of individuals. Instead of “story”, the word “symphony” was used, because somehow paradoxically “the artists sought inspiration for their film language, a visual art, in other arts, especially music. This is where the label ‘symphony’ becomes relevant, since it denotes principles of balance and formal discipline to achieve dynamic coherence in a composition, both in music and in the graphic arts.” (Graf 2007, 80)

As some commentators pointed out, it is also important to note that “city symphonies originated at a time when the notion of the ‘documentary film’ had not yet come into existence, and that ‘experimental’ or ‘avant-garde’ cinema was just coming into its own.” (Jacobs, Kinik, and Hielscher 2019, 4) Not only documentary and avant-garde cinema, but the genre criticism was also in its infancy at that time. There has been recently a strong tendency among film scholars to reevaluate these films and give them the identity and the importance they deserve. That would also mean to acknowledge that this phenomenon amounts to a full-fledged genre.

The problem of genre in this case, however, turns out to be quite challenging. In the introduction to his avant-garde film reader, P. Adams Sitney identifies “city symphony” as “specifically avant-garde genre” (Sitney 1978, ix). This is quite a bold statement, claims Alexander Graf, “because in doing so he challenges the views of theorists of the avant-garde such as Renato Poggioli and Peter Bürger, who either overlook film in the construction of their argument, or else specifically eliminate film from their considerations on account of the medium’s technical characteristics” (Graf 2007, 77). In his view, the question is not whether city symphonies are a category of documentary, but whether one can find enough arguments to defend their position as avant-garde films. According to Graf, namely, city symphonies “are not documentaries in the traditional sense,” however, “what the makers of the city symphony films were interested almost without exception, was rather a documentary *attitude* to filmmaking” (Graf 2007, 89). What he tries to show, then, is how the relationship between city symphony films on the one side, and the thought and practice of avant-garde art of the 1920s on the other, provide a way to understand city symphonies as avant-garde genre. To do so, he focuses on technical aspects of the film and especially on the specific avant-gardistic character of filmic montage (mostly visual rhythmic montage and associative montage). This aspect of the film is then seen as a device, which enables a viewer to capture the essence of modern urban experience, whereby the metropolis itself is presented as one big intersection of moving images (Graf 2007, 85).

Without doubt, this approach, devised by Graf, helps us to understand the specificity of city symphonies and problems that are related to the question of genre. Yet, it also shows its limitations – it mostly focuses on technical and formal (filmic) aspects and tries to relate these films to avant-garde production, completely ignoring their documentary character. Jacobs, Kinik and Hielscher, on the other side, follow a more balanced approach, developed by a film genre theorist Rick Altman (Jacobs,

Kinik and Hielscher 2019; Altman 1984; Altman 1999).

Altman started his 1980s essay by claiming that genre criticism in film studies was mostly marked by uncertainty and contradictions: “The more genre criticism I read, the more uncertainty I note in the choice or extent of essential critical terms. [...] These uncertainties reflect constitutive weaknesses of current notion of genre. These contradictions in particular seem worthy of a good scratch.” (Altman 1984, 6) He saw the solution to the problem in developing a new approach and so “a semantic/syntactic approach to film genre” was born.

Altman argued that the key was to combine the semantic approach with the syntactic approach, because they were complementary and that they provided a promising model for the analysis of film genre: “we can as a whole distinguish between generic definitions which depend on a list of common traits, attitudes, characters, shots, locations, sets, and the like – thus stressing the semantic elements which make up the genre – and definitions which play up instead certain constitutive relationships between undesignated and variable placeholders – relationships which might be called the genre’s fundamental syntax. The semantic approach thus stresses the genre’s building blocks, while the syntactic view privileges the structures into which they are arranged.” (Altman 1984, 10) As an example, Altman tested this approach on the western, and compared it to other approaches to the western. He concluded that most approaches in film genre criticism are partial and thus limited, because they insist on only one approach – syntactic or semantic. The added value of his approach is exactly in combining the two.

As mentioned, Jacobs, Kinik and Hielscher used Altman’s approach in the context of city symphony and identified semantic and syntactic elements in more than 80 films that they recognized as city symphonies. As their analysis of semantic elements shows, city symphonies rarely focus on the “official’ face of the city,” (Jacobs, Kinik and Hielscher 2019, 15), and often try to avoid tourist sites or historical monuments; instead, they frequently present city in the process of expanding by drawing attention to construction sites, but also impressive bridges, towers and factory chimneys. Other elements include industry and mechanization (as a main factor of urbanization), motorized traffic (as a symbol of urban modernity), consumption and commodity fetishism (fashion, advertising), but also leisure and entertainment (including the experience of cinema). People bring the energy to the city, and they can be represented as the crowd, but streets can also be empty and deserted, thus evoking urban loneliness and alienation.

On the side of syntax, authors point out that city symphonies are avant-garde documentaries on modern urban life, and as such they are eschewing story lines and avoiding the use of hired actors; they are primarily works of nonfiction, and they share not only similar structural organization, but also Vertov’s dictum – “life caught unawares”. As nonfiction films they use location footage and try to avoid the controlled conditions of the studio. Chronological order was simulated, and life of the city was usually presented in a single day, showing city as a living organism that

works and rests; some films use shots of clocks in order to suggest “a temporal organization of the workday as a mainspring of the urban capitalist economy” (Jacobs, Kinik and Hielscher 2019, 25). The last element of the syntax is the use of sophisticated montage, a common denominator of avant-garde films and thoroughly discussed in Graf (2007).

This analysis therefore shows that the city symphony “is not only film *about* the modern metropolis; its formal and structural organization is also the perfect embodiment of metropolitan modernity” (Jacobs, Kinik and Hielscher 2019, 15). As such, this claim can also be taken as a confirmation that a circle of films, known as city symphonies, form a genre of their own. This is something that they undoubtedly deserve.

::REFERENCES

- Altman, Rick. 1984. “A Semantic/Syntactic Approach to Film Genre.” *Cinema Journal* 23, no. 3 (Spring): 6–18. <https://doi.org/10.2307/1225093>.
- Altman, Rick. 1999. *Film/Genre*. London: British Film Institute.
- Arnheim, Rudolf. 1957. *Film as Art*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Barnouw, Erik. 1993. *Documentary: A History of the Non-Fiction Film*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Barrett, Alex. 2014. “The sound of silents: is it time to revive the ‘city symphony’ film genre?” *The Guardian*, September 26, 2014.
- Brook, Rachel. 2017. “London Symphony – Review.” Review of *London Symphony: A Poetic Journey Through the Life of a City*, by Alex Barrett. *One Room with a View*, September 2, 2017. <https://oneroomwithaview.com/2017/09/02/london-symphony-eiff-2017-review/>.
- Brockmann, Stephen. 2010. *A Critical History of German Film*. Rochester NY: Camden House.
- Burrows, John, ed. 2005. *Classical Music*. London: DK Publishing.
- Dimendberg, Edward. 2003. “Transfiguring the Urban Gray: László Moholy-Nagy’s Film Scenario ‘Dynamic of the Metropolis.’” In *Camera Obscura, Camera Lucida: Essays in Honor of Annette Michelson*, edited by Richard Allen and Malcolm Turvey. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Frisby, David. 1986. *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. New York: Routledge.
- Fry, Northrop. 2000. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Graf, Alexander. 2007. “Berlin – Moscow: On the Montage Aesthetic in the City Symphony Films of the 1920s.” In: *Avant-Garde Film*, edited by Alexander Graf and Dietrich Scheunemann. Amsterdam and New York: Rodopi.
- Grierson, John. 2016. “First Principles of Documentary.” In *The Documentary Film Reader: History, Theory, Criticism*, edited by Jonathan Kahana. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Hagener, Malte. 2007. *Moving Forward, Looking Back: The European Avant-Garde and the Invention of Film Culture, 1919-1939*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Hicks, Jeremy. 2007. *Dziga Vertov: Defining Documentary Film*. London and New York: I.B. Tauris.
- Hughes, Robert. 1991. *The Shock of the New*. New York: Alfred A. Knopf.
- Jacobs, Steven, Anthony Kinik and Eva Hielscher, eds. 2019. *The City Symphony Phenomenon: Cinema, Art, and Urban Modernity Between the Wars*. New York and London: Routledge.
- Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

- Kavčič, Bojan and Zdenko Vrdlovec. 1999. *Filmski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.
- Kracauer, Siegfried. 1997. *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality*. Princeton: Princeton University Press.
- Kracauer, Siegfried. 2004. *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- McLane, Betsy A. 2012. *A New History of Documentary Film*. New York and London: Continuum.
- McManus, Paul, Nick Bradshaw and Isabel Stevens. 2014. "The Greatest Documentaries of All Time – All the Votes." *Sight & Sound*, August 14, 2014. <https://www2.bfi.org.uk/sight-sound-magazine/greatest-docsfullpoll/#/?poll=combined&film=4ce2b6a21d217>.
- Michelson, Annette. 1979. "Dr. Crase and Mr. Clair." *October* 11 (Winter): 30–53.
- Moholy-Nagy, László. 1969. *Painting, Photography, Film*. Lund Humphries: London.
- Nichols, Bill. 1985. *Movies and Methods, Volume II*. Berkeley: University of California Press.
- Polito, Robert. 2011. "À propos de Jean and Boris." *The Criterion*, August 31, 2011. <https://www.criterion.com/current/posts/1975--propos-de-jean-and-boris>.
- Sitney, P. Adams. 1978. *The Avant-garde Film: A Reader of Theory and Criticism*. New York: New York University Press.
- Sklar, Robert. 1993. *Film: An International History of the Medium*. New York: Harry N. Abrams.
- Thompson, Kristin, and Bordwell, David. 2019. *Film History: An Introduction, Fourth Edition*. New York: McGraw-Hill Education.
- Tudor, Andrew. 1976. "Genre and Critical Methodology." In *Movies and Methods, Volume I*, edited by Bill Nichols. Berkeley: University of California Press.
- Tudor, Andrew. 2014. *Image and Influence: Studies in the Sociology of Film*. London and New York: Routledge.
- Vertov, Dziga. 1978. "Selected Writings." In *The Avant-Garde Film: A Reader of Theory and Criticism*, edited P. Adams Sitney. by New York: New York University Press.

Maja Bjelica
**MUZICIRANJE:
DRUŽBENOST,
INTERSUBJEKTIVNOST,
ETIČNOST**

43-60

ZNANSTVENO-RAZISKOVALNO
SREDIŠČE KOPER
INŠTITUT ZA FILOZOFSKE ŠTUDIJE
GARIBALDIJEVA 1
6000 KOPER
MAJA.BJELICA@ZRS-KP.SI

::POVZETEK

RAZISKAVA SE GIBLJE NA PODROČJU antropologije in filozofije (in) glasbe, osredotoča pa se na družbenost in intersubjektivnost glasbenega udejstvovanja, muziciranja, ki spodbuja vznikanje etičnosti. Sprva je ponujena predstavitev teorije muziciranja, ki jo vzpostavi Christopher Small, ki dojema glasbeno dejavnost kot odsev družbenih odnosov. Temu sledi opis glasbe kot vseprisotnega pojava in njenega vpliva na človeka ter njegove intersubjektivne odnose. Sprva teče beseda o razlagah glede morebitnih razlogov za tovrsten vpliv na človekov razvoj in posledično tudi na odnose, ki jih skozi življenje ustvarja, kar je predstavljeno predvsem z vidika moralne filozofije, nevroloških raziskav in razvojne psihologije. Z raziskavo in analizo nekaterih konkretnih primerov s področja aplikativne etnomuzikologije so raziskovalci prikazali, kako lahko glasba odigra ključno vlogo tudi v spreminjanju konfliktov, ki omogoča doseganje miru ali premirja. Predstavitev obravnave glasbenega udejstvovanja Jacquesa Attalija zaokroži misel o družbenosti, intersubjektivnosti in etičnosti muziciranja.

Ključne besede: filozofija in glasba, antropologija glasbe, muziciranje, Christopher Small, Jacques Attali, aplikativna etnomuzikologija

ABSTRACT**MUSICKING: SOCIALITY, INTERSUBJECTIVITY, ETHICS**

The research visits the fields of anthropology and philosophy of music and focuses on the sociality and intersubjectivity of musical activity, musicking, that promotes the emergence of ethics. Initially, a presentation of the theory of musicking established by Christopher Small, who understands musical activity as a reflection of social relations, is offered. This is followed by a description of music as a ubiquitous phenomenon and its impact on people and their intersubjective relationships. Explorations for possible reasons for this kind of impact on human development and consequently on the relationships it creates throughout life, are exposed primarily through the lenses of moral philosophy, neurological research, and developmental psychology. By research and analysis of some concrete examples from the field of applied ethnomusicology researchers have shown that music can also play a key role in processes of conflict transformation, allowing for peace or truce achievement. The presentation of Jacques Attali's discussion of musical pursuits rounds up the consideration of the sociality, intersubjectivity and ethics of musicking.

Keywords: Philosophy and music, anthropology of music, musicking, Christopher Small, Jacques Attali, applied ethnomusicology

Med raziskavo o filozofiji glasbe, kjer je bila upoštevana predvsem literatura, izdana od leta 2000 dalje (gl. Bjelica 2011a; Bjelica 2011b), je bilo moč opaziti, da se je večina filozofskih teorij o glasbi dotikala precej specifične oblike glasbe: zahodne umetniške klasične instrumentalne glasbe. Za vse ostale oblike in zvrsti pa je mogoče trditi, da v okvirih raziskav filozofije glasbe predstavlja »tisto drugo« glasbenega ustvarjanja. Ob pregledu vsebin antropologije glasbe ali etnologije, torej tudi etnomuzikologije, se je izkazalo, da se te znanosti posvečajo katerikoli vrsti oziroma zvrsti glasbe sveta (antični, verski, ljudski, tradicionalni ipd.), kar omogoča veliko širši vpogled v glasbeno dejavnost in ustvarjalnost. Gotovo je, da interdisciplinarni pristopi k proučevanju glasbe bistveno pripomorejo predvsem k razumevanju glasbe kot človeške aktivnosti – uvid v nekaj tovrstnih izbranih razprav in njihove povezave ponuja tukajšnje besedilo.

Nekatere primere možnih obširnih povezav in relacij med glasbo in ustvarjanjem določenih odnosov, sveta, kulture, družbe, skupnosti in razmerij med posamezniki, sem predstavila v prispevku »Muscially Human-Made World« (Bjelica 2016), kjer sem obenem poskušala pokazati, da poskusi definiranja glasbe mnogokrat privedejo na spolzka tla, saj ni mogoče trditi, da bi med strokami in vedami o glasbi obstajal neki vzajemni konsenz o tem, kaj naj bi bila ustrezna definicija glasbe. Naj na tem mestu zgolj opomnim, da je ob opredeljevanju glasbenega zvoka mogoč vpogled v njegove intrinzične značilnosti, njegovo subjektivno zaznavanje s strani poslušalca ali celo v njegovo intencionalnost v smislu, da je bil nek zvok ustvarjen, zato da bi bil slišan; pomemben aspekt glasbe pa je tudi njena časovna ureditev.

Zdi se, da je pri opredeljevanju glasbe pomembno to, da gre za dogodek, ki naj bi bil slišan oziroma, pri kateremu naj bi bilo v ospredju poslušanje (Kania 2014, 12). Že ta dva aspekta posredno kažeta na intersubjektivnost glasbe: najprej z vidika, da gre pri glasbi za dogajanje, ne pa za nepremično in trdno določeno stvar, objekt, ki bi bil trdno fiksiran pod samostalniško besedo, pojmom »glasba«. Slednja je namreč vedno znova ustvarjana, saj gre za dogajanje, kjer se odvijajo določene dejavnosti, znotraj katerih se vzpostavljajo odnosi med njihovimi akterji, ki s svojo subjektivnostjo bistveno vplivajo na ustroj te glasbene dejavnosti. Poleg tega je pomen poslušanja pri glasbeni dejavnosti prav tako pokazatelj njene intersubjektivnosti, saj poslušanje predpostavlja in obenem vzpostavlja pozornost do druge/ga, do drugosti.

Pričujoče besedilo se posveča predvsem povezavam med družbenostjo, intersubjektivnostjo in odnosnostjo glasbe oziroma glasbene dejavnosti, pri čemer v prvi vrsti upošteva razumevanja nekaterih socioloških pogledov na glasbo, ki pa so analizirani predvsem s perspektive antropologije zahodne glasbe. Na ta način je mogoče uvideti tudi odnos med glasbo in družbo, njuno medsebojno zrcaljenje, potrjevanje, raziskovanje, upiranje. Sprva je predstavljen pogled na glasbo Christopherja Smalla, ki jo dojema predvsem kot muziciranje, torej kot dejavnost, ne pa statični predmet teoretskega oziroma muzikološkega proučevanja; nadalje so najprej predstavljeni vidiki za možnosti blagodejnega vpliva glasbe na posameznika, intersubjektivne odnose in skupnosti z vidika filozofije in psihologije kognitivnih znanosti, nato pa s stališča mediacije in aplikativne etnomuzikologije, ki razume vlogo in potencial glasbe v smislu dialoške aktivnosti, nje-

ne moči za vzpostavljanje miroljubnega okolja in glajenja konfliktov; nazadnje pa je beseda posvečena razumevanju glasbe kot preroške za bodočnost družbe, ki ga zagovarja Jacques Attali, ki pa poleg fatalističnega vidika tega prepričanja ponudi tudi plat, ki nakazuje na možnost vzpostavljanja okolja intersubjektivnosti.

::K ODNOSNOSTI GLASBE: MUZICIRANJE

V svoji monografiji, naslovljeni *Muziciranje: pomeni izvajanja in poslušanja* (*Musicking: The Meanings of Performance and Listening*), Christopher Small uvede dva za angleško govoreči svet precej nekonvencionalna pojma: glagol *muzicirati* (v angleščini »*to music*«) in glagolnik (gerundij) *muziciranje* (v angleščini »*musicking*«).¹ To stori predvsem zaradi prepričanja, da je samostalnik »glasba« nemogoče definirati, predvsem zaradi dejstva, da je beseda »glasba« le abstrakcija glasbene dejavnosti, »katere realnost se razblini takoj, ko jo поблиže proučimo«. Na podlagi tega si dovoli trditi, da »ne obstaja neka taka stvar kot glasba« (Small 1998, 2). Small pravi, da je naša navada mišljenja v abstraktnosti uporabna do določene točke, ima pa svoje nevarnosti. Ena izmed napak poskusov definiranja abstraktnega pojma glasbe je ta, da se ob tem navadno prezre jedro glasbene dejavnosti – izvedbo. Zato avtor predlaga uporabo in definiranje glasbenih terminov v obliki glagola, torej muzicirati, ter iz slednjega izpeljan glagolnik muziciranje. »Muzicirati pomeni prisostvovati, po kakršnikoli sposobnosti, glasbeni izvedbi, bodisi z izvajanjem, poslušanjem, pripravljanjem ali vajo, z zagotavljanjem materiala za izvedbo (kar se imenuje komponiranje, skladanje) bodisi s plesom« (Small 1998, 9). Avtor poudarja, da tovrstno razumevanje termina muzicirati še posebej upošteva glasbeno izvedbo in dejavnost. Polega tega, dodaja, ne gre za preskriptiven, pač pa predvsem deskriptiven pojem. Small nadalje definira pojem predvsem s poudarkom na izvajanju, aktivnosti in dogodku. Pri muziciranju se »različne aktivnosti dodajo k edinemu dogodku, katerega narava je pod vplivom izpeljave vsake izmed njih, preko katerih lahko raziskujemo pomene, ki jih dogodek kot celota generira« (Small 1998, 10). Poglavitna značilnost takega dogodka je ta, da so vanj vpleteni vsi prisostvujoči, celo blagajniki, ki prodajajo vstopnice, čistilne ekipe, ki poskrbijo za urejanje prostorov po dogodku ipd., kar je seveda lahko nekoliko problematično. A vendar, če razumemo muziciranje kot aktivnost, v katero so vsi vpleteni,

[p]ričnemo razumevati glasbeno izvedbo kot srečanje človeških bitij, ki se odvija preko medija zvoka, urejenega na določen način. Kot vsa človeška srečanja, se odvija v fizičnih in družbenih okoliščinah, ki jih je ravno tako treba upoštevati, ko se sprašujemo, kateri pomeni nastajajo ob izvajanju. (Small 1998, 10)

¹ V slovenskem jeziku sta oba pojma, tako muzicirati kot muziciranje, običajna in uporabljena tudi v okvirih knjižnega jezika, kar dopušča možnost dojemanja glasbe ne le kot (zgolj) objekta, temveč (tudi) kot aktivnost, dejavnost. Zanimivo je, da se glagol pojavlja tudi v nemškem jeziku (*musizieren*), ne pa v ostalih germanskih jezikih. V jezikih latinskega izvora (italijanskem, španskem in francoskem jeziku) se ravno tako glagol muzicirati ne pojavlja v tovrstni obliki, ampak angleški obliki podobno kot *to make music* ali *to play music*.

Poleg tega Small opozarja bralca, da se naj ob želji po razumevanju aktivnosti oziroma dogodka muziciranja o njem ne sprašujemo »kaj pomeni«, pač pa raje, »kaj se v resnici tukaj dogaja?« (Small 1998, 10) Avtor razloži, da je poglavitni namen njegove knjige »predložitev okvirov razumevanja vsega muziciranja kot človeške aktivnosti, da bi razumeli ne samo, kako, pač pa tudi, zakaj vključenost v glasbeno izvajanje vpliva na tako kompleksen način na naš obstoj kot posameznih, socialnih in političnih bitij« (Small 1998, 12). Še pred tem pa pravi, da »vsaka teorija muziciranja, torej vsak poskus razlage pomena in funkcije slednjega v človeškem življenju, ki ne more biti uporabljena za razumevanje človeškega muziciranja kot celote, [...] ni vredna papirja, na katerem je napisana« (Small 1998, 11).

Avtor tako rekoč išče teorijo, ki bi jo bilo mogoče aplicirati na vsakršno glasbeno dejavnost.² Trdi tudi, da imamo prav vsi že vsako svojo »teorijo muziciranja«, le oza-vestiti jo moramo, da bi lahko nadzirali svoja glasbena življenja. Teorija muziciranja je »pomembna komponenta razumevanja nas samih in naših odnosov z drugimi ljudmi in drugimi bitji, s katerimi si delimo naš planet. Gre za politično zadevo v najširšem smislu«. To izjavo razloži s trditvijo, da »dejanje muziciranja vzpostavi v prostoru, kjer se izvaja niz razmerij, in ravno v teh razmerjih se nahaja pomen dejanja« (Small 1998, 13). K temu še dodaja: »Dejanje muziciranja v svoji celoti ponuja jezik, s pomočjo katerega lahko razčlenimo in razumemo razmerja [glasbenega izvajanja] ter preko slednjih razumemo odnose svojih življenj« (Small 1998, 14).

V Smalovi teoriji muziciranja je mogoče ugledati precej vidikov, ki bi lahko razložili razumevanje glasbe (sicer tudi v smislu abstraktnega pojma) kot intersubjektivnega prostora, kjer vznikajo odnosi za medsebojno komunikacijo preko pozornega poslušanja in naklonjenosti. Prevlada gest v muziciranju, pravi Small, glasbo približuje funkcionalnosti rituala in tako obenem dovoljuje zavračanje kartezijanske ločitve, saj tovrstna srečanja in komuniciranja v muziciranju nikoli ne ločujejo uma in telesa. Po Cliffordu Geertzu avtor (Small 1998, 95) povzema tudi to značilnost rituala, da združuje »doživljani red« s »sanjanim« oziroma domišljanim redom. Ritual naj bi bil določena oblika vedenja, v katerem ljudje uporabljajo jezik gest, ali kot pravi avtor, »parajezik«, in sicer za pritrjevanje, raziskovanje in slavljenje idej o načinu delovanja odnosov v veselju, torej načinov vzpostavljanja specifičnih odnosov. Z izvajanjem ritualov si določena skupnost pritrjuje lastno identiteto ter jo s tem obenem raziskuje, saj jo venomer postavlja pred različne preizkuse. Hkrati pa

² Ni mogoče trditi, da je avtor tako teorijo našel: tudi v avtorjevih razlagah je mogoče razpoznati nekaj nejasnosti in zmot. Na tej točki je mogoče izpostaviti dve vrsti vprašanj. Najprej, kako je mogoče določiti mejo, kjer se glasbeno dejanje konča, če trdimo, da so, na primer, tudi čistilci del muziciranja? Kdaj glasbenica preneha z muziciranjem in opravlja dejavnost skrbne matere, če na primer posluša ali si zamišlja skladbo, ki jo mora izvajati na prihajajočem nastopu, medtem ko hrani svojo hčer? Drugo vpraševanje pa se pojavlja ob misli, da lahko iz razmerij muziciranja razumemo tudi odnose, ki jih imamo z drugimi bitji planeta. Kako? Ali avtor ne pravi, da je muziciranje človeška dejavnost? Kako so ta druga bitja vpletena? Na tem mestu tem vprašanjem ni mogoče podati odgovora, a naj zadostujejo za prikaz dejstva, da niti Smalova lastna teorija muziciranja ne odgovori na vsa možna vprašanja, ki vznikajo ob definiranju glasbene dejavnosti. In vendar je z vidika pričujočega prispevka pomembna zavoljo vidikov socialne antropologije.

je torej izvajanje rituala tudi dejanje slavljenja vednosti o identiteti, ne samo glede na njeno lastnost, pač pa tudi in predvsem na njeno sodeljenost.

Sovpadanje izvajanja rituala z izvajanjem glasbe, torej muziciranjem, Small prikaže z analizo določenih institucij zahodne klasične glasbe, ki razkriva družbeno segregacijo, elitizem, kolonializem, mizoginijo, vezanost na preteklost in druge značilnosti zahodne družbe. Zanimivo se mu zdi na primer že dejstvo, da obstajajo koncertne dvorane, saj za muziciranje slednje niso nujno potrebne. Arhitekturna zasnova teh dvoran tudi priča o naravi družbe, v kateri se pojavljajo: na primer dejstvo, da nimajo oken, priča o težnji po izoliranosti glasbenih koncertov od zunanjega sveta, sicer pa so koncertne dvorane predvsem simbol bogastva, moči, resnosti in pomembnosti. Poimenovanje »*auditorium*« izpostavlja kot poglobitvo dejavnost tega prostora poslušanje, po drugi strani pa jo tudi omejuje na slednje: Small poudarja, da med poslušalci in izvajalci koncerta ni nobene interakcije, kar nakazuje na privzeto predpostavko, da je glasbena izvedba enosmerna komunikacija. Obenem je interagiranje poslušalcev omejeno na čas pred in po koncertu, in še to je določeno z imperativom zglednega, zmernega obnašanja. Iz svoje analize avtor izlušči razumevanje koncertnih dvoran kot modela za »idealne« odnose specifične družbe, v katerih se nekateri združujejo, drugi ločujejo, kjer so izraziti odnosi dominacije in podrejenosti, prevladuje pa enosmerno sporočanje (gl. Small 1998, 25–28). Nadalje avtor na podoben način analizira nekatere druge okoliščine muziciranja različnih glasbenih zvrsti, in ugotavlja, da gre pri glasbeni dejavnosti venomer za povezovanje želenih odnosov z realnimi, kar določa uspeh posamezne izvedbe, torej na podlagi realizacije odnosov, za katere udeleženci verjamejo, da so idealni (Small 1998, 49).

K povezovanju glasbe z ritualom ključno prispeva tudi avtorjevo upoštevanje dela antropologa Gregoryja Batesona (gl. Bateson 1978), ki je povezoval znanost in etiko, saj naj bi bil smisel prve dobro življenje v svetu, ne pa dominacija slednjega. Batesonovo zanikanje kartezijskega dualizma in dojetje uma kot vezanega na vsakršno življenje, razlaga prejemanje vsakršnih informacij kot aktiven proces, saj prejemnik ustvari iz vsakega dražljaja kontekst za pomen, sicer komunikacija ne bi bila mogoča (gl. Small 1998, 51–54). V zvezi s komunikacijo pa Small poudarja pomen Batesonovega razumevanja vloge gest pri komuniciranju, ki naj bi predstavljale konkretnost, tu-in-zdaj, slednjega, so pa tudi osnova medsebojnih odnosov. Zanimivo je tudi prepričanje Smalla, da so medkulturne razlike v gestah manjše od tistih v jeziku: z gestami je lažje vzpostaviti medkulturni dialog (Small 1998, 56–62). Geste pa se razvijajo z artikulacijo in raziskovanjem odnosov, ki se odvijajo ravno v igri, ki je že vrsta rituala – po Smallove spada mednje tudi glasbena dejavnost (Small 1998, 62).

Small (1998, 113) nadalje trdi, da je izvajanje prvinski proces muziciranja. Ob tem predstavi kritiko zahodne glasbene tradicije, ki se vse preveč osredotoča na »avtentičnost«, pri čemer osnovo izvedbe predstavlja partitura, ki jo je običajno napisal že dolgo umrlí skladatelj, kar pomeni, da je tovrstno izvajanje osredotočeno na preteklost. Po avtorju pa naj bi muziciranje bila živa dejavnost, v kateri se glasbeno delo spreminja, se izvaja situaciji primerno, saj je njen namen poudarjanje človeškega srečanja. Small za-

trjuje tudi, da je »glasbeni užitek« dejansko socialni konstrukt (Small 1998, 124), tako da v specifičnih glasbenih elementih, ki prinašajo ugodje ob poslušanju, ni mogoče iskati tistega »naravnega«, ki jih dela cenjene. Prav tako so družbeno grajeni razmerja, realnost in vrednote vsakdanjika. Tako ni mogoče trditi, da bi obstajala »prava« glasba, pač pa je glasbena dejavnost venomer povezana z družbeno situacijo, s pritrjevanjem, raziskovanjem in slavljenjem odnosov, družbenih in intersubjektivnih.

Zanimivo je, da avtor trdi tudi, da »univerzalna razporeditev glasbenih sposobnosti ni fantazija, temveč v mnogih družbah in kulturah vsakodnevna realnost« (Small 1998, 208). To utemeljuje ravno na podlagi prepričanja, da je muziciranje proces pripovedovanja zgodb o odnosih, kar bi lahko bila univerzalna definicija glasbe kot glasbene dejavnosti in lahko velja ne glede na to, kje in kdaj se glasba izvaja. Glasbo se je tradicionalno interpretiralo kot komunikacijo z neskončnim, s predniki, z božanstvi (Small 1998, 142). Ob muziciranju se vzpostavljajo odnosi tako med zvoki kot med sodelujočimi, ki poudarjajo pomen specifičnih intersubjektivnih in družbenih odnosov (Small 1998, 139). Sicer pa avtor priznava, da so vse umetnosti delovanja o človeških odnosih, a pravi tudi, da je muziciranje najbolj konkretna in najbolj neposredna med njimi (Small 1998, 143). Avtor nadalje razlaga, da vse umetnosti uporabljajo jezik gest, in zato so predvsem ritualne umetnosti najmočnejša sredstva oziroma najučinkovitejši načini učenja, daleč pred besednim učenjem, kar velja predvsem zaradi njihovega poudarka na emocijah, ki najbolj pripomorejo k ustreznemu »učenju« odnosov (Small 1998, 132).

Ko izvajamo [glasbo], za časa trajanja izvedbe vpokličemo v prisotnost niz odnosov, med zvoki in med soudeleženci, ki oblikujejo idealne odnose naših predstav in nam dovoljujejo, da se o njih učimo s tem, ko jih izkušamo. Oblikovanje je vzajemno, kar je tudi implicirano s tremi besedami [tj. raziskovanje, zatrjevanje in slavljenje]: z raziskovanjem se od zvokov in drug/a druge/ga učimo narave odnosov; z zatrjevanjem učimo drug/a drugo/ega o teh odnosih; s slavljenjem združujemo učenje drugih in učenje od drugih v dejanje družbene solidarnosti. Hkratni pretok informacij navznoter in navzven, ki se med izvedbo ne prestopa odvijanja, je omogočen zavoljo dejstva, da jezik informacij ni sestavljen iz besed, pač pa iz gest. (Small 1998, 218)

Vzorec odnosov, ki se vzpostavlja ob muziciranju, povezuje sebstvo, povezuje ga z drugo/im/imi, s svetom, te povezave pa so v človeških življenjih najpomembnejše. Prav zato ima glasba, muziciranje, v mnogih primerih osrednje mesto v človeških življenjih. Tako je vprašanje odnosov med bitji ne samo etično vprašanje, pač pa tudi estetsko (Small 1998, 200). Izvajanje, igranje, je vedno v skladu z idealnimi odnosi, gre za način odnosnosti, je metafora za način, kako družba vzpostavlja povezovalni vzorec (Small 1998, 203–204). Muziciranje je del celovitejše performativne umetnosti, to je rituala, ki se je razdelil na svoje specifične elemente, a je obenem tudi način komuniciranja in vsi ljudje naj bi po Smallu imeli ta dar. Dar, ki ga je treba kultivirati, kar pa je v (post)indu-

strijskih družbah precej oteženo, predvsem na podlagi ustaljenih prepričanj o tem, kaj je glasbeno primerno in kaj ni (Small 1998, 207, 210 isl.). Avtor zatrjuje, da je treba k razumevanju glasbene kakovosti zavzeti drugačen pristop: najbolj glasbena izvedba naj bi bila tista, ki opolnomoči vse njene udeležence, udeleženke, da raziskujejo, pritrjujejo in slavijo idealne odnose čimbolj razumljivo, subtilno in jasno, pri čemer dajo udeleženke, udeleženci vse od sebe glede na tisto, kar je na voljo. Tako je mogoče razvijati (medsebojno) ljubečo skrb in pozornost, saj slednji privedeta do napredka, tako v muziciranju kot v medsebojnih odnosih (Small 1998, 214–215).

Ob razumevanju glasbe z vidika muziciranja, torej glasbene dejavnosti, kjer se venomer vzpostavljajo odnosi z raziskovanjem, pritrjevanjem in slavljenjem, je mogoče pritrčiti, da ima glasbena dejavnost samolastni intersubjektivni vidik, saj se ob vsakršnem muziciranju že vzpostavijo tudi (intersubjektivni) odnosi. Tako kot pravi Small, z muziciranjem se je možno učiti, mogoče je učiti, ter izvajati obe intersubjektivni dejavnosti obenem. Ravno s tega gledišča je glasba, muziciranje, za vzpostavljanje (etičnih) medsebojnih odnosov izjemno pomembna, saj predstavlja neposredni intersubjektivni prostor možnosti njihovega vznikanja.

::VSEPRISOTNOST GLASBE IN GLASBENE SPODBUDE K INTERSUBJEKTIVNI ETIČNOSTI

Izraženo Smallove prepričanje o univerzalni razporeditvi glasbenih sposobnosti in dejavnosti, ki napeljuje na misel o vseprisotnosti glasbe, je podprta tudi s strani mnogih drugih glasbenih raziskovalcev, med katerimi so tudi posameznice/ki, ki glasbenemu udejstvovanju pripisujejo osrednjo vlogo v človeškem življenju (prim. Levitin 2008, 6; Sacks 2008, ix; Williamson 2014, 5). Tukajšnje besedilo želi prikazati to lastnost glasbe, da so njeni procesi in mehanizmi izvajanja, poslušanja in drugih glasbenih udejstvanj ustrojeni kot intersubjektivna komunikacija oziroma intersubjektivna sodelitev, in so tako ugoden prostor vzpostavljanja etičnega. Posamezniki, ki vplivajo na vsebino glasbe oziroma vsebino glasbenega sporočila, pa so tisti, ki nosijo odgovornost, da tudi ta vsebina ostaja etična.

Ena izmed izhodiščnih točk sodobnih filozofskih raziskav na področju uma in nevrologije je prepričanje, da je preko njenega vpliva na telo in možgane, do katerega pride predvsem preko zvočnih čutil, to je ušes, glasba sposobna slednje povezati s človeškim moralnim življenjem. Vse več znanstvenikov raziskuje tiste vidike glasbe, ki jo predstavljajo kot ključen družbeni in psihični element vzpostavljanja odnosov med posamezniki in skupinami (gl. npr. Alperson in Carroll 2008). Po drugi strani je iz izbranih poglavij o zgodovini glasbe znano, da so bili antični Grki glasbi zelo naklonjeni predvsem zaradi njene možnosti vpliva na vzgojo, kultivacijo in nadzor državljanov, a tudi druge stare kulture so poudarjale pomembnost glasbe, na primer antična Kitajska (gl. Wang 2004). Če gre upoštevati glasbo kot mogočno silo, ki lahko oblikuje etos kulture in s tem etičnost posameznika, potem se je smiselno tudi vprašati zakaj je to tako, oziroma, na kakšne načine ji to uspeva. Glasbo je mogoče zaznavati kot na določen način urejen

zvok predvsem z ušesi,³ ki zagotovijo, da zvočni dražljaji dosežejo ustrezne dele možganov, kjer so ti zvoki »prevedeni« v ustrezna dojemanja in razumevanja. Oliver Sacks v svoji knjigi *Muzikofilija: zgodbe o glasbi in možganih* (*Musicophilia: Tales of Music and the Brain*) z obravnavo primerov poškodb glave, demence in različnih oblik prizadetosti raziskuje odnose med glasbeno aktivnostjo in delovanjem možganov. Avtor razloži, da je »muzikofilija« neke vrste »nagnjenje h glasbi«, etimološko pa je v uporabljeni skovanki mogoče prepoznati »ljubezen za glasbo«, »naklonjenost do glasbe«. Avtor trdi, da je človeška vrsta glasbena vrsta in poleg tega, da je človeško živčevje uglaseno z glasbo. Ta nagnjenost h glasbeni dejavnosti, muziciranju, se pokaže že v človekovi zgodnji dobi, in ker je osrednja v vseh kulturah, avtor namiguje, da jo je celo mogoče povezovati z začetki človekove vrste (Sacks 2008, ix–xi). Poleg tega, da je glasba sofisticirana umetnost in tako racionalna, je ravno tako mogočen izraz čustev (Sacks 2008, 329). Sacks razloži, da sta ob muziciranju, izvajanju glasbenih dejavnosti, obe možganski hemisferi aktivni hkrati, tako desna, ki je oklicana za »racionalno«, kot leva, tako imenovana »čustvena«. Avtor tako poudarja, da to dejstvo nakazuje, da je glasba primerna za preseganje tradicionalnih dihotomij med telesom in umom, razumom in dušo, intelegibilnega in emotivnega, glede na to, da sta obe skrajnosti (katerihkoli) opozicij oziroma polov pomembno vključeni v vsako glasbeno dejavnost (Sacks 2008, 312).

Ni treba, da bi imeli kakršno koli formalno glasbeno izobrazbo – niti ni treba biti posebno »muzikalni«, – da bi uživali glasbo in se nanjo odzivali na najglobljih nivojih. Glasba je del človeštva; ni nobene človeške kulture, v kateri ne bi bila zelo razvita in cenjena. (Sacks 2008, 385)

O pomenu in moči glasbe oziroma glasbene dejavnosti za človeka osvetljuje vednost tudi psihologija glasbe. Victoria Williamson v svoji knjigi *Ti si glasba* (*You Are The Music*) prav tako kot Sacks trdi, da glasba zaseda eno osrednjih mest v človeških življenjih, in celo simpatizira z možnostjo, da je glasba, poleg jezika in branja, tista, ki je pripeljala do razvoja človeštva.⁴ Človeka tako opredeli za glasbeno žival oziroma »najbolj glasbeno žival, ki jo je ta planet kadarkoli videl« in pravi, da je v tem

³ Četudi je zvočen pojav, njena zaznava ni izključno slušna: gluhe osebe naj bi glasbo zaznavale preko njenih vibracij, orkester navodila za igranje dobiva preko vidnih kretanj ipd., a na tem mestu ni mogoče izpostavljati in poglobljeno obravnavati tovrstnih izjem.

⁴ V knjigi avtorica predstavlja različne aspekte glasbe v življenju človeka, ki naj bi bilo venomer, v različnih fazah, podvrženo glasbenemu delovanju, ki temeljito določa in vpliva na človeka. Williamson predstavlja znane ugotovitve o tem, da glasba lahko sproži rast v možganih v vseh fazah človekovega življenja, kar je povezano z izboljšanjem sluha, učenjem jezika in motoričnim nadzorom; pri otrocih glasba bistveno pripomore k njihovim fiziološkim, socialnimi in kognitivnim sposobnostim, pri odraslih izboljša dosežke športnih aktivnosti (Williamson 2014, 3). Med najbolj razširjenimi dobrodejnimi vplivi glasbe je gotovo sprostitvev, ki ne pripomore zgolj k izboljšanju razpoloženja, omilitvi tesnobe in stresa, temveč tudi k določenim fiziološkim izboljšavam, kot so znižanje krvnega pritiska, srčnega pulza, umiritev dihanja in zmanjšanje porabe kisika, popustitev mišične napetosti in lajšanje bolečine. Drugi vidik dobrodejnosti glasbe je odziv možganov na najljubšo glasbo, posebej sproščanje nevrotransmiterjev, ki so povezani s psihološkimi izkustvi, kot sta motivacija in ugodje, saj vplivajo tudi na hormonske in imunske telesne odzive (202–203).

smislu mogoče z vpogledom v glasbena življenja pridobiti tudi uvid v to, kaj pomeni biti človek (Williamson 2014, 5–6). Williamson zagovarja prepričanje, da je vsako človeško bitje ob rojstvu že glasbeno, muzikalno, in sicer na podlagi dejstva, da je človek v maternici obkrožen z zvoki, ki imajo veliko glasbenih značilnosti,⁵ na podlagi katerih imajo novorojenci že nekatere glasbene sposobnosti, ki so ključne za splošni razvoj, ne glede na to, ali se z odraščanjem ta oseba razvije v glasbenika ali ne. Glasba je že v nas, ko se rodimo, pravi avtorica (Williamson 2014, 12).

Povzeti pogledi navajanih avtorjev in avtoric napeljujejo na prepričanje o univerzalni prisotnosti glasbene dejavnosti v vseh človeških kulturah, v času in prostoru. Obenem zagovarjajo prepričanje o vplivni moči muziciranja na razvoj kognitivnih sposobnosti, uravnavanje psihičnega stanja, izboljševanje fizičnih značilnosti, na eni strani, ter o njegovi vlogi pri razvoju osebnosti ter mogočnega vpliva, ki ga ima na oblikovanje in povezovanje skupnosti. Kot starodavna dejavnost, »vekomaj« prisotna in vplivna, je gotovo ena tistih, ki lahko pripomore k preživetju človeštva, saj naj bi se vsak človek že rodil v glasbenost.

Kot ljudje smo preživeli na tisoče let razvijajoč, razširjajoč in izboljšujoč tole osupljivo sredstvo in sposobnost, ki ji pravimo glasba, ne da bi za to početje imeli nek resnični gon ali namen, razen užitka in strasti, ki ju občutimo kot rezultat. Taista glasba sedaj začenja razkrivati svojo moč, da nam pripomore na naši življenjski poti. (Williamson 2014, 199)

Z njenim obsežnim vplivom na človeško življenje v njegovi celoti, torej na tako rekoč vsa področja človekovega življenja, ga glasba tudi povezuje v celoto, premošča dihotomne delitve med razumskim in čustvenim, fizičnim in psihičnim, telesnim in umskim, ter tako pripomore k izoblikovanju celostnih subjektivnosti posameznic in posameznikov. Z razvijanjem empatije in prevzemanjem specifičnega etosa, k čemur pripomore tudi glasbena dejavnost, je človek bolj pripravljen k vzpostavljanju etičnih intersubjektivnih odnosov.

Ta kratak postanek na področju raziskovanja psihosomatskih vplivov glasbe na človeka v povezavi s filozofijo glasbe in moralno filozofijo ponuja nekaj temeljev za prikaz možnosti razumevanja, na kakšne načine glasbena dejavnost vpliva na človekovo bivanje, kar pripomore tudi k dožemanju glasbe kot bogatega okolja etike intersubjektivnosti in interkulturnega dialoga, ki vodita v ustvarjanje miroljubnega okolja. Glede njenega pomena za etičnost glasba še zdaleč ni obravnavana zgolj v filozofskih krogih, pač pa tudi v okvirih mirovnih študij ter antropologije glasbe ozi-

⁵ Raziskave in opazovanja so pokazale, da si nekateri novorojenci zapomnijo glasbo, melodije, ki jih večkrat slišijo v času svojega bivanja v maternici: prepoznajo večkrat slišano melodično napoved materine najljubše nadaljevanke, ne zmotijo jih vzleti in pristanki letal bližnjega letališča, ker so teh zvokov vajeni iz obdobja pred rojstvom, redno se odzivajo na materin glas, odzivajo se na ritmične vzorce, razlikujejo med znanimi in neznanimi zvoki, glasbenost jezika pa pripomore k vzpostavljanju temeljev za učenje jezika ipd. (Williamson 2014, 13–16, 20–21, 26–27).

roma aplikativne etnomuzikologije. V zadnjem desetletju so nekateri znanstveniki pokazali, da je sporazumevanje preko glasbe lahko blagodejno za doseganje medkulturne tolerance, razumevanja in (s)poznavanja ter da je na glasbo mogoče gledati kot na medprostor, ki subjektom in njihovim drugim omogoča in olajša dialog, medsebojno razumevanje, naklonjenost, skrb, gostoljubje.⁶

V prid navedenemu prepričanju govorijo različni primeri in situacije, kjer se je glasbena dejavnost izkazala za ključno pri spreminjanju konfliktov v smer miroljubnega sobivanja.⁷ Med njimi je tudi delovanje dveh glasbenikov, ki neposredno naslavljata problematiko izraelsko-palestinskega spora. Gilad Atzmon⁸ s svojo glasbeno dejavnostjo pod vprašaj postavlja mirovni proces, *status quo* slednjega, hkrati pa z združevanjem glasbenih prvin obeh glasbenih tradicij, judovske in arabske, ponuja svež in inovativen način poenotenja, ki ga je mogoče projicirati na področje politike (Abi-Ezzi 2008). Atzmon s svojim početjem potrjuje umetnost kot prostor socialne aktivnosti, ali bolje, socialnega aktivizma, ter prikaže estetiko kot najbolj učinkoviti način osveščanja ljudi, ki privede do družbenega angažmaja in delovanja. Podobno se Yair Dalal poslužuje različnih načinov širjenja filozofije miru preko glasbe: izvaja babilonsko glasbo, da bi poudarjal, sicer problematično, tezo o skupnih koreninah Judov in Arabcev, igra tako na violino kot na ud (tradicionalno arabsko lutnjo), kombinira judovsko in arabsko glasbo, nastopa z glasbeniki iz obeh okolij, sporoča svoje prepričanje v intervjujih. Na ta način Dalal ponuja glasbo kot sredstvo za možno rešitev nesoglasij med obema stranema (Urbain 2008a). Za oba glasbenika, tako Atzmona kot Dalala, je mogoče trditi, da, četudi z različnimi pristopi in prepričanji, izzivata ter prevprašujeta *status quo* ter imata ključno vlogo za vzpostavljanje miroljubnih odnosov. Reči je mogoče, da glasba in umetnost v spreminjanju konfliktov nista zanimivo polje raziskovanja zgolj iz akademskih razlogov, pač pa gre tudi za pomemben prostor za razvoj odnosov onkraj samega umetniške-

⁶ Pred tem so sicer raziskave na tem področju že obstajale, a vendar jih je bilo mogoče srečati bolj sporadično in ne najbolj neposredno. K prepričanju, da glasba lahko bistveno pripomore k dobrim medosebnim odnosom, temelječim na naklonjenosti, ter celo k vzpostavljanju miru, doseganju sprave ter razreševanju konfliktov, je gotovo bistveno pripomogla 35. svetovna konferenca Mednarodnega sveta za tradicijsko glasbo (*ICTM, International Council for Traditional Music*), ki se je odvila na Hiroshimi v avgustu 1999. Ena izmed šestih razpisanih tem konference je bila namreč naslovljena »Glasba in mir«. Programski odbor konference je v vabilu k oddaji prispevkov pozival k prispevkom o »moči glasbe in plesa pri razreševanju oziroma ublažitvi, ali obratno, pri ustvarjanju oziroma poglobljanju konfliktov, in širše, o glasbi in plesu kot prepričljivih družbenih akterjih« (»First Notice« 1997, 4). Reči je mogoče, da je najbrž ta konferenca bistveno pripomogla k zavesti, da je obravnav vpliva glasbe na vzpostavljanje okolja miru premalo in da je mogoče na tem področju še veliko postoriti. Danes je situacija nekoliko drugačna, kar dokazujejo približno desetletje po konferenci izdani zborniki o glasbi in spreminjanju konfliktov, na primer *Glasba in spreminjanje konflikta: harmonije in disonance v geopolitiki (Music and Conflict Transformation: Harmonies and Dissonances in Geopolitics)* (Urbain 2008b), *Glasba in konflikt (Music and Conflict)* (O'Connell in Castelo-Branco 2010), *Glasba in umetnost v akciji (Music and Arts in Action)* (Bergh in Sloboda 2010) in drugi.

⁷ Več o glasbi kot ugodni dejavnosti za spreminjanje konfliktov in vzdrževanju miroljubni odnosov sem avtorica pisala v članku »Music as Peace: An Interspace for Intercultural Dialogue« (Bjelica 2014).

⁸ Gilad Atzmon je ustanovni član zasedbe *Orient House Ensemble*, katere bobnar je Izraelec, gostujoča pevka pa Palestinka, in ki izvaja glasbo Bližnjega Vzhoda, severne Afrike in vzhodne Evrope, ter tako predstavlja izraelsko *soul* glasbo in judovsko ljudsko v kombinaciji z arabskim, palestinskim prizvokom.

ga dogodka. Ti odnosi so pomemben del zagotavljanja izogibanja morebitnim prihodnjim nasilnim konfliktom (Bergh in Sloboda 2010, 11).

Poleg identifikacij in spreminjanja konfliktov ima glasba pomembno vlogo pri temu, da lahko daje vsem, ki ne morejo svobodno spregovoriti, glas, da se izrazijo na lasten, sebi primeren način. To je še posebno pomembno za migrante, ki se kot neprostoVOLJNI izseljenci znajdejo kot priseljenci v neznani državi, in tako se nahajajo v »dvojnem asimetričnem konfliktu« (Reyes 2010, 127): s svojo domovino in s svojimi gostitelji.

V svoji zmožnosti pomena – njena mogočna, četudi dvoumna, učinkovitost pri noši in prenašanju pomena – je glasba posebej uporabna v situacijah, kjer svoboda izražanja ne more biti samoumevna. Konflikt, vključujoč vse težave, ki ga sprožajo, in načine, kako je zaneten, omiljen, razrešen, ali upravljan, leži v jedru begunskega izkustva, vanj pronica; tako neizogibno najde izraz v glasbi in glasbenem vedenju. (Reyes 2010, 127)

Da je vplivu glasbe mogoče slediti tudi z vidika glajenja ideoloških sporov, priča primer gibanja proti neonacističnim gibanjem v nemškem mestu Rostock, kjer so protinacistične organizacije in posameznice/ki prirejali koncerte in druga podobna glasbena srečanja, pri čemer je bila »glasba mogočno sredstvo javnega zavračanja neonacističnega vedenja na nenasilen način, izjavljanja lastne solidarnosti z manjšinskimi kulturami in zavzemanja za močan skupnostni občutek« (Sweers 2010, 199). Pri gibanju je sodelovala tudi etnomuzikologinja Britta Sweers, ki je prepoznala lastno ključno vlogo pri možnosti posredovanja v konfliktu, za katero se je počutila, da jo mora zavzeti v smislu javne odgovornosti. Kot poznavalka različnih svetovnih glasbenih tradicij je o njih predavala v šolah in različnih drugih ustanovah – ravno ta plat etnomuzikologije, to je njena aplikativnost, kaže, da je glasba predvsem dejavnost, ne pa zgolj predmet suhoparnih analiz (Sweers 2010, 202–203). Podobno o pomenu aplikativne etnomuzikologije sklepa Svanibor Pettan (2010), ki zatrjuje, da ima glasba potencial preseganja konfliktov predvsem preko vzgojno-izobraževalnih programov, kulturnega osveščanja ter medkulturnega razumevanja s pomočjo glasbenega izvajanja (prim. O'Connell in Castelo-Branco 2010, 175; Pettan 2010, 191). Zagovorniki učinkovitosti aplikativne etnomuzikologije glasbo razumejo kot mogočno diskurzivno sredstvo, katerega odnos do performativnih praks, torej načinov izvajanja glasbe, in družbenega učinka je treba vedno dojemati kritično (Castelo-Branco 2010, 245–246).⁹ V tem smislu je treba vzeti v zakup, da je za zagotavlja-

⁹ Salwa El-Shawan Castelo-Branco poudarja pomembno vlogo etnomuzikologov pri razreševanju konfliktov, ki bi jo po njenih besedah kot strokovnjaki za glasbene prakse različnih kultur lahko udeleževali z identifikacijo konflikta preko glasbe, z zavračanjem cenzure in nasilne rabe glasbe, s preko glasbenega ustvarjanja spodbujanim dialogom, urjenjem kritičnih državljanov preko muziciranja, arhiviranjem glasbenega materiala (kot dokaza o možnosti sožitja), vplivom na diskurz o glasbi ter z oblikovanjem ter implementacijo kulturne politike na podlagi glasbenega udeleževanja. Ta dejanja predstavljajo okvir možnega aktivnega udeleževanja etnomuzikologov kot mediatorjev in zagovornikov v procesih razreševanja konfliktov (Castelo-Branco 2010, 246–252).

nje želenih dobrodejnih učinkov glasbenega udejstvovanja ter doprinosov slednjega h dolgoročnim osebnim in družbenim spremembam potrebna aktivna vpletenost, temeljita usposobljenost in tudi pripravljenost na nepričakovane odzive udeležencev, ob tem pa se je treba zavedati etičnih implikacij tega početja in pa tudi potrebe po refleksiji ter ključnem sodelovanju teoretikov in praktičnih izvajalcev (Bergh in Sloboda 2010, 11–12).

Predstavljeni pogledi aplikativne etnomuzikologije pričajo o tem, da vseprisotnost glasbe še ne zagotavlja njene etičnosti. Ravno zaradi moči vpliva glasbe na skupnosti in družbo je mogoče zaslediti nemalo primerov rabe glasbe v neetične namere, zato je treba opozoriti na nujnost ozaveščanja, da je muziciranje kot odnosno dejavnost tudi prostor, ki vzpostavlja odnose podjarmljanja, diskriminacije in dominacije, kar je Small brez oklevanja prikazal z analizo glasbenih institucij Zahoda. Ob vpogledu v pozitivne vidike glasbe za vzpostavljanje etičnih odnosov med ljudmi, tako tujci kot znanci in prijatelji, je treba torej upoštevati tudi dejstvo, da glasba ne prinaša samo dobrih aspektov in da je lahko uporabljana tudi za negativne, na primer politične oziroma propagandne namene, zavoljo nadzora nad množicami, konformizem in podobno, kar priča o tem, da glasbe ne gre romantizirati kot izključno etične dejavnosti.

Problematična je raba glasbe v namene diskriminacije in razločevanja, kar je razvidno že iz konceptualizacije pojma druge/ga v različnih glasbenih vedah. Philip Tagg v svoji kritiki k razdvajanju in diskriminaciji v glasbenih študijah izpostavi osem dualizmov, ki vodijo k diskriminaciji in vzpostavljanju »drugosti«, ki po logiki predpostavljajo implicitnega »enega« oziroma »prvega«, kot na primer elito, višji razred, belce, »prvi svet«, moškega. Vsa pojmovanja poudarjajo razliko, četudi zmotno, ter prezrejo vsakršno podobnost oziroma skupnost. Avtor predstavi nekatere problematične etične in politične dimenzije glede pojma druge/ga, za katere pravi, da se vztrajno ohranjajo tudi na področju proučevanja popularne glasbe, še posebno, ker so nekritično sprejete.¹⁰ Kot take niso samo problematične, ampak predvsem »destruktivne za učnje in raziskovanje glasbe v sodobnih medijih« (Tagg 1996, 4).

Med najbolj raziskanimi političnimi rabami glasbe je propagandna glasba totalitarnih režimov 20. stoletja. Ob vpogledu v primer nacistične glasbe je mogoče ugotoviti, da je z gledišča nacistov imela glasba edinstveno vlogo in moč prepričevanja in premikanja množic (prim. Bjelica 2016, 132–133). Nacistična stranka je glasbo redno uporabljala za lastno publiciteto, bila je tudi obvezni element shodov in drugih javnih dogodkov. Mnoge propagandne pesmi so bile primer politične rabe glas-

¹⁰ Rasistični drugi, na primer, je vzniknil iz navade označevanja za neevropsko vsako glasbeno prakso, ki se je zdela »neprimerna« za evropsko estetiko (na primer »blue notes«, improvizacija, telesne vrednote ipd.). Pripisovanje metafizičnih lastnosti evropski glasbi od 18. do 20. stoletja je botrovalo kanonizaciji te glasbe kot klasične, z značilnostmi kot so sublimnost, racionalnost, idealnost in zanikanje socializirane telesnosti ter čustvenosti glasbe. Paradigmatski primer za drugega nižjega sloja je ravno proučevanje popularne glasbe, saj se popularnega naj ne bi jemalo resno, poleg tega pa velja prepričanje, da tako kompleksnega kulturnega fenomena, kot je popularna glasba, ni mogoče spoznavati v okvirih tradicionalno zasnovanih raziskav.

be je razcepitev korejske glasbene zgodovine, ki je bila izvedena z namenom utrditve razdelitve na Severno in Južno Korejo, kjer je (prim. Howard 2010, 67, 85) nekdanja enotna tradicija postala fragmentarna na podlagi arbitrarne razdelitve države. Ne nazadnje je mogoče pripoznati, da same državne himne predvsem s svojimi besedili mnogokrat vzbujajo občutek nacionalizma ali celo poudarjajo militarizem, da je lahko nevarna tudi uporniška glasba, ki velikokrat spodbuja k nasilju ali slavi zlo, ter da je mnogokrat mogoče naleteti tudi na sovražno glasbo, ki lahko izraža rasiistična prepričanja ali zlonamerne občutke do sovražnika v vojni, na primer (Kent 2008, 105–107). Med najsodobnejše negativne značilnosti glasbe gre gotovo uvrstiti njene kapitalistične poteze: industrializacija in komodifikacija glasbe utrjuje globalne neenakosti ter obenem sistematično trivializira samo glasbo. Jacques Attali v svojem delu *Hrup* (Attali 2008) opiše navedeni pojav z naslednjimi besedami:

Fetišizirana kot proizvod, glasba ilustrira evolucijo naše celotne družbe: deritualizirati družbeno formo, potlačiti aktivnost telesa, specializirati njeno prakso, prodajati [jo] kot spektakel, posplošiti njeno potrošnjo, zagotoviti kopičenje do izgube pomena. Danes glasba naznanja – ne glede na lastniški modus kapitala – ustanovitev družbe ponavljanja, v kateri se ne bo zgodilo nič več. (Attali 2009, 5)

Po Attaliju naj bi glasba predstavljala ustvarjalko in utrjevalko skupnosti, ki pri-trjuje določenemu družbenemu redu. Po drugi strani pa avtor trdi, da omogoča, spodbuja svobodo, preseganje, celo transcendenco (gl. Attali 2008, 13) – reči je mogoče, da se tudi v glasbi kaže njena dvoumnost, »obojnost«. Ta značilnost se kaže v še eni lastnosti glasbe, ki jo izpostavlja Attali, in sicer v njeni preroškosti, ki lahko pripomore tudi k razumevanju, kako bi lahko glasba prispevala k oblikovanju skupne gostoljubne kulture. Glasba namreč s svojo pojavnostjo, oblikami, načini ustvarjanja in zvočnostjo združuje duh prihajajočega časa in s tem napoveduje smer, v katero se družba razvija.¹¹

Svoj pogled na preroškost glasbe Attali argumentira s predstavitvijo določenih glasbenih praks, ki so se pojavljale skozi zgodovino in venomer napovedovale bodoči družbeni ustroj. Glasba naj bi bila namreč vsaj tako starodavna, kot je govorica, vznikala naj bi kot del religioznih praks, danes pa predstavlja izstopajočo konico globalizacije (Attali 2008, 11), za kar gredo zasluge glasbeni industriji s konca 20. in začetka 21. stoletja, ki je utemeljena na subverziji kulturi ponavljanja in sistematizaciji (Attali 2008, 113). Kljub monopolu glasbene industrije v obliki digitalizirane glasbene produkcije avtor opaža, da se na glasbeni oder vračajo truverji, katerih poglobitni zanos za glasbeno ustvarjanje izvira predvsem iz njihovega užitka ob

¹¹ Attali poudarja, da se kljub prevladi in osredotočanju na vid v sodobni družbi, svet sliši, treba mu je prisluhnuti: »Znotraj danega kodnega sistema [glasba] raziskuje polje vseh možnosti hitreje, kot bi to lahko storila materialna realnost. Skoznje se zasliši to, kar bo pozneje postalo vidno, se vsililo, določilo red stvari. Ni samo odmev estetike nekega časa, ampak preseganje vsakdanjosti in napoved njene prihodnosti« (Attali 2008, 12).

ustvarjanju in sodeljenju glasbe. Ob tovrstnem brezinteresnem ustvarjanju ter možnosti medsebojne brezplačne menjave je ustvarjeno ugodno okolje tudi za poslušalca, da začne ustvarjati glasbo na sebi lasten, primeren način. To glasbeno prakso Attali imenuje komponiranje.

Komponiranje [...] napoveduje družbeni sistem, ki presega območje glasbe: užitek v ustvarjanju glasbe in v njenem brezplačnem dajanju drugim v poslušanje zarisuje družbo, v kateri bi se vsak uresničeval v ustvarjanju in izmenjavi stvaritev. V kateri bi se vsak naučil odkrivati samega sebe, ljubiti samega sebe, nato pa bi spoznaval užitek v tem, da ga odkrije drugi in da brez pričakovanja daje povračila.

Užitek v ustvarjanju onkraj glasbe odpira pot v popolnoma drugačno družbo: ekonomija komponiranja napoveduje ekonomijo daru. (Attali 2008, 137)

Attali z napovedjo možnosti opisanega prihajajočega družbenega sistema odpira pozitivnejšo plat preroškosti glasbe, saj bi udejanjenje tovrstnega reda prineslo nemalo dobrodošliih sprememb in odgovorilo na veliko aspektov kritik sodobne kulture. Reči je mogoče, da komponiranje kot ustvarjalna dejavnost, ki zahteva intenzivno aktiviranje vsake/ga posameznice/ka, omogoča slednji/emu tudi neposredno izražanje, ki je lastno samo njemu, njej sami. Spontano komponiranje, ki bi ne bilo omejeno na vsakem koraku, bi privedlo do odprte in nestanovitne družbe, ki bi bila tako deležna neskončnega izumljanja, kjer bi zmagala nedokončanost (Attali 2008, 138–139). Ob prevladi komponiranja, poudarja Attali (2008, 137–138), je v ospredju delo, vendar ne kot objekt, končani predmet, dodelan izdelek, pač pa prednost slednjega nadomesti delo kot delovanje, procesna dejavnost, udejstvovanje v različnih aktivnosti, ki (lahko) predstavljajo neskončen razvoj, izpopolnjevanje. O prednosti delovanja z glasbeno dejavnostjo in v njej govori tudi že omenjeni Small, ki trdi, da glasba kot predmet ne obstaja, saj je vsako glasbeno udejstvovanje že reprodukcija, raziskovanje in pritrjevanje družbenim odnosom. Nikakor pa ni mogoče mimo citirane Attalijeve trditve, da komponiranje napoveduje ekonomijo daru, saj slednja povezuje Attalijevo sociologijo glasbe (oziroma antropologijo zahodne glasbe) neposredno z dognanji o ekonomiji daru Marcela Maussa (1996), ki opisujejo vzajemno obdarovanje, kroženje darov, darovanje dela sebe ter nadomeščanje bojevanja z obdarovanjem.

Da so nekateri vidiki Attalijevega razumevanja preroškosti glasbe usklajeni z dojemanjem glasbe kot intersubjektivnega prostora, ki omogoča vznikanje etičnosti, priča tudi naslednji odlomek. Ko opisuje glasbeni red komponiranja, avtor pravi:

Tako postane razmerje med ustvarjalci skozi njihova dela priložnost za izmenjavo stvaritev, za poslušanje zvokov drugih v zameno za svoje, za iskanje sreče v sreči, s katero obsipamo druge. Komponiranje je tudi v užitku, da naredimo nekaj objektivno koristnega za človeštvo. Poleg popolnoma samotarskih dejavnosti komponiranja se bodo torej razvijale predvsem dejavnosti, ki bodo povezale užiti-

tek v ustvarjanju z užitkom v prejemanju. Kar ima arhetipsko obliko v materinstvu: narediti, da daješ za sprejemanje. (Attali 2008, 138)

::SKLEPNE MISLI O MUZICIRANJU

Izmenjava stvaritev je bistveno intersubjektivna, tako da je znova mogoče reči, da Attali pritrjuje tezi o glasbi kot intersubjektivnemu prostoru, poleg tega pa njegovo navajanje »objektivne koristi za človeštvo« kaže tudi na etično plat komponiranja kot glasbenega reda. Zanimivo je dejstvo, da za arhetipsko obliko proizvodnje za sprejemanje (drugih) navaja materinstvo, v katerem vidi neke vrste zgled komponiranja kot ustvarjanja, ki je torej venomer že v dajanju, sodeljenju, darovanju. Kot tako je komponiranje ravno tako mogoče razumeti kot etično dejavnost, etični prostor, v katerem vznikajo intersubjektivni odnosi. Tako je mogoče reči, da venomer, ko teoretiki, glasbeniki in sociologi govorijo o glasbi kot o družbeni dejavnosti, to lahko počnejo vselej predvsem zaradi tega, ker je glasba, muziciranje, venomer že intersubjektivna, venomer že možnost vznikanja etičnosti. »Glasba je torej samo ovinek, preko katerega lahko človeku govorimo o človekovem delu, razumemo njegov položaj in razsežnost njegove neizkoriščene ustvarjalnosti in mu omogočimo to razumevanje« (Attali 2008, 13). K temu gre dodati, da glasba pripomore tudi h globljemu razumevanju neizkoriščene ustvarjalnosti na področju etičnega delovanja.

Reči bi bilo mogoče, da nekateri predstavljeni vidiki povezovanja glasbe in družbe, na primer glasba kot sredstvo ločevanja ali glasba kot sredstvo nadzora, kažejo na instrumentalnost glasbe, ki se jo uporablja kot sredstvo za doseganje nekega »višjega« cilja, torej razrešitev konfliktov, pomirjenje napetosti, krotenje množic, iluzija svobode ipd. Po drugi strani pa je mogoče reči, da glasbena dejavnost lahko privede do nekaterih sorodnih okoliščin in značilnosti skupnosti, na primer medsebojne empatije njenih članov, njene učvrščenosti v solidarnosti in povezanosti, ne da bi si jih vnaprej zastavila kot cilje. V nekaterih primerih je dovolj, da se udeleženci, udeleženke, ob muziciranju popolnoma prepustijo tej aktivnosti v enotnosti telesa in duha ter da se njihova intersubjektivna povezanost izkaže kot aktivna in ustvarjalna ter tako sposobna tudi etičnih gest. Glasbo je tako mogoče razumevati kot intersubjektivni prostor, kjer vsi subjekti lahko sobivajo v medsebojnem spoštovanju in naklonjenosti, vsaj dokler muziciranje nima specifičnih namenov, ki naj bi se jim sledilo, saj je v tem primeru skoraj gotovo, da bo izraz subjektivnosti vsaj delno onemogočen, tako pa tudi vzpostavljanje intersubjektivnosti. Če je glasbena dejavnost dojemana zgolj kot sredstvo s kakršnimkoli ciljem, ni nujno, da bo ta cilj dosežen, saj je glasba dejavnost, ki se odziva na okoliščine in specifične kombinacije dogodkov. Dokler pa ostaja glasbena dejavnost osredotočena v prvi vrsti na muziciranje kot tako, kar pomeni, da vznikaja iz prostora tišine in v dejavnost poslušanja, lahko glasba prevzema tudi vlogo neke vrste sodeljenega metajezika, s katerim se vsakdo lahko izraža in se sporazumeva tudi na medkulturni ravni, celo o konfliktih. Tovrstno razumevanje glasbene dejavnosti nam ponuja možnost učenja in spoznavanja novih načinov za ustvarjanje etičnega sveta.

::LITERATURA

- Abi-Ezzi, Karen. 2008. »Music as a Discourse of Resistance: The Case of Giland Atzmon.« *Music and Conflict Transformation: Harmonies and Dissonances in Geopolitics*, uredil Oliver Urbain, 93–114. London: I. B. Taurus; Tokyo: Toda Institute for Global Peace and Policy Research.
- Alperson, Philip, in Noël Carroll. 2008. »Music, Mind, and Morality: Arousing the Body Politic.« *Journal of Aesthetic Education* 42/1: 1–15.
- Attali, Jacques. 2008. *Hrup: esej o politični ekonomiji glasbe*. Prev. Suzana Koncut. 2. izd. Zbirka Transformacije 23. Ljubljana: Maska.
- Attali, Jacques. 2009. *Noise: The Political Economy of Music*. Prev. Brian Massumi. 10. ponatis 1. izd. Theory and History of Literature 16. Minneapolis in London: University of Minnesota Press. Prvič objavljeno leta 1985.
- Bateson, Gregory. 1978. *Steps to an Ecology of Mind*. 7. natis. New York: Ballantine Books. Prvič objavljeno leta 1972.
- Bergh, Arild, in John Sloboda, ur. 2010. *Music and Arts in Conflict Transformation. Music and Arts in Action 2/2*. Exeter: University of Exeter.
- Bjelica, Maja. 2011a. »Razgledi po filozofiji glasbe I: kaj je glasba in kako o glasbi v filozofiji.« *Anthropos* 43/1–2: 143–169.
- Bjelica, Maja. 2011b. »Razgledi po filozofiji glasbe II: pomen, razumevanje in vpliv glasbe.« *Anthropos* 43/3–4: 213–237.
- Bjelica, Maja. 2014. »Music as Peace: An Interspace of Intercultural Dialogue.« *Poligrafi* 19/75–76: 107–123.
- Bjelica, Maja. 2016. »Musically Human-Made World: Possibilities for Recomposing and Creating a Human World Through the Activity of Music.« *Synthesis Philosophica* 61/1: 129–138.
- Castelo-Branco, Salwa El-Shawan. 2010. »Epilogue: Ethnomusicologists as Advocates.« *Music and Conflict*, uredila John Morgan O'Connell in Salwa El-Shawan Castelo-Branco, 243–252. Urbana, Chicago in Springfield: University of Illinois Press.
- »First Notice: Thirty Fifth World Conference of the ICTM, Hiroshima, Japan, 19–25 August 1999.« 1997. *Bulletin of the International Council for Traditional Music* XCI: 3–6.
- Howard, Keith. 2010. »Music Across the DMZ.« *Music and Conflict*, uredil John Morgan O'Connell in Salwa El-Shawan Castelo-Branco, 67–87. Urbana: University of Illinois Press.
- Kania, Andrew. 2014. »Definition.« *The Routledge Companion to Philosophy and Music*, ur. Theodore Gracyk in Andrew Kania, 3–13. Oxon: Routledge.
- Kent, George. 2008. »Unpeaceful Music.« *Music and Conflict Transformation: Harmonies and Dissonances in Geopolitic*, uredil Oliver Urbain, 104–111. London: I. B. Taurus; Tokyo: Toda Institute for Global Peace and Policy Research.
- Levitin, Daniel. 2008. *This is Your Brain on Music: Understanding a Human Obsession*. 3. izd. London: Atlantic Books.
- Mauss, Marcel. 1996. *Esej o daru in drugi spisi*. Prev. Zoja Skušek in Rastko Močnik. Studia Humanitatis. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- O'Connell, John Morgan, in Salwa El-Shawan Castelo-Branco, ur. 2010. *Music and Conflict*. Urbana, Chicago in Springfield: University of Illinois Press.
- Pettan, Svanibor. 2010. »Music in War, Music for Peace: Experiences in Applied Ethnomusicology.« *Music and Conflict*, uredila John Morgan O'Connell in Salwa El-Shawan Castelo-Branco, 177–192. Urbana: University of Illinois Press.
- Reyes, Adelaida. 2010. »Assymetrical Relations: Conflict and Music as Human Response.« *Music and Conflict*, uredila John Morgan O'Connell in Salwa El-Shawan Castelo-Branco, 126–138. Urbana, Chicago in Springfield: University of Illinois Press.
- Sacks, Oliver. 2008. *Musophilia: Tales of Music and the Brain*. 2. izd. Basingstoke: Picador.

- Small, Christopher. 1998. *Musicking: The Meanings of Performance and Listening*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Sweers, Britta. 2010. »Music against Fascism: Applied Ethnomusicology in Rostock, Germany.« *Music and Conflict*, uredila John Morgan O'Connell in Salwa El-Shawan Castelo-Branco, 193–213. Urbana, Chicago in Springfield: University of Illinois Press.
- Tagg, Philip. 1996. »Popular Music Studies versus the 'Other'.« Prispavek na simpoziju Music and Life-world: Otherness and Transgression in the Culture of 20th Century. Cascais.
- Urbain, Oliver. 2008a. »Art for Harmony in the Middle East: The Music of Yair Dalal.« *Music and Conflict Transformation: Harmonies and Dissonances in Geopolitics*, uredil Oliver Urbain, 201–211. London: I. B. Taurus; Tokyo: Toda Institute for Global Peace and Policy Research.
- Urbain, Oliver, ur. 2008b. *Music and Conflict Transformation: Harmonies and Dissonances in Geopolitics*. London: I. B. Taurus; Tokyo: Toda Institute for Global Peace and Policy Research.
- Wang, Yuhwen. 2004. »The Ethical Power of Music: Ancient Greek and Chinese Thoughts.« *Journal of Aesthetic Education* 38/1: 89–104.
- Williamson, Victoria. 2014. *You Are The Music: How Music Reveals What It Means To Be Human*. London: Icon Books.

**PRISPEVKI
O SOCIALNI
IN POLITIČNI
TEORIJI**

**CONTRIBUTIONS
ON SOCIAL
AND POLITICAL
THEORY**

Emily Martone
**(UN)POLITICS
OF FRIENDSHIP
AND MOURNING:
A COMPARISON
BETWEEN
KIERKEGAARD
AND DERRIDA
THROUGH
A MONTAIGNE'S
QUOTATION**

63-87

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PISA
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY
EMILY.MARTONE@SNS.IT

::ABSTRACT

IN THE LAST DECADES many Kierkegaard scholars have put a lot of effort into enhancing the social dimension of his thought, which has been at length overlooked, even ignored, by the previous interpretative tradition. Nevertheless, his work allows not only for a social-communitarian interpretation, but also for a political one. By radicalizing the current Derridean readings of Kierkegaard, my paper aims to indicate the key political concept of Kierkegaard's work in the idea of *neighbour love*. In so doing, I will put Kierkegaard and Derrida into dialogue around the interpretation of the well-known sentence from Montaigne's *On Friendship*, "O my friends, there is no friend," which is in turn a line attributed to Aristotle.

Key words: Kierkegaard, Montaigne, Derrida, Politics, Friendship, Mourning

POVZETEK**(NE)POLITIČNOST PRIJATELJSTVA IN ŽALOVANJA: PRIMERJAVA MED KIERKEGAARDOM IN DERRIDAJEM SKOZI MONTAIGNA**

V zadnjih desetletjih so številni preučevalci Kierkegaarda vložili veliko truda v poudarjanje družbene dimenzije njegove misli, ki je bila zvečine spregledana ali celo ignorirana s strain prejšnje interpretativne tradicije. Kljub temu smemo reči, da njegovo delo ne ponuja zgolj družbeno-komunitarne interpretacije, pač pa tudi politično. Z radikalizacijo trenutnih derridajevskih branj Kierkegaarda cilja moj članek na identifikacijo ključnih političnih konceptov kierkegaardovega dela v ideji sosedске ljubezni. Pri tem bom Kierkegaarda in Derridaja zapletla v dialog okoli interpretacije dobro znanega Stavka iz Montagnovega eseja O prijateljstvu: "Moji prijatelji, prijatelja ni," ki ga pripisujejo že Aristotelu.

Ključne besede: Kierkegaard, Montaigne, Derrida, politika, prijateljstvo, žalovanje

In his *Journal* from 1850 Kierkegaard quotes the sentence from Montaigne's *On Friendship* translated in Danish: "Aristoteless sædvanlige Ordsprog: o, mine Venner, man finder ingen Ven mere [Aristotle's Well-Known Proverb: Oh, my friends, there is no longer any friend to be found]" (Kierkegaard 2015, 43). More than a century later, in 1994 Derrida publishes *The Politics of Friendship*, which can be regarded as a long commentary to this quotation and to the history of its interpretations. By having in mind and confronting with Montaigne's account of friendship, which he inherited from the Greeks and Latins, Kierkegaard and Derrida develop their own intertwined concepts of friendship and mourning with constant reference to their political side. Throughout the paper I will delve into what I name their (*un*)politics of friendship and mourning—or, even better, (*un*)politics of friendship as mourning. These expressions revolve around the negative particle *un*, which is meant to evoke an alternative model of politics to the entrenched identitary paradigm. Whereas the latter establishes excluding fusional communities and societies, wherein the certainty of the monolithic autonomous modern subject is preserved, Kierkegaard and Derrida outline a politics of otherness, hospitality, self-expropriation, self-abnegation and self-giving.

When it comes to Kierkegaard, the difficulty of tracing his thought back to any particular model of politics is due to the lack of the preliminary clarification on the concept itself of the political:

Given what we might call Kierkegaard's politics of the leap, and the leaps above and beyond all things systematic that such a politics entails, it is not surprising that he has been found difficult to categorize politically. He has variously been seen as 'antipolitical,' 'conservative,' or even, confusingly, 'apolitical and conservative.' (Smith 2017, 211)

Instead, I claim that Kierkegaard can be interpreted as a thinker of the *inoperative* politics, whose agent is no longer the modern Schmittean decisionist subject, rather the *self-emptying relational self*.¹

::1. CLASSICAL HERITAGE AND MONTAIGNE'S INTERPRETATION

Montaigne dedicates the chapter *On Friendship* to his prematurely dead friend Étienne de La Boétie, with whom he lived in a complete communion (*mélange*) of wills and affections, as they were "two souls in one body." He raises their relationship up to make it the paradigm of the supreme and perfect friendship, for it shares all the features that have been ascribed to friendship by the Ancients: "A friendship so complete and perfect that its like has seldom been read of, and nothing compa-

¹ For an overall idea of the relational self, see Westphal 1987.

able is to be seen among the men of our day” (Montaigne 1993, 92). Such friendship is grounded on the extraordinary likeness between friends, which makes one the mirroring alter ego of the other (Arist. *Mag. Mor.* 1213a; Cic. *Amic.* VI, 22; VII, 23). Similarity leads both to prefer the friend above and in contrast with all the others and to demand reciprocity (Cic. *Amic.* XIV, 49). The friend we prefer by choosing him, who loves us back and prefers us in turn, is a virtuous man, with whom we share a common virtue. Thus such a private and intimate space, as we usually think of friendship, turns out to be a social bond that establishes a community of *boni*: “There is nothing for which nature seems to have given us such a bent as for society. [...] Of a perfect society friendship is the peak.” (Montaigne 1993, 92) By identifying in friendship the archetype for social relations, Montaigne echoes the Aristotelian lesson on the correspondence between particular types of friendship, communities and politics (Arist. *Eth. Nic.* VIII 1159b 29-32; 1160a 29-30; Arist. *Pol.* 1252a 1-8). Furthermore he refers to La Boétie’s *Discourse of Voluntary Servitude*, wherein the author points to a further aspect of the friendship’s social nature: its revolutionary capacity to restore the original brotherhood and sociability that human kind has given up by an act of voluntary enslavement (see La Boétie 2008, 50). Montaigne’s ideal of friendship has also a subversive dimension, for it rules all the asymmetrical and hierarchical relations out and overturns the behaviours underlying them, such as benefices, obligations, gratitude, prayers and thanks. Contrary to Aristotle, he does not equate the natural, sexual, hospitable and utilitarian bonds with friendship. In fact, the former relationships are already given, whereas friendship is freely chosen and does not lead to unbalance and injustice: “Friendship is fed on familiar intercourse, which cannot exist between them because of their overgreat disparity; and it might well conflict with their natural obligations” (Montaigne 1993, 92). While “what we commonly call friends and friendships are no more than acquaintanceships and familiarities, contracted either by chance or for advantage,” in the *first* friendship “they mix and blend one into the other in so perfect a union that the seam which has joined them is effaced and disappears” (Montaigne 1993, 97). This sovereign friendship stemming from the individual decision (reminiscent of the Aristotelian *prohairesis*), together with the likeness between friends, opens to an experience of freedom and emancipation from any form of heteronomy. Getting rid of any cause, or aim, or advantage which friendship is usually mixed with, the perfect friendship is pursued for no other cause than itself: “If I were pressed to say why I love him, I feel that my only reply could be: ‘Because it was he, because it was I’” (Montaigne 1993, 97).

Friendship displays a further political side: including friends on the basis of similarity is the same excluding whoever does not participate in such likeness. So friendship grounds its inner similarity on dissimilarity; it includes by excluding. Being-in-common demands having-something-in-common (e.g. common properties, common origins, common interests, common projects, and common values.) The Aristotelian-Ciceronian community of friends has been built on *immunitarian*

grounds: community consists in the immunization against its own condition of possibility, that is the actual openness to the relatedness as such and to the friend's otherness. By reducing *being-with* to the sharing of a common identity, the core of community has been immunized: "Immunity, in short, is the internal limit which cuts across community, folding it back on itself in a form that is both constitutive and deprivative: immunity constitutes or reconstitutes community precisely by negating it" (Esposito 2011, 9). The immunitarian dispositive "seeks to protect the common life from a danger that can be seen in the relation that makes it what it is. Common life is what breaks the identity-making boundaries of individuals, exposing them to alteration – and thus potential conflict – from others" (Esposito 2011, 22). In order to protect from the risk of relatedness, a double immunization is at stake: instead of breaking the relation as such, it creates a substitute relationship of unrelated individuals. Social *immunization* works like the biomedical process, from which it borrows the term: a weaker infection is made in order to prevent from its lethal form. In so doing, the danger is not kept out of the borders, rather it gets included within them. Kierkegaard and Derrida detect such dynamics to be involved in those societies and communities that are grounded on the model of traditional friendship. Although their criticism have different points of departure as well as different end points and results, their argument revolves around the relation between friendship and mourning, which leads the two authors to confront again with Montaigne.

Montaigne in fact binds his account and personal experience of friendship with the thought on death and mourning. Friendship is no longer the happy and idyllic sharing of time, feelings and interests, but it is marked with a shadowing sense of loss, absence and distance. The *Essays* itself is a work of mourning and Book I may be said to constitute La Boétie's literary tomb. As the *Essays* is structurally built around La Boétie's libel, so its manifold content floats around a focal point: around the friend and their friendship.² And in particular, as occurs so often in the history of the writing on friendship: around the deceased friend. The way Montaigne thinks and experiences mourning reflects his idea of friendship: as he describes the friend as "another self," an "extension of himself," so the dead continues to live inside of the surviving friend, internalized as an essential inner part of an entire Self, something greater than the two friends alone were by themselves.

Friendship projects life beyond death because friend is one's own ideal image. At the same time, in virtue of the logic of the sameness between friends, the friend's death is experienced as the anticipation of one's own death. So, both the life and the death of the deceased friend are blended into a unified whole: the cannibalistic self. Montaigne's autobiography is simultaneously a biography of his literary dead friends (see Epps 1995, 44), for he internalizes the friendship and incorporated it into his self-consciousness. *The Essays* gets to know a *textual persona*, which is in

² La Boétie's work becomes the metonymy for La Boétie himself and his relationship with Montaigne.

turn an *inter-textual self* in dialogue with the manifold of characters and authors filling the work. With respect to Montaigne we might say that friendship does not only anticipate the death of the other, as was it already in Aristotle, but that friendship as he envisions it is so ideal, so mystical, that perhaps it could only take place if and only if the friend is dead. So friendship turns out to have a testamentary nature and the epitaph to be the appropriate genre for writing of friendship. The risk inherent in the funereal friendship lies in vanishing the other's identity and giving its autonomy up by subduing the friend to fulfil a core set of personal desires:

In his quest to represent himself in writing, Montaigne's friendship with La Boétie became a sort of overarching coping mechanism, the means through which Montaigne reconciled internal hopes and fears with his external environment. For Montaigne, friendship yielded to Friendship in La Boétie's absence, taking on a highly-developed independent life in order to serve many of his deepest psychological needs. (Pozen 2003, 136)

The friend's otherness is acknowledged as far as it becomes the external reference point, which the subject seeks out in order to establish its own identity and self-consciousness. His individuality and distinctiveness seems to disappear before the ideal magnification of their relationship:

In *Of Friendship* Montaigne does not actually tell us much information about La Boétie, instead emphasizing the unique nature of their friendship and the conflation of their inner selves. [...] In the first ninety percent of the chapter Montaigne comes close to rejoicing in his idealization of their friendship, the meaning of which he has largely divorced from the actual person La Boétie. (Pozen 2003, 141)

While friendship as a full whole appears at the same time, and almost contradictorily, cleaved by the absence of the deceased friend, this very absence is endured as long as can they be restored in a wider and fuller self-presence: "I made use and advantage of our separation. [...] Separation in space made the conjunction of our wills richer" (Montaigne in Pozen 2003, 147).

Nonetheless the *Essays* is usually introduced to us as an example of high sensitivity to the question of otherness and cultural diversity, which allows Montaigne to be regarded as an advocate of cultural relativism. As an evidence of his relativism, scholars are used to refer to the chapter *Of Cannibals*, wherein by comparing the cannibalism to the barbarianism of 16th-century Europe, Montaigne shows the diversity not to be essentially inscribed in the other's nature, but due to historical, thus contingent, customs and beliefs. According to Montaigne, the one we call *the different* is a *monstrum*: the exceptional, the un-common and un-familiar, and the Heideggerian *unheimlich*, which arouses surprise and shakes the comfortable *pro-*

prium. Thanks to the only comparative and contingent nature of the dissimilarity, the otherness can get absorbed into the identity, as the figure of the *enfant monstrueux* emblematically embodies it. So, the *other* remains a projection of the Self, a negative category, which the subject makes use of in order to both define and understand itself – even criticize itself.

Nevertheless, if the void of otherness is kept open, the identity, which the friends and lovers mutually find within the relationship, turns out to be crossed by an abysmal lack:

That Montaigne's 'own inadequacy' is not merely measured but achieved at the expense of his dead friend, of an other possibly even more 'inadequate,' reveals the dimensions of this 'hole in the middle of his work' to be ethical and political as well as ontological and poetical. More precisely, it reveals the (in)adequacy of the self to be a function of the (in)adequacy of the other: one emptiness represented, filled in, written over, with another. At the centre of a book, then, we find a proliferating, creative emptiness: the death of a friend, the curious elimination of his work, and the depiction, in words, of a blank space. (Epps 1995, 40)

Montaigne's account of friendship and mourning suits to an underneath reading, which makes the disproportion and incommensurability, rather than sameness and redoubling, the very condition of friendship as well as of mourning. *The Essays* may be said to represent the inscription of the otherness, which exceeds the subject (here, Montaigne), in both the living friendship and death:

Montaigne seems to bear this out, for his grotesque scripting is, as we have seen, a testament to his lost friend, a thing of death. But Montaigne's scripting is also, lest we forget, a thing of friendship, a thing of love. It is that by which he engages himself, his living and mortal self, with an otherness which exceeds him and which he lacks. (Epps 1995, 42)

::2. DERRIDA'S POLITICS OF FRIENDSHIP AND OF MOURNING

In *The Politics of Friendship*, Derrida aims to deconstruct the traditional account of friendship and its political implications. He accomplishes his task by highlighting the contradictions underlying the Aristotelian-Montaignean model; more specifically, by undoing likeness and reciprocity as the key elements for friendship as well as for mourning. The all-encompassing union, wherein the seam that has joined the two friends disappears, threatens in both friendship and mourning, their singularity and peculiarity:

If friendship projects its hope beyond life [...] this is because the friend is, as the translation has it, 'our own ideal image.' We envisage the friend as such. And this

is how he envisages us: with a friendly look. Cicero uses the word *exemplar*, which means portrait but also, as the *exemplum*, the duplicate, the reproduction, the copy as well as the original, the type, the model. The two meanings (the single original and the multipliable copy) cohabit here; they are – or seem to be – the same, and that is the whole story, the very condition of survival. Now, according to Cicero, his *exemplar* is projected or recognized in the true friend, it is his ideal double, his other self, the same as self but improved. Since we watch him looking at us, thus watching ourselves, because we see him keeping our image in his eyes – in truth in ours – survival is the hoped for, illuminated in advance, if not assured, for this Narcissus who dreams of immortality. Beyond death, the absolute future thus receives its ecstatic light, it appears only from within this narcissism and according to this logic of the same. (Derrida 2005, 4)

By referring also to Aristotle's *Eudemean Ethics*, Derrida enhances the correlation between friendship, mourning and politics:

The *Eudemean Ethics*, for example, inscribes friendship, knowledge and death, but also survival, from the start, in a single, *selfsame* configuration. The same here is none other than the other. It has at least the figure of the other. The necessary *consequence* of this strange configuration is an opportunity for thought. (Derrida 2005, 7)

When talking about human relationships, Derrida's core concern is about grounding them on *responsibility*: on the individual's free, *mad* decision. By claiming that friendship is not a spontaneous attitude and drive, rather it is an act of faith and of free responsibility involving decision and deliberation, he seems to resonate Montaigne's idea of excluding from friendship the natural, already given, bonds, such as the relationships between father-son, husband-wife and brothers. But Derrida distances himself from Montaigne with detecting that friendship has been always thought as having no other cause than familiarity, consanguinity and affinity stemming from birth and nature. This familial drift follows from the classical concept of friendship, which Derrida traces Montaigne's view back to:

In reading Montaigne, Montaigne reading Cicero, Montaigne bringing back a 'saying' 'often repeated', here we are already – another testament – back with Aristotle. Enigmatic and familiar, he survives and surveys from within ourselves [...] He stands guard over the very form of our sentences on the subject of friendship. (Derrida 2005, 6)

Meant in the classical way, friendship gives rise to a corresponding politics, which is based on the distinction between nature and un-nature, common and un-common, sameness and otherness: "The figure of the friend, so regularly coming back

on stage with the features of the *brother* – who is critically at stake in this analysis – seems spontaneously to belong to a *familial, fraternalist* and thus *androcentric* configuration of politics” (Derrida 2005, viii). The politicization of friendship inhabits the concept of the political itself, as Schmitt, whom Derrida refers to, pinpoints when in *The Concept of the Political* he identifies the key to his view of the political in the *Freund-Feind-Unterscheidung*. The two terms are not private and personal, rather public, political, politological and polemological categories, which are rooted in the concepts of nature, blood and telluric autochthonism (see Schmitt 2007, 26-27). According to Schmitt, the political is no longer identifiable with the State as it is set against the society, for in the nowadays *total state*, State and society penetrate each other. The political then permeates and defines the whole reality, which appears to be essentially *polemical*: “First, all political concepts, images, and terms have a polemical meaning. They are focused on a specific conflict and are bound to a concrete situation” (Schmitt 2007, 30).

Since the political distinction defines the enemy as *the other, the stranger*, “essentially something different and alien” (Schmitt 2007, 27), the friend is described as the familiar, the natural and the common. By taking on such political connotation, the friend is no longer to be understood in a private-individualistic sense as the psychological expression of private emotions and tendencies.³

Moreover the friend loses all the ancient moral virtues, which have made him electable above all the other and have grounded the ethical status of friendship, together with all his own distinctive qualities and properties. *Friend* becomes the name of every people existing in the political sphere as opposing to the *enemy*. The antagonism friend/enemy does not only oppose one state to another, but splits the people itself, giving rise to civil war as. Thus the enemy is further featured as the stranger, the outcast, the ostracized or the banned one, whereas the friend as the completely integrated and assimilated member of the social body.⁴

Hence Derrida states the essential link between the natural-genetic paradigm of friendship, which is in turn a homo-fraternal and androcentric schema, and the egalitarian and mutualistic model based on homogeneity and homophilia between friends. The work of the politics of friendship consists in recognizing the other in the mode of sameness, that is to say in assimilating the other to the same and the identical, and in grounding legal equality (*isonomia*) on natural equality (*isogonia*). In so doing, politics levels out all the differences between subjects in order to make them countable, comparable and representable. By making friendship a matter of arithmetic (and so bringing back to the old question about the number of friends that Aristotle first raised), it introduces calculation into the multiplicity of the in-

³ “The enemy is solely the public enemy, because everything that has a relationship to such a collectivity of men, particularly to a whole nation, becomes public by virtue of such a relationship. The enemy is *hostis*, not *inimicus* in the broader sense; *πολέμιος*, not *ἐχθρός*” (Schmitt 2007, 28).

⁴ On the question of the *ban*, see also Agamben 1998.

calculable singularities: “With this becoming-political [...] the question of democracy thus opens, the question of the citizen or the subject as a countable singularity. And that of a ‘universal fraternity’” (Derrida 2005, 22).

Enumeration transforms friendship into a quantitative relationship and makes the reciprocity and symmetry that ground it a matter of economy. Reciprocating love turns into the object of a comparative judgment, whereby the proportion of giving and returning is accounted according to an exchange economy. As it happens in trading, the subjects become economic actors who exchange goods only with the prospect of receiving back in kind, or recouping their loss. And as such, friendship becomes something predictable and assured, as well as the friends’ identities:

A constituted subject, which can also be collective—for example, a group, a community, a nation, a clan, a tribe—in any case, a subject identical to itself and conscious of its subject identical to itself and conscious of its identity seeks only to constitute its own unity and, precisely, to get its own identity recognized so that that identity comes back to it, so that it can reappropriate its identity: as its property. (Derrida 1992, 10-11, translation modified)

Making friendship a matter of economy means therefore subduing it to the *oikos-nomos*: the law of *oikos*, property, family, the heart, the fire indoors—that is, the law of sameness. Moreover, having friends become countable singularities, symmetric friendship allows for the realization of equity: a formal and abstract way of equality, a universally sanctioned program and empty conformism, which does not take the particular needs of the single individual into account.

By introducing a “seismic revolution in the political concept of friendship which we have inherited” (Derrida 2005, 27), Derrida points to an alternative model of friendship and its politics, which remains to *come* because of the *aporia* (“the possibilization of the impossible possible”) that inhabits it:

There is no democracy without respect for irreducible singularity or alterity, but there is no democracy without the ‘community of friends’, without the calculation of majorities, without identifiable, stabilizable, representable subjects, all equal. These two laws are irreducible one to the other. Tragically irreconcilable and forever wounding. The wound itself opens with the necessity of having to *count* one’s friends, to count the others, in the economy of one’s own, there where every other is altogether other. (Derrida 2005, 22)

As soon as it is required to give an institutional and political shape to friendship, the friend’s otherness get lost. For a democracy to be responsible of the citizens’ singularity it needs to go beyond the traditional political concept of friendship, a new *politics of separation* has to follow from a *dissymmetrical phileîn*. Derrida shows that a certain unbalance between the lover and the beloved is already implicit in the Ar-

istotelian statement that it is more worthwhile to love than to be loved. The asymmetry complicates and threatens the egalitarian and reciprocalist scheme of friendship. Now friends turn to be “without common measure, reciprocity or equality. Therefore, without horizon of recognition. Without familiar bond, without proximity, without *oikeiôtēs*” (Derrida 2005, 35). They are “the uncompromising friends of solitary singularity,” who are bound in “the anchoritic community of those who love in separation,” in the “community of social disaggregation,” the “community of those without community” (Derrida 2005, 35). Thus, the conditions of possibility and thinkability of these aporetic politics and friendship constitute their very unthinkability and impossibility. For they aim to ensure *responsibility* towards others—that is, to maintain the others, whom the self relates to and is constituted by, *as* others—they are required to break with the language of the same, of the general and of the measurable. The democracy *to come* speaks the language of madness, which disidentifies the identification of every concept:

The truth of friendship is a madness of truth, a truth that has nothing to do with the wisdom which, throughout the history of philosophy *qua* the history of reason, will have set the tone of this truth – by attempting to have us believe that amorous passion was madness, no doubt, but that friendship was the way of wisdom and of knowledge, no less than of political justice. (Derrida 2005, 54)

In friendship as well in democracy, we are called to confront with whom is not reducible to the *I* and *mine*, to the *We* and *ours*: the enemy gets lodged in the heart of the friend and vice versa, hindering the reciprocity and mutual recognition. The friend as the haunting other develops the features of the ghost: “Ghosts: the concept of the other in the same” (Derrida 2001, 42). And nothing is more similar to the ghost than the dead friend. Friendship for the deceased in fact carries friendship to the limit of its possibility because loving the dead is the extreme, paradigmatic case of the asymmetry of loving someone who does not love back and does not even know to be loved. The law of friendship turns out to be the law of mourning and the way one mourns the friend becomes the model for responsibly relating to the living other:

To want to be known, to refer to self in view of self, to receive the good rather than to do it or to give it – this is an altogether different thing from knowing. Knowing knows in order to do and to love, for love and in view of doing and loving [...] as Aristotle then says, concluding: ‘This is way we praise those who continue to love their deceased, for they know but are not know’ [...]. Friendship for the deceased thus carries this *philia* to the limit to its possibility. But at the same time, it uncovers the ultimate spring of this possibility: I could not love friendship without projecting its impetus towards the horizon of this death. [...] I couldn’t love friendship without engaging myself, *without feeling myself in ad-*

vance engaged to love the other beyond death. Therefore, beyond life. I feel myself – and in advance, before any contract – *borne* to love the dead other. (Derrida 2005, 12)

Friendship begins with the possibility of survival and mourning, for one does not survive without mourning: “Surviving is at once the essence, the origin and the possibility, the condition of possibility of friendship; it is the grieved act of loving. The time of surviving thus gives the time of friendship” (Derrida 2005, 14). In *Works of Mourning*, Derrida defines friendship the “anticipation of mourning” because the aporia of mourning is already virtually at work from the very beginning of friendship. So mourning and friendship appear to be inextricably bound as well as their politics.

Works of Mourning is a collection of Derrida’s personal mourning texts, wherein by putting the mourning itself into practice, he reflects on mourning and the involved ethical responsibility. While *The Politics of Friendship* questions an alternative friendship to the fusional paradigm, *Work of Mourning* inquires the risks inherent in the politics of mourning. According to Derrida, mourning is a matter of ‘posthumous fidelity’ doomed to fail; an ‘unfaithful fidelity’ if it succeeds in interiorizing the other ideally, in digesting and totally assimilating him, that is, not respecting his infinite exteriority. The work of mourning unavoidably exposes the singularity of the friend’s death to its inevitable repetition. The play between irreplaceability and iterability characterizes the very rhetoric of mourning, which allows us to speak of the beloved’s death as “end of the world” and yet to multiply it—with regard not only to one friend, one proper name, but many, one death after another. While mourning results in reckoning, narrating, evaluating, enumerating, and thus in dialectizing the unique “undialectical death,” the dead friend remains “a point of singularity that punctures the surface of reproduction—and even the production—of analogies, likeness, and codes,” the solitude “which renders the fabric of the same, the networks or ruses of economy” (Derrida 2001, 39).

Derrida formulates an alike argument in his foreword to Abraham’s and Torok’s *The Wolf Man’s Magic Word*, wherein he opposes the mourning process of *interiorization*, which is idealizing introjection and consumption of the other, with the process of *encryptment* or *endocryptic incorporation*. In this latter case, the mourning subject fails to digest the other completely, who remains what always exceeds and resists the assimilation. The *crypt* is a place within another but rigorously separate from it, “an outcast outside inside the inside:”

The crypt hides as it holds. [...] The crypt is thus not a natural place [*lieu*], but the striking history of an artifice, an *architecture*, an artefact: of a place *comprehended* within another but rigorously separate from it, isolated from general space by partitions, an enclosure, an enclave [...], a secret interior within the public square, but, by the same token, outside it, external to the interior. (Derrida 1986, xiii)

The concept of crypt makes the difference between introjection and incorporation meaningful:

Introjection/incorporation: Everything is played out on the borderline that divides and opposes the two terms. [...] That boundary is indispensable to the localization of the crypt, for it surrounds, within the Self (the set of introjections), the cryptic enclave as an extraneous or foreign area of incorporation. [...] Like the *conceptual* boundary line, the *topographical* divider separating introjection from incorporation is rigorous in principle, but in fact it does not rule out all sorts of original compromises. The ambiguity I mentioned earlier (reappropriation of the other *as* other) actually makes the compromise irreducible. Although it is kept secret, the fantasy of incorporation can and even must “signify,” in its own way, the introjection it is incapable of: its impossibility, its simulacrum, its displacement. (Derrida 1986, xvii- xviii)

It does not delimit two homogeneous and independent spaces—the self and the other—but a different organization of space. The other *in us* comes *before* us; it is our law, what first forms our very interiority; it is what “looks at us, inside each of us, and we do not do as we please with this look” (Derrida 2001, 44). In mourning as well in friendship, we experience an asymmetry that can be interiorized only by exceeding and traumatizing the interiority that welcomes it through hospitality. Hospitality is a “passive decision,” the gift the other gives to us, “a rending decision as the decision of the other. Of the absolute other in me, the other as the absolute that decides on me in me” (Derrida 2005, 68).

Thus, it is worth wondering whether it is still possible to talk of *politics* of friendship and mourning, or rather we should define them *inoperative* (un)politics. Whereas the aforementioned politics have been built on immunitarian grounds, the politics *to come* needs to be thought as through and through *communitarian*. Here community is meant in a broader sense of *being-with*; a whole of individuals, which a debt, rather than a common property, binds together:

The tradition assigns to community a common being, whereas community is a matter of something quite different, namely, of existence inasmuch as it is in common, but without letting itself be absorbed into a common substance. Being in common has nothing to do with communion, with fusion into a body, into a unique and ultimate identity that would no longer be exposed. (Nancy 1991, xxxviii)

Instead of being a source of identity, it is the exposure of the subjectivity to the otherness, which interrupts and breaks the monolithic identity of the subject. When the individuals are taken out themselves, a new bond is created: their mutual not-belonging to themselves. If community is meant in this way, the corresponding politics

should not result in institutions and in subjects glued together by the sharing of a common substance. Rather it is expected to *inoperate* and *disactivate* this very common substance, leaving the possibility of the individuals' disidentification open:

The common is not characterized by what is proper but by what is improper, or even more drastically, by the other; by a voiding of property into its negative; by removing what is properly one's own that invests and decenters the proprietary subject, forcing him to take leave of himself, to alter himself. In the community, subjects do not find a principle of identification. [...] They don't find anything else except that void, that distance, that extraneousness that constitutes them as being missing from themselves. (Esposito 2010, 4-7)

The openness towards the *other* does not destroy but resituates the subject. The otherness is not kept outside the borders of the subject's identity; rather, the transcendental constitution of the subject gets undermined by the constitutive and original presence of the alterity within the singularity. The overcoming of the subject meant as substance and self-presence is a necessary step for the thinking of the inoperative politics of friendship and mourning *to come*: politics of the gift, of gratuitousness, wherein the individual's action disactivates the instrumentality of the political, immunitarian acting.

While the politicized decision (the decision made by a subject willing to realize himself in the shape of a political unity by a voluntary act) is caught up in the metaphysics of subjectivity and it is therefore rational, the inoperative action follows from the madness of the decision:

The moment of decision as such, what must be just, must always remain a finite moment of urgency and precipitation; it must not be the consequence or the effect of theoretical or historical knowledge, of reflection or deliberation, since the decision always marks the interruption of the juridico-, ethico-, or politico-cognitive deliberation that precedes it, that must precede it. The instant of a decision is a madness, says Kierkegaard. (Derrida 2002, 255)

:::3. KIERKEGAARD'S NEIGHBOUR LOVE AND CHRISTIAN COMMUNITY

By quoting Kierkegaard about the madness of the instant of the decision, Derrida opens the Danish author's thought to a political reading. In more than one passage, Kierkegaard himself defines Christianity as "a stumbling block to Jews and foolishness to Gentiles," therefore underling the infinite heterogeneity between the worldly human reason and the paradoxical Christian categories. This *qualitative difference* marks also the relationship between the preferential and non-preferential love, that is to say between natural relations, such as friendship and erotic love, and

spiritual, neighbour-love. Precisely his evaluation of human relationships lead many commentators to think of Kierkegaard as uninterested, if not hostile, to politics. While it is no doubt crucial to look at his stance as a *corrective* both to the Lutheran unilateral focus on grace at the expense of the works and to the Hegelian self-realization and self-awareness of the individual in the objective and universal realm of the State, I maintain that his theory of love has its own political relevance.

Kierkegaard develops this thought in *Works of Love*, where talking about preferential bonds (*Forkjerlighed*), he does not criticize their instinctual and sensual dimension, rather those features that the Ancients and Montaigne praised them for: namely, the preference based on similarity, the exclusivity and the demand of reciprocity. The Danish term *For-Kjerlighed* stresses the prefix *for*, which indicates the act of excluding election at work in friendship as well as in love:

The same holds true of friendship as of erotic love, inasmuch as this, too, is based on preference: to love this one person above all others, to love him in contrast to all others. Therefore the object of both erotic love and of friendship has preference's name, 'the beloved,' 'the friend,' who is loved in contrast to the whole world. (Kierkegaard 1995, 19)

As can be seen, this definition of the beloved undermines the inclusiveness of the relationship, and more importantly it calls into question the other's identity and the relatedness as such. In fact the beloved is not seen for what they really are, but their fundamental identity is lost behind the abstraction of their accidental qualities, which happen to coincide within the lover's criteria of love and friendship and become a substitute of what the other essentially is. The misperception of the other affects the relationship itself, which proves to be a deceptive narcissistic doubling of the ego, who subdues the other's identity in order to feed the image that the ego has created of itself. The individual affirms their ego by being esteemed or loved by another who in turn loves or holds in esteem them:

To admire another person is certainly not self-love, but to be the one and only friend of this one and only admired person—would not this relation turn back in an alarming way into the *I* from which we proceeded? Is not this plainly self-love's danger—to have one single object for its admiration when this one and only admired person in turn makes one oneself the sole object of his erotic love or his friendship? (Kierkegaard 1995, 54-55)

Kierkegaard accuses thereby preferential relationships of being a disguised form of improper, selfish self-love:

Just as self-love selfishly embraces this one and only self that makes it self-love, so also erotic love's passionate preference selfishly encircles this one and only be-

loved, and friendship's passionate preference encircles this one and only friend. For this reason the beloved and the friend are called, remarkably and profoundly, to be sure, the other self, the other *I*. [...] But where does self-love reside? It resides in the *I*, in the self. [...] The *I* ignites itself by itself. [...] Erotic love and friendship are the very peak of self-esteem, the intoxicated in the other *I*. The more securely one *I* and another *I* join to become one *I*, the more this united *I* selfishly cuts itself off from everyone else. At the peak of erotic love and friendship, the two actually do become one self, one *I*. (Kierkegaard 1995, 53-56)

Selfishness is maintained even when these relationships structure a society, wherein the members sacrifice a portion of their own self-love in order to hold it together in the collective Subject's self-love:

The distinction the world makes is namely this: if someone wants to be self-loving all by himself, which, however, is rarely seen, the world calls this self-love, but if he, self-loving, wants to hold together in self-love with some other self-loving people, particularly with many other self-loving people, then the world calls this love. [...] What the world honors and loves under the name of love is an alliance in self-love. (Kierkegaard 1995, 119)

In contrast with the confusion of *mine* and *yours* in Montaigne's friendship, Kierkegaard wittily highlights that self-property is preserved in the communal property:

If mine has become yours, and yours has become mine, there are still a *mine* and a *yours*, except that the exchange that took place signifies and assures that it is no longer the initial, the immediate *mine* of self-love that stands contentiously against a *yours*. Through the exchange, the contentious *mine* and *yours* have become a communal *yours and mine*. By being exchanged, *mine and yours* become *ours*, in which category erotic love and friendship have their strength. But *ours* is for the community exactly the same as *mine* is for the solitary one. (Kierkegaard 1995, 266)

Friendship turns to be a seceding corporate pride resulting into a self-referential clique based on the mutual self-approval between members. Indeed in the fusional union, the broadened subject defines itself in contrast to those outside the relation. The more two egos become one ego by merging themselves, the greater the latter ego distances itself from the others: "In erotic love and friendship, the two love each other by virtue of the dissimilarity or by virtue of the similarity that is based on dissimilarity" (Kierkegaard 1995, 56). The modern associations reflect the dynamics involved in friendship: they are a mere enlargement of the subject, glued together by superficial interests that aggregate individuals but do not truly relate them. The criteria for gathering is merely *quantitative* and the process is *levelling*, which irons

out all the distinctions and wins over the uniqueness of the single individual in favour of abstract and indistinct homogeneity, and whose latent passion is *envy* toward any excellence or distinction. Since modernity feels human relatedness as the threat to self-image, a plethora of associations immunized against real and truthful interactions has been developed. They endeavour to make individuals totally isolated and to create a surrogate for communal living, mere amalgamations of individuals who are reciprocally indifferent to one another:

In our age the principle of association [...] is not affirmative but negative; it is an evasion, a dissipation, an illusion, whose dialectic is as follows: as it strengthens individuals, it vitiates them; it strengthens by numbers, by sticking together, but from the ethical point of view this is a weakening. Not until the single individual has established an ethical stance despite the whole world, not until the then can there be any question of genuinely uniting; otherwise it gets to be a union of people who separately are weak. (Kierkegaard 2009, 106)

According to Kierkegaard, the equality which the modern communities give rise to is the artificial, deceptive levelling of all the peculiarities, needs, duties of the individuals: “The dialectic of the present age is oriented to equality, and its most logical implementation, albeit abortive, is leveling, the negative unity of the negative mutual reciprocity of individuals” (Kierkegaard 2009, 84). In *Works of Love* he takes an outspoken stand against the temporal, wordly equality, which people manage to realize by levelling out all the earthly dissimilarities and subsuming them under a selected temporal condition:

To bring about similarity among people in the world, to apportion to people, if possible equally, the conditions of temporality, is indeed something that preoccupies worldliness to a high degree. [...] There must be one temporal condition, one earthly dissimilarity—found by means of calculations and surveys or in whatever other way—that is equality. If this condition became the only one for all people, then similarity would have been brought about. [...] To bring about worldly similarity perfectly is an impossibility. (Kierkegaard 1995, 71)

Moreover, adds Kierkegaard, “everyone who struggles against dissimilarity in such a way that he wants one specific dissimilarity removed and another put in its place is, of course, fighting for dissimilarity” (Kierkegaard 1995, 73). This “abortive equality” follows from a deeper misunderstanding, which is not acknowledging ourselves and the others as *spirit*. The well-known definition of *spirit* as “a relation that relates itself to itself and in relating itself to itself relates itself to another” (Kierkegaard 1980, 13) shows the human being’s essentially relational nature, which is needed to understand and thus realize the real equality. Only when the individuals get to know themselves under the “theological determination” (Kierkegaard 1980, 79), they are able to see the

equality beneath the earthy distinctions and so to relate to each other according to what they really are – as *neighbour*: “The neighbor is one who is equal [...] since with your neighbor you have the equality of a human being before God” (Kierkegaard 1995, 60). Therefore, only by loving the neighbour—that is looking at ourselves and at the others *as neighbour*—the real equality can be fulfil:

Whoever then will love the neighbor, whoever thus does not concern himself with removing this or that dissimilarity, or with eliminating all of them in a worldly way, but devoutly concerns himself with permeating his dissimilarity with the sanctifying thought of Christian equality—that person easily becomes like someone who does not fit into earthly life here, not even in so-called Christendom. (Kierkegaard 1995, 73)

Christian spiritual love finds its object in the neighbour, that is not someone who has to be chosen and preferred in order to be loved, but every human being without any exception, neither of preference nor of aversion:

The word is obviously derived from “nearest [Nærmeste]”; thus the neighbor is the person who is nearer to you than anyone else, yet not in the sense of preferential love, since to love someone who in the sense of preferential love is nearer than anyone else is self-love. [...] The neighbor, then, is nearer to you than anyone else. But is he also nearer to you than you are to yourself? No, that he is not, but he is just as near, or he ought to be just as near to you. [...] To be sure, “neighbor” in itself is a multiplicity, since “the neighbor” means “all people,” and yet in another sense one person is enough. (Kierkegaard 1995, 21)

The neighbour defined as *other* is not the *Other-I*, but the *Other-you*. This definition is remarkable for it underlines the impossibility of turning back in a selfish way into the loving *I*. The neighbour works as stumbling block for the egotism for it negates the first *I* and the other, which has been reduced to *other-I*, in their pretension of being originary instances. So it is not only the *other* to be defined as the neighbour, but *I* am in turn the neighbour of the one needing love. Kierkegaard goes so far as to call the neighbour the *Other-You*, meaning that also the *I* does not originally define itself as *I*, but as *You*. Kierkegaard does not aim to ban self-love as such; rather, he wants to oppose to an improper, selfish form of self-love, the proper self-love, which is essentially intertwined with the neighbour-love:⁵

⁵ “There is a self-love that one must call unfaithful self-love, but it is also just as aware that there is a self-love that must be called devoted self-love” (Kierkegaard 1995, 55). “Kierkegaard distinguishes between two forms of self-love: a ‘selfish,’ exclusive love of self, which is at odds with the good of the other, and a ‘proper,’ inclusive love of self, which both encompasses the good of the other and is the measure of the good of the other. What makes love of self ‘proper’ as opposed to perverted cannot therefore consist in rejecting, denying, or rooting out love of self” (Ferreira 2001, 43). On the question of Kierkegaard’s self-love, see also Lippitt 2013.

The commandment said, “You shall love your neighbor as yourself,” but if the commandment is properly understood it also says the opposite: You shall love yourself in the right way. To love yourself in the right way and to love the neighbor correspond perfectly to one another. (Kierkegaard 1995, 22)

The adding *as yourself* ensures that the other will not be reduced to a mere extension and reduplication of the ego. It teaches us to love the others as we love ourselves: no less than ourselves, turning ourselves into idols; no more than ourselves, raising the beloved to the God-level. Kierkegaard’s view then remains equally balanced between the narcissistic self-assertion, whose seed is detectable both in friendship and in erotic love, and the Levinasian self-debasement within the asymmetric relationship with the other.

For the neighbour is every human being, love does not depend on the object and its qualities, “which means that this love is recognizable only by love” (Kierkegaard 1995, 66). Many commentators have criticized Kierkegaard because with subsuming everyone, without any exception, under the universal, abstract category of neighbour, he ends up depersonalizing the other and not taking into consideration their intrinsic, irreducible singularity. What they regard as ethical irresponsibility in Kierkegaard’s thought reveals to be instead the most inclusive, responsible way of relating to the others. It is surely true that the divine commandment demands to commit in the same way to the bride, friends, the enemy, the stranger and even the dead.⁶ Actually the commandment is accomplished also when the object is totally absent, making the irrelevance of the beloved individual paradigmatically evident: “As far as thought is concerned, the neighbor does not even need to exist. If someone living on a desert island mentally conformed to this commandment, by renouncing self-love he could be said to love the neighbor” (Kierkegaard 1995, 21). However, upon closer analysis, sameness is not about the beloved object, rather about the love itself, which does not make any difference as far as it finds in every human being the “fundamental similarity” implicit in the category of the neighbour. So Kierkegaard neither recommends the blindness to the individual distinctions per se nor aims to make people abstract and interchangeable. Instead, he indicates in neighbour love the corrective to dysfunctional ways of relating to others.

The commandment does not tell us *to love*, but *how* to love: loving regardless of the beloved’s characteristics, whether they are virtues or defects; loving beyond our preferences and our wish of reciprocity and recognition; loving despite the beloved’s change. Notwithstanding its mandatory nature, Christian love is not the object of an external and heteronomous enforcement, but it is an inward *task* (*Opgave*). The Danish word *Opgave* (eng. *up + gift*) expresses the relation between the need (*Trangen*) of actualizing love and the gift of love from God. Love is already present in “a

⁶ “To be sure, the wife and the friend are not loved in the same way, nor the friend and the neighbor, but this is not an essential dissimilarity” (Kierkegaard 1995, 141).

person's innermost being," when one feels the urge to actualize it – or, better, to *up-build* it. Love is *upbuilding* and it gets *upbuilt*:

'To build up' is a metaphorical expression [...] 'To build up' is formed from 'to build' and the adverb 'up,' which consequently must receive the accent. [...] This 'up' in 'build up' indicates height, but it indicates height inversely as depth, since to build up is to build from the ground up. (Kierkegaard 1995, 211)

By loving, the lover upbuilds the beloved's love for he builds on pre-existing foundations, on what is already present in depth:

Love is the source of everything and, in the spiritual sense, love is the deepest ground of the spiritual life. In every human being in whom there is love, the foundation, in the spiritual sense, is laid. And the building that, in the spiritual sense, is to be erected is again love, and it is love that builds up. Love builds up, and this means it builds up love. (Kierkegaard 1995, 215)

Loving is then an act of faith. Since one cannot infer from anything external the presence of the love in the other, then love has to be believed: "Like is known only by like; only someone who abides in love can know love, and in the same way his love is to be known" (Kierkegaard 1995, 16). Without looking for reciprocity, the upbuilding love nourishes a kind of mutuality and reinforces an equality between us: when we presuppose love in another person, we presuppose it in ourselves; when we build up others we are allowing them to be able to build up others, including us.

Only when demanded, love becomes really free. Neither it falls any longer with the contingency of the beloved one nor transforms itself according to the changeability of its object. Thus it does never turn into hate; it does not fall prey to jealousy and does not weaken in the indifference of the habit; it neither demands to get tested nor is afraid of being deceived. In short, Christian love frees itself from the aforementioned dynamics, which Kierkegaard sees involved in friendship and erotic love, for those latter find the law of their existence outside themselves, in the beloved object. The independence from the beloved object results into independence from reciprocity. The claim for reciprocation fits into the mercantile behaviour, which make love and friendship relationships between creditor and debtor, a mere calculation of what is given and what is owed, ultimately a matter of comparison. On the contrary, by carrying out an overturning in the relation between credit and debit, Christian love breaks with the realm of economy. It is not the beloved owing something to the lover and therefore demanded to equally reward; rather, by loving the lover runs into infinite debt: "To give a person one's love is, as has been said, the highest a person can give—and yet by giving it he runs into an infinite debt. [...] It becomes conscious of its giving as an infinite debt that cannot possibly be repaid, since to give is continually to run into debt" (Kierkegaard 1995, 177). Instead of turning love into a property, which the lover is able

to regain through the beloved's repayment, Christian love dispossess the lover as the owner subject: "The emotion is not your possession but belongs to the other; the expression is your debt to him, since in the emotion you indeed belong to him who moves you and you become aware that you belong to him" (Kierkegaard 1995, 12). Breaking with reciprocity goes together with giving up recognition. Since Christian love transcends the human, natural understanding of love, it exposes itself to be misunderstood – to be mistaken for hate. Thus, not only it transcends the natural and potentially political determinations of friend and enemy, for the Christian requirement "to love your neighbour" must be read as also "to love one's enemy," but it demands "out of love and in love *to hate the beloved*" (Kierkegaard 1995, 108).

In its irreducibility to worldly categories and economical-political structures Christian love discloses its apolitical and antipolitical meaning. Its absolute heterogeneity makes communicating it and translating it into the political-social language problematic. Whereas La Boétie saw in friendship the capacity to materially change the human condition and the established order, Kierkegaard claims neighbour-love to be a "matter of consciousness," which does not deal with transforming the human worldly life. Christian equality does not call for the factual accomplishment of mundane justice and equity. Christian unconcern for the property categories of *mine* and *yours* contrasts with the fundamentals of civil society. Similarly, its disregard for earthly distinctions and hierarchies is incommensurable with society, which is based on them. The works of love remains intangible compared to the worldly concreteness; incommunicable and unutterable via human language because of their paradoxicality.

However, by having God as middle term between the lover and the beloved, it lends itself to an (un)political interpretation. In loving each other as neighbours, the individuals do not get merged one with another, but they are united on the basis of an ideal distance. They do not strengthen their selfishness, but rather they get rid of it, for the relation to one another allow them to go back to themselves by having gone through self-denial and self-abnegation. Thus, as stated in *Christian Discourses*, Christianity demands the individual to die to himself, to his willingness, human reasoning and selfishness. Christian relationships thus can be defined as relationships between dead: not only the individual has to die to himself when he relates to the other, but the other himself has to be loved as he was dead. Kierkegaard indicates in loving the dead the prototype of unpreferential and unselfish love, which has to inform all the preferential living relationships: "If you want to ascertain what love there is in you or in another person, then pay attention to how he relates himself to one who is dead" (Kierkegaard 1995, 347). In fact, the act of loving the deceased is a work of the most unselfish, disinterested love, for the possibility and hope of repayment are removed; it is fully free because not inspired by any personal advantage and prescribed by any external constraint; independent from any possible change of the lover. In this relation, no alliance is possible: Montaigne's *confrérie* makes way for the un-society of dead.

This latter can further defined as *communitas* of dead, applying to it the above-mentioned inoperative meaning of community. Within this self-emptying community, the agents of this relation kenotically withdraw from their substantial identity and essence by relating to one another as they were the other-you for their own. As Nancy states, in love “the heart exposes, and it is exposed. ‘I’ is posed only by being exposed to ‘you’” (Nancy 1991, 89). From loving the ego comes back “shattered,” “in fragments,” broken in his self-possession as subject. Despite the Hegelian origin of its terminology, the Kierkegaardian self undoes every substantialization and essentialist definition of the subject. By being “a relation relating itself to itself,” the individual is this very process of becoming – it is the possibilization of its own possibility, the anxious projection onto the no-thing of the possibility. The self is an activity of becoming rather than of being, which marks the death of the modern figure of the self itself, together with its desperate claim for self-knowledge and self-mastery. In fact, being an ever exceeding relation to itself and to the other/Other, the self is fractured by an alterity that pierces and surpasses it:

It is seemingly at the very moment when the ‘self’ attempts to attain an all-too-certain grasp on itself that, like water falling through one’s fingers, the notion of selfhood undergoes its most fatal crisis. The paradigm shift is from the internal grasp at ‘being’ to the openness of a relational ‘becoming’ whose horizon is infinitely receding. (Podmore 2011, 18-19)

The acting of the *eschatological self* needs to preserve the self’s openness without filling it with any substance or essential definition. Such acting is outlined as an inoperative *praxis*, which is not mere contemplative quietism, for “it is sheer action; consequently it is as far from inaction as it is from busyness” (Kierkegaard 1995, 98). Rather it acts by disactivating its own productiveness – that is, it maintains the possibility as such, without actualizing it in any fixed result or end. Thus getting rid of its very finalistic and instrumental facet, the inoperative acting acquires the feature of gratuitousness. Such free, gratuitous action is a *work of love*, which empties itself of any specific objective content and makes itself recognizable only from the *how* it is acted: “It depends on *how* the work is done. [...] But here again it holds true that there is nothing, no ‘thus and so,’ that can unconditionally be said to demonstrate unconditionally the presence of love” (Kierkegaard 1995, 14). And there is any objective content for *love acts love*. Since “in love to help someone toward that, to become himself” (Kierkegaard 1995, 274), loving consists in consigning oneself and the beloved to what they already are: their becoming themselves, which is to become their own possibility:

The one who loves has done nothing but presuppose that love was present in the ground. [...] Indeed, its work seems as if *it did nothing* at all. [...] One’s entire work is made into almost nothing beforehand, inasmuch as the presupposition

first and last is self-denial, or the builder is concealed and is *as nothing*. (Kierkegaard 1995, 218, italics added)

The inoperative work is a non-activity which digs from the inside the established socio-political order and the given relationships. It empties them of their content and meaning by leaving them externally intact and yet relating to them in “the form of the *as not*” (Agamben 2005, 24).⁷ Schematically said, something remains unchanged but is radically changed. According to Kierkegaard, this precisely happens in Christianity: “Christianity allows all this to remain in force and have its significance externally, but at the same time [...] it wants to have infinity’s change take place internally” (Kierkegaard 1995, 144). The *work of love* plays this role: it deactivates the natural and socio-economic-political relations and institutions by the *negative* moment of the reduplication and repetition:

Everything depends on ‘how’ something is put into the world, upon the reduplication of a principle in the form properly related to that principle. Indeed, to put it very briefly one could say that the difference between politics and religion is that politics wants to have nothing to do with this reduplication—politics is too busy, too earthly, too finite. (Kierkegaard 2015, 141)

By repeating the socio-political categories, which is by negating and yet maintaining them, the inoperative work frees them from their crystalized function: “Christianity has not wanted to storm forth to abolish dissimilarity, neither the dissimilarity of distinction nor of lowliness; nor has it wished to effect in a worldly way a worldly compromise among the dissimilarities; but it wants the dissimilarity to hang loosely on the individual” (Kierkegaard 1995, 88). “To hang loosely” is the Christianity destituting power that allows it to undo, without overthrowing them, every institutionalised form of political action and production. By *informing* the natural and socio-political relationships with the love for the deceased, which is the prototype for Christianly loving, Christian love displays its inoperative function. “Love is the fulfilling of the Law,” say Kierkegaard with reference to Paul. As “Christ came not to abolish the Law but to perfect it,” so human love is required to “perfect” the juridic-political order by deactivating the fundamental division of the juridical order and the socio-political and economic division of class: divisions, such as those of class, gender, family, and race, all are legal phenomenon, understood in its broadest sense as a mechanism that regulates and produces socio-political identities. In fact, the law, together with the language operate by grouping entities

⁷ Agamben, and Heidegger before him (in *The Phenomenology of Religious Life*), refers to the Pauline text when he employs the category of *hos mē* (als ob nicht): “But this I say, brethren, time contracted itself, the rest is, that even those having wives may be as not [hos mē] having, and those weeping as not weeping, and those rejoicing as not rejoicing, and those buying as not possessing, and those using the world as not using it up. For passing away is the figure of this world. But I wish you to be without care” (1 Cor. 7:29-32).

through the name on the basis of a common identity. The neighbour, the category of indifference to differences, breaks this exclusive common identity and marks the impossibility for the self's identity to coincide with itself. In so doing, neighbour-love proves itself to be (un)political "remnant."⁸

Even if it is the one who stands at the very top, even if it is the king, he is to *lift himself* up above the difference of loftiness, and the beggar is to *lift himself* up above the difference of lowliness. Christianity allows all the dissimilarities of earthly life to stand, but this equality in lifting oneself up above the dissimilarities of earthly life is contained in the love commandment, in loving the neighbor. (Kierkegaard 1995, 72)

::LITERATURE

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2005. *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 1986. "Foreword: *Fors*: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok." In *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*, Abraham, Nicolas and Torok, Maria. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques. 2001. *The Work of Mourning*. Chicago-London: Chicago University Press.
- Derrida, Jacques. 2002. *Force of Law: the "Mystical Foundation of Authority"*. New York-London: Routledge.
- Derrida, Jacques. 2005. *The Politics of Friendship*. London: Verso.
- Epps, Brad. 1995. "Grotesque Identities: Writing, Death, and the Space of the Subject (Between Michel de Montaigne and Reinaldo Arenas)." In *The Journal of the Midwest Modern Language Association* 28/1: 38–55.
- Esposito, Roberto. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford: Stanford University Press.
- Esposito, Roberto. 2011. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity Press.
- Ferreira, M. Jamie. 2001. *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford: Oxford University.
- Kierkegaard, Søren. 1980. *The Sickness unto Death. A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren. 1995. *Works of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren. 2015. *Kierkegaard's Journals and Notebooks. Volume 8, Journals NB21–25*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren. 2009. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review*. Princeton: Princeton University Press.
- de La Boétie, Étienne. 2008. *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute.
- Lippitt, John. 2013. *Kierkegaard and the Problem of Self-Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Montaigne, Michel. 1993. *Essays*. London: Penguin Books.

⁸ See Agamben 2005, 52.

- Nancy, Jean-Luc. 1991. *Inoperative Community*. Minneapolis-Oxford: University of Minnesota Press.
- Podmore, Simon. 2011. *Kierkegaard and the Self before God: Anatomy of the Abyss*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Pozen, David E. 2003. "Friendship without the Friend: The Many Meanings of La Boétie for Montaigne." In *A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 34: 135-149.
- Schmitt, Carl. 2007. *The Concept of the Political*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Smith, Suzanne. 2017. "From Tyrant to Martyr: Politics and Love in Kierkegaard." In *Perspectives on Political Science*, 46/3: 1-8.
- Westphal, Merold. 1987. "Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair." In *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*, edited by Robert Perkins, 39-66. Macon, Georgia: Mercer University Press.

Gašper Pirč
NORMATIVNI
TEMELJI DRUŽBE
V ČASU COVID-19:
ODTUJITEV,
PONOVIČEV IN
DRUŽBENO
PRIPOZNANJE

89-102

INŠTITUT ZA FILOZOFSKE ŠTUDIJE
ZRS KOPER & AMEU-ISH
GPIRC.AF@GMAIL.COM

::POVZETEK

V PRISPEVKU BOM POKAZAL, zakaj poudarjanje potrebe po normativnem upravičenju predstavlja pomembno referenčno točko za možnost konkretnjšega razumevanja družbenih patologij in konfliktov, ki nastajajo v sodobni družbi, ki jo zaznamuje dolgotrajna kriza zaradi COVID-19, in ki ga je po avtorjevem prepričanju mogoče ustrezno razložiti le s pomočjo čvrstega normativnega programa; le-ta pa je pogojen z možnostjo lastnega upravičenja. Zdi se, da v spremenjeni politični klimi in ob novih družbenih vprašanjih, ki nam jih predstavlja sodobna družba, tako relativizacija razuma v družbi kot strog kantovski kognitivizem delujeta kot vedno bolj neustrezni skrajnosti. Pri tem pa ostaja odprto vprašanje, če je moč razviti sprejemljiv in praktično uporaben koncept komunikativne racionalnosti in razmeroma trdnih normativnih struktur družbe, brez da bi se zatekli k preveč abstraktnim, funkcionalno omejenim in pogosto nehistoričnim pristopom k moralni filozofiji. Spričo tega avtor predlaga razvoj programa kritične hermenevtike, ki ob podajanju formalnih pogojev etičnega življenja v družbi poudarja tudi pomen hermenevtičnega samorazumevanja.

Ključne besede: normativno upravičenje, Honneth, kritična teorija družbe, filozofska hermenevtika, COVID-19, ideologija

ABSTRACT*NORMATIVE FOUNDATIONS OF SOCIETY IN THE TIME OF COVID-19: ON ALIENATION, REPETITION AND SOCIAL RECOGNITION*

In the following paper, I have shown why emphasizing the need for normative justifications is an important reference point for the possibility of a concrete understanding of social pathologies and conflicts arising in modern society, affected by the long-standing crisis due to COVID-19, and for which the author believes can only be properly explained with the help of a solid normative program; the latter is conditioned by the possibility of one's own justification. It seems that in the changed political climate and with the new social issues presented to us by modern society, both the relativization of reason in society and strict Kantian cognitivism seem to be increasingly inappropriate extremes. However, the question remains whether it is possible to develop an acceptable and practically useful concept of communicative rationality in relation to solid normative structures of society, without resorting to too abstract, functionally limited and often non-historical approaches to moral philosophy. In view of this, the author proposes the development of a program of critical hermeneutics, which, while giving

formal conditions for ethical life in society, also emphasizes the importance of hermeneutic self-understanding.

Keywords: normative justification, Honneth, critical theory of society, philosophical hermeneutics, COVID-19, ideology

::HONNETHOVA TEORIJA PRIPOZNANJA IN REAKTUALIZACIJA KONCEPTA POSTVARJENJA

Četudi ima izraza *normativno upravičenje* razmeroma kratko zgodovino relativne teoretske priljubljenosti in so ga aktivneje izpostavili šele predstavniki druge in tretje generacije kritične teorije družbe v 20. Stoletju, gre pri njem za nasledek dolge tradicije iskanja ujemanja med deskripcijo obstoječih družbenih razmer in anticipacijo normativnih pričakovanj, ki so v zadnjih desetletjih vse pogosteje povezana z razumevanjem posameznika kot neohodno povezanega z obstojem v družbi in dispozicijo vzdrževanja skupnostnih vezi.

V filozofiji avtorjev kot sta hermenevtični fenomenolog Paul Ricoeur in kritični teoretik Axel Honneth – še posebno v njegovih zgodnejših delih – se zaznava družbenih krivic in zvedljivosti človeka k neustreznemu pripoznanju, dehumanizaciji in postvarjenju drugega izražata kot iztočnici za razmislek o vrednosti zdravih medosebnih odnosov, pravičnih institucij in obstoja ugodnih okoliščin za samouresničenje posameznika v sodobni družbi. Tovrstnega prepoznavanja tragične razsežnosti človekovega delovanja pa ne smemo razumeti kot zgolj dopolnilno raziskovanje lastnosti družbenega bivanja, v katerem so negativne družbene izkušnje zoperstavljene normativnim pričakovanjem, ki jih poraja predhodno podana družbena ali politična teorija, temveč se bi moralo izraziti kot vodilna naloga družbeno-političnega umevanja pritiklin sodobne družbe; pristopa, v katerem se smiselno spajata razkrivanje lastnosti eksistencialne zasnove bivanja končnega posameznika in izpostavitve pomena kolektivnega družbenega delovanja v svetu odtujajočih družbenih neenakosti in blagovnega fetišizma.

Pojem reifikacija je v zgodovino filozofske misli prišel z delom zahodnomarksističnega filozofa Györgyja Lukácsa kot specifično razvitje antropoloških in subjektivističnih odtenkov (zgodnejše) Marxove filozofije. Reifikacija ali postvarjenje kot posebna oblika odtujitve se v kapitalistični ekonomski panorami izraža na način dehumanizacije družbenega sveta in progresivne sistematizacije okostnelosti akterjev in odnosov v faktučnem življenjskem svetu. Dasiravno se koncept postvarjenja kot tipski okvir družbenih motenj, ki temeljijo na pasivizaciji posameznikov v družbi in iz tega izhajajočih strukturnih nesorazmerij ohranja pomembno mesto v tudi z delom Lukácsa navdahnjeni kritični teoriji,¹ v specifični obrani pa celo v postmarksiz-

¹ Predvsem v filozofiji avtorjev prve generacije Frankfurtske šole kot so Horkheimer, Adorno in Marcuse. Vodilni predstavnik druge generacije, Jürgen Habermas, se je zlasti v kasnejšem obdobju od marksističnih vzgibov precej oddaljil.

mu, npr. Debordovi teoriji spektakla, reifikacijo kot ključni razpravni motiv v celoti rehabilitira šele vodilni predstavnik tretje generacije frankfurtske šole, Axel Honneth. Namesto vztrajanja pri Lukácsevem razumevanju reifikacije kot univerzalne pritikline standardiziranih procesov v kapitalističnem ustroju in objektivizacije sebstva in sveta kot posledice ekonomije in družbe blagovnega fetišizma, Honneth reifikacijo razumeva v ontološkem in antropološkem oziru – kot pozabo temeljnega pripoznanja, ki ga zaznamuje praktično, čustveno in eksistencialno razmerje z drugim in s svetom.² Reifikacija tako ne označuje več kvarnega in vseprisotnega procesa zanikanja neke izvorne in trdne identitete delavskega razreda v čvrstih strukturah družbe v kapitalistični ekonomiji, temveč negacijo gibljivega sestava primarne eksistencialne vezi s sebstvom, drugim in svetom.

Honnethu patologija postvarjanja predstavlja prehod, ki poizkuša antropološko ter ontološko utemeljiti normativno ogrodje njegove družbene filozofije pripoznanja [Anerkennung]. Reifikacija tako ne označuje več vsepričujočega patološkega stanja družbe, temveč je – vsaj v svoji celostni, radikalnejši obliki, zvestejši razmišljanjem teoretskega predhodnika – razmeroma redek pojav pozabe fundamentalnega pripoznanja, ki fungira kot motnja na drugi stopnji kognitivne percepcije oziroma kot razkorak med primarno objektivizirano interakcijo ali zaznavo in dojemom na višji spoznavni stopnji (Zurn 2015, 109). Honneth tako pod pojmom reifikacije razume skrajno obliko pozabe izvornega pripoznanja in istočasno zavzetje kognitivno-znanstvenega in formalnega pogleda na sebe, drugega in svet.

V ozadju tovrstne revizije teorije postvarjenja se skriva Honnethova lastna teorija pripoznanja, ki jo je razvijal in razširjal vse od prelomnega dela *Kampf um Anerkennung* [Boj za pripoznanje] iz leta 1992.

Kakšen pomen ima pri vsem tem teorija postvarjenja? Kot sem omenil že v uvodu, je Honnethova filozofija pripoznanja izvorno naravnana na negativni izraz oziroma na trenutek kršenja formalnih pogojev družbene etike, ki omogočajo zdrave socialne odnose in razvoj identitete – tako raziskava družbenih nesorazmerij, krivic in trpljenja predhodi pozitivni normativni filozofiji, s tem pa tudi razkrija globino patoloških družbenih praks in ovir na poti do samouresničitve (Deranty 2016, 41–55; gl. tudi Honneth 1996, xviii–xix, 161–70). Spomnimo se, Honnethov namen je na osnovi diagnoze družbene realnosti postaviti formalno koncepcijo etičnega življenja, ki se izogne deontološki logiki minimalnih moralnih norm.³ Eden od problemov, ki nastane pri tovrstnih ambicijah, je problem, ki vselej preti avtorjem s »težkimi«³ normativnimi določili – problem upravičenja izhodiščne matrice in predvsem ciljev delovanja v družbi (npr. težnje po ohranitvi

² Glej Honneth, Axel. 2008. *Reification: A New Look at an Old Idea*. New York: Oxford University Press, str. 21–85. Glede Lukácseve teorije reifikacije glej Lukács, György. 1971. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge, MA: MIT Press, str. 83–222.

³ Zanimivo je primerjati Honnethov pristop z delom avtorja, ki ga pogosto sicer uvrščajo med komunitarce, Michaela Walzerja. Prim. Walzer, Michael. 1994. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame in London: University of Notre Dame Press.

identitete in pristopa k samorealizaciji). Ker Honnethove sfere in principi medsebojnega pripoznanja dišijo po substancializaciji etičnih vrednot, ki jih kasneje upravičuje z nezanesljivo hermenevtiko zgodovinskega razvoja, jih sprva potrjuje s psihološkimi teorijami avtorjev kot so družbeni psiholog George Herbert Mead, psiholog objektivnih odnosov Donald Winnicott in razvojni psiholog Michael Tomasello, pri čemer v veliki meri izostane historični moment družbenih procesov, kolektivnega razrednega boja in trpka stvarnost neoliberalne ekonomije, ki izpodbija ahistorično-antropološko sliko sveta. Honneth se je v zadnjih letih aktivno posvetil omenjenemu problemu in spremenil žarišče s psihološko-antropološke teorije pripoznanja k sociološko-institucionalnemu razumevanju družbene svobode. Eden zadnjih poizkusov, da bi teoriji pripoznanja dal trdno filozofsko jedro, je raziskava ontoloških temeljev pripoznanja v *Tanner Lectures* iz leta 2005 z naslovom *Reification: A Recognition-Theoretical View*.⁴

Koncept postvarjenja torej igra specifično vlogo pri ontološki utemeljitvi teorije pripoznanja, ki sloni na poudarjanju primarnosti afektivne in simpatetične vezi s sebstvom, drugim in svetom (gl. npr. Petherbridge 2013, 167–82; Honneth 2008). Izhodiščna uglasitev eksistencialnih razmerij si s pomočjo branja Lukácseve teorije reifikacije, Heideggerjevega poudarjanja vrženosti in temeljnosti skrbi ter praktičnega delovanja v svetu in Deweyevega pragmatizma, pa tudi doprinosa avtorjev kot sta Stanley Cavell in Michael Tomasello, pridobi veljavo fundamentalnega vzorca relacije, ki omogoča zdrav in družbeno konstitutiven razvoj osebnosti, intersubjektivnih odnosov in razmerja z naravo (kar sicer tvori poseben problem). Za predhodno oziroma temeljno pripoznanje bi lahko rekli, da služi kot četrta sfera pripoznanja, in prav reifikacija kot objektivizirana in odmaknjena otopelost služi kot njeno diametralno nasprotje in s tem, ko se prepozna kot disfunkcija med primarno zaznavo in sekundarnim kognitivnim dojetjem, predstavlja vstopno točko k razumevanju fenomena čustvenega pripoznanja.

Honnethova ontološka teorija primarnega pripoznanja kot skrajnega nasprotja reifikacije je bila – po pravici povedano, v precejšnji meri zasluženo – deležna številnih kritik tako s strani kritičnih teoretikov družbe kot fenomenologov in psihologov, po obravnavanem poizkusu pa se teme reifikacije ni več izrecno loteval.⁵ Vendarle pa menim, da Honnethovo delo ob reviziji pojma socialne patologije in izpostavitvi reifikacije kot pozabe izvornega pripoznanja še vedno poseduje določen raziskovalno-teoretski potencial in da lahko ponudi pomembne uvide za razumevanje perečega problematike kritične teorije sodobne družbe: povezave med psihološkim in antropološkim raziskovanjem čustvenega in empatičnega pripoznanja ter

⁴ Predavanje je bilo izdano kasneje v dopoljeni obliki, s spremno besedo, kritičnimi pogledi in avtorjevim odgovorom. Glej Honneth, Axel. 2008. *Reification: A New Look at an Old Idea*. New York: Oxford University Press.

⁵ Četudi obstajajo mnenja, da je le-ta odločilno pripomogla k institucionalno-sociološki in historični orientaciji Honnethovega programa socialne filozofije. Prim. Schafer, David T. 2017. »Pathologies of freedom: Axel Honneth's unofficial theory of reification.« *Constellations*, EarlyView.

obstoja substancialnih etičnih vrednot na stopnjah izvorne konstrukcije identitete in temeljne intersubjektivnosti, in sociološkim raziskovanjem družbene svobode, moralnosti in skupnega družbenega in političnega delovanja na stopnji družbenih institucij. Na področju razumevanja pomena hermenevtike družbenih patologij bo potrebno še nadaljnje delo, v nadaljevanju razprave pa želim podati nekaj smernic in splošnih pogledov na vlogo razumevanja prednosti praktičnega odnosa skrbi do drugega in do sveta ter problematike nepravilnih družbenih praks, ki je še posebno pereča v tem času spremenjenih družbenih komunikacij.

Honneth namreč pristopa s težnjo po revitalizaciji okostnelih družbenih teorij, pri čemer stremi k delovanju v desubjektiviranem svetu po kritikah postmodernih avtorjev in s težnjo, da zapuščino (zlasti zgodnejšega) Marxa premesti na polje kulture in politike. Vsekakor je moč pozdraviti hvalnico pomenu čustvenih in simpatetičnih intersubjektivnih razmerij, ki predhodijo znanstvenemu in objektivnemu pogledu na svet – v tem pogledu se Honnethova teorija pripoznanja umešča v širši tok sodobne kritike znanstvene pasivizacije in prevlade tehničnega mišljenja, kamor bi lahko umestili tudi hermenevtične mislece, neopragmatiste, neoaristoteljance, številne predstavnike sodobne francoske filozofije in paradigmo enaktivizma ter utelešene zavesti. Prav tako hvalevredno je Honnethovo upoštevanje zgodovinske stvarnosti postvarjanja v faktičnem svetu, – četudi sam pojem reifikacije ostaja zamagljen in nedorečen – prenosa vprašanja družbenih patologij na polje osebne integritete in normativnih pričakovanj individuumov raje kot zgodovinske nujnosti, ohranitve gibljive strukture socialnih institucij ter poizkusa podajanja nemetafizičnih osnov za diagnosticiranje družbenih disrupcij ter namesto tega utemeljevanje reifikacije s pomočjo razvojne psihologije, zlasti ob raziskavah avtističnih otrok. Prav vsaka od teh točk pa po sebi odpira nova polja za preizprašanje, ki se jih na tem mestu ne morem lotevati.⁶

Takoj je potrebno povedati, da je Honnethovo branje izbranih avtorjev dokaj problematično in samo po sebi zakriva obsežnost problematike zadanih fenomenov in potenciala razumevanja le-teh za sodobno kritično teorijo. Z navidezno psihologizacijo pojma reifikacije se tako nemara izgubi socio-teoretski naboj Lukácsevega videnja reifikacije kot strukturne anomalije sodobne družbe. Kolikor se reifikacija ne obravnava kot objektivni fenomen,⁷ temveč se pojavlja kot patološko ravnanje v odnosu do primarnega zadržanja, se izgubi tudi možnost, da bi postvarjenje razlo-

⁶ Med drugim glej Schafer, David T. 2017. »Pathologies of freedom: Axel Honneth's unofficial theory of reification.« *Constellations*, EarlyView; Feenberg, Andrew, 2011. »Rethinking Reification«, v *Georg Lukacs: The Fundamental Dissonance of Existence (Aesthetics, Politics, Literature)*, uredila Bewes, Timothy in Hall, Timothy. London in New York: Continuum, str. 101–20; Jütten, Timo. 2010. »What is Reification? A Critique of Axel Honneth.« *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 53 (3), str. 235–56.

⁷ O tem in o zanimivem poizkusu povezovanja Marxovega pojma blagovnega fetišizma s poznim Heideggerjem in njegovim konceptom tehnologije glej Lotz, Christian. 2013. »Reification through Commodity Form or Technology? From Honneth back to Heidegger and Marx.« *Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society* 25 (2), str. 184–200.

žili s pomočjo socio-ekonomskih izhodišč, kar se zdi v družbi, v kateri se, kot je elegantno izrazil Nancy na osnovi Debordove teorije spektakla, »z imaginarno prisvojitvijo dovrši odtujitev lastne prisvojitve« (Nancy 2012, 76) skorajda neodgovorno ravnanje. K vprašanju avtentične imaginacije v družbi se na kratko še vrnemo. Kar je tu pomembno je, da čeprav je moč razumeti Honnethovo težnjo po premostitvi kritične teorije z Marxovega ekonomskega redukcionalizma k družbeno-kulturnim normativom delovanja, je le stežka moč zanikati pomen ekonomskih in razrednih neskladij v sodobni družbi ter pravične redistribucije dobrin.

Vendar pa družbena odtujitev, družba blagovnega fetišizma in ne nazadnje reifikacija niso le postavke v prostorski razporeditvi družbe; še posebno pri Lukáčsevi teoriji reifikacije igra pomembno vlogo sprememba na osi razumevanja časa – v družbi postvarjenja se tako zgodovinski procesi, dejanja in družbena razmerja postvarijo, transformirajo v ahistorične negibne strukture, ki zakrijejo njihovo provenienco v praktični udeležbi posameznikov v družbi (prim. Feenberg 2011, 105–111). Honneth sicer ni na napačni sledi ob kritiki Lukáčsevega čvrstega subjekta proletariata, vendar pri analizi fenomena reifikacije ne upošteva dovolj mehanizma zakrinkanja dialektične mediacije v zgodovini, ki obenem odtuji delavca in vendarle razkriva pogoje za družbeno emancipacijo.

Seveda je Honneth pozoren na potrebo po družbeni svobodi in transformaciji razmerij, vendar dasiravno za razliko od Habermasa poizkuša fungirati v novitem življenjskem svetu, v njegovem razumevanju primarne afektivne uglasitve v fundamentalnem pripoznanju umanjka časovna dimenzija oziroma zgodovinska razsežnost, ki bi razklenila njegovo sicer previdno postavljeno psihološko osnovo. Glede na umanjkanje antropoloških in ontoloških argumentov za moralne normative ob njegovi zgodovinski in institucionalno-sociološki teoriji družbene svobode se zdi, da bi prav korenitejše razumevanje temeljev normativnega ustroja družbe, ki sloni jo na fenomenologiji družbenih patologij, omogočilo korak proti razrešitvi zgoraj omenjenega nesoglasja, še posebno ob desubstanciaciji osebne in družbene identitete, ki jo omogoča branje Heglovega zagovora avtonomije kot samorealizacije, po kateri je identiteta definirana kot čista negativnost in kot taka fluidna koncepcija še ne definiranega – čistega potenciala posameznika, da postane, kar še ni in mu urejene družbene razmere omogočajo (gl. Deranty 2007, 92–111).

Vendarle pa se tu lahko in nemara moramo odpraviti v drugo smer. Kolikor je sruž teorije pripoznanja in družbene svobode življenjska *praxis*, se tu soočamo z dvema vzporednima miselnima premicama, ki sta zaznamovali intelektualni tok devetnajstega, dvajsetega in enaindvajsetega stoletja, eksistencialistično paradigmo, slonečo na Kierkegaardovi viziji avtentičnega posameznika, in Marxovo strukturalno razumevanje družbe, v kateri pa je, zlasti v delu zgodnejšega Marxa v obdobju okrog *Nemške ideologije*, prostor za perfekcionistično antropologijo. Med sferama vsaj bežno posreduje dejavnik, ki je bil vselej v ospredju alternativnih družbenih in političnih teorij, a pogosto ostal neizkoriščen (zlasti v drugi in tretji generaciji Frankfurtske šole kritične teorije): družbeni imaginarij in s tem povezana ideologija.

Kolikor je namreč posameznik vezan na faktični svet, v katerega je vržen, in razvija svoje bivanjske potenciale (samolastno eksistenco) na podlagi praktičnega, skrbnega udejstvovanja v svetu, je pogojen tudi s končnostjo eksistence. Na tej osnovi se izriše pomen koncepta ponovitve, gotovosti trenutka odločitve, ki ga Heidegger bržčas prevzame od Kierkegaarda »pri svoji izpostavitvi ekstaz časa in vloge trenutka v času kot horizontu biti« (Kierkegaard 1987, 244–5). Pa vendar, kaj ni vsaka ponovitev, odločno vračanje istega v drugačni preobleki, kot vselej nekaj novega, kot praznik, ki prenavlja tradicijo in jo osveži ter prepusti vselejšnji interpretaciji? Kaj ni ponovitev prepoznana v odzvanjanju praznika, ki vselej kliče k *vesele-mu praznovanju*, ki pa nikdar ni le mehanična ponovitev idejnih struktur, pač pa v aplikaciji njihovo vselej novo zasnavljanje in preoblikovanje ob ohranitvi izvorne pomena (prim. npr. Gadamer 2001, 109–111)?

Zdi se, da je naloga kompleksnejša. Kolikor je človek vselej družbeno bitje in je v tem primeru upravičeno prevzeti kot vodilni modus biti v svetu Heideggerjevo konceptijo biti-z [Mitsein], kar denimo razvije Jean-Luc Nancy (gl. Nancy 2012), se avtentična eksistenca vzpostavlja v vzajemnem odnosu z distribucijo družbenih danosti. Simbolno ni posredovana le posamezna intelektualna in kulturna tradicija (dediščina) posamezne družbe, temveč so podane preko mreže simbolnih mediacij tudi socialne institucije kot relativno stabilni in trajni vzorci družbenega delovanja, pravna razmerja in zavest, politični programi, avtoritativni transcendenci (družbeni simboli) in ideološke prakse. Prav socialne patologije, kolikor niso zgolj neustrezna psihološka doumetja, pač pa se – in tu poudarjeno merim na reifikacijo – pojavljajo tudi kot družbene motnje na način okostnelosti produkcijskih, moralnih in političnih razmerij ter kot posledica nepravilne družbene in ekonomske razporeditve, pošiljajo svarilne klice in morebiti razkrivajo potrebno orientacijo normativnih pričakovanj družbenih deležnikov. Se je potrebno obrniti na primer h Corneliusu Castoriadis, ko le-ta opozarja na pomen imaginarnega v družbi, družbeno-zgodovinske zasnove institucije časa in imaginarne strukture družbe ter na obstoj dialektike individualne in kolektivne domišljije in avtonomije v družbeni sferi (prim. Castoriadis 1997)? Tudi če odgovorimo negativno, kolikor gre za vprašanje ontologije, je moč reči enako, ko govorimo na normativni ravni?

Mar ni komaj poldrugo desetletje po globalni gospodarski krizi, ki je razburkala temelje samonanašalnega se gospodarstva in razkrila boleost samopašnega neoliberalizma in se zdi, da je komunikacijski tok socio-politične strukture zatajil v potrebni preobrazbi čas, da se tudi družba in ne le posameznik zave pomena avtonomije, ki pa vendar ni nepogojena in se nahaja v dialektiki med predhodnimi možnostmi in sposobnostjo kreativnih dejanj?

Menim, da je tu most, kjer vsaj delno sovpadata družbeno-emancipacijski interes kritične teorije in težnja po avtentičnosti filozofije protoeksistencialističnega, eksistencialističnega ali hermenevitično-fenomenološkega tipa.

To je denimo doumel Paul Ricoeur, ko je s programom kritične hermenevtike nasledoval dialektiko reproduktivne in produktivne imaginacije – ideologije in utopi-

je – črpajoč iz uvidov zgodnjega Marxa, Althusserja, Mannheima, Habermasa, Webra in Geertza, pri kateri sta ideologija – obrazci vladajoče idejne strukture, ki podeljuje legitimnost in – in utopija – prostor imaginarne, brezčasovne, četudi nestvarne in, priznajmo, utopične kritike ideologije, predlogov razširitve možnosti in upanja na boljšo prihodnost – v medsebojno oplajajočem in pogojujočem se razmerju (gl. Ricoeur 1986). In kje se najlepše izraža družbena patologija kot tam, kjer je to razmerje porušeno in je utopija preganjana, ideologija pa se spremeni, če uporabim pojem Hannah Arendt, v logokracijo, kjer vladajo stalni procesi in so spreminjajoče se ideje otopele in izgublajo vlogo (gl. Arendt 1954)? Se morda ne dogaja prav to v zloglasno poimenovani postfaktični dobi, v kateri se nahajamo – dobi reificiranih komunikacijskih razmerij v času, ki ga ključno zaznamuje epidemija COVID-19?

::DRUŽBA V ČASU EPIDEMIJE COVID-19, SEKUNDARNI UČINKI KRIZE IN NORMATIVNO POGOJENA INTERPRETACIJA RAZMER

Vse od prvih mesecev leta 2020, ko je svet zajela zdravstvena kriza, je vsakdanje družbeno delovanje v zahodni družbi prilagojeno novemu tipu družbene eksistence, ki jo zahtevajo odzivi na nastop virusa COVID-19. Dolgotrajna kriza ne zaznamuje le zdravstvene panorame sodobnosti, temveč v oziru svojih neposrednih sekundarnih učinkov izpostavlja in potencira spremembe, ki so se v družbi zgodile v minulih desetletjih.

Spremembe so bile vedno dejavnik v družbenem obstoju, vendar se zdi, da se je stopnja, na podlagi katere se uresničujejo v sodobni družbi, izrazito pospešila v obdobju, ki je sledil vrsti kritičnih dogodkov in procesov: mdr. finančne krize 2007–2008, visoke stopnje migracij, ki je vplivala na razvoj radikalnejših oblik političnega delovanja, in zdravstvene krize ob nastopu COVID-19, zaradi katere smo primorani v ponoven razmislek o tem, kako se obravnavamo kot družbeni akterji, o naših dnevnih prioritetah in o tem, kako komuniciramo med seboj. Z navidezno vse hitrejšo stopnjo tehnološkega napredka se zdi, da se oblike družbenega delovanja danes precej razlikujejo od načina splošnega funkcioniranja družbe izpred manj kot dvajsetih let.

Hitro je moč prepoznati ekonomske, politične in tehnološke spremembe, ki jim botrovalo dolgo obdobje karantene in globalnih prilagoditev na obstoječe družbene razmere: gospodarska kriza zaradi visokih cen energetskih produktov, katerih veleprodajne cene so v nekaterih primerih narasle tudi za več kot 500 %⁸ in ki smo ji priča vse od druge polovice leta 2021, prilagoditev političnega udejstvovanja in

⁸ Prim. poročilo Evropske komisije o pričujočem problemu na: EUR-Lex. »Communication from the Commission to the European parliament, the European Council, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the regions: Tackling rising energy prices: a toolbox for action and support.« Dostop 27. 12. 2021. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=COM%3A2021%3A660%3AFIN&qid=1634215984101>.

družbena trenja, ki odgovarjajo na politična dejanja, ter pospešen razvoj tehnoloških rešitev zaradi potreb družbene distanciacije so razmeroma enostavno razberljivi in neposredno občuteni učinki razsežne krize. Pri tem pa je vredno upoštevati tudi drugostopenjske, posrednejše spremembe, ki subtilnejše vplivajo na sprejemanje in funkcioniranje znotraj družbena vsakdana in med katerimi je moč izpostaviti vsaj porast psihičnih obolenj kot posledice družbene nestanovitnosti ter kompleksnejše spremembe v načinu komunikacije, za katere se zdi, da so naslednica dlje trajajočega procesa prilagoditve družbenega in političnega sporazumevanja v 21. stoletju, ki pa ga je dodatno potencirala pričujoča zdravstvena kriza. Na tem mestu lahko govorimo o dispoziciji družbene patologije, ki na podlagi kolektivnih družbenih motenj producira individualne disrupcije pri družbenih agentih.

Ni moč spregledati, da akumulacija učinkov zdravstvene krize in pospešenega tehnološkega napredka – normirana družbena oddaljitev, vedno bolj razširjena uporaba tehničnih pripomočkov pri vsakdanjih opravilih, razvoj spletnih medijev in družbenih omrežij – morda botruje vzpostavitvi nove družbene in komunikacijske panorame, znotraj katere se družbena in politična komunikacija orientirata po (vrednostnih) težnjah oziroma prisotnosti splošno sprejetih normativnih vodil. V sozvočju s tem, da se je, tako v Sloveniji kot na tujem, družbeno nezaupanje v minulih dveh letih pogosto prevedlo v protest proti politični oblasti, zdravstvenemu osebju in epidemiološkim ukrepom, se je tudi tip politične komunikacije prilagodil obstoječim razmeram, tehnološkemu razvoju in težnji po večji neposrednosti v načinu izražanja. Vse večja razširjenost spletnih medijev z ohlapnejšimi etičnimi in pravnimi standardi, enostavna dostopnost informacij v navezi z nevarnostjo dezinformacij na podlagi navidezne demokratizacije komunikacijskega prostora medmrežja, in splošen porast nezaupanja v politično oblast in delo strokovnih služb, ki ga uteleša vse bolj aktiven upor proti odločitvam zastopnikov oblasti, omogočajo širjenje pogosto neupravičenih strahov, potencializacijo (družbenega) nezaupanja in prisotnost teorij zarote, ki se pogosto aktivirajo na osnovi ideologiziranih in okostnelih pojmov, ki obenem služijo kot referenca medsebojnega povezovanja.

Ko se izrazi oziroma koncepti kot abstrakcije zgodovinskega udejstvovanja družbe izmaknejo razumevajoči aplikaciji v konkretnih življenjskih okoliščinah, je vselej prisotna nevarnost, da se razprava o vsebini izrečenega – torej o teoretičnih in normativnih razsežnostih določenega koncepta – trivializira v semantično diskusijo o goli formi izrekanja. Če uporabim terminologijo J. L. Austina, pomemben postane perlokucijski učinek izrekanja (torej dejanje, storjeno kot posledica izrečenega) in ne racionalna razprava o smislu posameznih konceptov v življenjskem svetu, v katerem se porajajo govorna dejanja.

Četudi manj neposredno zaznavno, trenutna družbena situacija, ki jo še vedno ključno zaznamuje zdravstvena kriza s svojimi neposrednimi in posrednimi učinki, izpostavlja zahtevo po določitvi (formalnih) vrednostnih okvirjev, kakršne je – četudi v končni instanci v nezadovoljivi obliki – v premenah svoje filozofije pripoznal Axel Honneth. Pri tem pa je vredno upoštevati, da že interpretacija

(normativnih) temeljev družbe zahteva hermenevtični prevod na podlagi samorazumevanja opazovalca in miselni napor, ki ga imaginacije idealiziranih tipov delovanja. Je moč narediti korak proti ustrežanju med kritično normativno teorijo in hermenevtičnim samozavedanjem?

::PREVOD IN INTERPRETACIJA: KRITIČNA TEORIJA DRUŽBE IN HERMENEVTIČNO SAMORAZUMEVANJE POSAMEZNIKA

Kot svari manj znani teoretik prve generacije Frankfurtske šole, Franz L. Neumann, lahko kolektivne socialne disrupcije producirajo psihične motnje pri posameznikih, ki se po psihoanalitičnem vzoru Freudovih individualnih motivov izražajo v obliki nevroz posameznikov in nezmožnosti učinkovitega prestopa med redi družbene dejavnosti (Neumann 2017). Na temeljni ravni pa neposreden dostop do normativnih vodil družbe in morebitnih kazalnikov vzrokov družbenih deformacij onemogoča vezivo družbenega obzorja v obliki simbolne mreže, ki posreduje med dejanji družbenih akterjev in njihovimi pomeni. Ideologije vendarle ne smemo razumeti v reduktivnem Marxovem pomenu kot zgolj dejavnik disimulacije, ki zakriva resnično naravno družbenih odnosov, pač pa kot produkt družbene imaginacije, ki obenem vzpostavlja temelje skupnemu zavedanju in poenotenju ter legitimira politično oblast. Fenomen ni enostavno obvladljiv in, kakor je menil Karl Mannheim, onemogoča očiten dostop do nevtralne zunanje točke vidljivosti (nezmožnost interpretacije ideologije, ki ne bila sama odvisna od opazovalčevega stojišča, kolikor je le-ta vselej znotraj ideološko formiranih tradicij, je antropolog Clifford Geertz kasneje poimenoval Mannheimov paradoks) (gl. Geertz 1973, 194–6).

Toda kako se prebiti do točke vidljivosti, s katere lahko podamo verodostojno kritiko ideologije in prepoznamo pritikline normativne strukture, ki vzgiblje družbeno-zgodovinske procese in, v njenih patoloških deformacijah, poraja dejavnike, ki se lahko, kot sem nakazal zgoraj, izrazijo kot individualne psihične motnje? Mar nismo danes, v času razvitega neoliberalizma ter številnih zdravstvenih, družbenih in političnih pretresov, soočeni z vedno večjim številom psihičnih obolenj, na nastanek katerih vplivajo zunanji dejavniki, zlasti ekonomski pritiski in manko pripoznanja v družbi? Ključno pri tem je, da teoretska kurativa po vzoru Heglove misli o družbeni svobodi na način reform norm, ki že obstajajo kot presežek konkretnih oblik delovanja v družbi,⁹ morda ne zadošča – morebiti že filozofska razprava zahteva radikalnejšo prevetritev ekonomske strukture, vzorcev političnega delovanja, zlasti pa modelov normativnih pričakovanj, ki stimulirajo družbeni boj in vzpostavljajo ogrodje javni razpravi o bodočih oblikah družbenega delovanja. Poizkus notranje reformacije v varnem sidrišču kapitalistične demokracije je navidezno preudarna in zrela poteza, ki ji pritrjujejo sodobne empirične in konceptualne raziskave

⁹ Prim. Honnethovo reinterpretacijo Heglove filozofije pravice znotraj koncepta družbene svobode v Honneth, Axel. 2014. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity Press.

v politiki in ekonomiji, ter morebiti spekter edinih kredibilnih pričakovanj. Problem pa je, kadar tovrstno teoretiziranje spremlja duh resignacije, ki ne išče več oporišča za moralne ideale v družbi izven njenega udejanja v praksi, s čimer kritična teorija izgublja svojo prodornost in horizont pričakovanja emancipacije. Težava je tu že na ravni socialne interpretacije – kolikor izgubimo izpred oči konstitutivno vlogo (neoliberalne) ideologije, ki neobhodljivo posreduje pomene dejanj družbenih igralcev in procesov, težko zaznamo morebitno varljivost upravičenosti političnih avtoritet in načinov delovanja družbene moči. Ne glede na končni uspeh njegovih neutrudnih prizadevanj, se danes zdi še posebno hvalevreden večkrat prevetreni poizkus Jürgena Habermasa, da bi interpretaciji normativnega ustroja družbe zagotovil objektivne temelje s stališča nevtralnega opazovalca.¹⁰

Je takšno prizadevanje vselej utopično? V času, v katerem težnja k vsaj delni revoluciji v ponazarjanju normativnega pogona družbenih gibanj omogoča odkritje in potrditev ustreznost novih načinov delovanja družbe, političnih idealov in modelov komunikacije pogosto deluje odvečno ali pretirano optimistično, morda vendarle še vedno potrebujemo nek regulativni ideal, četudi je ta izraz morebiti že preveč obložen z zgodovinskimi konotacijami naivnega racionalizma in predpostavlja težko uresničljivo teoretsko panoramo. Tovrstno prizadevanje se tako nemara zdi utopično – a obenem takšno, ki prikaže na manko v razumevanju in pomaga teoretiku, da kar najuspešneje tolmači praktična dejanja v družbi v okvir teorije.

Medpotje med ideologijo in utopijo je zadeva prevoda, ki kliče po hermenevtični intuiciji pri osvetlitvi situacije, vzpostavljajoče dialog med igralci političnih premikov in sprememb ter opazovalci in zapisovalci, ki jih umeščajo v atlas duhovne-zgodovinske podobe družbenega sveta. Posebnega pomena pri kovanju teorije vsestnega opazovalca ima razumevanje nečesa, kar je doumel že Immanuel Kant v spisu *Kaj je razsvetljenstvo* (1784), še očitneje pa se izrazi pri avtorjih filozofske hermenevtike: potreba po samorazumevanju avtorja kot udeleženca v gibanju duha v dimenzijah zgodovine, vloge drugega – sotrpina in igralca v prvi vrsti družbene reprodukcije in zgodovinskih sprememb – ter končno zgodovinske razsežnosti, ki učinkuje s preteklostjo in se sprevidi v postajanju prihodnosti, naj si bo le-ta zgolj imaginarno predpostavljena ali umerjana na način prepoznave pričakovanega razvoja dogodkov.

Odprta vprašanja pri tem ostajajo, koliko mora teorija, ki jo s pomočjo dolžne imaginacije – dasiravno ob razumevanju možnih ideoloških in strukturnih deformacij družbene prakse mestoma zadržane in omejene – v svoje delo vključuje imenovani opazovalec družbeno-politične stvarnosti, podajati normativne predloge za vzpostavitev pravične družbe oziroma se zadovolji z deskripcijo družbene eksistence; nadalje tudi, če je moč ustrezno razrešiti teoretska nesoglasja med kantovskim formalni in abstraktnjši konstruktivistični princip razumevanja etične podstati ali

¹⁰ Glej denimo Habermas, Jürgen. »A Review of Gadamer's Truth and Method.« V *Hermeneutics and Modern Philosophy*, uredil Brice R. Wachterhauser, 243–76. Albany: State University of New York Press, 1986 in drugje.

heglovski (historično) in aristotelsko (politično) inspiriranim izpostavljanjem pomena inherentno samorazvidnih pogojev za samouresničenje posameznika v obstoječi družbi. Ne glede na to pa je vloga teoretika jasna: z odgovornostjo mora prevzeti na pleča nalogo pozitivacije subjektivno razvite vizije akterja in ji najti pravo mesto v zgodovinskem poteku obstoječe družbe.

::ZAKLJUČEK

Danes - morda bolj kot v večini zgodovinskih obdobj - se mora pojasnjevalna rekonstrukcija družbe zavedati nevarnosti normativne slepote in oceniti družbene odnose in poti osebnostnega razvoja na podlagi pričakovanj o optimalnem stanju v družbi. Težko in morda nespametno je popolnoma odpraviti idejo določenega - četudi le delnega - *telosa* posameznikovega postajanja in družbenih gibanj. Kot so pokazali nesrečni politični odtisi, ki denimo preganjajo tradicionalne hermenevtične in postmoderne pristope, formalna razlaga verodostojne odločitve sama po sebi ni dovolj in jo je treba spremljati z moralnimi premisleki, ki predvidevajo in temu primerno omejujejo obseg možnih odzivov na zunanje izzive, osebnotne vzgibe in atribucije.

Poskus Axla Honnetha, da bi svoji teoriji pripoznanja podelil trdnejše (antropoške in ontološke) temelje se je do neke mere izjalovil na mestu, kjer bi se deskriptivna teorija družbe morala čvrsteje uskladiti s teorijo normativnih pričakovanj in se je zahtevno manevriranje med prepoznavanjem vrednostnih in ontoloških temeljev posameznikovega in družbenega obstoja, formalno strukturo družbene normativnosti in anticipacijo družbenih gibanj na podlagi fleksibilnih pričakovanj družbenih deležnikov moralo umakniti bolj reformističnemu modelu vrednostne dispozicije na osnovi družbene svobode, ki jo je pričel zagovarjati kmalu po razmeroma medlo sprejetem poizkusu ontologizacije teorije pripoznanja v domeni reaktualizacije koncepta postvarjenja.¹¹

Vendar pa se zdi, da možnost kritične hermenevtike, ki bi povezala normativni model sodobne kritične filozofije in ontološko (samo)razumevanje posameznika in sveta na podlagi hermenevtične fenomenologije predstavlja potencialno ustrezno ogrodje za razumevanje pritiklin in možnosti normativnega razvoja sodobne družbe, kar ne nazadnje potrjuje študije avtorjev kot so Paul Ricoeur, Elizabeth Anne Kinsella ali Jonathan Roberge (gl. denimo Roberge 2011). V zvezi z družbo, v kateri način reprodukcije še vedno usodno določa kriza zaradi nastopa COVID-19 in jo zaznamuje porast števila patoloških dejavnikov, se vendarle zdi, da je zahteva po prepoznavi trdnejših normativnih vodil, usklajenih s pričakovanjih njenih individualnih deležnikov, upravičena težnja.

¹¹ Prim. kritike Judith Butler, Raymonda Geussa in Jonathana Leara v Honneth, Axel. 2008. *Reification: A New Look at an Old Idea*. New York: Oxford University Press, str. 97-143.

::VIRI

- Arendt, Hannah. 1954. »Diskussionsbeitrag.« V *Totalitarianism: Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences, March 1953*, uredil Friedrich, Carl J. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Castoriadis, Cornelius. 1997. *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Deranty, Jean-Phillipe. 2007. »Politicizing Honneth's Ethics of Recognition.« *Thesis Eleven* 88, str. 92–111.
- Deranty, Jean-Phillipe. 2016. »Between Honneth and Rancière: Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society.« V *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, uredila Genel, Katia in Deranty, Jean-Philippe. New York: Columbia University Press.
- EUR-Lex. »Communication from the Commission to the European parliament, the European Council, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the regions: Tackling rising energy prices: a toolbox for action and support.« Dostop 27. 12. 2021. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=COM%3A2021%3A660%3AFIN&qid=1634215984101>.
- Feenberg, Andrew. 2011. »Rethinking Reification«, v *Georg Lukacs: The Fundamental Dissonance of Existence (Aesthetics, Politics, Literature)*, uredila Bewes, Timothy in Hall, Timothy. London in New York: Continuum, str. 101–20.
- Fraser, Nancy, Honneth, Axel. 2003. *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London in New York: Verso, str. 160–197.
- Gadamer, Hans-Georg. 2001. *Resnica in metoda*. Ljubljana: LUD Literatura.
- Habermas, Jürgen. 1986. »A Review of Gadamer's Truth and Method.« V *Hermeneutics and Modern Philosophy*, uredil Brice R. Wachterhauser, 243–76. Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin. 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Honneth, Axel. 1992. »Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition.« *Political Theory*, 20 (2), str. 187–201.
- Honneth, Axel. 1996. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Honneth, Axel. 2004. »Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice.« *Acta Sociologica*, 47 (4), str. 351–64.
- Honneth, Axel. 2008. *Reification: A New Look at an Old Idea*. New York: Oxford University Press.
- Honneth, Axel. 2014. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity Press.
- Jütten, Timo. 2010. »What is Reification? A Critique of Axel Honneth.« *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 53 (3), str. 235–256.
- Kierkegaard, Sören A. 1987. *Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Lotz, Christian. 2013. »Reification through Commodity Form or Technology? From Honneth back to Heidegger and Marx.« *Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society* 25 (2), str. 184–200.
- Lukács, György. 1971. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Nancy, Jean-Luc. 2012. *Singularna pluralna bit; Lepota*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Neumann, Franz L. 2017. »Anxiety and Politics,« *tripleC: Communication, Capitalism & Critique* 15 (2): 612–36.
- Petherbridge, Danielle. 2013. *The Critical Theory of Axel Honneth*. Plymouth: Lexington Books.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press.
- Roberge, Jonathan. 2011. »What is critical hermeneutics?« *Thesis Eleven* 106 (1): 5–22.
- Schafer, David T. 2017. »Pathologies of freedom: Axel Honneth's unofficial theory of reification.« *Constellations*, EarlyView.
- Walzer, Michael. 1994. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame in London: University of Notre Dame Press.
- Zurn, Christopher F. 2015. *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Cambridge in Malden, MA: Polity Press.

Vlado Kotnik
**LAGATI KOT
TRUMP PO TRUMPU:
JE RES PRENAŠANJE
ODPRTIH LAŽI LAŽJE
OD ZAVRAČANJA?**

103-132

UNIVERZA NA PRIMORSKEM
FAKULTETA ZA HUMANISTIČNE ŠTUDIJE
ODDELEK ZA MEDIJSKE ŠTUDIJE
VLADO.KOTNIK@FHS.UPR.SI

::POVZETEK

PRISPEVEK JE NADALJEVANJE ČLANKA »Lagati kot Trump«, ki je skozi oči observacijske sociologije reflektiral nedavni družbeni vzpon odprte laži in transparentne manipulacije kot eminentno trumpovska pojava ekscesnega laganja in obscene manipuliranja. Tu ta premislek z upoštevanjem doživljajske sociologije peljemo na intersubjektivno raven oziroma raven medosebnih odnosov. V času medijskega nastanka krilatice »Trump odhaja, trumpizem ostaja« smo s pomočjo kratke ankete med študenti Oddelka za medijske študije Univerze na Primorskem preverjali percepcijo in recepcijo sintagme »lagati kot Trump« ali »manipulirati kot Trump«. Rezultati ankete so zagotovili navdih, da v duhu konfrontacijske sociologije predlagamo model rezistentnega soočanja z odprtimi lažnivci in transparentnimi manipulatorji v vsakdanjem življenju.

Ključne besede: Donald Trump, trumpizem, laganje, odprta laž, transparentna manipulacija, rezistentno soočanje, rezistentna komunikacija

ABSTRACT*LYING LIKE TRUMP AFTER TRUMP: REALLY ENDURING OPEN LIES EASIER THAN REJECTING?*

The contribution is a continuation of the article "Lying like Trump", which through the eyes of observational sociology reflected the recent social rise of open lying and transparent manipulation as eminently Trumpian phenomena of excessive lying and obscene manipulation. Here we take this consideration to the intersubjective level or the level of interpersonal relationships by taking into account experiential sociology. During the media birth of the slogan "Trump Is Gone, Trumpism Remains" we tested the perception and reception of the phrase "lying like Trump" or "manipulating like Trump" with the help of a short survey among students of the Department of Media Studies at the University of Primorska. The results of the survey provided inspiration that, in the spirit of confrontational sociology, resulted in the design of a model of resistant confrontation with open liars and transparent manipulators in everyday life.

Keywords: Donald Trump, Trumpism, lying, open lie, transparent manipulation, resistant confrontation, resistant communication

::1. »TRUMP ODHAJA ...«: RES ŠELE KONEC ZAČETKA?

Ena od najpogosteje ponavljanih medijskih krilatic po porazu Donalda Trumpa na ameriških predsedniških volitvah 3. novembra 2020 je bila »Trump odhaja, trumpizem ostaja«. Z njo so komentatorji izražali tisto protislovno mešanico kulturnega olajšanja in nelagodja, ki so jo analitiki Trumpovih neresničnih izjav, ekscesnih laži in obscenih manipulacij že tekom predsedovanja zaznavali in napovedovali kot zgolj »konec začetka« (Frank 2018, 227–237) »napada na resnico« (Kessler in dr. 2020), »grožnje empirični evidenci«, »napada na racionalnost«, »napada na inteligenco« (Hayden 2018, 3–4), »spodkopavanja načel razsvetljenstva«, »razjedanja premis liberalne demokracije« (Pfiffner 2020, 17) ipd. Povolilna krilatica je namreč spraševanje »kako se je Trump lahko zgodil« (Alterman 2020, 1) kaj hitro preobrazila v zlovesččo misel, da z odhodom Trumpa iz Bele hiše nismo dobili samo preteklega predsednika ZDA, ampak še nekaj drugega in morda veliko bolj kolosalnega; dobili smo nepreklicljivo izdano predsedniško »licenco za laganje« (Ibid., 10), nekakšno trumpistično dovolilnico za ekscesno laganje in obsceno manipuliranje z najvišje politične instance zahodne kulture. S Trumpom kot predsednikom so se laži ekscesno odprle in manipulacije postale obsceno transparentne, in tega problema volilni rezultat kajpak ni ne razrešil ne odpravil.

Nedavno smo se problema tako imenovane *odprte laži* in *transparentne manipulacije* kot postintelektualnih in postetičnih proizvodov postresnične družbe oziroma postfaktične realnosti že lotili z vidika observacijske sociologije Trumpovega in trumpovskega tipa laganja, manipuliranja, postresniče(va)nja, razresniče(va)nja in protiresniče(va)nja (Kotnik 2021b). Ugotavljali smo, da je treba Trumpove in trumpovske izvore vsega našega današnjega ekscesnega in obscenega individualnega laganja in manipuliranja iskati v številnih preteklih sistemskih in kolektivnih dovolilnicah za laganje in manipuliranje. Zdaj želimo ta makrosociološki premislek speljati še na mikrosociološko raven, da bi lažje razumeli, kaj se dogaja z lažjo in manipulacijo *à la Trump* v naših medčloveških odnosih in zakaj so povsem običajni odprti lažnivci in transparentni manipulatorji postali v naših vsakdanjih življenjih enako neznosni ali podobno moteči, kakor je postal sam Trump kot medijski in politični akter za verodostojne medije in družbeno odgovorne državljane sveta. V članku v maniri interpersonalne *doživljajske sociologije*¹ prolongiramo mikrosociološko premisslanje, kako s Trumpom opogumljeni in trumpovsko opolnomočeni odprti lažnivci lažejo in kako transparentni manipulatorji manipulirajo, s pomočjo kratke sondažne ankete pa smo med študenti Oddelka za medijske študije Univerze na Primorskem v času poteka ameriških predsedniških volitev, tj. v času med predvolilno

¹ Historični sociolog in politični antropolog Arpad Szakolczai zapiše, da »[s]ociologija ne bi smela biti niti znanost o dejstvih niti znanost konceptov, ampak izkušnja« (2004, 60). V našem primeru doživljajska sociologija ni mišljena v smislu sistemske izkušnjske etnografije laganja in manipuliranja, tudi ne v smislu institucionalne etnografije reprodukcije lažnivcev in manipulatorjev, ampak kot interpersonalna mikrosociologija soočanja z odprtimi lažnivci in transparentnimi manipulatorji.

in povolilno vročico, preverjali razumevanje in doživljanje sintagme »lagati kot Trump« ali »manipulirati kot Trump«. Rezultati ankete so navdihnili zamisel, da v duhu nekakšne nenasilne *konfrontacijske sociologije*² predlagamo mikrosociološki model rezistentnega soočanja z ekscesno odprtimi lažnivci in obsceno transparentnimi manipulatorji v vsakdanjem življenju.

Naš razmislek je torej sestavljen iz treh različnih, vendar dopolnjujočih se vsebinskih segmentov. Analitski vstop vanje omogočajo tri različne konceptualne operacionalizacije problematike in potemtakem trije različni poskusi tematizacije pojava. V prvem segmentu (2. poglavje) naredimo premik od makrosociologije trumpizma k mikrosociologiji trumpovskih lažnivcev in manipulatorjev. Ta teoretski in konceptualni premik, ki je posledica daljšega analitskega motrenja pojava, je potreben, da bi se prestavili iz pozicije, iz katere je Trump kot ekscesno razgaljen lažnivec in obsceno nezakrit manipulator viden le kot nekakšen (multi)medijski trop in (psevdo)politična, (anti)politična ali (post)politična figura, ki zaradi relevantnega nedavnega medijskega in političnega vzpona tudi pojasnjuje nekatere makro družbene razmere, v pozicijo, iz katere zmoremo trumpe, torej sociološke tipe specifično socializiranega in mobiliziranega lažnivega in manipulativnega delovanja, zaznavati, poimenovati, opredeliti, razvrstiti in razumevati tudi v vsakodnevem življenju. To je važno tem bolj, ker so odprti lažnivci in transparentni manipulatorji s Trumpom kot medijskim in političnim akterjem v resnici pridobili pomembno družbeno legitimnost svojega pomnoženega obstoja in okrepljene vidnosti tudi, ko gre za naše mikro družbene prostore. Jasno je, da Trump ljudi specifičnih kvalit, potrebnih za delovanje na način odprtega laganja in transparentnega manipuliranja, ni izumil. Odprl jim je le vrata (in to na stežaj) v družbo, v kateri so se lahko prav zaradi teh kvalit nanovo izumili sami *kot družbeni agensi* in se kot taki morda najbolj avtentično pokazali in celo povzdignili tudi v naših vsakodnevnih medčloveških stikih. V drugem segmentu (3. poglavje) izhodiščno problematizacijo in mikrosociološko teoretizacijo trumpovskih lažnivcev in manipulatorjev deloma in specifično preverjamo na konkretnem empiričnem gradivu, ki nam ga je zagotovila kratka poizvedbena anketa. Njen namen je bil ugotoviti, ali lahko naši analitski uvidi iz teoretizacije najdejo kakšno dodatno osmislitev tudi v empirični evidenci. Rezultati ankete so se topogledno izkazali za koristne, vsaj deloma in v omejenem smislu – namen izvedbe ankete namreč ni bil niti v tem, da se vehementno potrdi teorijo, niti v tem, da se poišče reprezentativno sliko empirije –, saj omogočajo misliti navezavo med teorijo in empirijo ravno v tisti točki, ko skušamo pojav zapopasti ne le na spoznavni

² Dejanje soočanja se je v sociološki teoriji pogosto ozko povezovalo s sporom, agresijo, nasiljem, spopadom ali bojem različnih družbenih agensov (Collins 2009), veliko redkeje pa s kompetenco za nenasilno spreminjanje sveta (Neigh 2009), predvsem pa za reflektiranje, korigiranje in reguliranje interpersonalnih eskalacij in zlorab medčloveških odnosov. Soočanje kot relacijska praksa je način neposrednega naslavljanja težav ali odzivanja na težave v medčloveških odnosih, torej teži k temu, da se težave korektno in jasno poimenuje, se jih postavi na pravo mesto in s tem pripravi teren za boljšo družbeno kohezijo in lažjo kohabitacijo v različnosti in različno videni/doživljani resničnosti

in mišljenjski, ampak tudi doživljajski in čustvovanjski ravni. Anketo pravzaprav neizrečeno podčrtuje naslednja preprosta predpostavka: eno je zaznavati odprto laž ali detektirati transparentno manipulacijo, drugo pa je doživljati tovrstno laž ali prebavljati tovrstno manipulacijo v medosebnem komuniciranju. Rezultati anketne raziskave so nas na točki empiričnega uvida v doživljanje trumpovske laži in manipulacije navedli na misel, da tovrstno laganje in manipuliranje ne terja le ustreznega razumevanja in doživljanja, ampak tudi ustrezno reagiranje, odzivanje, odgovarjanje. S slednjim se ukvarjamo v tretjem segmentu (4. poglavje), v katerem razvijamo stališče proti odnosno škodljivemu odprtemu laganju in družbeno erozivni transparentni manipulaciji, to stališče pa nato dvignemo na višjo analitsko raven z oblikovanjem posebnega mikrosociološkega modela rezistentnega soočanja, ki nas spoznavno, doživljajsko in komunikacijsko performativno kultivira v misel za to, da se velja z odprtimi lažnivci in transparentnimi manipulatorji v naših vsakodnevnih življenjskih legah soočati tudi v obliki prakticiranja aktivnih rezistenc. Gre torej za sociološki relacijski model, ki nam omogoča prakseološko misliti načine delovanja in ravnanja, s pomočjo katerih bomo kot družbeni agensi aktivno prispevali k temu, da naše z lažmi in manipulacijami zastrupljene in zapacane medčloveške stike začnemo *avtorefleksivno čistiti* tudi pri sebi in v odnosu do sebe ter s pomočjo rezistentnih komunikacijskih dejanj te stike *performativno ekoloģizirati* pred sabo in v odnosu do drugih. Za kaj takega kot družbeni agensi ne potrebujemo biti sociologi, nam je pa sociologija lahko v pomoč.

Sociologija se je precej zadržano lotila preučevanja laganja glede na njegovo razširjenost v družbenem svetu (Balmer in Durrant 2021, 346–347). Dejansko je bila filozofija tista, zlasti moralna filozofija, pod okriljem katere se je laž mislilo in problematiziralo. In mislilo se jo je pretežno kot problem resnice in morale. V filozofiji se laganje domala univerzalno šteje za moralno slabo (za Avgušтина je bilo grešno, saj je ljudi ločevalo od božjega daru resnice, za Kanta pa škodljivo, saj odvrča od zaupanja v družbeni red). V nasprotju z moralnimi filozofi so sociologi bili manj pripravljeni videti laž kot nekaj čisto slabega in morda je to razlog, da se ji niso toliko posvečali. Čeprav sociologiji, zlasti interakcijski sociologiji, laž (z njenimi derivati in sorodnimi pojavi vred) kot tema študija ni tuja, se zdi, da standardni sociološki korpus, ki laganje sicer pomembno družbeno demistificira in moralno destigmatizira oziroma ga trga iz krempljev filozofsko prenapetih in drugovrstnih spontanih moralizmov, ko ga zmore misliti kot spreminjajočo se družbeno in komunikacijsko obliko modernosti (Simmel 1992[1899]), kot potencialno produktivno obliko socialne interakcije (Goffman 2014[1957]), kot nasprotje obliki družbene izmenjave (Welty 1996) ali kot medkulturno zgodovinsko stalnico (Barnes 1983 in 1994), ni bil ravno napisan za teoretski in izkustveni spopad z ekscesno odprtostjo laganja in obsceno transparentnostjo manipuliranja postetične in antietične trumpovske družbe. Pomenljivo je tudi, da je družbena teorija vzpostavila veliko bolj strpen odnos do domnevno bolj benigne interpersonalne manipulacije (Bois-sevain 1774; Gorin 2014), družbeno malignost in nevarnost manipulacije pa pripri-

sovala zlasti tisti manipulaciji, ki jo je videla kot sistemsko, institucionalno, kolektivno, množično, politično, medijsko (Goodin 1980; Breton 2000; Gili 2001; D'Almeida 2018). Če so klasični sociološki in drugi družboslovni diskurzi za razliko od moralno filozofskih skušali laž in manipulacijo kot družbeni praksi pravzaprav destigmatizirati, demoralizirati, utilitarizirati oziroma normalizirati, smo danes v postetični družbi sociologi kot humanisti in družboslovci postavljeni pred nemara nenadejan izziv, ko je treba temeljna etična načela in nekdanje opevane skupnostne moralne drže tudi sociološko braniti pred nezadržanim amoralizmom, vulgarizmom, primitivizmom in barbarizmom čedalje jasneje signalizirane mentirokracije, nekakšnega vzpostavljajočega se novega družbenega reda v podobi vladavine odprtih lažnivcev in transparentnih manipulatorjev *à la Trump*.³

»:2. »... TRUMPIZEM OSTAJA«: RES LICENCA ZA ODPRTO LAGANJE IN TRANSPARENTNO MANIPULIRANJE V MEDOSEBNIH ODNOSIH?

Da se bo Donald Trump oklenil trumpizma, ker da je to edino, kar ideološko trdnejšega ali trajnejšega zares ostane za njim, če že mora kot grandomaničen politični akter »izpuhteti« s predsedniškega položaja, je nekaterim (gl. Bauer in Goldsmith 2020) postalo jasno, še preden je Trump zares odšel iz predsedniške palače. Še enkrat se je potrdilo, da so odprtemu lažnivcu ekscesne laži prave zaveznice: ne rezultati volitev, ampak laž o ukradenih volitvah je za Trumpa pridelovala pomene, zaradi katerih je sam Trump bolj kakor od nekdanjega predsednika Trumpa pravzaprav potreboval trumpizem, ki ga lahko obdrži pri političnem življenju po predsedniku Trumpu in Trumpu kot psevdopolitični in antipolitični zvezdi zagotovi novo postpredsedniško medijsko kampanjo »resničenja« oziroma »resnicovanja« (*truthing*).⁴ To, kar se je dogajalo v mesecih po predsedniških volitvah, pa nakazuje tudi, da lahko protrupovski politični, ekonomski in medijski akterji ustvarjajo in usmerjajo energijo Trumpovih najbolj gorečih privržencev in tako rekoč brez Trumpa, ki se je zaradi onemogočenja uporabe twitterja znašel v nekakšni medijski izolaciji in digitalnem družbenem izobčenju, dalje spodbujajo in širijo nekakšen trumpizem, ki proizvaja in legitimira nove trumpe. Naj trumpizem razumemo kot vrsto populizma, obliko vladavine kaosa, venec lahkomiselnih izjav, kult osebnosti, umetnost posla, tovarno laži, medijsko livado manipulacij, mikrofon moralnega razkroja, gledališče absurda, areno antiintelektualizma, politično psihiatrijo ali še kako drugače, so pogledi na to, ali trumpizem potrebuje Trumpa ali ne za svoje delovanje, različni. Poročevalec *The Atlantica* Derek Thompson (2020) navaja ugledno sociologinjo Ar-

³ Novinarji poročevalci in komentatorji opažajo čedalje več sledilcev in posnemovalcev v političnem polju in to v zavidljivo globalnem geopolitičnem obsegu od Evrope do Južne Amerike, Azije in Afrike.

⁴ V povezavi z napovedjo nove Trumpove družabne platforme *Truth Social*, o čemer je večina svetovnih medijev konec oktobra 2021 bliskovito poročala.

lie Russell Hochschild s kalifornijske univerze v Berkeleyju, ki meni, da je trumpizem zaenkrat še tesno vezan na svojega soimenjaka označevalca, ker da obstaja onkraj logike politike; ker da obstaja v nekakšnem sanjskem političnem kraljestvu občutkov. Hochschild je v zadnjih letih pozorno spremljala razvoj trumpizma v ZDA in opazila, kako se je središče tesnobe republikanskih politikov v zvezi z ekonomskimi zadevami premaknilo v politično »močvirje« v podobi trumpifikacije vsega. To vendarle pomeni, priznava Hochschild, da je trumpizem več kot le »osebnostna lastnost ali talent neke osebe, ki je zmožna na twitterju povedati zlobne stvari«. Trumpizem je »čustveni planet, ki kroži okoli Trumpove zvezde« (Ibid.) in »proizvaja, multiplikira in legitimira nešteto drugih trumpov v naših življenjih« (Kotnik 2021a, 392). Čeprav so v času predsedovanja mnogi novinarji in politični komentatorji trumpizem kot politično gibanje in medijsko tovarno »družabnih čustev«, vezanih na fanatično privrženost Trumpu in zaslepljeno podporo pri ohranjanju Trumpa na oblasti, še razumeli v tesni zvezi s Trumpom, so po odhodu Trumpa iz Bele hiše začeli opažati bujno medijsko živahnost družbenega in političnega življenja trumpizma tudi brez Trumpa in mimo Trumpa (gl. Bump 2021; Cook 2021; Douthat 2020).

Četudi trumpovski lažnivci in manipulatorji Trumpa morda sploh ne potrebujejo (več) za ekscesno laganje in obsceno manipuliranje, se zdi, da so z njegovim medijskim in političnim vzponom doživeli popolno družbeno legitimacijo in uspeh. Ideja, da je Trump zgolj trop ali figura, ki dobro očrta faseto določenega postresničnostnega tipa laganja in manipuliranja, ki smo ga opisali kot odprto laganje in transparentno manipuliranje (Kotnik 2021b), se nam je neizdelano utrnila, še preden je Trump zašel med predsednike ZDA; morda še preden je postalo znano, da se zanima za »posel politike«; pravzaprav še preden smo sami prek ekranov videli, kako Trump kot poslovnež lastne resnice zares predsedniško ekranizirano laže in manipulira. Ideja se nam je pravzaprav utrnila iz nekega mimobežnega srečanja. Pred leti (vsekakor pred letom 2015), je do mene na fakulteti, kjer poučujem, pristopila neka lucidna študentka in mi v pogovoru neko univerzitetno profesorico razočarano označila: »Ona je trump našega faksa«. Takrat se je ta nenavadno zgodnja izjava še zdela bolj stvar situacijske kuriozitetne kontingentnega značaja kakor kakšna označitev epohalne vrednosti. Danes se jo seveda da veliko bolj in lažje razumeti kot družbeno idiosinkratičen tip delovanja v okviru širše postresnične ekonomije simbolnih izmenjav, ki je vreden natančnejše analitske kvalifikacije in problematizacije, saj ni (več) stvar enega posameznika in njegove psihologije in karakterologije, ampak stvar kolektivne uveljavitve in potemtakem tudi stvar sociologije medčloveških odnosov.

To, da se ekscesno laže kolektivno in sistemsko, ne le individualno in alternativno, je makrosociološka konstatacija, ki smo jo že dokazovali (Ibid., 226–229). In tudi to, da medosebno transparentno manipuliranje obvladujejo in inspirirajo makrodružbeni in institucionalni okviri. Drži pa tudi, da to ne more biti izgovor ali opravičilo za to, kar odprti lažnivci in transparentni manipulatorji dejansko počno v medčloveških odnosih na individualni ravni. Prav po njihovi zaslugi se namreč ekscesno laganje in obsceno manipuliranje brezobzirno, nasilno in škodljivo uvaža v

območja medosebnega komuniciranja. Manipulacija je nekoč potrebovala svoje tehnike kultivacije. Rabila jih je zato, da bi prikrila maskirni mehanizem svoje izvedbe, skratka, da bi ostala nevidna, zakulisna praksa, praksa sistema, ki se jo ne sme videti. Drugače rečeno, nekoč je bil učinek laganja in manipuliranja v veliki meri odvisen od tega, ali ima lažnivec oziroma manipulator predstavo o realnosti, ki bi jo rad prikrikl ali prikrojil. Danes je ta učinek postal odvisen le še od interesa po laganju in manipuliranju, upoštevanje realnosti je brezpredmetno, saj namen laganja ni skriti realnost, ampak narediti realnost. Dandanes manipulacija z nami manipulira na »odprti sceni« in na način, da se sproti razkriva kot manipulacija. Nima moralnega kompasa, zato lahko vsi vidimo, če to seveda zmoremo ali hočemo, kako se odprti lažnivci in transparentni manipulatorji lotevajo manipuliranja z nami, ne da bi jim to nesamoutajevanje njihove manipulacije škodilo pri tem, da svojo manipulacijo izvajajo naprej, kakor da ne bi bili zasačeni pri manipulativnem dejanju.

Tu torej ne trčimo več le ob organizirano laž (Ibid., 222), torej laž, ki mora biti ciljno usmerjana, načrtno vodena in sistematično orkestrirana, da bi maskirala svoje končne cilje in preferirane posledice, ampak ob odprto laž. Razlika se zdi minorna, a ključna za to, kako se ta nova, postresnična laž postavlja tako v razmerju do resnice in realnosti kakor v razmerju do preteklih režimov laganja (Ibid., 222–224). Spomnimo, organizirana laž je delovala tako, da je sam proces produkcije laži v trenutku, ko se je laž načrtovalo in organiziralo, praviloma ostajal neviden; pogosto neviden še dolgo po tem, ko je laž kot rezultat te produkcije že prišla na plan. Tudi v primerih, ko je procesna narava organizacije laži postala obelodanjena, se to nikoli ni zgodilo simultano, ampak zmeraj retrogradno. Odprto laganje pa v samem bistvu krši tabu tega, čemur bi antropologi⁵ rekli *kulturna produkcija* laži, torej uvida v »zakulisje« sprotnega laganja. Za odprte lažnivce je značilno, da v samem aktu laganja istočasno tudi že samorazkrivajo, pogostokrat prav brezsravno, brezobzirno in brezčasno, sam proces njihove personalizirane produkcije laži. Skratka, poanta odprte laži je, da ne more biti prav zares razkrita za nazaj, saj lažnivci sami prispevajo k demistifikaciji ali kontramistifikaciji dejstva, da nam pravkar lažejo v obraz, pri čemer naša prisotnost že postane del vpričnega spektakla njihovega laganja. Tisti, ki so odprtega laganja deležni, a mu izrecno ne nasprotujejo, soavtorizirajo sam proces takšnega laganja, ne le njegov rezultat. Odprti lažnivci dejansko človeka potegnejo v njihovo laganje na način, da ni samo konzument laži kot končnih izdelkov, ampak je z lažjo dejansko še močnejše ali globlje povezan s tem, ko lahko kot priča opazuje, kako se laž dobesedno empirično razvija in dogaja pred našimi očmi, ne da bi nam ta uvid bil onemogočen, prikrit ali zatajen. Vidimo, da se odprta laž dogaja v formatu resničnostnega šova odprtega lažnivca; lažnivca, ki laže z »iskrenostjo«; lažnivca, ki ne skriva, da nam laže; lažnivca, ki ne čuti potrebe, da bi svoje laganje moral prikriti; lažnivca, ki meni, da nima kaj skrivati tudi takrat, ko laže. Prav

⁵ Kakor opozori ameriška antropologinja Carole McGranahan (2017), je razumevanje trumpovskih laži, njihovih vsebin in kontekstov produkcije enako pomembno kakor sami učinki in posledice, ki jih povzročajo.

v gesti te »iskrenosti«, »avtentičnosti«, »sproščenosti«, »spontanosti« odprti lažnivci računajo na to, da dobijo naš pristanek za njihovo ekscenno laganje.

Ker je v dobi klasične manipulacije (za več gl. Kotnik 2021b, 224) princip skrivanja, maskiranja in potlačevanja manipulacije bil ključen za njeno družbeno legitimnost in uspešnost, je manipulacijo bilo treba pozorneje skrivati, maskirati, kamuflirati, razkritje manipulacije pa je praviloma bilo pospremljeno s presenečenjem in nelagodjem. Razkrinkana manipulacija je bila presenečenje, ker bodisi nismo vedeli zanj bodisi nismo zares verjeli, da je mogoča. V času globoke manipulacije (Kotnik 2020, 25–26) pa se manipulacija začne kazati kot nekaj nepresenetljivega, ne nelagodnega. Skratka, kar smatramo, da ne bi smelo biti mogoče, ali kar se nam je zdelo nemogoče, je postalo povsem mogoče in to nas osupne še bolj, kakor nekoč, ko je manipulacija morala biti eksplicitno razkrinkana, da bi bila vidna. Zakaj nas danes transparentna manipulacija, torej manipulacija, ki se dobesedno dogaja in razvija pred našimi očmi, vendarle osupne, če že ne nujno preseneti? Zdi se, da gre za naslednjo igro samoprevar, ki jo redno izvajamo pred sabo in drugimi: čeprav točno vemo, da notorični lažnivci in sistematični manipulatorji svoja življenja rutinsko gradijo na blatantnih lažeh in brutalnih manipulacijah, nas vsakič znova njihova laž ali manipulacija na nek način osupne, ker ne verjamemo ali (še vedno) nočemo verjeti, da je mogoče laž ali manipulacijo izvajati na družbeno transparenten način in iz takšne obscene družbene igre iziti kot (moralni?) zmagovalec. Mar ni vzpon Donalda Trumpa najlepši dokaz o tej zmoti?

Seveda Trump v postkomunikacijskem svetu ni več samo konkretna oseba, ampak tip in simbol brezskrupoloznega mesijanstva, ki ne zanika in se niti ne sramuje tega, da proizvaja kloako laži in manipulacij kot postkomunikacijskih odpadkov.⁶ Trumpizem manipulacije je v tem, da se takšnim trumpom, ki jih mnogi lahko identificirajo v svojih zasebnih in profesionalnih itinerarijih, ni treba več sklicevati na zgodovinskost laži in manipulacije (Ibid., 221), češ, tudi nekoč so ljudje lagali in manipulirali. Trumpovski lažnivci in manipulatorji take zgodovinske advokature ne potrebujejo niti je niso obvezani kakorkoli reflektirati, saj lahko za zgodovino laži in manipulacije veliko več storijo, ko jo sami vsakodnevno, torej ahistorično uprizarjajo. Zveni cinično, toda to je zato, ker moramo vsakič znova, ko smo soočeni z odprto lažjo ali transparentno manipulacijo, zaigrati *interesno slepoto*, torej se pretvarjati, da laži ni in da manipulacije ne vidimo, če hočemo ostati domnevno kulturni, spodobni in obzirni do lažnivcev/manipulatorjev *kot* soljudi.⁷ Odprta laž ali transparentna manipulacija nas namreč perverzno preskuša prav na točki naše kultiviranosti, kulturnosti, otesanosti, omikanosti, spodobnosti, moralne socializiranosti. Se vam še ni nikoli zgodilo, da ste srečali manipulatorja, ki je z vami ali drugimi ljudmi manipuliral na način, da je pri tem računal na to, da boste njegovo manipula-

⁶ O komunikacijskih odpadkih kot problemu globalne komunikacijske ekologije gl. Kotnik 2020, 50–58.

⁷ Celó v primerih, ko ne gre za tako imenovane laži iz vljudnosti (Zupančič 2002) ali za komplimente kot oblike zlagane vljudnosti (Praprotnik 2015).

cijo vzeli kot nekaj nujnega ali samoumevnega? Še res niste srečali kakšnega prostodušnega ali brezobzirnega manipulatorja, čigar manipulacija je bila izvajana ne le z zavestjo, da ne nadzoruje ali se ne trudi nadzorovati razmer lastne manipulacije, temveč tudi, da mi, naslovniki in konzumenti te manipulacije, to ne le vemo, ampak moramo celo sprejeti?

Če skušamo razumeti pozicioniranje manipulatorja v odnosu do manipulacije (za več gl. Kotnik 2021a, 422–425), bi lahko izluščili dve njegovi glavni izhodišči. Prva je ta, da manipulator druge ljudi sodi »po svoji podobi«: češ, saj vsi ljudje lažejo in manipulirajo, zakaj ne bi še jaz (skratka, manipulator svojo manipulacijo prevede v oportunistično oziroma konformno opravičilo za svojo manipulacijo). To bi bila, recimo ji psevdopluralna pozicija (pozor: ta kognitivna racionalizacija, ki vračunava možnost, da je tudi manipulator lahko predmet manipulacije, še ne pomeni, da je manipulator emocionalno pripravljen sprejeti dejstvo, da se tudi z njim lahko manipulira). Druga pa je ta, da manipulator manipulacijo dovoljuje samo sebi, medtem ko jo pri drugih ne prenese ali jim jo odreka: češ, to si lahko privoščim jaz, ne drugi (skratka, manipulator svojo manipulacijo prevede v ekskluzivno predpravico in nadpravico oziroma last). To bi bila, recimo ji avtoritarna pozicija. V obeh primerih pa lahko naletite na problem, ko manipulator računa, da vi njegovo vidno manipulacijo vzamete v zakup, sprejmete njegovo igro manipulacije, tudi takrat, ko želi manipulirati z vami. Nemoč ali netrud sistematičnega manipulatorja, da bi vseskozi nadziral svoje manipulativne postopke, manipulator preloži na vas. Na vas preloži to, da sodelujete v sokrivdni realizaciji njegove manipulacije. Skratka, manipulator že v štartu izhaja iz predpostavke, da drugi *pristajajo* na njegovo manipulacijo. Avtoritarni manipulator celo predpostavlja, da drugi *morajo pristati* na njegovo manipulacijo. In imamo tri variante odziva. Enkratna rešitev za manipulatorja je, če se drugi njegovih manipulacij ne zavedajo. Toda to morda ni idealna rešitev za narcisoidnega manipulatorja, ki uživa v tem, da mu drugi dajo neizrečeno vedeti, da vedo, da z njimi manipulira. To narcisoidni manipulator zlahka prevede v simbolni presežek manipulacije, v svojevrstno ugodje, saj razume, da si je podredil manipulirance, da nad njimi vrši odnosno in simbolno gospostvo. Druga varianta torej je, da se drugi zavedajo manipulacij manipulatorja, vendar jih iz takih ali drugačnih razlogov tolerirajo, pogosto na neizrekljiv način. Toda kaj se zgodi, če manipulatorjevo igro, in to je tretja varianta, zavrnete? Če manipulatorja »razkrinkate«, mu daste eksplicitno vedeti, da njegove igre ne sprejmete, morate vedeti, da bo tak manipulator lahko z razlogom užaljen ali razsrjen, saj je z vami predhodno manipuliral, misleč, da ste mu dali pristanek za to, da z vami manipulira. Brezobziren manipulator se sprehaja nad prepadi medčloveških odnosov, a se ne zmeni, da pod seboj morda nima trdnih tal. Ker se brezbrizno ali brezobzirno pretvarja, da zmore hoditi nad takšnimi prepadi, se tudi ne spotakne ob ruševine lastne manipulacije (saj svojo manipulacijo imponira kot njegov način osmišljanja sveta in njegovo verzijo realnosti); ne spotakne se vse do trenutka, dokler se ga eksplicitno ne sooči z njegovo manipulacijo, še natančneje, dokler ga dolg rep njegove manipulacije ne dohiti in oplazi njega samega (ta *feed-*

back pri njem učinkuje kot zunanje doživetje njegove manipulacije, ki razkraja njegovo realnost manipulacije). Skratka, za njegovo potencialno osebno poškodovanost, užaljenost ali srd je dovolj že to, da ga *en face* opomnimo na manipulacijo. S tem, da mora opaziti lastno manipulacijo tako, kakor je videna v očeh manipuliranca, je dobesedno prisiljen pogledati v lastno manipulacijo. In to je zanj najbolj delikaten trenutek, ko pride, če se izrazimo v duhu lacanovske distinkcije med realnostjo in realnim, do vdora realnega v njegovo realnost manipulacije. Manipulator svojo realnost manipulacije namreč gradi kot simbolno ali imaginarno konstrukcijo, medtem ko ga realno zadene kot nekaj, kar manjka v tej realnosti oziroma celo spodkopava to realnost. Takega manipulatorja namreč ne moti to, da mi vemo, da on manipulira z nami (nasprotno, včasih želi svojo manipulacijo deliti z nami – kar razume kot benevolenco do nas, včasih nas hoče prisiliti v igro sokreacije manipulacije – kar razume kot svojo superiornost do nas), zelo pa ga lahko zmoti to, če mu manipulacijo eksplicitno predočimo, obsodimo, blokiramo ali zavrremo. To namreč manipulator razume kot izgubo zaupanja do deljene vednosti o izvajanju njegove manipulacije. Če imate srečo, da zavrnete hipokritskega manipulatorja, torej relativno doziranega in situacijsko orientiranega povzročitelja lažnivih in manipulativnih dejanj, potem morda utegne takšna frontalna blokada deloma ali kratkotrajno celo učinkovati. Če pa imate nesrečo, da takó zavrnete nepredvidljivega ali celo patološko strukturiranega manipulatorja, lahko seveda postanete bodisi tarča njegovega burnega odziva bodisi objekt popolne amnezije vaše blokade. A pustimo slednji dve ekstremni varianti ob strani. Ker pa med ljudmi mnogi niso opremljeni z znanjem ali voljo za brutalno soočanje s temačnimi igrami ekscenčnih lažnivcev in obscenih manipulatorjev, je v postkomunikacijskem svetu brezobzirnih trumpov veliko. Srečujemo jih v lastnih družinah, z njimi smo prisiljeni sobivati na delovnem mestu, nagovarjajo nas prek televizijskih zaslonov, kot nagačeni purani se šopirijo v digitalnih družabnih omrežjih. Ironija je, da se je moral pojaviti predsednik Donald Trump, da bi vsem takim notoričnim lažnivcem in sistematičnim manipulatorjem našega vsakdana dal (jezikovno transformativno⁸) zveneče ime.

::3. MISLITI LAGANJE, DOŽIVLJATI LAGANJE

Intersubjektivne oziroma odnosne vidike odprtega laganja in transparentnega manipuliranja, ki smo jih pravkar mikrosociološko razvijali, smo želeli zagledati še na ravni doživljanja. Ker sta odprto laganje in transparentno manipuliranje od toksične prakse neke razvpite, a simbolno relevantne postpolitične kreature do množične prakse družbeno uspešno kloniranih primerkov naredila zavidljivo družbeno migracijo in transformacijo, ki se nam zdi preprosto sociološko signifikantna, smo to želeli vsaj sondažno preveriti. Službeni položaj nam je omogočil, da smo lahko

⁸ Od *trumpa* (kot aduta, plemenitega človeka, poštene duše) do *trumperije* (kot bednega, brezpomembnega, puhlega ali ničevega »trobentanja« stvari, ki so sicer brez vrednosti, a imajo realne učinke in posledice za sobivanje).

izvedli kratko spletno anketo med zanimivo populacijo mladih ljudi, to je med študentkami_t_i Oddelka za medijske študije UP FHŠ.⁹

Namen izvedbe ankete ni bil, kakor je že naznanjeno v uvodu, niti v tem, da se potrdi našo mikrosociološko teoretizacijo trumpovskega lažnivca in manipulatorja, ki je bila izdelana neodvisno od ankete in ji je tudi časovno predhodila, niti v tem, da se zagotovi reprezentativnost empirije. Omejenost nabora anketirancev na majhen vzorec študentske populacije je bila povezana z zelo praktičnim razlogom, in sicer s tem, da nam je bila ta vrsta populacije najlažje in najhitreje dostopna, saj raziskava ni bila niti financirana niti opravljena v okviru kakšne organizirane projektna naloge. Raziskava se je porodila iz sprotnega individualnega raziskovalnega in pedagoškega dela na univerzi. Zajem izključno študentske populacije kot generacijsko specifične družbene skupine seveda ima vpliv na rezultate ankete. Dopusčamo možnost, da bi ti lahko bili nekoliko ali celo zelo drugačni, vsaj pri nekaterih vprašanjih, če bi naš vzorec bil večji in generacijsko bolj heterogen ter statusno bolj raznolik¹⁰, če bi vključeval starejše ljudi, ljudi z nižjimi stopnjami izobrazbe, ljudi izven izobraževalnega procesa, ljudi z družbenega roba ipd. Ti ljudje bi nemara Trumpovo in trumpovsko laganje in manipuliranje lahko ocenili manj kritično, manj nenaklonjeno, bolj prizanesljivo. Ni pa to predvidevanje nujno utemeljeno. Ne glede na te pomisleke in možnosti drugačnega branja Trumpovih in trumpovskih laži in manipulacij, je anketa bila že v štartu zasnovana z eno zelo jasno predpostavko, to je, da je Trump ekscenčni lažnivec in obsceni manipulator. V prid raziskovalne legitimnosti te predpostavke obstaja ne le velikanska zbirka pristnih medijskih virov, ampak tudi dolga lista relevantnih znanstvenih raziskav in analiz (v uvodu in literaturi je naveden le drobec s te liste), katerih navedba znatno presega tako ambicije tega članka kakor njegov objavljeni prostor. Anketa, ki je bila izvedena s pomočjo spletnega orodja iKA (EnKlik Anketa), je bila aktivirana v časovnem razponu enega meseca (od 15. 10. 2020 do 15. 11. 2020). Link do ankete z naslovom *Lagati kot Trump* je bil poslan študentom različnih statusov: od tekoče vpisanih, ponavljalcev, absolventov, pavzerjev do alumnov dodiplomskega in magistrskega študijskega programa »Komuniciranje in mediji«. Zabeleženih je bilo kumulativno 323 vstopnih klikov (100%) na nagovor ankete, ustrezno (delno ali popolno) izpolnjenih pa je bilo 173 vprašalnikov (54%). Slednje predstavlja končni status (100%) ustrezno izpolnjenih anket za analizo.

V anketi se ni zbiralo osebnih podatkov respondentov. Zagotovljena je bila anonimnost sodelujočih. V uvodnem nagovoru se je anketirance obvestilo o namenu

⁹ Gre za relativno majhen oddelek z omejenim vpisom maksimalno 20 študentov na leto na posamezni študijski program. Oddelek vpisuje študij 1. stopnje od leta 2008 in 2. stopnje od leta 2011. Anketo se je poslalo na elektronske naslove populacije, ki obsega nekaj čez 300 tekoče/nekdanje študirajočih.

¹⁰ Ne gre pa prehitro pristati na oceno, da je za to specifično populacijo značilna gotova generacijska homogenost, ker da gre za ljudi, ki si delijo identičen ali podoben izobraževalni/izobrazbeni status ali status študirajoče mladine. V resnici ta populacija tudi generacijsko ni enovita, kaj šele zelo skladna glede kakšnih drugih parametrov (ki jih zaradi majhnosti vzorca nismo beležili).

izvedbe ankete, to je za pripravo tega članka. Povprečje trajanja dejanskih časov izpolnjevanja ankete znaša 1 minuta in 6 sekund. Ta podatek se izpostavlja zato, ker smo predpostavljali, da bo kratkost, enostavnost in jasnost vprašalnika motivirala odzivnost naslovljenih in s tem vplivala na kakovost raziskave. V skladu s predpostavko, da imamo pri Trumpu opraviti z ekscesnim lažnivcem in obscenim manipulatorjem, so bila oblikovana tudi vprašanja. Ta niso bila usmerjena v vrednotenje laganja in manipuliranja kot oblik političnega komuniciranja. Naša anketa političnega komuniciranja ni raziskovala in tudi ne vloge laži in manipulacije pri tem. Pravzaprav smo pri oblikovanju vprašanj raje izhajali iz predpostavke o inherentni družbeni škodljivosti, neznosnosti in nevzdržnosti ekscesnega laganja in obscenega manipuliranja *à la Trump*. Če se takšne prakse izvaja z etabliranih in situiranih družbenih leg, potem je škodljivost, neznosnost in nevzdržnost takih praks toliko večja in težje opravičljiva.

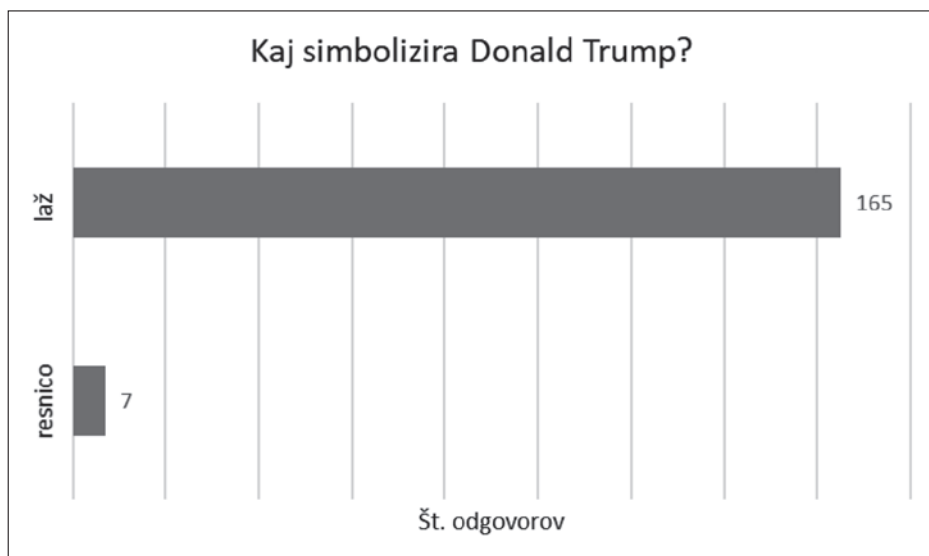
Vprašalnik je vseboval štiri enostavna vprašanja, pri čemer sta bili dve zaprtega tipa (prvo in tretje), dve odprtega tipa (drugo in četrto), a opremljeni z jasnim dodanim navodilom glede preferiranega oblikovanja odgovora (z eno samo besedo), s čimer smo želeli zmanjšati problem pristranskosti pri identifikaciji in analizi odgovorov. Odprti vprašnji sta od respondentov terjali daljši razmislek od zaprtih, zato so reaktivni časovni signali temu primerno daljši kakor pri zaprtih dveh. Zlasti prvo, »rekrutacijsko vprašanje« zaprtega tipa je z enostavno polarno eksplicitnostjo bilo odgovarjano tako rekoč z instinktivno hitrostjo, ostala tri vprašanja pa so spodbudila določen samo/razmislek. Pri vsakem vprašanju je nastal manjši delež neodgovorov (višji pri odprtih, nižji pri zaprtih vprašanjih), pri odprtih vprašanjih pa tudi nekaj neveljavnih odgovorov (niso bili oblikovani v skladu z navodilom), vendar je napaka, ki izhaja iz neodgovorov (pri prvem vprašanju 1 neodgovor od 173, pri drugem 5, pri tretjem 2, pri četrtem 18) in neveljavnih odgovorov (pri prvem 0, pri drugem 0, pri tretjem 0, pri četrtem 8) dovolj majhna, da ni vplivala na poveदनost pridobljenih rezultatov.

Prvo vprašanje se je glasilo: *Kaj simbolizira Donald Trump?* Možna sta bila dva odgovora: resnica ali laž. Veljavnih je bilo 172 odgovorov (100%). (Sl. 1)

Dvoizbirno vprašanje je anketirance namerno postavilo v zaprt respondentski položaj, s katerega so morali svojo presojo tesno vezati na predstavo, kakor da sta resnica in laž eminentno antagonistična družbena pojava. Gre za predpostavko, ki je tudi družbeno najbolj normirana, razširjena in poznana. Veliko manj smo namreč kot družbeni agensi nagnjeni k temu, da imamo resnico in laž, ko gre za naravo nju-nega družbenega razmerja, za komplementaren, vzajemno parazitski ali celo palimsesten par. Drugače rečeno, zadeve smo se lotili docela kantovsko: laž je laž, resnica je resnica. Filozof Immanuel Kant je trdil, da je zavezanost resnici »popolna dolžnost« (Mahon 2006), tako temeljna, da je ne morejo zasenčiti nobene druge vrednote, niti reševanje življenja nekoga, kaj šele prizanašanje čustev komu. Kant je tako zelo cenil resnico in tako zelo preziral laž, da za vas ne bi lagal, četudi bi bilo ogroženo vaše življenje. Kantova univerzalistična ničelna toleranca do laži seveda

Sl. 1 Grafikon:

Donald Trump kot simbol



hitro trči, kakor so pokazali mnogi filozofi in sociologi, ob realne meje univerzalnih moralnih načel, ki od ljudi terjajo prakticiranje določenega utilitarizma, pragmatizma in ekscenpcionalizma, ko se odločamo za laž ali resnico ali za presojo, rečeno s sociologom Johnom Barnesom (1994, i, 9), kdaj lahko lažemo, kdaj moramo govoriti resnico in kdaj lahko dvoumno vijugamo med enim in drugim. Čeprav v številnih vsakodnevni družbenih okoliščinah obstajajo razlogi, da se laže vsaj nekaj časa ali deloma, upamo, da pričujoča anketna okoliščina, v okviru katere je le ozka manjšina (4%) menila, da je Trump simbol resnice, ni predstavljala takšne okoliščine, za katero bi veljalo lagati. To skorajda popolno respondentsko soglasje (96%) prognozira in dodatno legitimira pertinentnost zastavitve drugega vprašanja: *S kakšnim pridevnikom bi označili njegove laži? (navedite samo en pridevnik)*. (Sl. 2) Veljavnih je bilo 168 odgovorov (100%). Navedli so kar 78 različnih pridevniških karakterizacij (pri čemer smo dva korensko prekrivna para – manipulativne/manipulatorske, narcistične/narcisoidne – združili).

Pridevniške označitve bi lahko razvrstili v tri skupine. V prvi skupini so tisti pridevniki, ki beležijo najvišje število označitev (15–sramotne, 11–nesramne, 10–manipulativne/manipulatorske, 9–brezobzirne, 9–patološke, 6–absurdne, 6–bedne, 6–nezaslišane, 6–smešne, 5–narcistične/narcisoidne). V drugi skupini je zbirka petnajstih pridevnikov (niso navedeni v tabeli) s tremi ali dvema označitvama (brezbrižne, debele, fake, hecne, iznajdljive, nalezljive, napihnjene, nevarne, oportunistične, patetične, pretkane, primitivne, senzacionalne, velike, zavajajoče). V tretji skupini se nahaja preostalih 51 različnih pridevnikov (niso v tabeli) z eno označitvijo

Sl. 2 Grafikon:

Donald Trump in njegove laži



(agresivne, arogantne, banalne, debilne, desničarske, idiotske, ignorantske, infantilne, inovativne, katastrofalne, komične, koristoljubne, malo verjetne, medijske, načrtovane, nadute, nasilne, nebulozne, neiskrene, nekonsistentne, nesmiselne, nespodobne, neutemeljene, ničvredne, notorične, obupne, optimistične, paranoične, politične, premišljene, prepričljive, preračunljive, presenetljive, pretirane, prinašajoče upanje, provokativne, rasistične, resne, samozavestne, sarkastične, slabe, spektakularne, strašljive, šifrirajoče resnico, šifrirane, škodljive, trumpovske, umazane, vulgarne, zanimive, zlobne). Če bi pridevniške označitve skušali vrednostno ovrednotiti, bi večino pridevnikov lahko uvrstili med negativno ali izrazito negativno konotirane. Le nekaj bi jih vsebovalo nevtralne (načrtovane, premišljene, šifrirane, medijske, politične), deloma pozitivne (inovativne, optimistične, prepričljive, šifrirajoče resnico, samozavestne, prinašajoče upanje) ali dvoumno afirmativne pomenke podtone (pretkane, iznajdljive, provokativne, zanimive, hecne, komične, resne, smešne, spektakularne, nalezljive, malo verjetne, notorične, sarkastične, narcistične/narcisoidne ipd.).

Namen tega spraševanja po pridevnikih ni bil v izgradnji kake tipološke taksonomije ali v oblikovanju simbolne topografije Trumpovih vrst laži, kar so se šli nekateri drugi raziskovalci (Pffifner 2020; Warf 2020), pred njimi pa tudi številni novinarji že za časa pred Trumpovim predsedništvom, ampak nas je vodila motivacija, da na omejenem vzorcu okvalificiramo percepcijo in recepcijo Trumpovih laži. Nekoliko presenetljivo (glede na generacijski značaj populacije) sta se na samem vrhu lestvice znašla pridevnika (»sramotne«, »nesramne«), ki Trumpove laži postavljata v kontekst

sramu kot moralnega koda, s pomočjo katerih so ljudje v preteklosti veliko bolj kakor danes regulirali svoje javne podobe in itinerarije. Kulture sramu so običajno temeljile, kakor poročajo zgodovinarji, sociologi, etnologi in antropologi (Peristiany 1966), na konceptih časti in ponosa, zaradi česar je bil zunanji videz važen, nekonformnost v vedenju pa je lahko vodila v izgubo časti. Današnji ekscesni lažnivci in obsceni manipulatorji, ki so pripravljeni odprto lagati celo o stvareh, ki so večini ljudem znane (*«common-knowledge» lies*), so sram morali domala suspendirati iz svojega kodeksa vrednot, da bi se lahko redno zatekali k »sramotnim« in »nesramnim« lažem v medčloveških odnosih. Podoben socializacijski odmik od sramu in časti je potreben tudi za produkcijo laži, ki jih respondenti zaznavajo kot »brezobzirne«, »absurdne«, »bedne«, »nezaslišane«. Tudi »smešnost« tovrstnih laži ni kar naravna, ampak je kulturno kodirana, predvsem pa pogosto kolonizirana s strani samih odprtih lažnivcev in transparentnih manipulatorjev, ki svoje kravalizirano samosmešenje celo obelodanjajo kot nekakšno trumpovsko tržno znamko osebnih »uspehov« in »poslovnih« karier. Zaznava laži kot »patoloških« in »narcističnih/narcisoidnih« ima tudi svoje korenine v preteklih moralnih imperativih, a ne neposredno v kodeksih sramu, časti ali ponosa, ampak v kodeksih naravnosti in normalnosti. V (post)avguštinski in (post)kantovski moralni filozofiji se je namreč razvilo vplivno naziranje, ki je lažnivce jemalo izključno v smislu odmika od narave in norme, torej kot obliko družbeno škodljivega odklona ali deviacije, ki ob koncu 19. in začetku 20. stoletja z razvojem modernih duševnih, medicinskih, pravnih in kriminoloških znanosti dobi tudi patologizacijske lastnosti in penalizacijske obravnave. Toda notorični lažnivci in sistematični manipulatorji se tekom 20. stoletja uspejo čedalje bolj osvobajati spon pretekle družbene stigme in kazni ter tako rekoč postanejo moralni zmagovalci dobe turbokapitalizma in neoliberalizma. Digitalni postfašizem 21. stoletja jim dokončno omogoči, da se domala rutinersko prelevijo v odprte lažnivce in transparentne manipulatorje, pri čemer njihova ekscesna laž in obscena manipulacija nista več videni kot odklona, ampak kot prednosti (iz naše ankete »iznajdljive«, »inovativne«, »optimistične« laži). Donald Trump ni izumitelj teh postetičnih in antietičnih pojavov, je le eden od akterjev, ki so mu bile družbene zakonitosti in konstelacije postetičnega sveta tako poudarjeno pisane na kožo, da je lahko prav zaradi njih maksimalno zacvetel kot flagrantni kršitelj norm in ritualov govorjenja resnice, spoštovanja dejstev in oziranja na občečloveška moralna načela. Neodprti lažnivci in netransparentni manipulatorji so še verjeli v moralo ali so se navzven vsaj trudili, da kot družbeni agensi, ki sicer kršijo načela, pravila in norme, ustvarjajo vtise, da ustrezajo (z dejanji in name-ni) nekemu univerzalnemu načelu, pravilu ali normi v družbi. Prav v tej prilagoditvi in podreditvi univerzalnemu, ki so jo lažnivci in manipulatorji redno prakticali, da bi si naredili (vsaj) vtis kreposti in moralnosti, je sociolog Pierre Bourdieu videl »paradoksn temelj morale« (2019, 183). Toda odprti lažnivci in transparentni manipulatorji so ta temelj, ki je nekoč sicer bil paradoksen, a je kljub temu (vsaj fiktivno) obstajal in zagotavljal »dobičke regularnosti« (Ibid., 184), dejansko izvotlili. Zato jih nič ne zavezuje, da bi ravnali v skladu z načeli, pravili in normami.

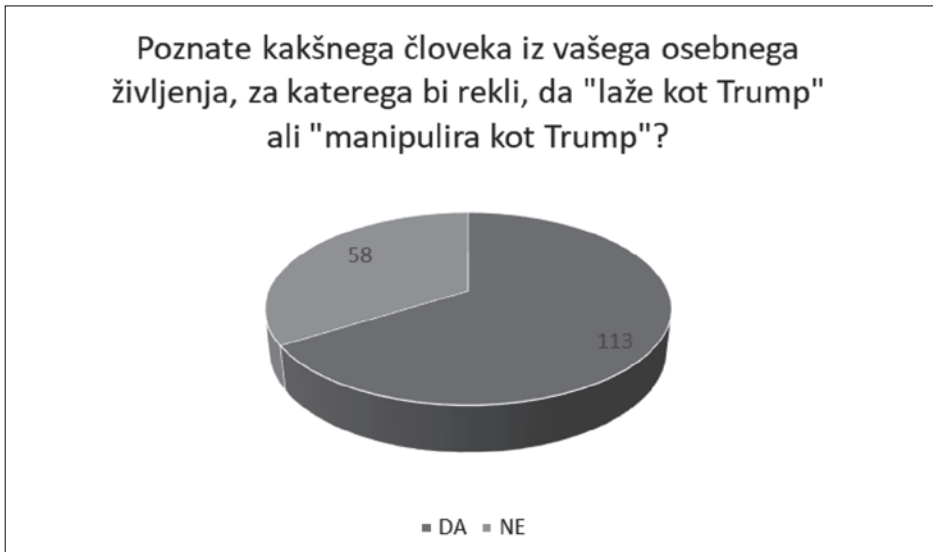
Ameriška sociološka raziskava recepcije Trumpa kot lažnivca je pokazala, da je lahko »lažnivi demagog« – nekdo, ki zavestno laže ali daje očitno lažnive izjave v javnosti – za nekatere ljudi »avtentični šampion« (Hahl in dr. 2018, 2), simbol verodostojnosti ali resnice (iz naše ankete »šifrirajoče resnico«, »prinašajoče upanje«, »samozavestne« laži). Študija Hahlove ekipe je identificirala entuziastične Trumpove volivce in privrženca, ki njegove še tako za lase privlečene laži zlahka razumejo kot obliko »simbolnega protesta«. Bolj ko je Trump lagal, bolj so njegove laži sprejemali kot obliko protesta, in bolj je v njihovih očeh izpadel pristen in verodostojen. Lažniva demagogija kot simbol protesta potrebuje krizo legitimnosti resnice. V dobi lažnivo spodbudanih resnic in manipulativno spodbujenih dvomov v avtoriteto resnic so popolne laži še privlačnejše, če obljublajo mamljivo gotovost ali ponujajo možnost samozaslepitvenega nadzora nad družbenimi situacijami. To pomeni, da lahko očitne laži ali laži o stvareh, ki so večini znane, pridelajo pomene verodostojnosti takrat, ko ljudje ne vedo, kaj je res in kaj ne, in takrat, ko začno ali se jih pripravi, da začno samozaslepitveno dvomiti v znane ali obče sprejete resnice. V takih situacijah se flagrantni kršitelji norm govorjenja resnice zlahka zavihitijo na piedestal »pristnih prvakov svojih interesov« (Ibid., 4). Raziskava pa tudi sugerira, da zgolj politična pripadnost v primeru percepcije Trumpa kot lažnivca ni dovolj za pojasnitev, zakaj je lažniva demagogija politika odločevalca za nekatere volivce sprejemljiva. Da se nekaterim lažnivi demagog lahko zdi pristno privlačen, zadostuje bolj to, da ti ljudje menijo, da je politični sistem kot tak (najpogosteje v podobi establišmenta, vladajočega razreda ali privilegiranih elit) pomanjkljiv ali nelegitimen (Ibid., 34). Tu ne gre za tisti nujni dvom ali temeljno sumničavost do oblastnikov, ki sta varovalo, s katerim se preprečuje zlorabe oblasti in navsezadnje jamči verodostojnost resnic v družbi v nasprotju z neresnicami ali lažmi, ampak gre za *vero v laži* (gl. Latson 2021). Bržčas bi tudi za karakterizacijami iz naše sondaže, ki Trumpovo laganje doživljajo kot razkrivanje resnice, upanje ali znamenje samozavesti, ob zagotovljenem kvalitativnem uvidu odkrili sledi zmesi splošnega razočaranja nad družbo, kolektivnega dvoma v sistem in nezadovoljstva z lastno življenjsko situacijo. A da ne bo pomote, tudi sondažne karakterizacije, ki Trumpovo laganje eksplicitno obsojajo in zavračajo, so lahko zastopnice prav takih podobnih doživljanj.

S tretjim vprašanjem smo želeli fokus od Trumpa kot medijske/politične persone preusmeriti k Trumpu kot tipu laganja oziroma manipuliranja: *Poznate kakšnega človeka iz vašega osebnega življenja, za katerega bi rekli, da »laže kot Trump« ali »manipulira kot Trump«?* (Sl. 3) Možno je bilo pritrditi ali zanikati. Veljavnih je bilo 171 odgovorov (100%).

Pri prvem vprašanju nas je čakalo prijetno presenečenje v obliki večinske označbe Trumpa kot lažnivca. Po eni strani smo to razumeli kot izraz resnosti pristopa k odgovarjanju, po drugi kot obetavno znamenje razsodnega razumevanja pojava s strani mladih danes. Slednjo nado dodatno podčrtuje pomenljiv podatek, da povprečje dejanskega trajanja reaktivnih časov odgovarjanja na vprašanje znaša zgolj 3.5 sekunde. Pri drugem vprašanju je barvita raznovrstnost pridevnikov bila tista,

Sl. 3 Grafikon:

Trump kot tip laganja ali manipuliranja



ki je presegla naša pričakovanja. Da je ta raznovrstnost bržčas posledica tehtnega razmisleka, sugerira to, da je povprečje reaktivnih časov pri tem vprašanju bilo drugo najdaljše. Respondenti so v povprečju porabili 15.8 sekunde za posredovanje odgovora. Pri tretjem vprašanju pa nas je iznenadilo samo razmerje med obema možnostma. To, da je kar 66% veljavnih odgovorov bilo pritrdilnih, je podatek, ki bi moral biti vreden nadaljnjega raziskovanja, bodisi sociološkega, bodisi antropološkega, bodisi celo psihološkega. Glede na to, da je vprašanje bilo enostavnega zaprtega tipa, je povedno, da so respondenti kljub temu za oblikovanje odgovora porabili 13.1 sekunde v povprečju reaktivnih časov. To daje slutiti, da odločitev za pritrdilen (66%) ali nikalen (34%) odgovor ni bila refleksna, ampak refleksivna.

V ozadju tega vprašanja je pravzaprav odnosna dilema moralne vrednosti, zakaj nas laž moti ali bi nas morala motiti. Slavoj Žižek ponudi lacanovski odgovor. Lagati v svetu resnice pomeni razkazovati užitek drugega: »...zaradi česar je Trumpova obscenost perverzna, je to, da ne laže le predrzno, brez kakršnih koli omejitev – tudi neposredno pove resnico, ko bi človek pričakoval, da mu bo zaradi nje nerodno. [...] Laganje pomeni, da še vedno implicitno prepoznate nekatere moralne norme, le kršite jih v resnici. Toda to, kar se je v tem primeru zgodilo s Trumpom, je slabše od laganja: s tem, ko pove, kar je dobesedno res, razveljavi ali suspendira samo dimenzijo resnice« (Žižek 2020). Odprto laganje in transparentno manipuliranje nas potemtakem motita, ker se kažeta kot ekscenno oziroma obsceno razkazovanje užitka, ki ga resničarji (zgovorniki resnice, nosilci resnice) dojemajo kot »užitek drugega«, kot nezaslужen užitek lažnivca oziroma manipulatorja. Medtem ko se morajo resničarji odprtemu la-

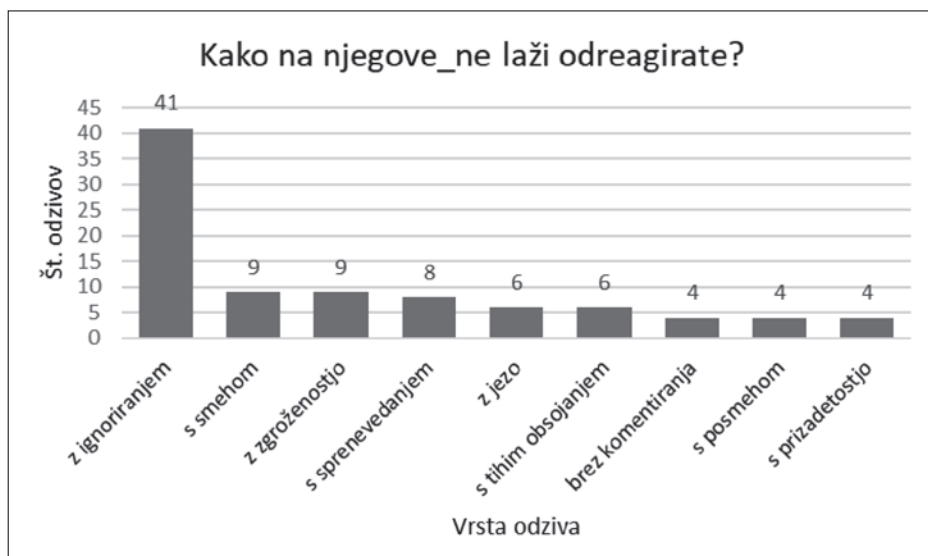
ganju in transparentnemu manipuliranju vseskozi odpovedovati oziroma odpovedati, si ju priznani lažnivci in manipulatorji lahko obsceno privoščijo in to v ekscesni meri. Ta odpoved je tista, ki generira odpor do tovrstnih lažnivcev oziroma manipulatorjev in njihovih užitkov. Drugače rečeno, manj nas moti to, da trumpovski lažnivci in manipulatorji ne zmorejo govoriti resnice (to tako ali tako privoščljivo ali neprivoščljivo dojemamo kot njihov osebni primanjkljaj, kulturni hendikep, moralni odklon), kakor to, da zmorejo ekscesno lagati oziroma obsceno manipulirati (to zavistno ali nezavistno dojemamo kot njihovo »prednost«, »spontanost«, »pristnost«). »Lagati kot Trump« ali »manipulirati kot Trump« ne pomeni zgolj laganja ali manipuliranja, ampak pomeni biti odkrito brezsramna, brezobzirna in brezčastna persona. Odrpte lažnivce in transparentne manipulatorje (s)poznamo ali si jih zapomnimo ne njihovi ekscesni lažnivosti ali obsceni manipulativnosti navkljub, ampak prav zaradi nje. Ali če parafraziramo Žižka: lažnivec ali manipulator *kot Trump* ni dostojanstvena oseba, o kateri krožijo ekscesno nespodobne govornice, ampak je odkrito nespodobna oseba, ki želi, da se njena ekscesna nespodobnost pokaže kot maska njenega dostojanstva.

Četrto vprašanje je bilo logična izpeljava iz tretjega vprašanja: *Kako na njegove laži odreagirate? (odziv opišite z enim samostalnikom)*. (Sl. 4) V to vprašanje odprtega tipa je bil vstavljen majhen trik, nekakšen skriti test preverjanja verodostojnosti odgovaranja na tretje vprašanje. Ker smo menili, da je tretje vprašanje bolj usmerjeno v personalizirano razumevanje in vrednotenje laži respondentov kakor prvi dve, smo se odločili, da bomo namerno zatajili korelacijsko lastnost tega vprašanja, katerega veljavnost odgovora neposredno temelji na pritrdilnem odgovoru predhodnega vprašanja. Kljub temu, da je pri tretjem vprašanju 58 odgovorov bilo nikalnih, je tu samo eden odgovor izrecno navajal, da »nima take osebe«, od skupno 8 vsebinsko neveljavnih odgovorov, 18 pa je bilo neodgovorov. Vprašanje je torej dalo 147 (100%) vsebinsko veljavnih odgovorov. Reaktivni čas odgovaranja na vprašanje pa je z 18.2 sekunde najdaljši v anketi. Zabeleženih je bilo kar 60 različnih veljavnih samostalniških označitev (pri čemer smo tiste z izrazito besedotvorno prekrivno podobo – ignoriranje/ignoranca, smeh/nasmeh, posmeh/posmehljivost, šok/šokiranost, umik/odmik, komentiranje/komentar, premislek/premišljenost – pri kvantifikaciji podatkov smiselno združili).

S kvantifikacijskega vidika bi lahko vrste odzivov razdelili v tri skupine. V prvi so tisti, ki problem laganja v medosebnih odnosih rešujejo z ignoriranjem/ignoranco (z izstopajočo frekvenco 41 odzivov). V drugi se je nabralo 16 različnih označb (s frekvenco v razponu od 9 do 2 odziva) odzivanja na laž: s smehom/nasmehom (9), zgroženostjo (9), sprenevedanjem (8), jezo (6), tihim obsojanjem (6), brez komentiranja/komentarja (4), posmehom/posmehljivostjo (4), prizadetostjo (4), s pomilovanjem (3), stoičnostjo (3), molkom (2), premislekom/premišljenostjo (2), preslišanjem (2), resnico (2), šokom/šokiranostjo (2), umikom/odmikom (2). Od teh je kar pet karakterizacij odzivov takih, ki so kvalitativno zelo podobne ignoriranju/ignoranci (sprenevedanje, tiho obsojanje, brez komentiranja/komentarja, molk,

Sl. 4 Grafikon:

Odzivanje na trumpovske laži



preslišanje), torej vrsti odziva, s katerim želimo zunanji odziv skriti. Zgroženost, prizadetost, pomilovanje, stoičnost in premislek/premišljenost so odzivi, ki se lahko kažejo bodisi zunanje bodisi notranje. Le za jezo, smeh/nasmeh, posmeh/posmehljivost, soočanje z resnico, šok/šokiranost in umik/odmik velja, da se jih v odnosih praviloma vidno demonstrira. V tretjo skupino pa sodi 38 različnih označitev odziva s po eno frekvenco. Z njimi se respondentke_i odzivajo takole (po abecednem vrstnem redu): z analitiko, apatičnostjo, besom, branjem med vrsticami, brez odziva, ciničnim nasmehom, čudenjem, dvomom, gnusom, humorjem, indiferentnostjo, izobraževanjem, izogibanjem, pokomentiranjem, mirnostjo, naveličanostjo, nelagodjem, nerazumevanjem, objemom, obsodbo, ogorčenjem, popizdenjem, pozitivnostjo, previdnostjo, prezrtjem, ravnodušnostjo, razburjenostjo, razočaranjem, razumevanjem, reagiranjem, satiričnostjo, sočustvovanjem, spuščanjem, tišino, trobentanjem, vzdihom, zadržanostjo, zanimanjem.

Če bi teh 60 različnih odzivov na laži osebe, ki »laže kot Trump« ali »manipulira kot Trump«, skušali interpretirati z vidika odnosne kvalitete na lestvici aktivnih in pasivnih načinov odzivanja, bi lahko izluščili naslednje:

- rezistentno aktivne (19 odzivov: jeza 6, resnica 2, obsodba 1, pokomentiranje 1, reagiranje 1, razburjenost 1, ogorčenje 1, bes 1, izobraževanje 1, satiričnost 1, zanimanje 1, čudenje 1, popizdenje 1),
- nerezistentno aktivne (19 odzivov: smeh/nasmeh 9, umik/odmik 2, humor 1, objem 1, sočustvovanje 1, izogibanje 1, razumevanje 1, pozitivnost 1, spuščanje 1, trobentanje 1),

- rezistentno pasivne (50 odzivov: zgroženost 9, tiho obsojanje 6, brez komentiranja/komentarja 4, posmeh/posmehljivost 4, prizadetost 4, pomilovanje 3, premislek/premišljenost 2, šok/šokiranost 2, molk 2, ciničen nasmeh 1, previdnost 1, tišina 1, naveličanost 1, nelagodje 1, gnus 1, nerazumevanje 1, dvom 1, mirnost 1, analitika 1, branje med vrsticami 1, zadržanost 1, razočaranje 1, vzdih 1),
- nerezistentno pasivne (59 odzivov: ignoriranje/ignoranca 41, sprenevedanje 8, stoičnost 3, preslišanje 2, brez odziva 1, prezrtje 1, apatičnost 1, indiferentnost 1, ravnodušnost 1).

Pri tej klasifikaciji seveda ostaja analitsko nerazrešen problem čiste razvrstljivosti oznak: npr. »reagiranje«, »čudenje«, »zanimanje« ali »trobentanje« so v osnovi aktivne držbe, a so lahko tako rezistentne, nerezistentne ali nekje vmes. Podobno je s »smehom/nasmehom«, »humorjem« ali »sočustvovanjem«, ki so lahko odraz rezistentnosti, nerezistentnosti ali kombinacije obojega. »Dvom« je lahko rezistentno pasiven, če ostaja neizrečen, če pa se ga izreče, dobi kvaliteto rezistentne aktivnosti. »Nelagodje« je lahko stvar notranjega duševnega stanja, če pa se ga povnanji, dobi potencial komuniciranja z drugimi. »Pokomentiranje« je lahko rezistentno, če se z njim laž razkrinka ali dodatno verbalno popredmeti, lahko pa je povsem nerezistentno, če pokomentiranje vsebinsko služi ciljem laganja. In še bi lahko naštevali. Tudi »ignoriranje« s svojimi pomenskimi sorodniki (sprenevedanje, tiho obsojanje, brez komentiranja/komentarja, molk, preslišanje, umik/odmik, izogibanje, spuščanje, tišina, stoičnost, brez odziva, prezrtje, apatičnost, indiferentnost, ravnodušnost) z vidika relacijske sociologije povzroča svojevrstne odnosne težave, saj se lahko prevaja v odobravanje. Psihologija ignoriranje sicer razume kot pasivno-agresiven način soočanja v obliki nesoočanja, a ima takšno nesoočanjško soočanje zaplet v primeru odprtih lažnivcev in transparentnih manipulatorjev. Ko take lažnivce in manipulatorje ignorirate in prenašate, morda mislite, da že s tem, ko ničesar ne rečete ali naredite, že nekaj (ali dovolj) poveste ali naredite. Ta logika delovanja bi veljala za produktivno pri neodprtih lažnivcih in netransparentnih manipulatorjih, nikakor pa za njihove odprte in transparentne analogone. Ti potrebujejo jasno in glasno blokado njihovih laži in manipulacij, saj ignoriranje neposredno prevajajo v pristanek, našo vednost o njihovem početju pa v reprodukcijo laganja in manipuliranja kot mehanizem uzurpacije in prevrednotenja odnosa. Slednje postane še jasneje, če pojav beremo skozi optiko althusserjevske interpelacijske filozofije. Kontroverznost odprte laži ali transparentne manipulacije ni v tem, da bi nas prikrajšala za vednost ali od nas terjala nevednost, ampak v tem, da čeprav lahko samo sebe predstavlja kot totalno laž ali eksplicitno manipulacijo, ta laž ali manipulacija vseeno proizvaja ideološke učinke, zaradi katerih se odprta laž ali transparentna manipulacija realno materializira v družbenih praksah in pozicijah. Drugače rečeno, ideologija odprte laži ali transparentne manipulacije v medčloveških odnosih deluje z družbeno silo, ki vzpostavlja svoj lasten realizem, svoje lastne pogoje realnosti, svojo lastno druž-

benost, tudi če jo namerno ali zavestno ignoriramo. Tudi če vemo, da gre za odprto laž, ta laž vpliva na družbeni položaj resnice in ima posledice za resnico v medčloveških odnosih. Tudi ko tako laž ignoriramo, smo v resnici interpelirani v sokreatorje laži. Ko ignoriramo odprtega lažnivca, ne ignoriramo prikrivanja resnice z lažjo, ampak lahkotno produkcijo resnice z lažjo. V slednjem pa tudi tiči dvojna neznosnost: ne le neznosnost odprtega laganja odprtih lažnivcev, ampak neznosnost našega ignoriranja odprtega laganja lažnivcev. Neznosno je to, da njihovo laž jemljemo enako zares, kakor če bi nam govorili resnico; njihovo laž zavestno sproti prevajamo v resnico lažnivca, s čimer prispevamo k spodkopavanju ali kar razveljavljanju samega statusa resnice o zadevah v odnosih. Odprti lažnivci tudi resnico govorijo enako arbitrarno kakor laži; tudi resnico povedo tako, kakor bi povedali laž. Zanje govorjenje resnice (tudi če jo izrekajo v smislu moralne maksime) ni cilj, ampak sredstvo. Resnica ni posvečen imperativ, ampak zgolj orodje za doseg cilja. Odprti lažnivci resnice ne govorijo, ker bi to bilo moralno zavezujoče početje ali znamenje verodostojnosti, ampak tudi resnice, ne le laži, govorijo arbitrarno, tj. v skladu s koristmi: če koristi resnica, se uporabi resnico, če koristi laž, se uporabi laž. Prav ta popolna zamenljivost resnice in laži je tisto, zaradi česar odprtih lažnivcev ne bi smeli več tolerirati in prenašati njihovih ekscesno lahkotnih laži in obsceno eksplicitnih manipulacij, ampak njihove postopke lahkotnega laganja in eksplicitnega manipuliranja začeti *in situ* oziroma *en face* blokirati.

Ključna ugotovitev, ki se izrisuje na ozadju teh anketnih podatkov je, da prepoznavna in identifikacija ekscesnih medosebnih laži in obscenih manipulacij ni ključen problem naše države do laži in manipulacij, veliko večji problem je dejansko soočanje z lažjo in manipulacijo v intersubjektivni situaciji. Rezultati zadnjega vprašanja sugerirajo, da smo ljudje slabo performativno opremljeni in opolnomočeni za aktivno zoperstavljanje zlorablajočemu komuniciranju v intersubjektivnih situacijah in da nas na tem področju urejanja, reguliranja, upravljanja, opolnomočenja in mobiliziranja naših aktivnih rezistentnih drž do brezobzirnih laži, nespodobnih manipulacij in sorodnih destruktivnih komunikacijskih praks čaka še veliko dela. Še zlasti zato, ker je družbena uspešnost tovrstnih spornih in škodljivih praks na medosebni ravni močno odvisna od neposrednih individualnih in posrednih kolektivnih odzivov nanje.

Marxova največkrat citirana modrost, da poanta ni v tem, da svet zgolj interpretiramo, ampak da ga spremenimo, bržčas ni bila namenjena temu, da moramo izbirati med razumevanjem in spreminjanjem sveta, saj je oboje nujno potrebno. To še zlasti velja danes, ko nas ekscesni lažnivci in obsceni manipulatorji v medčloveških odnosih silijo v opuščanje nekaterih tradicionalnih skupnostnih vrednot strpnosti, obzirnosti, uvidevnosti, zadržanosti, sramnosti, častnosti in vzajemnosti, zaradi katerih smo mislili, da nas v odnosih delajo posebej kultivirane, kulturne, omikane, spodobne, vredne in zmožne družbene kohabitacije. Tudi sociologija je v preteklosti tradicionalnim lažnivcem in manipulatorjem namenila dokaj razumevaljočo akademsko advokaturu, s pomočjo katere so njihove prakse laganja in manipu-

liranja lažje bile uzrte kot družbeno nekaj naravnega in normalnega. Podmena sociologov, da bi lažnivci in manipulatorji lahko postali tarče prestroge družbene presoje ali celo sankcijskega moralizma v skupnostih, če bi laž ali manipulacijo avtomatično razglasili za nekaj slabega ali eksplicitno družbeno škodljivega, je morda bila razumljiva za čase, ki niso poznali ekscesno odprtih lažnivcev in obsceno transparentnih manipulatorjev. V dobi systemskega laganja in globoke manipulacije (gl. Kotnik 2021b, 227), ki se je okronala z novima pojavoma v podobi odprtega laganja in transparentnega manipuliranja, vrlina ne more biti več obzirnost do ekscesnih lažnivcev in obscenih manipulatorjev, ampak ugotovitev, da so to specifično socializirani družbeni agensi, ki v medčloveških odnosih niso potrebni kake posebne odnosne zaščite v smislu obzirnosti, uvidevnosti in strpnosti do njihovih nečastnih, škodljivih in nasilnih praks, ampak predvsem kontinuirane kritike, ostre obsodbe, pa tudi stalnega soočanja in ponavljano prakticirane rezistence.

::4. BRANITI POZICIJO PROTI LAGANJU IN MANIPULIRANJU

Ker naša dejanja proizvajajo in spreminjajo svet, je seveda važno, če naj rečemo v duhu Bourdieujeve sociologije družbene resnice (Bourdieu 2018, 127–133; tudi Kotnik 2021b, 217), da svet pomembno proizvajajo tisti družbeni agensi, ki so zmožni to početi na družbeno neškodljiv, nezlorablajoč, neizkoriščajoč, nerazdiralen in neuničevalen način, in da svet ključno spreminjajo tisti agensi, katerih prakse proizvajanja in spreminjanja sveta so v največji možni meri nagnjene k reflektivnemu prevpraševanju in priznavanju obče sprejetih družbenih resnic, k potrjevanju faktične realnosti in branjenju družbenih pozicij proti škodljivemu laganju in erozivnemu manipuliranju. Nedavni vzpon odprtega laganja in transparentnega manipuliranja predstavlja jasen signal, da se je treba s takimi praksami družbene erozije in destrukcije začeti aktivneje soočati, izražati kritiko in obsodbo, se jim jasno in glasno upirati tudi na vsakodnevni interpersonalni ravni in v zlorablajočih medčloveških odnosih pogosteje izvajati dejanja govorjenja resnice. Govorjenje resnice (vključno s spoštovanjem dejstev in upoštevanjem najosnovnejših etičnih načel) bodisi kot kolektivni družbeni institut bodisi kot individualni način upora zoper laganje in manipuliranje seveda ima svoje pasti in stranpoti, zato je treba poznati distinkcije, kakor nakaže Foucault (2009, 3–11; tudi Lešnik 2009, 158–159, 162–164) znotraj samih performativnih režimov parrhesiastičnega govorjenja resnice in verodostojnega sklicevanja na realnost. Poenostavljeno rečeno, ni vsako govorjenje resnice tudi pametno govorjenje, iskreno govorjenje, torej tudi ne zgledno govorjenje. Poznamo oblastno parrhesio (izrekanje resnice s pozicije neenake pravice oziroma privilegirane možnosti do govora resnice), demagoško parrhesio (izrekanje resnice kot retorično sredstvo prepričevanja oziroma pridobivanja ljudi na svojo stran), čvekavo parrhesio (izrekanje resnice na način razbrzdanega blebetanja resnice ne glede na posledice). To bi pravzaprav bile slabe parrhesie. Za razliko od teh je dobra parrhesia iskrenost, odkritost in dolžnost govorjenja resnice v situacijah, ko

nam to lahko škodi, a tega ne naredimo iz kalkulacije kasnejšega sklicevanja na morebitno nastalo škodo. Drugače rečeno, dobro govorjenje resnice ni le situacija, ko se kljub nevarnostim ali tveganjem pove resnico ali pove po resnici, ampak zlasti situacija, v kateri se praviloma ravna tako. Bourdieuevsko rečeno, da bi takšna vrsta izrekanja resnice bila mogoča, mora biti vzpostavljena tako kolektivna (torej sistemski in institucionalni potencial za iskreno govorjenje resnice in sankcioniranje škodljivega laganja in erozivnega manipuliranja) kakor individualna dispozicija (torej osebni potencial za iskreno govorjenje resnice in zoperstavljanje ekscesnemu medosebnemu laganju in manipuliranju).

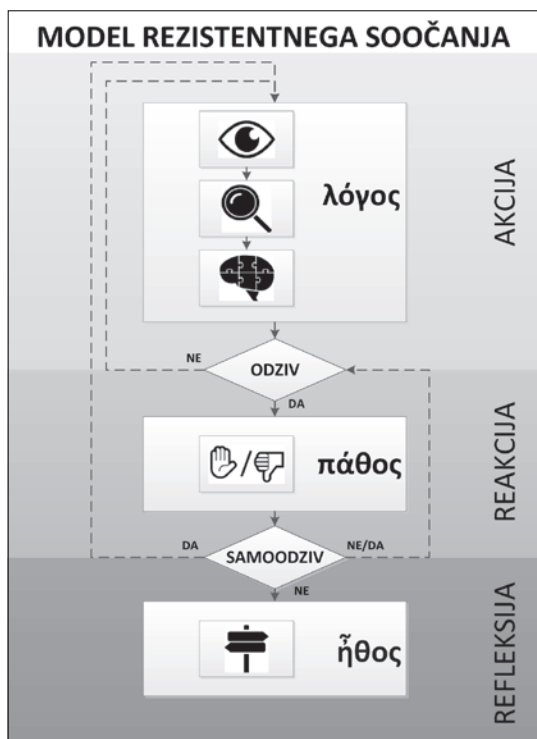
Ker pa nam v pričujočem prispevku ne gre zgolj za problematizacijo praks laganja in manipuliranja, ampak tudi za premislek praktičnega uresničevanja praks zoper ekscesno laganje in obsceno manipuliranje, smo prišli do točke, ko ni pomembno le to, kako *mislimo* resnico, ampak tudi, da jo *govorimo*, in ko ni važno le to, da *mislimo* laž, ali to, da izpostavimo, kako *doživljamo* laž, ampak tudi, da jo *razveljavljamo*. In tu sledi bržčas najbolj delikaten poudarek: eno je vse to, kar smo razvijali in izpostavili, vedeti, drugo pa je to, kar vemo, dejansko izvajati oziroma v skladu s tem ravnati. Ali rečeno v jeziku Pierra Bourdieuja: eno je proizvajati diskurze o praksi (govoriti o resnici, govoriti o laži, deklarirati resnico, biti proti laži), drugo pa je proizvajati prakso v praksi (govoriti resnico, razveljavljati laž oziroma da se govor o tem, da smo proti laži, dejansko tudi izvaja v praksi). In tu se namesto odgovorov prej pojavijo vprašanja. Kakšno pozicijo zavzeti? Kaj je pravi odziv na odprto laž? Kako se zoperstaviti transparentni manipulaciji? Je zgolj uvid v to, da smo priča nastajanju manipulacije, dovolj? Je stalna refleksija tega, da *laži* tako rekoč »etnografsko« prisostvujemo znotraj njenega lažisveta in lažilogike, sploh kakšen garant izboljšanja sobivanja? Je vztrajanje pri dejstvih kot »staromodni drži« res upravičen očitek postresničarjev? Je zagovarjanje avtoritete resnice v postresničnem svetu res zgolj še oblika prežitkarskega anahronizma in moralnega konservativizma resničarjev? Bi morali odprtim lažnivcem in transparentnim manipulatorjem res biti hvaležni za to, da nas ne prinašajo okoli zahrbtno, ampak kar naravnost? Bi morali res pozdraviti to, da se postkomunikacijsko nezavedno odprtih lažnivcev in transparentnih manipulatorjev vsiljuje kot spontana in avtentična verzija zavednega v najresničnejši obliki? Bi morali biti res pomirjeni s pričo zaznav, da celo odločnim kritikom Trumpovega in trumpovskega laganja in manipuliranja v vsakodnevnih praksah laganje in manipuliranje na trumpovski način ni nujno tuje? Bi nemara morali z lažnivci in manipulatorji sočustvovati, ko sami glasno izražajo skrbi, ogorčenost ali zgroženost nad lažmi in manipulacijami drugih?

To so vsekakor umestna vprašanja, a pri iskanju odgovorov nanje se je treba nujno izogniti temu, da nam jih na pladnju servirajo tisti, ki »dobrobiti« postresničnega sveta najbolje proizvajajo ali izkoriščajo sami. Odprti lažnivci in transparentni manipulatorji nas silijo v vedno bolj aktivno pripovedovanje resnice, stalno demantiranje laži, dosledno popravljanje alternativnih dejstev in neobhodno dojemanje tovrstne spontanosti in avtentičnosti kot nasilnosti. Vse to pa ni samo neprijetno,

ampak tudi izjemno naporno in izčrpavajoče početje. Če pa normaliziramo takšne ekscesne prakse, moramo vedeti, da s tem normaliziramo tudi družbeno nevzdržnost in nasilnost teh praks. Če sprejmemo »neposrednost«, »avtentičnost« in »spontanost« takšnih odnosov, potem smo sprejeli tudi surovost, vulgarnost in primitivnost v odnosih. Rešitve v boju proti odprtim lažnivcem in transparentnim manipulatorjem zatorej niso nič kaj dosti drugačne od tistih, ki se jih priporoča za boj proti običajnim zvijačam, ukanam in zahrbtnostim v medosebnih odnosih: 1) *opazovati*, 2) *identificirati*, 3) *analizirati*, 4) *blokirati* (nasprotovati, razveljavljati, zavrniti) in 5) *ravnati drugače* (tj. delovati nelažnivo/protilažno in nemanipulativno/antimanipulacijsko) – to so še vedno edina orodja, ki so nam na voljo v svetu čedalje bolj razraščajočih industrij laži in manipulacij, četudi so učinki njihove rabe morebiti kratkotrajni in minorni. Za lažje osmišljanje in opolnomočenje aktivne rezistentne drže do obravnavanih praks predlagamo mikrosociološki model rezistentnega soočanja.¹¹ (Sl. 5) Model ni le rezultat pričujočega sociološkega analitskega motrenja pojava in uvidov naše anketne raziskave, čeprav so nas slednji morda najbolj spodbudili k njegovi izdelavi, ampak je predvsem posledica veliko daljšega avtoetnografskega soočanja z odprtimi lažnivci in transparentnimi manipulatorji.

Predlagani model predstavlja dinamičen prikaz petfaznega procesa rezistentnega soočanja z ekscesno nevzdržno lažjo in obsceno transparentno manipulacijo. Prve tri faze (opazovanje, identificiranje, analiziranje) zahtevajo aktiviranje kognicije (torej *logosa*), četrta faza (blokiranje) terja reaktivno mobiliziranje korajže (torej *pathosa*), peta faza (drugačno ravnanje) rabi (avto)refleksivno konstituiranje pokončnosti (torej *ethosa*) za samozaščitno ravnanje, ki se realizira kot redna nelažniva in protilažna ter trajna nemanipulativna in antimanipulacijska dispozicija individualnega agensa tudi v habitusih, ki so kolektivno visoko ali celo alarmantno predisponirani za laž in manipulacijo. Vse faze so konstitutivnega pomena za uspešno izvedbo rezistentnega soočanja v intersubjektivni situaciji, a vendarle želimo dve posebej izpostaviti oziroma jima podeliti poseben poudarek. Druga faza je najključnejša za poimenovanje pojava, četrta faza pa najdelikatnejša za socializacijo pojava, saj neobhodno vpliva na usodo razmerja. Identifikacija oziroma detekcija odprte laži in transparentne manipulacije ni sociološki paradoks, čeprav se tako kaže, saj je tudi tisto, kar se kaže kot »očitno« oziroma »razvidno« v medčloveških odnosih, v resnici treba identificirati, torej ustrezno poimenovati in razvrstiti. To je predpogoj za analizo in morebitno intervencijo v smislu blokade pojava. Seveda je faza analize neobhodna, saj pomaga oblikovati ključne informacije, s pomočjo katerih je mogoče preučiti smiselnost reakcije in predvideti uspešnost potencialne blokade. Drugače rečeno, analiza je potrebna, da blokada ni narejena iz slabe parrhesiastične igre, ampak na podlagi premišljene, preudarne in odmerjene parrhesie. Blokada, naj bo ta neposredna in takojšnja ali posredna in naknadna, je dejansko izvedba rezultata analize.

¹¹ Model je strukturno pravzaprav zmes dveh drugih znanih modelov, in sicer se konceptualno napaja v modelu starogrškega retoričnega trikotnika in modelu ukodiranja/odkodiranja britanskega sociologa Stuarda Halla.



Sl. 5 Shema:

Model rezistentnega soočanja

Ob tem velja dodati, da procesualna narava modela ne predpostavlja le napredovalne aktivacije (da), ampak tudi nazadovalno oziroma povratno (ne). Med tretjo in četrto fazo se vzpostavi situacija, v kateri se oblikuje odziv za nadaljevanje procesa (blokado) ali vrnitev v njegovo začetno fazo (opazovanje). Med četrto in peto pa imamo opravka s situacijo, ko se na ravni samoodziva ponovno odloča, in sicer v treh smereh: v smeri dominantnega, preferenčnega, predestiniranega delovanja v odnosu (da), v smeri pogajalskega, kompromisnega, delno konformnega delovanja v odnosu (ne/da) in v smeri opozicijskega, alternativnega, avtonomnega delovanja v odnosu (ne). Prvi tip samoodziva nas vrača na začetek procesa, drugi tip praviloma regresira na raven odziva, šele tretji tip pa omogoča vzpostavitev ravnanja, ki se na ravni izvedbe, ne le diskurza, odmakne od ekscesne prakse. Odziv (usmerjen navzven, torej v razmerje z drugimi) in samoodziv (usmerjen navznoter, torej v razmerje s seboj) sta ključni relacijski točki, saj na nek način odločata o kontinuiteti ali diskontinuiteti aktivnega procesa soočanja. Toda zdaj sledi analitsko bistvo modela: čeprav se odziv praviloma manifestira zunanje, v resnici ni nujno verodostojna točka preverbe (ne)lažnive in protilažne oziroma (ne)manipulativne in antimanipulacijske dispozicije družbenega agensa. Ne pozabimo: tudi notorični lažnivci in sistematični manipulatorji so zmožni uprizarjati odziv blokade laži in manipulacij drugih, s čimer dajejo vtis, da se družbeno sami pozicionirajo proti tovrstnim družbenim

agensom in njihovim praksam. Pozicija proti laganju in manipuliranju se torej ne more preverjati na ravni reakcije, torej v fazi blokade (ta se v okviru performativnega režima izrekanja realizira le na ravni diskurza o praksi, ne na ravni izvedbe prakse), saj lahko družbeni agens to dejanje zlahka fingira, mistificira ali potvori, torej prevede v spektakel navideznega potrjevanja identitete protilažnivca (fingirajoč vlogo neložnivca) ali antimanipulatorja (fingirajoč vlogo nemanipulatorja). Ta pozicija in povezava se lahko dejansko preveri šele na ravni refleksije, torej v zadnji fazi (ta se v okviru prakseološkega režima izrekanja šele realizira na ravni izvedbe prakse). Skratka, samoodziv, ki predhodi in hkrati vzpostavi zadnjo fazo, je resnično in dejansko validacijsko mesto preverjanja verodostojnosti opravljenega celotnega procesa, vključno z njegovo najbolj triumfalno ali konfliktno manifestacijo v uprizoritvi blokade. Šele samoodziv, ki vodi v drugačno ravnanje, za nazaj legitimira in avtentizira družbeni smisel in pomen rezistentnega soočanja v obliki blokade in lahko posledično postane relativno zanesljiv barometer družbene konstitucije in pozicije dejanj družbenih agensov. Ali če ponovimo lucidne besede sociologa Tadeja Praprotnika, izrečene na nekem nedavnem akademskem forumu, model, ki je pravzaprav model *rezistentne komunikacije*, transformativno signalizira, da pred slabimi dejanji drugih ne moremo ubežati, lahko pa pred lastnimi slabimi dejanji. Model torej sugerira mehanizem osmišljanja tega, kako lahko kot družbeni agensi, torej kot agensi medčloveških razmerij, avtolegitimirajoče formiramo in organiziramo individualne dispozicije za rezistenco v partikularnih intersubjektivnih situacijah. Zavedati se je treba, da tudi takrat, ko ravnamo kot posamezniki v konkretnih situacijah, v resnici ravnamo kot družbeni agensi.

::5. ZAKAJ BRANITI IZVOTLJENO?

Uvodoma smo najprej problematizirali ohranjanje, širjenje in akomodiranje trumpovskih paradigem laganja in manipuliranja v družbi po koncu Trumpovega predsedovanja. Na podlagi te izhodiščne problematizacije smo prek sociologije trumpizma vstopili v mikrosociološko teoretizacijo odprtih lažnivcev in transparentnih manipulatorjev kot specifično relacijsko socializiranih, mobiliziranih in integriranih družbenih agensov, ki svoje ekscesne laži odprto postavljajo na oder svoje osebe, obscene manipulacije pa nediskretno postavljajo predse, ko vstopajo v razmerja z drugimi. Vezano na ugotovitve sociologije trumpizma, ki ne puščajo dvomov glede Trumpa kot nespregledljivega medijskega in političnega dejavnika ekscesnega laganja in obscenega manipuliranja v medijski in politični kulturi 21. stoletja, smo nato predstavili rezultate ankete, izvedene med zamejeno študentsko populacijo. Ključna in relevantna povezava med izhodiščno problematizacijo in rezultati ankete, ni v še eni potrditvi videnja Trumpa kot lažnivca in manipulatorja, kar bi nemara lahko iz te povezave najprej razbrali, ampak v nečem drugem, namreč v tem, da se je Trump kot medijsko posredovani lik laganja in manipuliranja že povsem uspešno družbeno kloniral, reproduciral, multipliciral in akomodiral v naših

medčloveških odnosih. Tisto, kar iz anketnih podatkov še sledi in se nemara kaže kot še ključnejše in morda alarmantnejše, pa je uvid v nezmožnost, nepripravljenost, neopremljenost oziroma neopolnomočenost ljudi za oblikovanje ustreznih odzivov in odgovorov na prakse odprtih lažnivcev in transparentnih manipulatorjev. Iz rezultatov ankete morda eksplicitno ne sledi stališče proti laganju in manipularanju, ga pa rezultati precej indikativno, četudi implicitno sugerirajo, če ne že kar zahtevajo. Še več, rezultati ankete sugerirajo, da razumevanje in doživljanje odprtih laži in transparentnih manipulacij kot škodljivih družbenih praks, ki nižajo verodostojnost intersubjektivnih družbenih pozicij kot vzajemno prepoznanih in pripoznanih subjektivnih pozicij v medčloveških razmerjih ter krnijo ali kar rušijo zaupanje med ljudmi, preprosto ni (več) dovolj, da opozorimo na problem. S tem problemom se moramo dejansko začeti v medčloveških odnosih aktivno soočiti in to na način oblikovanja komunikacijskih in odnosnih rezistenc. Zmožnost soočanja z ekscesno odprtimi lažnivci in obsceno transparentnimi manipulatorji se zdi vsaj tako velik in pozornosti vreden problem, kakor je sama zmožnost prepoznavanja in identificiranja tovrstnih praks.

V prispevku smo se skozi mikrosociološko teoretizacijo delovanja odprtih laži in transparentnih manipulacij kot postetičnih in antičetičnih trumpovskih pojavov le mestoma sklicali na moralnost ali etičnost kot princip univerzalizacije, ki omogoča sožitje v družbi. Rekli smo že, da so odprti lažnivci in transparentni manipulatorji izvotlili nekdanji »paradoksní temelj morale« (Bourdieu 2019, 183), ki je dajal določene rezultate, četudi so se lažnivci in manipulatorji nanj zgolj zaigrano sklicevali ali morali ustvarjati (vsaj) vtis spoštovanja univerzalizacijskih načel, pravil in norm. Nelagodje v zvezi s tem, da bi vztrajanje pri agensih »s kar najbolj univerzalnimi logičnimi in etičnimi dispozicijami« (Ibid., 187) v sociološki analizi proizvedlo moralizem, je bržčas dokaz več, da je odprtim lažnivcem in transparentnim manipulatorjem – prav kot specifično socializiranim družbenim agensom, katerih dispozicije najboljše služijo temu, da se uzurpirajo univerzalizacijski temelji družbe, erodirajo kolektivne moralne pokrajine in uveljavijo postetični standardi – bilo predolgo časa dano nemoteno uživati v odsotnosti resne etične kritike in jasne moralne obsodbe tudi s strani humanističnih in družbenih znanosti. Strah, da v tej akademski kritiki in obsodbi morebiti izpademo moralistični, najbrž že ne more biti razlog, da pojava ne bi pripeljali nazaj v red etike. Zavračanje, ne pa prenašanje odprtih lažnivcev in transparentnih manipulatorjev v medčloveških odnosih, je tista oblika družbene ozaveščenosti, streznitve ali pač razčaranja, ki »ne vodi nujno v moralizem čistega namena, ki se ukvarja izključno s polaščanjem univerzalnosti« (Ibid., 185), ampak pravzaprav oblikuje temelj, s katerega se kot relacijski družbeni agensi sploh lahko vsakokrat v vsakdanjih situacijah verodostojno (še) opremo na etiko in skličemo (tudi) na etiko.

Mar ni kvalitetno sožitje v družbi tisto, zaradi česar je vredno braniti izvotljeno? V skladu s predlaganim modelom in predhodno tematizacijo nam ne preostane nič drugega, da dosledno in verodostojno *kultiviramo dispozicijo* in *branimo pozicijo*

proti brezobzirnemu laganju in škodljivemu manipuliranju, pa četudi se kdaj pa kdaj pri tem najdemo, ne po lastni volji ali izbiri, na istem bregu reke skupaj z glasnimi lažnimi branilci resnic in vsiljivimi »anti«manipulativnimi pozerji. Odprtih lažnivcev in transparentnih manipulatorjev nam ni treba ne demonizirati ne monstrizirati, četudi se nam zdijo njihove prakse še tako nasilne, nevzdržne, nevredne in zavržne, pa ne zato, ker bi potrebovali našo zaščito, milost ali sklic na moralni čut, ampak preprosto zato, da sami sebe ne preslepimo in ošibimo za prepoznavo vitalnega življenja njihovih dejanj v zelo vsakodnevnih človeških podobah. Drugače rečeno, odprti lažnivci in transparentni manipulatorji niso transhumane ali posthumane pošasti in spake, ki bi jih bilo treba s kako novoinkvizitorsko vnemo iskati podnevi z lučjo, ampak so v postetični in antietični trumpovski družbi postali dokaj običajni liki naših življenj.

::LITERATURA

- Alterman, Eric. 2020. *Lying in State: Why Presidents Lie – And Why Trump Is Worse*. New York: Basic Books.
- Balmer, Andrew, in Michael Durrant. 2021. »Simmel and Shakespeare on Lying and Love.« V *Cultural Sociology* 15/3: 346–363.
- Barnes, J. A. 1983. »Lying: A Sociological View.« V *Australian Journal of Forensic Sciences* 15/4: 152–158.
- . 1994. *A Pack of Lies: Towards a Sociology of Lying*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauer, Bob, in Jack Goldsmith. 2020. *After Trump: Reconstructing the Presidency*. Washington, DC: Lawfare Press.
- Boissevain, Jeremy. 1974. *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Bourdieu, Pierre. 2018. *Classification Struggles*. Cambridge: Polity Press.
- . 2019. *Praktični razlogi*. Ljubljana: Krtina.
- Breton, Philippe. 2000[1997]. *La Parole manipulée*. Pariz: Éditions La Découverte & Syros.
- Bump, Philip. 2021. »How Important Is Trump to Trumpism?« V *The Washington Post*, 7. 6. 2021. Dostop 4. november 2021. <https://www.washingtonpost.com/politics/2021/06/07/how-important-is-trump-trumpism>.
- Collins, Randall. 2009. *Violence: A Micro-Sociological Theory* (1. poglavje: The Micro-Sociology of Violent Confrontations, 1–35). Princeton: Princeton University Press.
- Cook, Charlie. 2021. »Prepare for Post-Trump Trumpism.« V *The Cook Political Report*, 21. 5. 2021. Dostop 4. november 2021. <https://cookpolitical.com/analysis/national/national-politics/prepare-post-trump-trumpism>.
- Gorin, Moti. 2014. »Towards a Theory of Interpersonal Manipulation.« V *Manipulation: Theory and Practice*, uredila Christian Coons in Michael Weber, 73–97. New York: Oxford University Press.
- D’Almeida, Fabrice. 2018[2003]. *La Manipulation*. Pariz: Presses universitaires de France.
- Douthat, Ross. 2020. »Is There a Trumpism after Trump?« V *The New York Times*, 7. 11. 2020. Dostop 4. november 2021. <https://www.nytimes.com/2020/11/07/opinion/sunday/is-there-a-trumpism-after-trump.html>.
- Foucault, Michel. 2009. *Neustrašni govor: Izvor zahodne kritične tradicije*. Ljubljana: Založba Sophia.

.....
Opomba

Prispevek je bil pripravljen tekom leta 2021, anketa pa izvedena v oktobru in novembru 2020.

- Frank, Justin A. 2018. *Trump on the Couch: Inside the Mind of the President*. New York: Penguin.
- Gili, Guido. 2001. *Il problema della manipolazione: Peccato originale dei media?* Milano: FrancoAngeli.
- Goffman, Erving. 2014. *Predstavljanje sebe v vsakdanjem življenju*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Goodin, Robert E. 1980. *Manipulatory Politics*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hahl, Oliver, Kim Minjae in Ezra W. Zuckerman Sivan. 2018. »The Authentic Appeal of the Lying Demagogue: Proclaiming the Deeper Truth about Political Illegitimacy.« *V American Sociological Review* 83/1: 1–33.
- Hayden, Michael. 2018. *The Assault on Intelligence*. New York: Penguin.
- Kessler, Glenn, Salvador Rizzo in Meg Kelly. 2020. *Donald Trump and His Assault on Truth: The President's Falsehoods, Misleading Claims and Flat-Out Lies*. New York: Scribner.
- Kotnik, Vlado. 2020. »Komunikacija kot manipulacija: Kritika ekonomizma komuniciranja.« *V Monitor ISH XXII/1*: 7–76.
- . 2021a. »The Rise of Transparent Manipulators and Countless Trumps in the Age of Deep Manipulation: What Have They Done to Manipulation?« *V Italian Sociological Review* 11/2: 391–442.
- . 2021b. »Lagati kot Trump: Res govorjenje spontane resnice?« *V Družboslovne razprave/Social Science Forum XXXVII/96-97*: 209–232.
- Latson, Jennifer. 2021. »Verniki v laž.« *V Global*, februar 2021, 74–76.
- Lešnik, Bogdan. 2009. »Svobodni, da storimo, kar se od nas pričakuje.« *V Neustrašni govor*, avt. Michel Foucault, 156–164. Ljubljana: Založba Sophia.
- Mahon, James Edwin. 2006. »Kant and the Perfect Duty to Others Not to Lie.« *V British Journal for the History of Philosophy* 14/4: 653–685.
- McGranahan, Carole. 2017. »An Anthropology of Lying: Trump and the Political Sociality of Moral Outrage.« *V American Ethnologist* 44/2: 1–6.
- Neigh, Scott. 2009. »The Sociology of Confrontation.« *V Upping the Anti – A Journal of Theory and Action* 3: 26. 10. 2009. Dostop 11. november 2021. <https://uppingtheanti.org/journal/article/03-the-sociology-of-confrontation>.
- Pfiffner, James P. 2020. »The Lies of Donald Trump: A Taxonomy.« *V Presidential Leadership and the Trump Presidency: Executive Power and Democratic Government*, uredila Charles M. Lamb in Jacob R. Neiheisel, 17–40. London: Palgrave Macmillan.
- Peristiany, Jean G. (ur.). 1966. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Praprotnik, Tadej. 2015. »Komplimenti kot govorna dejanja; komu ali čemu jih poklanjamo?« *V Monitor ISH XVII/2*: 97–131.
- Simmel, Georg. 1992[1899]. »Zur Psychologie und Soziologie der Lüge.« *V Georg Simmel Gesamtausgabe in 24 Bänden* (Band 5: Aufsätze und Abhandlungen 1894–1900), uredila Heinz-Jürgen Dahme in David P. Frisby, 406–419. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- Szokolczai, Arpad. 2004. »Experiential Sociology.« *V Theoria – A Journal of Social and Political Theory* 103: 59–87.
- Thompson, Derek. 2020. »The Deep Story of Trumpism.« *V The Atlantic*, 29. 12. 2020. Dostop 29. oktober 2021. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/12/deep-story-trumpism/617498>.
- Warf, Barney. 2020. »Presidential Lies and Post-Truth Geographies.« *V Political Landscapes of Donald Trump*, uredil Barney Warf, 12. poglavje (19 strani). London: Routledge.
- Welty, Gordon. 1996. »Simmel on 'The Lie'.« *V S: European Journal for Semiotic Studies* 7/2: 273–298.
- Zupančič, Alenka. 2002. »Zakaj lažemo iz vljudnosti.« *V Problemi* 40/5–6: 115–132.
- Žižek, Slavoj. 2020. »Slavoj Žižek: Trump's Flexible Relationship with the Truth Made Him More Dangerous Than a Fascist.« *V Rt.com*, 26. 11. 2020. Dostop 8. november 2021. <https://www.rt.com/op-ed/507917-slavoj-zizek-trump-truth>.

**PSIHOLOŠKI
PRISPEVKI**

**PSYCHOLOGICAL
CONTRIBUTIONS**

*Matjaž Gojkošek,
Ana Arzenšek*

**VLOGA TELESNIH
ZNAČILNOSTI
KANDIDATOV
PRI VREDNOTENJU
IN IZBIRI VODILNIH
KADROV**

135-158

VOLKMERJEVA C. 9, 2250 PTUJ
MATJAZ.GOJKOSEK@GMAIL.COM

UNIVERZA NA PRIMORSKEM
FAKULTETA ZA MANAGEMENT IN
FAKULTETA ZA MATEMATIKO,
NARAVOSLOVJE IN INFORMACIJSKO
TEHNOLOGIJO
ODDELEK ZA PSIHOLOGIJO
CANKARJEVA 5, 6000 KOPER
ANA.ARZENSEK@FM-KP.SI

::POVZETEK

ČLANEK RAZISKUJE VLOGO PRVEGA vtisa pri vrednotenju in izbiri zaposlenih z osredotočanjem na izbor vodilnih kadrov. Predstavljeni so dejavniki pri oblikovanju prvega vtisa. V empiričnem delu na osnovi devetih polstrukturiranih individualnih intervjujev, izvedenih z lastniki, direktorji in kadrovniki v treh srednje velikih podjetjih iz severovzhodne Slovenije raziskujemo, kakšen pomen imajo izbrane osebne značilnosti na fotografijah kandidatov pri vrednotenju njihove ustreznosti za nadaljnji kadrovski postopek. Izsledki raziskave kažejo, da prvi vtis nosilec odločitev, ustvarjen le na osnovi kandidatove fotografije, lahko ključno vpliva na nadaljnji postopek vrednotenja in izbora vodilnih kadrov.

Ključne besede: prvi vtis, telesne značilnosti, zaposlovanje, izbor vodstvenega kadra, predsodki in stereotipi, zaposlitveni razgovor

ABSTRACT

THE ROLE OF CANDIDATES' PHYSICAL CHARACTERISTICS IN EVALUATION AND SELECTION OF MANAGERIAL PERSONNEL

The article explores the role of first impression in evaluating and selecting employees by focusing on the selection of executives. Factors in making a first impression are presented. In the empirical part, based on nine semi-structured individual interviews conducted with owners, directors and human resource managers in three medium-sized companies from North East Slovenia, we explore the importance of selected personal characteristics in candidates' photographs in evaluating their suitability for further staffing. The results of the research show that first impression of decision makers, created only on the basis of the candidate's photo, can have a key impact on further process of evaluation and selection of leading personnel.

Keywords: first impression, physical characteristics, recruitment, selection of management personnel, prejudices and stereotypes, job interview

::1 UVOD

Najpomembnejši kapital organizacije so človeški viri (Možina 2002, 6), zato je poglobitno, da organizaciji uspe izbrati pravo osebo za pravi položaj. Zaposlovanje novih sodelavcev je kontinuiran proces in spada med najpomembnejše odločitve managerjev. Občutljivost postopka vrednotenja in izbire kandidatov se še povečuje s pomembnostjo prostega delovnega mesta, saj lahko napačne kadrovske odločitve povzročijo veliko organizacijsko škodo (izguba strank, razpad oddelkov, itd.), meni Svetlik (2002, 143). Oblikovanje prvega vtisa se začne že pred zaposlitvenim razgovorom, saj si izpraševalec na osnovi pisne prijave kandidata in dostopnih informacij na spletu že ustvari prvo sliko o njem. Izpraševalec prvi vtis oblikuje zelo hitro in ustvarjeno mnenje težko spremeni. Oblikovanje prvega vtisa je v veliki meri nezaveden proces (Harris in Garris 2008, 148–151, 164).

S prvim vtisom lahko dobimo pravo predstavo o osebi, lahko pa je ta predstava napačna. Razlog za napake je predvsem egocentrizem, saj napačno predvidevamo, da ima nekdo enake izkušnje, preference in znanja kot mi. Prav tako motivirani ljudje veliko bolje oblikujejo mnenje o neki osebi kot nemotivirani. Pomemben dejavnik predstavljajo tudi informacije, ki so nam na voljo, ter situacija, v kateri osebo spoznamo (Gray 2008, 107, 120–121). Kadar so informacije o določeni osebi omejene, mnenje pogosto oblikujemo na osnovi stereotipov. Rezultat oblikovanja prvega vtisa na podlagi stereotipov je pogosto napačen ali dvoumen in ima lahko za presojano osebo pomembne posledice (Hall in Andrzejewski 2008, 87).

Vprašanje, ki smo si ga v raziskavi zastavili, je, kakšno vlogo imajo različne telesne značilnosti pri vrednotenju kandidatov pri zaposlovanju na vodstvene položaje v izbranih organizacijah. Predpostavljamo, da si delodajalci že vnaprej ustvarijo sliko idealnega kandidata za vodstveno delovno mesto. Kot pravita Harris in Garris (2008, 152), smo ljudje nagnjeni k predpostavljajanju, da če je nekdo videti kot dober računalniški programer, manager ali kuhar, domnevamo, da bo ta oseba tudi dejansko dober računalniški programer, manager ali kuhar.

Pri zaposlovanju novih ključnih sodelavcev govorimo o dragem in kompleksnem procesu, ki je prežet z medosebnimi procesi ter je dovteten za pristranskost in izkripljanje informacij (Stewart in Cash, 2008). Občutljivost postopka vrednotenja in izbire kandidatov se še povečuje s pomembnostjo prostega delovnega mesta. Pri zaposlovanju na vodstvena delovna mesta ali druge ključne kadre je treba v postopek vrednotenja in izbire vložiti še toliko več časa in prizadevanj, saj lahko napačne kadrovske odločitve povzročijo veliko organizacijsko škodo (izguba strank, razpad oddelkov, itd.), meni Svetlik (2002, 143). Zato je bil cilj raziskave raziskati dejavnike in pomen prvega vtisa, ki si ga ustvarijo delodajalci o kandidatu oziroma kandidatki za vodstveno delovno mesto iz življenjepisa, in vlogo prvega vtisa na odločanje v zaposlitvenem postopku. Kljub temu, da je na to temo na voljo vedno več literature, večina raziskav temelji na proučevanju študentov kot kandidatov za zaposlitev. Še več, med prebrano literaturo nismo zasledili raziskave, v kateri bi sodelovale fo-

tografije oseb, ki se potegujejo za najzahtevnejša mesta v organizaciji, kar je dodaten prispevek raziskave.

::2 TEORETIČNA IZHODIŠČA

::2.1 Vloga predsodkov in stereotipov pri snovanju prvega vtisa

Ljudje si v socialnih interakcijah želimo predvsem občutka reda in predvidljivosti, zato uporabljamo različne spoznavne bližnjice, ki nam omogočajo čim hitrejšo posploševanje. Hitro in učinkovito presojanje drugih ljudi nam omogoča, da poenostavimo naš svet. Ker smo ljudje socialna bitja, je pomembno, da so naše sodbe dovolj točne, saj nam le takšne pomagajo pri tvorbi koristnih zavezništev, izogibanju nevarnostim in iskanju primernih življenjskih partnerjev (Haselton in Funder 2006, 15; Neuberg, Kenrick in Schaller 2010, 787–788).

Po Ule (2004) so stereotipi poenostavljene in posplošene kognitivne sodbe o posameznikih, ki pripadajo določeni družbeni skupini. Predsodki do ljudi so neutemeljena in nepreverjena stališča do določene družbene skupine (Ule, 2004). Podobno kot stereotipi so tudi predsodki odporni na spremembe. Allport (1954) stereotipe in predsodke vidi v funkciji socialne kategorizacije, kot kognitivne sheme, ki organizirajo in poenostavljajo zaznavanje socialne resničnosti. Podobno funkcijo ima tudi prvi vtis, ki ga definiramo kot »prvotno zaznavo in oblikovanje misli o drugem« (Rule in Ambady 2008, 35). Na snovanje prvih vtisov vplivajo naše osebne značilnosti, okolje, v katerem živimo in zunanji dejavniki, ki smo jim izpostavljeni, pa tudi stereotipi in predsodki, ki jih imajo posamezniki o drugih skupinah ali posameznikih z določenimi značilnostmi (Shibley Hyde, 2004; Šugman, 2006)

Ničelno poznanstvo je način oblikovanja mnenja brez predhodne interakcije z osebo. V takih primerih so stereotipi edine iztočnice za oceno osebe. To potrjujejo tudi raziskave z uporabo ničelnega poznanstva (Neuberg idr., 2010), v katerih različni ljudje oblikujejo zelo podobna ali celo ista mnenja o tretji osebi zgolj na osnovi njenega videza. Kot primer lahko vzamemo stereotip, da ženske veliko govorijo, čeprav so raziskave pokazale, da v primeru teme, ki je nevtralna glede na spol, moški veliko več govorijo (Neuberg idr., 2010).

Raziskava Swamija in Furnhama (2007, 343) je obravnavala svetlolase in rjavolaske ženske z različno stopnjo tetoviranosti. Vprašanci so ocenjevali privlačnost žensk, njihovo promiskuiteto in količino alkohola, ki ga zaužijejo zunaj na tipičen večer. Ženske z več tatuiji so dojemali kot manj privlačne in bolj promiskuitetne, prav tako pa so predvidevali, da popijejo več alkohola. Opaziti je bilo tudi povezavo med barvo las in mnenjem vprašancev, saj so bile svetlolaske ocenjene slabše kot rjavolaske. Ta raziskava je potrdila ugotovitve starejših raziskav (Armstrong 1991; Hawkes, Senn in Thorn 2004, v Swami in Furnham 2007, 349).

Uhani na različnih delih obraza so postali v zadnjih letih priljubljeni, zato je zanimivo raziskati njihov pomen pri oblikovanju prvega vtisa. Rezultati opravljene razi-

skave (Swami idr. 2012, 214–218) so pokazali, da uhani negativno vplivajo na dojemanje inteligentnosti neke osebe. Predvsem uhani na obrazu imajo izrazito negativno konotacijo, prav tako kot njihovo število. Pomemben je tudi spol, saj so ženske v povprečju dobile boljše ocene kot moški, še posebej, ko je šlo za primere obraznih uhanov. Prav tako obstaja pozitivna korelacija med številom obraznih uhanov in dojemanjem osebe kot bolj odprte, čustveno manj stabilne ter manj vestne.

Glede prvega vtisa v primeru moške pobrite glave je bilo opravljenih več študij, ki so pokazale podobne rezultate, in sicer so v vseh primerih moške s pobritimi glavami dojemali kot bolj dominantne. Razlogov za to ne poznamo, vendar obstajata dve teoriji. Prva pravi, da je to posledica stereotipov, ki jih imamo o obritoglavcih. Druga teorija pa pravi, da je moški, ki se prostovoljno odpove svojim lasem, ki so neke vrste signal moči in plodnosti, zagotovo zelo samozavesten, saj se je odpovedal zelo pomembnemu simbolu moči. Po drugi strani pa naj bi bili moški z obritimi glavami videti starejši in manj privlačni (Mannes 2013, 198, 203).

::2.2 Vloga prvega vtisa v selekcijskem postopku

Oblikovanje prvega vtisa je po eni strani vezano na predstave vsakega posameznika, ki je v vlogi odločevalca v kadrovskem postopku, vendar se sočasno v organizacijah ustvarijo tudi specifične (sub)kulture, ki preferirajo določene značilnosti kandidatov pred določenimi drugimi značilnostmi. Tudi načini in tehnike iskanja novih sodelavcev pri zaposlovanju se med organizacijami lahko razlikujejo delodajalci pričakujejo od kandidatov različna dokazila, zato je od vsakega delodajalca posebej odvisno, kakšno dokumentacijo in obliko prijave zahteva.

Prijava oziroma vloga za zaposlitev je največkrat prvi stik kandidata z delodajalcem, ko si le-ta oblikuje prvi vtis o kandidatu. To je v nasprotju s prepričanjem mnogih, da delodajalci tvorijo prvi vtis na zaposlitvenem razgovoru. Prav tako lahko delodajalec pred razgovorom dobi dodatne informacije o kandidatu iz poslovnih družbenih omrežij (npr. LinkedIn), osebnih družbenih omrežij (npr. Facebook), s psihološkimi testi, na osnovi govoric, priporočil, posameznikovega ugleda itd. Ne glede na to, ali do prvega vtisa pride na osnovi osebne ali neosebne stika, bo celoten nadaljnji zaposlitveni postopek pod vplivom prvega vtisa.

Že najmanjša informacija je lahko dovolj za prvo sodbo o kandidatu. Če je kandidatovo ime v očeh izpraševalca »napačno«, se lahko zaposlitveni postopek zanj ustavi že pri prvi vrstici življenjepisa oziroma vloge za zaposlitev. Bertrand in Mullaianathan (2004, 991) sta v ZDA preučevala vlogo rase v imenu in priimku kandidata na nadaljnji potek zaposlitvenega procesa. Življenjepisom sta naključno dodelila afriško-ameriško ali evropsko-ameriško zveneča imena. Življenjepisi z evropsko-ameriški imeni so dobili kar 50% več povabil na zaposlitvene razgovore kot življenjepisi z afriško-ameriški imeni. Carlsson in Rooth (2007, 716) sta ugotovila, da je na Švedskem podobno, saj so vloge za zaposlitev s švedsko zvenečimi imeni prejele 50% več povabil na razgovor kot vloge z arabsko zvenečimi imeni. Razi-

skava, izvedena na Nizozemskem (Blommaert, Coenders in Van Tubergen 2013, 957), pa je pokazala, da je kar 60% bolj verjetno, da bodo življenjepisi kandidatov z nizozemsko zvenečimi imeni prejeli pozitiven odziv s strani delodajalcev kot življenjepisi kandidatov z arabsko zvenečim imenom. Tako delodajalci pogosto niti ne pregledajo življenjepisov z arabsko zvenečimi imeni.

Springbett (1958, po Dipboye 1982, 581) trdi, da je že iz prve ocene kandidata, ki si jo izpraševalec oblikuje na osnovi kandidatove pisne prošnje, mogoče uspešno predvideti kar 88% ocen, ki jih bo izpraševalec imel tudi po končanem razgovoru. Macan in Dipboye (1990, 761-762) sta z raziskavo prav tako potrdila, da so bile ocene kandidatov po končanem zaposlitvenem razgovoru pomembno in pozitivno povezane s predhodno ustvarjenim vtisom izpraševalcev. Ti rezultati pričajo o znatnem pomenu predhodno ustvarjenega vtisa za nadaljnji potek zaposlitvenega procesa. Ta trend je enako močan pri usposobljenih in izkušenih kot pri manj usposobljenih in neizkušenih izpraševalcih.

Raziskave kažejo, da videz kandidata za zaposlitev vpliva na odločitve izpraševalca v vseh fazah zaposlitvenega postopka (Dipboye 2012, 284; Harris in Garris 2008, 158). Med vsemi vidiki telesnih lastnosti kandidata privlačnost obraza najbolj izstopa na kandidatovi fotografiji v življenjepis oz. prošnji. Rezultati raziskav, v katerih so raziskovalci manipulirali privlačnost fotografij v življenjepis, kažejo, da so privlačni kandidati ocenjeni kot bolj usposobljeni v primerjavi z neprivlačnimi kandidati. Učinki privlačnosti so prisotni tudi, ko se delodajalci odločajo o zaposlitvi kandidatov ali napredovanju zaposlenih (Dipboye 1992, 67). Busetta, Fiorillo in Visalli (2013) so prijavi kar 11.008 prirejenih življenjepisov na 1.542 zaposlitvenih razpisov v Italiji in ugotovili, da so tako privlačni moški ter še posebej ženske imeli občutno večje možnosti kot neprivlačni kandidati in kandidatke. V članku raziskovalci niso priložili fotografij, ki so jih uporabili za namene raziskav. Čeprav je bila omenjena raziskava izvedena na velikem vzorcu, se pojavi dvom, ali je tudi kredibilna.

Ruffle in Shtudiner (2014) sta v podobni raziskavi poslala 5.312 življenjepisov v parih na 2.656 zaposlitvenih razpisov v Izraelu. Vsak par je vseboval življenjepis brez slike in skoraj identičen življenjepis s sliko privlačne osebe ali sliko osebe povprečnega videza. Kljub temu da avtorja v članku nista priložila uporabljenih fotografij, sta za razliko od predhodno omenjenih raziskav uporabila slike povprečnih kandidatov. 75 % vseh poslanih prijav so predstavljali razpisi zaposlitvenih agencij ter 25 % neposredni razpisi podjetij, pri čemer se je izkazalo, da je privlačen videz imel večji vpliv, če so bili nosilci odločitve agencije, kot v primeru podjetij samih. Pri izbiri moških kandidatov je bilo v nadaljnji krog zaposlitvenega postopka, ko so izbirala podjetja sama, povabljenih 16,5 % privlačnih moških, 11,5 % moških povprečnega videza ter 14,4 % moških brez slike. V primeru žensk pa so nosilci odločitve v podjetjih v nadaljnji krog povabili samo 9,2 % privlačnih kandidatk, 15,1 % kandidatk povprečnega videza ter 15,7 % kandidatka brez slike. Avtorja nadalje ugotavljata, da so bile v večini primerov nosilke odločitve ženske (85 % v podjetjih ter 96 % v zaposlitvenih agencijah) ter kot najverjetnejši razlog za kaznovanje pri-

vlačnih kandidatk navedeta žensko ljubosumje do privlačnih tekmič ter negativno dojemanje žensk, ki so vlogi za zaposlitev priložile sliko. Različne rezultate omenjenih raziskav gre pripisati razlikam italijanske ter izraelske kulture in različnim metodologijam v raziskavah.

Dipboye (2012) razlaga, da so avtorji raziskav o odnosu med privlačnostjo in izidom zaposlitvenega postopka predpostavili, da so objektivne kvalifikacije privlačnih kandidatov večje ali da imajo bolj razvite socialne sposobnosti. Langlois idr. (2000) ugotavljajo, da so tako privlačni otroci kot odrasli deležni bolj pozitivnih sodb kot neprivlačni otroci in odrasli, tudi s strani tistih, ki jih poznajo. Ndiipboye-aziskava je pokazala, da je bilo 62 % privlačnih oseb v primerjavi z 38 % neprivlačnih oseb ocenjenih višje od povprečja v prav vseh ocenjevalnih kategorijah (družbena zaželenost, medosebne kompetence, prilagodljivost in poklicna usposobljenost). Največja razlika v prid privlačnim osebam se je pokazala pri sodbah o poklicni usposobljenosti (delovna uspešnost, kompetentnost, motivacija za uspeh, primerčnost za zaposlitev), in sicer je bilo kar 70 % privlačnih oseb dojetih kot poklicno usposobljenih, medtem ko je le 30 % neprivlačnih oseb bilo dojetih kot poklicno usposobljenih. Privlačne in neprivlačne osebe očitno razvijejo drugačno obnašanje in lastnosti kot rezultat drugačnega vrednotenja in obravnave s strani drugih ljudi.

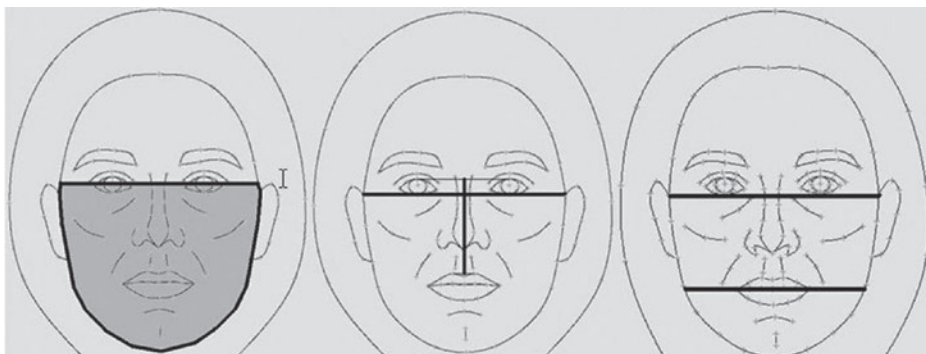
Re idr. (2012, 1477–1478, 1482–1483) so na osnovi 3D-fotografij kavkaških obrazov ugotovili, da ljudje povezujejo vodstvene sposobnosti z višino, saj dojemamo višje ljudi kot bolj sposobne. Ravno obratno pa velja za ljudi s prekomerno težo, saj te dojemamo kot ljudi s slabšimi vodstvenimi sposobnostmi. Pomembno je vedeti, da za oceno človekove višine in teže zadostuje že slika obraza, kar pomeni, da za ljudi, ki imajo obrazne poteze, na osnovi katerih sklepamo, da so višji, menimo, da so boljši vodje. Tudi če se kasneje izkaže, da te osebe niso tako visoke, kot so se zdele na sliki, se oblikovano mnenje ne spremeni. Tudi zrelost obraza je povezana z boljšimi vodstvenimi sposobnostmi. Po drugi strani pa so Abrams, Swift in Drury (2016) ugotovili, da obstajajo pri zaposlovanju starejših kandidatov starostni stereotipi, ki povzročajo pristranosti pri zaposlovanju starejših posameznikov. Ugotovili so, da (1) pozitivni starostni stereotipi nimajo vloge pri zaposlovanju, (2), da so tudi pri izbiranju kandidatov za delovna mesta z nižjim statusom profili starejših kandidatov manj zaželeni v primerjavi s profili mlajših kandidatov ter (3) da so profili starejših kandidatov bili ocenjeni kot zaposljivi zgolj v primerih, ko je bilo jasno, da bodo starejši delovali kot podrejeni drugemu, mlajšemu, sodelavcu. Turek in Henkens (2019) pa sta ugotovila še, da je pristranost glede starosti prisotna predvsem v zaposlitvenih postopkih, kjer so zahtevane večšine uporabe računalnika, fizične, socialne, kreativne in izobraževalne večšine. Pri zaposlovanju so kandidati za zaposlitev s prekomerno telesno težo v bistveno slabšem položaju kot kandidati z normalno težo. Raziskave (Macan in Merritt 2011, 300–301; Finkelstein, Frautschy Demuth in Sweeney, 2020) kažejo, da je verjetnost, da bodo kandidati s prekomerno telesno težo izbrani za zaposlitev, občutno manjša kot pri enako kvalificiranih kandidatih z normalno telesno težo. Ženske s prekomerno telesno težo so še

v občutno slabšem položaju kot moški s prekomerno telesno težo (Giel idr., 2012). Ljudje načeloma zaznavamo osebe s prekomerno težo kot fizično manj privlačne, kar pomeni, da so kandidati s prekomerno težo stigmatizirani dvojno; zaradi prekomerne teže in zaradi zaznane manjše privlačnosti.

Slika 1 prikazuje tri merljivi obrazne iztočnice, na osnovi katerih ljudje prepoznajo telesno težo drugih oseb, te so: (a) parameter območja, (b) razmerje med širino in višino obraza ter (c) razmerje širine lica do čeljusti. Avtorji so ugotovili, da ljudem na osnovi omenjenih iztočnic za oceno telesne teže drugih oseb zadostuje že dvodimenzionalna slika obraza. Vse tri obrazne iztočnice so bile znatno povezane s telesno težo pri ocenah moških obrazov. Pri ženskih obrazih so avtorji znatno povežavo iztočnic s telesno težo ugotovili pri iztočnicah b in c (Coetzee idr. 2010, 55, 59–60).

Slika 1:

Merljive obrazne iztočnice



Vir: Coetzee idr. 2010, 55.

Nadalje Hebl in Mannix (2003, 30–31, 34–35) ugotavljata, da so kandidati deležni diskriminacije že samo v primeru, če sedijo zraven osebe s prekomerno težo, ne glede na njihovo razmerje s to osebo. Avtorja sta v raziskavi sodelujočim pokazala življenjepis moškega skupaj s sliko, na kateri sedi zraven ženske s prekomerno težo ali zraven ženske z normalno težo. Sodelujoči so ocenili kandidata za zaposlitev tako, da so ocenjevali kandidatove medosebne veščine in strokovne kompetence. Kandidati, ki so bili na fotografiji zraven ženske s prekomerno telesno težo, so bili ocenjeni slabše kot kandidati, fotografirani z žensko normalne teže. Tudi v primeru, ko je bilo sodelujočim sporočeno, da sta kandidat in stigmatizirana oseba tujca, sta avtorja prišla do podobnih ugotovitev.

Študije ne kažejo enotnih rezultatov glede vloge brade pri uspešnosti v selekcijskih postopkih. Vloga dolge brade na kandidatove možnosti se lahko razlikuje glede na kulturo, modne smernice določenega obdobja ter osebna prepričanja posameznika. De Souza, Baião in Otta (2003) so v Braziliji na osnovi ocen 50 sodelujočih, ki soodločajo pri zaposlovanju novih sodelavcev, preko fotografij kandidatov

ugotavljali vlogo brade, brkov in kozje bradice pri zaposlovanje. Rezultati so pokazali, da je kar 60 % sodelujočih kot potencialnega vodjo izbralo pobritega kandidata, 15 % bradatega, 15 % kandidata z brki, medtem ko bi jih le 10 % izbralo kandidata s kozjo bradico. Nadalje sta Shannon in Stark (2003) na osnovi ocen diplomskih študentov v Ameriki ugotovila, da stopnja poraščenosti pri moških, razbrana s fotografije v vlogi za zaposlitev, ni vplivala na oceno kandidatove vloge. Vendar pa so v isti študiji bili bradati moški v primerjavi z obritimi v manjši meri izbrani za vodstvene položaje. Na drugi strani sta van der Land in Munting (2014) prišla do popolnoma drugačnih zaključkov. Rezultati njune raziskave, izvedene na Nizozemskem na osnovi ocen fotografij profila LinkedIn, so pokazali, da brada pomembno poveča oceno kandidatove strokovnosti ter tako poveča možnost, da bo kandidat povabljen na zaposlitveni razgovor. Ugotovila sta, da to še posebej velja za delovna mesta, povezana s strokovnim znanjem, medtem ko pri zaposlovanju na delovna mesta, povezana s privlačnostjo in zaupanjem, brada ni bistveno vplivala na oceno kandidatovega strokovnega znanja in ni povečala možnosti povabila na razgovor. Podobno so raziskovalci v zadnjem času ugotovili tudi, da so moški s pobrito glavo zaznani kot bolj samozavestni, zreli in dominantni kot moški z lasmi po celi površini glave (Mannes 2013). Raziskav, ki bi ugotavljale vlogo pobrite glave v selekcijskih postopkih, nismo zasledili.

V raziskavi smo preverjali tudi vlogo obraznih uhanov na uspešnost kadrovskega postopka. McElroy, Summers in Moore (2014) so namreč v svoji raziskavi, kjer so sodelovali predstavniki študentov in delovno aktivni odrasli (direktna metoda), ugotovili, da so bili kandidati z obraznimi uhani deležni stigmatizacije. Kandidatom obeh spolov so bile pripisane negativne značilnosti, spoznani so bili tudi kot manj primerni kandidati za zaposlitev, ne glede na tip dela. Učinek obraznih uhanov pa je veljal tako za skupino študentov kot za skupino delovno aktivnih odraslih.

Nadalje je Louvet (2007) v svojih eksperimentalnih raziskavah ugotovila, da so bili kandidati z invalidnostjo ocenjeni pomembno slabše kot kandidati brez invalidnosti, ko je šlo za poklice, ki zahtevajo veliko medosebnega stika ali tradicionalno »moške« poklice. Pomembno slabše so bili ocenjeni na kriterijih, povezanih s kompetentnostjo. Po drugi strani so kandidati z invalidnostjo prejeli boljše ocene na kriterijih, povezanih z osebnimi značilnostmi. Louvet tako zaključí, da je na eni strani še veliko potrebno delati na poklicnih kvalifikacijah invalidov, obenem pa tudi na tem, kako delodajalci zaznavajo invalide.

Že najmanjši košček informacije o kandidatu je lahko dovolj, da izpraševalci ustvarijo sodbo o kandidatu. Raziskave kažejo, da če je kandidatovo ime »napačno« v očeh izpraševalca, se lahko zaposlitveni postopek za takšnega kandidata ustavi že pri prvi vrstici življenjepisa oziroma vloge za zaposlitev. Bertrand in Mullainathan (2004, 991) sta v ZDA preverjala vpliv odraza rase v imenu in priimku kandidata na nadaljnji potek zaposlitvenega procesa. To sta preverjala tako, da sta življenjepisom naključno dodelila afriško-ameriško ali evropsko-ameriško zvoneča imena. Življenjepisi z evropsko-ameriški imeni so dobili kar 50 % več povabil na zaposli-

rtvene razgovore kot življenjepisi z afriško-ameriškimi imeni. Carlsson in Rooth (2007, 716) sta na podoben način ugotovila, da je na Švedskem podobno, saj se je izkazalo, da so vloge za zaposlitev s švedsko zvenečimi imeni prejele 50 % več povabil na razgovor kot vloge z arabsko zvenečimi imeni. Raziskava, izvedena na Nizozemskem, pa je pokazala še večjo razliko, saj se je izkazalo, da je kar 60 % bolj verjetno, da bodo življenjepisi kandidatov z nizozemsko zvenečimi imeni prejeli bolj pozitiven odziv s strani delodajalcev kot življenjepisi kandidatov z arabsko zvenečim imenom. To kaže na to, da delodajalci pogostokrat niti ne pogledajo življenjepisov z arabsko zvenečimi imeni (Blommaert, Coenders in Van Tubergen 2013, 957).

V nadaljevanju odgovarjamo na raziskovalno vprašanje, kakšno vlogo imajo različne telesne značilnosti pri vrednotenju kandidatov pri zaposlovanju na vodstvene položaje v izbranih organizacijah. V ta namen smo izvedli kvalitativno raziskavo, v kateri so bili intervjuvani lastniki podjetij, direktorji in kadrovniki treh srednje velikih slovenskih podjetij iz severovzhodne (SV) Slovenije. Izvedli smo polstrukturirane individualne intervjuje, v katerih smo z indirektno metodo preverjali obstoj stereotipov in predsodkov pri zaposlovanju.

::3 METODA

::3.1 Udeleženci

Raziskava temelji na priložnostnem vzorcu. Intervjuvali smo lastnike podjetij, direktorje in kadrovnike treh srednje velikih slovenskih podjetij iz SV Slovenije, za katere smo presodili, da nam lahko o raziskovalnem problemu največ povedo, saj imajo dolgoletne izkušnje s področja zaposlovanja. Lastniki podjetij in direktorji v izbranih podjetjih so bili ločene osebe oz. niso zasedali obeh funkcij sočasno. Sodelujoči v raziskavi so skupaj imeli na dan intervjujev v povprečju 20 let izkušenj z izbiro kandidatov (lastniki v povprečju 27 let izkušenj, kadrovniki v povprečju 21 let izkušenj, sodelujoči direktorji pa v povprečju 12 let izkušenj). V vsakem podjetju smo izvedli tri individualne polstrukturirane intervjuje, skupaj je torej sodelovalo devet udeležencev. Za navedene skupine smo se odločili, ker ima kadrovska služba pri zaposlovanju vodstvenega kadra običajno manjšo vlogo kot pri zaposlovanju ostalega kadra. V proces vrednotenja in izbire se vključijo tudi lastniki in direktorji, ki praviloma prevzamejo odgovornost izbire. S triangulacijo virov podatkov smo pridobili podatke iz treh različnih virov, ki prispevajo k celovitejšemu vpogledu v proučevani raziskovalni problem. Vsa podjetja spadajo po merilih 55. člena Zakona o gospodarskih družbah (ZGD-1) med srednje velike družbe. Primarna dejavnost podjetja A obsega proizvodnjo kovinskih konstrukcij in njihovih delov (C25.110) ter druge inženirske dejavnosti in tehnično svetovanje (M71.129). Primarna dejavnost podjetja B je stavbno mizarstvo in tesarstvo (C16.230). Primarna dejavnost podjetja C je proizvodnja drugih nekovinskih mineralnih izdelkov (C23.990). V raziskavi so sodelovale tri ženske in šest moških, vsi prebivalci Ptuja in okolice.

::3.2 Pripomočki

Pripravili smo vprašanja za polstrukturirani intervju, v katerem smo z indirektno metodo ugotavljali vloga izbranih telesnih značilnosti kandidatov pri nadaljnjem kadrovskem izboru. V članku obravnavamo zgolj en sklop intervjuja, v katerem smo vsem sodelujočim postavili vprašanje, ki se je glasilo *»Prosim, da se postavite v vlogo, da zaposlujete osebo na vodstveni oziroma vodilni položaj (vršni ali sredni management), na primer na položaj direktorja/direktorico podružnice. Od vseh prispelih prijav teh 14 kandidatov izpolnjuje pogoje in so po kvalifikacijah primerljivi. Katere od teh kandidatov bi povabili v naslednji krog oziroma na zaposlitveni razgovor, če imate možnost izbrati samo 5 kandidatov?«* Glede na njihovo izbiro kartončkov smo predstavnike podjetij prosili, naj svoj izbor utemeljijo.

Pripravili smo 14 kartončkov z obrazi kandidatov za vodstvene kadre (primer v Prilogi 1). Kartončki predstavljajo prilagojeno prvo stran Europass življenjepisa (Evropska unija 2020), osnovni podatki kandidatov so izmišljeni, medtem ko je večina strani zamegljene. Na kartončku napisana imena kandidatov in ulic njihovega prebivališča so bila izbrana na način, da so bila čim bolj nevtralna. Imena ulic prebivališča so izvirala iz istega mesta, iz medsebojno primerljivih sosesk. Na ta način so se kandidati medsebojno razlikovali le po fotografiji in izmišljenem imenu. Fotografije smo pridobili iz lastnega kroga poznanstev (s privoljenjem fotografiranih oseb) ter z nakupom fotografij brez licenčnih pravic. Fotografije so bile povečane na velikost 5,5 cm (višina), da bi dosegli večjo razločnost. Razlikovale so se (), različnih telesnih značilnostih (privlačnost, prekomerna telesna teža, starost, nacionalnost, invalidnost, dolga brada, pobrita glava, tatu, obrazni uhan) in po spolu. Predpostavljali smo, da so tako pripravljene kartončki dober približek dejanskim življenjepisu v kadrovskih postopkih.

::3.3 Postopek

Vsakemu udeležencu smo uvodoma pojasnili namen raziskave, pridobili soglasje za snemanje intervjuja in zagotovili anonimnost. Nato smo jim zastavili vprašanja, ter beležili komentarje. V povprečju je posamični intervju trajal okrog 25 minut. Da bi dosegli večjo stopnjo verodostojnosti in preglednosti, smo v analizi vsebine posamezne intervjuje združili v tri skupine ter primerjali vidik lastnikov, direktorjev in kadrovnikov. Prvi korak analize vsebine je zajemal transkripcijo intervjujev. Pridobljene podatke smo združili po sorodnosti odgovorov in jih uredili po posameznih vprašanjih znotraj tematskih področij. Zaradi lažje preglednosti smo podatke prikazali v preglednicah. Originalne posnetke intervjujev smo po transkripciji zbrisali.

::4 REZULTATI IN DISKUSIJA

Ugotavljali smo, kakšen pomen imajo izbrane telesne značilnosti kandidatov, ki jih izpraševalci razberejo s kandidatove fotografije, za to, ali bodo izbrani v naslednji krog zaposlitvenega procesa. Kandidatov nismo posebej spraševali, zakaj so podali določeno izbiro kandidata, vendar pa smo beležili vsak njihov komentar ob izbirah. V nadaljevanju so prikazani rezultati izbire udeležencev ločeno po podjetjih in delovnih mestih.

Tabela 1:

Izbrani kartončki po skupinah intervjuvancev.

Podjetje	Skupni seštevek podjetij A, B, C po kategorijah			
	<i>Lastniki</i>	<i>Direktorji</i>	<i>Kadrovniki</i>	<i>Skupaj</i>
<i>Starejša ženska (55+)</i>	√	√	√√	4
<i>Starejši moški (55+)</i>	√	√	√√	4
<i>Ženska s prekomerno telesno težo</i>				0
<i>Moški s prekomerno telesno težo</i>	√	√√	√√	5
<i>Fizično privlačna ženska</i>	√√	√√	√	5
<i>Fizično privlačni moški</i>	√√√		√	4
<i>Ženska povprečnega videza</i>	√√√	√√	√	6
<i>Moški povprečnega videza</i>	√√	√	√√√	6
<i>Ženska z obraznimi uhani</i>				0
<i>Ženska s tetovažo na vratu</i>				0
<i>Moški s pobrito glavo</i>	√√	√√√	√	6
<i>Moški z dolgo brado</i>		√		1
<i>Invalid – moški</i>		√√	√√	4
<i>Tujec arabskih korenin – moški</i>				0
<i>Skupaj</i>	15	15	15	45

Kar šest od devetih (67%) sodelujočih bi med kandidati v naslednji krog zaposlitvenega procesa povabilo žensko povprečnega videza, moškega povprečnega videza ter moškega s pobrito glavo. Pet od devetih (56%) sodelujočih bi v naslednji krog povabilo moškega s prekomerno telesno težo in fizično privlačno žensko. Štirje od devetih (44%) sodelujočih bi v naslednji krog prav tako povabili starejšo žensko

(55+ let), starejšega moškega (55+ let), fizično privlačnega moškega ter invalida. Eden od devetih (11%) udeležencev bi v naslednji krog povabil moškega z dolgo brado, medtem ko nihče izmed devetih udeležencev v naslednji krog kadrovskega postopka ne bi povabil ženske s prekomerno telesno težo, ženske s tetovažo na vratu, ženske z obraznimi uhani in tujca arabskih korenin.

Pokazalo se je torej nekaj, česar nismo posebej ugotavljali, niti pričakovali, in sicer so bili moški kandidati za vodstveni položaj izbrani opazno pogosteje kot ženske kandidatke (skupno 15 izbir za ženske kandidatke in 30 izbir za moške kandidate). Menimo, da tak rezultat nakazuje na še zmeraj obstoječe predsodke glede žensk na managerskih položajih.

Rezultati kažejo, da so se udeleženci izmed štirinajst kandidatov odločali le med desetimi kandidati, saj štirih kandidatov nihče ne bi uvrstil v naslednji krog zaposlitvenega procesa, prav tako bi samo eden izmed sodelujočih v naslednji krog povabil moškega z dolgo brado. To pomeni, da so udeleženci praviloma izbirali med devetimi potencialnimi kandidati, medtem ko je bilo preostalih pet kandidatov stigmatiziranih na osnovi fizičnih lastnosti oz. osebnega stila. V nadaljevanju analiziramo izbiro kartončkov na podlagi značilnosti kandidatov, razvidnih iz fotografije. Zaradi boljše preglednosti so prikazane samo fotografije oseb, medtem ko je primer celotnega kartončka s fotografijo prikazan v Prilogi 1.

::Starejša oseba (55+)



Slika 2:
Starejša kandidatka (55+)

Vir: Bigstock, 2017.



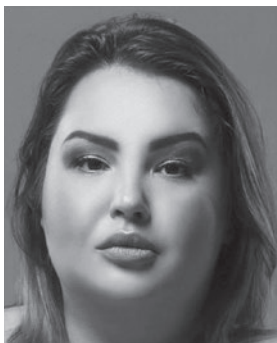
Slika 3:
Starejši kandidat (55+)

Vir: Bigstock, 2017.

Pet od devetih udeležencev bi v naslednji krog povabilo starejšega kandidata, od tega bi trije udeleženci povabili oba. Dva sodelujoča (direktorica podjetja B in lastnik podjetja C) sta med izbiro potencialnih kandidatov komentirala, da se za starejša kandidata ne bi odločila, saj bosta morala kmalu spet iskati novega kandidata. Zrelost obraza se je pri kartončkih drugih kandidatov praviloma izkazala za prednost pri izbiri, medtem ko je pri kandidatih, starejših od 55 let, to temeljilo izključ-

no na percepciji posameznega udeleženca. Predpostavljamo, da obstaja določena meja, do katere so zrelost in izkušnje kandidata prednost, medtem ko se prednost pri določeni meji začne prevešati v oviro. Vendar ta meja variira glede na razpisano delovno mesto.

::Prekomerna telesna teža



Slika 4:
Ženska s prekomerno telesno težo

Vir: Bigstock, 2017.



Slika 5:
Moški s prekomerno telesno težo

Vir: Adobe Stock, 2017.

Medtem ko ženske s prekomerno telesno težo nihče od udeležencev ni izbral v naslednji krog, je bil moški s prekomerno telesno težo izbran kar petkrat. Ugotovitve so skladne z raziskavo Bartels (2016, 43), ki ugotavlja, da se ženske soočajo z večjo diskriminacijo na osnovi telesne teže kot moški, prav tako se diskriminacija žensk začne že pri nižji stopnji telesne teže. Menimo, da pri zaposlovanju v intervjuvanih podjetjih A, B in C prekomerna teža pri moških kandidatih nima velikega pomena za izbiro v naslednji krog, medtem ko je pri ženski kandidatki telesna teža najverjetnejši razlog, da ni bila izbrana v naslednji krog. Do podobnih ugotovitev so prišli tudi drugi avtorji (Roehling, Roehling in Pichler 2007; Macan in Merritt 2011; Flint idr. 2016).

Tako ženska kot moški povprečnega videza sta bila med tremi kandidati, ki so bili izbrani največkrat, kar šestkrat, medtem ko je bila fizično privlačna ženska izbrana petkrat ter fizično privlačni moški štirikrat. Zanimivo je, da udeleženci niso pripisali prednosti fizično privlačnima kandidatoma in da so osebe povprečnega videza bile večkrat izbrane v naslednji krog zaposlitvenega procesa. To nasprotuje ugotovitvam številnih raziskav (Busetta, Fiorillo in Visalli, 2013; Dipboye, 1992; Macan in Merritt, 2011; Ruffle in Shtudiner, 2014), ki so pokazale, da imajo privlačni kandidati prednost. Slabost teh raziskav je, da so v večini primerov primerjali ekstreme, torej privlačne kandidate z neprivlačnimi kandidati, in ne privlačnih kandidatov s kandidati povprečnega videza, kamor sodi večina ljudi.

::Fizična privlačnost



Slika 6:
Fizično privlačna ženska
Vir: Bigstock, 2017.



Slika 7:
Ženska povprečnega videza
Vir: Bigstock, 2017.



Slika 8:
Fizično privlačni moški
Vir: lastni arhiv



Slika 9:
Moški povprečnega videza
Vir: lastni arhiv

Izvedena raziskava na osnovi kartončkov obrazov je pokazala, da je bil privlačen moški kot potencialni kandidat za direktorja podružnice izbran v naslednji krog le s strani moških odločevalcev (trikrat s strani lastnikov in enkrat s strani kadrovnika). Pri tem je treba poudariti, da je bilo šest od devetih sodelujočih v raziskavi predstavnikov moškega spola. Zanimivo je, da so ravno vsi lastniki izbrali privlačnega kandidata, medtem ko nihče izmed direktorjev ne bi povabil privlačnega kandidata v naslednji krog zaposlitvenega procesa. Če to povežemo z raziskavo Lee idr. (2015), obstaja verjetnost, da bodo direktorji pri izbiri direktorja podružnice kandidata videli tudi kot potencialnega tekmeca, medtem ko kandidat lastnikom ne predstavlja grožnje. Na osnovi tega lahko predpostavljamo, da imajo v obravnavanih podjetjih privlačni moški kandidati prednost, če ne predstavljajo potencialne konkurence nosilec odločitve v zaposlitvenem procesu.

Pregled strokovne literature in rezultati opravljene raziskave nakazujejo, da ima pri zaposlovanju vodstvenega kadra v obravnavanih podjetjih videz kandidata pomembno vlogo, vendar to še ne pomeni, da imajo privlačni kandidati prednost. Ali bo v zaposlitvenem postopku izbranih podjetij kandidatov videz prednost ali slabost, je predvsem odvisno od tega, kdo so nosilci odločitve, ali kandidata dojemajo kot sodelavca ali kot potencialnega tekmeca ter ali kandidat ustreza sliki dobrega kandidata za specifično delovno mesto.

::Pobrita glava



Slika 10:

Moški s pobrito glavo

Vir: Adobe Stock, 2017.

Moški s pobrito glavo je bil prav tako izbran največkrat, kar šestkrat. Študija (Mannes 2012, 198, 203) je pokazala, da ljudje dojemamo moške s pobritimi glavami kot bolj dominantne in samozavestne. Podobne predpostavke veljajo za osebe, ki zasedajo vodilne položaje v organizacijah.

::Dolga brada



Slika 11:

Moški z dolgo brado

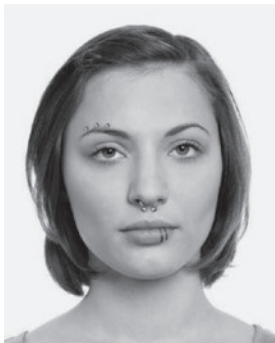
Vir: Bigstock, 2017.

Moški z dolgo brado je bil izbran samo enkrat. Pri zaposlovanju na vodstvene položaje v izbranih podjetjih je najverjetneje ravno dolga brada predstavljala oviro za kandidata, saj bi le eden odločevalec povabil kandidata z dolgo brado v naslednji krog zaposlitvenega postopka.

Študije niso enotne glede brade kot dejavnika v kadrovskem izboru. Zaznavanje primernosti dolge brade se lahko razlikuje glede na kulturo, modne smernice določene obdobja ter glede na osebna prepričanja posameznika. De Souza, Baião in Otta (2003) so v Braziliji na osnovi ocen 50 sodelujočih, ki soodločajo pri zaposlovanju novih sodelavcev, ugotavljali vpliv brade, brkov in kozje bradice na zaposlovanje. Rezultati so pokazali, da je kar 60% sodelujočih kot potencialnega vodjo izbralo pobritega kandidata, 15% bradatega, 15% kandidata z brki, medtem ko bi jih le 10% izbralo kandidata s kozjo bradico. Shannon in Stark (2003, 613) pa sta na osnovi ocen diplomskih študentov v Ameriki ugotovila, da stopnja poraščenosti pri moških v vlogi za zaposlitev, ni vplivala na oceno kandidatove vloge za zaposlitev, vendar so bili bradati moški v primerjavi z obritimi v manjšem številu izbrani za vodstvene položaje.

Na drugi strani sta van der Land in Munting (2014, 261) prišla do popolnoma drugačnih zaključkov. Rezultati njune raziskave, izvedene na Nizozemskem, na osnovi ocen fotografij profila LinkedIn, so pokazali, da brada znatno poveča oceno kandidatove strokovnosti ter tako poveča možnost povabila na zaposlitveni razgovor. Ugotovila sta tudi, da to velja še posebej za delovna mesta, povezana s strokovnim znanjem, medtem ko pri zaposlovanju na delovna mesta, povezana s privlačnostjo in zaupanjem, brada ni bistveno vplivala na oceno kandidatovega strokovnega znanja in ni povečala možnosti povabila na razgovor.

::*Obrazni uhani*



Slika 12:
Ženska z obraznimi uhani

Vir: Bigstock, 2017.

Nihče izmed udeležencev ne bi izbral osebe z obraznimi uhani v naslednji krog, kljub temu da so kar trije že skoraj izbrali to osebo. V enem primeru je udeleženec v raziskavi opazil uhane, ko je pogledal od bližje, nakar je kandidatko hitro zamenjal. Direktor podjetja C se je po tem, ko je zamenjal kandidatko, zavedal lastnih predsodkov in to komentiral tako: »Zgleda, da še vedno imamo predsodke«. Lastnik podjetja A pa dodaja, da »ne moti toliko, da ima kandidatka obrazne uhane, kot se bojim negativne reakcije s strani poslovnih partnerjev in okolja.«

Tudi druge raziskave (Swanger 2006; McElroy, Summers in Moore 2014; Timing idr. 2017) kažejo, da so osebe z obraznimi uhani stigmatizirane, delodajalci

jih vidijo kot manj ustrezne kandidate, zato so njihove zaposlitvene možnosti manjše kot pri kandidatih brez vidnih uhanov. Swami idr. (2012) navajajo, da so obrazni uhani manj moteči pri ženskah kot pri moških, zato je težko verjeti, da bi se udeleženci v raziskavi odločili kaj drugače, če bi jim predstavili sliko moškega kandidata z obraznimi uhani.

::*Tetovaža na vratu*



Slika 13:
Ženska s tetovažo na vratu

Vir: Bigstock, 2017

Nihče izmed udeležencev ne bi povabil ženske s tetovažo na vratu v naslednji krog zaposlitvenega postopka. Podobno kot osebe z obraznimi uhani so tudi osebe z obraznimi tatuiji stigmatizirane, prav tako pa imajo tetovaže pri zaposlovanju več negativnih posledic pri moških kandidatih kot pri kandidatkah. Slednje gre po špekulacijah Timming idr. (2017, 143) pripisati dejstvu, da moški z obraznimi tetovažami in uhani delujejo bolj preteče kot ženske z obraznimi tetovažami in uhani. S tetovažo na vratu smo poskušali omiliti negativni vtis, saj smo na osnovi predhodnih raziskav predpostavljali, da bi bila možnost biti izbran v naslednji krog, če bi kandidatka imela tetovažo na obrazu, še manjša.

Ocenjujemo, da so kandidat z dolgo brado, kandidatka z obraznimi uhani ter kandidatka s tetovažo na vratu povprečnega videza. Osebi povprečnega videza sta bili izbrani največkrat s strani sodelujočih, zato je najverjetneje, da so bili kandidati stigmatizirani na osnovi osebnega stila.

::*Invalidnost*

Oseba na vozičku je bila štirikrat izbrana v naslednji krog. Slika invalida je edina med kartončki, ki prikazuje celotno telo kandidata, saj smo želeli stopnjo invalidnosti jasno prikazati. Jans, Kaye in Jones (2012, 155) so na osnovi izkušenj invalidov, ki so zaposleni v različnih organizacijah najmanj 5 let, ugotovili, da je pomembno, da kandidat predstavi svojo invalidnost na jasen in neposreden način ter v pozitivni luči. Osebo na invalidskem vozičku smo prikazali na način, za katerega menimo, da pozitivno nasprotuje negativnim stereotipom in prikaže kandidatovo

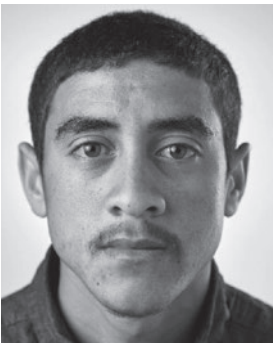


Slika 14:
Invalid

Vir: Bigstock, 2017.

invalidnost na pozitiven način. Predpostavljamo, da pri invalidnosti velja podobno, kot sta Gioaba in Krings (2017, 7–8) ugotovila pri raziskavi starejših kandidatov, da so starejši kandidati, ki so upravljali z vtisom med zaposlitvenim razgovorom na način, da so s svojim obnašanjem na aktiven in pozitiven način nasprotovali negativnim stereotipom o starostnikih, precej povečali možnost biti izbrani, za razliko od starejših kandidatov, ki takšnih taktik niso uporabljali. V obravnavanih podjetjih je invalidnost predstavljala oviro samo v podjetju C, kjer, tako kadrovik podjetja C: »narava dela od zaposlenih zahteva mobilnost« oziroma zdrave psihofizične sposobnosti.

::Tujec



Slika 15:
Tujec arabskih korenin

Vir: Bigstock, 2017.

Nihče izmed udeležencev v raziskavi ne bi povabil tujca z arabskimi obraznimi potezami in tujim imenom v naslednji krog zaposlitvenega procesa. Tudi druge raziskave (Bertrand in Mullainathan 2004, 991; Carlsson in Rooth 2007, 716; Blommaert, Coenders in Van Tubergen 2013, 957) kažejo, da se lahko zaposlitveni postopek za kandidata konča že pri prvi vrstici kandidatove vloge za zaposlitev, če je njegovo ime tuje zvoneče. Kandidati z etnično tuje zvonečimi imeni so v omenjenih raziskavah dobili kar od 50 do 60% manj povabil na zaposlitveni razgovor kot kandidati z etnično domače zvonečimi imeni.

::5 SKLEP

Zanimalo nas je, kakšna je vloga predsodkov in stereotipov pri vrednotenju in izbiri vodstvenega kadra. Odgovor na raziskovalno vprašanje smo iskali z intervjuvanjem predstavnikov treh podjetij o primernosti kandidatov za vodstveni položaj na osnovi kartončkov s fotografijami. Zanimalo nas je, kakšno vlogo imajo izbrane telesne značilnosti v vlogi za zaposlitev, na odločitve o nadaljevanju zaposlitvenega postopka v izbranih podjetjih.

Ugotavljamo, da sodelujoči dajejo prednost kandidatom, ki so bližje stereotipni podobi dobrega direktorja podružnice. Največ sodelujočih bi med kandidati v naslednji krog zaposlitvenega procesa povabilo žensko povprečnega videza, moškega povprečnega videza ter moškega s pobrito glavo ter moškega s prekomerno telesno težo in fizično privlačno žensko. Predpostavka, da bodo fizično privlačni kandidati izbrani večkrat, se to ni potrdila. Izkazalo se je, da je v obravnavanih podjetjih fizična privlačnost lahko prednost, če nosilci odločitve potencialnega kandidata dojemajo kot sodelavca, in ovira, če bi potencialni kandidat v prihodnosti lahko predstavljal konkurenco nosilcu odločitve (značilno samo za moški spol). Vsi sodelujoči v raziskavi so imeli predsodke v primeru tujca arabskih korenin, osebe z obraznimi uhani, osebe s tetovažo na vratu ter ženske s prekomerno telesno težo. Prav tako se je izkazalo, da je dolga brada predstavljala oviro za kandidata.

Podjetjem predlagamo, da zaradi specifičnosti zaposlovanja vodstvenega kadra ločijo zaposlovanje kandidatov za vodilne položaje od ostalih položajev. Nadaljnji predlogi so vezani na visoko strukturiran postopek selekcije, ki bo enak za vse kandidate in vključitev psiholoških testov za večjo mero objektivnosti. Posebno pozornost velja nameniti tudi strukturiranju zaposlitvenih razgovorov, pri tem jim lahko služijo smernice *Campion, Palmer in Campion (1997)* ter *Levashine idr. (2014)*. Obenem naj delodajalci zahtevajo življenjepis brez fotografij kandidatov oziroma naj zaposleni, ki ni med nosilci odločitve, v vlogah za zaposlitev zakrije fotografije in imena kandidatov. Vodstvo podjetja naj sodeluje v postopku od začetka do konca ter se ne priključi šele po tem, ko prvo selekcijo opravi kadrovska služba. Za bolj pravično odločitev lahko kandidati opravijo preizkusno delovno nalogo, pri tem pa je pomembno vsem kandidatom zagotoviti enake pogoje.

Če je nekdo videti kot dober vodja oziroma manager, to še ne pomeni, da se bo dejansko izkazal v tej vlogi. V nasprotnem primeru se dogaja, da je določen kandidat izločen že na osnovi slike v življenjepis, oziroma ima prednost kandidat, ki je videti bližje stereotipni podobi dobrega managerja, ne glede na dejanske kompetence.

Pri raziskovanju smo upoštevali vsebinske in metodološke omejitve. Ugotavljamo, da je dejavnike prvega vtisa pri kandidatih za zaposlitev težko meriti, saj so nas zanimali le določeni vidiki na obrazih, pri čemer je nemogoče povsem zanemariti vse ostale značilnosti obrazov (npr. make-up). Poleg tega je večina relevantnih raziskav (*Dipboye 1982; Fletcher 1989; Macan in Dipboye 1990; Rosenfeld 1997; Levashina in Campion 2007*) bilo opravljenih v tujini, kar je treba vzeti v obzir pri

morebitni preslikavi v slovenski kulturni prostor. Prav tako je del predhodnih raziskav bil izveden pred časom, v drugačnem družbenem in poslovnem okolju.

Metodološke omejitve raziskave se nanašajo na majhen vzorec (devet sodelujočih), ki ne omogoča posploševanja ter na dejstvo, da je bil uporabljen priložnostni vzorec. Zanimale so nas predvsem subjektivne zaznave in mnenja sodelujočih v raziskavi. Rezultate je v dani obliki potrebno obravnavati s previdnostjo. V tem kontekstu bi v nadaljevanju svetovali zasnovano raziskavo na večjem vzorcu s pomočjo anketnega vprašalnika ali pa bi lahko izsledkom intervjujev dodali osebne zapiske o razmišljanju odločevalcev v začetnih fazah zaposlitvenega postopka. .

::LITERATURA

- Abrams, Dominic, Swift, Hannah J. in Lisbeth Drury. 2016. »Old and Unemployable? How Age-Based Stereotypes Affect Willingness to Hire Job Candidates.« V *Journal of Social Issues* 72: 105-121.
- Allport, Gordon W. 1954. *The nature of prejudice*. New York: Addison - Wesley.
- Armstrong, Myrna L. 1991. »Career-oriented Women with Tattoos.« V *Journal of Nursing Scholarship* 23/4: 215-220.
- Bartels, Lynn K. 2016. »Fat Women Need Not Apply: Employment Weight Discrimination Against Women.« V *Handbook on Well-Being of Working Women*, uredili Connerley Mary L. in Wu, Jiyun, 33-46. New York: Springer.
- Bertrand, Marianne in Sendhil Mullainathan. 2004. »Are Emily and Greg More Employable Than Lakisha and Jamal? A Field Experiment on Labor Market Discrimination.« V *The American Economic Review* 94/4: 991-1013.
- Blommaert, Lieselotte, Coenders, Marcel in Frank Van Tubergen. 2013. »Discrimination of Arabic-named applicants in the Netherlands: an internet-based field experiment examining different phases in online recruitment procedures.« V *Social forces* 92/3: 957-982.
- Busetta, Giovanni, Fiorillo Fabio in Emanuela Visalli. 2013. »Searching for a Job is a Beauty Contest.« V *Munich Personal RePEc Archive* 49392: 1-13.
- Campion, Michael A., David K. Palmer in James E. Campion. 1997. »A review of structure in the selection interview.« V *Personnel Psychology* 50/3: 655-702.
- Carlsson, Magnus in Dan-Olof Rooth. 2007. »Evidence of ethnic discrimination in the Swedish labor market using experimental data.« V *Labour Economics* 14/4: 716-729.
- Coetzee, Vinet, Chen, Jingying, Perrett, David I. in Ian D. Stephen. 2010. »Deciphering faces: quantifiable visual cues to weight.« V *Perception* 39/1: 51-61.
- De Souza, Altay A. L., Baumgarten Ulyssa Baião, Vera. in Emma Otta . 2003. »Perception of men's personal qualities and prospect of employment as a function of facial hair.« V *Psychological reports* 92/1: 201-208.
- Dipboye, Robert L. 1982. »Self-fulfilling prophecies in the selection recruitment interview.« V *Academy of Management Review* 7/4: 579-586.
- Dipboye, R. L. 1992. *Selection interviews: Process perspectives*. Ohio: South-Western Publishing Co.
- Dipboye, Robert L. 2012. »Looking the part: Bias against the physically unattractive as discrimination issue.« V *Discrimination at work: The psychological and organizational bases*, uredila Robert L. Dipboye in Adrienne Colella, 281-301. New York: Psychology Press
- Evropska Unija. 2020. Europass življenjepis. <http://europass.cedefop.europa.eu/sl> (10.12.2020).
- Finkelstein, Lisa M., Frautschy Demuth, Rachel L. in Donna L. Sweeney. 2007. »Bias against overweight job applicants: Further explorations of when and why.« V *Human Resource Management* 46: 203-222.

- Fletcher, Clive. 1989. »The relationships between candidate personality, self-presentation strategies, and interviewer assessments in selection interviews: An Empirical Study.« V *Impression management in the organization*, uredila Robert A. Giacalone in Paul Rosenfeld, 269–281. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Flint, Stuart W., Čadek, Martin, Codreanu, Sonia C., Ivić, Vanja, Zomer, Colene in Amalia Gomoiu. 2016. »Obesity Discrimination in the Recruitment Process: “You’re Not Hired!”.« V *Frontiers in psychology* 7/647: 1–9.
- Giel, Katrin E., Zipfel, Stephen, Alizadeh, Manuela, Schäffeler, Norbert, Zahn, Carmen, Wessel, Daniel, Hesse, Friedrich W., Thiel, Syra in Ansgar Thiel. 2012. »Stigmatization of obese individuals by human resource professionals: an experimental study.« V *BMC Public Health* 12: 525–534.
- Gioaba, Irina in Franciska Krings. 2017. »Impression Management in the Job Interview: An Effective Way of Mitigating Discrimination against Older Applicants?« V *Frontiers in Psychology* 8/ 770: 1-12.
- Gray, H. M. 2008: »To what extent, and under what conditions, are first impressions valid?« V *First impressions*, uredila Ambady, Nalini in John J. Skowronski, 106–128. New York: Guilford Press.
- Hall, Judith A. in Susan A. Andrzejewski. 2008. »Who draws accurate first impressions? Personal correlates of sensitivity to nonverbal cues.« V *First impressions*, uredila Ambady, Nalini in John J. Skowronski, 106–128. New York: Guilford Press.
- Harris, Monica J. in Christopher P. Garris. 2008. »You never get a second chance to make a first impression: behavioral consequences of first impressions.« V *First impressions*, uredila Ambady, Nalini in John J. Skowronski, 106–128. New York: Guilford Press.
- Haselton, Martie G. in David C. Funder. 2006. »The evolution of accuracy and bias in social judgment.« V *Evolution and social psychology*, uredili Mark Schaller, Jeffrey A. Simpson in Douglas T. Kenrick, 15-37. New York: Psychology press.
- Hebl, Michelle R. in Laura M. Mannix. 2003. »The weight of obesity in evaluating others: A mere proximity effect.« V *Personality and Social Psychology Bulletin* 29/1: 28-38.
- Jans, Lita H., Kaye, Stephen H. in Erica C. Jones. 2012. »Getting hired: successfully employed people with disabilities offer advice on disclosure, interviewing, and job search.« V *Journal of occupational rehabilitation* 22/2: 155-165.
- Langlois, Judith H., Lisa Kalakanis, Adam J. Rubenstein, Andrea Larson, Monica Hallam in Monica Smoot. 2000. »Maxims or Myths of Beauty? A Meta-Analytic and Theoretical Review.« V *Psychological Bulletin* 126/3: 390-423.
- Lee, Sunyoung, Pitesa, Marko, Pillutla, Madan in Thau, Stefan. 2015. »When beauty helps and when it hurts: An organizational context model of attractiveness discrimination in selection decisions.« V *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 128: 15–28.
- Levashina, Julia in Michael A. Campion. 2007. »Measuring faking in the employment interview: development and validation of an interview faking behavior scale.« V *The Journal of applied psychology* 92/6: 1638-1656.
- Levashina, Julia, Hartwell, Christopher J., Morgeson, Frederick P. in Michael A. Campion. 2014. »The structured employment interview: Narrative and quantitative review of the research literature.« V *Personnel Psychology* 67/1: 241-293.
- Louvet, Eva. 2007. »Social judgment toward job applicants with disabilities: Perception of personal qualities and competences.« V *Rehabilitation Psychology* 52/3: 297–303.
- Macan, Therese Hoff in Robert L. Dipboye. 1990. »The relationship of interviewers' preinterview impressions to selection and recruitment outcomes.« V *Personnel Psychology* 43 /4: 745-768.
- Macan, Therese in Stephanie Merritt. 2011. »Actions speak too: Uncovering possible implicit and explicit discrimination in the employment interview process.« V *International Review of Industrial and Organizational Psychology Volume 26*, uredila Gerard P.Hodgkinson in J. Kavin Ford, 293-337. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Mannes, A. E. (2013): »Shorn scalps and perceptions of male dominance.« V *Social Psychological and Personality Science* 4/2: 198–205.

- McElroy, James C., Summers, James K. in Kelly Moore. 2014. »The effect of facial piercing on perceptions of job applicants.« V *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 125/1: 26–38.
- Možina, S. 2002. »Strateški pomen kadrovskih virov.« V *Menedžment kadrovskih virov*, uredil Stane Možina, 3–42. Ljubljana: FDV.
- Neuberg, Steven L., Douglas T. Kenrick in Mark Schaller. 2010. »Evolutionary social psychology.« V *Handbook of social psychology, Volume 2*, uredili Susan T. Fiske, Daniel T. Gilbert in Gardner Lindzey, 761–796. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
- Re, Daniel E., Milena Dzhelyova, Iris J. Holzleitner, Cara C Tigue, David R Feinberg in David I Perrett. 2012. »Apparent height and body mass index influence perceived leadership ability in three-dimensional faces.« V *Perception* 41/12: 1477–1485.
- Roehling, Mark V., Roehling, Patricia V. in Shaun Pichler. 2007. »The relationship between body weight and weight-related perceived employment discrimination: the role of sex and race.« V *Journal of Vocational Behavior* 71/2: 300–318.
- Rosenfeld, P. 1997. »Impression management, fairness, and the employment interview.« V *Journal of Business Ethics* 16/8: 801–808.
- Ruffle, Bradley J. in Ze'ev Shudiner. 2014. »Are good-looking people more employable?« V *Management Science* 61/8: 1760–1776.
- Rule, Nicholas O. in Nalini Ambady. 2008. »First impressions: Peeking at the neural correlates.« V *First impressions*, uredila Nalini Ambady, in James Skowronski, 35–56. New York: Guilford Press.
- Shannon, Micheal L. in Patrick C. Stark. 2003. »The influence of physical appearance on personnel selection.« V *Social Behavior and Personality: An International Journal* 31/6: 613–623.
- Shibley Hyde, Janet 2004. *Half the Human Experience: The Psychology of Women* (6. izdaja). Boston, New York: Houghton Mifflin Company.
- Springbett, Bruce McQueen 1958. »Factors affecting the final decision in the employment interview.« V *Canadian Journal of Psychology* 12/1: 13–22.
- Stewart, Charles J. in William B. Cash, Jr. 2008. *Interviewing: principles and practices*. New York: McGraw-Hill.
- Svetlik, Ivan. 2002. »Pridobivanje, izbiranje in uvajanje delavcev.« V *Menedžment kadrovskih virov*, uredil Stane Možina, 133–173. Ljubljana: FDV.
- Swami, Viren in Adrian Furnham. 2007. »Unattractive, promiscuous and heavy drinkers: Perceptions of women with tattoos.« V *Body Image* 4/4: 343–352.
- Swami, Viren, Stefan Steiger, Jacob Fetschnig, Martin Voracek, Adrian Furnham in Martin J. Tovee. 2012. »The Influence of Facial Piercings and Observer Personality on Perceptions of Physical Attractiveness and Intelligence.« V *European Psychologist* 17/3: 213–221.
- Swanger, Nancy. 2006. »Visible body modification (VBM): Evidence from human resource managers and recruiters and the effects on employment.« V *International Journal of Hospitality Management* 25/1: 154–158.
- Šugman, Katja. 2006. »Kategorizacija in stereotipiziranje ter njen pomen za kriminologijo.« V *Revija za kriminalistiko in kriminologijo* 57/1: 15–27.
- Timing, Andrew R., Nickson, Dennis, Re, Daniel in David Perrett. 2017. »What do you think of my ink? Assessing the effects of body art on employment chances.« V *Human Resource Management* 56/1: 133–149.
- Turek, Konrad in Kene Henkens 2019. »How Skill Requirements Affect the Likelihood of Recruitment of Older Workers in Poland: The Indirect Role of Age Stereotypes.« V *Work, Employment and Society* 34/4: 550–570.
- Ule, Mirjana. 2004. *Socialna psihologija*. Ljubljana: Založba FDV, zbirka Psihologija vsakdanjega življenja.
- van der Land, Sarah in Daan G. Munting. 2014. »To shave or not to shave?.« V *International Conference on HCI in Business*, uredila Fiona Fui-Hoon Nah, 257–265. Springer International Publishing.

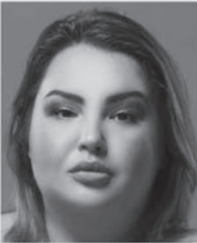
::PRILOGA 1

Primer kartončka na intervjuju



Življenjepis

OSEBNI PODATKI **Petra Mlakar**



📍 Kvedrova ul. 2, 2250 Ptuj (Slovenija)

☎ +386 40 990 426

✉ mlakar.petra@gmail.com

Spol **Ženski** | Datum rojstva 1/5/1983 | Državljanstvo **slovensko**

PRIJAVA NA DELOVNO MESTO **Direktorica podružnice**

IZOBRAŽEVANJE IN USPOSABLJANJE

1. avgust 2014 - 31. avgust 2018

Master of International Trade Studies
 Nova Gorica and Občina University (UNINGOB) | Nova Gorica (Nova Gorica, Slovenija)
 Department: International Trade & Cultural Studies
 Main: Cultural Studies | Studies
 Study and language: English
 Relevant courses: Cultural Studies | Studies, Trade Studies, Studies of European Union, Studies of Foreign Language Instruction
 Competence areas of Graduation Thesis: International trade, international marketing, culture, ethics and languages

1. avgust 2012 - 31. avgust 2014

Master in Management
 University of Primorska, Faculty of Management (Fakulteta za Management)
 Department: Management
 Main: Marketing
 Study and language: English
 Relevant courses: Business to Business Marketing, Consumer Behaviour, Services Marketing, Management, Marketing Communications, Sustainable Growth in Organizations, Managerial Statistics
 Training in market research and marketing strategies

avgust 2008 - 2012

Diploma in Economics
 University of Primorska, Faculty of Management (Fakulteta za Management)
 Relevant courses: Marketing, Business Mathematics and Statistics, International Business, Strategic Management, Economics of Companies, Human Resource Management

1. avgust 2014 - 31. avgust 2014

Researcher
 Institute of International Trade Studies (Istitut za študijev mednarodnega trgovanja)
 Main: Trade Studies

Aleksandra Arnuš,

Petra Dolenc

**SLOVENSKA OBLIKA
LESTVICE MOTIVOV
ZA UKVARJANJE
S TELESNO
AKTIVNOSTJO
(PALMS-S):
PRELIMINARNO
PREVERJANJE MERSKIH
ZNAČILNOSTI IN
IZRAŽENOST MOTIVOV
PRI ŠTUDENTIH**

159-178

ZDRAVSTVENI DOM GORNJA RADGONA
PARTIZANSKA CESTA 40
92 50 GORNJA RADGONA
ALEKSANDRA.ARNUS@GMAIL.COM

UNIVERZA NA PRIMORSKEM
PEDAGOŠKA FAKULTETA
CANKARJEVA 5
6000 KOPER
PETRA.DOLENC@UPR.SI

::POVZETEK

NAMEN RAZISKAVE JE BIL preveriti merske značilnosti Slovenske oblike lestvice motivov za ukvarjanje s telesno aktivnostjo (PALMS-S) in ugotoviti izraženost motivov za telesno aktivnost na vzorcu študentov ($N = 292$). Sodelujoči so izpolnili slovensko priredbo izvirne angleške lestvice *Physical Activity and Leisure Motivation Scale* (PALMS; Morris in Rogers, 2004). Konfirmatorna faktorska analiza je pokazala najboljše prileganje 8-faktorskega modela z 37 postavkami. Koeficienti notranje skladnosti kažejo na ustrezno zanesljivost lestvice PALMS-S. Nadalje ugotavljamo, da se študenti ukvarjajo s telesno aktivnostjo predvsem zaradi ohranjanja in krepitve zdravja in telesne pripravljenosti, psihološke razbremenitve ter zabave in veselja med vadbo. V prispevku prikazujemo tudi nekatere razlike v preučevanih motivih po spolu, stopnji študija in pogostosti telesne aktivnosti.

Ključne besede: motivi, telesna aktivnost, študenti, merske značilnosti, Lestvica motivov za ukvarjanje s telesno aktivnostjo – PALMS

ABSTRACT

PRELIMINARY PSYCHOMETRIC TESTING OF THE SLOVENE VERSION OF PHYSICAL ACTIVITY AND LEISURE MOTIVATION SCALE (PALMS-S) AND MOTIVES FOR PARTICIPATION AMONG UNIVERSITY STUDENTS
The aim of the study was to assess the psychometric characteristics of the Slovenian version of the Physical Activity and Leisure Motivation Scale (PALMS-S) and to investigate the motives for participation in physical activity among university students. The Slovenian adaptation of the original Physical Activity and Leisure Motivation Scale (PALMS; Morris & Rogers, 2004) was completed by 292 participants. Confirmatory factor analysis showed the best fit of the 8-factor model with 37 items. The PALMS-S reliability was supported with adequate internal consistency. The results show that students engage in physical activity mainly to maintain and strengthen health and fitness, provide psychological relief and have fun during exercise. Some differences in the studied motives by gender, level of study and frequency of physical activity were also found.

Key words: motives, physical activity, university students, psychometric properties, Physical Activity and Leisure Motivation Scale – PALMS

::UVOD

Telesno aktivnost (v nadaljevanju TA) lahko opredelimo kot vsako gibanje, ki je posledica delovanja skeletnih mišic in zahteva porabo energije (WHO 2018). Redna in primerna telesna aktivnost vpliva na boljšo telesno pripravljenost in vzdrževanje primerne telesne mase ter ima številne pozitivne učinke na telesno in duševno zdravje. Povezana je npr. z zmanjšanim tveganjem za pojav koronarne srčne bolezni, možganske kapi in sladkorne bolezni (Warburton, Charlesworth, Ivey, Nettlefold in Bredin 2010; WHO 2014) ter z različnimi vidiki psihološkega delovanja, saj zmanjšuje stres, anksiozno in depresivno razpoloženje ter ohranja učinkovitost kognitivnih zmožnosti v vseh življenjskih obdobjih (Macpherson, Teo, Schneider in Smith 2017; Poirel 2017). Po drugi strani pa je telesna neaktivnost vodilni dejavnik tveganja za razvoj kroničnih nenalezljivih bolezni in ima neugodne učinke na psihološko blagostanje in počutje (Guthold, Stevens, Riley in Bull 2018; Lee idr. 2012).

Ob prepoznavanju pomena aktivnega življenjskega sloga za zdravje in želji po spodbujanju telesne aktivnosti pri različnih ciljnih skupinah ne moremo mimo vprašanja, zakaj se pravzaprav nekdo odloči za ukvarjanje s TA. Razloge za vključevanje in ohranjanje TA je potrebno iskati v različnih motivacijskih procesih. Pogosto se namreč dogaja, da se posamezniki odločajo za TA nesistematično, brez ustreznega postavljanja ciljev ter upoštevanja lastnih potreb in zmožnosti; posledica tega pa je opuščanje ali upad interesa za vadbo. Preučevanje motivov za TA se zdi posebej relevantno v študentski populaciji, t.j. v obdobju prehoda v odraslost, ki predstavlja čas poglobljenega identitetnega raziskovanja in prevzemanja pomembnih odločitev na različnih področjih življenja (Arnett 2014). Ta prehod zaznamujejo tudi odločitve v zvezi s prevzemanjem z zdravjem povezanega vedenjskega sloga, ki ima dolgoročne posledice za posameznikov razvoj. Rezultati raziskav namreč kažejo, da redna TA v obdobju študija pomembno napoveduje aktivno preživljanje prostega časa tudi v kasnejših življenjskih obdobjih (Kozechian, Heidary, Saiah in Heidary 2012).

::Motivi za ukvarjanje s telesno aktivnostjo

Motive lahko razumemo kot težnje ali nagnjena k določenemu načinu vedenja (Mayer 2018). Motivi za ukvarjanje s TA so lahko raznovrstni (biološko, psihološko, socialno obarvani) in imajo pomembno vlogo znotraj motivacijskega procesa, saj vplivajo na vključevanje in vztrajanje v TA (Molanorouzi, Khoo in Morris 2014; Weinberg in Gould 2015). Obenem poznavanje motivov omogoča boljše razumevanje vedenja vadečih ter ustvarjanje ustreznega motivacijskega okolja, ki jih bo v izbrani aktivnosti zadržalo ter zmanjšalo možnosti opustitve vadbe (Gill, Williams in Reifsteck 2017). Pogosto nas motivira več kot en sam motiv, prav tako gre največkrat za kombinacijo razlogov za ukvarjanje s TA, ki sodijo tako na polje notranje kot zunanje motivacije (Barborič idr. 2018). Specifična kombinacija motivov pa de-

terminira trajanje in kakovost TA. Prevlada notranje motivacije bo povečala verjetnost vztrajanja v TA, medtem ko bo pri pretežno zunanje motiviranih posameznikih verjetno zaznati nižjo zavezanost vadbi, zdravju in dobremu počutju (Vansteenkiste, Soenens in Duriez 2008). Weinberg in Gould (2015) navajata, da v skupini vadečih lahko najdemo izrazito individualne ali skupne motive, ki se spreminjajo v različnih fazah vadbenega procesa; avtorja tudi opozarjata, da je smiselno motive pri vadečih kontinuirano preverjati, saj se pogosto dogaja, da razlogi, ki so jih navedli ob začetku vadbenega procesa (npr. zdravstveni razlogi) niso nujno enaki tistim, ki jih navajajo sredi programa in od katerih je odvisno nadaljevanje vadbe (npr. ugodno socialno vzdušje v vadbeni skupini).

Nekateri avtorji poročajo o razlikah v motivih glede na preference za posamezno obliko TA (Ball, Bice in Perry 2014). Poleg tega motive za ukvarjanje s TA determinirajo številni drugi dejavniki kot so spol, starost ter kulturna in socialna pripadnost (Egli, Bland, Melton in Czech 2011; Gavin, Keough, Abravanel, Moudrakovski in Mcbrearty 2014; Martinez, Gillespie in Bale 2015; Roberts, Reeves in Ryrrie 2015).

::Telesna aktivnost študentov in njihovi motivi za vadbo

Številni avtorji navajajo številne koristi redne TA: poveča občutek lastne učinkovitosti, izboljša samooceno zdravja in splošnega počutja, omogoča boljše regeneracijo in učinkovitejše spoprijemanje s stresom pri študentih (Kim in McKenzie 2014; Wegner, Helmich, Machado, Nardi, Arias-Carrion in Budde 2014), kar lahko vodi tudi h kakovostnejšemu študiju. Obenem pa raziskovalni izsledki opozarjajo, da je velik delež študentske populacije nezadostno telesno aktiven oziroma ne dosega priporočil Svetovne zdravstvene organizacije (Cocca, Liukkonen, Mayorga-Vega in Viciano-Ramírez 2014). Na obsežnem vzorcu španskih študentov so npr. ugotovili, da je zadostno aktivna le slaba tretjina študentov (Varela-Mato, Cancela, Ayan, Martín in Molina 2012). V raziskavi, opravljeni na vzorcu slovenskih študentov pa Cerar in sodelavci (2017) poročajo, da se s športom večinoma ukvarjajo neorganizirano ter da so moški pogosteje aktivni kot ženske. Izsledki novejšje študije (Sevil, Sánchez-Miguel, Pulido, Práxedes in Sánchez-Oliva 2018) kažejo na pomembno nižje ravni TA ter nižjo notranjo motivacijo za vadbo pri študentih v primerjavi s srednješolci. S prehodom na univerzitetno izobraževanje se prekine tudi pouk športne vzgoje, ki je bil v času srednješolskega izobraževanja obvezen in je prispeval k spodbujanju aktivnega vedenjskega sloga (Sevil idr. 2018).

Glede na številne pozitivne učinke redne TA na zdravje ter razširjenost nezadostne aktivnosti med študentsko populacijo se zdi ključnega pomena poglobljeno preučevati spremenljivke, povezane z vključevanjem v vadbo, med katere sodijo tudi motivi za vadbo. V nadaljevanju predstavljamo izsledke nekaterih raziskav o motivih za ukvarjanje s TA pri študentih.

Egli, Bland, Melton in Czech (2011) so na podlagi prečne raziskave s pomočjo vprašalnika EMI-2 (Exercise Motivation Inventory-2) preučevali motive za ukvarja-

nje s TA pri študentih, ki so se izobraževali na študijskih programih s področja športa. Rezultati so pokazali na številne razlike med študenti po starosti in spolu. Sodelujoči, mlajši od 20 let, so v primerjavi s starejšimi od 20 let pogosteje navajali, da se s TA ukvarjajo zaradi izogibanja slabemu zdravju, medtem ko so starejši študenti pogosteje kot mlajši izpostavili pomen povezanosti z drugimi v okviru športne vadbe. Študenti so pomembno pogosteje kot študentke izpostavili motive zabave, izzivov, pripadnosti, pridobivanja spretnosti, socialne potrditve, tekmovalnosti, telesne moči in vzdržljivosti. Študentke pa so v primerjavi s študenti pogosteje navajale, da se z vadbo ukvarjajo zaradi ohranjanja dobrega zdravja, obvladovanja telesne mase in doseganja privlačnejšega videza. Tudi drugi avtorji (Cerar, Kondrič, Ochiana in Sindik 2017; Roberts, Reeves in Ryrie 2015) so s pomočjo omenjenega vprašalnika ugotovili podobne razlike v motivih za TA med študenti in študentkami.

Roberts in sodelavci (2015) so na vzorcu 736 angleških študentov in študentk različnih študijskih programov ugotovili, da sta najpomembnejša motiva za ukvarjanje s TA ohranjanje dobrega zdravja in uravnavanje telesne mase, najmanj pomembna pa socialna potrditev in zdravstvene zahteve. Preverjanje razlik po starosti je pokazalo, da starejši študenti (23 let ali več) pogosteje navajajo motive obvladovanje stresa, revitalizacija in izogibanje slabemu zdravju v primerjavi z mlajšimi študenti (manj kot 23 let).

Diehl, Fuchs, Rathmann in Hilger-Kolb (2018) so preverjali razloge za ukvarjanje s TA v okviru univerzitetnih športnih programov pri 689 nemških študentih. Med različnimi kategorijami motivov so študenti najpogosteje navajali, da so športno aktivni zaradi zabave, zdravja in ohranjanja telesne kondicije ter zagotavljanja življenjskega ravnovesja (sprostitve, zmanjšanje stresa, notranje napetosti).

Yazici, Altun, Sözeri in Koçak (2016) so z uporabo lestvice PALMS (Physical Activity and Leisure Motivation Scale) raziskovali motive za TA pri turških študentih. Študenti so kot najpomembnejše motive navedli zdravstveno stanje in telesno pripravljenost, psihološko razbremenitev in uživanje oziroma zabavo med vadbo; kot najmanj pomemben razlog pa so navedli pričakovanja drugih. Avtorji niso ugotovili pomembnih razlik po spolu, razen v motivu telesni videz, ki je bil pri ženskah nižje izražen kot pri moških, kar je nekoliko nepričakovano glede na izsledke predhodnih raziskav. Ugotovljene so bile nekatere razlike med študenti glede na stopnjo TA. Študenti z visoko intenzivno TA so izkazovali višje vrednosti v motivih tekmovalnost, pridobivanje kompetenc in uživanje/zabava v primerjavi s študenti z zmerno intenzivno TA.

::Merjenje motivov za ukvarjanje s telesno aktivnostjo

Za namene preučevanja motivov za ukvarjanje s TA so se v tujini uveljavili različni merski pripomočki: Participation Motivation Questionnaire (PMQ; Gill, Gross in Huddleston 1983), Exercise Motivation Inventory (EMI; Markland in Hardy 1993), Exercise Motivation Inventory-2 (EMI-2; Markland in Ingledew

1997), Motivation for Physical Activity Measure-Revised (MPAM-R; Ryan, Frederick, Lepes, Rubio in Sheldon 1997), Recreational Exercise Motivation Measure (REMM; Rogers in Morris 2003) in Physical Activity and Leisure Motivation Scale (PALMS; Morris in Roger 2004). Lestvica PALMS predstavlja revidirano in krajšo obliko vprašalnika REMM in obsega 40 postavk, ki se nanašajo na osem področij motivov za vadbo. Pri oblikovanju lestvice PALMS so avtorji upoštevali kombinacijo teoretičnega in empiričnega pristopa, kar omogoča preverjanje širokega nabora motivov v različnih vadbenih okoljih in njihovo povezovanje s teorijo samodoločanja (Self-Determination Theory; Deci in Ryan 2000), ki danes velja za eno najbolj celostnih in empirično podprtih teorij motivacije, tudi na športno-psihološkem področju. Preverba merskih značilnosti izvirne lestvice je na podlagi konfirmatorne faktorске analize potrdila njeno 8-faktorsko strukturo, vrednosti Cronbach alfa, ki so bile v razponu med 0,80 in 0,99, pa kažejo na dobro notranjo skladnost pripomočka (Roychowdhury 2012). O njegovi ustreznosti veljavnosti in zanesljivosti poročajo tudi številne mednarodne študije, ki so bile opravljene na različnih ciljnih skupinah in v različnih državah: Avstraliji (Roychowdhury 2018), Izraelu (Zach, Bar-Eli, Morris in Moore 2012), Grčiji (Filippou, Rokka in Mavridis 2016), Nizozemski (van Lankveld, Linskens in Stolwijk 2021), Portugalski (Lameiras idr. 2020), Španiji (Santos-Labrador, Melero-Ventola, Cortés-Rodríguez, Sánchez-Barba in Arroyo-Anlló 2021), Maleziji (Kueh, Kuan in Morris 2017; Molanorouzi idr. 2014), Iranu (Zarei idr. 2016) in Kitajski (Hu, Morris in Lyu 2019). Večinoma so omenjene študije potrdile 8-faktorsko strukturo lestvice PALMS, vendar so nekatere zaradi boljšega prileganja podatkov predlagale izločitev posameznih postavk iz končnih priredb lestvic (Kueh idr. 2017; Lameiras idr. 2020; Santos-Labrador idr. 2021).

::Cilji raziskave

Čeprav v mednarodni literaturi zasledimo različne pripomočke za preverjanje motivov za TA, ki izkazujejo ustrezne psihometrične karakteristike, v slovenskem prostoru tovrstnih pripomočkov primanjkuje. Nekatere lestvice (npr. PMQ in EMI-2) so bile sicer prevedene in uporabljene v raziskavah na študentski populaciji, ne pa tudi validirane. S pričujočo raziskavo smo želeli preliminarno preučiti merske značilnosti lestvice PALMS na vzorcu slovenskih študentov predvsem iz dveh razlogov: ker študenti sodijo v razvojno obdobje prehoda v odraslost, pomembno z vidika utrjevanja z zdravjem povezanih vedenj, vključno z redno telesno aktivnostjo in ker se v mednarodnem prostoru v zadnje obdobju lestvica PALMS vse pogosteje uporablja za ugotavljanje razlogov za telesno vadbo (Morris in Roychowdhury, 2020). Poleg preverjanja faktorске strukture in zanesljivosti lestvice PALMS-S je namen raziskave tudi preučiti izraženost motivov za ukvarjanje s TA pri študentih, ugotoviti povezanost med posameznimi motivi in razlike v motivih za ukvarjanje s TA po spolu, starosti in pogostosti ukvarjanja s TA.

::METODE

::Udeleženci

V raziskavo smo vključili 292 študentov (220 študentk in 72 študentov) v starostnem razponu med 18. in 29. letom ($M = 22,46$; $SD = 2,27$). Med sodelujočimi je bilo 186 študentov dodiplomskega in 106 študentov podiplomskega študija. Največ, 49,1 %, je bilo študentov z Univerze v Mariboru ($N = 145$), 30,1 % z Univerze na Primorskem ($N = 88$), 19,2 % z Univerze v Ljubljani ($N = 56$), tri (1 %) študenti pa so bili vpisani v programe drugih visokošolskih ustanov. Pogoji za sodelovanje v raziskavi je bila vsaj enkrat tedenska individualna ali skupinska telesna vadba, ki traja 30 minut ali več. Udeležencem je bila zagotovljena anonimnost, njihovo sodelovanje v raziskavi pa je bilo prostovoljno. Raziskovalni vzorec je bil priložnostni.

::Pripomočki

Uporabili smo slovensko obliko Lestvice motivov za ukvarjanje z telesno aktivnostjo (PALMS-S), ki smo jo prevedli za namene pričujoče študije. Izvirna angleška lestvica PALMS (Physical Activity and Leisure Motivation Scale; Morris in Rogers 2004) vključuje 40 postavk in omogoča ugotavljanje osmih dimenzij motivov za ukvarjanje s TA (v oklepaju navajamo primere postavk): zdravstveno stanje/telesna pripravljenost (»S telesno aktivnostjo se ukvarjam zato, ker mi pomaga izboljšati in ohranjati telesno pripravljenost«), druženje/pripadnost (»... omogoča druženje s prijatelji«), uživanje/zabava (... je to zame zabavno), zunanji videz (»... mi pomaga oblikovati postavo«), tekmovalnost (»... da bi premagal druge«), psihološka razbremenitev (»... pomaga učinkovito spoprijemati s težavami«), kompetence/zmožnosti (»... želim usvojiti nove gibalne spretnosti«), pričakovanja drugih (»... drugi mi pravijo, naj vadim/treniram«). Vsako dimenzijo tvori po pet postavk, ki jih posamezniki ocenjujejo s pomočjo 5-stopenjske Likertove lestvice (od 1 – sploh se ne strinjam do 5 – popolnoma se strinjam). Višji rezultat pri posamezni dimenziji tako predstavlja višjo izraženost posameznega motiva.

Preverba psihometričnih lastnosti izvirne lestvice PALMS je pokazala na njeno ustrežno zanesljivost in veljavnost (Morris in Rogers 2004; Roychowdhury 2012), pri čemer so potrdili 8-faktorsko strukturo lestvice; koeficienti notranje skladnosti za posamezne dimenzije so se gibali med 0,78 in 0,82, test-retest koeficienti pa med 0,78 in 0,94 (Molanorouzi idr. 2014). Izvirna lestvica PALMS je prosto dostopna in ne zahteva posebnih dovoljenj za njeno uporabo v raziskovalne namene.

S strani udeležencev smo pridobili tudi osnovne demografske podatke (spol, starost, kraj bivanja, univerza, ki jo obiskujejo in stopnja študija) in informacijo o pogostosti ukvarjanja s TA.

::Postopek

Slovensko priredbo lestvice PALMS smo oblikovali na podlagi metode vzratnega prevoda. Izvirna angleška lestvica je bila najprej prevedena v slovenski jezik – neodvisne prevode so opravili psihologinja, kineziolog in prevajalka za angleški jezik (vsem je slovenščina materni jezik in obvladajo angleščino). Slovenske prevode lestvice smo nato primerjali in na osnovi ugotovljenih razhajanj uskladili. Tako usklajeno slovensko obliko je nazaj v angleški jezik (brez poznavanja vsebine izvirne lestvice) opravil rojeni govorec angleščine, ki ima bogate izkušnje s prevajanjem iz slovenščine. Vzratni prevod je anglist primerjal z izvirno angleško lestvico ter potrdil skladnost prevoda in izvirnika. Zainteresirani bralci lahko slovensko obliko lestvice pridobijo od avtoric raziskave.

Raziskava je potekala preko spletnega orodja IKA. Študentske organizacije in fakultete smo kontaktirali po e-pošti s prošnjo, da vabilo k sodelovanju v raziskavi in povezavo na spletni vprašalnik objavijo na oglasni deski. V nagovoru smo študente seznanili z nameni raziskave in jih prosili za posredovanje vprašalnika med svoje študijske kolege. S klikom na gumb za pričetek izpolnjevanja vprašalnika so študenti soglašali, da sodelujejo prostovoljno ter da se njihovi odgovori lahko uporabijo v raziskovalne namene. Za izpolnjevanje vprašalnika so udeleženci potrebovali približno deset minut.

::REZULTATI

::Konfirmatorna faktorska analiza

Veljavnost izvirne 8-faktorske strukture lestvice PALMS smo preverili s konfirmatorno faktorsko analizo (KFA) v programu SPSS Amos; za oceno modela smo uporabili metodo največjega verjetja (angl. *maximum likelihood estimation*). Predhodno smo preverili tudi predpostavke za izvedbo KFA: ustrezna velikost vzorca, odsotnost multikolinearnosti ter normalno porazdelitev podatkov; slednje smo ugotavljali z merami asimetrije in sploščenosti, ki so bile znotraj vrednosti ± 2 , kar je za KFA sprejemljivo (Kline, 2016). Prileganje modela smo preverjali z razmerjem med χ^2 in stopnjami prostosti (χ^2/df), merami CFI (angl. *Comparative Fit Index*), TLI (angl. *Tucker Lewis Index*), RMSEA (angl. *Root Mean Square Error of Approximation*) in SRMR (angl. *Standardized Root Mean Square Residual*); pri odločanju o ustreznosti modela smo upoštevali naslednje mejne vrednosti: $\chi^2/df < 3$, CFI in TLI $\geq 0,9$, RMSEA $< 0,08$ in SRMR $< 0,08$ (Hu in Bentler 1999; Kline 2016).

Izvirni 8-faktorski model s 40 postavkami, ki predpostavlja pet indikatorskih spremenljivk za vsak faktor, ni pokazal ustreznega prileganja našim podatkom z vidika mer CFI, TLI in SRMR (model 1 v tabeli 1). Razlog za slabše prileganje

modela lahko pripišemo nekaterim mersko šibkim postavkam. Pri faktorju pričakovanja drugih so se namreč kar tri postavke (1, 7 in 18) izkazale kot problematične, saj so imele za nizke standardizirane uteži (pod 0,40). Na podlagi modifikacijskih indeksov smo zato omenjene postavke izločili in ponovno izvedli KFA za 8-faktorski model s 37 postavkami (model 2). Slednji je pokazal zadovoljivo prileganje podatkom; mere prileganja namreč niso presegale mejnih vrednosti (tabela 1).

Tabela 1

Konfirmatorna faktorska analiza: mere prileganja preverjenih modelov

Merski model	χ^2/df	CFI	TLI	RMSEA (90 % IZ)	SRMR
Model 1 ^a	2,386	0,848	0,833	0,067 (0,063–0,071)	0,094
Model 2 ^b	2,013	0,911	0,897	0,058 (0,054–0,063)	0,067

^a8-faktorski model s 40 postavkami

^b8-faktorski model s 37 postavkami (po pet indikatorjev za vsak faktor, razen »pričakovanja drugih«, ki vključuje dva indikatorja)

V tabeli 2 so prikazane standardizirane uteži indikatorskih spremenljivk za predlagani 8-faktorski model z 37 postavkami. Uteži se gibljejo med 0,48 in 0,98. Na podlagi rezultatov KFA smo se v nadaljnjih statističnih obdelavah odločili uporabiti obliko PALMS-S s 37 postavkami.

Tabela 2

Standardizirane uteži za predlagani 8-faktorski model s 37 postavkami

Faktorji	Indikatorske spremenljivke	Standardizirane uteži
Zdravstveno stanje	PALMS10	0,79
	PALMS12	0,65
	PALMS15	0,86
	PALMS28	0,77
	PALMS33	0,58
Pripadnost	PALMS4	0,75
	PALMS8	0,70
	PALMS20	0,82
	PALMS30	0,88
	PALMS38	0,93

Faktorji	Indikatorske spremenljivke	Standardizirane uteži
Psihološka razbremenitev	PALMS ₂	0,60
	PALMS ₉	0,73
	PALMS ₁₄	0,83
	PALMS ₂₂	0,86
	PALMS ₃₅	0,48
Zunanji videz	PALMS ₁₁	0,75
	PALMS ₂₃	0,89
	PALMS ₃₂	0,74
	PALMS ₃₆	0,60
	PALMS ₄₀	0,77
Uživanje/zabava	PALMS ₃	0,62
	PALMS ₁₃	0,81
	PALMS ₂₅	0,84
	PALMS ₃₄	0,87
	PALMS ₃₇	0,79
Tekmovalnost	PALMS ₆	0,75
	PALMS ₁₇	0,83
	PALMS ₂₇	0,74
	PALMS ₂₉	0,73
	PALMS ₃₉	0,60
Kompetence/zmožnosti	PALMS ₅	0,51
	PALMS ₁₆	0,76
	PALMS ₁₉	0,51
	PALMS ₂₄	0,77
	PALMS ₃₁	0,50
Pričakovanja drugih	PALMS ₂₁	0,70
	PALMS ₂₆	0,53

::Opisne statistike, zanesljivost in korelacije med dimenzijami PALMS-S

Iz rezultatov opisne statistike (tabela 3) ugotavljamo, da so med dimenzijami lestvice PALMS-S najbolj izraženi motivi zdravstveno stanje in telesna pripravljenost, psihološka razbremenitev in uživanje/zabava, najmanj izražen pa je motiv pričakovanja drugih. Največjo razpršenost ocen ugotavljamo pri motivu pripadnost.

Zanesljivost lestvice PALMS-S smo preverjali s koeficienti notranje skladnosti Cronbach alfa, pri dimenziji z dvema postavkama pa smo uporabili Spearman-Brownovo formulo (Eisinga, Grotenhuis in Pelzer 2013). Rezultati so pokazali na zadovoljivo notranjo skladnost posameznih dimenzij lestvice, nekoliko nižjo zanesljivost sicer opažamo pri dimenziji pričakovanja drugih, vendar je koeficient še vedno sprejemljiv.

Večina korelacij med dimenzijami PALMS-S je nizkih do srednje visokih in statistično značilnih. Najvišji pozitivni korelaciji opažamo med motivoma psihološka razbremenitev in uživanje/zabava ter med motivoma zdravstveno stanje in kompetence/zmožnosti. Negativno, čeprav nizko povezanost, pa zasledimo med motivoma pričakovanja drugih in uživanje/zabava.

Tabela 3

Opisna statistika, zanesljivost in korelacije med dimenzijami PALMS-S

Dimenzije PALMS-S	1	2	3	4	5	6	7	8
1 Zdravstveno stanje	-	0,03	0,48**	0,50**	0,40**	0,09	0,58**	-0,05
2 Pripadnost		-	0,17**	0,15*	0,34**	0,14*	0,13*	-0,04
3 Psihološka razbremenitev			-	0,27**	0,60**	0,13*	0,45**	-0,14*
4 Zunanji videz				-	0,08	0,19**	0,38**	0,09
5 Uživanje/zabava					-	0,20**	0,51**	-0,24**
6 Tekmovalnost						-	0,40**	0,17**
7 Kompetence/zmožnosti							-	-0,05
8 Pričakovanja drugih								-
<i>M</i> (<i>SD</i>)	4,42 (0,61)	3,16 (1,02)	4,22 (0,65)	3,85 (0,82)	4,20 (0,69)	2,05 (0,85)	3,72 (0,71)	1,43 (0,58)
Alfa koeficient/ Spearman Brown koeficient [#]	0,82	0,91	0,88	0,87	0,84	0,81	0,72	0,58 [#]

**korelacija je statistično značilna pri $p < 0,01$.

*korelacija je statistično značilna pri $p < 0,05$.

::Razlike v motivih za telesno aktivnost po spolu, starosti in pogostosti ukvarjanja z vadbo

Rezultati t-testa so pokazali na statistično značilne razlike med spoloma (tabela 4) v izraznosti motivov psihološka razbremenitev ($d = 0,48$) in zunanji videz ($d = 0,46$), ki sta bila pri ženskah višje izražena kot pri moških in v izraznosti motiva tekmovalnost ($d = 0,48$), ki je bil pri moških izražen višje kot pri ženskah. Učinek spola v omenjenih motivih je bil srednje velik.

Tabela 4

Razlike v motivih za ukvarjanje s telesno aktivnostjo po spolu

Dimenzije PALMS-S	Moški ($N = 72$) M (SD)	Ženske ($N = 220$) M (SD)	t	p
Zdravstveno stanje	4,32 (0,69)	4,46 (0,55)	-1,84	0,069
Pripadnost	3,16 (0,94)	3,16 (1,06)	0,01	0,994
Psihološka razbremenitev	3,98 (0,72)	4,30 (0,69)	-3,60	< 0,001
Zunanji videz	3,56 (0,90)	3,95 (0,75)	-3,33	< 0,001
Uživanje/zabava	4,12 (0,56)	4,23 (0,73)	-1,41	0,162
Tekmovalnost	2,36 (0,88)	1,95 (0,82)	3,48	< 0,001
Kompetence/zmožnosti	3,69 (0,77)	3,73 (0,68)	-0,46	0,648
Pričakovanja drugih	1,46 (0,56)	1,43 (0,59)	0,42	0,674

Med skupinama študentov dodiplomskega in podiplomskega študija nismo ugotovili značilnih razlik v dimenzijah PALMS-S (tabela 5).

Za preverjanje razlik v dimenzijah PALMS-S glede na pogostost TA smo uporabili analizo variance. Statistično značilne razlike med skupinami (tabela 6) opazimo v izraznosti motivov zdravstveno stanje/telesna pripravljenost ($\eta^2 = 0,102$), uživanje/zabava ($\eta^2 = 0,092$), kompetence/zmožnosti ($\eta^2 = 0,129$), psihološka razbremenitev ($\eta^2 = 0,057$), pričakovanja drugih ($\eta^2 = 0,051$) in tekmovalnost ($\eta^2 = 0,039$). Učinek ukvarjanja s telesno aktivnostjo je pri omenjenih motivih majhen do srednje velik.

Za ugotavljanje razlik med posameznimi skupinami študentov smo uporabili *post hoc* Schaffejeve teste. Študenti, ki se s TA tedensko ukvarjajo petkrat in več, izkazujejo višjo izraženost motiva zdravstveno stanje/telesna pripravljenost kot študenti, ki se s TA ukvarjajo enkrat ($p < 0,001$) in dvakrat tedensko ($p = 0,004$). Prav tako je izraženost tega motiva višja pri študentih, ki se tri- do štirikrat tedensko ukvarjajo s TA, v primerjavi s skupinama, ki se enkrat ($p = 0,001$) in dvakrat tedensko ($p = 0,037$).

Tabela 5

Razlike v motivih za ukvarjanje s telesno aktivnostjo glede na stopnjo študija

Dimenzije PALMS-S	Dodiplomski študij (<i>N</i> = 186) <i>M</i> (<i>SD</i>)	Podiplomski študij (<i>N</i> = 106) <i>M</i> (<i>SD</i>)	<i>t</i>	<i>p</i>
Zdravstveno stanje	4,40 (0,58)	4,49 (0,49)	-1,57	0,118
Pripadnost	3,11 (1,07)	3,24 (0,92)	-1,10	0,272
Psihološka razbremenitev	4,22 (0,71)	4,23 (0,67)	-0,11	0,911
Zunanji videz	3,87 (0,78)	3,85 (0,85)	0,20	0,845
Uživanje/zabava	4,17 (0,72)	4,26 (0,64)	-1,06	0,289
Tekmovalnost	2,05 (0,84)	2,05 (0,87)	-0,04	0,972
Kompetence/zmožnosti	3,72 (0,70)	3,73 (0,72)	-0,22	0,826
Pričakovanja drugih	1,42 (0,56)	1,45 (0,62)	-0,43	0,665

Tabela 6

Razlike v motivih za ukvarjanje s telesno aktivnostjo glede na njeno pogostost

Dimenzije PALMS-S	Tedenska telesna aktivnost				F	p
	1-krat (<i>N</i> = 30) <i>M</i> (<i>SD</i>)	2-krat (<i>N</i> = 112) <i>M</i> (<i>SD</i>)	3 do 4-krat (<i>N</i> = 106) <i>M</i> (<i>SD</i>)	5-krat in več (<i>N</i> = 44) <i>M</i> (<i>SD</i>)		
Zdravstveno stanje	4,09 (0,61)	4,34 (0,60)	4,53 (0,49)	4,66 (0,51)	10,94	< 0,001
Pripadnost	2,99 (1,15)	3,27 (0,94)	3,11 (1,06)	3,11 (1,07)	0,86	0,463
Psihološka razbremenitev	3,87 (0,78)	4,15 (0,72)	4,31 (0,70)	4,44 (0,54)	5,83	0,001
Zunanji videz	3,59 (0,91)	3,82 (0,84)	4,01 (0,72)	3,83 (0,80)	2,43	0,065
Uživanje/zabava	3,73 (0,85)	4,12 (0,66)	4,30 (0,64)	4,51 (0,57)	9,72	< 0,001
Tekmovalnost	1,82 (0,73)	1,96 (0,72)	2,06 (0,79)	2,41 (0,85)	3,87	0,010
Kompetence/zmožnosti	3,22 (0,71)	3,59 (0,71)	3,83 (0,62)	4,14 (0,57)	14,27	< 0,001
Pričakovanja drugih	1,57 (0,70)	1,56 (0,70)	1,34 (0,52)	1,24 (0,50)	5,11	0,002

Motiv kompetence/zmožnosti je višje izražen pri študentih, ki so tedensko aktivni petkrat ali več, kot pri tistih, ki so aktivni enkrat ($p < 0,001$) in dvakrat na tedensko ($p < 0,001$). Tudi študenti, ki se s TA ukvarjajo tri- do štirikrat tedensko, ocenjujejo motiv kompetence/zmožnosti višje kot študenti, ki se z vadbo ukvarjajo enkrat tedensko ($p < 0,001$).

Motiv uživanja/zabava je pomembno višje izražen pri študentih, ki se s TA ukvarjajo petkrat tedensko in več, v primerjavi s tistimi, ki so aktivni enkrat ($p < 0,001$) in dvakrat tedensko ($p = 0,012$). Podobno ima skupina s tri- do štirikrat tedensko TA višje izražen motiv uživanja/zabava kot skupina, ki je aktivna samo enkrat tedensko ($p = 0,001$).

Pri motivu psihološka razbremenitev ugotovljamo, da je ta pomembno nižje izražen v skupini študentov, ki se enkrat tedensko ukvarja s TA v primerjavi s skupinama, ki se s TA tedensko ukvarjata tri- do štirikrat ($p = 0,013$) oziroma petkrat in več ($p = 0,004$).

Motiv tekmovalnosti je pomembno višje izražen pri študentih, ki se s TA ukvarjajo petkrat tedensko in več, kot pri tistih, ki aktivni enkrat ($p = 0,034$) in dvakrat tedensko ($p = 0,031$).

Motiv pričakovanja drugih je v skupini študentov, ki se dvakrat tedensko ukvarja s TA, pomembno višje izražen kot pri študentih, ki se s TA ukvarjajo tri- do štirikrat ($p = 0,040$) oziroma petkrat ali večkrat tedensko ($p = 0,019$).

::RAZPRAVA

Z raziskavo smo želeli preveriti psihometrične značilnosti slovenske lestvice PALMS-S in preučiti izraženost motivov za ukvarjanje s TA pri slovenskih študentih.

Na podlagi KFA smo sicer potrdili vseh osem dimenzij kot jih predpostavlja izvorna lestvica (Morris in Rogers 2004), vendar se je v našem primeru podatkom boljše prilagala 8-faktorska rešitev s 37 postavkami. Tri izločene postavke, ki v izvorni lestvici PALMS sodijo v dimenzijo pričakovanja drugih, se v naši raziskavi niso izkazale kot ustrezne. Natančnejša vsebinska analiza je namreč pokazala, da se postavke, bolj kot na pričakovanja in pritiske po ukvarjanju s športno aktivnostjo, ki jih posameznih doživlja s strani socialnega okolja, nanašajo na zagotavljanje zaslужka oziroma materialne nagrade preko športne aktivnosti. Slednji razlogi so relevantni zlasti za posameznike, ki se s športom ukvarjajo na tekmovalni oziroma profesionalni ravni, torej jim športno udejstvovanje predstavlja tudi pomemben finančni vir. Udeleženci naše raziskave pa so bili večinoma študenti, za katere lahko predvidevamo, da se s športom in telesno vadbo ukvarjajo rekreativno, v svojem prostem času. Na manjšo relevantnost omenjenih postavk so opozorile tudi nekatere novejšje študije, opravljene na otrocih in mladostnikih (Hu idr., 2019; Kueh, Abdullah, Kuan, Morris in Naing 2018).

Predlagana oblika lestvice PALMS-S s 37 postavkami je izkazala ustrezno notranjo skladnost. Nekoliko nižji koeficient notranje skladnosti, sicer pa še vedno spre-

jemljiv, ugotavljamo pri dimenziji pričakovanja drugih, kar lahko v našem primeru pripišemo majhnemu številu postavk. V bodoče bi tako kazalo razmisliti o vključitvi dodatnih, vsebinsko primernejših postavk, ki bi nadomestile izločene postavke pri omenjeni dimenziji motivov. Koeficienti zanesljivosti ostalih dimenzij PALMS-S pa so v glavnem primerljivi s tistimi v izvorni lestvici (Molanorouzi idr. 2014; Roychowdhury 2012).

Ugotavljamo, da se študenti ukvarjajo s TA predvsem zaradi ohranjanja in krepitev zdravja in telesne pripravljenosti, zagotavljanja psihološke razbremenitve ter zabave in veselja med TA. Naše ugotovitve se skladajo s številnimi tujimi raziskavami, ki poročajo, da študenti najvišje izražajo motive, povezane s telesnim zdravjem, zelo redko pa kot razloge za vključevanje in vztrajanje pri vadbi navajajo zahteve in pričakovanja drugih ljudi (Caglar, Canlan in Demir 2009; Diehl idr. 2018; Yazici idr. 2016). Višjo izraženost z zdravjem povezanih motivov bi morda lahko pripisali ozaveščenosti študentov o pozitivnih učinkih redne gibalne in športne aktivnosti za telesno in psihično zdravje (Acharya, Jin in Collins 2018; Doyle, Khan in Burton 2019).

Številne raziskave navajajo, da je motiv veselja in uživanja v TA običajno najpomembnejši in najpogosteje izražen v populaciji otrok in mladostnikov (Pano in Markola 2012; Visek idr. 2015), s starostjo pa njegova izraženost upada (Gavin idr. 2014). Pri študentih naše raziskave je omenjeni motiv v primerjavi z drugimi motivi visoko izražen, kar se zdi spodbudno, saj so prav občutki zadovoljstva, zabave in uživanja ključni dejavniki notranje motivacije, ki omogočajo dolgoročno zavzetost in ohranjanje vadbene dejavnosti (Weinberg in Gould 2015). Podobno so Diehl in sodelavci (2018) pri nemških študentih ugotovili, da je motiv zabave med pomembnejšimi za ukvarjanje s športom v času študija.

Z vidika spola ugotavljamo, da se študentke pogosteje ukvarjajo s TA zaradi lepšega zunanjšega videza, medtem ko imajo študenti v primerjavi s študentkami višje izraženo težnjo po tekmovalnosti. Ti izsledki so primerljivi z rezultati drugih študij, po katerih se ženske pogosteje odločajo za telesno vadbo zaradi zagotavljanja privlačnejšega telesnega videza, uravnavanja telesne mase in izogibanja slabemu zdravju (Egli idr. 2011; Martinez idr. 2015); moške po drugi strani bolj motivirajo rivalstvo, socialna primerjava in zabava (Cerar idr. 2017; Zervou, Stavrou, Koehn, Zounhia in Psychountaki 2017). Omenjene spolne razlike v motivih za TA lahko povežemo tudi z izbiro športnih aktivnosti. Moški se pogosteje kot ženske odločajo za športe tekmovalne in izzivalne narave (Molanorouzi, Khoo in Morris 2015) kot so nekateri ekipni in kontaktni športi (npr. nogomet, košarka in adrenalinski športi), ki omogočajo zadovoljevanje potreb po tekmovanju, potrjevanju, izražanju agresivnosti in doživljanju razburljivosti. Ženske pa pogosteje izbirajo športe z manj telesnega stika in agresivnosti ter več estetskih prvin (npr. hoja, rolanje, aerobika in ples), ki jim v največji meri služijo doseganju telesnega in psihičnega blagostanja ter oblikovanja postave (Doupona Topič in Petrović 2007).

Razlike v motivih za TA med študenti in študentkami je treba upoštevati pri načrtovanju vadbe in ponuditi dovolj zanimiv in pester nabor vadbenih vsebin, ki bo

v skladu z njihovimi specifičnimi preferencami. Obenem pa je treba spodbujati TA, ki bo imela dolgoročne učinke na zdravje in razvoj posameznikov, t.j. poudariti in krepiti zlasti notranjo motivacijo pri spreminjanju vedenjskih vzorcev in navad. Slednje velja še posebej za dekleta in ženske, ki za vključevanje v vadbo pogosteje kot moški navajajo razloge, povezane z zunanjo motivacijo, kot npr. uravnavanje telesne mase in zasledovanje družbeno pogojenih telesnih lepotnih standardov. Prevlada notranje nad zunanjo motivacijo pomeni namreč manjše tveganje za opustitev vadbe ter ohranjanje TA tudi v kasnejših življenjskih obdobjih (Janssen idr. 2014; Molanorouzi idr. 2015). Izsledki naše raziskave so lahko koristni, saj nam omogočajo, da na podlagi obstoječih motivov študentov, oblikujemo predvidevanja o njihovi zavezanosti vadbi v prihodnje.

Z raziskavo nismo ugotovili razlik v motivih za TA med skupinama podiplomskih in dodiplomskih študentov. Tudi druge raziskave ne poročajo o starostnih razlikah v motivih za TA pri študentski populaciji, najbrž tudi zato, ker lahko študente na obeh stopnjah študija uvrščamo v obdobje prehoda v odraslost, torej lahko pričakujemo med njimi več podobnosti kot razlik, tudi kar se tiče vedenj in značilnosti, povezanih z življenjskim slogom in s prostočasnimi aktivnostmi. Večina raziskav, ki poročajo o starostnih razlikah v motivih za TA, pa primerja različna razvojna obdobja (Gavin idr. 2014).

Študenti, ki so telesno aktivni tri- do štirikrat tedensko oziroma pet- in večkrat tedensko, pogosteje izražajo motive povezane z zdravstvenim stanjem, učinkovitim spoprijemanjem s stresom, zabavo in pridobivanjem kompetenc kot njihovi vrstniki, ki so večinoma aktivni enkrat ali dvakrat tedensko. Izsledke raziskave lahko povežemo s predhodnimi ugotovitvami, po katerih se pogostost ukvarjanja s TA pozitivno povezuje z motivi zdravja in zabave (Zach, Lissitsa in Galily 2017), pa tudi revitalizacije, obvladovanja stresa, pridobivanjem kompetenc in razvijanjem telesne moči in vzdržljivosti (Cerar idr. 2017). Molanorouzi in sodelavci (2015) poudarjajo predvsem pomen spodbujanja notranje motivacije, ki pomembneje od zunanje prispeva k povečanju količine telesne vadbe in ohranjanju aktivnega življenjskega sloga.

Izsledki naše študije predstavljajo preliminarno validacijo slovenske oblike lestvice PALMS-S, s katero smo potrdili večdimenzionalno strukturo motivov na vzorcu slovenskih študentov. Lestvica bi lahko v prihodnje predstavljala ustrezen merski pripomoček za preučevanja motivov za telesno vadbo v slovenski populaciji. Uporaba lestvice je lahko koristna za raziskovalce, športne psihologe, kineziologe in druge strokovnjake s področja promocije zdravja, saj je poglobljeno razumevanje strukture motivov za vadbo in dejavnikov, ki vplivajo nanjo, nujno pri načrtovanju ustreznih vadbenih programov za spodbujanje in ohranjanje aktivnega življenjskega sloga in preprečevanju telesne neaktivnosti.

Študija ima tudi nekaj pomembnih omejitev, ki jih bi kazalo v nadaljnjih raziskavah upoštevati oziroma odpraviti. Vsekakor bi bilo potrebno lestvico PALMS-S dodatno preveriti z vidika njene vsebinske in psihometrične ustreznosti: ponovno preveriti faktorško strukturo in oceniti mersko invariantnost lestvice (npr. glede na

spol in starost), prav tako bi bilo smiselno izračunati tudi zanesljivost lestvice v času (test-retest metoda). Opozoriti je treba, da raziskovalni vzorec študentov ni bil reprezentativen; v bodoče bi zato kazalo vzorec razširiti in vključiti ustrezno število študentov glede na njihov delež po posameznih univerzah in visokošolskih zavodih. V bodoče bi bilo smiselno z lestvico PALMS-S preveriti razlike v motivih za telesno aktivnost pri različnih starostnih skupinah (npr. mladostnikih, odraslih v zgodnji, srednji in pozni odraslosti), pa tudi izraženost motivov glede na različne vidike telesne aktivnosti (npr. telesne pripravljenosti, količino in vrsto vadbe) kot je bilo to že izvedeno v nekaterih tujih študijah (Morris in Roychowdhury 2020). Poleg motivov za vadbo, bi veljalo raziskati tudi pomembne vzroke, ki posameznike omejujejo ali odvrčajo od vadbe ter načrtovati vzdolžne raziskave, s katerimi bi na podlagi lestvice PALMS-S pridobili podatke o morebitnih spremembah in stabilnosti motivov pri posameznikih v določenem vadbenem obdobju.

::LITERATURA

- Acharya, Lala, Lan Jin, in William Collins. 2018. »College life is stressful today—Emerging stressors and depressive symptoms in college students.« V *Journal of American college health* 66/7: 655–664.
- Arnett, Jeffrey Jensen. 2014. *Emerging adulthood: The winding road from the late teens through the twenties*. Oxford: Oxford University Press.
- Ball, James Warren, Matthew R. Bice in Thomas Parry. 2014. »Adults' motivation for physical activity: differentiating motives for exercise, sport, and recreation.« V *Recreational Sports Journal* 38/2: 130–142.
- Barborič, Katarina, Andreja Holsedl, Tina Jeromen, Katja Kodelja, Dubravka Martinović, Maja Smrdu, Aleš Vičič in Blaž Zagorc. 2018. *Praktični vidiki športne psihologije*. Ljubljana: Fakulteta za šport, Društvo psihologov Slovenije – Sekcija za psihologijo športa.
- Caglar, Emine, Yusuf Canlan in Murat Demir. 2009. »Recreational exercise motives of adolescents and young adults.« V *Journal of human kinetics* 22: 83–89.
- Cerar, Katja, Miran Kondrič, Nicolae Ochiana in Joško Sindik. 2017. »Exercise participation motives and engaging in sports activity among University of Ljubljana Students.« V *Open access Macedonian journal of medical sciences* 5/6: 794–799.
- Cocca, Armando, Jarmo Liukkonen, Daniel Mayorga-Vega in Jesús Viciano-Ramírez. 2014. »Health-related physical activity levels in spanish youth and young adults.« V *Perceptual and motor skills* 118/1: 247–260.
- Diehl, Katharina, Anna Katharina Fuchs, Katharina Rathmann in Jennifer Hilger-Kolb. 2018. »Students' Motivation for Sport Activity and Participation in University Sports: a mixed-methods study.« V *Biomed research international* 38/21: 2479–2488.
- Doyle, C. B., A. Khan in N. W. Burton. 2019. »Knowledge of physical activity guidelines and mental health benefits among Emirati university students.« V *Perspectives in Public Health* 139/6: 316–319.
- Egli, Trevor, Helen W. Bland, Bridget F. Melton in Daniel R. Czech. 2011. »Influence of age, sex, and race on college students' exercise motivation of physical activity.« V *Journal of American college health* 59/5: 399–406.
- Eisinga, Rob, Manfred Te Grotenhuis in Ben Pelzer. 2013. »The reliability of a two-item scale: Pearson, Cronbach or Spearman-Brown?« V *International Journal of Public Health* 58/4: 637–642.

- Filippou, Filippos, Stella Rokka in George Mavridis. 2016. »Examining the motives for participating in dance activities using the “Physical Activity and Leisure Motivation Scale” (PALMS).« *V Sport Science* 9/1: 42–49.
- Gavin, James, Matthew Keough, Michael Abravanel, Tatiana Moudrakovski in Madeleine Mcbrearty. 2014. »Motivations for participation in physical activity across the lifespan.« *V International Journal of Wellbeing* 4/1: 46–61.
- Gill, Diane L., John B. Gross in Sharon Huddleston. 1983. »Participation motivation in youth sports.« *V International Journal of Sport Psychology* 14: 1–14.
- Gill, Diane L., Lavon Williams in Erin J. Reifsteck. 2017. *Psychological dynamics of sport and exercise*. Human Kinetics.
- Guthold, Regina, Gretchen A. Stevens, Leanne M. Riley in Fiona C. Bull. 2018. »Worldwide trends in insufficient physical activity from 2001 to 2016: a pooled analysis of 358 population-based surveys with 1.9 million participants.« *V The Lancet. Global Health* 6/10: 1077–1086.
- Hu, Li-tze in Peter M. Bentler. 1999. »Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives.« *V Structural Equation Modeling* 6: 1–55.
- Hu, Liang, Tony Morris in Jiaying Lyu. 2019. »Revision and validation of the Physical Activity and Leisure Motivation Scale among youth in China.« *V International Journal of Sport Psychology* 50: 38–63.
- Kim, Jong-Ho in Larry A. McKenzie. 2014. »The Impacts of Physical Exercise on Stress Coping and Well-Being in University Students in the Context of Leisure.« *V Health* 6: 2570–2580.
- Kline, Rex B. 2016. *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. NY: Guilford Press.
- Kozechian, Hashem, Akbar Heidary, Ali Saiah in Masume Heidary. 2012. »Campus recreation worldwide: a literature review.« *V International journal of academic research in business and social sciences* 2/4: 132–139.
- Kueh, Yee Cheng, Nurzulaikha Abdullah, Garry Kuan, Tony Morris in Nyi Nyi Naing. 2018. »Testing Measurement and Factor Structure Invariance of the Physical Activity and Leisure Motivation Scale for Youth Across Gender.« *V Frontiers in psychology* 9: 1096. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01096>
- Kueh, Yee Cheng, Garry Kuan in Tony Morris. 2017. »The physical activity and leisure motivation scale: a confirmatory study of the Malay language version.« *V International journal of sport and exercise psychology* 17/3: 250–265.
- Lameiras, João, Pedro L Almeida, João Oliveira, Walan Robert da Silva, Bruno Martins, Antonio Hernández Mendo in António Fernando Rosado. 2020. »Validation of the Portuguese Adaptation of the Physical Activity and Leisure Motivation Scale (PALMS-p).« *V Sustainability* 12: 5614. <https://doi.org/10.3390/su12145614>
- Lee, I-Min, Eric J. Shiroma, Felipe Lobelo, Pekka Puska, Steven N. Blair, Peter T. Katzmarzyk in Lancet Physical Activity Series Working Group. 2012. »Effect of physical inactivity on major non-communicable diseases worldwide: an analysis of burden of disease and life expectancy.« *V The Lancet* 380/9838: 219–229.
- Macpherson, Helen, Wei-P. Teo, Luke A. Schneider in Ashleigh E. Smith. 2017. »A life-long approach to physical activity for brain health.« *V Frontiers in aging neuroscience* 9: 147. <https://doi.org/10.3389/fnagi.2017.00147>
- Markland, David in Lew Hardy. 1993. »The exercise motivations in inventory: preliminary development and validity of a measure of individuals’ reasons for participation in regular physical exercise.« *V Personality and individual differences* 15/3: 289–296.
- Markland, David in David K. Ingledew. 1997. »The measurement of exercise motives: Factorial validity and invariance across gender of a revised Exercise Motivations Inventory.« *V British Journal of Health Psychology* 2: 361–376.
- Martinez, Christy Teranishi, Kayla Gillespie in Shirah Bale. 2015. »Exercise motivation: the role of gender, age, and body mass index.« *International journal of health, wellness and society* 4/2: 55–66.
- Mayer, John D. 2018. *Personality: a systematic approach*. Boston: Pearson.

- Molanorouzi, Keyvan, Selina Khoo in Tony Morris. 2014. »Validating the physical activity and leisure motivation scale (PALMS).« V *BMC public health* 14: 909. <https://doi.org/10.1186/1471-2458-14-909>
- Molanorouzi, Keyvan, Selina Khoo in Tony Morris. 2015. »Motives for adult participation in physical activity: type of activity, age, and gender.« V *BMC public health* 15: 66. <https://doi.org/10.1186/s12889-015-1429-7>
- Morris, Tony in Helen Rogers. 2004. »Measuring motives for physical activity.« V *Sport and chance of life. Proceedings: International sport science congress, Daejeon, Korea, 18.-20. junij 2004* (str. 242–250). Seoul: KAHPERD.
- Morris, Tony in Dev Roychowdhury. 2020. »Physical activity for health and wellbeing: The role of motives for participation.« V *Health Psychology Report* 8/4: 391–407.
- Pano, Genti in Lumturi Markola. 2012. »14-18 years old children attitudes, perception and motivation towards extra curricular physical activity and sport.« V *Journal of Human Sport and Exercise* 7/1: 51–66.
- Poirel, Emmanuel. 2017. »Psychological benefits of physical activity for optimal mental health.« V *Santé mentale au québec* 42/1: 147–164.
- Roberts, Simon, Matthew Reeves in Angus Rylie. 2015. »The influence of physical activity, sport and exercise motives among U.K. based university students.« V *Journal of further and higher education* 39/4: 598–607.
- Rogers, Helen, and Tony Morris. 2003. »An overview of the development and validation of the recreational exercise motivation measure (REMM).« V *New approaches to exercise and sport psychology – theories, methods and applications: 11th European congress of sport psychology proceedings book*, uredil Reinhard Stelter, 144. Copenhagen: Institute of exercise and sport sciences, University of Copenhagen.
- Roychowdhury, Dev. 2012. *Examining reasons for participation in sport and exercise using the Physical Activity and Leisure Motivation Scale (PALMS)*. Doktorska disertacija. Pridobljeno 26. oktobra 2020 s strani https://vuir.vu.edu.au/19943/1/Debadeep_RoyChowdhury.pdf
- Roychowdhury, Dev. 2018. »A comprehensive measure of participation motivation: Examining and validating the physical activity and leisure motivation scale (PALMS).« V *Journal of human sport and exercise* 13/1: 231–147.
- Ryan, R. M., Christina M. Frederick, Deborah Lepes, Noel Rubio in Kennon M. Sheldon. 1997. »Intrinsic motivation and exercise adherence.« V *International Journal of Sport Psychology* 28/4: 335–354.
- Santos-Labrador, Ricardo M., Alejandra R. Melero-Ventola, María Cortés-Rodríguez, Mercedes Sánchez-Barba in Eva M. Arroyo-Anlló. 2021. »Validation of the Physical Activity and Leisure Motivation Scale in Adolescent School Children in Spain (PALMS-e).« V *Sustainability* 13/14: 7714. <https://doi.org/10.3390/su13147714>
- Sevil, Javier, Pedro A. Sánchez-Miguel, Juan J. Pulido, Alba Práxedes in David Sánchez-Oliva. 2018. »Motivation and physical activity: differences between high school and university students in Spain.« V *Perceptual and motor skills* 125/5: 894–907.
- Sirard, John R., Karin A. Pfeiffer in Russell R. Pate. 2006. »Motivational factors associated with sports program participation in middle school students.« V *Journal of adolescent health: official publication of the society for adolescent medicine* 38/6: 696–703.
- van Lankveld, Wim, Fieke Linskens in Niki Stolwijk. 2021. »Motivation for Physical Activity: Validation of the Dutch Version of the Physical Activity and Leisure Motivation Scale (PALMS).« V *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18: 5328. <https://doi.org/10.3390/ijerph18105328>
- Vansteenkiste, Maarten, Bart Soenens in Bart Duriez. 2008. »Presenting a positive alternative to strivings for material success and the thin-ideal: Understanding the effects of extrinsic relative to intrinsic goal pursuits.« V *Positive psychology: exploring the best in people*, uredila Shane J. Lopez, 57–86). Westport, CT: Praeger.

- Varela-Mato, Verónica, José M. Cancela, Carlos Ayan, Vicente Martín in Antonio Molina. 2012. »Lifestyle and health among Spanish university students: differences by gender and academic discipline.« V *International journal of environmental research and public health* 9/8: 2728–2741.
- Visek, Amanda J., Sara M. Achrati, Heather M. Mannix, Karen McDonnell, Brandonn S. Harris in Loretta DiPietro. 2015. »The fun integration theory: towards sustaining children and adolescents sport participation.« V *Journal of physical activity and health* 12/3: 424–433.
- Warburton, Darren E., Sarah Charlesworth, Adam Ivey, Lindsay Nettlefold in Shannon S. Bredin. 2010. »A systematic review of the evidence for Canada's physical activity guidelines for adults.« V *International journal of behavioral nutrition and physical activity* 7/1: 39. <https://doi.org/10.1186/1479-5868-7-39>
- Wegner, Mirko, Ingo Helmich, Sergio Machado, Antonio E. Nardi, Oscar Arias-Carrion in Henning Budde. 2014. »Effects of exercise on anxiety and depression disorders: review of meta-analyses and neurobiological mechanisms.« V *CNS & neurological disorders drug targets* 13/6: 1002–1014.
- Weinberg, Robert S. in Daniel Gould. 2015. *Foundations of sport and exercise psychology*. Champaign, IL: Human Kinetics.
- World Health Organization. 2014. *Global status report on noncommunicable diseases 2014*. Povzeto 14. julija 2020 s strani <https://www.who.int/nmh/publications/ncd-status-report-2014/en/>
- World Health Organization. 2018. *Global action plan on physical activity 2018-2030: more active people for a healthier world*. Povzeto 14. julija 2020 s stani <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/272722/9789241514187-eng.pdf>
- Yazici, T., Merve Altun, Barış Sözeri in Settar Koçak. 2016. »Understanding college students' motivation for physical activity participation: The role of gender, sport type and activity level.« V *Journal of human sciences* 13/3: 5189–5200.
- Zach, Sima, Michael Bar-Eli, Tony Morris in Melissa Moore. 2012. »Measuring motivation for physical activity: an exploratory study of PALMS – the physical activity and leisure motivation scale.« V *Athletic insight* 4/2: 141–154.
- Zach, Sima, Sabina Lissitsa in Yair Galily. 2017. »The gap between knowledge and the ability to apply it: the case of adult Jewish-Israeli physical activity.« V *Israel affairs* 23/1: 182–195.
- Zarei, Sahar, Amir-Hossein Memari, Pouria Moshayedi, Fatolla Mosayebi, Mohammad Ali Mansournia, Selina Khoo in Tony Morris. 2016. »Psychometric properties of physical activity and leisure motivation scale in Farsi: an international collaborative project on motivation for physical activity and leisure.« V *Archives of Iranian medicine* 19/10: 704–711.
- Zervou, Foteini, Nektarios A.M. Stavrou, Stefan Koehn, Katerina Zounhia in Maria Psychountaki. 2017. »Motives for exercise participation: the role of individual and psychological characteristics.« V *Cogent psychology* 4/1: 1345141. <https://doi.org/10.1080/23311908.2017.1345141>

ESEJ

ESSAY

Andrej Ule
**DELO FILOZOFOV
V SODOBNI DRUŽBI**

181-186

ODDELEK ZA FILOZOFIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
UNIVERZA V LJUBLJANI
ANDREJ.ULE@GUEST.ARNES.SI

::DELO FILOZOFOV V SODOBNI DRUŽBI

UDK: 101.9:314/316"20"

Tale zapis je bolj skica kot izdelan sestavek, namenjen pa je premisleku o tem, kaj filozofi počnemo in kaj so osnovni okviri našega snovanja in početja v slovenski družbi. Pri tem se spominjam na svojo filozofsko dejavnost nekako v zadnjih petdesetih letih (tj. od sedemdesetih let prejšnjega stoletja), odkar sem v slovenski akademski in splošni javnosti prisoten kot filozof. Spominjam se tudi razmeroma skromnih okvirov delovanja Slovenskega filozofskega društva (SFD) v prvih desetletjih svoje filozofske prezenze, kar je bilo pogojeno tudi s tedanjo družbeno-politično klimo v Sloveniji, ki filozofiji in filozofom nikakor ni bila naklonjena. Filozofi (zlasti mlajši) smo bili namreč dokaj kritični do tedanje politike in tudi do družbenega stanja na sploh v Sloveniji in Jugoslaviji, preveč smo namreč simpatizirali s tedanjim študentskih gibanjem in s kasnejšimi civilnodružbenimi gibanji v Sloveniji. Kolikor vem, tudi prej, tj. od šestdesetih let prejšnjega stoletja, kolikor sega historiat »novega« SFD-ja, ni bilo nič drugače, kvečjemu težje, ker je bil pritisk politike in vladajoče »marksistične« ideologije še močnejši. Pomemben korak k osamosvajanju filozofov je bil tudi začetek izhajanja splošno humanistične in družboslovne revije *Anthropos* na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, ki smo jo v glavnem urejali filozofi in je tako za kakih 15 let postala naša primarna strokovna revija. Kolikor se spomnim, so bili sploh mnogi koraki v razvoju filozofije v Sloveniji povezani z začetki izhajanja pomembnih filozofsko usmerjenih revij (npr. *Problemi*, *Časopis za kritiko znanosti*, *Nova revija*, *Poligrafi*, *Filozofski vestnik*, *Acta Analytica* in *Analiza*). Takšne revije so bile namreč praviloma povezane z oblikovanjem posebnih filozofskih usmeritev ali celo posebnih filozofskih društev. To kaže na živost naše filozofije in na potrebo po bolj artikulirani filozofski javnosti, res pa je, da se je to dolgo časa povezovalo z nekakšnim »zamiranjem« našega skupnega filozofskega društva. Zato lahko le pohvalim prizadevanje pomlajenega vodstva SFD za reaktivacijo društva in za oživljanje splošne filozofske dejavnosti v Sloveniji, še posebej v okoliščinah histeričnih zapiranj prostorov javnosti zaradi groženj trenutne pandemije.

Toliko za uvod, sedaj pa k svoji temi, tj. k osvetlitvi mesta in vloge filozofije v sedanji slovenski družbi. Moram takoj pripomniti, da izraz »slovenska družba« razumem kot okrajšavo za »družbo v sedanji Republiki Sloveniji«, ne pa kot izraz za kako »nacionalno« opredeljeno skupnost. Ne verjamem namreč v nobeno tovrstno skupnost, še manj pa verjamem v kako nacionalno opredeljeno filozofijo. Gre le za dejavnost strokovno kvalificiranih filozofskih avtorjev in avtoric na območju sedanje Republike Slovenije. Podobno ne verjamem tudi v nobeno širšo, npr. »evropsko« filozofijo ali »evropsko« družbo, le v »človeško« družbo in v filozofijo sedanjega človeštva. Vendar pa je vseeno relevanten problem, kako naj filozofsko razmišljujoči ljudje v Sloveniji usmerimo svojo dejavnost v razmerah, ki jih označuje pandemična in ekonomska kriza, nenehna nihanja med zapiranjem in odpiranjem družbe in drsenje države v populistično regresijo.

Pojem »družba« pa razumem že malo bolj izostreno, namreč kot skupnost ljudi, ki se družijo, združujejo v nek zaokrožen krog medsebojnih odnosov, interesov, tudi konfliktov, vendar skušajo »ostati skupaj« in gojijo nekaj dolgoročno povezovalnih dejavnosti, ki dajejo tej skupnosti poseben značaj, prepoznaven tako članom te skupnosti kot tudi »tujcem«. Seveda je takšna povezovalna dejavnost največkrat kaka vodilna nacionalna kultura (jezik, umetnost, skupna zgodovina itd.), vendar ne le to, vsaj v Sloveniji je to tudi nacionalna država in njene institucije, pa omrežje ekonomskih, šolskih, medijskih, zdravstvenih, akademskih, strokovnih idr. institucij in dejavnosti, ki dajejo poseben ton in obraz početju in življenju ljudi na prostoru, ki ga zajema sedanja Republika Slovenija. Bistveno za obstoj družbe je, da je več kot le skupek posameznikov in njihovih dejavnosti na danem prostoru, da odpira skupni čas in prostor druženja in je to vsaj pri večini prebivalstva sprejeto kot neka vrednota in ne le kot neko dejstvo.

Naj navežem nadaljevanje svoj prispevek na neko razpravo izpred par let v Nemškem sociološkem društvu, kjer so se mnogi udeleženci pritoževali nad upadanjem zanimanja in pomenljivosti družboslovja v Nemčiji. Pa je vstal eden od nemških sociologov in dejal nekako takole: »Pa kaj se sploh razburjate?! Saj nimamo več nobene 'Gesellschaft,' povsod je le še samo 'Society.' Kaj naj potemtakem tu dela 'Gesellschaftswissenschaft,' saj je dovolj le 'social science'?« Prisotni so se zasmejali in grenko prikimali. Tole se seveda ne da dobro prevesti v en jezik, kajti vic je prav v tem, da meša nemške in angleške izraze za »socialno« združevanje. Vsekakor je pomenljivo, da so vsi udeleženci, ki so pripadali zelo raznolikim idejnim in političnim usmeritvam, zelo dobro in očitno podobno razumeli povedano in njegovo globljo poanto. To pomeni, da gre za dobro utrjeno in splošno razširjeno opažanje.

Moram še dodati, da razlika med Gesellschaft in Society ni isto, kot že od prej znana razlika med Gesellschaft (družba) in Gemeinschaft (skupnost), ki jo je že v dvajsetih letih prejšnjega stoletja uvedel nemški družboslovec Ferdinand Tönnies, namreč razlika med povezavo med ljudmi, ki sloni na medosebnih povezavah, na skupnih čustvih, sorodnih izrazitih občutkih pripadnosti ter med povezavo, ki sloni na formalnih, neosebni povezavah, brez izrazitih čustvenih vezi ali izrazitih občutkov pripadnosti. V našem primeru pa gre za razliko med povezavo med ljudmi, ki predvsem omogoča druženje ljudi ob določenih skupnih interesih, vrednotah, odpira skupni čas in prostor druženja in povezavo, ki je predvsem enotna institucionalna urejenost človeških dejavnosti na določenem ozemlju. Seveda se oboje lahko prepleta med seboj, vendar lahko občutimo jasne razlike, če gre za bolj izrazite oblike enega ali drugega.

Še se spomnim, ko smo v času študentskih gibanj vneto študirali tedanje »družbe«, in to predvsem ob pomoči nemške »Gesellschaftskritik« in »Kritische Theorie der Gesellschaft«, kasneje pa smo vse bolj prehajali na anglosaške avtorje in izvore, pa naj je šlo za »social sciences«, »social criticism«, »system theory« ali kaj drugega. Čeprav je šlo za na videz podobne zadeve in izraze, smo občutili pomenski pomik od bolj »znotraj evropskega« prostora, ki je še omogočal skupne in skupnostne boje

za kvalitetnejše življenje in delo, k bolj anglosaškimi prostorom, kjer se je že močno uveljavljal neoliberalizem in privatistični individualizem. No, potem je prišla še eminentna neoliberalna političarka gospa Thatcher, ki je s svojim znamenitim ironiziranjem družbe in družbenega (da, celo society, kaj šele Gemeinschaft), češ, saj imamo zgolj posameznike in njihove interese in ničesar splošnejšega, kar bi jih povezovalo, tako rekoč manifestno pokopala vse eminentno družbeno. Tank neoliberalizma je po večjem delu sveta dejansko skoraj izvotlil vse družbeno in po vseh zahodnih in »tranzicijskih« državah so nam po večini preostale le institucije države, dela, trga in kapitala in množice posameznikov, ki se povsem partikularno in utilitarno vedejo drug do drugega in do institucij. Če kaj, je izbruh pandemije COVID 19 jasno pokazal na iluzornost takšnega prizadevanja, saj je jasno, da le vračanje eminentno družbenega prostora-časa, ne pa zanašanje na razne institucije, kaj šele zanašanje na »zainteresirane« posameznike, omogoči nujno potrebno solidarnost, prostovoljno in večinsko sprejeto odpoved določenim svoboščinam ter kontinuirano skrb za pomoči potrebne člane skupnosti. Menim, da takšne razmere neposredno prizadevajo vse razmišljujoče in iskreno čuteče ljudi, vsaj upam, da sem sodi tudi večina filozofov. Vidim predvsem tri naloge za sodobne filozofe, ne le v Sloveniji, temveč na sploh v sedanjem času.

Mislím, da je ena od prvenstvenih nalog sodobnih filozofov ta, da vsak na svojem območju in načinu filozofiranja, *prispevamo k ponovnemu osmišljanju in oživljanju dejansko družbenega, tako kot načina bivanja kot tudi prostorov-časov za druženje ob negovanju temeljnih sestavin človečnosti*: so-bivanje, solidarnost, sodelovanje, soodgovornost za dobro posameznikov in skupnosti. Sam pri sebi vidim to nalogo kot reafirmacijo in reanimacijo specifično duhovnih kvalitet in duhovne naravnosti v pojmovanju, čutenju in ravnanju ljudi v raznih družbenih okoliščinah, vendar brez zavezanosti metafizično-spekulativnim koncepcijam duha. V sedanjih slovenskih razmerah je ta naloga še toliko bolj pomembna zato, ker smo se dolga desetletja srečevali in se še vedno srečujemo s pretežno ideologiziranimi oblikami povzdigovanja ali zametovanja duha.

Prizadevanje za reafirmacijo in reanimacijo pojma duha kot bistvene sestavine polja družbenega imam za pomembno zato, ker je prav živ smisel in čut za duhovno prezenco v človeških dosežkih, delu, odnosih in življenjskih situacijah nujno potreben gradnik dejanske družbene vezi med ljudmi. Žal je pozna moderna s svojim pretežno kapitalskim in potem še tržno-tehnokratskim »modelom« razvoja izvotlila prav sposobnost ljudi vseh družbenih slojev, zlasti v tehnološko razvitih družbah, za dojemanje duhovne prezence in duhovnih kvalitet in nam namesto tega ponuja (še boljše: »prodaja«) razne simulakre in nadomestke duha, npr. modno artificialne in estetizirane potrošniške produkte in usluge ali tržno, ideološko in politično uporabne popularne vrednote, ideje in smotre, ki se promovirajo po raznih medijih. Pravim, da gre za posebno obliko odtujitve, za odtujitev duha. Res je sicer, da je potrebno stremeti, kot bi dejal Marx (in še marsikdo), k globalni in temeljiti preobrazbi celotnega mehanizma družbene produkcije in reprodukcije (ali kot bi lepo po slo-

vensko dejali »dela in življa«), ki je temeljni vzrok in dejavnik navedene odtujitve duha, vendar pa je znotraj prizadevanja po splošni preobrazbi dela in življa potrebno posebno pozornost in energijo posvetiti prav reafirmaciji in reanimaciji pristno duhovnih kvalitet in duhovne naravnosti ljudi v njihovem vsakdanjem življenju. Mislim, da je bil prav manko tovrstnega prizadevanja, celo odpor do njega, eden glavnih »krivcev« za katastrofalne pogoške skoraj vseh dosedanjih poskusov celostnih družbenih preobrazb.

Druga ključna naloga filozofov v sedanjih razmerah umiranja družbenega je prizadevanje za *družbeno in kulturno osmišljeno spoznanje*. Za sodobno družbo je značilno, da tovrstnega spoznanja skorajda ne pozna več in tudi ne ceni kaj dosti. Namesto tega pa toliko bolj goji in ceni sicer morda artificialno artikulirano, vendar partikularno spoznanje, ki se usmerja na doseganje pomembnih učinkov na naravo, družbo in človeka (npr. na proizvodnjo novega znanja, novih informacij, novih tehnik, spretnosti itd.), zanemarija pa človeški smisel vsega tega kot tudi zgodovinski in družbeni kontekst spoznavnega procesa. Temu pravim »eficientno spoznanje«. Ne morem reči, da gre za kako absolutno razliko ali za nujno nasprotje med obema spoznavnima usmeritvama, gre bolj za razliko v poudarkih, ki določajo značaj in usmeritev spoznavnega procesa. Zaradi svoje večje refleksivnosti in občutka za etično in spoznavno odgovornost in pritiska po čim bolj eficientnem spoznanju se zdi v našem času prizadevanje za osmišljeno spoznanje preprosto moteče in neskončno zastarelo. Sodobna družba namreč tudi sama izgublja spomin na svojo zgodovino, na svoj lastni proces nastanka in na svoje lastne kulturne in civilizacijske zasnove, namesto tega pa slepo proizvaja različne inovacije, običajno sledeč logiki dobička in drugih kratkoročnih koristi. Mislim, da lahko filozofi s svojo zmožnostjo razlikovanja med bistvenim in akcidentalnim, med dejanskim in virtualnim, med znanjem in verjetjem, argumentom in prepričevanjem ipd. pomembno pripomoremo k oživljanju interesa za družbeno in kulturno osmišljenim spoznanjem in motivirajo izobraženo javnost k temu, da se nakloni večja družbena podpora tistim okoljem, kjer se goji osmišljeno spoznavanje (in podobno, dejansko umetniški duh). Vendar moramo filozofi najprej doseči, da se sami naučimo razlikovati med tistimi filozofskimi uvidi, ki predstavljajo prispevke k substancialnemu spoznanju in onimi, ki predstavljajo spretno kombinatoriko različnih idej in podobno se moramo naučiti dobro razlikovati med argumenti, ki dejansko osvetljujejo in poglobljajo določeno tematiko in razpravo in artificialnimi pseudo-upravičenji ali pseudo-kritiko določenih tez. V slovenskih razmerah je takšno razlikovanje še toliko bolj zapleteno in zahtevno delo, ker se je v javnosti dokaj utrdilo prepričanje, da je filozofija zgolj nek spreten verbalizem, da ne rečem sofistika, morda sicer zunanje bleščeča, vendar dejansko brez teže. Mislim, da je takšno stanje tudi posledica dejstva, da smo v Sloveniji praktično eliminirali kulturo argumentiranega soočenja nasprotnih mnenj in prav tako kulturo razvijanja teoretskih domnev ob navajanju možnih oporečnih mnenj ali dejstev. Namesto tega pa imamo opraviti s poplavo mimobežnih apodiktično izrečenih trditev, z redkim resnim soočenjem nasprotnih stališč. Medsebojna soočenja se praviloma odvijajo kot spopadi za vpliv in ugled.

Sam se s svojim filozofskim delom trudim prispevati k substancialnim spoznanjem predvsem tako, da že dalj časa raziskujem oblike in vzorce znanstvenih razlag, oblikovanje znanstvenih modelov, hipotez in teorij in po možnosti promoviram dejansko racionalne oblike argumentacije v znanosti in v javni sferi. Pri tem me vodi osnovno vodilo, da je prizadevanje za substancialno spoznanje nadvse resno delo, ki je obenem nadvse osebno naravnano in splošno zavezujoče. Takšno delo se že po svoji »naravi« upira oblagovljenju, trženju in instrumentalizaciji. Prosto po Kantu predstavlja »splošno in javno rabo uma« v interesu razsvetljenja uma.

Tretjo ključno nalogo filozofov vidim v tem, da s svojo sposobnostjo za bolj poglobljeno refleksijo problemov *pomagamo eksplicirati in ozaveščati splošne norme in pravila praktične in teoretske racionalnosti*, ki se ne zaustavlja na mejah klasične individualne ali ekonomske racionalnosti, niti ne beži od nje stran v domnevno svobodna, neomejena območja transracionalne ali absolutne gotovosti ali v domnevno svobodno menjavo različnih teoretskih kontekstov. To se mi zdi precej zahtevna in odgovorna naloga in nisem prepričan, de se je slovenski filozofi dobro zavedamo. Domnevam, da smo zato le šibko prisotni v preobrazbi slovenske družbe iz pozno moderne družbe tveganj v družbo znanja, da pa z bolj poglobljenim razmislekom o sebi in svojem delu lahko veliko prispevamo k tej preobrazbi. Veliko število dobro usposobljenih filozofskih ekspertov v Sloveniji morda kaže na velik, a neizkoriščen potencial racionalne refleksije in filozofskega znanja v Sloveniji. Sam se po svojih močeh trudim za teoretsko elaboracijo raznih oblik individualne in kolektivne racionalnosti, predvsem raznih oblik kolektivnega znanja in doseganja razumnega soglasja v okoliščinah negotovosti in raznih nasprotij. Menim, da je tu ključno ohranjanje svobode in človeškega dostojanstva vseh udeležencev v razgovoru in »ne-nevtralnno« zagovarjanje temeljnih vrednot demokratične družbe, kajti le te nam lahko pomagajo vzpostavljati človeško življenje, ki je vredno življenja.

Navedene tri naloge filozofov seveda ne izčrpajo možnosti in priložnosti za tvorno in emancipatorno delovanje filozofov v sedanjih družbenih razmerah v Sloveniji; so tiste, ki so mi stalno pred očmi in katerim sem se tudi sam v največji meri zavezal. Sodeč po svojih izkušnjah s filozofskim delom pa menim, da jih je vredno izpostaviti kot splošno pomembne filozofske zadolžitve, kajti v njihovem udejanjanju mora filozof pokazati tako svojo intelektualno prodornost in duhovno globino kot svojo človečnost.

Mislim, da za resne filozofe še vedno velja Platonov nasvet, ki ga je dal v ob koncu devete knjige Države, namreč da je sicer vseeno, ali idealna država obstaja ali ne, ali morda bo obstajala ali ne: filozof se bo ukvarjal samo z zadevami *te* države in nobene druge (Država, 592b). Ali drugače rečeno, filozof naj se vede tako, kot da je odgovoren za »svojo« idealno državo in naj ne pristaja na to, da je podanik kake »koruptne« realne države.

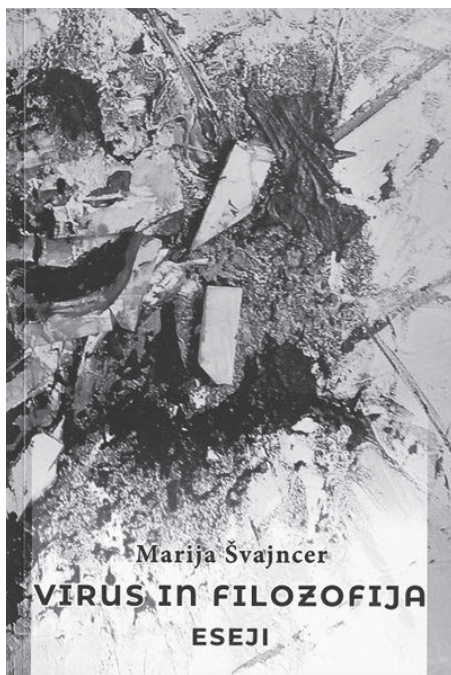
RECENZIJA

REVIEW

Igor Černe
ŠVAJNCER, MARIJA
(2021):
VIRUS IN
FILOZOFIJA:
ESEJI

189-191

MARIBORSKA KNJIŽNICA
ROTOVŠKI TRG 2
2000 MARIBOR
IGOR.CERNE@MB.SIK.SI



Marija Švajncer:
Virus in filozofija: eseji
 Založba Kulturni Center Maribor
 Leto izida 2021

::RECENZIJA KNJIGE VIRUS IN FILOZOFIJA

Eseji Marije Švajncer s pomenljivim naslovom *Virus in filozofija* nas že v samem uvodu precej brezkompromisno postavijo na realna tla. Znašli smo se v svetu, kjer je posameznik, vsak na svoj način, vržen v trojnost odnosa s seboj, z drugim in z virusom. Razreševanje notranjih in zunanjih konfliktov je v času epidemije postalo stalnica bivanja. Človeška ranljivost in iskanje utehe sta privreli na dan z vso svojo močjo. To je odprlo vrata iskanju hitrih rešitev in poenostavljanju. Znanost in zaupanje vanjo sta na težki preizkušnji. Epidemija je človeštvo postavila pred težke odločitve, ki so radikalno zarezale v medsebojne odnose ter lastno duševnost. Bivanjska realnost, ki smo ji priča, je bila še dve leti nazaj nezamisljiva. Marija Švajncer nas že takoj na začetku svojega dela pronicljivo opomni na to, kako poteka naše vsakdanje življenje v novi realnosti soočanja z virusom. »V zadnjem obdobju pogosto ždim zaprta v stanovanju ...« (Švajncer, 2021, 1), zapiše in nas že v naslednjem hipu povabi, da se ji pridružimo v njenih razmišljanjih, esejih. Z njo stopimo na pot, ki nam da možnost premisleka situacije s pomočjo idej in misli filozofov in pisateljev, ki jim sledi po zanimivi zgodovinski, a hkrati ne popolnoma linearni časovnici. Prvi sopotnik, ki nam s svojo mislijo odstre različne možnosti premisleka in razumevanja epidemije, je Kant, ki mu nato sledijo Hegel, Husserl in Bergson. V Mannovih Benetkah, ki prekinejo strogo filozofski tok, se soočimo z grozo epidemij, umiranjem zaradi bolezni. Nadaljuje z Wittgensteinom, s Heideggerjem, skoči nazaj k

Aristotelu in nas nato z Lacanom pripelje do Camusove kuge. Roman, ki je napisan na način, da bi ga lahko, ob spremembi besede »kuga« v »koronavirus«, brez pomsleka umestili v današnji čas. Opis človeškega delovanja, psihološki profili in spopadanje z boleznijo so srhljivo podobni dogodkom in poteku naše epidemije. Vsekakor knjiga za času primerna premišljevanja. V svojem esejističnem pretresu tematike, ki v določenih segmentih meji na znanstveno delo, nadaljuje avtorica z Boccacciom, Feyerabendom, Harrarjem in Singerjem. V zaključnih premislekih se dotakne slovenske filozofske misli Renate Salecl in Tomaža Grušovnika, ki sta, tako kot avtorica, poglobljeno reflektirala čas bolezni. Branje knjige nas napelje na marsikateri premislek, hkrati pa nam s pomočjo njune misli v mnogočem odstre nove poglede na virus, ki je tako rigorozno zarezal v naša življenja. Na koncu poglavja o Kantu skorajda hudomušno zapiše: »V sedanjem času bi pravzaprav tudi koronavirus lahko strpali v Kantovo stvar po sebi, ki sicer obstaja, ne moremo pa spoznati bistva tega virusa.« (Švajncer, 2021, 14)

Kljub temu da gre za kronološki pregled predstavitev misli različnih avtorjev, se Marija Švajncer v velikem loku izogne že mnogokrat videni goli historični razčlembi filozofskih idej in literarnih tokov. Kar je pri delu izjemno, je to, da pri vsakem avtorju poišče paralele s trenutno situacijo. Premislek epidemije tako dobi širino, ki ima za temelj tok filozofske misli skozi zgodovino in literarni opus pisateljev. Vsak avtor, ki ga je izbrala, ima težo ne samo v času, ko je ustvarjal, temveč tudi v sedanjosti. In to je tisti prelom, kjer lahko zapišemo, da gre za svežino v že obstoječem. Eden redkih pomislekov, ki bi jih ob delu lahko izpostavili, je ta, da je knjiga izšla skorajda leto po tem, ko je bila napisana. A kljub temu je avtoričin premislek tako poglobljen in precizen, da je v sozvočju z dogajanjem leto kasneje, kar lucidno prikažejo avtoričini sklepni stavki, ki so imeli težo v času zapisanega in jo imajo še danes: »Negotovost povzroča strah. Nevednost o izteku in možnosti konca množičnega obolevanja seje neprijetno razpoloženje in grozo.« (Švajncer, 2021, 221)

Dr. Marija Švajncer je diplomirala, magistrirala in doktorirala na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Na Filozofski fakulteti v Mariboru pa je bila zaposlena kot predavateljica osemindeset let. Je avtorica, ki je plodovita na različnih področjih: filozofija, proza in poezija ter igra.

::LITERATURA

Švajncer, Marija. 2021. *Virus in filozofija: eseji*. Maribor: Kulturni center.

IN MEMORIAM



IN MEMORIAM:

TONČI (ANTE) KUZMANIČ (1956-2021)

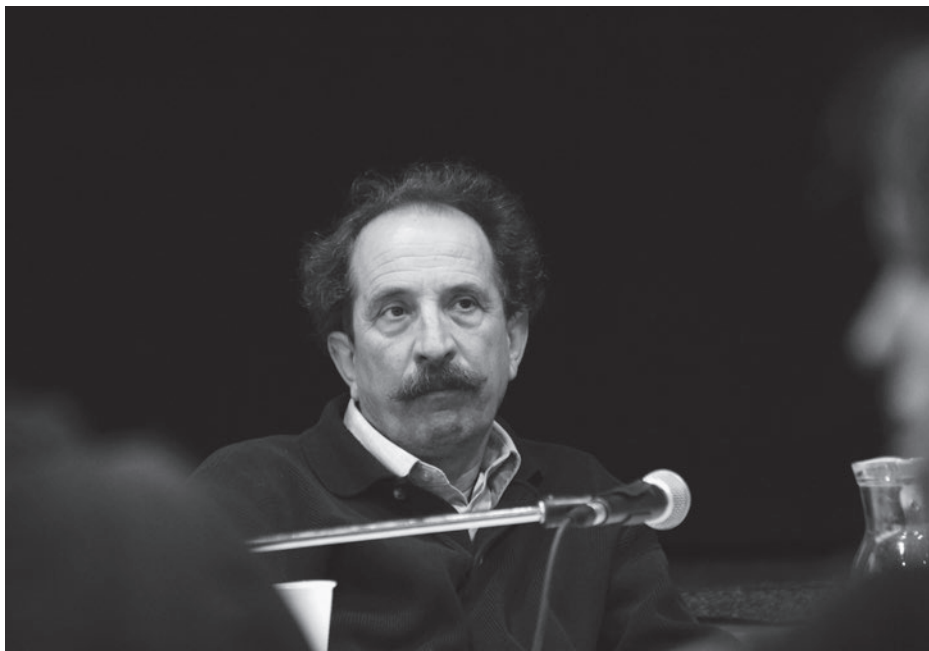
Vsakdo, ki se je kdaj v svojem življenju ukvarjal z zadevami mišljenja, ve, da mišljenje ni naravna danost, da se ne rodimo kot že misleči. Rodimo se z zmožnostjo mišljenja, na nas pa je, da jo razvijemo ali pa tudi ne. Privaditi se misliti praviloma pomeni učiti se mišljenja od drugih. Bodisi od živih ali mrtvih, katerih misli so nam dostopne v besedilih, ki so jih pustili za seboj. Takšno ukvarjanje pomeni postopno oblikovanje mišljenjske drže, pomeni duhovno formacijo.

Tonči je bil bralec, izjemen bralec, ki je celo svoje življenje, dobesedno vsak dan, bral. Temelj njegove duhovne formacije je bila antika. Bolj natančno antična filozofija. Še bolj natančno Aristotel. Eno zgodnejših (in pravzaprav redkih) besedil, ki jih je Tonči posvetil Aristotelu, je nosilo pomenljiv naslov »Naprej k Aristotelu« (ČKZ 1995). Aristotel je praviloma razumljen kot »tisto nazaj«, kot neko v preteklosti zakopano mišljenje, ki je danes preseženo in zastarelo. Za Tončija je bil Aristotel tisto, kar je pred nami, k čemur moramo šele dospeti kot k nečemu, kar je zasuto pod usedlinami tradicije (zlasti sholastične).

Pot k Aristotelu je Tončija vodila najprej preko Hannah Arendt in njenega poskusa rehabilitacije antičnega razumevanja politike (*Vita Activa*). Toda za Tončijarazumevanje Aristotela s strani Arendt ni bilo dovolj. Najprej sam, pozneje pa skupaj s svojimi prijatelji in somišljeniki, se je neprestano vračal k njemu neskončno dragemu Aristotelu. Ko smo ga kot mladi študentje nagovorili, da bi skupaj začeli brati Aristotela, je bil do zamisli najprej zadržan. Bojazen v ozadju te zadržanosti je bila, da smo še premladi, premalo izkušeni in nepripravljeni na ta korak. Na naše prigovarjanje, da bi radi vsaj poskusili in nekako prenesli Aristotela v naš čas, je odvrnil: »Ne moreš dati hiše v posodo, lahko pa daš posodo v hišo. Aristotel je hiša, naš čas pa posoda. Če hočete prenesti Aristotela v naš čas, ga boste kvečjemu izgubili.«

Vseeno smo začeli z branjem in intenzivnim skupnim študijem. Že nekoliko »preparirani« s šolskim branjem Aristotela smo pričakovali skok neposredno v njegovo *Metafiziko*. Ali pa vsaj v Tončiju ljubo *Politiko* ali *Nikomahovo etiko*. »Odpadel!« je bil njegov odgovor: »*Metafiziko* bomo brali čez dvajset let. *Politika* in *Nikomahova etika* sta preveč zavajajoči, ker sta na videz lahko dostopni, berljivi in razumljivi. V resnici pa sta izjemno težko razumljivi, ker se izrekata o etičnem in političnem življenju. Da bi to zares razumeli, morate najprej izkusiti življenje.«

Začeli smo s *Fiziko*. Stavek po stavek, besedo po besedo. Ob spremljavi vseh mogočih prevodov, slovarjev, našega skromnega znanja grščine. Pomagali smo si z vsem, samo z enim ne – strogo prepovedana je bila vsakršna sekundarna literatura in spremljevalne študije. »To vas bo vnaprej utirilo, vam dalo že izgotovljeno razumevanje Aristotela,« nam je govoril. »Aristotela je treba brati, kot da ga ni bral še nihče pred nami, samo tako se lahko naučite ob njem misliti.« In res, brali smo ga, kot da ga ni bral še nihče pred nami. Kot spremljavo smo brali tudi Aristotelove so-



Tonči Kuzmanič na predavanju četrtega letnika *Likeja* v Kopru.
Avtor fotografije: Marko Brečelj.

dobnike in prijatelje, Platona, Aristofana ... Mesece in mesece smo potrebovali, da smo se prebili skozi prvo knjigo *Fizike*. Dlje od tega nismo dospeli. Pravzaprav dlje niti ni bilo potrebno dospeti. Na teh prvih dvajsetih straneh nas je Tonči naučil, kaj pomeni zares brati in misliti nekega filozofa. Ko smo po mesecih in mesecih študija končali z branjem prve knjige, je dejal: »Sedaj ste pripravljeni, sedaj lahko začnete sami študirati Aristotela.«

Kar nam bo ostalo za Tončijem, so številni spomini, pogovori, skupna premišljevanja in pot, na katero nas je usmeril. Drugo kar ostaja, je njegov obsežen opus žal večinoma nedokončanih knjig. Nadejamo se, da bo v letih, ki so pred nami, ta opus postopoma objavljen in tako dostopen širši javnosti.

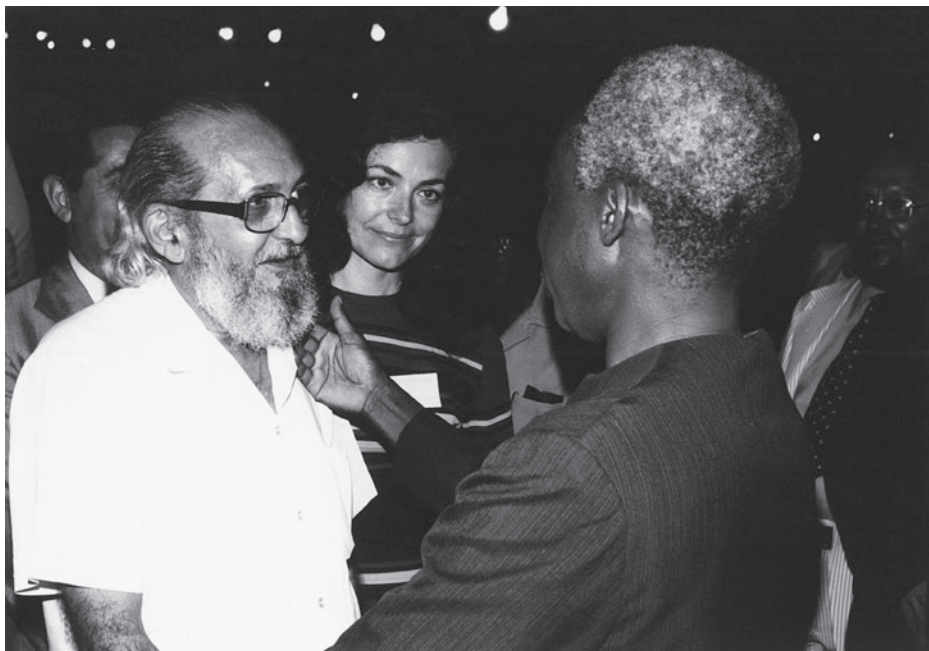
dr. Primož Turk

OB STOTI OBLETNICI ROJSTVA – PAOLO FREIRE JE RAZVIL PEDAGOGIKO ZATIRANIH

Paolo Freire je gotovo eden najbolj znanih avtorjev andragogike, osebne rasti in izobraževanja odraslih 20. stoletja. Njegovo praktično in teoretično delo je bilo posvečeno najtežjemu strokovnemu problemu, kako izobraževati in osveščati najbolj neizobražene ljudi, da bi spremenili njihovo življenjsko usodo, ko bi s pomočjo znanja izstopili iz dotedanjih krutih življenjskih razmer. Kamorkoli pogledate po svetu, vidite, da se nizko izobraženi ljudje, tudi pozneje v življenju, zaradi prejšnjih negativnih izkušenj v izobraževanju in razmer v katerih živijo, nikjer ne vračajo nazaj na izobraževanje. Na razne izobraževalne programe prihajajo po znanje odrasli z najmanj srednjo šolo in več. Izobraženi se najbolj zavedajo, kako jim manjka znanja, medtem ko sociologi ugotavljajo (pri nas Zdravko Mlinar), da se zatirani in ponižani navadijo na svoj življenjski položaj v družbi in s tem opustijo vse želje po drugačnem, boljšem življenju. Postanejo nemi. Freire takšno kulturo, ki nastane, včasih imenuje "kultura nemih". Izobraževalne ustanove se zadovoljijo z ustreznim prilivom srednje in više izobraženih. Z nizko izobraženimi se nihče ne ukvarja. Poskusi UNESCO in EU, da bi dali znanje manj izobraženim, poniknejo kot voda v pesek.

Paolo Freire je rojen pred 100 leti v Braziliji. Družina z več otroki je živela v srednjem družbenem sloju mesta, dokler ni oče bankrotiral in končali so med poljskimi delavci, v družbeno in ekonomsko najnižjem sloju zatiranih ljudi v Braziliji. Kot deček je doživljal kruto spremembo med prejšnjim mestnim življenjem in sedanjim med zatiranimi. Že kot otrok si je želel, kako bi jim pomagal do boljšega življenja. Ljudje okrog njih so bili nemi, navajeni na življenje zatiranih, njegova družina pa je poznala tudi drugačno, boljše življenje.

Se zavedamo, kako velikega in pomembnega področja izobraževanja zatiranih se je lotil Paolo Freire, velik humanist? Dobrobiti ljudi je posvetil vse življenje. Akademski kariera ga ni ovirala, da ne bi spodbujal gibanje za izobraževanje in osveščanje zatiranih ljudi in jih tudi sam poučeval v medsebojnem dialogu. Nepismene ljudi je opismenjeval, a jih ni naučil le pisati in brati. Zatirane je z izbranimi vsebinami hkrati tudi ozaveščal, da imajo kot ljudje tudi oni pravico do spoštovanja in življenja brez zatiranja. Za skupine poljskih delavcev je sam pripravljal "učbenik za odpravljanje nepismenosti" v obliki serije plakatov: en plakat za vsako črko abecede. Vzemimo primer črke "C" – Cassa. Na plakatu je bila lepa vila lastnika posestva in koliba iz trsja za delavce. Vprašal jih je: "Kdo živi v tej hiši?" Učenci niso odgovorili, saj je vsem jasno, da v vili živi "senior" (gospod). Freire pa je vztrajal z dodatnimi vprašanji: "Kdo živi v kolibi?" Na smeh jim je šlo, ko so mu zamrmrali, da živijo v njej oni, poljski delavci. Freire je nadaljeval z dialogom: "Zakaj?". Učenci so vidno oživeli. Začelo jih je zanimati, saj je govoril o njih. Sčasoma je razgovor postal bolj živahen. Zaupali so mu. Niso znali povedati vsega, kar jih je težilo, a zdelo se je, da učitelj ve vse o njih. Prisilil jih je, da razmišljajo. Ker so bili z učiteljem do-



I. Kongres Mednarodnega sveta za izobraževanje odraslih (ICAE), Dar es Salam, 1976.
Z leve proti desni: Paolo Freire, Ana Krajnc, predsednik Tanzanije Julius K. Nyerere.

mači in so mu zaupali, so prestopili bregove svoje nemosti in vedno bolj kritično razmišljali. Ozaveščanje pa potrebuje svoj čas. Učne vsebine je spreminjal za opismenjevanje zatiranih ljudi tudi v mestih in drugih okoljih.

Ko sem bila 1971. Leta na Univerzi v Torontu in je Paolo Freire prišel predstavljati svojo knjigo na nekaj univerz v ZDA, sva se dogovorila, da se srečava v Bostonu. Vizo za vstop v ZDA, čeprav le za par dni, so mi zavrnil. Očitno je bil Freire pod drobnogledom in srečanje z nekom iz Jugoslavije jim je izgledalo še bolj sumljivo. V razvitih državah so že takrat zaradi prestrukturiranja gospodarstva odpuščali delavce iz industrije. Vidna je postala funkcionalna nepismenost industrijskih delavcev. Za zaposlovanje v druga ekonomska področja: uslužnostni sektor, sektor znanost in inovacije so imeli premalo znanja. Freirova Pedagogika zatiranih je bila v pomoč učiteljem odraslih na raznih koncih sveta.

Verjetno boste razumeli, zakaj je sedanjí diktator Brazílije zahteval, da se vse Freirove knjige odstranijo iz knjižnic in uničijo. Knjiga *Pedagogika zatiranih* je bila prevedena v večino svetovnih jezikov. O Freirovih prizadevanjih v praksi in teoriji je bilo napisanih na ducate doktoratov na raznih koncih sveta. Le vzhodna Evropa *Pedagogike zatiranih* ni sprejela. Ko sem tik po izidu njegove *Pedagogike zatiranih* leta 1970 poskušala prepričati katero od založb, da bi knjigo prevedli tudi v slovenščino, so me vsi zavrnil, da je ne potrebujemo, ker v "Jugoslaviji nismo imeli zatiranih."

.....

Paola Freire sem tudi osebno spoznala leta 1976. V času 1. kongresa Mednarodnega sveta za izobraževanje odraslih v Dar es Salamu, v Afriki. Tanzanijski predsednik Nierere naju je izbral, da skupaj predavava vojski, takratni nosilki njihovega razvoja: Paola Freireja kot očeta pedagogike zatiranih in mene kot andragoginjo iz Jugoslavije, katere samoupravljanje je predsednik Nierere imel za vzgled.

Pedagogika zatiranih je potrebna za današnje dni, ko naj bi bili v sodobni družbi ljudje osebno razviti z ustreznimi kompetencami za samostojno učenje, odločanje (hitro in pravilno), uravnavanje medosebnih odnosov, ustvarjalno in samoiniciativno delo. Mehaničnega memoriranja učne snovi ne potrebujejo več, to opravljajo za njih računalniki, internet, mediji. Človek nadvlada sodobno tehnologijo z razvitimi sposobnostmi in osebnimi lastnosti. Prehod je težek ali se zdi nemogoč za dolgotrajno brezposelne z najnižjo izobrazbo pri nas? Paolo Freire ni reševal samo posameznike, vizionarsko je predvideval, kako je za razvoj družbe vedno bolj pomemben človeški kapital neke skupnosti, razvitost ljudi. Poiščimo rešitev pri *Pedagogiki zatiranih* Paola Freireja. V sodelujoče učitelje je vcepil globok humanizem in spoštovanje človeka.

Zasluž. prof. dr. Ana Krajnc

Igor Černe
**IZ NAŠEGA
ARHIVA ...**

199-201

MARIBORSKA KNJIŽNICA
ROTOVŠKI TRG 2
2000 MARIBOR
IGOR.CERNE@MB.SIK.SI

::ANTHROPOS, ŠT. 3–4, 1971

O pojmovanju in razumevanje zgodovine je bilo zapisanih ogromno besed. In če velja rek »*historia magistra vitae est*«, je skorajda primerno, da se tudi ob izidu tekoče številke revije ozremo v preteklost in si ogledamo misli, ideje in prispevke avtorjev izpred pet desetletij. V tokratni ediciji *Iz našega arhiva* bomo razgrnili vsebino številke 3–4 iz leta 1971.

Zgodovinska refleksija je še kako dobrodošla in navsezadnje tudi zaželena. Obrat nazaj je lahko razjasnjujoč in ima potencial, da postavi sedanje premisleke v nove tirnice. Vsebina Anthroposa, ki je ena izmed najstarejših še izhajajočih revij, je že v letu 1971, torej okroglih petdeset let nazaj, podajala relevantne prispevke iz širšega področja humanističnih ved. Seveda je bilo v tistih časih marsikaj drugače in tudi nabor revij iz področja humanistike je bil manjši, a vseeno je šlo pri Anthroposu za preplet mnogoterega. Kot zanimivost navedimo, da so bili člani redakcije ne samo iz smeri psihologije in filozofije, temveč tudi iz področja prava, pedagogike, sociologije, ekonomije, politologije in zgodovine. Revija je tako pokrivala širok spekter znanosti. Delovala kot odprt prostor misli in idej, to pa na nek način ustvari inkubator za širši družbeni razvoj humanistične misli.

Omenjena številka je sovpadla s smrtjo Györgya Lukácsa, madžarskega marksističnega filozofa, literarnega zgodovinarja kritika in estetika. O njem je v tem izvodu revije pisala dr. Cvetka Hedžet Tóth, ki nas je prerano zapustila skorajda petdeset let kasneje. Naj omenimo še povezavo s sodobnostjo, saj se je v letu 2021 s predavanjem dr. Andrewa Feenberga Slovensko filozofsko društvo poklonilo spominu na preminulega filozofa. Nabor avtorjev, ki so objavili svoje prispevke, je raznolik in prav je, da jih pomensko navedemo¹: dr. Vojan Rus, dr. Frane Jerman, Borut Pihler, Nataša Sernelj, Cvetka Tot, dr. Vid Pečjak, dr. Oto Petrovič, Klas Brenk, Simona Jurčič, Janek Mussek, Marko Polič, Nevenka Sadar, Janez Svetina, dr. France Černe, Tatjana Lamovec.

Cvetka Tot poskuša v svojem članku z naslovom *K postavitvi in zavesti proletariata v Lukácsevi »zgodovini in razredni zavesti«* izpostaviti trojnost odnosa med Heglom, Marxom in Lukácsom skozi kategorijo totalitete. Prav tako se znotraj tega ekskurza naveže na znanost. Kot lahko danes jasno vidimo, je znanost tesno zvezana z družbo, z družbenimi odnosi. Avtorica piše o revoluciji v znanosti, ki bi morala prevladati nad ekonomskimi motivi. Nekaj, kar je v dobršni meri vidno tudi v sedanjosti. V zaključku članka filozofinja sooči dva predstavnika marksistične misli, Lukácsa in Marcuseja, ki ju predstavi kot tista, ki sta marksizmu dala filozofsko težo.

Moralna norma in normativizem v razredni družbi in socializmu je članek dr. Vojana Rusa, ki skozi izpeljavo pojmov morale, normativizma in socializma poskuša vzpostaviti odprt sistem norm in nenazadnje družbenih odnosov. Seveda v okviru socializma, kjer naj bi navsezadnje prišlo do neke vrste osvobajanja.

¹ Avtorje navajam kot so zapisani v Anthroposu 3-4, 1971

Dr. Frane Jerman nam v prispevku *Antična koncepcija logike kot dedukcije* poda zgodovinski pregled razvoja logike, ki ga poda v 11 razdelkih. Razdelek 1–6 obravnava predpostavke logike od Talesa do Platona. 6–8 se nanaša na razvoj Aristotelove misli o logiki in nato 9–11 razvoj stavčne logike pri megarikih in stoikih.

Bralce, ki so željni prebiranja in seznanjanja z vsebino, vabimo, da si na internetu ogledajo to in vse preostale številke *Anthroposa*. Kolikor jih ni na uradni strani revije, jih lahko najdejo na strani dLib.si. S prispevkom poskušamo vzbuditi željo po prebiranju tekočih in starejših številčk revije, saj je njihova vsebina kljub časovni distanci še kako relevantna.

**NAVODILA
AVTORJEM**

203-206

::O REVIJI

Anthropos je ena izmed osrednjih slovenskih humanističnih znanstvenih revij z več kot pol stoletja tradicije, ki objavlja znanstvene prispevke ter recenzije s področja humanistike, še zlasti s področja filozofije in psihologije ter pri tem spodbuja interdisciplinarno in transdisciplinarno povezovanje humanističnih in družboslovnih ved z drugimi. V svoji vsebinski usmeritvi revija objavlja vrhunske domače in mednarodne znanstvene izsledke s področja filozofije in psihologije ter drugih humanističnih in družboslovnih strok. Jedro revije predstavljajo izvirni znanstvenoraziskovalni članki z omenjenih področij (tako empirični kot teoretsko pregledni). Revija v dvojnih številkah izhaja dvakrat letno. *Anthropos* je uradni časopis Slovenskega filozofskega društva in Društva psihologov Slovenije.

::ETIČNI STANDARDI

Uredništvo revije *Anthropos* se zavezuje visokim etičnim standardom znanstvenega objavljanja. S pošiljanjem prispevka v postopek recenzije se avtor zavezuje, da so njegove navedbe avtorstva natančne, da je prispevek plod njegovega lastnega dela, da članek še ni bil objavljen v identični ali podobni obliki ter da tudi sicer sledi vsem etičnim standardom znanstvenega ravnanja.

::ODDAJA ROKOPISOV IN UREDNIŠKI POSTOPEK

Anthropos rokopise predlaganih člankov sprejema preko spletne pošte anthropos@guest.arnes.si. Uredništvo po prejemu elektronskega prispevka predhodno presodi o primernosti rokopisa in avtorja po pregledu obvesti o ustreznosti. Znanstveni prispevki, ki ustrezajo tematski usmeritvi revije, so poslani v »dvojno slepo«¹ recenzijo. Avtor je o rezultatu recenzije in o možnosti sprejetja prispevka v objavo praviloma obveščen v času treh (3) mesecev po prejemu članka. V istem času avtor prejme elektronsko pismo, v katerem ga uredništvo obvesti o morebitnih nujnih in priporočenih popravkih, po potrebi se od avtorja zahteva vnovičen jezikovni pregled besedila. Avtor mora vrniti popravljen prispevek v roku sedmih (7) dni. Avtor je dolžan sam poskrbeti za vsebinsko in jezikovno ustreznost prispevka.

Uredništvo članek opremi tudi z UDK vrstilcem, prispevki pa so razvrščeni v naslednje kategorije:

- *Izvirni znanstveni članek* vsebuje izvirne rezultate lastnih raziskav, ki še niso bili objavljeni. Članek je anonimno recenziran. Avtor se z izjavo obvezuje, da prispevka ne bo objavil drugje.
- *Strokovni članek* prikazuje rezultate strokovnih raziskav. Tudi ti prispevki so recenzirani in avtor se z izjavo obveže, da prispevka ne bo objavil drugje.
- *Pregledni znanstveni članki* imajo značaj izvirnih del. To so natančni in kritični pregledi literature s posameznih zanimivih strokovnih področij.
- *Poročilo* vsebuje krajše znanstvene informacije o zaključnih raziskovanjih ali kratek opis strokovnih in znanstvenih srečanj. Taki prispevki naj vsebujejo od 3000 do 7500 znakov.
- *Strokovna recenzija* predstavlja znanstvenokritično ovrednotenje relevantnih objavljenih znanstvenih knjig. Prispevki naj vsebujejo od 3000 do 7500 znakov.

::PISANJE ROKOPISA

Prispevki so lahko napisani v slovenskem ali angleškem jeziku. O pisanju v drugem svetovnem jeziku se je treba predhodno posvetovati z uredništvom. Obsegajo okvirno 1 avtorsko polo (30.000 znakov s presledki) in morajo biti pregledno strukturirani, po potrebi tudi z vmesnimi naslovi. Naslov (in podnaslov, kadar je to potrebno) prispevka mora jasno odražati njegovo vsebino.

Naslovna stran tipkopisa (poslana v ločenem dokumentu) naj vsebuje:

- naslov in podnaslov prispevka v izvirnem jeziku in prevodu v tuj jezik,
- ime in priimek avtorja, avtorjeve nazive in akademske naslove, ime in naslov inštitucije, kjer je zaposlen oz. domači naslov,
- povzetek v slovenščini in enem od svetovnih jezikov, dolžina do 120 besed, s ključnimi besedami v slovenščini in tujem jeziku, 5–7 ključnih besed (enako velja, če je prispevek napisan v tujem jeziku),
- naslednjo izjavo na dnu strani: »Prispevek ni bil oddan v objavo drugje v identični ali podobni obliki, niti ne bo po oddaji na uredništvo časopisa *Anthropos*, dokler postopek recenzije ni zaključen. Prispevek sledi vsem etičnim standardom znanstvenega objavljanja«.

Tipkopis s člankom (brez osebnih podatkov avtorja) naj vsebuje:

- naslov in podnaslov prispevka,
- povzetek v slovenščini s ključnimi besedami.

Naslov in podnaslovi so tipkani **polkrepko**, naslovi knjig v *kurzivi*, naslovi člankov pa z uporabo »dvojnih navednic«. Odstavkov se ne ločuje s prazno vrstico. Za označitev novega odstavka se uporablja tabulatorski zamik v desno. Grafično oblikovanje (slog, okviri, številčenje strani) se ne uporablja. Glavno besedilo je napisano v pisavi Times New Roman velikosti 12, sprotne opombe v pisavi Times New Roman velikosti 10. Vsebinske opombe se navajajo pod črto. Bibliografski podatki so vključeni med besedilo v skrajšani obliki na koncu citata (Veber 1999, 12). Citati, daljši od 40 besed, naj bodo z enojnim tabulatorskim zamikom pomaknjeni v desno. Vsa citirana literatura mora biti s popolnimi podatki navedena na koncu članka v poglavju »Literatura«. Bibliografske navedbe morajo biti razvrščene po abecedi avtorjev ter po letu izdaje, kadar gre za več del istega avtorja, omejiti pa se morajo na tista besedila in avtorje, ki v prispevku služijo kot neposredna referenca. Revija pri citiranju in navajanju literature uporablja pravila čikaškega stilističnega priročnika CMOS (Chicago Manual of Style). Posamezne tipe bibliografskih virov navajamo na naslednji način:

::KNJIGA

Nancy, Jean-Luc. 2012. *Singularna pluralna bit; Lepota*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
 Nietzsche, Friedrich. 1995. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Ljubljana: Karantanija.
 —. 2005. *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.

::PRISPEVEK V ZBORNIKU

Barbarič, Damir. 2017. »Mišljenje u prvom početku: Heideggrovo tumačenje ranogrčke phusis.« *V Začetki grškega mišljenja*, uredila Franci Zore in Jan Ciglencečki, 209–225. Ljubljana: KUD Logos.

::ČLANEK V REVIJI

Avsec, Andreja. 1998. »Spolna shema: maskulnost, femininost in androginita.«
V *Anthropos* 30/1-3: 166-178.

::SPLETNI VIR

Encyclopædia Britannica. b.d. »Idealism.« Dostop 18. oktober 2020.
<https://www.britannica.com/topic/idealism>.

Za navajanje drugih vrst virov upoštevajte čikaški stilistični priročnik (*Chicago Manual of Style*, 17. izdaja). Prispevke, ki ne bodo ustrezali omenjenim kriterijem, bo uredništvo prisiljeno zavrniti.

**SUBMISSION
GUIDELINES**

207-209

::ABOUT THE JOURNAL

Anthropos is one of the leading Slovenian scientific journals for humanities with over a half-a-century tradition of publishing scientific papers on humanities, especially on philosophy and psychology. It strongly supports interdisciplinary and transdisciplinary cooperation of humanities and social studies with other studies. It strives to publish seminal national and international scientific papers from the field of philosophy, psychology and other human and social sciences. The core of the journal consists of original scientific papers in the above-mentioned fields of research (both empirical and theoretical). The journal consists of two double issues per year. *Anthropos* is the official journal of the Slovenian Philosophical Society and Slovenian Psychologists' Association.

::ETHICAL STANDARDS

Editorial board of *Anthropos* is committed to high ethical standards of scientific publishing. With the submission of the paper, authors are obliged to adhere to the same standards, including: revealing a complete list of authors that contributed to the paper, clearly citing all sources used, assuring the originality of the paper (antiplagiarism) and assuring that the paper has not been already published in the identical or similar form elsewhere.

::SUBMITTING THE PAPER AND EDITORIAL PROCESS

Authors should send their proposal to the editorial email address: anthropos@guest.arnes.si. After receiving the electronic version of the proposed contribution, the editorial board decides if the contribution is in line with the journal's program and informs the author about its decision. All eligible scientific papers then enter the double-blind peer review process. Authors are usually informed of the reviewers' decision in up to 3 months after submission. Authors are requested to do the proofreading of the text if the contribution fails to meet the layout and language quality standards. The author's response, with or without corrections, should be given within 7 days.

::WRITING GUIDELINES

Contributions can be written in the Slovene or English language (other languages should be discussed with editorial board prior to submission), and should be around 30.000 characters long (including spaces). Proposed papers must be clearly structured. The title of the paper must represent the content with clarity.

The first page (sent separately) should contain:

- Title and subtitle of the contribution (with translation into Slovene)
- Full list of authors, their full names, academic titles and affiliations (including address),
- Up to 120 word abstract and a list of 5–7 keywords in English and Slovene,
- Statement of exclusive submission and ethical commitment at the page bottom: "This paper has not been submitted elsewhere in identical or similar form, nor will it be after its submission to *Anthropos* until the review process is concluded. All ethical standards of academic publishing were followed."

Blind manuscript should contain:

- Title and subtitle of contribution.
- Abstract and keywords.

The title (and subtitle, if necessary) is written in **bold** type, book titles in *italics* and article titles within “double quotation marks”. No blank lines between paragraphs are to be applied. New paragraphs are introduced by shifting the left margin to the right (using the TAB key). Graphic design (style, framing, edges, pagination etc.) should not be applied. Uniform font style is used throughout the text (Times New Roman, standard font size 12, footnotes 10). Any notes should be in the form of footnotes. Otherwise, the “author-date” style of referencing should be used in the main body of the text by inserting the author surname, year of publication and page number in brackets at the end of quotation (Nietzsche 1992, 31). In-text quotations that exceed 40 words must be indented using the Tab key. Entire bibliography should be listed in alphabetical order and according to the year of publication (if more works by the same author are listed) at the end of contribution under the heading “Literature”, and should be limited to the scope of works directly referred to in text. *Anthropos* is using CMOS (Chicago Manual of Style) citation style. Bibliography at the end of text should be put down according to the rules applied in the examples listed below, and organized alphabetically:

::BOOK

Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Chicago: Northwestern University Press.

::BOOK CHAPTER

Held, Klaus. 1997. “Grundbestimmung und Zeitkritik bei Martin Heidegger.” In *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, edited by Dietrich Papenfuss and Otto Pöggeler, 31–57. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.

::JOURNAL ARTICLE

Avsec, Andreja. 1998. “Spolna shema: maskulnost, femininost in androginiija.” In *Anthropos* 30/1–3: 166–178.

::WEBSITE CONTENT

Encyclopædia Britannica. n.d. “Idealism.” Accessed October 18, 2020.
<https://www.britannica.com/topic/idealism>

Refer to *Chicago Manual of Style* (Author-Date Style, 17th Edition) for any other type of citation. Editorial board will not accept contributions that fail to meet the required criteria.

