

Univerza v Ljubljani
Fakulteta za socialno delo

Jan Forjan

SOCIALNO DELO ONKRAJ ČLOVEŠKIH ODNOSOV?
eksperiment v post-antropocentričnem in postkvalitativnem pisanju

Magistrsko delo

Ljubljana, 2025

Univerza v Ljubljani
Fakulteta za socialno delo

Jan Forjan

SOCIALNO DELO ONKRAJ ČLOVEŠKIH ODNOSOV?
eksperiment v post-antropocentričnem in postkvalitativnem pisanju

Magistrsko delo

Študijski program: Socialno delo

Mentorica: izr. prof. dr. Jelka Zorn

Somentorica: doc. dr. Ana Marija Sobočan

Ljubljana, 2025

ZAHVALE

komu/čemu se zahvaliti, ko razmišljaš z mnogo sopotnicami_ki, od katerih je verjetno nekaj tudi
človeških?

verjetno najprej ravno ne-človeškim!

hvala vsem mačkam, ribam, pingvinom, pajkom, martinčkom, psom, zajcem, piščancem, pujsom,
duhovom, rekam, soncu, dimu, prahu, bakterijam, glivam, morskim zvezdam, hobotnicam, volkovom,
vsem ne-aktualiziranim virtualnim srečanjem

še posebej pa blekiju.

iskrena hvala pa seveda ne uide tudi obema mentoricama, ki me spremljata že od diplomskega študija,
na takšen ali drugačen način, v takih ali drugačnih srečanjih, brez vajinih spodbud, odgovor-nosti in
odzivnosti bi to delo težko bilo objavljeno

hvala mami in atiju za vso podporo, zaupanje in omogočanje študija že več kot pol desetletja, brez
srečanj z vama, me skoraj zagotovo ne bi bilo

hvala tudi teti jožici za posredovane fotografije reke Mure

in pa seveda mihatu, ki je pravi sopotnik v mišljenju, četudi včasih ne razume vsega, kar govorim

prav tako hvala vsem prijateljicam_jem, ki so me podpirale_i na tak ali drugačen način (aleks,
anamarija, anže, čeč, daša, karmen, melani, meri, nina, patricia, sara, robert:a in vsem, ki sem jih
pozabil omeniti)

navsezadnje hvala tudi vsem socialnim delavkam, tem, ki sem jih že uspel spoznati in vsem s katerimi
sem skozi delo razmišljal, četudi to ni bilo vedno izraženo

še posebej pa tini za vse najine resnične trenutke srečanja 🌸

*Morda je zgolj sreča,
da se srečamo s tem kar rabimo,
da mislimo drugače.
Beseda, stavek, sigurno lahko spremeni vse.*

(St. Pierre, 2017, str. 688)

PODATKI O MAGISTRSKEM DELU

Ime in priimek: Jan Forjan

Naslov diplomske naloge: Socialno delo onkraj človeških odnosov? eksperiment v post-antropocentričnem in postkvalitativnem pisanju

Kraj: Ljubljana

Leto: 2025

Število strani: 277

Število prilog: /

Mentorica: izr. prof. dr. Jelka Zorn

Somentorica: doc. dr. Ana Marija Sobočan

Ključne besede: post-antropocentrično socialno delo, postkvalitativno raziskovanje, pesniško raziskovanje, kritični feministični posthumanizem, novi materializmi

Povzetek: V delu se na kreativen, postkvalitativen način, s pesniškim raziskovanjem lotevam post-antropocentrične in kritične feministične posthumanistične teorije ter teorije novih materializmov. Ob tem so-delujem tudi s t. i. »difraktivno metodologijo«, kot jo ponuja Karen Barad, pri kateri različne tekste – spomine, poezijo, akademsko pisanje ne postavljam bok ob bok drugi, z namenom primerjanja ali kritiziranja, pač pa različne poglede raz/družujem skupaj-narazen, da bi se ustvarili 'novi', afirmativni vidiki za izgradnjo post-antropocentričnega socialnega dela. Skozi difraktivno branje t. i. vzpostavljam delovnega odnosa in osebnega stika ter post-antropocentrične, posthumanistične in novomaterialistične usmeritve v socialnem delu so-ustvarjam figuracijo »trenutkov srečanja«, ki jih mislim onkraj človeškega (psihosocialnega) odnosa med uporabnico_kom in socialno_im delavko_cem. Prav tako ob tem razvijam (po)etiko omogočanja, kjer razmišljam tudi z Rosi Braidotti in njenim pojmovanjem moči kot relacijske (potestas in potentia), ter odgovor-nostjo (ang. *response-ability*), kot jo med drugimi razdelujeta Karen Murrin in Michalinos Zembylas. Na podlagi tega tako prikažem tri »trenutke srečanja« in sicer trenutek srečanja s poplavami (kjer razmišljam z ekološkimi, okoljskimi, zelenimi in post-antropocentričnimi orientacijami socialnega dela in otroštvom ob reki Muri), trenutek srečanja z mačko (kjer k pisanju še dodatno povabim Blekija in kjer razmišljam z že obstoječimi pristopi socialnega dela z živaljo, ter s filozofijo Deleuza in Guattarija oz. konceptom postajanja (žival) in Donno Haraway ter njenim razumevanjem *sympoiesisa*, postajanja skupaj ter vztrajanja s težavo) in trenutek srečanja z manjkajočimi časi (kjer s tako imenovano časovno difrakcijo problematiziram konceptualizacijo časa kot linearnega, usmerjenega v napredek ter prikažem več različnih razumevanj časa onkraj Zahoda ter razmišljam o 'novosti' relacijskih ontologij). V zaključku navajam poetični transkript svetovanja s socialno delavko, v katerega sem bil so-udeležen, ponujam kratko 'sintezo' prejšnjih poglavij, ter *sanjam o svetu* ...

Title: Social work beyond human relations? an experiment in post-anthropocentric and postqualitative writing

Descriptors: post-anthropocentric social work, postqualitative research, poetic inquiry, critical feminist posthumanism, new materialisms

Abstract: In this work, I engage with post-anthropocentric and critical feminist posthumanist theory and the theory of new materialisms in a creative, postqualitative way through poetic research. In doing so, I also work with the so-called 'diffractive methodology' as offered by Karen Barad, in which I do not place different texts - memoirs, poetry, academic writing - side by side, in order to compare or critique, but rather dis/unite different perspectives together-apart in order to create 'new', affirmative perspectives for the construction of post-anthropocentric social work. Through a diffractive reading of the so-called establishment of working relationship and personal contact, as well as post-anthropocentric, posthumanist and new-materialist orientations in social work, I co-create a figuration of 'moments of encounter', which I think beyond the human (psychosocial) relationships between the user and the social worker. I am also developing a (po)ethics of enabling, where I am also thinking with Rosi Braidotti, her notion of power as relational (potestas in potentia), and response-ability as articulated by Karen Murrin and Michalinos Zembylas, among others. On this basis, I present three »moments of encounter«, namely the moment of encounter with the flood (where I think with ecological, environmental, green and post-anthropocentric orientations of social work and with childhood by river Mura), the moment of encounter with the cat (where I additionally invite Bleki to writing where I think with already existing approaches to social work with animals, with philosophy of Deleuze and Guattari, specifically with concept of becoming (animal) and Donna Haraway and her understanding of *sympoiesis*, becoming-with and staying with the trouble) and the moment of encounter with missing times (where I utilize the so called temporal diffraction to problematize the conceptualization time as linear, progress-oriented, to show several different understandings of time beyond the West and to think about the 'novelty' of relational ontologies). In conclusion, I provide a poetic transcript of a counselling session with a social worker in which I was co-participant, I offer a brief 'synthesis' of the previous chapters, and *dream of a world ...*

KAZALO

PREDGOVOR/POVABILO.....	1
1. UVOD	8
2. Raziskovalni pristop	14
2.1 Post-kvalitativno pisanje	15
2.2 Pesniško raziskovanje.....	18
2.3 Pesniško raziskovanje kot strategija postkvalitativnega novomaterialističnega in posthumanističnega pisanja ter difrakcija	22
2.3.1 Difrakcija, difraktivno branje-pisanje	27
3. Vozlišča teorije-poezije	34
3.1 Postčloveško postajanje	34
3.2 Antropocen(trizem)	43
3.3 Novi materializmi	50
3.4 Relacijska ontologija.....	57
izvajalec pred dejanjem	58
reprezentalizem	67
agentski realizem	71
ekspedicija	75
skupaj-narazen	77
4. (Po)etika omogočanja in trenutek srečanja	81
i. omogočanje.....	81
ii. srečanje.....	81
iii. ne-linearnost srečanja	83
iv. postajanje v dvojini, v množini, v srečanju	84
v. chthulucen se vrača	85
vi. (po)etični kodeks odgovor-nosti socialnih delavk_cev	87
vii. ostajanje s težavo	92
viii. skupek skupkov in razlik	92
viii. odprtost do srečanja	93
ix. (po)etično o odgovornosti-odzivnosti-odgovor-nosti-zmožnosti odziva	94
x. omogočanje trenutkov srečanja	95
xi. relacije so tudi relacije moči.....	96

xii. posthumanistično predavanje.....	97
xiii. kaj nam (še) preostane? trenutek srečanja!	99
5. Trenutek srečanja s poplavami.....	102
kratka ekskurzija do reke Mure.....	107
ekofeminizem	117
človek in narava v socialnem delu	121
ekskurzija nazaj do poplav	129
6. Trenutek srečanja z mačkom.....	135
socialno delo z ne-človeškimi živalmi.....	139
od biopsihosocialnosti do etike	140
od povezanosti vseh bitij do postajanj z (ne-človeškimi) živalmi	152
postajanje žival	159
postajanje s sopotniškimi vrstami	168
od socialne do trans-vrstne pravičnosti.....	178
7. Trenutek srečanja z manjkajočimi časi	186
najprej je bil trenutek srečanja	186
kozmični ples ki se pleše.....	186
čas magije	192
imanentnih boginj_ov.....	192
čas, ko se ure ustavljajo	197
čas, ko se ure začenjajo	197
morda ni ne Začetka ne Konca.....	205
a vendar se čas za nekatere tudi konča.....	205
na začetku je bil.....	213
kaos	213
ples, ki se pleše	213
trenutek srečanja.....	213
prekinitev, razpoka, prelom v kontinuumu	213
časa pred časom, motnja, obotavljanje, premor,	213
jecljanje, razklanost, rez.....	213
8. Zaključek?.....	219
9. Viri in literatura	245
Seznam pesmi, skladb navedenih v magistrskem delu.....	267

Kazalo slik

Slika 1: "Preveč mene se skriva v svetu" - napis na zidu v Celju	83
Slika 2: Skupek skupkov in razlik	92
Slika 3: Melinčki mantrik (iz Kühar, 1914, str. 23)	110
Slika 4: Poplave na Melincih 1972 (osebni arhiv)	111
Slika 5: Umetniška akcija »Murali za Muro gre!« - Zavod Muzej norosti v okviru kampanje Rešimo Muro z umetnico Sašo Bezjak (Vrbnjak, 2018)	115
Slika 6: "Ne da sovražim, da ljubim sem na svetu" napis na znaku na avtobusni postaji Ljubljana	116
Slika 7: Na vrhu stopnišča	138
Slika 8: Kako poteka branje-pisanje-razmišljanje z živalskim spremljevalcem	151
Slika 9: Pusti magistrsko, pridi se igrat	152
Slika 10: Postajanje post-mačka	167
Slika 11: Branje-pisanje-ležanje-ustvarjanje	243

PREDGOVOR/POVABILO

Draga_i bralka_ec!

Preden se podaš v branje tega dela, ti želim napisati eno (daljše) pismo, zgolj za orientacijsko točko, preden skupaj z mano vstopiš na pot odkrivanja tega, kaj bi morda socialno delo lahko (še) bilo. Na začetku naj povem, da je »ta 'začetek' [...] tako kot vsi začetki, vedno že prežet s pričakovanjem kam gre, vendar tja nikoli ne bo preprosto prišel, in s preteklostjo, ki še pride« (Barad, 2010, str. 244).

To pismo ti pišem znotraj specifičnega časa in prostora. Čas: *okrog tretje ure popoldan, 26. 12. 2024, nekje na dobri polovici pisanja magistrske naloge*. Prostor: *v Ljubljani, na balkonu ob kavi in soncu, čudovit trenutek srečanja s pesmijo ptic in petimi stopinjami Celzija, na aplikaciji Samsung Note*.

Če želiš, lahko v ozadju poslušaš tudi pesmi – tekom magistrske naloge namreč ponujam nekaj predlogov skladb, pesmi, s katerimi sem pisal, bral, razmišljal in še kaj. Na primer zaenkrat:

Never Ending Story – Limahl (1984)

Če že omenjam začetke, naj povem, da se ne morem spomniti, kdaj se je pisanje (tega dela) dejansko začelo. Morda takrat, ko sem zapisal prvo poezijo, v kateri sem razmišljal s prebrano literaturo posthumanizma. Morda, ko sem prvič slišal za zeleno socialno delo. Morda, ko sem prvič slišal za post-antropocentrično socialno delo. Morda, ko sem prvič slišal za socialno delo. Morda, ko sem napisal prvo zgodbo v petem razredu osnovne šole, ki je nikoli nisem končal (in ki je končala nekje izgubljena, izbrisana med menjavo računalnika). Morda se pisanje začne vedno znova in znova, z vsakim branjem, z vsako poezijo, z vsakim razmislekom, z vsako skrbjo in z vsakim upanjem.

V zgoraj zgolj navidezno načrtanem času in prostoru (ki se je v pol ure pisanja teh dveh odstavkov že precej spremenil), je v osnutku dokumenta, ki je sedaj pred teboj kot 'zaključeno delo', nekaj več kot sto A4 strani izpiskov v programu Microsoft Word: zapisanih, na novo zapisanih, zavrženih poglavij, idej, misli, svetov. V tem času in prostoru osnutek morda že precej dobro stoji, nekatera poglavja so še zelo odprta, pripravljena na to, da se z njimi (ponovno) zavozlam in se (ponovno) razvozlam (kolikor bo le-to mogoče). Nekatera bodo morda ostala takšna, kot so, le kakšna lektura še manjka, kakšna črka, beseda, misel se bo še

spremenila, dokler bo za to še čas (pred oddajo samega dela). Vsa pa bodo vsaj v nekaterih pogledih (p)ostajala odprta v nedogled.

Začetek, ki je konec: študija socialnega dela (vsaj na prvi in drugi stopnji), več kot (vsaj) dveletnega pisanja tega dela, konec nekaterih idej, ki so ostale v oblaku (digitalnem, metaforičnem in morda še kakšnem), začasni konec pisanja, za katerega upam, da se bo kdaj še nadaljevalo. Verjamem, da se na nekakšen način zagotovo bo.

Na tem, tako imenovanem začetku, se ponovno vračam k navodilom za pisanje magistrske, saj sem med samim pisanjem večkrat pomislil, če bo delo sploh primerno za oddajo. Spletna stran Fakultete za socialno delo nas ob dilemah pri pisanju magistrske naloge usmeri na dokument oz. na navodila, v skladu s katerimi morajo biti urejena razna študijska dela (med njimi tudi magistrsko delo), pri pisanju pa si lahko pomagamo s priročnikom »Kako napišemo diplomsko delo« (Fakulteta za socialno delo, b. d.), ki vključuje tudi merila za ocenjevanje tovrstnih del. Glede na »vrsto problema«, ki ga delo obravnava (in glede na prevladujoč pristop) navodila razdelijo dela na »(1) teoretske razprave na podlagi literature in (2) empirične raziskave« (prav tam, str. 1). Če pri **teoretski raziskavi** obdelujemo »določeno vprašanje, pojav ali področje proučevanja le na podlagi literature, ne da bi sami zbirali primarne podatke z opazovanjem in spraševanjem ali znova analizirali podatke, ki so jih zbrali drugi, in ne da bi ob tem opisovali svoje praktične izkušnje o tem vprašanju,« (prav tam, str. 1) potem v **empirični raziskavi** »študentka s pomočjo metod opazovanja, spraševanja in uporabe sekundarnega gradiva zbere in analizira izkustveno gradivo, ki se nanaša na določen problem ali področje« (prav tam, str. 2).

Dolgo sem se ukvarjal s tem, v kakšno izmed teh dveh vrst bi lahko uvrstil magistrsko delo, o katerem sem razmišljal. Ker si terenskega dela žal nisem zmozel predstavljati, sem nekako pristal, da se bom bolj ali manj ukvarjal s teorijo, čeprav, vsaj glede na navodila, to potem več ni teoretska raziskava, saj si več ne zmorem *predstavljati*, kako se oddaljiti od literature, pogledati nanjo od zgoraj. Morda se samo ne najdem (več) v »božjem triku« (Haraway, 1988). Ne *predstavljam si* zgolj povzemanja in povezovanja literature, ne da bi na to že vplival cel spekter dogodkov, trenutkov srečanj, s katerimi sem/bil prepleten in tudi neizbežno bolj ali manj osebnih izkušenj, ki me med drugim gradijo. Sama izbira teme magistrske naloge so sicer lahko (osebne) izkušnje! V navodilih o izbiri teme namreč piše sledeče: »Viri idej za teme so dotedanji študij, osebne izkušnje in interes, predlogi učne baze, teme, ki jih razpiše fakulteta ali priporoči mentorica in pregled dokumentacije« (Fakulteta za socialno delo, b. d., str. 3). Svojo

temo mi navodila omogočajo črpati iz izkušenj, ki so lahko tako osebne izkušnje vsakdanjega življenja kot tudi osebne izkušnje, ki bi si jih morebiti pridobil na vajah, praksi, prostovoljnem delu (prav tam). Kot še piše, je eno izmed meril za izbiro teme magistrskega (in diplomskega dela) (poleg novosti, izvirnosti teme, pomena za prakso in teorijo, metodološke zahtevnosti in dostopnosti podatkov oz. praktične možnosti za izvedbo raziskave) tudi zanimanje, radovednost, saj »če se lotimo teme, ki nas ne zanima, bo delo težje in manj uspešno« (prav tam, str. 4).

Zanimanja za temo, o kateri pišem v tem delu, imam več kot dovolj, še več, živim za to temo (včasih morda skoraj preveč) in živim (s) to temo. Imel sem že zelo veliko idej, nisem pa vedel, kako vse to dejansko zapisati. Kakšen jezik, slog pisanja naj uporabim, da mi omogoči predstaviti vso to kompleksnost, o kateri berem, kompleksnost življenja samega? Pripovedni slog: »Slog je najbolj oseben izraz pisca in je nanj najtežje vplivati ter ga izboljšati. [...] Najpogostejše kazijo slogovno podobo diplomskih del izrazna zavrtoost, leporečje in okolišenje« (Fakulteta za socialno delo, b. d., str. 6). Do lanskega leta nisem bil popolnoma prepričan, kaj je moj »slog« pisanja. Šele preko poezije, ravno preko okolišenja, preko kontradikcij, s smehom in s solzami, s trenutki srečanja, ki so kot najnežnejši ples in trenutki srečanja, ki strašijo (in strašijo), mi je uspelo izraziti nekaj, kar je morda hrepenelo po izrazu.

Glede na navodila mi je med drugim sicer omogočano pisanje o osebnih izkušnjah, celo spodbujano je, a vendar, navodila od mene pričakujejo naslednje: »Jezik v diplomskem delu ne sme biti esejističen, literaren, ampak stvaren, znanstven. Izražamo se jasno, razločno in pravilno ter dosledno uporabljamo strokovno terminologijo« (Fakulteta za socialno delo, b. d., str. 6). Kako lahko pišem o osebnih izkušnjah in hkrati uporabljam jasen, razločen ter strokovni jezik? Kako naj kompleksnost življenja v kateri živim(o), življenjske izkušnje zreduciram(o) na standardiziran jezik? »Povejmo naravnost, kar mislimo! Tudi uradniški in aktivistični jezik kazita podobo naših diplomskih del« (prav tam, str. 7). Kako povedati naravnost nekaj, do česar ni bilo moč priti s strogim akademskim (znanstvenim, strokovnim) jezikom? In zakaj aktivističen jezik škoduje podobi diplomskega, magistrskega dela? Ali niso različna družbena gibanja ravno s svojim aktivizmom vplivala na razvoj teorij in prakse socialnega dela (Videmšek, 2013, str. 129) tako, da je pomembno, da »za preseganje obstoječega položaja [...] stroka socialnega dela [preide] iz zgolj vloge akterja, ki zagotavlja socialnovarstvene storitve, k družbenopolitičnemu aktivizmu, ki bo pripomogel k spremembam« (Videmšek, 2013, str. 137)? Aktivističen jezik (ko sem ga kot takega sploh prepoznal) sem ohranil, prav tako pa sem sprejel, da bo slog pisanja vse prej kot stvaren in znanstven, akademski v klasičnem smislu,

ampak bo prej poetičen, filozofski, razpršen, difraktiran (Barad, 2007). Zaprl sem navodila ter se poglobil v članke in knjige, ki si strokovno in znanstveno delo predstavljajo *drugače*.

in se znašel v zgodbi, ki traja in traja, v trenutku srečanja, ki se ne/konča

Stanley L. Witkin (2000) se je v uvodniku revije *Social Work*¹ prav tako spraševal o pisanju samem. Witkin (2000, str. 389) namreč trdi, da se ločnica med literarnimi in znanstvenimi oblikami pisanja pojavi nekje v 17. stoletju, ko literarno pisanje postane povezano z umetnostjo, kulturo, humanistiko in se ukvarja z jezikom samim, načini kako bi ga uporabili za izražanje, raziskovanje, analiziranje in ustvarjanje, medtem ko znanstveno pisanje jezik uporablja zgolj kot »sredstvo za beleženje pravilnosti narave in metod za ustvarjanje teh pravilnosti« (prav tam). Znanstveno pisanje, kot ga razume Witkin (2000, str. 389-390), predvideva, da jezik zgolj reflektira svet, kot je le-ta opazovan s strani raziskovalke_ca, pisanje pa postane pasivno, objektivno beleženje aktivnosti in dogodkov, ki poteka na podlagi predpisane strukture: »postavitev problema, pregled literature, metoda, rezultati in razprava« (prav tam, str. 389). Ta struktura, zapiše avtor, namreč »odraža različne predpostavke o vednosti in služi potrebam določenih segmentov znanstvene skupnosti.« (prav tam) Zaradi tega, sledenje tej strukturi daje besedilom »avro avtoritete« saj se s tem določene prikaze sveta enači z »resničnostjo« (prav tam).

Kot zapiše Karen Barad (2003, str. 804), je ideja, da bitja obstajajo kot posameznice_ki z inherentnimi lastnostmi, pred njihovo reprezentacijo, metafizična predpostavka, ki je podlaga za verovanje v politične, jezikovne in epistemološke oblike reprezentalizma (ang. *representationalism*). Za njo_ega² gre pri tem za vero v ontološko razliko med reprezentacijami in tistim, kar naj bi predstavljale, reprezentirale, se pravi, da se domneva, da obstajata dve različni in neodvisni vrsti entitet – reprezentacije, predstave in na drugi strani entitete, ki jih je treba predstaviti, reprezentirati (prav tam).

Mar jezik res zgolj reflektira svet onkraj mene, od katerega sem radikalno ločen? Ali ni slučajno že jezikovno dejanje, denimo medicinskih profesionalcev (ali še prej sanje staršev, ki razmišljajo o tem kdo in kakšen bo njihov otrok, *sanje o svetu v muskocenu*³) tisto, ki sporoči:

¹ ki spada pod t. i. National Association of Social Workers, združenje socialnih delavk_cev v ZDA, ki je ena izmed največjih organizacij (profesionalnih) socialnih delavk_cev na svetu

² Karen Barad zase uporablja on_a (ang. *they/them*) zaimke, kar je v slovenščini v pisanju najlažje uprizoriti s podčrtajem.

³ skozi naloge sem ustvaril veliko neologizmov, ki jih sicer uporabljam v pisanju poezije (onkraj magistrskega dela) – neologizma, kot sta denimo *muskocen*, *depresijocen*, za mene predstavljata obdobje v katerem živim(o), inspiracija za tovrstno kovanje *obdobij* pa je prišla iz pojmovanja trenutne geološke dobe s strani nekaterih znanstvenic_kov kot *antropocen* (glej [Antropocen\(trizem\)](#))

To je fant/to je punca, na podlagi določenih spolnih 'značilnosti' (Butler, 2015, str. 28)? 'Moj' spol je pripisan na podlagi diskurzivnih in institucionalnih moči, ki segajo onkraj posameznice_ka, ki izvede jezikovno dejanje (prav tam). Jezikovna dejanja niso samo dejanja, ki nekaj dejansko proizvedejo (v primeru pripisa spola denimo skoraj 'moj' celoten življenjski potek), ampak so dejanja moči. Kot ugotavljam vedno bolj in bolj, pa so stvari dejansko še bolj kompleksne kot ta skromni primer razumevanja spola kot performativnega. Vendar so hkrati še toliko bolj zanimive. Morda je cel svet performativen ...

Kaj se zgodi z jezikom in znanstvenim pisanjem v performativnem razumevanju? Morda se za oba izkaže, da ne gre za nevtrarno, objektivno prakso (objektivno vsaj v vsakdanjem pomenu besede), ki zgolj opisuje in gleda na svet od zunaj, ampak ga tudi aktivno spreminja. V znanstvenih tekstih, sploh takih, ki sledijo tako imenovanemu APA⁴ stilu pisanja, gre po mnenju Witkina (2000, str. 390), za proizvajanje tekstov, kjer je o avtorjih znano zgolj ime, njihova izobrazba in poklicna pripadnost, da bi se na tak način izognili subjektivnosti (ki je pripisana bolj literarnim načinom izražanja). Prav tako subjekti raziskave (se pravi neka populacija, ki jo raziskujemo) pogosto postanejo zgolj del jezika teorije in metodologije. Kot zapiše:

Naša izbira besed, poudarkov ali literarnih tropov po navadi ustvari eno sliko, medtem ko lahko druge, a enako legitimne izbire ustvarijo drugačno sliko. Ta lažni občutek nevtrarnosti [znanstvenega pisanja] se poveča z identifikacijo nekaterih etičnih pomislekov, kot je pristranskost glede spola, in molkom o drugih, na primer z obravnavanjem ljudi kot objektov. (Witkin, 2000, str. 390)

Witkin (prav tam, str. 390-391) poudarja, da to, kako pišemo vpliva na to, kaj *vemo* in na to, kako *vemo*, saj v pisanju uporabljamo različna retorična, literarna orodja, oblike argumentov, metafor, ki podpirajo naša stališča. Že samo pisanje je tako za Witkina (prav tam, str. 391) oblika prakse in raziskovanja, različne oblike pisanja pa generirajo različne (družbene) realnosti. Ob tem se za njega odpira pomislek o tem kakšnih praks pisanja se bodo socialne_i delavke_ci poslužile_i. Bomo sledile_i praksam, ki izražajo vrednote in cilje socialnodeľavske prakse? Če je tako, pove avtor, bi moralo (naše) pisanje postati orodje za zagotavljanje tako človekovih pravic kot tudi socialne pravičnosti (Witkin, prav tam). Kot bo postalo jasno, je zame tudi ta pozicija, torej zagotavljanje (zgolj) človekovih pravic in socialne pravičnosti za socialno delo, kot si ga zamišljam in ki bi si želelo delovanje razširiti onkraj dominantne podobe tega, kaj *človek sploh je*, preozka.

⁴ stil citacije, kot ga je razvilo ameriško psihološko združenje

Zakaj ti sploh to pišem, draga_i bralka_ec? Morda zato, ker vsaj do neke mere delo, v katerega se boš potopil_a skupaj z mano, ni preveč konvencionalno – torej ne sledi logiki kvantitativnega/kvalitativnega raziskovanja ter shemi raziskovanja, kot se ga učimo pri predmetih metodologije (v socialnem delu). Skozi pisanje namreč združujem več različnih žanrov pisanja (pristop, ki ga uporabljam, ki mu sledim, s katerim razmišljam, razlagam v poglavju [Raziskovalni pristop](#)), kar se mi zdi pa pomembno storiti še pred uvodom v magistrsko delo, pa je, da pojasnim nekaj slogovnih zadev, da bo branje morda malenkost bolj jasno:

- v pisanju uporabljam tako podčrtaje () kot poševnico (/) – s podčrtaji si prizadevam uporabljati jezik, ki je vključujoč do vseh spolov in (jezikovnih) spolnih izrazov, tudi teh, ki še niso aktualizirane v vsakdanjem govoru, medtem, ko poševnico uporabljam po zgledu Karen Barad, ki s poševnico želi poudarjati nedeterminiranost pojmov, ki jih po navadi razumemo kot fiksne, nespremenljive, binarne, dualistične kot ali/ali
- pisanje je potekalo precej nelinearno, v različnih temporalnostih⁵ in prostorih, zato tudi sama oblika, način pripovedovanja morda ne sledi striktni linearni logiki, ampak določene stvari na različnih mestih pripovedujem na različne načine
- v magistrskem delu se prepleta tako akademsko kot poetično pripovedovanje, ki ju nisem poskušal »na silo« ločiti drug od drugega, zato namesto podajanja refleksije na zapisano (poezijo, teorijo) le-to združujem, da se žanri med sabo pomešajo, difraktirajo in so-ustvarijo nekaj drugega
- podobno mestoma vključujem slikovno gradivo (kjer je to mogoče, so slike, fotografije ustrezno označene, vse slikovno gradivo, ki pa ni označeno, pa je iz osebnega arhiva)
- v magistrskem delu je veliko opomb, ki so pomemben del same vsebine, saj so, kot zapiše Murris (2022, str. 36), »difraktirane skozi 'glavno' besedilo, namesto da bi bile zunaj besedila«, kar v tem primeru pomeni, da služijo ne zgolj kot dodatek in poglobitev določene misli, ampak omogočajo misel dodatno razširiti, onkraj tega kar je sicer mogoče povedati, ne da bi se porušila načrtana 'struktura'
- vsi prevodi besedil tuje literature (razen kjer je to eksplicitno označeno) so moji, zato morda ne odražajo jasnosti argumentov, kot so si to zamislile_i različne avtorice_ji, pač

⁵ Karen Barad (2014, str. 176) trdi, da je sebstvo (ang. *self*) samo po sebi multiplo, superpozicija biti, postajanja, tukaj in tam, zdaj in takrat. Za Barad (2017a, str. 25) čas sedanjosti (ang. »*time of now*«) namreč ni »neskončno tanka rezina časa, ki se imenuje sedanji trenutek, ampak zgoščen-zdaj, ki je kristalizacija preteklosti, difraktirana skozi sedanjost.« Livholts (2023, str. 89) tovrstne zgoščene trenutke v svojem delu razume kot trenutke avtobiografskih spominov in scen, kjer je vsak spomin prepleten s telesi, dejanji, glasovi, ljudmi, premikanjem in domišljijo skozi čas in prostor.

pa gre za 'moje' razumevanje le-teh tekstov, ki bi bilo tudi brez prevajanja iz angleščine vsekakor različno kot od nekoga drugega.

Kot zapišeta tudi Murris in Bozalek (2019, str. 874): »V branju teh tekstov, se ne pretvarjava, da sva bili verodostojni do izvirnikov. Kako bi to sploh šlo v relacijski ontologiji? [...] Najina 'lastna' razumevanja [vstavi karkoli?] so že vedno prepredena skozi najino difraktivno branje.«

Sedaj pa te, draga_i bralka_ec vabim, da z mano (in z vsem/i s čimer/katerimi sem pisal⁶) vstopiš v branje in razmišljanje o *drugačnem* socialnem delu, pri čemer te vabim tudi k soustvarjanju novih, drugačnih pomenov in svetov.

Spomnim se, da sem nedavno bil v knjižnici na fakulteti, da bi vrnil en kup knjig in da bi vzel še kakšno knjigo. Knjižničarko sem šaljivo vprašal nekaj takega: »A res nimate nikoli nič novega?« Pri čemer sem imel v mislih knjige, ki so bile potrebne za razumevanje določenih teorij, s katerimi poskušam razmišljati, npr. *Post-Anthropocentric Social Work* (Bozalek in Pease, 2021), ki sem jo sicer rabil brati na plačljivi spletni strani Perlego, saj mi drugje ni bila dostopna. Torej nekaj inovativnega, nekaj, kar presega trenutno pojmovanje socialnega dela, nekaj kar omogoča, da socialno delo postane več, kot je sedaj, manj obremenjeno z dualizmi in binarnostjo, morda celo več-kot-človeško. »Zakaj pa bi vedno rabili nekaj novega?« mi je odvrnila. Ne vem, kaj sem odgovoril, verjetno nekaj v smislu: »Pa saj ne mislim na novo, ki še ne obstaja, ampak novo, ki že je,« pri čemer sem imel v mislih potencialnosti socialnega dela, ki so bodisi že aktualizirane v knjigi, bodisi pa morda čakajo, zamegljene v že obstoječih knjigah, da se z njimi afirmativno soustvarja. »[N]ovo, ki že obstaja v svetu. Novo, ki je imanentno, vendar mora biti ustvarjeno« (St. Pierre, 2016, str. 122).

V času, ko nas napredni kapitalizem (ang. *advanced capitalism*) (Braidotti, 2013) preko hiperprodukcije 'novih' stvari prepričuje, da vedno rabimo, kot to krasno zapoje srbska kantavtorica Konstrakta (2024): »Doktore, šta mi je? Hoću samo novotarije, šta mi je? [...] Hoću samo nešto [...] Novo, bolje, brže, veće, više, jače,« je morda diskurz o novosti lahko res razumljen kot novosti, ki so v resnici reprodukcija, ponavljanje istosti. Želim pa si ravno nasprotno, da se v misli rodi razlika.

⁶ Warfield (2019, str. 148) pove, da »če domnevaš, da je karkoli narejeno v čarobni samoti raziskovalke_ca, je to humanistično, sebično in kratko malo domišljavo.« Čeprav sem tako večinoma pisal 'sam' v sobi na računalnik (veliko misli, poezije sem sicer zapisal tudi med samo hojo, ko sem se sprehajal po mestu, v parku, na balkonu na mobitel), raziskovanje ni nastajalo v izolaciji drug od drugega (v najširšem smislu sem vedno razmišljal in živel s svetom okoli sebe in s svetom, delom sveta, ki me gradi).

1. UVOD

uvod v socialno delo

kaj je zame socialno delo?

sprašuje profesor

na prvi dan?

kaj bi odgovoril sedaj?

delo

pomoč ostalim *ljudem*

predvsem tistim

ki nimajo kvalitete življenja

kot bi bilo *prav*

sem zapisal prvo uro uvoda v socialno delo

globalna definicija⁷

»na praksi temelječ poklic [...]

akademska disciplina [...]

spodbuja[nje] družben[ih] [sprememb] [...]

razvoj [...]

socialn[a] kohezij[a] [...]

opolnomočenje

osvobajanje

ljudi.«

post-antropocentrično socialno delo⁸

uokvirjene/i

v ali/ali

»narava/kultura

materialno/diskurzivno

subjekt/objekt

človek/žival

moški/ženska in

⁷ (International Federation of Social Workers, b.d.)

⁸ (Bozalek in Pease, 2021b, str. 1-8)

Sever/Jug.«
v strukturo modernega razmišljanja
ideal
ki je morda delno presežen
ostanek
individualizma
moža na Zahodu
transcendentnega
gospodarja
narave
rekonfiguracija
naproti prepletom
človeškega
in več-kot-človeškega
kaj bi odgovoril sedaj?

Predlog za pesem v ozadju ob branju: I'd Love to Change the World – Ten Years After (1971)

Odkar pomnim, sem želel ustvarjati. V otroštvu sem večkrat pobegnil v svet pisanja: poskušal sem ustvarjati nove, namišljene svetove z liki, v katere sem vnašal dele sebe in vsega, kar mi je »padlo« na pamet. In nastalo je veliko zgodb, ki pa nikoli niso bile zaključene. Idej je bilo nešteto, zgodbe, ki bi jih želel povedati nekomu, morda zgolj sebi, so mrgolele v glavi, hrepenele so po tem, da bi bile izražene. Prebrati bi si želel marsikatero knjigo, bodisi prevedeno v slovenščino, bodisi v angleščini, vendar jih veliko takih, ki sem jih našel na internetu (takrat še nisem vedel, kaj je to piratstvo) v bližnji knjižnici, do katere sem imel omogočen dostop, ni bilo. Spomnim se, da sem si večkrat rekel: »Če pa že ne morem prebrati nečesa takega, kot bi si želel, bom pa to napisal.« Kot da bi me materialne okoliščine pripravile, da bodo dokumenti računalnika kmalu postali polni in prazni listi rabljenih zvezkov popisani in poččkani. Včasih so bile moje sanje, da bi postal pisatelj. A nikoli nisem bil prepričan, kako bi mi to lahko uspelo, sploh, ker sem vedno pisal zgolj v fragmentih, včasih sem zapisal zgolj uvodne strani neke zgodbe, včasih sem zapisal zgolj kakšno sceno ...

Veliko let pozneje, po zaključku dodiplomskega študija Fakultete za socialno delo, sem se znašel v čudnem stanju, v *depresijocenu*. Nisem vedel, kako naprej in zdelo se mi je, da sem storil vse, kar sem imel za storiti ...

tax the rich, feed the poor

'til there are no rich no more

Od prvega trenutka, ko sem slišal za socialno delo, sem se slišal poklicanega k stroki. Takrat še nisem vedel povsem zakaj. O socialnem delu sem vedel zgolj to, da gre za poklic, kjer pomagaš drugim. Spomnim se, da smo se pri različnih predmetih večkrat pogovarjale_i ravno o naših motivih za delo v socialnem delu in pogosto se je pri študentkah_ih pojavil ravno ta odgovor: želja po pomoči *drugim*. Drugi odgovor, ki sem ga ravno tako večkrat slišal in ki mi še vedno odzvanja (tak je bil morda tudi moj, čeprav ne vedno izrečen), pa je želja po spreminjanju družbe, na boljše, karkoli bi to že naj pomenilo. Vseeno sem si skozi izobraževanje želel pridobiti kompetence, da bi na nekakšen svoj način lahko prispeval točno k temu. To me je potem verjetno vodilo na modul socialne pravičnosti in vključevanja, kjer sem si predstavljal, da bomo razpravljale_i ravno o tem, kako skupaj z drugimi poskušati preoblikovati svet, da bi le-ta bil pravičnejši za vse. Čeprav je takrat ta 'vse' bil bolj zamejen na socialni aspekt, zamejen na ljudi (bolj kot ne) ločene od narave. Morda precej idealistično, utopično ter neizvedljivo. Morda celo zelo humanistično in antropocentrično prepričanje: mi, ljudje, socialne_i delavke_ci, me_i bomo spremenile svet na boljše.

i'd love to change the world

but i don't know what to do

so i'll leave it up to you

Pa vseeno. Morda korak po korak. In eden izmed pomembnih korakov, ki sem ga naredil, je bilo pisanje diplomske naloge na temo izkušenj mladih nebinarnih oseb. Tam sem želel predstaviti doživljanja posameznic_kov, ki svoj spol, identiteto, kakorkoli se izrazim, doživljajo onkraj dominantne binarne sheme, kode moškega/ženske. In binarnost, dualizem ali/ali, se je v njihovih primerih izkazala kot onemogočajoča za »avtentično izražanje samih sebe,« hkrati pa jih »v določenih primerih celo naredi nevidne« (Forjan, 2022, str. 70).

Čeprav o tem takrat nisem razmišljal bolj poglobljeno, mi v času magisterija razmišljanje onkraj binarnosti nikakor ni dalo miru. V tistem času sem zašel v branje različnih teorij, da bi odkril, kaj in kako naprej. Kaj bi sploh napisal za magistrsko nalogo? Kaj me sploh zanima? Kaj je neraziskano? Kot sem nakazal že zgoraj, sem se znašel v čudnem obdobju, ko nisem vedel kaj sledi. Nato sem »naletel« na posthumanistične teorije, hkrati pa sem se v tistem obdobju začel v prostem času ponovno ukvarjati s pisanjem. Še vedno pa sem občutil to fragmentiranost zgodb, ki mi ni dopustila, da bi napisal kaj daljšega v obliki proze. In poskusil sem še s poezijo.

jutranja plima me pokrije

odmrznjen ocean

ob radiatorju

tako kot nekoč

ko sem namakal noge v Jadransko morje

ne slišim galebov

niti otroških glasov

sedaj me zebe

podnevi in ponoči

ko pritiskam na zaslon in čakam na besedo

takrat se skoraj spomnim

občutka sončne kreme

in občutka telesa

rdečega od sončnih žarkov

ko se izgubim v besedah da se ponovno najdem

Čeprav se nisem nikoli videl kot pesnika, še manj sem verjel, da bi svoje pesmi komu kdaj delil, sem nekaj svojega pisanja objavil na družbenih omrežjih. In kmalu je pisanje poezije zame postalo tudi en izmed načinov izražanja, tako drugim, kot tudi sebi. Ker je velikokrat pisanje poezije postala edina stvar, ki me je v najtežjih trenutkih srečanja v *depresijocenu* vseeno nekako držala nad vodo, sem začel iskati načine, kako bi vse to združil z magistrsko nalogo. In

začel sem brati in pisati in pisati in spet brati. In preden sem se zavedal, sem že bil potopljen (izgubljen) v post-teorijah. Nekatere so mi bile bližje, druge bolj oddaljene, tretje nepredstavljive, četrte morda še ne/napisane.

Odločitev (ali več le-teh), da se izgubim v zapletenih teorijah, filozofiji, ki jih bom uporabljal skozi pričujoče delo, se je velikokrat občutila, kot da ne izhaja (samo) iz mene. Od trenutka (ki ni bil en, ampak cel spekter medsebojno zavozlanih trenutkov), ko sem se poglobil v branje, sem doživel verjetno nekaj podobnega temu, kar opisuje MacLure (2013, str. 660), ko piše o trenutkih v raziskavah, ko »nam podatki sami postanejo razumljivi« naša agentnost, zmožnost delovanja (ang. *agency*) pa »se občuti porazdeljena in neločljiva, kot da smo izbrali nekaj, kar je izbralo nas«.

Izražanje skozi poezijo mi je omogočalo bolj prosti tok pisanja, kar je obravnavane kompleksne teorije na specifičen način naredilo, ne manj kompleksne, ampak (vsaj meni) bolj dostopne za sodelovanje z njimi. Skupek (ang. *assemblage*) poezije-filozofije-teorije, ki je ob tem nastajal, mi je omogočal, da stvari razlagam na način, ki je bolj prilagojen 'mojemu lastnemu' izražanju. In tako sem prišel do tega, da svoje razmišljanje, branje in pisanje poskušam združiti v magistrsko nalogo z naslovom »Socialno delo onkraj človeških odnosov?«, ki ga lahko opišem kot eksperiment v pisanju post-antropocentričnega dela in poskušam biti odgovor-en (ang. *response-able*), zmožen odziva do morebitne dekonstrukcije še kakšnega dualizma.

Bell (2012) opozarja na to, da ontološka baza oz. orientacija socialnega dela ne dobiva dovolj raziskovalne pozornosti, kar lahko vodi do neprimerne in nekritične uporabe socialno delavskih teorij v sami praksi socialnega dela. Obstaja pa tudi tveganje za implicitno naslanjanje na tradicionalne, pozitivistične paradigme, ki krepijo zatiralne hierarhije, kar avtorica poudarja, ni primerno za socialno delo (prav tam, str. 411). Alternativna, post-konvencionalna filozofska paradigma, kot jo nastavlja, naj konceptualizira subjektiviteto kot utelešeno, aktivno, prepleteno in so-odvisno, ki naj validira izkustveno vednost ter priznava širši kontekst izvira vednosti, hkrati pa je naj pozorno na širše družbene implikacije (prav tam, str. 415). Skoraj deset let kasneje izide zbornik Post-antropocentrično socialno delo: Kritično feministične post-humanistične in novo materialistične perspektive (Bozalek in Pease, 2021a), kjer različne_i avtorice_ji poskušajo razmišljati o socialnem delu onkraj antropocentričnosti in poudarjajo pozornost več-kot-človeškega (ang. *more-than-human*), da bi razvile_i etično senzibilnost, ki ceni prepletenost človeškega, ne-človeškega življenja in naravnega okolja (prav tam). Post-antropocentrično socialno delo združuje bogate tradicije in teoretizacije kritičnega, radikalnega,

zelenega in dekolonialnega socialnega dela (Arthur, 2021, str. xvi), ki so glede na trenutne razmere vedno večje neoliberalizacije družbe, stroke, naravnih katastrof, okoljskih degradacij, globalizacije, kapitalistične komodifikacije življenja samega (Braidotti, 2013, str. 7) nujno potrebne in lahko odpirajo možnosti za večjo zmožnost odgovarjanja na družbene in naravne razmere ter opremijo socialne delavke_ce za večjo odgovornost do vsega živega in neživega.

*world pollution, there's no solution
institution, electrocution
just black and white, rich or poor
them and us, stop the war*

V nadaljevanju v poglavju [Raziskovalni pristop](#) razlagam svoj pristop k delu, ki mi služi kot podlaga za celotno pisanje. Socialno delo onkraj človeških odnosov, kot si ga zamišljam nikakor ne pomeni, da se socialno delo ne ukvarja več s človekom. Gre za to, da se decentralizira podoba Zahodnega Človeka (ang. *Man*) (Braidotti, 2013), da se »prečisti«, »razbremeniti« (ang. *declutter*) pojem človeka, ki ga poskušam(o) razpreti, na življenje pregledati ne-hierahično in v vsej pluralnosti, da bi prepoznale_i »drugega« (človeka, ne-človeškega bitja, organskih, umetnih idr. stvari) in s tem tudi del sebe (Ferrando, 2023, str. 30-32). Kot zapiše Livholts (2023, str. 25) se post-človeška (ali posthumanistična) misel ne obrne stran od človeka, niti ne zmanjšuje (nujno) pomena pristopa (k socialnemu delu), ki temelji na človekovih pravicah, ampak prepozna ljudi kot del večjega konteksta življenjskih oblik.

Človek tako v socialnem delu onkraj človeških odnosov, v post-antropocentričnem socialnem delu, ni zapostavljen: morda

samo ~~razumljen~~ diskurzivno-materializiran drugače

mogoče malo

izgubljen postaja
nekje ~~med~~
znotraj
trenutkov srečanja
s

svetom.

2. Raziskovalni pristop

Predlog za poslušanje v ozadju: Another Brick In The Wall (Parts I-II-III) – Pink Floyd (1979)

Enega izmed navdihov za obliko in stil pisanja v magistrskem delu lahko pripišem avtorici Moni B. Livholts, ki v delu *The Body Politics of Glocal Social Work: Essays on the Post-Anthropocentric Condition* (Politike telesa glokalnega socialnega dela: eseji o post-antropocentričnemu stanju) skozi osem esejev predstavi vizije post-antropocentričnega socialnega dela in pisanja. Njeno pisanje verjetno najboljšje opiše sama kot orientacijo proti »kreativnim, kritičnim in dialoškim srečanjem s pisanjem samim, k človeškim in ne-človeškim življenjskim oblikam ter k okoljskim-mentalitetam (ang. *environmentalities*)⁹« z namenom »razpiranja trajnostnih načinov kritičnega raz-misleka (ang. *re-thinking*), ponovnega pisanja (ang. *re-writing*) vednosti socialnega dela iz post-antropocentričnega svetovnega nazora« (Livholts, 2023, str. 1).

Livholts (2023, str. 112) kot ključne elemente za post-antropocentrično pisanje navaja zaupanje, kreativnost in domišljijo, saj »oblikovanje besedila nastaja kot utelešeno dejanje okoljskih-mentalnih (ang. *environmental*) gibanj-trenutkov (ang. *mo(ve)ments*).« Tovrstno pisanje glede na avtorico vodijo prepleti (ang. *entanglements*), odnosnost, relacijskost (ang. *relationality*) in prepustnost (ang. *permeability*) tako v žanrih kot v jezikih (prav tam, str. 113). Sama svoje načine pisanja poimenuje tudi kot post-akademske, kot gibanja interdisciplinarnega in žanrsko-transgresivnega pisanja za ustvarjanje verbalne, vizualne in zapisane različice sveta (Livholts, 2023, str. 18). Kot transgresivne strategije omenja sodelovanje s spomini, dnevniki, pismi, fotografijo in poezijo (prav tam, str. 119).

Podoben pristop, pomemben za posthumanistično in novomaterialistično orientacijo, ki med drugim služi kot podlaga za post-antropocentrično socialno delo (Bozalek in Pease, 2021, str. 6) in iz katerega črpam, je tudi tako imenovan (feministični novomaterialistični) post-kvalitativni pristop k raziskovanju in pisanju. Tukaj se pozornost usmeri od človeškega k vitalnosti materije, pomenu različno-od-človeškega (ang. *other-than-human*) in nečloveškega (ang. *nonhuman*) ter vlogi afektivnih in čutnih praks v raziskovanju (Taylor, 2021), pri čemer

⁹ Avtorica Livholts koncept okoljskih-mentalitet prevzema od Hélène Frichot (2019, str. 29), ki zapiše, da koncept *environ-mentalities* deluje kot poziv k priznanju tega, kako daleč vpliva kolektivno razmišljanje na ravni prebivalstva, tako lokalnega kot globalnega, na delovanje okolja in hkrati opozarja na težnje po skupnem mišljenju ter mišljenju v delovanju, delovanje mišljenja in tako naprej.

morda ravno figurativni jezik, ki se lahko pojavi skozi poezijo pripomore k materializaciji (snovanju, (s)tvárjenju) post-kvalitativne raziskave (Fathalizadeh idr., 2024, str. 12).

vrzi Kralja s prestola	vrzi Ga s prestola
Belo Zahodno neRasizirano neOspoljeno	drugače različno difraktivno? ¹³
kolonialno	za koga to delam(o)?
pogled usmeri drugam	s kom?
k Drugim	s kritično tradicijo
»opeki,	a tudi jaz?
steklu,	Jaz?
kamnu,	
papirju,« ¹⁰	tudi mene se dotaknejo
k pisanju ki ga poganja <i>krvava</i> baterija	kot tebe
k otrokom v rudniku ¹¹	»na koži,« ¹⁴
a pišem tudi z njimi?	vabila v post svet
k zemeljskim Drugim,	tudi mene skrbi
mačkam	kot tebe
in gobam ¹²	verjetno zaradi drugih reči
in morju in vetru in dežju in drevesom	stran od Metode teči
in ... in ...	morda je nekaj še ohraniti

2.1 Post-kvalitativno pisanje

Tako imenovano postkvalitativno raziskovanje oz. poizvedba (ang. *postqualitative inquiry*), je skovanka Elizabeth St. Pierre, ki je med pisanjem disertacije kvalitativne študije, pri kateri je izvajala intervjuje in etnografijo, prepoznala nekompatibilnost med tako imenovanimi poststrukturalističnimi teorijami (s katerimi se je prav tako v isti študiji ukvarjala) in

¹⁰ (Taylor, 2021, str. 23)

¹¹ Amnesty International (2016): »Velike blagovne znamke elektronike, vključno z družbami Apple, Samsung in Sony, ne izvajajo osnovnih pregledov, s katerimi bi zagotovile, da v njihovih izdelkih ni uporabljen kobalt, ki so ga izkopali otroci«.

¹² (Tsing, 2015)

¹³ (Barad, 2007)

¹⁴ (Taylor, 2021, str. 25)

konvencionalno humanistično kvalitativno metodologijo (St. Pierre, 2014, str. 6). Med drugim je problematiko prepoznala v tem, da so kvalitativne študije, v nasprotju s poststrukturalizmom, osrediščene na človeka (St. Pierre, 2021, str. 4) ali z drugimi besedami: utemeljene so na tako imenovanem humanističnem subjektu, ki ga poststrukturalistične teorije zavračajo (St. Pierre, 2023, str. 21). Podobno je raziskovalka_ec glede na njeno razumevanje v tovrstnih pristopih viden_a kot »izvajalka_ec pred dejanjem (ang. *doer before the deed*), posameznik_ca, ki predhodi interakcije, samostojen človek z identiteto, ki ohranja ločen obstoj skozi celotno raziskovalno študijo« (prav tam). Še več, človek sam je viden na kartezijski način (St. Pierre, 2023, str. 22) kot bitje, ki razmišlja in ve, njegov um pa je ločen in superioren nad vsem ostalim: »obstaja pred svetom« (prav tam, str. 25). Tak človek je racionalen, samostojen, obremenjen z ločnicami Sebe/Drugega, Uma/Materije, Človeka/Narave (prav tam).

Hkrati teorije, ki jih je predelovala, zavračajo predobstoječe metode, metodologijo samo (St. Pierre, 2021, str. 4) in logiko reprezentacije, ki se nanaša na ontologijo dveh svetov, ki predpostavlja, da resnica obstaja »tam zunaj«. Postkvalitativna poizvedba za St. Pierre (2021, str. 5) sicer ni zavračanje kvalitativnih raziskovanj ali ostalih predobstoječih raziskovalnih metodologij družbenih ved, ampak gre za nekaj povsem različnega, drugačnega. Postkvalitativna paradigma raziskovanja tako ne izbriše kvalitativne »ampak s podatki deluje drugače in razpira perspektive o tem, kaj sploh smatramo za podatke« (Murriss, 2021, str. 2).

Med drugim St. Pierre (2021, str. 6) zapiše, da razen študija poststrukturalizma samega, vnaprej točno določenih raziskovalnih praks postkvalitativnega raziskovanja ne more biti (prav tam), namesto reprezentacije pa je cilj postkvalitativnega raziskovanja prej *eksperimentiranje in ustvarjanje novega* (St. Pierre, 2018, str. 604).

Še preden sem se dejansko podal v pisanje, sem vedel, da ne bom uspel prebrati vsega, kar bi si želel. Da niti ne bom uspel razumeti vsega od tega kar *bom* prebral. Avtorji_ce, ki govorijo o postkvalitativnih raziskovanjih (St. Pierre, 2018, St. Pierre, 2021, St. Pierre, 2023, St. Pierre in Kuecker, 2024) so s članki o tovrstnem raziskovanju bile_i hkrati spodbudne, me v razmišljanju in želji po tovrstnem delu omogočale_i, kot tudi vsaj do neke mere onemogočale_i s spodbujanjem v branje, branje, branje in branje (St. Pierre, 2023, str. 27).

od Spinoze, Bergsona, Nietzscheja, Whiteheada, Deleuza, Foucaulta¹⁵

do Derridaja¹⁶ in Aristotela¹⁷

CHAT GPT (*AI-obscen*):

Spinozo 4-6 mesecev

Bergsona 3-5 mesecev

Whiteheada 6-9 mesecev

Deleuza do 12

Foucaulta do 5, Derridaja do 9, Aristotela do 12

če bereš 1 do 2 uri na dan

3 do 5 let

če ne pavziraš

če ne padeš

če ne delaš

če ne služiš

če ne preživiš

če nimaš prostega časa

če imaš denar?

če se ne ujameš

v depresivno epizodo ali dve v *depresijocenu*

od začetka do konca magistrskega študija

Po drugi strani ista avtorica (St. Pierre, 2021, str. 7, St. Pierre, 2023, str. 21) spodbuja študentke_e, da poskusijo nekaj drugačnega, da naj se ne »zaprejo, preden sploh začnejo« (St. Pierre, 2021, str. 7) in da naj »eksperimentirajo in ustvarjajo« (St. Pierre, 2023, str. 21).

Navsezadnje je postkvalitativna poizvedba imanentna: »nikoli ne obstaja, nikoli ni. Vedno mora biti izumljena, vedno znova ustvarjena drugače,« (St. Pierre, 2021, str. 6) pri čemer fokus ni na

¹⁵ (St. Pierre in Kuecker, 2024, str. 1572)

¹⁶ (St. Pierre, 2018)

¹⁷ (St. Pierre in Kuecker, 2024, str. 1572)

stvareh, ki so že narejene, pač pa na stvareh-v-nastajanju (St. Pierre, 2018, str. 604) in na pisanju samem. Kot zapiše avtorica ob branju in pisanju lahko pride do tega, da:

gibanje pisanja prevzame kontrolo, ki jo pisatelj_ica, posameznik_ca izgubi in komaj dohaja razmišljanju-pisanju, ko se besede, na katere ne bi pomislil_a brez pisanja, pojavijo na računalniškem zaslonu. [...] Tovrstno pisanje je avantura, eksperimentacija, ki potiska proti čemu? [...] [M]orda proti drugačnemu svetu. (St. Pierre, 2018, str. 605)

Morda ravno skozi pisanje, besedo po besedo, stavek po stavek izumljamo svetove (prav tam, str. 607). In ravno v tem sem prepoznal pisanje poezije, saj mi je le-to omogočalo sodelovanje s prebranimi teksti, ne način, da bi jih vedno razumel, ampak na način, da sem skozi (kreativno) pisanje, lahko določene koncepte, filozofijo (in sebe) začel doživljati na nekakšen drugačen način. Poezija, kot pove Leggo (2008, str. 166), izvira iz grške besede *poiein*, ki pomeni narediti, ustvariti. In to, kar ustvarja, so (lahko) tudi svetovi. V nadaljevanju se za trenutek osredotočam še na tako imenovano pesniško raziskovanje (ang. *poetic inquiry*), ki mi je pomagala uokviriti pisanje, razmišljanje in branje, ki ga poskušam udejanjati skozi magistrsko nalogo, nato pa bom le-to združil s tako imenovanim postkvalitativnim, novomaterialističnim in posthumanističnim raziskovanjem (Murriss, 2021). Po tem bom pojasnil svoj pristop k pisanju in načrtal nadaljnja poglavja magistrskega dela.

2.2 Pesniško raziskovanje

Pesniško raziskovanje ali kot le-to poimenuje Nielsen (2008) lirična raziskava (ang. *lyric inquiry*) se lahko nanaša tako na proces samega raziskovanja, kot tudi na končni produkt, napisano delo (Nielsen, 2008, str. 94). Pesniško torej raziskovalke_ci lahko raziskujejo, poizvedujejo v okviru pisanja samega, npr. pri analizi raziskovalnih podatkov, lahko pa je cilj določenega dela, da le-to vsebuje zapisano poezijo kot del samega teksta (McCullis, 2013, str. 88) (ali oboje).

Leavy (2020, str. 85) zapiše, da je lahko poezija oblika predstavitve raziskovanja (oz. podatkov), hkrati pa tudi povabilo v drug način interpretacije ter razumevanja. Že sama oblika poezije namreč opozarja na tišino, prostor, onkraj zapisanih besed, kar lahko vpliva na ustvarjanje drugačnih pomenov, pri čemer se raziskovalka_ec-pesnik_ca zanaša na čustveno evokacijo (ang. *emotional evocation*), hkrati pa preko tega izpostavlja fluidnost in večplastnost

pomena (prav tam, str. 87). Poezija hkrati »vabi k eksperimentiranju z jezikom, k ustvarjanju, spoznavanju, ustvarjalnemu in domišljijaskemu soočanju z izkušnjami« (Leggo, 2008, str. 165). Kot strategija raziskovanja, poezija lahko izzove dihotomijo dejstva/fikcije in s tem predstavlja obliko slikovite predstavitve podatkov (Leavy, 2020, str. 84). Potencialna moč pesniškega raziskovanja je tako morda v tem, da počne to, kar počne poezija, torej, da sintetizira izkušnjo na neposreden in afektiven način (Prendergrast, 2009, str. xxii-xxiii).

Nielsen (2008, str. 94) pri pesniškem raziskovanju prepoznava naslednje značilnosti:

mejnost, neizrekljivost, metaforično mišljenje, utelešeno razumevanje, osebne evokacije, domače in lokalno razumevanje ter sprejemanje erosa jezika – želja po spoštovanju in doživljanju pojavov z besedami, naj bodo še tako dvoumne in neustrezne, ter posredovanju te izkušnje drugim.

Pesniško raziskovanje združuje liriko in raziskovanje (Nielsen, 2008, str. 95), pri čemer gre za t. i. metodologijo, ki priznava vlogo ekspresivnega, izraznega in poetičnega v raziskovanju in v estetiki sporočanja rezultatov tovrstnega raziskovanja. Vednost, ki se poraja, tako ni nujno zgolj zbiranje podatkov za podkrepitev določenega argumenta, pač pa izkušnja vživljanja in izražanja (prav tam, str. 96).

McCullis (2013, str. 89) trdi, da uporaba pesniških sredstev, kot so metafore, simboli, podobe, kadence¹⁸ lahko omogoči občinstvu (bralstvu), da razvije lasten odnos do prebranega. Poezija tako lahko išče:

metaforično posplošljivost, to je, medtem ko se pesem običajno začne z izkušnjo ene osebe, poskuša preseči preučevanje ene osebe k preučevanju mnogih. Poezija ni posplošljiva v statističnem smislu [...] ampak posplošljiva v smislu, da pomaga spodbuditi empatično razumevanje pri bralki_cu. (prav tam).

V meta-analizi uporabe poezije v (kvalitativnih) raziskavah Prendergast (2009, str. xx) predstavlja različno terminologijo, ki se uporablja v okviru tako imenovanega pesniškega raziskovanja (ang. *poetic inquiry*). Pojavijo se denimo različna poimenovanja, kot je na primer raziskovalna poezija, podatkovna poezija, poetična transkripcija, najdena poezija (ang. *found poetry*), antropološka poezija, narativna poezija, etnopoezija, poezija intervjujev, poetska analiza, performativna avtoetnografska poezija itd. (prav tam, str. xx-xxi). Sam v delu sledim

¹⁸ »Vzorčenje ritma v naravnem govoru ali v poeziji brez izrazitega metra (tj. prosti verz)« (Poetry Foundation, b. d.).

krovnemu terminu, kot ga uporablja tudi omenjena avtorica, torej pesniško raziskovanje, sicer pa bom uporabljal različne vrste poezij.

Pesniško raziskovanje je moč najti v različnih področjih družbenih ved, kot je psihologija, sociologija, antropologija, pedagogika in tudi socialno delo¹⁹ (Prendergast, 2009, str. xxi). Glede na glas, ki je v poeziji znotraj raziskovanja angažiran, avtorica (prav tam, str. xxii) razlikuje med tremi kategorijami, in sicer:

- *VOX THEORIA* (poezija, ki da glas literaturi (ang. *literature-voiced poems*), torej napisana iz ali kot odziv na literaturo/teorijo)
- *VOX AUTOBIOGRAPHIA/AUTOETHNOGRAPHIA* (poezija, ki da glas raziskovalki_cu (ang. *researcher-voiced poems*), napisana iz terenskih beležk, dnevniških zapisov ali reflektivno/kreativno/avtobiografsko/avtoetnografsko pisanje samo po sebi)
- *VOX PARTICIPARE* (poezija, ki da glas udeleženkam_cem (ang. *participant-voiced poems*), napisana na podlagi transkriptov intervjujev, pridobljena neposredno s strani udeleženk_cev ali so-ustvarjena z raziskovalcem_kom)

Kasneje je avtorica seznam še nadgradila z dodatnimi oblikami, kot so: *Vox Theoria/Vox Poetica* (poezija o sebi, pisanju in poeziji kot metodi), *Vox Justitia* (poezija o enakosti, enakopravnosti, socialni pravičnosti, razredu, svobodi), *Vox Identitatis* (poezija, ki raziskuje spol, raso, seksualnost sebe/udeleženk_cev) in *Vox Procreator* (poezija o starševstvu, družini, religiji) (Prendergast, 2015, str. 683).

Svoje delo uvrščam večinoma znotraj kategorije *VOX THEORIA*, saj bom poezijo kvečjemu uporabljal za vzpostavitev dialoga s prebrano literaturo kot razmislek, interpretacijo, difrakcijo, povezovanje teorije, deloma pa bom uporabil tudi avtobiografske elemente poezije (*VOX AUTOBIOGRAPHIA/AUTOETHNOGRAPHIA*), ko bom skozi poezijo razmišljal o sebi kot nekomu, ki piše tovrstno delo ter *VOX THEORIA/VOX POETICA*, ki prevprašuje samo pisanje (in s tem ločnice med znanstvenim in literarnih pisanjem). Prav sigurno pa se bo pojavila še kakšna kategorija, za katero še nimam(o) ustreznega izraza.

¹⁹ Clark idr. (2024, str. 1500) denimo uporabljajo tako imenovano »relacijsko poezijo«, pri čemer so pridobile_i podatke skozi pesniško raziskavo, tako da so udeleženke_ci v raziskavi individualno zapisale_i poezije, ki so jih nato avtorice_ji kolektivno reorganizirale_i v kolaborativne poezije. Tako so soustvarile_i delo, ki govori o potrebah, sanjah in rezilientnosti vključenih v sistem, ki bi naj zagotavljal dobrobit otrok (ang. *child welfare*) (prav tam, str. 1512).

Pred, med in po samem pisanju sem se večkrat spraševal, kako naj se vsega lotim. Naj naredim bolj *tradicionalni* pregled literature? Ali naj se prepustim tokovom post-antropocentrične usmeritve in poskušam vzbuditi kreativnost? Ali naj naredim kvalitativno pesniško poizvedbo, ne da imam v mislih še postkvalitativne misli? Kaj bi pomenilo eno in kaj drugo? Na 'koncu' sem se odločil, da poskušam oboje – pisati magistrsko nalogo, ki bi se jo morda dalo predstaviti kot pregled literature (brez pesniških dodatkov), hkrati pa zraven razmišljam, pišem, so-ustvarjam na bolj kreativen način. Bilo je kot met kovanca, naj se nekdo/nekaj odloči namesto mene?

	u s t
	a . v a
	o g r i
vržem kovanec	k r o b
tako močno da zaboli noht	r i s
bi	
ali	plosk na dlan
ne bi	in kovanec pade
kovanec se vrti	izgubljen v rešetkah mestne ulice
kaj vse vpliva na njegovo vrtenje?	ne morem vedeti
časa ni več preveč	kaj se je odločil
in gravitacija naredi svoje	morda za eno
silu udarca	morda za drugo
	nedeterminiran—oboje in ... in
	morda lahko poskusim

Nato pa se spomnim: »Če je nekdo bral in bral, ne more ne udejanjati teorije—zgodilo se bo.«
(St. Pierre, 2017, str. 3)

2.3 Pesniško raziskovanje kot strategija postkvalitativnega novomaterialističnega in posthumanističnega pisanja ter difrakcija

v pisanju se izgubim/najdem	mijavk iz dnevne sobe
postajam v času	prekine besedo
včeraj-danes-jutri	nadomesti jo
s predpono pred	včasih
in predpono po	z drugo
včasih je kot trkanje	v pisanju najdem bolečino
na vrata	ki mi ne/pripada
tudi če se ne odprejo	ki je še ne poznam
lahko poslušam	počasno umiranje
njihov odmev	in prehitro življenje
mraz skoraj preveč	sledi dežja
(pre)oblikuje črke	kot rja na kovini
vendar tudi sonce	sledi sonca
lahko zmoti pogled	kot nevidna rokavica
	ki greje še pozimi

Poljsko-ameriški pisatelj in pesnik Czesław Miłosz v eni izmed poezij *Ars Poetica*? (Miłosz, 1988, str. 212) zapiše: »Namen poezije je, da nas opominja/kako težko je ostati zgolj ena oseba/saj je naša hiša odprta, v vratih ni ključev/in nevidni gostje prihajajo in odhajajo po mili volji.« Poezijo, pove Faulkner (2007, str. 224), na ta način lahko razumemo tudi kot »neurejeno utelešenje« (ang. *messy embodiment*). Podobno o pisanju kot o dejavnosti, ki presega omejitve 'Jaz-a', kot zaprtega, avtonomnega zapišeta Deleuze in Guattari v uvodni strani knjige *A Thousand Plateaus* (Deleuze in Guattari, 1987/2013, str. 1): »Anti-Ojdipa sva napisala skupaj.

Ker naju je bilo vsakega po več, je bila že kar velika gneča. Tu sva izkoristila vse, kar je bilo v dosegu, kar je bilo najbližje in tudi najbolj oddaljeno.«

Kdo je torej tista_i, ki piše, če svet poskušamo dojemati relacijsko? Bozalek in Fullagar (2022a, str. 146) zapišeta, da je pisanje vedno kolaborativni, etični in relacijski proces, četudi gre za delo, ki ga je napisal_a en_a avtor_ica, saj »se opira na ideje in pogovore številnih del pisanja in razmišljanja.« Avtorici_ja (prav tam, str. 147) se tako sprašujeta: »Ali mi pišemo doktorat ali doktorat piše nas? Naše misli se materializirajo skozi diskurze, ki že obstajajo pred nami. Ideje in besedila nas premikajo in na nas vplivajo na posebne načine« (Bozalek in Fullagar, 2022a, str. 147).

toliko glasov govori

ki jih ne slišim

ko pišem

jim včasih sledim

in včasih s tem trpim

četudi ležim

pokrit z rdečo odejo

toliko jih umre

brez da bi živele_i

in toliko jih živi

tudi po smrti

kaj sploh je jaz

ki piše

leži

živi

včasih trpi?

včasih se zdi

da svet umira

in z njim

ne umiramo

samo mi

Karen Barad (2007, str. ix-x) na začetku knjige *Meeting the Universe Halfway* (Srečanje z vesoljem na pol poti) zapiše, da ni obstajala singularna točka v času, ki bi označila začetek njene_gove knjige, prav tako pa skozi proces pisanja ni obstajal posamezni »Jaz«, kot da je knjiga bila tista, ki je napisala njo_ega. Povedano drugače, napisala sta se intra-aktivno (Barad, 2007, str. x). Lahko bi torej rekel, da sem se skozi pisanje-razmišljanje-branje znašel v relacijski ontologiji, ki »ne predpostavlja, da so entitete diskretne in ločene, ampak nastanejo skozi razmerja« (Kuby in Bozalek, 2022, str. 111).

relacijska ontologija

kjer

nisem del vsega

sem pa del

nečesa²⁰

sodelovanje hladnega novembrskega zraka-zamašenega nosu-hranjenja mačke-praznega telefona-asus računalnika-wifi povezave-google drivea-korporacij-piratstva-odprtih map-spreminjajočega se ozadja-microsoft worda-bolečega vratu-hladnih prstov-prebrane teorije-razmišljanja o filozofiji-bolečega očesa-toplega doma-mačjega norenja-strahu-kratkih pogovorov-umazanih očal-mrzlih podplatov-zvokov tipkovnice-upanja-praskanja-večernega časa-pričakovanja jutra-spominjanja včerajšnjih dni-in-še-in-še-in-še-in-še

skozi zaprte veke reže zaslon

kot da vabi

kot da se besede hočejo dotakniti

mojih prstov

in hlad me vabi da pohitim

morda da se ustavim

in zvok tipkovnice ustvarja

novo melodijo

stol me je naučil kako naj ne sedim

kaj še mi kdo-kaj

sporoča če prisluhnem—

ne skozi uho

²⁰ Haraway (2016, str. 31): »Nihče ne živi povsod; vsak_a živi nekje. Nič ni povezano z vsem; vse je povezano z nečim.«

Murris (2021, str. 16) govori o tem kako je v postkvalitativnih raziskavah izziv to kako sodelovati ustvarjalno in filozofsko z že obstoječimi koncepti, kot so na primer 'Jaz', 'mi', 'družina', 'skupnost' itd. in kako jih rekonfigurirati, da lahko vključujejo več-kot-človeško. Skozi pisanje sem se tako učil »umetnosti opažanja« (ang. *arts of noticing*)²¹ (Tsing, 2015, str. 38) in občutka prepletenosti (Fullagar, 2021, str. 125), kjer so »telesa raziskovalk_cev skupaj s človeškimi in ne-človeškimi udeleženkami_ci vpletena v sam proces ustvarjanja vednosti«:

Vse prakse raziskovanja [...] vplivajo na nas in nas premaknejo skozi zaznavne in neopazne odnose, ki se oblikujejo z materiali, tehnikami, drugimi človeškimi in ne-človeškimi ter miselno-čutenjskimi odzivi (ang. *thinking-feeling responses*) (Fullagar, 2021, str. 118).

*all an all it was
just bricks in the wall*

Feministični novomaterialistični, posthumanistični in post-kvalitativni pristopi k raziskovanju (Taylor, 2021, str. 23) temeljijo na 'decentriranju' človeka oz. figure človeka, kot je konceptualiziran v Belem, Zahodnem, razredno-rasiziranem-ospoljenem kolonialističnem razmišljanju. Začnejo z drugačno predpostavko, in sicer s človekom-v-relacijah:

[človekom] kot ko-konstituiranim z nečloveškimi materialnostmi (na primer opeko, steklom, kamnom, lesom, papirjem, plastiko, moko, peskom, smetmi) in zemeljskimi drugimi (živalmi, rastlinami, morjem, nebom, vetrom, dežjem, drevesi, zemljo, insekti, virusi, bakterijami), ki se materializirajo v skupkih, ki se kontinuirano obračajo, mutirajo in spreminjajo. (Taylor, 2021, str. 23)

Murris (2021, str. 2) zapiše, da tovrstni pristopi sodelujejo s svetom, ki nikoli ne miruje, ki je bolj Heraklitov svet, vedno v premikanju, vedno 'v toku'. Singularno figuro humanizma (»Človeka«, ali morda »Moškega«, ang. *Man*) nadomesti pluralno razumevanje, ki je osrediščeno na človeško-nečloveško odnosnost, relacijskost (ang. *relationality*) (Taylor, 2021, str. 23). Relacijska ontologija ontološko začne z relacijami, z 'razliko', 'vmes' in ne z identiteto.

²¹ Tsing (2015, str. 37): »Poslušati in pripovedovati zgodbe je metoda. In zakaj ne bi postavili močne trditve in jo imenovali znanost, dodatek k vednosti?« Da preživimo v času v katerem živim(o), kot zapišejo Gan, Tsing, Swanson in Bubandt (2017, str. 11), »se moramo ponovno naučiti več oblik radovednosti. Radovednost je naravnost na prepletenost več vrst, zapletenost in lesk vse okoli nas.«

Tovrstni radikalni obrat k relacijskemu materializmu pa razpre možnosti in konceptualiziranja o tem, kaj sploh je vednost, čigava in kakšna vednost 'šteje' in kako vednost 'ustvarjamo' (Taylor, 2021, prav tam).

Kot pomembno Murris (2021, str. 2) izpostavlja, da so v postkvalitativnih pristopih epistemologija, ontologija, metodologija in etika videne kot prepletene in neločljive druga od druge. In kar je še ključno, je to, da če 'onto' (v besedi ontologija) v latinščini pomeni 'bit' (ang. *being*), študija tega, kar 'je', v post-kvalitativnih pristopih ta bit postane postajanje (ang. *becoming*).

O vsem tem je zagotovo težko razmišljati, sploh, ker gre za način mišljenja, ki ni konvencionalen, vsakdanji. Morda je ravno zaradi tega v tovrstnih pristopih, teorijo, s katero je morda težje misliti, več kot dobrodošla poezija, odprta za multiplost, mnoštvo (ang. *multiplicity*), fluidnost in izzivanje tradicionalnih načinov vedenja (McKnight, 2016, str. 198). Prav tako za Basu (2021, str. 2) pesniško pisanje postane pomembno v postkvalitativnih raziskovanjih, saj »integrira afektivno [...] in omogoča etične odzive do življenja, do raziskovanja kot načina življenja.« Poezija Basu (2021, str. 3) prav tako omogoča, da se ujame v ritem člankov in jih združi z ritmi njenega življenja v različnih prostorih-časih. Skozi poezijo tako med drugim raziskuje, kako ritem člankov odmeva v ritmih njenega življenja in kako ta resonanca ustvari afektivne linije raziskovanja, kar se morda v drugačnem pisanju ne bi zgodilo (Basu, 2021, str. 2). Kot zapiše: »Poezija mi pomaga, da se uglasim z raziskovanjem in posledično se raziskovanje razkrije kot občutljivo uglaševanje z ritmom raziskovalnih procesov« (prav tam).

Legge (2008, str. 168) piše, da je poezija način spoznavanja, bivanja, *postajanja v svetu*. Začne se s pozornostjo, domišljijo, skrivnostjo, očarljivostjo in nas vabi k eksperimentiranju z jezikom, ustvarjanju, spoznavanju, ustvarjalnemu in domišljijškemu sodelovanju z izkušnjami (prav tam):

V poeziji ne poskušam ničesar zapreti, ne poskušam vsega razumeti, ne iščem nadzora. Namesto tega sem odprt do sveta, odprt do procesa in skrivnosti, odprt do fragmentarnosti, odprt do razumevanja kot arhipelaga fragmentov. To ne pomeni, da ne poskušam vzpostaviti povezav v razumevanju, vendar se ne pretvarjam več, da razumem, česar ne vem. V osnovi sem agnostik, ki se predvsem zaveda, da je veliko stvari, ki jih ne vem in jih verjetno nikoli ne bom vedel. (Legge, 2008, str. 168)

Legge (2008, str. 169) še poudarja, da je poezija »zemeljska, zakoreninjena v vsakdanjih izkušnjah, povezana s pretokom krvi v našem telesu, ki se nenehno izraža v ritmihi našega govora in utelešenega gibanja.« Prav tako nas avtor spodbuja, da se zavedamo medsebojne povezanosti pri ustvarjanju sveta z raziskovanjem in sestavljanjem možnosti za življenje in morda ravno poezija ponuja načine učenja in prakticiranja življenja v svetu (Legge, 2008, str. 171).

2.3.1 Difrakcija, difraktivno branje-pisanje

McKnight (2016, str. 198) zapiše, da je pesniško raziskovanje praksa difrakcije, cel »skupek različnih konvencij, retorik, spojev in vmesnikov, ki se bo udeležila na bralkinem_čevem zaslonu v novem, pogojnem in nepredvidljivem skupku.« Poezija, kot kreativna intervencija raziskovanja, se za McKnight (prav tam) ne rabi prilagajati racionalnemu argumentu ali slediti poti tradicionalnega humanističnega mišljenja in morda nudi možnost za odziv, so-delovanje z materialnostjo (McKnight, 2016, str. 196). Za poezijo, kot jo razume, ni nujno, da pozna ali da predvideva svoj konec, temveč prej »zgošča jezik, poudarja materialnost skozi konkretne podobe ter zvok zlogov na jeziku« (McKnight, 2016, str. 198), pri čemer vključuje različne pesniške elemente, brez očitne hierarhije.

V njenem primeru, članku, ki ga ponuja za raz-mislek pedagoškim študijam, avtorica razmišlja o teoriji, plava skozi vodo in ustvarja poezijo, da bi konceptualizirala kurikulum na nove načine (McKnight, 2016, str. 196). Njen članek je skupek tako akademskega kot pesniškega, poetičnega pisanja z namenom, da bi akademsko in pesniško pisanje vplivalo drug na drugega, da bi se različni žanri pisanja difraktirali (prav tam).

Poezijo v tem primeru prej kot literaturo McKnight (2016, str. 198), razume kot eksperiment, s poezijo empirično sodeluje z vodo, zrakom, v katerem »živi, diha, se giblje in uči« tako človeško kot nečloveško. S tem si želi realizirati ambicije novega materializma in razmišlja o tem, kako bi »lahko to bolj razpršeno, fragmentirano, naravno uglaseno in večplastno mišljenje izgledalo, zvenelo in se čutilo,« (prav tam) s čimer ponuja nove načine za sobivanje z nastajajočo teorijo (v njenem primeru je to na področju izobraževanja) (prav tam).

Za Karen Barad (2007, str. 71-72) je difrakcija (tudi interferenca) (ang. *diffraction, interference*) fizikalni fenomen, kot tudi opis metodološkega pristopa branja različnih vpogledov drug skozi drugega s pozornostjo na podrobnosti, specifičnosti odnosov razlik ter na vplive razlike in kako se materializirajo (ang. *how they matter*). Pri tem jo_ga zanima, kakšne

razlike lahko prakse ustvarjanja vednosti naredijo in kakšne učinke imajo na svet (Barad, 2007, str. 72).

V fizikalnem pogledu lahko difrakcijo zaznamo povsod (Barad, 2007, str. 72). V klasičnem razumevanju difrakcije v fiziki se difrakcija nanaša na valovanje (Barad, 2007, str. 74):

na način, kako se valovi prekrivajo in združujejo ter na navidezno ukrivljanje in širjenje valov, ki se zgodi, ko valovi naletijo na oviro. Difrakcija se lahko pojavi pri katerikoli vrsti valov: na primer, vodni valovi, zvočni valovi in svetlobni valovi pod ustreznimi pogoji vsi izkazujejo difrakcijo.

Kot avtor_ica pove v intervjuju z Dolphijn in van der Tuin (2012, str. 49) je svojo konceptualizacijo difrakcije kot metodologije med drugim gradil_a na predlogu Donne Haraway. Za Donno Haraway (2018, str. 16) je difrakcija izumljena kategorija semantike na podlagi optične metafore, ki jo postavlja kot alternativo refleksivnosti (ang. *reflexivity*):

Refleksivnost je bila pogosto priporočena kot kritična praksa, vendar sumim, da reflektivnost, podobno kot refleksija, zgolj premesti isto drugam, s čimer vzpostavlja skrb za kopijo in izvirnik ter iskanje avtentičnega in resničnega. [...] Potrebujemo nekaj, kar bi ustvarilo razliko v materialno-semiotičnih aparatih, nekaj, kar bi difraktiralo žarke tehnološke, da bi na snemalnih filmih naših življenj in teles dobili obetavnejše interferenčne vzorce. *Difrakcija je optična metafora prizadevanja ustvariti spremembo v svetu.* (Haraway, 2018, str. 16, moj poudarek)

Haraway (2018, str. 273) še zapiše, da vzorci difrakcije beležijo zgodovino interakcije, interference, ojačanja, razlike:

Difrakcija se nanaša na heterogeno zgodovino, ne na izviričke. Za razliko od refleksij, difrakcije ne premestijo istega drugam, v bolj ali manj popačeni obliki, kar bi posledično ustvarjalo industrijo metafizike. Namesto tega je difrakcija lahko metafora za drugačno kritično zavest ob koncu tega precej bolečega krščanskega tisočletja, zavest, zavezano ustvarjanju sprememb, in ne ponavljanju Svete Podobe Istega. [...] Difrakcija je pripovedna, grafična, psihološka, duhovna in politična tehnologija za ustvarjanje smiselnih posledic.

Za Barad (Dolphijn in van der Tuin, 2012, str. 52) pa je pomembno na difrakcijo pogledati (tudi) skozi kvantno fiziko:

Difrakcija, razumljena na način kvantne fizike, ni zgolj stvar interference, ampak prepletenosti; gre za etiko-onto-epistemološko dejavnost. To poudarja dejstvo, da je spoznanje neposredno materialni angažma; razrezovanje, ki je nasilno, a obenem prinaša možnost razpiranja in predelovanja delujočih pogojev možnosti. Ni spoznanja iz daljave. Namesto ločitve med subjektom in objektom, je zgolj njuna prepletenost, ki jo imenujemo 'fenomen'. Objektivnost ne pomeni nepopačenega zrcala sveta, temveč gre za odgovornost za sledi na telesih, odgovornost do prepleta, katerega del smo.

Če se vrnem na samo raziskovanje in razmišljam še z Bozalek in Murriss (2022, str. 54), so v difraktivnemu branju podrobnosti ene teorije, filozofskega stališča prebrane pozorno in skrbno (in ne opozicijsko, drug-proti-drugem), da bi prišle_i do kreativnih vpogledov. »Kot raziskovalka_ec si del sveta,« (Murriss in Bozalek, 2019, str. 1505), tako da difraktivno branje ni zgolj pregled literature, kjer je raziskovalka_ec oddaljen_a od le-te in ima nanjo ptičjo perspektivo ter nato ustvari pregled: s primerjanjem, kontrastiranjem, postavljanjem ob bok ali iskanjem podobnosti, tem (prav tam).

Bozalek in Zembylas (2017) zapišeta, da je difrakcija (med drugim) etična in (družbeno) pravična praksa, ki si prizadeva, da ne naredi epistemološke škode s tem, da bi eno teorijo, pozicijo, stališče postavila nasproti drugi, ampak skozi skrbno in pozorno branje intra-akcij različnih pogledov (ki se bodisi nadgrajujejo, bodisi razlikujejo) poskuša ustvariti nove in kreativne vizije: »Namesto, da bi 'razlagale_i' kaj se zgodi, ko dve besedili postavimo skupaj«, poskušamo besedili: »'razmnožiti' (ang. *proliferate*), [...] da bi odprle_i možnosti za vstop v nove prostore inventivnega učenja, ki ne poskušajo predstaviti *pravega* odgovora« (Bozalek in Zembylas, 2017, str. 119).

Ko Bozalek in Murriss (2022, str. 56) pišeta o praksi recenziranja in na le-to poskušata pogledati skozi difraktivno branje, raziskovanje, lahko recenzentko_a razumemo ontološko kot del sveta in besedila, saj »[r]azmišlja z besedilom, kot da je z njim prepletena. Na njeno branje vpliva veliko dejavnikov – mnogi so ji_mu neznani (npr. atmosfera)« (prav tam).

Branje v tem smislu (ang. *re-view*) primerjata s črvom v kompostu in poudarjata, da gre za »afirmativno dodajanje tistemu, kar je že vedno prisotno, saj so ideje in besedila porozna in brez meja« (Bozalek in Murriss, 2022, str. 55). Branje tako lahko postane dinamičen proces razmišljanja »skupaj z besedilom in skozi besedilo kot nastajajoč, odprt, (ne)določen proces« (prav tam, str. 56). Z drugimi besedami, kot to zapiše Merten (2021, str. 7), difraktivno branje tako ni zrcaljenje (ang. *reflection*) predstavljenega (ang. *represented*) v smislu idealnega

povzetka ali kopije, ampak prej situacijsko ustvarjanje nečesa novega, prepletenega s prebranim.

kako kako
pisati razmišljati
v ritmu difrakcije
katere besede se odzivajo
na klic morda celo nekje
iz *divjine* tiste še
ne uničene in glas
goloba sredi mesta
sporočila: »veš kaj daj
mi še malo časa
da zaključim misel«
ki ne more
ki noče biti zaključena
ki hoče plavati po zaslonu
v digitalnem morju
valovi besed
ki lomijo ne-
katere besede in ustvarjajo
druge prostore odprto morje
glasen ocean tudi nafta se
oglašča skozi črke in čas
ki se upogiba z njo
kako kako pisati
živeti v tem ritmu
difrakcije
kako plavati
zaključiti misel

poslušati glas
odziv
kako
—
najprej teci
igraj se skrivalnice z
mačkom *obračaj ne da se vračáš*
kot da stopiš nazaj v preteklost
*ki je tam nekje*²²
poslušaj in vstani na noge
ko zaslišiš
na preprogi je
odmev cingljanja
valovi igre in včasih bitke
ko bereš-píšeš
kot jaz
ki je multipli
superpozicija biti
postajanj
'tukaj in zdaj'-ev
*'zdaj in takrat'-ov*²³
upognjen jaz
ko piše
živi

²² Barad (2014, str. 168): »z obračanjem – ne z vračanjem kot reflektiranjem ali vračanjem v preteklost, ki je bila, ampak obračanje (ang. *re-turning*), kot obračanje [nečesa] znova in znova – iterativna intra-akcija, re-difrakcija, ponovna difrakcija v ustvarjanju novih temporalnosti (prostorskočasovnegasnovanja), novih vzorcev difrakcije.«

²³ Barad (2014, str. 176): »igra ne/determiniranosti, ki vznemirja binarnost jaz/drugi in predstavo o sebi kot enotnosti. Jaz sam je mnogoterost, superpozicija biti, postajanj, tukaj in tam, zdaj in takrat. Superpozicije, ne opozicije.«

Kot zapiše tudi McKnight (2016, str. 199) poezije, uporabljene v tem delu, ne razumem kot 'visoke umetnosti', ampak prej kot raziskovalno strategijo, s katero poskušam preseči akademsko pisanje z bolj »materialno osveščenimi, senzorno odprtimi, pogosto subverzivnimi jezikovnimi produkti«, da bi nas tovrstno pisanje vse povabilo, da mislimo, obstajamo, postajamo, se premikamo *drugače*.

To delo tako lahko opišem kot difrakcijo različnih tekstov in poezije, z namenom zamišljanja socialnega dela onkraj (antropocentričnih in humanističnih) odnosov (zgolj) z ljudmi. Difraktivni pristop bo uporabljen skozi celotno delo – tudi tam, kjer ne bo poezije, saj si želim različne ideje in tekste postaviti bok ob bok, pogledati skozi več različnih perspektiv (naenkrat, skupaj-narazen) in pustiti, da razlike (ki že obstajajo in ki pri tem nastajajo) producirajo nekaj novega, drugačnega. Kot sem zapisal že v predgovoru bolj znanstvenih/strokovnih tekstov ne ločujem od poezije, pogosto oboje tudi združujem, pri čemer dosledno navajam tudi vire, ki so služili bodisi za inspiracijo, bodisi kot difrakcijo samo. Prav tako znotraj besedila uporabljam tudi slikovno gradivo, ki ga sproti ustrezno označujem, vendar pa le-tega ne razlagam na klasični način, torej da bi pojasnjeval, s kakšnim namenom sem jih dodal, ampak poskušam na vse pogledati kot na en raznolik skupek 'celote'.

Magistrsko delo je sestavljeno iz naslednjih poglavij:

1. [Predgovor/Povabilo](#)
2. [Uvod](#)
3. [Raziskovalni pristop](#)
4. [Vozlišča teorije-poezije](#) (v katerem razdelujem posthumanistično teorijo, kot jo pojmuje Rosi Braidotti, pisanja Donne Haraway, filozofijo postajanja Gillesa Deleuza (in Felixa Guattarija) kot ju berejo druge_i avtorice_ji, teorijo t. i. novih materializmov, pri čemer se osredotočim na Jane Bennet in vitalni materializem ter Karen Barad in agentski realizem oz. delujoči realizem, ob tem pa imam vedno že v mislih tudi socialno delo in sem pozoren na potenciale, ki jih teorija odpira za sam raz-mislek o njem)
5. [\(Po\)etika omogočanja in trenutek srečanja](#) (verjetno najbolj eksperimentalno poglavje v tem delu, ki služi tako kot 'povzetek' prebrane teorije, z drugimi besedami in morda ustrezneje pa dodatno difrakcijo prebranega-mišljenega-ustvarjenega skupaj z etiko v socialnem delu in vzpostavljanjem delovnega odnosa in osebnega stika)

6. [Trenutek srečanja s poplavami](#) (v katerem nadaljujem z raz-mislekom o socialnem delu, pri čemer se opiram tudi na tako imenovano zeleno socialno delo, ekološko, okoljsko socialno delo in post-antropocentrično socialno delo)
7. [Trenutek srečanja z mačkom](#) (v katerem še dodatno k ustvarjanju povabim živali in skozi razdelavo socialnega dela z živalmi, kot le-to obstaja v tujini in zametki česa se morda pojavljajo tudi v Sloveniji, ter s konceptom postajanje (z) žival(jo) poskušam dodatno izrisati post-antropocentrično usmeritev socialnega dela)
8. [Trenutek srečanja z manjkajočimi časi](#) (v katerem skozi t. i. časovno difrakcijo potujem skozi čas, da bi problematiziral pojem napredka in linearnosti časa, s tem pa tudi opominjam na problematičnost 'novih' relacijskih ontologije z vidika staroselskih študij, ki nas svarijo pred apropiacijo staroselskega znanja in nekritičnim ustvarjanjem 'novih' ontologij, ter razmišljam o drugačni temporalnosti, o pošastologiji (ang. *hauntology*) v socialnem delu)
9. [Zaključek?](#) (ki sestoji iz *sanj o svetu* difraktiranimi skozi transkript svetovanja v katerega sem/bil so-udeležen, znotraj le-tega pa je preprejeno obravnavano področje in tematike)

Bralke_ce ob tem vabim tudi k ne-linearnemu branju, saj so vsa poglavja zapisana tudi na način, da bi morala delovati kot fragmet širše mreže besedila; določene stvari, da bi jih poudaril, večkrat ponovim, prav tako pa se neizbežno poglavja med sabo prelivajo druga v drugo, morda tudi na načine, kot jih 'sam' nisem prepoznal.

Za konec pa naj navedem še primer ustvarjene (oz. vsaj s tekstom) so-ustvarjene t. i. najdene poezije (ang. *found poetry*), ki je nastala ob branju petih propozicij o ustvarjanju vednosti v feminističnih novo materialističnih, posthumanističnih in postkvalitativnih pristopih, kot jih predlaga Taylor (2021, str. 27-39). To lahko razumem tudi kot difrakcijo pisanja (najdene) poezije (Prendergrast, 2006, str. 369) kot raziskovalne prakse VOX THEORIA (Prendergrast, 2009, str. xxii) (v kateri se, vsaj deloma, pojavlja tudi VOX AUTOETHNOGRAPHIA (prav tam)) in postkvalitativnega pisanja, orientacijska točka katerega so feministični postkvalitativni novomaterialistični posthumanistični pristopi k raziskovanju (Murris, 2021, Taylor, 2021). K tem propozicijam sem se tekom branja-pisanja-razmišljanja večkrat vračal, kaj dodajal, spreminjal, obračal, premleval ...

Vednost v človeško-osrediščenih pristopih k raziskovanju:

fokus je na individualnem

~~kaj počne~~ kaj reče?

v (ne)besedah iščemo pomen

kaj rečeš tako delaš

Vednost kot materialno-diskurzivna praksa snovanja (ang. *mattering*)

I. Vedenje se premakne od govora in teksta k materialnosti snovi, snovanju

kaj pa če

se izgubiš v vozliščih

objektov-teles-prostora

podrobnosti so pomembna (s)tvár

II. Vedenje kot (s)tvárjenje vednosti

(s)tvárjenje vednosti

ki nima cene

vedno znova in znova v postajanju
prepletanje—človeško/nečloveška pluralnost

kot mi dopušča afektivna utelešena kapaciteta
so-delovanja—zmožnost odgovor-nosti

to kar lahko naredim, z drugimi

za druge, svet, morda tudi sebe

odprto nedokončano v nedogled?

III. Vednost nastaja: ustvari pogoje za razcvet radovednosti

ali ustvarjam pogoje za razcvet radovednosti?

poglej naokrog

v opažanju je umetnost

»vedno preveč knjig«

za cel ocean jih je ...

zaplavaj v morju—kaj se zgodi če?

IV. Vednost je etiko-onto-epistemološka uveljavitev vrednot in odgovor-nosti

odgovor-nost za vsak rez

v skupku v množtvu

se Jaz raztopi

da se ustvari vednost

*V. Diseminacija vednosti in komunikacija je performativno udejanjanje prakse (ang. *practice-ing*)*

poigraj se

v dialogu

z bralkami_ci

poslušalkami_ci

poskušam

3. Vozlišča teorije-poezije

3.1 Postčloveško postajanje

Predlog za poslušanje ob branju: Man's World - MARINA (2021)

Že leta 2002 je Rosi Braidotti v uvodnih straneh knjige *Metamorphoses: Towards the materialist theory of becoming* pisala, da živimo v čudnih časih, s čudnimi pripetljaji, v časih hitrih sprememb, ki pa ne zabrišejo relacij moči, pač pa jih celo še intenzivirajo, stopnjujejo (Braidotti, 2002, str. 1). Braidotti (prav tam) nadaljuje, da je:

Življenje v takšnih časih hitrih sprememb [...] morda vznemirljivo, vendar je naloga, da te spremembe predstavljamo sebi in se produktivno ukvarjamo s protislovji, paradoksi in krivicami, ki jih povzročajo, večni izziv. [...] Če nekdo ne mara kompleksnosti, se v enaindvajsetem stoletju ne more počutiti kot doma. (Braidotti, 2002, str. 1)

Transformacije, metamorfoze, mutacije in procesi sprememb so torej glede na Braidotti (2002) postali vsakdanjik sodobnih subjektov. Na podlagi tega spoznanja je izziv za 'vse nas' potem razmišljanje o procesih, raje kot o konceptih, ki bi izražali statičnost, stabilnost. Kot zapiše avtorica (Braidotti, 2002, str. 2), je lažje razmišljati o konceptu »A ali B, ali o B kot ne-A, kot pa o procesu, ki se odvija med A in B«. Avtorica nas tako spodbuja, da ne razmišljamo o tem *kdo smo* in *kaj smo*, ampak kaj si želimo postati ter kako predstavljati mutacije, spremembe in transformacije, namesto stabilne Biti (prav tam).

Tovrstno mišljenje predstavlja izziv uveljavljenemu načinu mišljenja, preko katerega tako imenovano razliko mislimo na slabšalni način in jo predstavljamo negativno. Če si »različen od«, pogosto pomeni, da si »vreden manj kot« (Braidotti, 2002, str. 4). Če razlike namreč ne osvobodimo od tovrstnega negativnega naboja, potem tudi razmišljanje o različnosti ostane hierarhično in binarno opozicijsko (prav tam, str. 5). Nekdo je »jaz«, ker ni »Drugi« (ang. *Other*), »moški«, ker »ni ženska«, nekdo je »gej«, ker ni »heteroseksualec«, nekdo je »bel«, ker ni »temnopolt«, nekdo je »transspolen«, ker ni »cisspolen«, nekdo je »človek«, ker ni »žival« in tako naprej.

Vprašanje o razlikah je povezano z vprašanji o identiteti. Kot zapiše Minh-ha (2000, str. 1210) je identiteta v kontekstu dominirajoče vednosti razumljena kot koncept esencialnega,

avtentičnega jedra, ki ostane skrito zavesti in ki zahteva izločitev, uničenje vsega kar je tujega, ne-resničnega sebi: »ne-Jaz«, drugi. Drugi (ali morda z drugimi besedami različen) pa tako postane nasproten jazu ali podvržen njegovi prevladi (prav tam). Iskanje identitete za Minh-ha (2000, str. 1210) pa postane iskanje izgubljenega, čistega, resničnega, pravega, izvirnega in avtentičnega jaza oz. sebe, ki je pogosto situiran v uničenju vsega kar je drugo, odvečno, lažno, pokvarjeno.

Če identiteto razumemo kot identičnost, istost, kot značilnost »popolnega ujemanja nosilca lastnosti s seboj, ne glede na to, ali so vse lastnosti enake ali ne« (Stres, 2018, str. 357), če se identiteta nanaša na »celoten vzorec enakosti znotraj osebe, stil kontinuiranega jaza, ki prežema vse spremembe, ki jih je oseba doživela, potem razlika ostaja znotraj meja tega, kar razlikuje eno identiteto od druge« (Minh-ha, 2000, str. 1210). Po tem takem »X mora biti X in Y mora biti Y, X ne more biti Y,« zapiše avtorica Minh-ha (prav tam), vse_i, ki odstopajo od tovrstnega prevladujočega miselnega toka, torej vere v nespremenljivo, četudi krhko identiteto (ki, če bi bila izgubljena, predstavlja nevarnost za človeka), pa so npr. uvrščeni v kategorijo duševno bolnih, duševno nerazvitih (Minh-ha, 2000, str. 1210-1211).

Braidotti (2013, str. 68) tak način razmišljanja poimenuje »dialektika drugosti«, ki jo razume kot notranji stroj moči humanističnega Moškega (ang. *Man*), ki razlikuje na hierarhični lestvici in ki postane njegovo orodje vladanja, upravljanja, »vse ostale modalitete utelešenja pa so izgnane iz subjektne pozicije: ne-beli, ne-maskulini, ne-normalni, ne-mladi, ne-zdravi, hendikepirani, napačno oblikovani ali izboljšani ljudje« (Braidotti, 2013, str. 68).

*Mother Nature's dying
nobody's keeping score
i don't wanna live in a Man's world anymore*

Dialektika drugosti pa se nikakor ne konča pri človeških drugih. V filozofiji, kjer se navadno prevprašuje o vsem (Braidotti, 2019a, str. 6), vsaj v njenih konvencionalnih oblikah, je človek na podlagi temeljnega binarizma človeškega/nečloveškega že vsaj od časa razsvetljenstva v evropskem prostoru definiran po tem, kar ni:

z Descartesom: ni žival, ni podaljšana in inertna snov (materija), ni vnaprej programiran stroj. Te binarne opozicije so predstavljale definicije z negacijo, ki so bile strukturirane

znotraj humanistične vizije človeka kot mislečega bitja par excellence. (Braidotti, 2019a, str. 6-7)

Drugi, ki naj bi se ontološko razlikovali od človeka (ang. *Man*), so tako še vsaj živali, organski drugi in zemeljski drugi, ki so hierarhično postavljeni nižje, na stran živalskosti, deviantnosti, pošastnosti, divjaštva (Braidotti, 2013, str. 68). Za Braidotti (prav tam) gre pri tovrstnem ločevanju in hierarhiziranju za inherentno antropocentričen, ospoljen, rasiziran proces, ki služi vzdrževanju bele, maskuline, heteroseksualne evropske civilizacije.

Kako potem sploh še razmišljati o človeku, če je v tem konceptu zakoreninjena vsa zgodovina (in sedanost) izključevanja vseh drugih, človeških in ne-človeških?

kako

sploh

pisati

o prepletenem svetu

kreativnih eksperimentacijah

v postfilozofskih vizualizacijah

ko si večina dneva

skupek postelja-človek-telefon-računalnik

ko bereš o svetu

tam zunaj

o prelepih potokih

in čarobnih jezerih

gorečih poljih

mrtvih otrocih

skupek postelja-človek-*depresijocen*-smrt-telefon-ekocid-genocid-cisnormativnost-*muskocen*-postkvantitativnost-ustvarjalnost-bolečina-smeh-vesolje-Gaia²⁴-mačke-*htulucen*-abelizem-dualizem-seksizem-feminizem-posthumanizem-cinizem

in še kakšen -izem in še

²⁴ »Zemlja/Gaia je ustvarjalka in uničevalka, ne pa vir za izkoriščanje, ali varuhinja, ki jo je treba zaščititi, ali doječa mati, ki objublja hrano. Gaja ni oseba, temveč kompleksen sistemski pojav, ki sestavlja živi planet. Gajin poseg v naše zadeve je radikalno materialistični dogodek, ki zbira množice. [...] [Ogrožano ni življenje na zemlji samo po sebi] – mikrobi se bodo prilagodili, milo rečeno –, temveč [so ogrožane] življenjske možnosti na Zemlji za ogromno vrst, vrst, združb in posameznikov v »dogodku«, ki že poteka in se imenuje šesto veliko izumrtje.« (Haraway, 2016a, str. 43)

in še
in še
da še komaj zadiham
da še komaj odpiram oči
da še komaj vstajam iz postelje
kako
sploh
pisati
o
tem?

Ferrando (2020, str. 67) zapiše, da je 'človek' zgodovinski pojem, ki se nanaša na kulturno specifične poglede na procese, ki so povzročili nastanek tega, kar bo kasneje opredeljeno kot človeška vrsta. Prepoznanje statusa človeka zgodovinsko variira (Ferrando, 2020, str. 77), vsaka kulturna paradigma pa temelji na nizu predpostavk in pristranskosti tistih ljudi, ki postavljajo kulturne norme (Ferrando, 2020, str. 68). Za avtorico (prav tam) so do nedavnega to bili moški.

Braidotti (2013, str. 15) zapiše, da je v današnji dominantni (torej evrocentrični) paradigmi subjektiviteta enačena z zavestjo (ang. *consciousness*), univerzalno racionalnostjo in samo-regulacijskim etičnim vedanjem (ang. *ethical behaviours*), medtem ko je Drugost (ang. *Otherness*), definirano kot njegov »negativni, zrcalni dvojnik« (prav tam). Braidotti (2022, str. 6) to med drugim poimenuje tudi kot »liberalna vizija avtonomne_ga posameznice_ka«. Ferrando (2020, str. 71) trdi, da je bilo prepoznavanje tega kar je človeško, zgodovinsko podprto z negativno redukcijo drugih oz. preko nepriznavanja utelešene drugačnosti in tako imenovane ontoepistemološke pluralnosti, na podlagi različnih sočasnih izključitev tistih, ki so bili označeni kot nečlovek (ang. *inhuman*) in manj-kot-človek (ang. *less-than-human*). Če razlika med 'mano' in 'tabo' implicira inferiornost 'drugega', ki ni 'jaz', potem je ta nek 'drugi' (bodisi ospoljen, rasiziran, naturaliziran) reduciran na status človečnosti, ki je 'manj kot', njeno_govo telo pa pogrešljivo (Braidotti, 2013, str. 15).

Tovrstne redukcije in izključitve pa niso zgolj abstrakcije, saj se vso to mišljenje pretvori v neusmiljeno nasilje za (poleg drugih Drugih) resnične ljudi, ki slučajno sovpadajo s kategorijami tovrstne negativne razlike (Braidotti, 2022, str. 19). Čeprav je teh ljudi mnogo in

so raznovrstni, se jim ravno zato, ker niso tisto »Eno«, »Človek« (kar avtorica ponovno s pomenljivim poudarkom zapiše kot Man, torej Moški = Človek), zavrne družben in simbolni obstoj, ter postanejo pogrešljive_i in pogosto nezavarovane_i. (prav tam). Kot zapiše Ferrando (2020, str. 70), bomo morda, ko se človeka ne bo več razumelo kot »Enega«, ampak kot množstvo, lahko poudarili drugačne pojme in prakse npr. medsebojno odvisnost, simbiozo in afiniteto kot osnovo (torej namesto drugačenja vseh raznolikih).

Pri postčloveškemu stanju, kot ga opisuje Braidotti (2013, 2019a, 2019b, 2022), tako gre za spodbudo:

k preseganju evrocentričnih humanističnih reprezentacijskih navad in filozofskega antropocentrizma, ki ga te navade prinašajo. Danes ne moremo več nekritično izhajati iz osrednjega pomena človeka kot Človeka (ang. *Man*) in kot *Anthroposa* ter tako ohranjati starih dvojnosti. To priznanje nas ne vrže nujno v kaos nerazlikovanja (ang. *chaos of non-differentiation*) in ne v spekter izumrtja (ang. *spectre of extinction*). Pač pa kaže v drugo smer, v neko drugo sredino, v nek drug milje (ang. *another milieu*). (Braidotti, 2019a, str. 8)

In ravno posthumanistična subjektiviteta, kot jo ponuja Braidotti (2013), poskuša subjekt oz. subjektiviteto misliti onkraj tako imenovane evrocentrične paradigme, ki implicira »dialektiko sebe in drugega, binarno logiko identitete in drugosti« (Braidotti, 2013, str. 15).

Namesto enotne subjektivitete nam Braidotti (2013) ponuja razmišljanje o nomadski subjektiviteti iz česar za njo izvira možnost tako imenovane posthumanistične etike, ki predlaga »povečan občutek medsebojne povezanosti med seboj in drugimi, vključno z ne-človeškimi ali 'zemeljskimi' drugimi, z odstranitvijo ovire egocentričnega individualizma« (Braidotti, 2013, str. 49-50). To zanjo deluje v okviru posthumanističnega feminističnega okvirja, ki »politično subjektiviteto« razume kot heterogeni skupek (ang. *heterogeneous assemblage*) utelešenih in vdelenih ljudi (Braidotti, 2022, str. 6), hkrati pa nas spodbuja k redefiniciji tega, kar bi človek sploh lahko bil (ali postajal).

Kot sem zapisal že v poglavju [Raziskovalni pristop](#), v postkvalitativnih pristopih ontologija ni o 'biti' ampak o 'postajanju' (Murriss, 2021, str. 3). Claire Colebrook (2002a, str. xx-xxi), ki ponuja svoje branje in razlago filozofije Gillesa Deleuza zapiše, da je problem Zahodnega mišljenja to, da začne z bitjo (ang. *being*), ki si jo nato predstavlja kot nekaj kar šele prehaja v postajanje ali gibanje (prav tam; Adkins, 2015, str. 141). Prav tako je v tej misli, ontologiji, pogosto privilegirani ravno človek (ang. *man*), ki je temeljno bitje, tisti, ki je stabilen

spoznavalec, subjekt, ki zgolj gleda na svet sprememb in postajanja. Alternativno, drugačno misel, ontologijo, Deleuze ponuja s tem, da vztraja, da je vse življenje raven postajanja (ang. *plane of becoming*), učinek le tega pa je med drugim tudi percepcija fiksnih bitij (človeka, živali, predmeta ...). Naša naloga tako postane to, da prenehamo »gledati na življenje v fiksnih in nepremičnih okvirjih. To pomeni, da mora postati tudi samo mišljenje gibljivo in se osvoboditi fiksnih temeljev človeka kot subjekta« (Colebrook, 2002a, xx–xxi). Deleuze (skupaj s Felixom Guattarijem) ponuja radikalno drugačno ontologijo kot to katere smo navajene_i, z mnogo koncepti, da nam pomagajo misliti *drugače* (St. Pierre, 2017b, str. 1080). Nekaj le teh je npr. skupek (ang. *assemblage*), rizom (ang. *rhizome*), telo brez organov (ang. *body without organs*), deteritorializacija (ang. *detrterritorialization*), abstraktni stroji (ang. *abstract machines*) (Deleuze in Guattari, 2013, str. 585–597). *haecceitybecomingwomanbecomingchildbecominganimal*

Če smo torej v prevladujoči, Zahodni misli nagnjeni k razmišljanju, da obstaja nekaj takega, kot je kategorija »človeka«, ki se nato razlikuje glede na raso, razred, spol itd., Deleuze zagovarja ravno nasprotno (Colebrook, 2002a, str. 84):

Življenje je tok kompleksnih razlik, vendar smo na široko raznoliko polje vsilili kategorijo »človeka« (ang. *man*) ali »človeštva«. Vzeli smo vse tokove človeškega postajanja—linije spomina, navade, konceptualnosti, družbenosti in fantazije—in proizvedli razširjeni objekt »človeka« (Colebrook, 2002a, str. 84).

Ne zgolj človek, vsak individuiran (ang. *individuated*) organizem je za Braidotti (2019a, str. 52) tako imenovana aktualizacija virtualnih nečloveških (ang. *nonhuman* in *inhuman*) tokov postajanja, saj za Deleuza ne obstaja Življenje kot en sam sistem, temveč le stalni tokovi in transformacije sil. Z drugimi besedami: »Deleuze vztraja, da domnevni realni svet, ki bi obstajal onkraj toka postajanja, ni stabilen svet biti; ni ničesar razen toka postajanja. Vsa »bitja« so le relativno stabilni trenutki v toku postajanja-življenja« (Colebrook, 2002b, str. 125).

Zaradi tega nas Colebrook, v razmišljanju z Deleuzom spodbuja, da se namesto tega, da sprejemamo, kaj človeško življenje *je*, vprašamo, kako je nastalo iz vseh svojih virtualnih potencialov (Colebrook, 2002a, str. 84). Za Braidotti (2002, str. 118) procesi postajanja niso utemeljeni na stabilnem, centraliziranem Jazu (ang. *Self*), ki bi nadzoroval njihov razvoj, pač pa na ne-enotnem, večplastnem in dinamičnem subjektu. Postajanja, za Braidotti (prav tam) potiskajo subjekt do njenih_govih meja, v stalnem soočanju (srečevanju) z zunanjimi, drugačnimi drugimi. In ravno posthumanistično subjektiviteto, kot sem jo omenil že zgoraj, razvija na podlagi tovrstnega razumevanja sveta (Braidotti, 2019a, str. 54), katere:

Prva značilnost je materialistična procesna ontologija, ki temelji na imanenci in postajanju, opredeljenih kot ustvarjalna praksa aktualizacije virtualnega. Drugič, posthumanistična subjektiviteta je strukturirana z ontološko relacijskostjo, ki vključuje moč aficirati in biti aficiran.²⁵ Tretjič, vključuje kritično distanco do humanizma in antropocentrizma in spoštuje moč nečloveških elementov. Četrtrič, transverzalne subjektivitete so sestavljene v načinu eko-zofskih skupkov (ang. *eco-sophic assemblages*), ki vključujejo nečloveške akterje. Nazadnje, poudariti želim utemeljenost, umeščenost in perspektivistično dimenzijo, ki jo dopolnjuje etična težnja po sestavljanju manjkajočih ljudi (ang. *missing peoples*), opredeljenih kot virtualnih entitet. (Braidotti, 2019a, str. 54)

Za trenutek predlagam, da se ustavimo pri omenjenih manjkajočih ljudeh. Za socialno delo, ki bi si prizadevalo biti (ali postajati) onkraj človeških odnosov, vendar človeka pri tem ne bi želelo zapostaviti, je razmislek o manjkajočih ljudeh, ljudstvu o katerem piše Braidotti (2019a, str. 54; Braidotti, 2019b, str. 49-52) ključno. Gre namreč za »resnične subjekte, katerih znanje nikoli ni prišlo v obstoječe uradne kartografije,« (Braidotti, 2019b, str. 51) v humanizmu. Z drugimi besedami gre za sisteme znanj, vednosti, ki izvirajo (vsaj) iz staroselskih vednosti, feminizma, kvirovstva, ljudi z ovirami (prav tam), za ljudi, ki v znanosti pogosto tudi *empirično* manjkajo (Braidotti, 2019a, str. 162). Za socialno delo onkraj človeških odnosov bi potem v tem primeru rabile_i razmisliti o tem kateri ljudje manjkajo v socialnem delu, katere vednosti, znanja, izkušnje, še niso del socialno delavske teorije, prakse, raziskovanja, katere teoretizacije, prakse socialnega dela so marginalizirane in kakšna zavezništva se lahko sklepajo s tovrstnimi vednostmi (ki že obstajajo) ter kako omogočiti tudi tiste, ki morda še niso aktualizirane (obstajajo pa virtualno).

Da bi lahko sploh začele_i obravnavati človeka v postčloveških časih, pa Braidotti (2019a, str. 11) predlaga, da skrbno utemeljimo izjavo »mi ljudje«. Kdo/kaj smo 'mi'? Avtorica namreč zapiše, da »mi« nismo eno in isto, kajti človek je »materialno vdelan in utelešen, diferenciran, afektivni in relacijski« (Braidotti, 2019a, str. 12). Ne smemo namreč podleči univerzalizmu (npr. vsi ljudje smo enaki), saj bi s tem ponovno sledili viziji človeškega, ki jo je ustvarila

²⁵ Deleuze in Braidotti se opirata na spinozistično oz. monistično razumevanje afekta, kot vitalne sile, ki ni umeščena v človeka, ampak gre za intenzivnost ali energijo, ki obstaja v razpokah relacijskosti, kjer se sestavljeni odnosi omogočajo ali omejujejo v svojem postajanju (Murrin in Bozalek, 2019, str. 878). Braidotti (2002, str. 104) zapiše, da so afekti zmožnosti telesa, da vstopa v relacije – da je aficirano: »Relacije so torej virtualne povezave, ki jih telo lahko vzpostavi z drugimi telesi. Telo tukaj označuje zgolj doziranje in sestav sil, del prostorsko-časovno umeščenih afektov: gre za multipli pojav« (Braidotti, 2002, str. 104).

evropska kultura v svojem hegemonističnem, imperialističnem in razsvetljenskem načinu delovanja. Če torej govorimo »mi ljudje«, to mora pomeniti, da sprejmemo tako imenovane notranjo razlikovane in utemeljene ideje človeškosti (Braidotti, 2019a, str. 12). Prav tako bi priznavanje »utelešenih in materialno umeščenih, relacijskih in afektivnih pozicij ljudi« za Braidotti (prav tam) pomenilo obliko situirane (umeščene) vednosti²⁶, »ki krepi posamične in kolektivne sposobnosti za etično odgovornost ter alternativne načine ustvarjanja znanja« (prav tam).

Braidotti (2019a, str. 54) tako predlaga kolektivni subjekt: »me_i-smo-(vse_i)-skupaj-v-tem-ampak-me_i-nismo-en_a-in-ista_i« (ang. *we-are-(all)-in-this-together-but-we-are-not-one-and-the-same*).

nekateri so anksiozni

ker kdo pa *sem* če ne Človek?

po kom se naj zgledujem če ne po Moškem?

ah dragi človek,

dragi mož,

nikoli nisi bil

ne univerzalen

ne nevtralen

ne sam

za začetek se vprašaj(mo) kdo smo 'mi'

ker ni časa za žalovanje

a tudi veseliti se

je prežgodaj

²⁶ Termin situirana vednost oz. umeščena vednost (ang. *situated knowledge*) je skovala Donna Haraway (1988), da bi poudarila neločljivost epistemologije, ontologije etike in politike (Rogowska-Stangret, 2018). Znanost namreč ne more biti nevtralna, saj je že vedno (pre)obremenjena z relacijami moči (nevtralnost v znanosti bi namreč pomenila, da je možno ustvarjati znanstveno vednost nekje od zgoraj, popolnoma neobremenjeno z vsem ostalim – to Haraway (1988, str. 589) poimenuje kot »božji trik«). Namesto tega Haraway (prav tam) predlaga utelešen pogled, ki je že vedno kompleksen, kontradiktoren, strukturiran. Ne zgolj v trdih znanostih, tudi v družboslovju, posebej v paradigmi »močnega« družbenega konstruktivizma (prav tam, str. 576), pride do relativizma, ki zavrača kakršnokoli objektivnost, saj se promovira vizija »raznolikih mnenj«, ki so vsa »enakovredna« (Rogowska-Stangret, 2018). Oboje v razmišljanju z Barad in St. Pierre problematiziram v podpoglavju [izvajalec pred dejanjem](#) in [reprezentilizem](#).

smo res 'vsi' v istem čolnu?
morda kak čoln pušča
morje pa je umazano z nafto

razglejmo se naokrog:
z vsakim izbrisom Slike
v pesku nastane mozaik

a rabimo nove kompase?
ali celo *alethiometre*?
kdo jih bo vedel *prebrati*?
kdo si sploh še želi brati?
bo ta nekdo tudi nekaj?
drugo drugega
ki že čaka
v meni-tebi-nas

»me_i-smo-(vse_i)-skupaj-v-tem-ampak-me_i-nismo-en_a-in-ista_i«

valovi oceana v lomljenju
in ustvarjanju novih valov
okrušeni in zlepljeni kamni
v vseh še ne poznanih barvah

izgubljeni in pozabljeni v podčrtaju
hrepeneči po izrazu
še ne/izrečene in ne/mišljene besede
ki že pojejo svoje pesmi

orkester mačke in psa in metulja in

galeba in goloba in kače in žabe in mene

in tebe

in kamnov:

razgiban teren, nekje so skale

drugje diamanti

»me_i-smo-(vse_i)-skupaj-v-tem-ampak-me_i-nismo-en_a-in-ista_i«

Postčlovek (ang. *posthuman*) ima za Braidotti (2019a, str. 12) tako empirično (kot vdelan in utelešen subjekt) kot tudi figurativno dimenzijo. Figuracije, kot jih razloži avtorica (Braidotti, 2022, str. 212-213), so pripomočki k razmišljanju kompleksnosti, teoretske fikcije, s katerimi lahko so-delujemo onkraj hierarhičnosti in binarnosti, orientacijske točke proti svetovom, kjer biti drugačen-od ni obsodba (ang. *indictment*) in razmišljanje, ki je drugačno ne pomeni nujno, da je vredno manj kot standardna norma Moškega/Antroposa. Po njenih besedah gre za teoretsko kartografsko orodje, ki si prizadeva razmišljati, delovati s človekom v času hitrih sprememb skozi interdisciplinarnost in skupaj z različnimi diskurzi, ki so nastali kot kritika tako humanizma kot antropocentrizma (Braidotti, 2019a, str. 12).

3.2 Antropocen(trizem)

Predlog za poslušanje: Human – The Killers (2008)

'Me_i', tako človeške_i, kot nečloveške_i prebivalke_ci planeta, ki ga kličemo Zemlja, smo za Braidotti (2019a, str. 2) pozicionirane_i med tako imenovano četrto industrijsko revolucijo (ang. *Fourth Industrial Revolution*) in šestim izumrtjem (ang. *Sixth Extinction*) »med algoritemskim hudičem in zakisanim globokim modrim morjem« (prav tam). V času napredne tehnologije (robotike, umetne inteligence, nanotehnologije, biotehnologije, interneta), kjer meje med digitalnim, fizičnim in biološkim postajajo zamegljene in v času izumrtja, ki se nanaša na (iz)umiranje vrst znotraj geološke dobe, v katero smo prišle_i zaradi človeških aktivnosti (prav tam). Gan, Tsing, Swanson in Bubandt (2017, str. 4) zapišejo, da:

živimo na pragu izumrtja, ki je po obsegu primerljivo z izumrtjem v kredi in paleogenu (K-Pg) pred 65 milijoni let, ko so izumrli dinosavri in približno 75 odstotkov vseh oblik življenja na planetu [čeprav] sedanjega dogodka, »šestega izumrtja«, ne bo povzročil asteroid iz vesolja, ki bi padel na Zemljo. Izumrtje, ki se trenutno oblikuje na obzorju naše skupne prihodnosti, je posledica moderne industrije.

Pozicionirane_i smo torej nekje znotraj nekega obdobja, ki ga lahko imenujemo tudi *antropocen*. Gre za predlagano ime sedanjega geološkega epoha (Gan, Tsing, Swanson in Bubandt, 2017, str. 1, Noble, 2021, str. 100) in s tem označuje zgodovinski trenutek, ko je človek postal geološka sila, zmožna vplivati na vse življenje na planetu (Braidotti, 2013, str. 5).

Sam termin antropocen (ang. *anthropocene*), po Haraway (2016a, str. 44), izvira iz pisanja ameriškega ekologa Eugena Stoermerja v zgodnjih 1980-ih, ki je predstavil ta termin, da bi opozoril na dokaze o transformativnih učinkih človeških dejavnosti na zemljo. Samo poimenovanje antropocen se nato pojavi v globalizacijskih diskurzih v letu 2000, ko je danski Nobelov nagrajenec Paul Crutzen s tem terminom opisal novo geološko dobo, ki je nadomestila tako imenovan holocen (geološko obdobje od zadnje ledene dobe oz. konca pleistocena pred dvanajst tisoč leti). Tako imenovane antropogenske spremembe, ki so jih povzročili parni stroj in uničevalne porabe premoga od sredine 18. stoletja naprej, so namreč razvidne v zraku, vodah in skalah (prav tam, str. 45).

Gan, Tsing, Swanson in Bubandt (2017, str. 5) zapišejo, da so določene_i znanstvenice_ki prav tako opisale_i antropocen kot »veliki pospešek« (ang. *Great Acceleration*), s čimer so želele_i poudariti naglo rast destruktivnih okoljskih učinkov človeške industrije od druge polovice dvajsetega stoletja naprej:

Ogromen porast emisij ogljikovega dioksida, metana in nitratov v ozračju zaradi industrializiranega kmetijstva, pridobivanja rudnin, proizvodnje, ki temelji na nafti, in globaliziranih ladijskih/transportnih omrežij je prehitel vse druge ritme življenja. (prav tam)

Braidotti (2019a, str. 82) problematizira študije antropocena zaradi njihovih pristranskosti do anksioznosti dominantnih kultur, etničnih skupin in razredov, kot da gre za pojav »belske panike«, povezane z maskulinim strahom in krščanskimi vizijami (prav tam, str. 83). Problem takih študij je za Braidotti (prav tam) ravno to, da se sklicujejo na abstrakten in unificiran pojem 'človeka', ki spregleda raznolikost materialno utelešenih in vdelenih analiz. In ravno zaradi zavračanja tovrstne kompleksnosti »prav tako ne priznavajo različne cene, ki jo različni ljudje

plačujejo v smislu okoljskih, družbenih in gospodarskih posledic ekoloških katastrof (Braidotti, 2019a, str. 83).

Za Haraway (2016a) je poimenovanje antropocena kot takega nezadostno. To zapiše v daljšem citatu:

Kaj se zgodi, ko človeška izjemnost in omejeni individualizem, ti stari žagi Zahodne filozofije in politične ekonomije, postaneta nemisljivi v najboljših znanostih, bodisi naravoslovnih ali družbenih? Dejansko nemisljivi: nista več na voljo, da bi z njima mislili. Biološke znanosti so bile še posebej močne pri kvašenju predstav o vseh smrtnih prebivalcih zemlje od imperializirajočega osemnajstega stoletja. *Homo sapiens*—Človek kot vrsta, *Anthropos* kot človeška vrsta, Moderni človek—je bil glavni produkt teh praks vednosti. Kaj se zgodi, ko najboljše biologije enaindvajsetega stoletja ne morejo opravljati svojega dela z omejenimi posamezniki in konteksti, ko organizmi in okolja ali geni in karkoli že potrebujejo, ne vzdržujejo več preplavljajočega se bogastva bioloških vednosti, če so sploh kdaj? Kaj se zgodi, ko se organizmov in okolij komajda spomnimo iz istih razlogov, zaradi katerih se tudi ljudje, ki so zadolženi na Zahodu, ne morejo več predstavljati kot posamezniki in družbe posameznikov samo v človeški zgodovini? Zagotovo se tak transformativni čas na zemlji ne sme imenovati antropocen! (Haraway, 2016a, str. 30-31)

Namesto antropocena Donna Haraway (2016a) uporablja skovanko *htulucen* (ang. *Chthulucen*), besedo, sestavljeno iz dveh grških korenov *khthon* in *kainos* (Haraway, 2016a, str. 2). Kainos, kot razlaga Haraway, za njo pomeni zdaj, čas začetkov, čas nadaljevanj, čas svežine in prav nič, kot poudarja »v kainosu ne more pomeniti konvencionalne preteklosti, sedanjosti ali prihodnosti« (prav tam). Kainos lahko razumemo kot polnega dedovanj, spominjanj, polnega prihodov, negovanja tega kar morda še bo (prav tam). *Khthon* oz. *khtohnični*, *htonični* pa so za Haraway zemeljska bitja, tako starodavna kot sedanja: »Htonične si predstavljam kot polne lovčk, tipalk, prstov, vrvic, bičev, pajkovih nog in zelo neukrotljivih las« (prav tam). S pojmovanjem *htulucena* želi orisati nujnost življenja in umiranja skupaj drug_a z drugo_im, ki se ostro odziva na diktate tako Antroposa kot Kapitala (prav tam).

življenje, tista nerodna hoja

držanja za roke

ki včasih boli

včasih tali ledene prste
in skakanja po betonu
čez luknje
ustvarjanje novih razpok
včasih sedenje
na ramenih drugega
včasih nošenje bolečine
včasih veselja
težo sveta
tukaj in zdaj
kot smrtna bitja
v nedokončanih vozliščih
krajev, časov, (s)tvori, pomenov²⁷
življenje, v *Chthulucenu*:
na uničeni zemlji
vztrajanje s težavo življenja in umiranja
kjer nas Tehnologija ne bo odrešila
a sploh slišiš petje ptic
ali jih presliši
Spotify?
are we human?
or are we dancer?
a vendar še ni čas za Apokalipso
morda za čudaška sorodstva
kjer »postajamo skupaj,
ali sploh ne postajamo.«²⁸
kaj govori ptica?
drevo že ve

²⁷ (Haraway, 2016a, str. 1)

²⁸ (Haraway, 2016a, str. 4)

Pomembno je, da se izogibamo futurizmu in vztrajamo s težavo (ang. *staying with the trouble*) (so-bivanja in so-umiranja) ki je za Haraway (2016a, str. 4) resnejša in živahnejša. Vztrajanje, bivanje s težavo od nas zahteva ustvarjanje 'čudaških sorodstev' (ang. *oddkin*) – torej drugačna, nenavadna sorodstva, ki presegajo tradicionalne človeške in biološke povezave ter vključujejo večvrstna zavezništva, ki odpirajo nove etične možnosti za preživetje in so-obstoj v kriznih časih. Kot zapiše avtorica:

Vztrajanje s težavo zahteva ustvarjanje čudaških sorodstev; to je, potrebujemo drug_a drugo_ega v nepričakovanih kolaboracijah in kombinacijah, v vročih kompostnih kupih. Postanemo skupaj drug_a z drugo_im ali pa sploh ne. (Haraway, 2016a, str. 4).

Haraway in Braidotti pa nista edine, ki problematizirajo pojem antropocena. Sam pojem je namreč, kot opisuje Braidotti (2019b, str. 32) že proizvedel nova, različna pojmovanja, kot so *kapitalocen, plasticen, antro-po-obscen, plantažocen*. Bauman (2023, str. 14) denimo uporablja izraz *obdobje, ki ga poganjajo fosilna goriva*, da bi poudarila, da je primarno hitrost modernega življenja, ki ga poganjajo fosilna goriva, tisto, kar je zanjo ključno za mnoge družbene in ekološke probleme. Braidotti (2019b, str. 32) zapiše, da ti neologizmi izražajo: »pospeševalno težnjo in njihovo širjenje vzbuja vznemirjenje in ogorčenje pri mislecih, ki poskušajo kritično pojasniti postčloveško stanje.«

plastikocen

popil sem evro devetinosemdeset

vode-fruktoze-kislin-D3-niacina-B6-B12-magnezija-cinka-selena

arome ki je ne znam opisati

baje limone in kaktusa

zbodem se na pokrovčku

za varovanje narave gre!

ko jo poplaknem skupaj s kavo

po stranišču

se spomnim na eno epizodo

Johna Oliverja²⁹

²⁹ (Last Week Tonight, 2021)

nekaj o recikliranju:

1 PET—verjetno bo reciklirana

večina plastike v košu za embalažo

verjetno ne

kje bo pristala?

koga bo ubila?

vse okrog?

mene in tebe, v meni in tebi:

plastika

»Bienvenue à l'ère du plasticocène«³⁰

ampak sem pa se vsaj okrepčal

z vitamin well upgrade

Prosim reciklirajte 🤖

Braidotti (2019b, str. 32) vseeno ostaja pri pojmovanju antropocen, saj, kot zapiše »ne želi dodajati k diskurzivni inflaciji«, se pa vprašanja antropocena loteva materialistično in ga razume kot »kot večplastno postčloveško stanje, ki vključuje okoljske, družbeno-ekonomske ter čustvene in psihične razsežnosti naših ekologij pripadnosti«.

pravijo mi *antropocen*

in morda pri tem pozabijo

na tehnološko štafeto

in da bogati se še bolj bogatijo

vse dokler jih ne ustrelijo

kako me boste še poimenovali?

kapitalocen, plasticen, htulucen?

AI-obscen, depresijocen, muskocen

³⁰ (Roy, 2024)

genocidocen, ekocidocen, skibidicen
dokler ne pride do inflacije

zato zaenkrat ostanem *antropocen*
večplastno, postčloveško stanje
okolja-družbe-ekonomije-afektov-psihe-ekologije
are we human?
or are we dancer?

Kot zapiše Deborah Bird Rose (2017, str. G55) nas termin *antropocen* lahko opomni tudi na to, da še ni čas, da se odrečemo občutku človeške izjemnosti (ang. *human exceptionalism*), ampak nam namesto tega »antropocen s poudarjanjem izjemne škode, ki jo povzročajo ljudje, pokaže potrebo po radikalno predelanih oblikah pozornosti do tega, kar človeško vrsto označuje kot drugačno.«

Antropocentrizem, po drugi strani, opisuje prepričanje, da so ljudje elitna vrsta v centru svetovne zgodovine (Bozalek in Pease, 2021b, str. 2). Kot je v socialno delavski literaturi zapisal že Besthorn (1997, str. 24), je antropocentrizem v samem jedru modernizma in predvideva, da je vesolje esencialno človeško-osrediščeno. Antropocentrizem razume ljudi kot gospodarje svojih lastnih usod in zmožne samostojne in individualne izbire za uresničitev njihovih ciljev (Besthorn, 1997, str. 25). Prav tako antropocentrična pristranskost modernizma zavrača inherentne povezave med ljudmi in naravnim okoljem ter ustvarja dihotomijo med ljudmi in naravo; narava je bila odstranjena iz razumevanja 'našega' človeškega okolja in 'našega' razumevanja človeka samega, kot da smo postale i denaturalizirane i (ang. *denatured*) (prav tam).

Poleg tega moderen, antropocentrični um pogosto predvideva, da so t. i. atavistični ljudje in družbe želele »pobegniti njihovemu primitivnemu, divjaškemu čudenju in preprostemu, monotonemu življenjskemu stilu, medtem ko so sanjali o zori bolj civiliziranega obstoja.« (Besthorn, 1997, str. 27). Ta pogled je bil prav tako strogo utrjen skozi konvencionalno izobrazbo in socializacijo (prav tam). Besthorn (1997, str. 28-29) zaključí, da čeprav so naši predniki živeli z drugačnim razumevanjem narave, da »so verovali v naravo, zemljo, kraj, rastlinsko, živalsko življenje, božanstvo, čas, mite in rituale, izražene v njihovi umetnosti in kulturnih artefaktih, ki razkrivajo bogato in domiselno življenje«, antropocentrizem ne

dovoljuje verovanja v mite, magijo, animizem in temelji na domnevi, da so sodobni ljudje in civilizacija zmagali.

ljudje
ki plešemo
po kosteh
in krvavih tleh
a duhovi nas vedno strašijo
takrat lahko plešemo tudi z njimi
smo ljudje?
ali so-plesalke_ci?

3.3 Novi materializmi

Vabim te, da se za trenutek pridružiš sceni, času in prostoru, v katerem sem se nahajal 1. januarja, 2025, po tem, ko sem se vrnil z balkona, kjer sem ponovno prebiral knjigo *Vibrant Matter* (Bennet, 2010a) (Živahna snov, (s)tvár, materija). Stojiva med vrati, ki ločujejo med spalnico in dnevno sobo. Na najini levi strani je omarica, ki je popolnoma založena z različnimi knjigami, papirji, svinčniki in tako naprej. Na desni je visoka omara, še malo naprej pa ugasnjen televizor. Pod njim, če pogledava naravnost proti oknu na drugi strani sobe, se svetlika digitalna ura: 22:13. *Pazi!* Skoraj si pohodil_a Blekija, ki je švignil mimo tvojih nog proti omarici, na kateri stoji televizor (tam ima svoje igrače in tja se postavi tudi sedaj). Zaenkrat se ne bova šla igrat, trenutno mojo pozornost prevzema utripanje z najine leve strani. Tega utripanja verjetno ne vidiš, tudi jaz ga ne vidim, tako kot vidim ostalo sobo in Blekija, vendar na nek način *je tam*. Na omarici, med knjigo poezije, ki sem jo prebral pred nekaj dnevi in med knjigo o socialnem delu, ki jo bom še prebral v prihodnjih dneh, je namreč en papir (oziroma več le-teh). Odločba, ki sem jo dobil iz Centra za socialno delo pred nekaj tedni. Vzamem jo v roke in z njo stopim do postelje, jo razgrnem ter iz žepa potegnem mobilni telefon, na katerem je že odprta aplikacija Samsung Notes, kamor zapisujem večino poezije, ko se *pojavi* navdih. Velikokrat pišem kar leže, tako da lahko v tem času kar počakaš ob vratih, ne bom dolgo. Zapišem:

odločba s CSD-ja

papir kot papir

le, da vibrira

hujše, glasneje kot alarm ob šestih zjutraj

utripa globoko do srca

in vsi ti členi zakona

ki nimajo smisla

ki mi ne povejo nič

migetajo kot mušice za umazanim steklom

no saj je postopek vodila upravnica

Centra za ~~socialno~~ administrativno delo

ki je že onkraj človeških odnosov

morda jim poleg vrnjene štipendije

pošljem še 'zaključeno' magistrsko delo in prošnjo za pripravništvo

da se naučim administrativnega dela onkraj človeških odnosov

A vidiš, kako malo je trajalo, da sem vstal iz postelje in prenehal s pisanjem? *Sedaj ni več čas za pisanje*, zamijavka Bleki, *sedaj je čas, da se igramo*. Kasneje 'zaključim' zapis:

do takrat pa si bova z *blekijem*

skupaj krepila moč

si omogočala

drugačen trenutek srečanja

in si zamišljala

socialno delo onkraj človeških odnosov

Morda je zapis delno spodbudila odločba, sigurno ga je so-oblikoval tudi maček po imenu Bleki, zapisoval pa sem ga tudi v pričakovanju, da bo to nekdo bral, tako da je pisanje potekalo še vsaj s tabo, bralka_ec, ki sem te povabil bližje. Z mano si tako vsaj v nekem smislu pisal_a tudi ti, pri pisanju pa mi je pomagala vsaj še postelja, toplina, luč, mobilni telefon, preostanki občutka svežega zraka od prej, vse kar sem prebral, četudi nisem zavestno mislil na vse to in tako naprej.

Ta odločba pa ni samo navaden 'papir'. Že zaradi same vsebine (v katero je vdolan sistem socialne varnosti, kot le-ta deluje v Sloveniji) ima materialno moč vplivanja na mene – npr. rok, do katerega moram storiti določeno dejanje, ki ima za mene in moj potek življenja negativne (med drugim ekonomske) posledice. Prav tako je ta 'papir' nekje nastal, nekje je nanj *nekdo* nekaj natisnil, *nekdo/nekaj* ga je ustvaril/o. Toliko življenja je šlo vanj kakor tudi skozi njega. Življenje drevesa preden je bilo spremenjeno, obdelano, rekonfigurirano v papir, odločbo, pismo, ki je čakalo na založeni omarici, da z njim naredim še kaj drugega kot to, da preberem vsebino in vrnem štipendijo, morda je zahtevalo od mene še vsaj en drug odziv – vsaj še poetični zapis in besedilo okrog njega. Težko bi bilo reči, da je ravno odločba, kot papir sam po sebi, kot stvar, od mene zahtevala (dodatno) pozornost, ki bi bila onkraj in v presežku asociacije na človeški pomen, navado ali projekt (Bennet, 2010a, str. 4), je pa 'v meni' sigurno vzbudila afekt, je vplivala na nekaj, na gibanje, na (ponovno) branje, na pesniški odziv.

Morda pa se preveč fokusiram samo na eno stvar (na odločbo)? Če na vse skupaj pogledam kot na trenutek, kjer se je srečalo več tako imenovanih 'objektov', kjer je so-delovalo več stvari, morda to lahko opišem kot skupek, kjer se »*objekti* pojavijo kot *stvari*, to je kot žive entitete (ang. *vivid entities*), ki jih ni mogoče v celoti reducirati na kontekste, v katere jih postavijo (človeški) subjekti« (Bennet, 2010a, str. 5)? Postelja, luč, mobilni, papir (nekaj kar bi verjetno v vsakdanji govorici samodejno poimenovali kot objekti), v so-delovanju (vsaj še) z mačkom, toploto, so izkazale zmožnost (so)delovanja, sposobnost, da nekaj naredijo, da nekaj producirajo (prav tam). V tem primeru je to morda potem lahko skupek vsega tega, kar je sedaj bodisi na zaslonu, bodisi natisnjeno *na papirju*, pred tabo, bralka_*ec*.

Moč stvari (ang. *thing-power*) je koncept, kot ga ponuja Jane Bennet (2010a, str. 6), da bi opisala »nenavadno sposobnost neživih stvari, da oživijo (ang. *to animate*), delujejo, ustvarjajo dramatične in subtilne učinke«. S tem avtorica »dolgočasni materiji« (ang. *dull matter*) (Bennet, 2010a, str. vii), kot v vsakdanjiku dojemamo objekte, pripiše vitalnost (ang. *vitality*), jih opiše (v razmišljanju z Brunojem Latourjem) kot aktante, torej kot »vir dejanja (ang. *source of action*), ki je lahko človeško ali nečloveško; tisto, kar je učinkovito (ang. *has efficacy*), lahko naredi stvari, ima zadostno koherentnost, da naredi razliko, ustvari učinke, spremeni potek dogodkov« (Bennet, 2010a, str. viii). Pri tem je pomembno izpostaviti, da za avtorico (Bennet, 2010a, str. 21) aktant nikoli ne deluje sam, pač pa je njegova učinkovitost, zmožnost delovanja vedno odvisna od sodelovanja, interaktivne interference več teles in sil (Bennet, 2010a, str. 21).

S tem si želi zmožnost delovanja (ang. *agency*), zamišljati v obliki distributivne zmožnosti delovanja (ang. *distributive agency*) (Bennet, 2010a, str. 21). V Zahodni misli je namreč zmožnost delovanja pripisana bitju (telesu) v smislu namere (ang. *intentionality*), kjer dejanja povzročijo mentalna stanja, zavestni nameni in razum, ki izhajajo iz agenta (ang. *agent*) (Murrin in Zhao, 2022, str. 28). Navadno to razumemo, kot da gre za človeška bitja, ki posedujejo zmožnost delovanja, na podlagi katerih si pridobijo pravice, dolžnosti, posamezničino_kovo telo pa je omejeno z njeno_govo kožo in aktivirano z notranjo zavestjo (prav tam).

Pri tem razumevanju sveta gre za tako imenovane človeško-osrediščene ontologije, kjer:

samozavedanje in jezik naredita človeško delovanje posebno, pri čemer se takšne lastnosti odrekajo nečloveškemu. Ta modernistična zasnova delovanja je normativna. Predpisuje razsvetljensko normo avtonomnega, neodvisnega misleca, človeškega telesa v času in prostoru, ki deluje na svet, katerega del ni že sam po sebi. (Murrin in Zhao, 2022, str. 28)

Bennet (2010a, str. 21) zato trdi, da se sam koncept zmožnosti delovanja lahko zelo preoblikuje, »ko se nečloveških stvari ne smatra več kot družbenih konstrukcij, ampak bolj kot akterje in ko se tudi ljudi ne razume več kot avtonomnih, ampak kot vitalnih materialnosti (ang. *vital materialities*)«. Ko zmožnost delovanja preide na kolektive človeškega-nečloveškega, kjer nečloveške stvari in sile (atmosfera, hrana, afekti), aktivno oblikujejo in onemogočajo (ter omogočajo) telesa, s katerimi se srečajo, človek ne poseduje več zmožnosti delovanja sam po sebi in v celoti, niti jih ne nadzira nujno (Murrin in Zhao, 2022, str. 28).

Z vitalističnim materializmom, kot ga pojmuje Bennet (2010a, str. 23), si avtorica prizadeva razviti ontologijo, kjer so »vsa telesa [...] sorodna v smislu, da so neločljivo prepletena v gosto mrežo odnosov. V zavozlanem svetu živahne materije pa lahko škodovanje enemu delu mreže, pomeni škodovanje sebi« (Bennet, 2010a, str. 13).

Kot pa pove tudi sama (Bennet, 2010b, str. 47-48) njena oblika materializma ni nujno radikalno nova, vendar gradi na tradicijah misli, ki je materialnost obravnavala kot aktivno, energično pri čemer med drugimi našteje Epikurja, Spinozo, Deleuza.

Zakaj torej *novi* materializmi? van der Tuin in Dolphijn (2010, str. 153) navajata filozofa Manuela DeLando in filozofinjo Rosi Braidotti, kot dva avtorja, ki sta neodvisno drug od drugega skovala termin 'neomaterializem' ali 'novi materializem' v drugi polovici 90ih za kulturno teorijo, ki ne privilegira kulture, pač pa se osredotoča na tako imenovano skovanko

‘naravakultura’, ki jo v svojih delih uporablja Donna Haraway. Naravakultura opisuje situirano zgodovino »v katerem vse_i igralke_ci postanejo to kar so v plesu relacij, ne kar iz nič, ne ex nihilo, ampak polne_i vzorcev njihove včasih spojene, včasih ločene dediščine pred srečanjem in ob njem. Vse_i plesalke_ci so preoblikovane_i skozi vzorce, ki jih igrajo« (Haraway, 2008, str. 25). *Odmev: smo ljudje? ali zgolj so-plesalke_ci?* Kot še zapišeta van der Tuin in Dolphijn (2010, str. 153) pri novih materializmih ne gre za eno, združeno teorijo, so pa ideje, ki so se porajale, začrtale pot za monistično perspektivo človeškega bitja.

Tudi ideja monizma ni nova. Gre za perspektivo, ki jo je zagovarjal že vsaj filozof Benedikt Baruch de Spinoza³¹ v drugi polovici 17. stoletja, kot odgovor na Reneja Descartesa (van der Tuin in Dolphijn, 2010, str. 153). Braidotti (2013, str. 56) v svojem branju Spinoze namreč zapiše, da je pri njegovi konceptiji materije šlo za kritiko Descartesove delitve uma in telesa, z monističnim vesoljem pa Spinoza predlaga, da materija, snov, svet in ljudje niso dualistične entitete v smislu notranje ali zunanje opozicije. Tak pristop k razumevanju sveta, biti, taka ontologija, zavrača vse oblike tako imenovanega transcendentalizma, namesto tega pa vzpostavlja to, kar Braidotti (prav tam) imenuje radikalna imanenca. Za Spinozo je materija, snov, (s)tvár ena, ki jo žene želja (ang. *desire*) po samoekspresiji in ki je ontološko svobodna (prav tam). van der Tuin in Dolphijn (2010, str. 153) zapišeta, da je Spinoza trdil, da je um ideja telesa, zaradi česar je telo nujno objekt uma oz. da sta um in telo ista stvar. Tak monizem, če naprej sledim Braidotti (2013, str. 56) razliko (ang. *difference*) prestavi onkraj dialektične sheme in jo obravnava kot kompleksen proces razlikovanja (ang. *differing*), ki temelji na centralnosti relacij s številnimi drugimi.

Braidotti (2013, str. 35) o 'svoji' monistični filozofiji postajanja pove, da izhaja iz ideje, da je materija (snov, stvar), vključno z delčkom snovi materije človeškega utelešenja, inteligentna in samo-organizirajoča, kar za njo pomeni, da materija ni dialektično nasprotje kulture, tehnološke mediacije vendar je z obema v kontinuiranosti. Kar je pri tem pomembno, kot poudarja Braidotti (2022, str. 113), je, da je tako imenovana živa materija (ang. *living matter*), vključno z utelešenim človeškim mesom (ang. *embodied human flesh*) inteligentna in samo-organizirajoča *ravno zato*, ker ni ločena od ostalega organskega življenja in se povezuje tako z živalmi kot z zemljo.

³¹ Tudi Spinoze pa ne moremo označevati kot »začetno točko« novo materialističnih teorij, saj so skozi zgodovino misli, tudi če je le-ta dominantno dualistično opozicijska, bili prisotni različni monizmi, pri čemer van der Tuin in Dolphijn (2010, str. 153) omenjata še vsaj Lukrecija, Dunska Skota, Huma, Nietzscheja, Whiteheada in Bergsona. In to je zgolj v *Zahodni* misli. Več relacijskih ontologij in problematizacijo le-teh poskušam na kratko orisati v poglavju [Trenutek srečanja z manjkajočimi časi](#).

Bennet (2010a, str. x) prav tako sledi Spinozi in zapiše, da v njenem razumevanju vse izhaja iz ene substance. Kar pa je še posebej pomembno za njeni vitalni ('novi') materializem pa je koncept afekta, kot ga pojmuje Spinoza in s tem povezan *conatus*. Kot zapiše Krhlanko (2020, str. 138) v jeziku Spinoze, je človek »specifična modaliteta substance«, ki za svoj obstoj nujno potrebuje »moduse« iz okolja, ki so denimo hrana, pijača, zatočišča, zdravila. Zato, da se ohranja, da vztraja v svoji eksistenci in svojo moč povečuje, mora z okoljem nujno »sestavljati svoja razmerja«. Po Spinozi ima namreč vsaka entiteta tako imenovan *conatus*, »željo, gon, zmožnost, da aficira in da je aficirana, da se ohranja in da svojo moč povečuje« (prav tam).

Tako naravo, moč, imajo torej tako nečloveška kot tudi človeška telesa (Bennet, 2010a, str. 2), organska in neorganska telesa, tako imenovani naravni in kulturni objekti, ki so vsi afektivni (Bennet, 2010a, str. xii), imajo zmožnost za aktivnost in odzivnost (ang. *responsiveness*) (prav tam). Ob tem navaja Deleuza in Guattarija (2013, str. 300), ki zapišeta:

O telesu ne vemo ničesar, dokler ne vemo, kaj lahko naredi, z drugimi besedami, kaj so njegovi afekti, kako zmorejo ali ne zmorejo vstopati v kompozicije z drugimi afekti, z afekti drugega telesa, bodisi, da bi uničili to telo ali, da bi bili uničeni z njim, bodisi da bi izmenjali dejavnosti in strasti z njim ali da bi se združili z njim v kompoziciji močnejšega telesa.

Ta spinozističen pogled na afekt je pomemben za (feministični) novi materializem in kritični posthumanizem (Bozalek in Pease, 2021a, str. 6), ki ni psihološki pogled na afekte, ampak filozofski (prav tam; Fullagar in Bozalek, 2022, str. 26). Kot zapišeta Fullagar in Bozalek (2022, str. 26), po Spinozi afekt ni nekaj kar se nahaja v telesu, kot notranje občutje ali čustvo, ki bi ga posedoval_a posameznik_ca, ampak je prej:

polje, kolektivna sila, ki se občuti (ang. *making itself felt*), aktivira in preoblikuje različne ekologije nekega dogodka. Afekt je hkrati relacijski in razpršen, saj vpliva na to, kaj telesa lahko so in kaj lahko naredijo. Prav tako se uglašuje z drugimi silami iz sedanjosti in preteklosti.

Afekt v tem smislu tako lahko razumemo kot »pred-osebno silo ali intenziteto«, ki je transverzalna, saj »preči (ang. *traversing*) ali preseka tradicionalne kategorije, ter je vzajemno vključujoča – afekt vključuje tako subjektivno kot objektivno, notranje in zunanje, telo in um.« (Bozalek in Pease, 2021, str. 6) Kar je morda še pomembno za raziskovalke_ce, ki se ukvarjajo z novimi materializmi in postkvalitativnim raziskovanjem je to, da se ne sprašujejo po tem kaj afektivnost *je*, ampak kaj lahko *naredi*, v relaciji z modalitetami mišljenja, raziskovalnimi

tehnikami, formulacijo problema in utelešenim znanjem, saj so v raziskovanju »prepletene_i v praksah ustvarjanja svetov (ang. *worlding practices*)« (Fullagar in Bozalek, 2022, str. 26). Različni občutki, kot zapišeta Fullagar in Bozalek (prav tam), na primer:

Nelagodje, bolečina, nemir, vznemirjenost nas lahko vodijo k raziskovanju afektivnih sil, ki izključujejo in razvrednotijo (krivice, normativna razmerja moči), pa tudi tistih intenzivnosti, ki nas spodbujajo k odvajanju naučenega, ponovnemu povezovanju in drugačnemu čudenju. (Fullagar in Bozalek, 2022, str. 26)

Iz tovrstne, afektivne pozicije, Bozalek in Pease (2021, str. 6) trdita, da je lahko praksa socialnega dela videna kot praksa »sprožanja dražljajev in aktiviranja teles na različne načine, preko mikro šokov ali motečih znakov (ang. *interruptive signs*), ki uglašujejo telesa za aktivacijo potenciala« (prav tam). Pomembno, nas koncept afekta, razumljen na ta način opominja na relacije in preusmerja našo pozornost v razmerja, v katerih smo prepletene_i (Talyor in Fullagar, 2022, str. 8). Pogosto gre namreč lahko za povsem vsakdanje reči:

kjer se vsakdanji dogodek konkretizira v relacijski dinamiki, ki kroži skozi nas in nas pripravi, da nekaj občutimo. Razmišljati z afektom, pomeni posvetiti se tem zaznavam in občutkom, kot izmuzljivim oblikam sodelovalnega udejstvovanja, v katerem pa sta vedno prisotni politika in etika. (Taylor in Fullagar, 2022, str. 9)

Morda so to zgolj trenutki, ko se vrnemo z balkona, se znajdemo v svojih sobah in postanemo skupek postelja-toplina-luč-mobitel-mačka-odločba-poezija-razmislek-o-socialnem-delu-onkraj-človeških-odnosov. Morda potem naslednjič, ko bom(o) v *praksi* (denimo na CSD-ju), papir ne bo samo papir, odločba ne bo samo odločba, citirani zakoni ne bodo samo zakoni, socialna delavka ne bo samo socialna delavka, vse bo nekaj več kot to, kar lahko zaznamo s prostim očesom in vse bo morda doživeto bolj relacijsko. Kakšno etiko potem v takem razumevanju socialnega dela potrebujemo? In kakšna praksa je sploh možna, če si želimo sodelovanja in soustvarjanja, ki omogoča človeško in več-kot-človeško? V nadaljevanju se še dodatno poglobim v relacijsko ontologijo, kjer bom razmišljal še z avtorjem_ico Karen Barad in agentskim realizmom. Nato bom iz tega izpeljal idejo *(po)etike omogočanja* in si na 'novo' zamislil *trenutke srečanja*, kar mi bo omogočilo nadaljnje pisanje in razmišljanje o socialnem delu onkraj človeških odnosov. Glej: [\(Po\)etika omogočanja in trenutek srečanja](#).

3.4 Relacijska ontologija

Predlog za poslušanje – Intro – M83 (2011)

antropocentrizem³²:

Človek = avtonomen

sam definira

svojo zmožnost delovanja

izjemen

~~hodi~~ po travniku

ubijam čebele

ko iščem smisel

nekje zgoraj

ljubljenec narave

ki tam nekje

zunaj sobe

izginja

a je čas za odrast?

recipročnost?

zavezo?

k Zemlji?

post-antropocentrizem:

nekaj ljudi

v prepletanju

več-kot-človeškega

radikalno decentralizirani

v travi hodimo

koreografija skrbi

čebelji ples

na bosih podplatih

je

to

sploh

mogoče?

17:23

mijav, mijav, mijav ... mijav

in že:

loviva se po džungli

drevo je iz ikeje

goščavje iz second-handa

veja včasih

tudi moje telo

ptič prileti s kitajske

morda spet

iz otrokovih rok

hrib je tudi iz ikeje

je bil pa vsaj poceni

nekje za dve državni

štipendiji

naredim zarez

konec igre.

17:53

³² povzeto po Webb (2021, str. 19-20)

mijav	dokler se ne zgradijo
	dokler jih ne zgradimo*
pomahaj Identiteti v pozdrav ³³	<i>kdo gradi?</i>
zapor med mano in tabo	<i>kaj gradi?</i>
kdo si <i>ti</i> ?	vesolja polna fenomenov
zapor pade	ponavljajočih se srečevanj
znajdeš se v intra-akciji	agentski rez
agentski realizem	ustvari ime/in telo/teleskop/in Orion
kaj pa zdaj?	pogled v obe smeri
	ko nedeterminirano
tukaj vse konstituira vse	zgubi 'in'
in ni zaporov	ter postane 'ali'

Kot sem sedaj zapisal že večkrat, feministični novi materializmi in posthumanizem (s katerim sodelujem v tem delu) temeljijo na relacijski ontologiji, kjer entitete in zmožnost delovanja ne obstajajo pred relacijami, odnosi, vendar postanejo skozi njih (Bozalek in Pease, 2021, str. 3-4). Kako si to sploh *predstavljati*? Morda nam lahko pomaga nasvet od Taylor (2021, str. 39), ki raziskovalke_ce feminističnega novega materializma in postkvalitativne raziskovalke_ce (in s tem sigurno lahko razumemo tudi socialne delavke_ce) vabi k temu, da:

oblikuj[emo] svoje mišice, kite in čute za gibe, tokove, energije, da [nas] bo lahko premikala mnogoterost človeških in nečloveških koreografij, ki se bodo nedvomno pojavile. Opomnite se, da soobstajate, da postajate v odnosu in da le preko odnosov soustvarjate in spoznavate trenutek, minuto, dan v nenehnem nastajanju sveta. (Taylor, 2021, str. 39)

izvajalec pred dejanjem

v prvem letniku vzpostavljamo delovni odnos in osebni stik pri predmetu vzpostavljanje delovnega odnosa in osebnega stika

povabljeni smo da so-ustvarjamo so-raziskujemo so-oblikujemo so-delujemo

s kom?

z uporabnikom s sogovornico s sopotnico s strokovnjaki iz izkušenj

³³ Webb (2021, str. 21-22)

kdo smo pa mi?

spoštljive in odgovorne zaveznice!

ta jezik dosledno uporabljamo

na vajah med odmori podnevi in ponoči ko so uporabnice prijateljice ko si uporabnik ti ko so še vedno vsi uporabniki včasih uporabnice saj je strokovnjakinja iz izkušenj predolga beseda in saj tako ali tako vemo kaj mislimo

tudi v tekstu izmenično uporabljamo

oba spola

nekatero sedaj že uporabljajo podčrtaje in nekatere se sedaj že predstavijo z zaimki čeprav ni nujno da si v očeh vseh lahko kaj drugega kot eno ali drugo

ali/ali

ki mu je težko pobegniti

še težje je živeti v _

kdo smo mi me_ i me?

kaj pomeni biti socialna delavka

zavezana h komu?

k papirjem?

je papir naš nov uporabnik?

kaj pa mačka?

kaj pa skupek fant-mačka?

skupek-fant-punca-mačka-neprespane noči-strupenega zraka-onesnažene vode-plastike-drugačne ljubezni-in vseh možnih bolezni?

takega primera pa še nisem imel_a

na praksi

S pojmom objektivnosti/subjektivnosti sem se tako rekoč prvič bolj poglobljeno srečal pri predmetih metodologije raziskovanja v socialnem delu. Vsem, ki so študirale_i na Fakulteti za socialno delo v Univerzi v Ljubljani, je verjetno znano razlikovanje med tako imenovano objektivistično ali pozitivistično (poimenovano tudi kot naravoslovno) metodo v raziskovanju (kjer so osrednje metode denimo opazovanje in eksperiment) ter subjektivistično ali interpretativno metodo, po katerem naj bi »pri raziskovanju človeških zadev upoštevali posebno

naravo ljudi kot samih sebe zavedajočih se subjektov, ki si pojave razlagajo in iščejo njihov pomen« (Mesec, 2023a, str. 13). Ta dva pristopa se razlikujeta (po Mesec, 2023a, str. 14) glede na ontološka, epistemološka in metodološka vprašanja.

Pozitivistični pristop temelji na ontologiji, da zunaj in neodvisno od spoznavajočih ljudi obstaja realni svet, ki se giblje po splošnih in nespremenljivih naravnih zakonih. Po teh deluje tudi človek, ki pa je hkrati še del človeške družbe (torej hkrati podvržen še družbenim procesom, ki jih sicer oblikujejo ljudje s svojim delovanjem, pogosto pa delujejo neodvisno od njih in zoper njihova hotenja) (Mesec, 2023a, str. 14). Epistemološko je tako na eni strani spoznavajoči človek (raziskovalka_ec, znanstvenik_ca), na drugi pa svet, ki ga želi spoznati (npr. nek predmet, človek) in naloga znanstvenice_ka je odkriti zakonitosti, ki veljajo v naravi, družbi, saj, »ko jih odkrije, lahko napove pojave in jih nadzoruje« (prav tam). Pri tem si raziskovalka_ec prizadeva, da njegova notranja stanja ne bi vplivala na izid opazovanj, dejstva do katerih pri tem pride, pa bi naj bila neodvisna od njene_ga mišljenja. Skozi denimo različne eksperimente znanstvenik_ca preverja različne teorije, izvaja poskuse, spreminja eksperimentalne pogoje, ob tem pa je pozoren na morebitne moteče spremenljivke in vplive njegovih človeških slabosti in pojmovanj (Mesec, 2023a, str. 15).

O pozitivizmu (v znanosti) razpravlja tudi Barad (2007), da bi nakazala na razlikovanje v razumevanju objektivnosti v klasični fiziki in v kvantni teoriji (oz. v tako imenovani kopenhagenski interpretaciji Neilsa Bohra) in s tem prevprašal_a kako razmišljamo o objektivnosti nasploh. Avtor_ica opisuje Einsteina, kot nekoga za katerega je pogoj objektivnosti bila ravno zgoraj načrtana onto-epistemološka predpostavka pozitivizma, predpostavka o »absolutni prostorski ločenosti« dveh sistemov, ki vsak ločeno posedujeta determinirana stanja, torej opazovalka_ec in na drugi strani opazovano (Barad, 2007, str. 174)³⁴.

Za Bohra, po drugi strani, objektivnost ni zagotovljena s prostorsko ločitvijo, individuacija ni dana vnaprej, ampak je rezultat specifičnega reza, ki ga sproži eksperimentalna ureditev (ang. *experimental arrangement*). Objektivnost za Bohra ni to, da si odstranjen od tega, kar proučuješ, ampak vprašanje »nedvoumnega sporočanja rezultatov ponovljivih eksperimentov« (Barad, 2007, str. 174). Tisto kar torej zagotovi možnost ponovljivosti in nedvoumnosti Barad

³⁴ »Einstein govori o resničnem svetu, ki ga želi fizika opisati, kot o resnično »zunanjem« svetu in to počne tako, da namiguje, da je neodvisnost resničnega sveta—to, da ni bistveno odvisen od nas kot opazovalcev—utemeljena v tej »zunanosti«. [...] »Zunanost« je razmerje prostorske ločenosti, načelo ločljivosti, načelo »medsebojno neodvisnega obstoja prostorsko oddaljenih stvari« [...] [ki] trdi, da imata vsakršna dva sistema, ki sta ločena le za neskončno majhen prostorski interval, vedno ločena stanja.« (Howard, 1985, kot navedeno v Barad, 2007, str. 173)

imenuje t. i. *bohrijanski rez* (ang. *Bohrian cut*), ki ga udejanji aparat (ang. *apparatus*) (prav tam).

Najprej torej kaj sploh je za Bohra aparat? Barad (2007, str. 142) zapiše, da so aparati za Bohra makroskopske materialne ureditve (ang. *macroscopic material arrangements*) skozi katere so določenim konceptom dane definicije (s tem, da se izključi druge) *in* skozi katere so producirani fenomeni z določenimi determiniranimi fizičnimi lastnostmi. V kvantnem razumevanju pri merjenju tako imenovane pozicije (ang. *position*) in momentuma (ang. *momentum*), glede na Bohra, ta dva *teoretična koncepta* nista idejne narave, temveč gre za specifični fizični ureditvi (Barad, 2007, str. 139).

Povsem na kratko: med tem, ko merjenje *pozicije* zahteva tog, fiksni aparat merjenja, merjenje *momentuma* zahteva aparat merjenja z gibljivimi deli (Barad, 2007, str. 431). Gre za tako imenovan Bohrjev princip nedeterminiranosti (ang. *Bohr's indeterminacy principle*), torej da vrednosti komplementarnih spremenljivk (pozicije in momentuma) ni mogoče determinirati hkrati (Barad, 2007, str. 118). Ne torej, da bi šlo za vprašanje znanja (epistemologija), kaj lahko izvemo o enem ali o drugem, ampak za vprašanje tega kaj lahko sočasno sploh obstaja (ontologija) (prav tam).

Ključno pri tem pa je, da pozicija in moment nista lastnosti nekega objekta, ki bi obstajali pred samim merjenjem, ampak, da ne obstajata ne kot eno, ne kot drugo onkraj aparata merjenja ali z drugimi besedami sama koncepta pozicije in momenta sta »materialno utelešena v aparatu« (Barad, 2007, str. 143). Človeški koncepti tako igrajo produktivno, vendar ne absolutno determinirajočo vlogo pri izidih merjenja (Barad, 2007, str. 143). Če si torej po Bohru želimo zagotoviti objektivnost moramo tudi aparat sam razumeti kot del tega kar je opisano (Barad, 2007, str. 118), torej kot del fenomena.

Barad (2007) to zapiše tako:

Pri mojem branju Bohra je ključna točka njegove analize, da fizični aparat, ki uteleša določen koncept in izključuje druge, označuje razliko med subjektom in objektom: fizični in konceptualni aparat tvorita nedualistično celoto, ki označuje mejo med subjektom in objektom. Z drugimi besedami, koncepti dobijo svoj pomen v odnosu do določenega fizičnega aparata, ki označuje postavitev bohrijanskega reza med objektom in delovanjem opazovanja, kar razreši semantično-ontično nedeterminiranost. *Ta razrešitev semantično-ontične nedeterminiranosti zagotavlja pogoj za možnost objektivnosti.* Po Bohrjevem mnenju objektivnost zahteva odgovornost do »trajnih

sledi—kot je pika na fotografski plošči, ki jo povzroči udarec elektrona—ki ostanejo na telesih, ki določajo eksperimentalne pogoje» (Bohr 1963c [esej 1958], str. 3, kot navedeno v Barad, 2007, str. 120). Zato so »telesa, ki določajo eksperimentalne pogoje«, hkrati končna in izhodiščna točka za smiselno in objektivno znanstveno prakso. (Barad, 2007, str. 120)

Ponovno: aparati, kot jih razume Bohr, v nasprotju z razumevanjem klasične fizike, niso zgolj pasivni instrumenti opazovanja, ampak producirajo fenomen katerega del so (Barad, 2007, str. 142). Vseeno pa Bohr začrta mejo aparata in se, tako rekoč, vzame iz enačbe. Kot zapiše Barad »medtem, ko se fokusira na manko inherentne razlike med instrumentom merjenja in merjenim objektom, Bohr vprašanja kje se aparat »zaključi« ne naslovi« (Barad, 2007, str. 143). Avtor_ica se denimo ob tem sprašuje kaj točno konstituira meje aparata, da le-ta da pomen nekaterim konceptom in izključi druge (prav tam).

To Barad označuje kot omejitev Bohrjeve teorije, hkrati pa kot tako imenovan proto-performativni pristop k znanstvenim praksam (Barad, 2007, str. 143) in zapiše:

Opazovanje in komunikacija, pogoji vidnosti in nevidnosti, konceptov in izrekov, so ključni za to formulacijo: človek ni zgolj mera vseh stvari; človekova končnost je vključena v same pogoje možnosti merljivosti in determiniranosti. Kot da bi Bohr v želji po kompenzaciji pomanjkljivosti klasične mehanike – ki napačno izključuje opazovalca s prizorišča opazovanja – presegel svoj cilj in človeka ne le vrnil v sliko, kamor spada, temveč ga postavil v središče vsega, kar obstaja. (Barad, 2007, str. 143)

Znanstvenik je tako liberalni humanistični subjekt, ki je zgolj tam, da izbere pravilen aparat za merjenje, in da zapiše rezultat, ko aparat postavi na svoje mesto, stopi nazaj in gleda kaj se zgodi (Barad, 2007, str. 144). S tem Bohr za Barad aparat napačno prepozna zgolj kot laboratorijsko postavitve, saj zreducira vlogo eksperimentatorja na nekoga, ki beleži t. i. objektivne reze, sledi, ki jih prikaže instrument (prav tam). Z drugimi besedami, Bohru ne uspe preseči lastnega antropocentrizma in humanističnih predstav o raziskovanju, znanosti.

Čeprav je torej pojem objektivnosti tudi v znanosti sami problematiziran, ga v socialnem delu vseeno navadno razumemo iz pozitivistične perspektive, ki predvideva ločenost kot pogoj objektivnosti (Bozalek, 2023, str. 608). Žal pa tudi na drugi strani zgoraj začrtane delitve na objektivnost in subjektivnost, torej pri interpretativnih pristopih raziskovanja naletimo na podoben problem ločenosti raziskovalke_ca od sveta. V tem primeru 'objektivno' razumevanje sveta sploh ni cilj raziskovanja, saj ontološko nimamo dostopa do sveta 'tam zunaj'. Kot zapiše

Mesec (2023a, str. 15): »Zunanji svet sicer ni naša utvara, vendar je tisto, kar imamo za zunanji svet, v pomenu, kot ga ima za človeka, v bistvu konstrukcija naše zavesti in družbena konstrukcija zavestno delujočih subjektov«. Z drugimi besedami je torej stvarnost v svojem pomenu za človeka družbena konstrukcija in epistemološko ne moremo »v resnici« vedeti, kaj je in kakšen je svet brez posredovanja naših čutov in mišljenja (Mesec, 2023a, str. 16). Spoznavajoč subjekt tako po Barad (2007, str. 137) postane »zapleten v gosto mrežo reprezentacij, tako da um ne vidi poti do predmetov, ki so zdaj za vedno nedosegljivi«.

Predlog za poslušanje: Wait – M83 (2011)

V obeh primerih nam tako ostaja pomembno vprašanje in sicer kdo je ta subjekt, kdo je ta znanstvenik_ca, kdo je ta raziskovalka_ec? Kot zapiše St. Pierre za primer kvalitativnega raziskovanja (2011, str. 45):

[...] določen opis človeškega bitja je v središču tega, kar imenujem »konvencionalno humanistično kvalitativno raziskovanje«, ne glede na to, ali uporablja pozitivistične, interpretativne, kritične ali druge pristope v družboslovju; in ta opis, ta predpostavka, to prepričanje omogoča opise drugih povezanih pojmov - npr. resnice, resničnosti, izkušnje, svobode [...] Da bi to razumevanje ponovno premislili, moramo ponovno premisliti in razpršiti to osrednjo figuro, človeka.

Kot pove St. Pierre (2011, str. 41), je razumevanje modernega subjekta po eni strani povezano z Descartesovo znano izjavo: »Mislim, torej sem,« po drugi pa konstrukcija empiricizma in liberalizma, pri čemer omenja Locka in konstrukcijo »sebstva« (ang. *self*), »posameznika« (ang. *individual*) z osebno identiteto, ki je razumljena kot istost skozi čas (ang. *sameness over time*). Le-ta temelji na zavesti, katere um je na začetku prazen list brez prirojenih (ang. *innate*) idej (St. Pierre, 2011, str. 41).

Skozi čas se opis človeškega bitja spreminja, pride do različnih variacij, pri čemer St. Pierre (2011, str. 41) omenja Hegla in enoten (ang. *unitary*), refleksiven samo-identičen subjekt (ang. *reflexive self-identical subject*), sicer pa tovrstno razumevanje še zmeraj prevladuje v t. i. družbenih in naravnih znanostih. Tovrstna razumevanja predvidevajo »epistemološkega, vedočega, racionalnega, a priori, gramatičnega izvajalca (ang. *doer*), ki obstaja pred dejanjem (ang. *deed*)« (prav tam).

kdo je ta človek
ki piše to poved
morda ga še ni
morda še pride

ne ve pa,
če verjame,
da obstaja »Jaz«
pred glagolom »mislim«³⁵

St. Pierre (2011, str. 45) nas vabi, da problematiziramo pojme posameznice_ka, sebstva (ang. *the self*) in človeškega bitja, pri čemer nas vabi k sodelovanju s postmodernističnimi in poststrukturalističnimi poskusi le-tega (npr. dekonstrukcija od Derridaja, genealoški pristop Foucaulta in ontologija Deleuza in Guattarija) (St. Pierre, 2011, str. 46).

V humanističnih in družbenih vedah vpeljavo tovrstnih pogledov St. Pierre (2011, str. 46) opaža pri uporabi koncepta »subjekt« (namesto konceptov kot je »jaz«, »sebe«, »posameznik«, »identiteta«), ki ga opiše kot »namerno dvoumen« termin, ki pa se je zdel uporaben ravno zato, ker poskuša zajeti nenehno konstrukcijo človeškega bitja, ki je že vedno delno (ang. *partial*), fragmentirano, v procesu in hkrati podvrženo disciplinskim in normalizacijskim vidikom razmerij moči, diskurzivnih formacij in praks (katerim pa se lahko upre) (prav tam).

Kot še zapiše, se prav tako začneta uporabljati sorodna koncepta »subjektivitete« (ang. *subjectivity*) in »subjektne pozicije«³⁶ (ang. *subject position*) (St. Pierre, 2011, str. 46). Subjektiviteta naj bi implicirala nenehno konstrukcijo človeških bitij v procesu, v katerem so sočasno »disciplinirana, regulirana, normalizirana, producirana« in kjer se »upirajo, obračajo (ang. *shifting*), spreminjajo [in] producirajo« ali z drugimi besedami naj bi implicirala mnoštvo (ang. *multiplicity*), ki ne more biti locirano ali fiksirano v identiteti (prav tam). Zgrešeno je torej zamenjevati subjektivitete z identiteto, kar se po mnenju St. Pierre (2011, str. 46), pogosto zgodi v kvalitativnih raziskovanjih:

Primer zamenjave subjektivitete z identiteto, zlasti v kvalitativnem raziskovanju, je uporaba »izjave o subjektivnosti«, dokumenta, ki naj bi ga raziskovalec napisal pred začetkom študije in v katerem naj bi opisal svojo zgodovino, svoj položaj, svoje predpostavke, svoje vrednote, svoje naložbe v projekt in tako naprej – od njega se pričakuje, da bo razkril, povedal vse, priznal, razkril svoj pravi, notranji jaz. Pred

³⁵ (St. Pierre, 2011, str. 41)

³⁶ »Subjektne pozicije se nanašajo na dokaj dobro definirane in prepoznane kulturno konstruirane kategorije, znotraj katerih živijo ljudje, kategorije, ki

predpostavljajo določen odnos, verovanje, prakse (in s tem izkušnje), ki jih nekdo prevzame, da lahko performira to pozicijo kot sprejemljivo—mati, mož, najstnik, homoseksualec, profesor, feministka in tako naprej« (St. Pierre, 2011, str. 46).

začetkom terenskega dela se mora identificirati: »Tukaj sem; to je kdo sem, od kod prihajam, kaj mislim, v kaj verjamem. Sem belka, pripadnica srednjega razreda, dobro izobražena, heteroseksualna ženska, ki je odraščala v veliki kmečki družini v Iowi. Jaz ... Jaz ... Jaz ... Jaz ...« To delo govori o identifikaciji. (St. Pierre, 2011, str. 46)

Izjava o subjektivnosti je za St. Pierre (2011, str. 47) v bistvu izjava o identiteti, ki temelji na humanističnem opisu človeškega bitja. Za njo problem tiči v tem, da s tovrstnim »identitetnim delom« raziskovalke_ci predpostavljajo, da je to to, izpolnile_i so svojo obveznost na začetku študije. V vsem tem St. Pierre (prav tam) vidi predstavo, da obstaja raziskovalka_ec pred samo raziskavo »tam nekje zunaj, samostojen posameznik, ki se giblje skozi proces od začetka do konca, celovit, nedotaknjen in neobremenjen, že prepoznan in zavarovan v izjavi o subjektiviteti« (prav tam).

Podobno je skeptična tudi do tako imenovane refleksije, ki je podlaga izjave o subjektivnosti, in iz česar izhajata dve predstavi, in sicer, (1) da dejansko obstaja stabilna, zavestna identiteta, ki jo je mogoče reflektirati ter, (2) da lahko refleksija služi kot korektiv in tako pomaga zagotoviti veljavnost študije (St. Pierre, 2011, str. 47). Iz tega namreč za avtorico izhaja problematična ideja, da če samo dovolj razmišljamo (v izjavi o subjektivnosti pred začetkom študije) lahko zagotovo vemo kdo smo in s tem lahko vemo, kdaj smo »pristranski« ali »subjektivni«. Je pa avtorica jasna, da to ne pomeni, da refleksija ni koristna, vendar, da se moramo zavedati, da je »vpeta v poseben opis človeškega bitja in z njim povezanih pojmov (veljavnost/resnica, objektivnost)« (prav tam).

Kako potem misliti vse te ustaljene koncepte, ki jih jemljemo za samoumevne? *Jaz govorim in jaz pišem*. Za St. Pierre (2011, str. 49) poleg ostalih konceptov, ki jih omenja za reorientiranje misli, za drugačno miselnost, predlaga koncepte Deleuza in Guattarija, kot so »rizom«, »skupek« in »haecceity« (St. Pierre, 2011, str. 49). Ni pa samo filozofija tista, ki lahko omogoči drugačno človeško bitje, avtorica namreč izpostavlja pomen znanosti, kot je kvantna fizika in teorija prepletenosti, saj nam ponuja drugačno koncepcijo prostora in časa in misliti neločljiv preplet človeškega in nečloveškega (prav tam). In tja se sedaj vračam(o), še prej pa nekaj besed o t. i. reprezentalizmu in

ena kratka

poezija-branje-pisanje-razmišljanje

o tistosti:

<i>haecceity</i>	spodnjimi majicami	»med dvema
kakšna nora beseda	karkoli pač pride	formama
le kaj ima opraviti		subjektoma
z Jaz-om?	ko pišem in berem	demoniski lokalni transport
	nisem nikoli sam	in naravna igra
Deleuze in Guattari	tu so vsaj:	haeccities
strastna ubijalca Misli	mačji krik	stopenj
pravita tako:	tek po sobi	intenzitet
»stopnja	bolečina	dogodkov
intenziteta	ne tista otožna	in nesreč«
je posameznik_ca	tista v prstih	
Haecceity ki vstopi v	na ledenem balkonu	kot ko se zmečka knjiga
kompozicijo	ideje	ki jo berem
z drugimi	od prej	ker postane skala
stopnjami	od kasneje	morda grm
intenzitetami	moje a ne za res	v katero se zabije maček
da se posameznik_ca» ³⁷		
formira«	brez pomisleka	še vedno ne razumem
medtem pa maček že kliče	ga med igro nežno pobožam	kaj haecceity naredi
čaka na kačo	in nastavi mi	
skrito na zgornji polici omare	črni kožuh	sva pa za trenutek
med razmetanimi majicami	morda ne rabi počitka	postajala
hlačami	morda ga rabim jaz	malo
	morda oba	drugače

³⁷ (Deleuze in Guattari, 2013, str. 295)

Binarnemu razmišljanju ne moremo kar zlahka pobegniti, sploh, če naše mišljenje temelji na identitetah in reprezentalizmu (ang. *representationalism*); torej ideji o ločenosti reprezentacije in objektov (ter subjektov, dogodkov, stanj), ki jih reprezentirajo (Barad, 2007, str. 28). Z drugimi besedami: »[r]eprezentelizem loči svet od besede« (Murrells in Bozalek, 2022, str. 132).

Barad (2007, str. 48) trdi, da je reprezentalizem tako globoko ukoreninjen v Zahodno kulturo, da velja za samoumevnega, zdravorazumskega. Pri tem navaja filozofa znanosti Iana Hackinga in Josepha Rousa. Kot zapiše(jo):

Hacking sledi filozofskemu problemu reprezentacij do Demokritovih sanj o atomih in praznini. Po Hackingovi antropološki filozofiji so bile pred Demokritom reprezentacije neproblematične: »Beseda 'resničen' je najprej pomenila le brezpogojno podobnost« (1983, 142). Z Demokritovo atomsko teorijo se pojavi možnost vrzeli med reprezentacijami in reprezentiranimi – »videz« se pojavi prvič. Je miza trdna masa iz lesa ali agregat diskretnih entitet, ki se gibljejo v praznini? Atomizem postavlja vprašanje, katera reprezentacija je resnična. Problem realizma v filozofiji je produkt atomističnega pogleda na svet. (Barad, 2007, str. 48)

Rouse (1996, kot navedeno v Barad 2007, str. 48-49) po drugi strani reprezentalizem prepozna kot kartezijanski stranski produkt, posledico delitve na »notranje« in »zunanje«:

Domneva, da lahko lažje vemo, kaj mislimo ali kaj govorijo naše besedne predstave, kot pa poznamo predmete, o katerih govorijo, je kartezijanska dediščina, jezikovna različica Descartesovega vztrajanja, da imamo neposreden in privilegiran dostop do vsebine svojih misli, ki ga nimamo do »zunanjega« sveta. (Rouse, 1996, str. 209, v Barad, 2007, str. 49)

Ideja, da obstajajo posameznice_ki z inherentnimi lastnosti, ki predhodijo reprezentacijo oziroma, da obstaja ontološka razlika med reprezentacijami in temu kar reprezentirajo³⁸ (Barad,

³⁸Sistem reprezentacij je včasih sicer izrecno predstavljen v obliki tripartitne ureditve: »Na primer, poleg vednosti (tj. reprezentacij) na eni strani in znanega (tj. tistega, kar je domnevno reprezentirano), na drugi strani, je včasih eksplicitno naveden obstoj spoznavalca (tj. nekoga, ki reprezentira). Ko se to zgodi, postane jasno, da se domneva, da reprezentacije opravljajo posredniško funkcijo med neodvisno obstoječimi entitetami. Zaradi te sprejete ontološke vrzeli se pojavljajo vprašanja o natančnosti reprezentacij. Na primer, ali znanstvena vednost natančno predstavlja neodvisno obstoječo resničnost? Ali jezik natančno predstavlja svojega referenta? Ali določen politični

2007, str. 46) za Barad (prav tam, str. 49) tako ni nikakršna logična nujnost, ampak preprosto: »kartezijska miselna navada.«

Reprezentalizem je za Barad (2007, str. 53), denimo v raziskovanju, pristop, ki zanemari pomen samega raziskovanja oz. raziskovalne prakse, kar pomeni, da ne upošteva praks, skozi katere so reprezentacije sploh nastale.

študentka raziskovalkaec se odpravi na teren

izvajati intervjuje

(populacija: svet

vzorec: postčloveška subjektiviteta)

~~kdo sem?~~

~~kaj postajam?~~

s čim postajam?

zavozlan s fluidnim vesoljem

(na stolu in na balkonu)

(s prostorjenjem in časovljenjem)

(z mislijo ki mi ne/pripada)

~~nemogoče je zajeti vso kompleksnost sveta s katerim se srečujem(o) in zato morda lahko samo omogočamo del sveta katerega del smo vso to živahno vibriranje ampak včasih mi zmanjka besed zato poslušam kaj mi reče tišina — tako je glasna~~

poslušanje drugega

tudi *stvari*

kako naj odgovorim?

morda s pesmijo:

kikiriki

predstavnik, pravni svetovalec ali zakonodajni akt natančno predstavlja interese ljudi, ki jih domnevno zastopa?«
(Barad, 2007, str. 47)

kikiriki

kikiriki

a pesem zbledi ko se spomnim da nimajo vsi ne časa ne prostora ne denarja ne mačke ne ljubezni ne hrane ne topline ne vode ne svobode ~~ne časa ne prostora ne denarja ne mačke ne ljubezni ne zraka ne vode preveč vode poplave tornado orkani ne štipendij ne faksa ne službe nočejo službe zakaj bi jo kdo želel za ta denar se ne spleča umirati hitro/počasi iz dneva v dan in gledati v steno kam je šel ves čas~~

Kot vztraja Barad (2007, str. 133) nas reprezentalizem postavi nad svet, izven sveta, o katerem potem zgolj reflektiramo. Mi, ljudje, me_i raziskovalke_ci, me_i socialne_i delavke_ci obstajamo onkraj sveta, ločene_i od materije (snovi, (s)tvári), do katere potem imamo dostop preko reprezentacije, preko jezika. Predpostavka, da je jezik transparenten medij, ki vedočemu umu posreduje koherentno sliko resničnosti, ima za Barad (2007, str. 97) vzporednice pri znanstvenih teorijah, ki razumejo opazovanje kot nevtrarno dejanje odkritja, kot transparentne leče, ki pasivno gledajo na svet: »Tako kot besede zagotavljajo opise ali reprezentacije že obstoječe resničnosti, opazovanje razkriva že obstoječe, od opazovanja neodvisne, lastnosti resničnosti« (Barad, 2007, str. 97). Ta vera, v svet, materijo, ločeno od nas, ki jo opazujemo, merimo, (pre)oblikujemo, naredi materijo pasivno, nemo in nespremenljivo samo po sebi (Barad, 2007, str. 133). Ta vera gre z roko v roki z metafizičnim individualizmom³⁹ in humanizmom (prav tam, str. 134).

humanistična orbita⁴⁰

je človek središče?

okrog in okrog njega

vrti se svet

³⁹ Kot je bilo omenjeno že prej: »Po Demokritu lastnosti vseh stvari izhajajo iz lastnosti najmanjših enot - atomov (»nerazrekljivih« ali »neločljivih«). Tako liberalne družbene teorije kot znanstvene teorije veliko dolgujejo ideji, da je svet sestavljen iz enot z ločeno pripisljivimi lastnostmi. Zapletena mreža znanstvenih, družbenih, etičnih in političnih praks ter naše razumevanje le-teh so odvisni od različnih diferencialnih instanc te predpostavke« (Barad, 2007, str. 137-138). Ta, Demokritova atomistična teorija je, kot zapiše Barad (2007, str. 428-429) pogosto identificirana kot »najbolj zrela predsokratska filozofija, ki je neposredno vplivala na Platona in Epikurja, ki so ga prenesli v zgodnje moderno obdobje. Atomistična teorija naj bi tvorila temelj sodobne znanosti.«

⁴⁰ (po Barad, 2007, str. 134)

sonce, jedro in vrtilšče
lepilo,
ki skupaj drži cel svet

En dedič
distance—ločenosti
to je ključno
ki gleda
naproti
vsemu

enota vsake mere
končnost
ki je postala meso

ali le
produkt svoje vere
antropocentrizma?

zapleteni v tem ne/smiselnem življenju,

zaplet nas naredi,

v njem se (z)najdemo,

tudi če ne po svoji volji,

delamo razlike,

delamo reze,

delujemo skupaj,

rezi one/mogočajo,

stvari postajajo v več smeri.

sredi veselja,

ki je lahko ples življenja,

ali ples krvi,

in pleše se lahko tudi skupaj,

ne samo narazen.

Karen Barad s filozofijo-fiziko, kot to poimenuje Murriss (2023, str. 6) ponuja ogromno novega besedišča in konceptov, ki so ključni za razumevanje njenega_ovega 'novega' materializma, kot je: intra-akcija (ali notranje delovanje)⁴¹, kvantni preplet, izbris, fenomen, nedeterminiranost (oz. nedoločljivost), difrakcija, agentski rez (ali morda z drugimi besedami rez delovanja), agentska ločljivost (ali drugače ločljivost delovanja) in prostorskočasovnosnovanje (ang.

⁴¹ V večini uporabljam besedno zvezo intra-akcija, zato, da bi le-to lažje razločeval od interakcije, čeprav bi intra-akcijo (ang. *intra-action*) lahko prevajal tudi kot notranje delovanje. V določenih primerih, ko se mi to zdi potrebno zaradi razumevanja besedila samega pa uporabim tudi notranje delovanje, pri čemer v oklepaju zapišem tudi (ang. *intra-action*) zato, da bi poudaril, da gre za isti koncept.

spacetime mattering), ki skupaj tvorijo filozofsko intra-aktivno povezano mrežo s katerimi gradi relacijsko ontologijo (Murris, 2022, str. 6). Sam_a to poimenuje tudi *agentski realizem* (ang. *agential realism*), ki ga morda lahko prevajamo tudi kot *delujoči realizem*⁴² in ki je za njo_ega »epistemološko-ontološko-etični«⁴² okvir razumevanja vloge človeških in nečloveških, materialnih in diskurzivnih, naravnih in kulturnih faktorjev v znanstvenih in drugih socio-materialnih praksah (Barad, 2007, str. 26).

Agentski realizem je Karen Barad razvil_a skozi difraktivno branje kvantne fizike (pri čemer izhaja največ iz Nielsa Bohra) ter kritične in poststrukturalistične teorije (npr. Michel Foucault, Judith Butler, Gloria Anzaldúa, Donna Haraway, Vicky Kirby, Jacques Derrida) in s tem odpira transdisciplinarno teoretiziranje, ki raz-misli (ang. *re-thinks*) razmejitev med naravnimi in družboslovnimi znanostmi ter humanistiko (Juelskjær, Plauborg in Adrian, 2021, str. 1-2).

Ko Barad (2007) uporabi besedo (agentski) *realizem*, se zaveda, da lahko s tem nehote sporoča metafizično predpostavko, ki obstoj posameznih entitet jemlje za samoumevnega (s čemer bi podlegel_la esencializmu, individualistični metafiziki), zato razloži, da resničnost (ang. *realness*) ni nujno »stvarnost«⁴² (ang. *thingness*), saj to kar je resnično ni nujno, da je esenca, entiteta, posamezni obstoječ objekt z inherentnimi lastnostmi (Barad, 2007, str. 55-56). To bi jo_ga namreč ponovno podredilo reprezentalističnemu razmišljanju, ki materialne narave prakse ne jemlje resno, zato poudarja, da njen_gov realizem ni realizem do entitet, pač pa do *fenomenov* in prepletenih materialnih praks vedenja in postajanja (Barad, 2007, str. 56).

Agentski realizem, kot ga konceptualizira Barad pa ima tudi dimenzijo *performativnosti*. Kot zapiše Judith Butler (1993, str. xxi) je znotraj teorije jezikovnih dejanj (ang. *speech act theory*) performativnost *diskurzivna praksa, ki udejanja, ali proizvaja tisto kar poimenuje*, pri čemer poda primer svetopisemske interpretacije performativnosti: »Bodi svetloba!«⁴² (ang. »*Let there be light*«), kar bi pomenilo, da skozi moč subjekta oz. njegove volje nekaj dejansko nastane (prav tam). Posplošeno, v razdelavi performativnosti, kot jo pojmuje Butler to kar razumemo kot naravno, dano, je v resnici že proizvedeno, 'biološki' spol ni izrecno biološki itd.

Performativnost med drugim zastavlja pomembno vprašanje o zmožnosti delovanja (ang. *agency*). Kot se vpraša St. Pierre (2011, str. 47): »Če ne verjamemo več, da se posameznik_ca rodi s prirojeno zmožnostjo delovanja, kje je potem svoboda?«⁴² Kar je za St. Pierre (prav tam, str. 48) pomembno pri razumevanju performativnosti je to, da če subjekt ni dan vnaprej, ga je

⁴² Tako besedno zvezo prevaja denimo tudi Ignac Navernik v Barad (2022) in Huzjan (2021, str. 21), Čičigoj (2013) uporabi besedno zvezo dejavni realizem, Kuhar (2022) pa uporablja realizem agentov.

potem treba vedno znova konstruirati v vsakdanjem življenju, v jezikovnih, kulturnih in materialnih formacijah, praksah, organiziranih v razmerjih moči, vrednotah. To pomeni, da morda imamo možnost, da se ne ponavljamo (torej, da ponavljamo istost, da ostajamo vedno identični), lahko smo tudi subverzivne_i, čeprav lahko to povzroči, da nas označijo kot »abnormalne«, »nore«, »motene« (prav tam, str. 49).

Barad (2007) pri tem opozarja, da performativnost, kot jo sam_a razume ni »povabilo, da bi vse (tudi materialna telesa) spremenile_i v besede,« ampak gre prej za »spodbijanje neraziskanih miselnih navad, ki dajejo jeziku in drugim oblikam reprezentacije večjo moč pri določanju naših ontologij, kot si jo zaslužijo« (Barad, 2007, str. 133). Pomembno je torej, da v agentsko-realističnem razumevanju avtor_ica performativnost razširi onkraj teoretičnega fokusa zgolj na t. i. človeški, družbeni svet (prav tam, str. 225), torej denimo kako se materializira človek kot (ospoljeno) bitje. In naprej, želi si več kot zgolj priznavanje materialnosti kot učinka ali posledice diskurzivnih praks (saj bi to materijo, snov, stvar ponovno enačilo s pasivnostjo, kar si Barad želi preseči) (prav tam). Želi si namreč »posthumanistični performativni opis materialno-diskurzivnih praks materializiranja (ang. *mattering*) (vključno s tistimi, ki so označene kot »znanstvene« in tiste, ki so označene kot »družbene«)« (Barad, 2007, str. 146).

Performativno razumevanje (npr. raziskovalnih praks) se tako, glede na Barad (2007, str. 49), zavzema za razumevanje mišljenja, opazovanja in teoretiziranja, kot prakse delovanja v svetu *in* kot del sveta, katerega smo. Prav tako je za njo_ega pomembno, da znanstvene prakse razumemo performativno (prav tam), saj iz tega izhaja, da znanja, vedenja ne pridobimo tako, da stojimo na distanci, ločeni od tega kar raziskujemo in potem zgolj reprezentiramo raziskovano, ampak gre pri raziskovanju za neposredno materialno delovanje (ang. *material engagement*) (morda celo so-delovanje) s svetom (prav tam, str. 28): »Premik k performativnim alternativam reprezentalizmu spreminja težišče z vprašanj skladnosti med opisi in resničnostjo (npr., ali odsevajo naravo ali kulturo?), na vprašanja praks, dejanj ali akcij« (prav tam).

Agentsko realistična razdelava performativnosti za Barad (2007, str. 136) dovoli materiji, da postane aktivna udeleženka v postajanju sveta v njegovi nenehni *intra-aktivnosti* in hkrati ponudi razumevanje materializacije diskurzivnih praks (prav tam). Kot še zapiše: »Vsa telesa, ne zgolj »človeška«, postanejo pomembna (ang. *come to matter*) skozi iterativne [ponavljajoče se] *intra-akcije* sveta—njegove performativnosti« (Barad, 2007, str. 152).

Karen Barad v svojih delih uporablja neologizem *intra-akcija* (namesto interakcije, ki bi predpostavljala, da posamezne entitete obstajajo pred interakcijo) (Barad, 2007, str. 139).

Strinjam se z Murriss in Bozalek (2022b, str. 70), da koncept intra-akcije deluje kontraintuitivno. Kot zapišeta:

Ko razmišljam o sebi kot o človeškem subjektu, gotovo obstajam ločeno od skodelice kave, ki jo držim v rokah, in od stola, na katerem sedim? Tudi v klasični znanosti je svet sestavljen iz medsebojno delujočih, vendar *ločeno obstoječih* delov, ki tvorijo celoto. (Murriss in Bozalek, 2022b, str. 70, moj poudarek)

Z intra-akcijo je težko razmišljati, saj od nas zahteva ponoven premislek, preoblikovanje trditev o vedenju, znanju (torej epistemološki premik), kar vključuje tudi to iz česar mislimo, da je svet (ontološki premik) ter kakšne so naše normativne predstave o tem, kako bi *morali* živeti (etika) (Murriss in Bozalek, 2022b, str. 70). To je to, kar Barad (2007, str. 90) poimenuje kot »etiko-onto-epistemo-logija«, kjer etika, epistemologija in ontologija niso ločene druga od druge, ampak so prepletene.

Agentski realizem nas z intra-akcijo spodbuja, da sebe (kot ljudi), ne dojemamo ne kot subjektov in ne kot objektov, ampak kot kompleksen fenomen *neskončnega prepletanja* (Murriss in Bozalek, 2022b, str. 70). Jaz ali morda celo *jazjazjaz*⁴³ ne obstajam *na svetu*, svet ne obstaja tam, zunaj, onkraj mene, *jazjazjaz* sem prepleten *s svetom* (prav tam). Lahko se distanciram od *tebe* od *drugega* od *sveta* od *materije*, vendar zgolj v abstrakciji človeško-narejene kategorije (prav tam). Prepleten. Sploh nimam absolutnega nadzora nad mrežo odnosov, relacij, v katerih se vedno znova znajdem, s katerimi vedno znova in znova postajam. Niti nad tem, kako te relacije vplivajo na mene, nimam absolutnega nadzora (prav tam). Niti nad tem kako postajam s pisanjem, pisanja samega ne nadziram, kot da se včasih ...

besede in svetovi pojavijo pred očmi takrat ko zapiha veter in takrat ko se noga umiri

ne nad dežjem ne nad strelo niti nad tem kdaj doma se bo ogrelo

vsaj takrat ko pišem smo prepleteni takrat je jezik vedno bolj in bolj zapleteni

predstavlja si kako lepo je biti prepleten s svetom

predstavlja si kako lepo je hoditi s travo

in plesati z naravo

včasih ... vsaj

⁴³ Karen Murriss uporablja tudi neologizem *jazjazjaz* (ang. *iii*) namesto singularnega Jaz (ang. *I*), s čimer želi poudariti, da: »Ljudje nimamo, ampak smo porozna telesa. Ne stvari v svetu, v prostoru in času, temveč relacijski fenomeni—prostorskočasovnosnovanje, *jazjazjaz* je neologizem, ki artikulira pojem identitete, ki je neomejena.« (Murriss, 2022, str. 32)

takrat ko

pišem

Bi lahko potem relacijsko ontologijo Karen Barad razumele_i, kot da je vse med sabo prepleteno? Da smo vse_i na nek način prepletene_i? Človeško, ne-človeško, ne/živo, več-kot-človeško?

Prepletenost skozi tovrstno prizmo ne pomeni povezanost vsega bitja kot »enega« (ang. *all being as one*), ampak gre za »specifične materialne relacije nenehnega razlikovanja (ang. *differentiating*) sveta«, ti »prepleti pa so relacije obveznosti – vezanosti na drugega – zajete sledi drugotenja (ang. *othering*)« (Barad, 2010, str. 265). Še več: »Drugost, konstitucija »Drugega«, vključuje zadolženost do »Drugega«, ki je ireduktibilno in materialno vezan na »jaz«, prepreden skozi njega« (prav tam).

Povedano z drugimi besedami, biti prepleten:

ni zgolj biti prepleten z nekom drugim, kot da gre za združitev ločenih entitet, ampak, pomeni, manko neodvisnega, samostojnega obstoja. Obstoj ni stvar posameznic_kov. Posameznice_ki ne obstajajo pred svojimi interakcijami; posameznice_ki se pojavijo skozi in kot del prepletene intra-relacije (Barad, 2007, ix).

ekspedicija

kako naj *začutim*
preplet in povezave,
vozlišča in valove,
trenutke srečanja?

v prepletih-povezavah-
vozliščih-in-valovih-
trenutkih srečanja
potestas *in* potentia
ne/izmerljiva nasilja

skozi telesa
naša in vaša in moja in tvoja

nasilja drug/Drugemu
surova posilstva
brutalizmi bombandiranja
žrtja in goltanja
ne/človeskega mesa
strelska misijonarstva
pohodi prelivanja krvi
pljunki in polucije
ubijanje Gaie
one/mogočanja

kako naj *začutim*
prepletenepovezave
vozliščvalov
trenutkesrečanja

v sprehodu in teku
preko mostov v pesmih
ki obudijo poraščeno kožo
in omogočijo da srce zajeclja

tek po umetni džungli
postajanje z mačkami?
in črvom in ptico
in vetrom in stolom

prepogibanje in zlaganje
besed in svetov

naj se zasveti tema!
brez radiranja in uničevanja
odgovor-no so-delovanje
srečanje ki se razpira
in razpira

morda je čas
za *eat the rich*?
deny defend depose?
nadzor nad orožjem?
ali omogočanje njihove abolicije?
spominjanja prelite krvi?
kri ki nas *straši*
slišati glasove?
lišajev in listov
mačje tišine
bog_inj/e narave
ki ne zahteva/jo krstitve
ne hoje po vodi
hojo v ne/čisti reki
stop the wars

skupaj-narazen

Iz vsakdanjega življenja, kot je sedaj bilo izpostavljeno že večkrat na različne načine, smo verjetno (vsaj na Zahodu) navajene_i razmišljati *dihotomno*, binarno, dualistično. Obstajata subjekt *ali* objekt, obstaja kultura *ali* narava, tukaj/tam, zdaj/takrat (Murrin in Bozalek, 2022b, str. 71). So stvari *res* take? So vsi dualizmi, vse dihotomije, dane vnaprej (tako pač je) ali gre prej za kartezijsko dediščino (Kleinman, 2012, str. 77)? Kuby in Murrin (2022, str. 16) zapišeta, da filozofija, ki temelji na tako imenovani kartezijski logiki ločenosti uma in telesa, vpliva tudi na dojemanje sebe in drugega kot dveh ločenih entitet. Tako imenovani kartezijski

rez (ang. *Cartesian cut*) torej vnaprej predvideva, da obstajajo začrtane, jasne meje (med denimo subjekti/objekti, ljudmi/neljudmi itd.), ki obstajajo pred odnosi, pred relacijami (Bozalek in Fullagar, 2022b, str. 30). Vendar to ni edini način, kako lahko dojemamo sebe/drugega.

V enem izmed intervjujev Karen Barad (Kleinman, 2012) pove, da že sama beseda dihotomija etimološko izhaja iz grške besede *διχοτομία* (*dichotomía*), kar pomeni »rezanje na dva« (Kleinman, 2012, str. 77). Že v tem Barad vidi potencial za ponovni raz-mislek o tem, kako dojemamo razliko. Razlika med mano in tabo ni nujno *dana vnaprej*, ni najdena (med mano in tabo), ampak se mora zgoditi, udejanjiti. Razlika oz. z drugo besedo rez ni dan vnaprej, ampak je, glede na Barad, uveljavljen (prav tam).

V agentskem realizmu Barad ne začne z vnaprej dano ali fiksno razliko, ampak se prevprašuje, raziskuje, kako so razlike sploh narejene, stabilizirane, destabilizirane in kakšni so njeni materialni učinki (Kleinman, 2012, str. 77). Za Barad (2007) »človeška« telesa niso inherentno različna od »nečloveških«, saj to, kar konstituira človeka (in nečloveka) ni fiksna, vnaprej dana predstava (Barad, 2007, str. 153). Ponovno: posameznice_ki, ne obstajajo sami po sebi kot taki, vendar se materializirajo skozi intra-akcijo, intra-akcija pa prevprašuje samo delanje razlik, razlike, ki jim rečemo »posameznice_ki« (Kleinman, 2012, str. 77). Diferenciacija (ang. *differentiation*) tako ni več vprašanje radikalne zunanosti, temveč gre za vprašanje tako imenovane agentske ločljivosti (ang. *agential separability*) (Barad, 2007, str. 392) ali prevedeno drugače ločljivosti delovanja⁴⁴.

En izmed pomembnih konceptov, ki ga Barad ponuja (kot alternativo kartezijskemu rezu) je tako imenovani agentski rez (ang. *agential cut*) ali spet morda z drugimi besedami rez delovanja. Meje in lastnosti tako imenovanih posameznice_kov postanejo determinirane ravno skozi specifično notranje delovanje (skozi intra-akcije) *znotraj fenomena* (Kleinman, 2012, str. 77) ne nekje od zunaj in niso dane vnaprej. Agentski rez je začasna ločenost znotraj prepleta, začasna razrešitev subjekta in objekta, začasna determiniranost *znotraj fenomena*, ki je sicer nedeterminiran (Bozalek in Fullagar, 2022b, str. 30). Agentski rez, intra-akcija torej ni

⁴⁴ Kar je pri tem pomembno izpostaviti je to, da za Barad (2007, str. 178) zmožnost delovanja (ang. *agency*) ni nekaj kar nekdo (ali nekaj) poseduje, ampak gre za (s)tvár (ang. *matter*) notranjega delovanja (intra-akcije), ki se vedno znova uveljavlja. Z drugimi besedami, zmožnost delovanja ni atribut, temveč nenehno preoblikovanje (rekonfiguracija) sveta, celo: »[v]esolje je v svojem postajanju notranje delovanje« (Barad, 2007, str. 141). To pomeni, da zmožnost delovanja ni lastnost, ki bi pripadala posameznemu človeku, niti ne gre za zgolj človeško zmožnost, ampak za performans sveta v postajanju (ang. *worlding*) (Bozalek, 2024, str. 550). Morda lahko celo rečem, da gre pri zmožnosti delovanja za so-ustvarjanje sveta, za one/mogočanje delovanja v svetu (in delovanja sveta, so-delovanje, so-ustvarjanje, srečanje s svetom), ampak o tem več kasneje.

absolutna ločitev, ni absolutna determinacija; agentski rez, kot ga konceptualizira Barad (2014, str. 177) 'reže' skupaj-narazen. To pomeni, da hkrati razlikuje⁴⁵ (ang. *differentiating*) in prepleta (ang. *entangling*) (Barad, 2010, str. 265). Kot to zapiše Barad (2007, str. 333-334, moji poudarki):

Specifična intra-akcija udejanja »rez delovanja« (v kontrastu s kartezijskim rezom - inherentnim razlikovanjem med subjektom in objektom), s čimer se *znotraj fenomena* vzpostavlja ločitev »subjekta« in »objekta«. [...] Rezi delovanja znotraj fenomena *uveljavljajo razrešitev nekaterih inherentnih ontoloških nedoločenosti* in izključujejo druge. To pomeni, da intra-akcije udejanjajo »ločljivost v delovanju« - pogoj zunanosti-znotraj fenomena. Ne gre torej za to, da ne bi bilo ločitev ali razlikovanj, temveč da te obstajajo le znotraj relacij.

'Naša' ločljivost, ločenost ni absolutna, ampak je zgolj začasna ločenost-znotraj-delovanja, znotraj fenomena katerega del smo. Agentski rez, ali rez delovanja, pa lahko »materializira različne fenomene, ki producirajo različne sledi na telesih« (Bozalek in Fullagar, 2022b, str. 30). Za Barad, objektivnost pomeni »biti odgovoren za te različne sledi na telesih«, torej odgovornost ne izhaja izključno iz nas samih, kot da bi se lahko »namerno ali zavestno odločili za izvajanje rezov, temveč zato, *ker smo* del materialnih ureditev, ki jih izvajajo« (prav tam, moj poudarek).

Ključno pri tem je to, da so za Barad (2007, str. 141) ravno fenomeni »primarne ontološke enote«, ne stvari (ang. *things*) same po sebi, ampak fenomeni v smislu »dinamične topološke rekonfiguracije/prepleti/relacije/(re)artikulacije sveta« (prav tam). In v fenomenu (torej specifični intra-akciji, notranjemu delovanju) sta že prepletena »objekt« in »delovanje merjenja« (ang. *measuring agencies*), ali drugače: »objekt in delovanje merjenja izhajajo iz notranjega delovanja, ki jih proizvaja in ne pred njim« (Barad, 2007, str. 128).

Za Barad (2007, str. 56) tako med drugim eksperimentiranje in teoretiziranje postaneta dinamični praksi, ki igrata konstitutivno vlogo v produkciji objektov in subjektov, materije in pomena (ang. *meaning*). Pomembno pa je, da pri tem ne gre za to, da bi teoretiziranja in

⁴⁵ V enem izmed intervjujev Juelskjær, Plauborg in Adrian (2021, str. 123) Barad o razlikovanju pove sledeče: »Resnično globoka poanta je v tem, da so razlike (s)tvár prepletenosti! Kar je lahko zelo kontra-intuitivno, saj smo naučene_i asociiranja razlik z ločitvijo, prepletenosti pa s povezavo, ampak v bistvu, glede na kvantno fiziko, je intra-akcija rezanje skupaj-narazen (en gib!), to je, razlikovanje-prepletanje. [...] »[A]gentska ločljivost« – to je, razlike brez ločljivosti ali razlike znotraj (prepletov).«

eksperimentiranje pomenilo poseganje (od zunaj), temveč notranje delovanje, intra-akcija od znotraj, kot del fenomenov, ki ob tem nastajajo (Barad, 2007, str. 56).

Ko Barad (2007, str. 139) piše o fenomenih, poudarja, da ne gre zgolj za (epistemološko) nerazdružljivost opazovalke_ca in opazovane_ga ali nerazdružljivost rezultatov od merjenja, ampak da so fenomeni 'sami' ontološko nerazdružljivi. Barad pravi, da smo namreč vedno že del sveta, ki ga poskušamo razumeti (prav tam, str. 67).

Za socialno delo, kot to prepoznava Bozalek (2024, str. 549) bi to pomenilo »da ni absolutne ločitve med socialno_em delavko_cem in klientko_em, opazovalko_cem in opazovane_ga, subjektom in objektom, ampak da so le-ti del fenomena in pogojno (ang. *contingently*) nastajajo skozi reze delovanj.« In v intra-akciji se ne najdemo samo 'me_i ljudje, socialne_i delavke_ci', saj so ljudje in več-kot-ljudje vedno že prepleteni (prav tam).

ne samo narazen,
pleše se lahko tudi skupaj,
ples krvi,
ki je lahko ples življenja,
sredi veselja

stvari postajajo v več smeri.
rezi one/mogočajo,
delujemo skupaj
delamo reze
delamo razlike,
tudi če ne po svoji volji,
se (z)najdemo v njem,
v zapletu, ki nas naredi,
zapletene_i v tem ne/smiselnem življenju.

4. (Po)etika omogočanja in trenutek srečanja

V ozadju (večkrat): Felicità – Al Bano in Romina Power (1982)

i. omogočanje

omogočanje

kakšna moč so-ustvarjanja sveta

pisanja-risanja pogojnega dotikanja-objemanja; pod pogojem omogočanja samega; petja-plesanja
čričkov ki pojejo pesem ki je ne poznam srečanje ki se ne/konča

omogočanje

kakšna moč so-delovanja s svetom

rib-pingvinov-mačk; pod pogojem internetne povezave; pod pogojem omogočanja samega; igranja-
plavanja-dežne kaplje ki je ne poznam srečanje ki se ne/konča

omogočanje

kakšna moč postajanja tukaj/tam zdaj/takrat

odgovor-no poslušanje duhov ki strašijo časeprostore; tako močno postajati zaveznice_ki zmožnosti
odgovarjanja v srečanju ki se ne/konča

one/mogočanja

potestas in potentia

omogočanje trenutkov srečanj

ii. srečanje

Jane Bennet začne svojo pripoved o *vitalističnem* 'novem' materializmu z opisom tega, kar morda lahko poimenujem kot 'njeno' *srečanje* z ostanki na ulici: rokavico, cvetnim prahom, mrtvo podgano, plastičnim zamaškom in leseno palico, ki so »švigali naprej in nazaj, med ostanki in stvarjo« (Bennet, 2010a, str. 4); po eni strani so postajali stvari, ki bi jih ignorirala, če ne nakazujejo (tudi) na neko človeško dejavnost (denimo na trud delavca, met smetilca, uspeh zastrupljevalca podgane), po drugi pa so opisane stvari od nje zahtevale pozornost same

po sebi in so obstajale v presežku njihove povezanosti s človeškimi pomeni, navadami ali projekti (prav tam). Kar je za Bennet še ključno pa je to, da so stvari bile povezane, medsebojno odvisne v sliki, ki se je izrisala pred njo; bile so v soodvisnosti z ulico, kjer so se znašle z vremenom (in soncem, ki je posijalo na rokavico, ki je njen pogled nato usmerilo še do podgane, do zamaška ...) in z njo (prav tam, str. 5).

Ko Bennet 'zaključi svojo zgodbo', zapiše: »Verjamem, da lahko srečanja z živahno snovjo oklestijo moje fantazije o človeškem obvladovanju, poudarijo skupno materialnost vsega, kar *je*, razkrijejo širšo distribucijo delovanja in preoblikujejo *jaz* in njegove interese« (Bennet, 2010a, str. 122, moj poudarek).

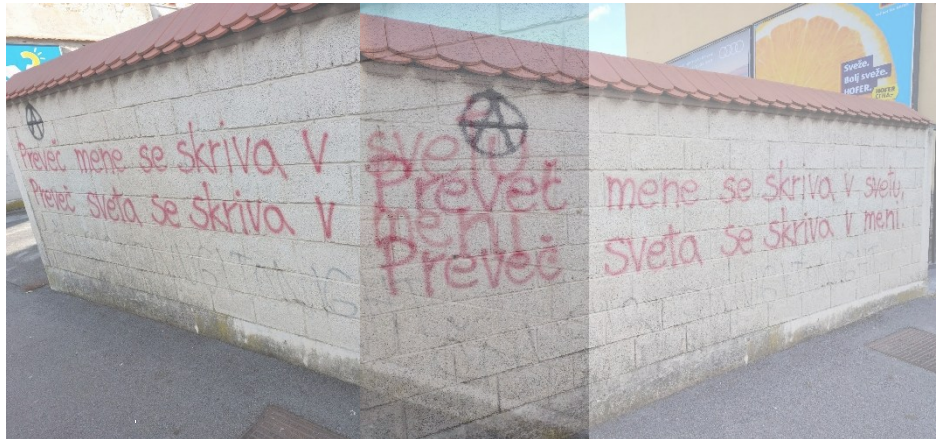
martinček se smuka
skozi razpoke v betonu
z željo po sončni svetlobi
umika se korakom
večjih živali
morda tudi meni
ki napol zaprtih oči
iščem žarek sonca
ujetega med bloki
in visokimi zidovi

najdem ga tam
pod nogami
ko začutim
še zadnji ostanek snega
med sprejetimi snežinkami
raztreščenimi
pod težo telesa:

odtajam se
skupaj z njim
in končno lahko zadiham

iii. ne-linearnost srečanja

srečanje z ljubeznijo



Slika 1: "Preveč mene se skriva v svetu" - napis na zidu v Celju

srečanje ljubezni na pol poti

srečava se skupaj-narazen

srečanje, tudi ne-linearno

še posebej nelinearno

v razpršenem času

in zgoščenem trenutku

tukaj in zdaj/tam in takrat

in tudi če sva 'zgolj dva'

postajava v množini

tudi z mislijo ki

skače od lista

do lista kot žaba do

onesnaženega ribnika

skok po skok

na cesto poslednji skok

vsaka misel

doživetje skok po skok

iz doline do ravnine

jutranja kava in večerni dim
žaba pa ostaja na cesti
kot spomin

megla se še kdaj pojavi
nekje še kdaj ostaja
ko sončni žarek se razgraja
od prahu do prahu kot žaba
ki skoči tokrat v mlako
zaenkrat čista voda ji je vaba

z njo se upanje rodi
a opazujem le od daleč
pustim
jo
na
miru
avta pa itak nimam

iv. postajanje v dvojini, v množini, v srečanju

z bakterijami, glivami, protisti
ki skupaj zaigrajo simfonijo
*'mojega' življenja*⁴⁶
nekateri pesmi tako tihe
kot da so zgolj so-potnice_ki
v omogočanju

več 'jih' je kot mene
'mojih' majhnih spremljevalk
odrasel človek postanem

⁴⁶ (Haraway, 2008, str. 3-4)

v družbi
majhnih so-stanovalk
da si eno
je vedno
*da postaneš z več*⁴⁷

ker postajam(o)
v (po)etiki omogočanja sveta

v. chthulucen se vrača

prihaja *Chthulucen*
doživetje ki se ga ne da
ujeti v številke
v besede
ki se izmika
vedno bolj
se megli
kot da oko začne podlegati
jesenskemu mrazu

doživetje ki
za sabo pusti
nevidne svetlobe sledi
ki sije proti kotu sobe
tja nad omaro
kjer se skriva pajek
ne tisti ki se ga bojim
sploh ne tarantela!
tista
suha južina

⁴⁷ (Haraway, 2008, str. 4)

na vrhu omare
skrita
da pobegne
pred mačjimi očmi
plete odejo
ki ogreje
ledena stopala
vsaka nitka
zaneti nežen ogenj
kot da se ogrevamo
skupaj
tudi s pajkom
na vrhu omare
kakšna čudovita grozota
za vse 'nas' bitja zemlje
in ne neba⁴⁸

»Za razliko od zgodb antropocena in kapitalocena, je htulucen sestavljen iz nenehnih zgodb in praks postajanja z več vrstami v času, ki ostaja ogrožen, v negotovem času, v katerem svet še ni končan in nebo še ni padlo. [...] Za razliko od prevladujočih dram antropocenskega in kapitalocenskega diskurza ljudje niso edini pomembni akterji v htulucenu, vsa druga bitja pa se lahko zgolj odzivajo. Vrstni red je na novo spleten: ljudje so z zemljo in od nje, glavna zgodba pa so biotske in abiotske moči te zemlje. Pomembno je (ang. *it matters*), s katerimi načini življenja in umiranja se ukvarjamo bolj kot z drugimi. To ni pomembno samo za ljudi, ampak tudi za številne živali iz različnih taksonov, ki smo jih izpostavili iztrebljanju, izumiranju, genocidu in obetom brez prihodnosti.«⁴⁹

kakšna preprosta beseda: Chthulucen

khthon + kainos

časprostor

učenja

ostajanja s težavo

⁴⁸ (Harraway, 2008, str. 3)

⁴⁹ (Harraway, 2016a, str. 55)

vi. (po)etični kodeks odgovor-nosti socialnih delavk_cev

Na namišljenem odru sredi Ljubljane so se na 90-letni obletnici Fakultete za socialno delo ~~zbrale_i~~ srečale_i različne entitete, nekatere z imeni, druge brez, tretje so kar v skupku večih. Entitete, ki strašijo iz preteklosti, ki še ni prišla, v ~~prihodnosti~~, pravičnosti, ki še prihaja (Barad, 2010, str. 265). Poskusile_i bodo uprizoriti eksperimentalno igro, ki so jo poimenovali_i kot *(po)etični kodeks odgovor-nosti socialnih delavk_cev: tukaj/tam zdaj/takrat: drugo dejanje difrakcije*. Ene_i so skupaj, druge_i bolj narazen, v različnih časih in prostorih. Vse so skupaj-narazen (z drugimi besedami: nekatere_i so na Zoom-u). Odzivajo se drug drugemu, v odgovor-nosti, difraktivno. Postajajo v več smeri, a vse_i skupaj v srečanju, ki traja in se ne/konča. Kot napovejo, gre za »nov feministični akademski slog, ki spoštuje našo dediščino, saj so vzorci difrakcije vedno že tam« (Murrin in Kohan, 2021, str. 588).

Ana Marija Sobočan (2011, str. 205): »[E]tiko v socialnem delu [...] razumem kot ravnanje v skladu z vrednotami in načeli socialnega dela, kot ravnanje, h kateremu so socialne delavke in delavci zavezani v svojem poklicu.«

Srečo Dragoš (1996, str. 224, moji poudarki): »[E]tična odgovornost [je] najprej *odgovornost*, tj., *dajanje odgovorov*, ki so podlaga za dogovor.«

Društvo socialnih delavk in delavcev Slovenije (2021, str. 6, moj poudarek): »Socialna delavka ali socialni delavec razvija *odgovornost* do naravnega okolja, ker se zaveda večplastnega pomena narave za človeka, zato ne opusti prispevka, ki ga k ciljem zagotavljanja kakovostnega življenjskega okolja za vse lahko prispeva socialno delo.«

Thomas Ryan (2011, str. 166) (»Inkluzivni kodeks socialnega dela, na podlagi kodeksa socialnih delavk_cev Avstralije iz leta 1999«, moj poudarek): »Disciplina socialnega dela je zavezana prizadevanju in ohranjanju blagostanja ljudi in nečloveških živali ter celovitosti naravnega sveta. Socialno delo si prizadeva, da bi maksimiziralo razcvet človeških in nečloveških posameznikov tako,

⁵⁰ (Harraway, 2016, str. 2)

da se posveti in spoštuje njihove potrebe in interese ter se hkrati zaveže k: so-delovanju in *omogočanju* človeških in nečloveških posameznikov [...] ter se zavzema za družbeno in vrstno pravičnost (ang. *species justice*) [...].«

Jan Forjan (seminarska naloga pri predmetu Etične dileme v mednarodni perspektivi, 2023, osebni arhiv): »Socialno delo, kot sem prikazal, že prepozna potenciale, ki jih nudi so-delovanje med človeškim in ne-človeškim bitjem, ali povedano drugače med človeško živaljo in ostalimi živalmi. Ob tem pa se pojavlja vprašanje o etičnosti tovrstnih praks, [saj] če le-te izhajajo iz predpostavke o rigidni razliki med njimi [...] bo [ta] nedvomno služila za privilegiranje človeka.«

Ana Marija Sobočan (2011, str. 207): »Preliminarni rezultati spletne ankete o etiki v socialnem delu [v Sloveniji], ki jo izvajam od februarja 2011, kažejo, da socialne delavke in delavci verjamejo, da je etični kodeks nekaj, kar morajo kot strokovni delavci ponotranjiti in upoštevati vsak dan.«

Jan Forjan (seminarska naloga pri predmetu Etične dileme v mednarodni perspektivi, 2023, osebni arhiv): »Kar se mi pri tem zdi nujno izpostaviti je, da potrebujemo prakso socialnega dela, ki ji etična vprašanja niso sekundarnega pomena in se na njih obrnemo šele *post-factum*, ampak so temelj na katerem prakso sploh oblikujemo in na podlagi katerega stopamo v njo.«

Vivienne Bozalek (2023, str. 609-610, povzetek): Da bi socialno delo postalo odgovor-na stroka (ang. *response-able profession*), bi bilo potrebno raz-misliti 'danost' česar koli, še posebej avtonomne_ga človeške_ga posameznice_ka s stališča feministične relacijske pozicije ontološke neločljivosti in medsebojne konstitucije [kdo so človeške/nečloveške *posameznice_ki*?]. Tudi razlikovanje med socialnim in naravnim svetom izhaja iz specifične intra-akcije. Narava-kultura, materialno-diskurzivno so neločljivi in postanejo determinirani skozi procese ustvarjanja meja (ang. *boundary-making processes*). Zato bi socialno delo kot stroka moralo biti zmožno odgovora, odziva, biti odzivno in odgovor-no svetu, v njegovih živahnih odnosih, katerih del je.

Rosi Braidotti (2013, str. 190): »Trajnostna etika ne-enotnih subjektov temelji na povečanemu občutku medsebojne povezanosti sebe in drugih, vključno z ne-človeškimi ali 'zemeljskimi' drugimi tako, da po eni strani odstranimo v vase zagledan individualizem in po drugi strani oviro negativnosti.«

Karen Barad v intervjuju z Iris van der Tuin in Rick Dolphijn (2012, str. 69, moji poudarki): »Etika ni o pravih odzivih (ang. *responses*), do radikalno zunanega drugega, ampak o *odzivnosti* (ang. *responsibility*) in *odgovornosti* (ang. *accountability*) do živih relacij postajanja, katerih del smo. Etika [...] [je] upoštevanje (ang. *taking account*) zapletenih materializacij, katerih del smo, tudi novih konfiguracij, novih subjektivitet, novih možnosti. Še najmanjši rezi so pomembni (ang. *matter*). Odzivnost je potem (s)tvár zmožnosti odziva. Poslušati odzive drugega in obveza odzivnosti do drugega, ki ni v celoti ločen od tega, čemur pravimo jaz (ang. *the self*).«

Ana Marija Sobočan (2011, str. 213, moj poudarek): »Socialno delo se lahko vzpostavlja in ohranja kot avtonomen poklic le tako, da ostaja zavezano vrednotam in etičnim načelom [...] ki se morajo skozi čas tudi *reflektirati* in dopolnjevati tako, da lahko v vedno novih [...] situacijah zagotavljajo orodje za boj z nepravilnostjo in izključevanjem.«

Vivienne Bozalek (2024, str. 554): Kaj pa če »[r]efleksija ne deluje v relacijski ontologiji [?] [Saj] smo že del sveta in ga ne moremo opazovati iz distance. Imamo direkten dostop do materialnega sveta, kot tudi do naših ideacij o njem.«

Karen Barad (2007, str. 453): »Razdalja ne zagotavlja ločitve ali celo ločljivosti. Vedenje (ang. *knowing*) ni stvar refleksije na razdalji; gre za aktivno in specifično prakso angažmaja. Vedeti pomeni postati prepleten; objektivnost zahteva, da prevzameš odgovornost za svoja prepletanja.«

Vivienne Bozalek (2024, str. 555): »V socialnem delu bi bilo mogoče naše razmišljanje preusmeriti od refleksije k difrakciji, z razumevanjem, da smo vedno že del sveta in da se je nemogoče iztrgati iz njega [...].«

Karen Barad (2007, str. 182, moji poudarki): »Etičnost *je* del svetovnega tkiva; poziv k odzivnosti in odgovornosti *je* del tega, kar je. Nobeno prostorsko-časovno področje ni izključeno iz etičnosti tega, kar je pomembno. Vprašanja o odzivnosti in odgovornosti se pojavljajo ob vsaki priložnosti; vsak trenutek je poln različnih možnosti postajanja sveta in različnih preoblikovanj tega, kar je morda še mogoče.«

Vivienne Bozalek (2024, str. 555-556, moji poudarki): »Difraktivna praksa upoštevanja prepletenosti socialnega dela, kot discipline pomeni, da ni posameznega jaza, ki bi [obstajal kot tak] pred *srečanjem* v samorefleksivnem epistemološkem smislu, [obstaja pa] odgovor-nost znotraj in z disciplino, da se ~~[vedno znova in znova srečujemo in postajamo skozi srečanja]~~ iterativno berejo spoznanja drug skozi drugega, [v nenehnem] procesu odpiranja in preoblikovanja socialnega dela za nove načine razmišljanja, bivanja in delovanja.«

Vivienne Bozalek in Simone Fullagar (2022a, str. 146): »Tudi pisanje je proces sodelovanja, etike in odnosov, četudi gre za samostojno delo, saj se opira na ideje in pogovore številnih piscev in mislecev.«

Karen Murris in Vivienne Bozalek (2019b, str. 1514): »Branje tekstov drug skozi drugega in drugega ob drugem, ne pa drug proti drugemu. Premikanje dela nekoga na nove in nepredvidljive kraje. Ustvarjanje provokacij, novih imaginarijev in predstav ter novih praks.«

Karin Murris, Carol A. Taylor, Candace R. Kuby, Simone Fullagar, Karen Malone, Weili Zhao, Vivienne Bozalek, Asilia Franklin-Phipps in Fikile Nxumalo (2022, str. xxii) in jazjazjaz: »Avtorice_ji [te magistrske naloge, vse_i ne/prebrane knjige in članki, maček, računalnik, telefon, ledeni veter, reke, duhovi ...] so vse_i v pogovoru drug_a z drugim, vsak_a s svojo dediščino in pogosto

producirajo ideje, ki jih prej še niso mislile_i. Postanejo afektirani in afektirajo skozi koncepte [in poezijo, spomine, slike, raz-misleke ...].«

Karen Barad v intervju z Malou Juelskjær v Malou Juelskjær, Helle Plauborg and Stine W. Adrian (2021, str. 124) in jazjazjaz: »[K]ako naj bom odgovorna_en za to kar imam rad_a? [Socialno delo in ljudi in živali in rastline in vesolje in teorijo in filozofijo in ne/obstoječo prakso in pisanje in plesanje in vsa srečevanja kako naj bom odgovoren_na za ta prispevek?].«

Gabi Čačinovič Vogrinčič, Leonida Kobal, Nina Mešl in Miran Možina (2009, str. 6, moji poudarki): »[M]i smo spoštljivi in odgovorni zavezniki *ljudi*, ki pridejo po pomoč in podporo. Delovni odnos vzpostavljamo spoštljivi in odgovorni zavezniki, ki s strokovnjaki iz izkušenj ustvarjamo zelene razplete.«

Rosi Braidotti (2019a, str. 62): »Me_i-smo-(vse_i)-skupaj-v-tem-ampak-me_i-nismo-en_a-in-ista_i?«

Karen Barad (2007, str. 392, moj poudarek): »Odgovornosti—zmožnosti odzivanja na drugega—ne moremo omejiti na *srečanja med ljudmi*, saj se meje in konstitucija »človeškega« nenehno preoblikujejo [in ravno] naša vloga v teh in drugih preoblikovanjih je tisto, s čimer se moramo soočiti. Humanistična etika ne bo zadostovala, če je »obraz« drugega, ki me »gleda« nazaj [...] neprepoznaven v človeškem smislu. Potrebna je posthumanistična etika, etika so-ustvarjanja sveta (ang. *worlding*).«

Jan Forjan (seminarska naloga pri predmetu etične dileme v mednarodni perspektivi, 2023, osebni arhiv): Ob pisanju te seminarske naloge sem se nemalokrat počutil nemočnega. Zagotovo je naivno verjetni, da ima socialno delo samo po sebi ali celo nek posamezni socialni delavec moč radikalno spremeniti globoko vgrajene sisteme. Na koncu knjige *Social Lives with Animals* Erika Cudworth (2011, str. 184) navede izsek intervjuja, ki ga je izvedla z enim izmed sprehajalk_cev psov v bližjem parku v katerem le-ta pove: »stvar, ki se je močno zavedam je, da imam moč, imam moč v tem odnosu ... In nočem je zlorabiti« (moj prevod). Na svojo nemoč lahko tako morda pogledam tudi afirmativno in zaključim z mislijo, kaj bi pomenilo za okolje in vse, ki hodijo po njem in v njem, če človek ne bi deloval iz pozicije moči ampak prepoznal tudi svojo nemoč?

Vivienne Bozalek (2017, str. 92-93): »Relacijske ontologije opozarjajo socialno delo [...] na samoumevne predpostavke o svetu [...] [saj] postavijo relacije v ospredje, s čimer se socialno delo prestavi v svet, ki nadomešča človeško-centrični pogled, [v] svet, kjer so ljudje in ne-ljudje intra-aktivno konstituirani.«

Rosi Braidotti (2019a, str. 166): »Afirmativna etika gradi na radikalni relacijskosti in si prizadeva opolnomočiti. To pomeni, da je treba povečati zmožnosti vzpostavljanja odnosov s številnimi drugimi, na produktiven in vzajemen način ter ustvariti skupnost, ki to etično nagnjenost aktualizira.«

Ana Marija Sobočan (2011, str. 212-213, moji poudarki): »Zasnove vrednot in etičnega ravnanja v praksi socialnega dela so kodificirane v etičnem kodeksu in so posredovane v izobraževanju in literaturi s področja socialnega dela, vendar pa zasnove ne morejo ponuditi konkretnih navodil, *kako v praksi udejanjati* ideale socialnega dela [...].«

Vivienne Bozalek (2017, str. 82, moji poudarki): »[V posthumanistični etiki, v relacijski ontologiji] posameznice_*ki in etične prakse ne predhodijo odnosov*, ampak se vzpostavljajo skozi preplete in intra-akcije—*etično smo prepletene_i in vključene_i v vse, kar počnemo* kot ljudje *in* kot socialne_*i delavke_ci*.«

Ana Marija Sobočan (2011, str. 206): »Vprašanje etike in socialnega dela postaja vse zanimivejše oz. pomembnejše in znanstveno odmevno.«

Rosi Braidotti (2022, str. 239, moji poudarki): »Afirmativna etika je naravnana na sestavo ravni *srečevanja* med različnimi stališči in potencialno konfliktnimi razlikami. Afirmacija je praksa, ki jo je treba graditi z izogibanjem binarnim polarizacijam in suspendiranjem sodb. Razviti je treba spoštovanje kompleksnosti, pri čemer je treba poudariti neizogibno dejstvo, da so nasprotja del vsakega vrednega političnega in intelektualnega projekta. Da resnica ni enoznačna in ni stvar ali/ali, ampak prej in ... in. Afirmativna etika, kot že vemo, je povezana z odnosnimi medsebojnimi povezavami, pacifizmom, nenasiljem in velikodušnostjo. Ohraniti moramo odprto um in odprto srce, da bi dosegle_*i bogate in zapletene poti* [...].«

____: 🌸🌸🌸🌸🌸

Karen Barad (2007, str. 396, moj poudarek): »"To" in "tisto", "tam" in "zdaj" ne predhodita tega kar se zgodi, ampak oživita v vsakem *srečanju*.«

Ana Marija Sobočan (2011, str. 213, moj poudarek): »V socialnem delu se *srečujemo* s situacijami, ki [...] nimajo samo »srečnih« izidov [...].«

Rosi Braidotti (2019a, str. 168): »[P]ri afirmativni etiki ne gre za izogibanje bolečini, temveč za drugačen način njene predelave.«

Rosiek, Snyder in Pratt (2020, str. 334): S temi idejami se [Staroselke_*ci*] ukvarjamo že zelo dolgo. Zakaj nas ne navajajo, iščejo in vključujejo v pogovor? Zakaj se obnašate, kot da smo nevidni?

Chthulucen:



vii. ostajanje s težavo

bolečina in veselje

sta porazdeljena

vendar neenakomerno

kar preostane

je naučiti se

živeti in umreti

*drug z drugim*⁵¹

viii. skupek skupkov in razlik



Slika 2: Skupek skupkov in razlik

⁵¹ (Haraway, 2016a, str. 1)

viii. odprtost do srečanja

kako mi je všeč

da ko 'jaz' umrem

bodo vsi ti

benigni in nevarni simbionti

prevzeli kar preostane

od 'mojega' telesa⁵²

četudi zgolj za trenutek srečanja

ki še traja in se ne/konča

in to je ta odprtost do vsakega srečanja

srečanja vesolja

nekje na pol poti⁵³

Čačinovič Vogrinčič idr. (2009, str. 71) (O trenutku srečanja v vzpostavljenem delovnem odnosu, moj poudarek): »To seveda zahteva veliko mero empatije, *odprtosti*, uglasenosti, tako da se v diadi porodi novo stanje, nov položaj, ki je odvisen od specifičnih lastnosti udeležencev.«

Bozalek in Zembylas (2023, str. 70, povzeto): Kako se izogibati samoumevnemu pojmovanju posameznice_ka z njenimi_govimi determiniranimi mejami in že obstoječimi značilnostmi in lastnostmi? Če se subjektiviteta se zgodi v relaciji z drugim(i), če smo konstituirane_i v odgovor-nosti?

Bozalek (2023, str. 613) (Propozicija za socialne delavke_ce): »Sodelujte v odzivnih praksah, ki naredijo vse strani sposobne, namesto da bi socialne_i delavke_ce, uporabnice_ke, študentke_e in druge od ljudi različne videle_i kot že konstituirane entitete ali bitja. Razmislite o tem, kako so uporabnice_ki omogočene kako jih omogočamo skozi intra-akcije. Socialno delo si mora zastaviti vprašanje: Kakšne prakse ali načine bivanja bi lahko uporabile_i, da bi drug_a drugo_ega naredile_i sposobno_ega v luči naše strašne preteklosti/sedanosti/prihodnosti?«

⁵² (Haraway, 2008, str. 4)

⁵³ (Barad, 2007, str. 353)

ix. (po)etično o odgovornosti-odzivnosti-odgovor-nosti-zmožnosti odziva

Biti živ pomeni biti odziven, sposobnost odzivanja (ang. *responsibility*). Pri nekaterih vrstah in pri večini ljudi se je to razvilo v odgovor-nost (ang. *response-ability*): sposobnost izbire med več možnimi načini postajanja. Tako je v središču življenja možnost za spremembo, novost in nekaj drugačnega. Te možnosti se pojavljajo v kontekstu globoko zapletenega postajanja: obstajamo kot zemljani v globokih, razvijajočih se odnosih z vsem drugim živim in neživim na planetu.⁵⁴

Odgovor-nost: »omogočanje odziva »drugega«, tudi nečloveka.«⁵⁵

Transindividualna zaveza k razveljavitvi nepravičnosti, tudi do tistih, ki jih več ni 'med nami'.⁵⁶

Odgovor-nost: »odprtost brez predpostavk o tem, kaj je znanega o drugem, presenečenje in zanimanje zaradi nepričakovanih srečanj,« saj to kar se dogaja v nekem trenutku nastane skozi intra-akcije.⁵⁷

»[d]ovoliti 'drugemu', da se odzove, ko se srečamo z veseljem na pol poti«⁵⁸

morda kot se sedaj odziva hladen zrak

ki zapeče pod kožo

da še misli ne/dokončam

ko si omogoča mesto v besedilu

»odgovornost je nujno asimetrično razmerje/delovanje, dejanje, stvar *différance*, intra-akcije, v kateri nihče/nobena stvar ni vnaprej dana ali nikoli ne ostane enaka

le v tej nenehni odgovornosti do zapletenega drugega, brez odslovitve (brez 'dovolj je že!'), obstaja možnost pravičnosti

zapleti niso prepletanje ločenih entitet, temveč ireduktibilna razmerja odgovornosti

med 'seboj' in 'drugim', 'preteklostjo' in 'sedanjostjo' in 'prihodnostjo', 'tukaj' in 'zdaj', 'vzrokom' in 'posledico' ni trdne ločnice«⁵⁹

⁵⁴ (Bauman, 2023, str. 13)

⁵⁵ (Murris idr., 2022)

⁵⁶ (Bozalek in Murris, 2022, str. 57)

⁵⁷ (Bozalek in Zembylas, 2023, str. 68)

⁵⁸ (Kuby in Murris, 2022b, str. 75)

⁵⁹ (Barad, 2010, str. 264-265)

odgovor-nost: »nenehna praksa omogočanja odzivnosti; biti pozoren, poslušati 'drugega' (tudi materijo), da lahko odgovori, se odzove.«⁶⁰

tudi

če

samo skozi poezijo?

ki je nastala skozi intra-akcijo

difrakcijo

skozi trenutek srečanja

x. omogočanje trenutkov srečanja

omogočanje

omogočanje trenutkov srečanja

relacij skozi katere nastajamo

in postajamo

potem pa rez

odložim telefon

oglaš se muc

ki je lačen

relacije so tudi relacije moči

in trenutno dobiva

~~boljše~~ dražje brikete

Potrebno se je naučiti kako delovati odgovorno znotraj in kot del sveta, kjer nismo edina aktivna bitja, kar pa ne sme postati utemeljitev za preusmeritev te odgovornosti na druge (Barad, 2007, str. 218).

⁶⁰ (Murris in Zhao, 2022b, str. 93)

xi. relacije so tudi relacije moči

»Odgovornost zahteva tudi upoštevanje razlik v moči,«⁶¹

in zato »priznanje »nečloveškega delovanja«

ne zmanjšuje človeške odgovornosti;

nasprotno, pomeni, da je treba biti še toliko bolj pozoren

na obstoječe asimetrije moči.«⁶²

»Pomembno je, kakšne stvari (ang. *matters*) uporabljamo za razmišljanje o drugih stvareh;

pomembno je kakšne zgodbe pripovedujemo, da bi z njimi pripovedovale_ i druge zgodbe;

pomembno je kakšni vozli prepletajo vozle,

kakšne misli mislijo misli,

kakšni opisi opisujejo opise,

kakšne vezi vežejo vezi.

Pomembno je kakšne zgodbe ustvarjajo svetove,

kakšni svetovi ustvarjajo zgodbe.«⁶³

Braidotti 'nas' namreč uči, da je moč več-plastna ali kot imam(o) v zapiskih:

potestas – restriktivne moči (~~onemogočanje?~~)

ki služijo vzdrževanju dominantnih formacij subjekta

potentia – afirmativne moči, ki opolnomočijo (~~onemogočanje?~~)

*ki ponujajo transformativne vizije subjekta kot procesa postajanja*⁶⁴

⁶¹ (Bozalek in Zembylas, 2023, str. 29)

⁶² (Barad, 2007, str. 219)

⁶³ (Haraway, 2016a, str. 12)

⁶⁴ (Braidotti, 2019b, str. 34, str. 54; Braidotti, 2002, str. 2)

xii. posthumanistično predavanje

izsek predavanja FSD danes/2045

uvod v posthumanistično performativno feministično novo materialistično socialno delo

(nekdo na slušalkah posluša Nušo Derenda: Čez dvajset let)

oglasí se glas

iz zadnje vrste:

kaj pa aparati?

odgovori postčloveški_a predavatelj_ica:

najprej kaj je imel_a v mislih

(vsaj tako kaže) Karen Barad

ko je pisal_a o diskurzih?

seveda ne/vemo

ampak poskusimo

skupaj rekonfigurirati

bo šlo?

pogledam na hologram

na levi roki

zapiski za izpit?!

MATERIALNO DISKURZIVNE PRAKSE (po Bozalek, 2023, str. 605-606)

diskurz za Barad NI isto kot jezik

ne govori o »lingvističnih konceptih« ali »jezikovnih dejanjih«

(s Foucaultom!)

diskruz – materialni pogoji ustvarjanja smisla (one/mogočanje?)

te materialne/diskurzivne prakse konfigurirajo svet (glej Barad, 2007, str. 335: »meje, lastnosti in pomeni so raznoliko uprizorjeni«)

morda lahko poskusim 'jaz'?

diskurzivnost vključuje »uprizoritev onto-semantične« determiniranosti (Barad, 2007, str. 335)

znotraj fenomena ki je *inherentno nedeterminiran*

Karen Murris, ~~Carol A. Taylor, Candace R. Kuby, Simone Fullagar, Karen Malone, Weili Zhao, Vivienne Bozalek, Asilia Franklin Phipps in Fikile Nxumalo~~ idr. (2022, str. xxiii) vse_i v en različen in raznolik glas (preko Zooma):

identiteta in razlika

jaz in drugi

prisotnost in odsotnost

belo in črno

poleg tega ima koncept na levi moč nad tistim na desni strani poševnice:

um

nad

telesom,

jaz

nad

drugim,

odrasel

nad

otrokom,

kultura

nad

naravo

[to] so konceptualni aparati za proizvodnjo moči

20:36

'konec' predavanja

čas nas je prehitel

pohitim iz predavalnice

naslednjo uro so-ustvarjamo s svetom

xiii. kaj nam (še) preostane? trenutek srečanja!

»Obstajajo različne možnosti za preoblikovanje materialno-diskurzivnih aparatov telesne produkcije, med drugim tudi dejanja subverzije, odpora, opozicije in revolucije.« (Barad, 2007, str. 218)

kot na primer?

kot na primer?

»Odgovorno notranje delovanje kot del sveta pomeni, da upoštevamo prepletene fenomene, ki so neločljivo povezani z vitalnostjo sveta in da se odzivamo na možnosti, ki nam lahko pomagajo k razcvetu. Srečanje z vsakim trenutkom, živeti z možnostmi postajanja, je etični poziv, vabilo, ki je zapisano v samo materijo vsega bivanja in postajanja. Vesolju moramo iti naproti, prevzeti odgovornost za vlogo, ki jo imamo pri razlikovalnem postajanju sveta.«⁶⁵

onemogočanje

omogočanje

one/mogočanja⁶⁶ srečanja samega

V socialnem delu (v tako imenovanem delovnem odnosu, socialne delavke in uporabnice) naletimo na trenutek srečanja, ki ga Čačinovič Vogrinčič, Kobal, Mešl in Možina (2009, str. 71, moji poudarki) opišejo tako: »Ko partnerja v komunikaciji ujameta trenutek tu in zdaj, ko se *odpreta tveganju takega trenutka*, ko ga odprto raziskujeta, se z njim »spoprime«, lahko to postane [trenutek srečanja]«, k ustvarjanju katerega prispevajo različni elementi kot je srečanje na osebni ravni, ko »za trenutek nista ujeta v svoje utečene vloge« (torej vloge, ki ju razmejujejo na nekoga, ki nudi pomoč, podporo, svetovanje in na nekoga, ki to zgolj sprejema). Srečanje v tem primeru, tudi, če razrahlja binarizem socialne delavke in uporabnice, še vedno temelji na »specifičnih lastnosti udeležene[k_]cev«, ki pa se uglasita, tako, da se v »diadi rodi novo

⁶⁵ (Barad, 2007, str. 396)

⁶⁶ Beseda omogočanje oz. onemogočanje, se že uporablja v socialnodelavski literaturi, sicer v okviru dezinstucionalizacije (npr. Rafaelič in Flaker, 2021), kjer sta avtor in avtorica besedišče onemogočanja/omogočanja uporabila za to, da sta v okviru razmisleka o poimenovanju t. i. hendikepiranih ljudi oz. ljudi z oviro, uporabila raje model omogočanja, torej, da človeka ni treba popravljati, ampak: »mu omogočiti (da kljub pomanjkljivosti, hibi) lahko počne, kar mu je pač pomembno.« (prav tam, str. 19). S tem sta želela poudariti to, da družba določene ljudi onemogoča, onemogoča njihovo zmožnost delovanja in ti niso sami po sebi ovirani (prav tam).

stanje, nov položaj,« in postane ključni dogodek, ker »se spremeni medosebni kontekst in pusti v spominu *posebno sled*« (prav tam, moji poudarki).

odgovor-nost za *sledi*?

»odzvati se, biti odgovoren,

prevzeti odgovornost za to, kar smo podedovali (iz preteklosti in

prihodnosti), za zapletene relacije dedovanja, ki *smo* »mi«,

priznati in se odzvati na nesočasnost sedanjosti,

izpostavljati se tveganju,

tvegati sebe (ki ni nikoli eno ali samo po sebi)

da se odpremo nedeterminiranosti pri gibanju proti temu, kar se bo zgodilo.«⁶⁷

Srečanje tako mislim, ga raz-mišljam z Barad (2007, str. x), ki pa zapiše, da »obstaja samo stalna praksa odprtosti in živosti za vsako srečanje, vsako intra-akcijo, tako da bi lahko uporabile_i svojo zmožnost odzivanja, svojo odgovornost, da pomagamo prebuditi, da vdihnemo življenje v vedno nove možnosti za pravično življenje. Svet in njegove možnosti postajanja se preoblikujejo v vsakem srečanju.« Srečanje tako ne obstaja zgolj več v delovnem odnosu »tebe in mene«, po Barad (2007, str. 353) je vso resnično življenje srečanje in vsako srečanje je (s)tvárjenje (ang. *each meeting matters*), vsako srečanje je so-ustvarjanje.

Namesto prepoznavanja ključnih trenutkov, ko se srečamo, nam Barad tako ponuja uvid v to, da je vsako srečanje (denimo vsak delovni odnos) že intra-akcija, ki od nas zahteva zmožnost odziva, odgovornosti (odgovor-nosti, ang. *response-ability*), če želimo skupaj odkrivati nove (z)možnosti za pravično življenje. Kar je ob tem ključno zame pa je to, da trenutke srečanja, ki jih zdaj poskušamo misliti, na drug način, lahko občutimo onkraj tako imenovanega (vzpostavljenega) delovnega odnosa, kar nas lahko spodbuja v odzivnost do le-teh. Odziv nas namreč vedno ponese nekam drugam, kjer nismo več čisto mi sami (a smo sploh kdaj bile_i?), ampak smo v srečanju z drugim, saj so srečanja, po svoji naravi nedeterminirana in nas nepredvidljivo spremenijo (Tsing, 2015, str. 46).

Etika udeležенosti, kot jo poznamo v socialnem delu (Čačinovič Vogrinčič, Kobal, Mešl in Možina, 2009, str. 12): »nas usmerja v to, da objektivnega opazovalca, socialno delavko, nadomesti sodelovanje, v katerem nihče nima zadnje besede, sodelovanje, v katerem nihče ne

⁶⁷ (Barad, 2010, str. 264-265)

potrebuje zadnje besede; je pogovor, ki se nadaljuje«. Socialna delavka naj torej odstopi od moči, ki ji ne pripada – od moči, da poseduje resnice in rešitve, to moč pa naj nadomesti občutljivo skupno iskanje, raziskovanje: »Socialna delavka mora zdržati negotovost iskanja in osebno udeleženo; udeležena je kot socialna delavka, sogovornica, soustvarjalka. Etiki socialnega dela je dodana etika udeležnosti v raziskovanju in soustvarjanju zgodbe, ki nastaja« (prav tam). *Naj traja srečanje, čez 20 let, ali še prej in naj se ne/konča.*

»Kakšne nove zgodbe, bo pripovedovalo socialno delo v antropocenu?« (Panagiotaros idr., 2022, str. 4789)

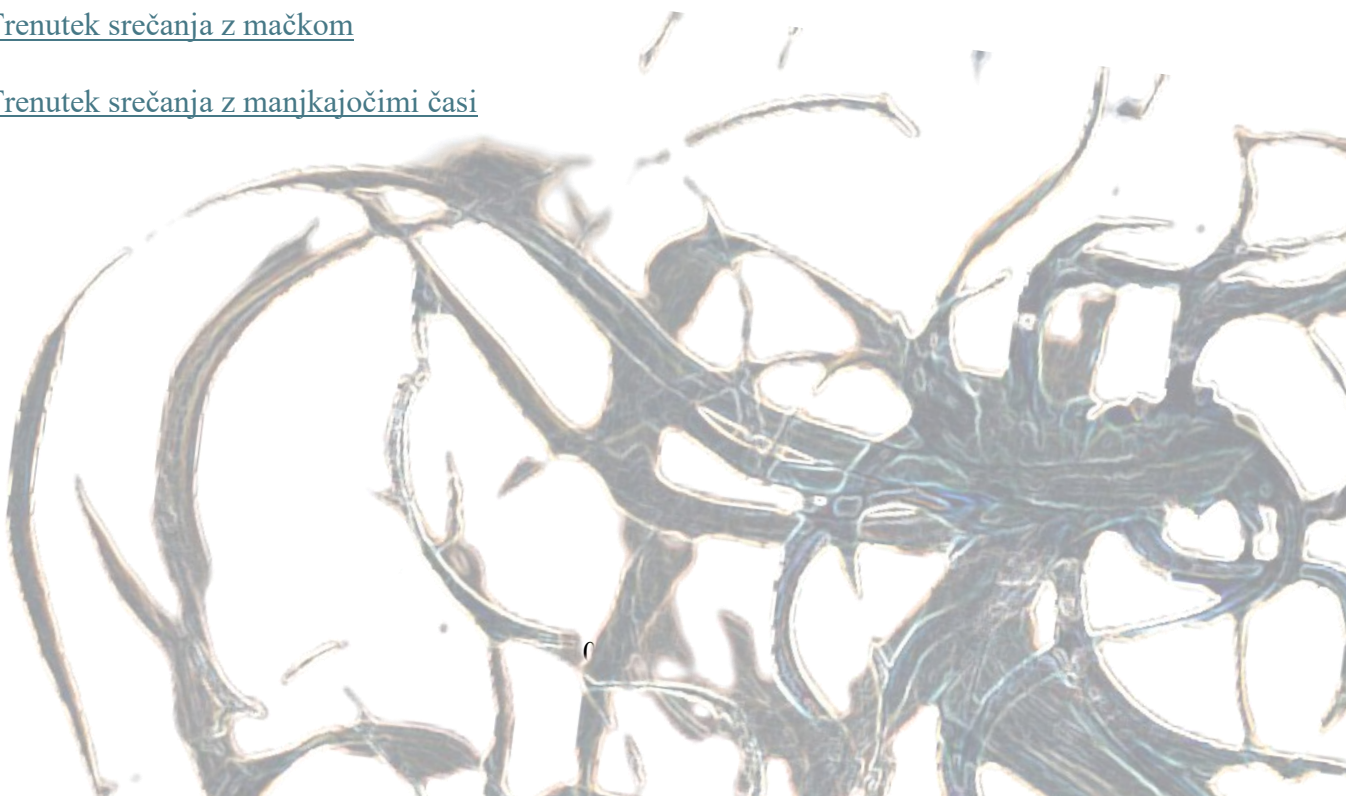
Kakšne zgodbe bo pripovedovalo socialno delo in za koga? Kakšne zgodbe so pomembne za socialno delo, ki želi udejanjati soustvarjanje in sodelovanje onkraj človeških odnosov? Si to sploh želi? S kom/čim bo sodelovalo pri pripovedovanju zgodb? ~~S kom/čim se bo srečalo~~, s kom/čim bo postajalo v srečanju? Bo srečanje vedno 'zgolj' pogovor? Kakšne zgodbe, kakšna srečanja so omogočana in kakšna srečanja (še) lahko omogočamo kot del sveta, katerega smo? Kot zapiše Stuckey (2014, str. 191), svet v katerem živimo trpi zaradi »ekološkega opustošenja segrevajočega se planeta, izumrtja vrst in degradiranih tal in voda ter zaradi globokih neenakosti med raso, spolom in razredom v družbah ter ogromnih vrzeli med bogatimi in revnimi državami«. Si želimo še naprej takih zgodb, nas sprašuje Stuckey in nas spodbuja, da tovrstne zgodbe, ki smo [si] jih pripovedovale_i do sedaj temeljito razbijemo, saj je zgodbo, ki jo pripovedujemo, treba spremeniti. (prav tam)

Vabim te v tri zgodbe, tri »trenutke srečanja«, ki so omogočali to pisanje:

[Trenutek srečanja s poplavami](#)

[Trenutek srečanja z mačkom](#)

[Trenutek srečanja z manjkajočimi časi](#)



5. Trenutek srečanja s poplavami

Avgust, 2023

v zavetju sobe

poslušam

kako dež zaliva

celotne hiše

oglasí se Vlada RS:

najhujša naravna ujma

v zgodovini države⁶⁸

kje bodo našli

denar

za krpanje bolečin

kako naj se izračuna

strošek menjave kuhinje

kje naj se skuha kosilo?

končna ocena neposredne škode:

2.999,8 milijona evrov⁶⁹

zelene socialne delavke

že kot študentke

hodijo po blatu

se jih spregleda?

kje so bile

⁶⁸ (STA, 2023)

⁶⁹ (Vlada Republike Slovenije, 2024)

socialne delavke?
na televiziji
v časopisu
jih ni
*so bile spet pozabljene?*⁷⁰
en je čakal
v zavetju sobe
poslušal
kako dež zaliva hiše
nisem zmogel iz postelje

morda sem poslušal

Ti ne poznaš konjev – Fed Horses (2019)

Veliko literature, ki govori o zelenem (ali okoljskem, ekološkem, ekosocialnem itd.) in tudi post-antropocentričnem socialnem delu, začne svojo naracijo z opisom bodisi konkretne *naravne* ali druge katastrofe, bodisi s popisom stanja na globalni ravni.

Covid-19 (Arthur, 2021, str. xix; Livholts, 2023, str. ix), okoljske krize povezane s potresom v Haitiju, Christchurchu, na Japonskem (Dominelli, 2012), vročinski vali, cikloni, hurikani, nuklearni izlivi, tajfuni (McKinnon in Alston, 2017, str. 1), poplave, plazovi (Glasser, 2018, str. xxxii) na primer različnim avtoricam_jem odpirajo prostor za razmislek o praksi socialnega dela in o njegovi vlogi, delovanju v času in prostoru, ko so širom sveta socialne_i delavke_ci

⁷⁰ »Čeprav so socialne_i delavke_ci nudile_i humanitarno pomoč in svetovanje ljudem na terenu, je bil njihov glas v medijih le redko slišan. Poleg tega jih ni v številnih strukturah odločanja, pri oblikovanju politike za preprečevanje obsežnega opustošenja v prihodnosti ter obravnavanja potreb med katastrofalnimi dogodki in po njih. [To] ni nepričakovano. [Naloge socialnih delavk_cev] vključujejo podporo tistim, ki potrebujejo pomoč. Vendar imajo redko čas, da se ukvarjajo s širšimi vprašanji prakse, vključno z razvojem socialnih politik, ki se učijo iz prakse na mikroravni [...]. Poklic ima široke pristojnosti, vendar imajo socialni delavci v razpravah o škodljivem vplivu okoljskih nesreč na blaginjo ljudi v lokalnih skupnostih in na svetovni ravni majhno vlogo« (Dominelli, 2012, Uvod).

»Socialne_i delavke_ci so v [...] nesrečah vključene_i v fazi takojšnje pomoči in okrevanja, običajno v evakuacijskih centrih, kjer zagotavljajo praktično pomoč, kot so voda, hrana, oblačila, zdravila in zavetje, usklajujejo vire, nudijo čustveno podporo, ponovno združujejo »pogrešane« posameznice_ke z družinskimi člani, ponovno združujejo ljudi s hišnimi ljubljenci in/ali živino ter zagotavljajo psihosocialno podporo. Socialne_i delavke_ci [...] ostanejo tudi po tem, ko kamere odidejo, in sodelujejo v fazi obnove, da bi ponovno vzpostavili družbo in skupnosti po nesreči. Glas socialnih delavcev je utišán, mediji pa so polni poročil drugih strokovnjakinj_ov, vključno z zdravstvenimi delavkami_ci, ki imajo prednost pred socialnimi delavkami_ci [...]« (Dominelli, 2023, str. 3).

postavljene_i znotraj kompleksnih situacij, ki morda skoraj na nek nasilen način zahtevajo njihov odziv.

Morda: »[v] svetu obstaja nekaj, kar sili misliti,« (Deleuze, 2011, str. 230) ali kot pove Barad (2007, str. 214-215) »svet brčne nazaj,« *nas* prizemlji in spodbudi k razmisleku, da kot »udeležen[ke_]ci v problemu soustvarja[mo] svojo udeležnost v oblikovanju rešitve« (Čačinovič Vogrinčič, idr., 2009, str. 10). Morda nas svet sam vabi v »neposredn[o] angažiran[o] komunikacij[o],« in »razisk[ovanje] zgodbe uporabni[c_]kov skupaj z njimi tako, da v pogovoru, če je že mogoče, vodi[mo] k postopnemu oblikovanju zaželenih izidov« (prav tam). Morda nas celo opominja, da kot stroka raz-mislimo o tem kaj/kdo je v »prostorskočasovnem snovanju« (Barad, 2010) katerega del smo, sploh uporabnik_ca in kako lahko mislimo socialno delo onkraj vzpostavljanja delovnega odnosa, onkraj »[o]srednj[ega] prostor[a], v katerem se dogaja proces pomoči v socialnem delu, [ki] je [bil?] pogovor« (Čačinovič Vogrinčič, idr. 2009, str. 7).

Zeleno socialno delo morda predstavlja enega izmed odzivov na zgoraj omenjene kompleksne situacije, ali kot pove Glasser (2018, str. xxxii), gre za neizbežno posledico spoznanja, da imajo tako imenovane okoljske krize (ang. *environmental crises*) in ekstremni vremenski pojavi močan vpliv na dobro počutje ljudi. O t. i. zelenem socialnem delu sem prvič slišal v okviru predmeta Zdravje in družbene neenakosti iz perspektive spola, etničnosti in hendikepa, ki sem ga obiskoval leta 2021. V tretjem letniku dodiplomskega študija socialnega dela, na modulu Socialna pravičnost in vključevanje smo takrat med drugim za eno izmed nalog predelovale_i diplomsko nalogo z naslovom »Družbene in sistemske, ne podnebne spremembe! Zeleno socialno delo« (Čuk, 2019), ki je takrat predstavljalo edino slovensko literaturo, konkretno o zelenem socialnem delu. Kasneje je avtorica napisala še magistrsko delo »Socialne delavke in delavci v skrbi za ljudi in naravo« (Čuk, 2021). Sicer se je v strokovni javnosti govor o zelenem socialnem delu začel leta 2019 na sedmem kongresu socialnega dela, kjer so, kot zapišeta Zaviršek in Bezjak (2021, str. 122) ugotovile_i, da je zanimanja za tovrstni model socialnega dela izjemno malo, saj v Sloveniji socialne delavke nimajo strokovne samozavesti in so premalo proaktivne pri določitvi meja socialnega dela ter pri iskanju novih smeri v socialnem delu. Z leti se je morda interes za zeleno socialno delo povečeval predvsem zaradi atmosfere uporov proti političnim odločitvam, ki ogrožajo preskrbo s pitno vodo, proti okoljskim katastrofam, ki so vse pogostejše ter tudi proti gradnji novih hidroelektrarn v Sloveniji v času, ko se sicer na Zahodu tovrstnim praksam že začenjajo izogibati (prav tam, str. 123).

Kljub temu pa se, vsaj v času pisanja (do konca leta 2024), zanimanje za tematiko zelenega socialnega v Sloveniji (še) ne kaže v znanstvenem in strokovnem pisanju (o socialnem delu). Pomenljivo je denimo že to, da je edini znanstveni članek o zelenem socialnem delu bil objavljen leta 2021 v Reviji Socialno delo (Zaviršek in Bezjak, 2021), po tem pa se o tovrstni problematiki ne piše v uveljavljenih publikacijah o socialnem delu v slovenskem prostoru. Če se s tem v veliki večini ne ukvarjajo že uveljavljene_i raziskovalke_ci in socialne_i delavke_ci v praksi, pa morda potencial imajo tudi diplomske in magistrske naloge, ki jih pišejo študentke_i socialnega dela. Kot sem že omenil, je prva slovenska diplomska naloga, ki je teoretično obravnavala model zelenega socialnega dela bila objavljena leta 2019 (Čuk, 2019). Sicer se je zeleno socialno delo pojavilo že prej, in sicer leta 2013 ga je Strle (2013) prepoznala kot možno nadgradnjo skupnostnega socialnega dela, saj morda lahko »[e]nakovredno upoštevanje ekologije omogoča paradigmatški okvir za skupnostno organiziranje« (Strle, 2013, str. 22). Kot je zapisala lahko morda »[z]eleno socialno delo nudi teoretično podlago, s katero lahko socialne delavke in delavci delujemo in snujejo prakse, ki odgovarjajo na nepravičnosti neodgovornost neoliberalnega sistema, katerega edini in najvažnejši cilj je profit« (Strle, 2013, str. 22-23). Zeleno socialno delo je sicer omenjeno še kot ena izmed teoretičnih usmeritev pri raziskovanju socialne ekonomije na področju prehranske samozadostnosti (Koren, 2016), kot eno izmed sprememb, ki jih študentke opažajo po koncu študija pri sebi, se v enem izmed intervjujev študentk, ki jih je izvedla Sergaš (2022, str. 34), pojavi pozornost na ekologijo, Kojc (2023) pa na primer v sklopu raziskovanja duhovnosti v kurikulumu socialnega dela prepoznava, da je večini študentkam_om, ki so izpolnile anketni vprašalnik (n = 116) zeleno oz. ekološko socialno delo pomembno (25% jih meni, da je zelo pomembno, 45% da je pomembno, 24% jim tovrstna tematika ni niti pomembna, niti nepomembna, 6% pa le-to ni pomembno) (Kojc, 2023, str. 36-37). Zanimanje za zeleno socialno delo pa, da morda zaokrožim na začetek, očitno spet spodbujajo ravno izredne razmere in t. i. naravne nesreče, katastrofe. Kot teoretska podlaga za razumevanje vloge socialnega dela v izrednih razmerah, se je namreč v letu 2024 zeleno socialno delo pojavilo v dveh magistrskih nalogah, ki govorita o poplavih, ki so prizadele Slovenijo (Mestek, 2024, Nuhi, 2024).

Avgust 2023 so namreč Slovenijo zaznamovale poplave, tako imenovana naravna katastrofa, ki se je zgodila 4. 8. 2023 na podlagi obilnih padavin ponoči 3. 8. 2023 in ki je s strani predsednika Vlade RS bila opisana kot »nahujš[a] naravn[a] ujm[a] v zgodovini države,« v kateri je bilo prizadeti dve tretjini države (STA, 2023). Isti dan, 4. 8. 2023, so na spletni strani Fakultete za socialno delo bile objavljene tri 'novice'. Kaj je vloga socialnega dela v izrednih

razmerah, kot so bile avgustovske poplave leta 2023? Ob tem je omenjen članek Vloga socialnega dela v izrednih razmerah (Gril in Šeme, 2021), iz posebne številke revije socialno delo, ki je nastala v času COVIDA-19. Prav tako je bil naveden članek Socialno delo v primeru naravnih in drugih nesreč (Rode idr., 2010).

Rode idr. (2010, str. 352-353) so namreč že v letih od 2007 do 2009 skozi intervjuje raziskovale_i zgodbe posameznic_kov iz organizacij, ki so ob različnih nesrečah (npr. neurje, potres, požar) nudile_i pomoč, kot tudi zgodbe prizadetega prebivalstva, pri čemer so ugotovile_i, da so akterke_ji, ne glede na tip nesreče ugotavljale_i, da obstaja sistemska formalna izključenost socialnega dela in psihosocialne pomoči iz sistema reševanja in zaščite⁷¹. Iz tega med drugim izhajajo pomanjkljivosti služb, kot so: predolg odzivni čas, neusklajenost delovanja organizacij in neinformiranost ljudi, pomanjkanje razpoložljivega kadra in ključne osebe, ki bi skrbela za ustrezen pretok informacij, pomanjkanje jasnih protokolov, netransparentnost in pomanjkanje kriterijev za dodeljevanje pomoči kar botruje nesorazmerju moči in porazdelitvi virov ter pomoči med prebivalstvom, diskriminacije in kršitve človekovih pravic (sploh teh, ki so že sicer predmet diskriminacij in socialnih izključevanj kot npr. Romi_nje⁷²), spregledovanje ranljivih in revnih skupin prebivalstva zaradi neindividualiziranega pristopa, odsotnost strokovnjakov na terenu ter pomanjkanje psihosocialne podpore in pomoči reševalkam_cem (Rode idr., 2010, str. 352-354).

Fakulteta je prav tako objavila še dve 'novici' in sicer: Poplave 2023 – potrebujem ali nudim pomoč – socialno delo v izrednih razmerah (Fakulteta za socialno delo, 2023a), kjer je navedeno nekaj informacij o tem kako se vključiti v pomoč in podporo v nastali kompleksni situaciji (npr. informacije o seznamu potreb po prostovoljkah_cih, študentkah_ih socialnega dela, o psihosocialni pomoči študentkam_om in zaposlenim na Univerzi v Ljubljani, o podpori strokovnim službam, o načinu zbiranja sredstev za pomoč študentkam_om ter zaposlenim s prizadetih območij, informacije s strani vladne spletne strani ter povezave do organizacije Rdeči

⁷¹ 15 let kasneje deluje, kot da situacija za socialno delo ni preveč spremenjena. Socialne_i delavke_ci se seveda še vedno aktivno vključujejo pri nesrečah, kot so npr. poplave (Mestek, 2024, Nuhi, 2024), vendar še zmeraj ni sistemskih rešitev, tako da bi v »prihodnje [...] bilo smiselno, da je več socialnih delavk in delavcev vključenih v delovne skupine, ki bodo ustanovljene za namen sprejemanja ukrepov v izrednih razmerah« (Mestek, 2024, str. 70), pri čemer Mestek (prav tam, str. 87-88), na podlagi lastnega raziskovanja ponuja tudi ustrezne smernice, ki pa lahko služijo na več socialnodelavskih ravneh delovanja.

⁷² Rode idr. (2010, str. 354) izpostavljajo pomenljiv citat iz intervjuja s sogovornico centra za socialno delo: »Karitas je nakazoval po 1000 evrov na hišo. Razen v romskem naselju. Tam so nakazovali po 500 EUR na hišo. Človek bi pričakoval obratno, saj so tam večinoma nezaposleni in nihče nima hiše zavarovane ...«

križ Slovenije, Karitasa ter Adre) in Poplave – želim pomagati (s podobnimi informacijami) (Fakulteta za socialno delo, 2023b).

Čeprav v teh primerih ni govora o *zelenem* ali kakšnem drugem *ekološkem* socialnem delu, je moč prepoznati angažiranost fakultete za socialno delo za spodbujanje sodelovanja pri zagotavljanju podpore in pomoči tudi v primeru naravnih in drugih nesreč, ki vplivajo na življenje posameznikov in skupnosti.

kratka ekskurzija do reke Mure

Kot sem zapisal v uvodnem poetičnem zapisu tega poglavja, sem v času poplav avgusta 2023 bil v *varnem zavetju*, v sobi nekje v Ljubljani. Tokrat poplave niso *neposredno* vplivale na moj obstoj. Vsaj ne v smislu, da bi bil ogrožen prostor, omenjeno varno zavetje, v katerem sem se nahajal. So pa *neposredno* vplivale (vsaj) na razmišljanje in pisanje magistrske naloge, v katero sem postajal vedno bolj investiran. Ne/ločen od samega pisanja, potopljen v samo pisanje, preko spominov, novic, ki sem jih spremljal v tistem času in v otroštvu, ko sem živel v prekmurski vasi, na Melincih, kjer je reka Mura večkrat prestopila nasip, kjer je vsaka nevihta bila ločnica med življenjem nad/pod vodo. V naslednji sekciji tako poezijo zapisujem tako v uradni slovenščini kot tudi prekmurščini, ki je sicer moj primarni jezik.

Čeprav gre prej za narečje uradnega jezika slovenščine, je prekmurščina pogosto nerazumljena in marginalizirana v znanstvenih, akademskih in strokovnih tekstih in ne glede na dejstvo, da ima prekmurščina (kot narečje) tudi slovar, vseeno ni mišljena kot enakovredna uradni knjižni slovenščini. Morda gre za vprašanje jezikovnega elitizma (Jesenšek, 2022, str. 29) in romantične enačbe, da jezik predstavlja nek narod (prav tam, str. 30), saj kot zapiše Jesenšek (prav tam), je tako imenovan enoten slovenski knjižni jezik rezultat politične odločitve sredi 19. stoletja o združitvi Slovencev v eno državo. Tovrstna razprava bi zahtevala dodatno poglobitev in analizo, kar presega namene in cilje tega dela, se pa z omejeno rabo prekmurščine v tem poglavju pomikam k Livholts (2023, str. 114), ki poudarja pomen prevajanja kot aktivne prakse, ki umesti »jezike (besede, geste, izraze) v situacije, kjer je pomen ustvarjen v kompleksnih relacijah moči med dominantnimi skupinami«.

Kar je zame na tej točki pomembno, je to, kot zapiše Livholts (prav tam, str. 115), da je »spreminjanje jezika (ang. *shifting language*) [...] način ohranjanja živih spominov, podob, izražanj marginaliziranega prostora [...]« in s tem povabilo v razumevanje samega jezika kot

večjezičnega, saj le-ta »prehaja med maternimi jeziki, prehaja pa tudi med osebnim in zgodovinskim, med geografijami spomina in domišljije, poezijo in akademsko prozo« (prav tam). Kot Livholts (prav tam) še dodaja, lahko pisanje, ki je ustvarjalno in odprto za povezovanje različnih svetov (ki so tudi več kot človeški), postane »metodološko gibanje«, saj se s povezovanjem teoretičnih okvirov z mislijo in materialnostjo »pisatelj_ica ukvarja z globoko utelešenimi, prostorskimi in zvočnimi praksami« (prav tam).

Sam namreč razmišljam v več jezikih in narečjih, tako v 'uradni' slovenščini kot v narečju, ki sem ga prevzel ob bivanju v glavnem mestu Slovenije, v Ljubljani, kot tudi v prekmurščini, s katero sem odraščal, in v angleščini, ki je prav tako pomembno vplivala na razvoj mojega razmišljanja. Z zapisom določenih poezij v prekmurščini tako poskušam na izražati tudi t. i. situirano perspektivo, ki ni nikoli fiksna, zamejena, ampak prej fluidna in vedno znova na različne načine utelešena.

vedno ko zagrmí	kot da smo se znašli	in še vedno štejem sekunde
se vrnem v poletne dni	sredi vesoljnega potopa	ter razmišljam o sodih
ko smo z dedkom stali	—kakšno razodetje	v oblakih
pred travnikom	sem jokal, molil	
in poslušali	na kolenih	<i>v prekmurščini:</i>
kako se v oblakih		
sodi prevračajo	naslednji dan	<i>vedno kda zagrmij</i>
	pa se vozil s kolesom	<i>se vrnen v poletne dnij</i>
repeči oblaki smo jim rekli	nikoli sam	<i>kda smo z dedijon stale</i>
in čutil si jih globoko	in gledal do kje	<i>pred travnikon</i>
v trebuhu	je sedaj prišla Mura	<i>pa poslŷjšale</i>
in štel sekunde	raje kot na teletekstu	<i>kak se v oblakaj</i>
po vsakem blisku	smo vodostaj preverili	<i>lagve kotajo</i>
1, 2, 3, 4, 5, 6	<i>v živo</i>	
dva kilometra vstran		<i>repeče oblake</i>
zagrmí	še vedno čutim	<i>smo jin pravili</i>
	vsako strelo	<i>in čŷjto si jih globoko</i>
ko je voda lila v vse smeri	globoko v želodcu	<i>v želauci</i>
dež ki ni imel poti	in v prsih	<i>in šteu sekunde</i>

<i>po vsakšon bliski</i>	<i>san jaukal, molo</i>	<i>v žijvo</i>
<i>1, 2, 3, 4, 5, 6</i>	<i>na kolenaj</i>	
<i>dva kilometra fkrej</i>		<i>še vedno čüjtin</i>
<i>zagrmij</i>	<i>naslednji den</i>	<i>fsako strejlo</i>
	<i>san se vozo z biciklinon</i>	<i>globoko v želauci</i>
<i>gda je voda lijla v fse smerij</i>	<i>nikdar san</i>	<i>in v prsaj</i>
<i>dež ker neje meu potij</i>	<i>pa gledal do ge</i>	<i>še vedno šten sekunde</i>
<i>kak či smo se znajšle</i>	<i>je zaj prišla Müjra</i>	<i>in razmišlan o lagvaj</i>
<i>na srejde vesoljnoga potopa</i>	<i>rajše kak na teletekste</i>	<i>v oblakaj</i>
<i>—kakšno razodetje</i>	<i>smo vodostaj preverile</i>	

V trenutku srečanja s poplavo, se tako vrnem (ang. *re-turn*) v otroštvo ob reki Muri. Duh (2014) na blogu zapiše, da je življenje ljudi ob reki in njihov odnos do nje v preteklosti bil drugačen.

Mura ni le dajala, temveč tudi jemala, največkrat celo več, kot pa je dajala. S svojimi poplavami je jemala dragoceno rodovitno zemljo in ogrožala življenje tukajšnjih ljudi, hkrati pa je s poplavami naravno gnojila izčrpano zemljo. (Duh, 2014)

Življenje z reko je, kot pripoveduje Duh (2014) »potekalo v spoštljivem strahu in ljudje so se zavedali meje vodnega telesa, v katerega ni dovoljeno posegati«. Mura je sicer skozi zgodovino večkrat posegala v življenje vaščanov, ki so se »na vse načine skušali ustaviti spodkopavanje bregov, vendar brez uspeha: Mura je grozila, da bo odnesla vas« (prav tam). To je, vsaj glede na vaško legendo vodilo do tega, da so obupani vaščani poskušali rešitev najti v darovanju reki Muri, saj so se zmenili, da bodo »poleg struge živega zakopali sedemletnega dečka« (prav tam).

43. *Mälinčki mantrnik*. Na Mälinci jä Múra anoga 'ípa jáko potkápala pa sã prbližávala g vési. Mälinčarjã so jo záčali bú-rati, pa jä zamám bilô sã. Múra jä li dälã kópala pa žã štëla nòtri véz vùjti. Natô so si dogúčali vãški poglavárjã, ka ádnoga sãdãn lêt stãroga dičãka živoga zakópajo pólãk Múrá pa s tèn zabrániyo, ka Múra nádiã dälã potkápala. Tò so tûj fëinili. Blúzi Múrá so skopãli málo vékšo jámo, f štãro jámo so mäd dvë blãnyi djãli sãdãn lêt stãroga Džúrovoga Štëvãka pa so ga ži-voga zakopãli. Sirmãčãk jä prãj jáko bréčãg, da jä pa smilënã nê bilô. S tèn dëlon so Mälinčarjã zabránili, ka nyim Múra zãj vãč nã potkãplã tak, kag jä potkápala prlé. — Od Džúrovoga Štëvãka sã pa prpovidãvlã, ka sã jä prãt kakšimi pëdãsãtimi lëti skázãg anoj pobòžnoj žãnski f snë pa jo jä pròso, nãj na-guči vãško poglavárstvo, ka ga vò otkópajo. Poglavárstvo jä tò dovolilo, pa so ga ži záčali otkápati. Kòmaj so párkrãd zasë-kali zãmlô, pa žã nastãla vãlka dišava. Natô so pa prišli pan-dúrjã pa so prãpovëdali otkápati tòga mantrnika. Zatèn jä dùgo sã tûj bilô. Samo zãgnya lëta jé pá čüti, ka sã prkazãvlã svë-tlost na tistom mësti, de jä sirmág Džúrof Štëvãg živ zakòpani.

Slika 3: Melinčki mantrnik (iz Kühar, 1914, str. 23)

Melinčki mučenik (prevod). Na Melincih je Mura včasih zelo izpodjedala [bregove] (prekmursko: *potkápala*) in se približevala k vasi. Melinčarji so jo začeli krotiti (prekmursko: *büjрати*), ampak je bilo vse zaman. Mura je še naprej izpodjedala in že hotela pobegniti v vas. Nato so se vaški poglavarji dogovorili, da bi enega sedem let starega fanta živega zakopali poleg Mure in s tem zaščitili, da Mura ne bi naprej izpodjedala [bregov]. To so tudi storili. Blizu Mure so izkopali malo večjo jamo, v katero so med dve deski (prekmursko: *blãnji*) položili sedem let starega Džurovega Števeka in ga živega zakopali. Siromak naj bi zelo jokal, ampak usmiljenja ni bilo. S tem delom so se Melinčarji ubranili, da jim Mura zdaj več ne izpodjeda tako, kot je izpodjedala prej. — Od Džurovega Števeka pa so pripovedovali, da se je pred kakšnimi petdesetimi leti prikazal eni pobožni ženski v sanjah in jo prosil, naj nagovori vaško poglavarstvo, da ga izkopajo. Poglavarstvo je to dovolilo in so ga že začeli izkopavati. Le nekajkrat so zasekali v zemljo in že je nastala velika dišava. Nato so prišli stražniki (prekmursko: *pandúrjã*) in so prepovedali odkop tega mučenika. Zatem je dolgo bilo tiho. Samo zadnja leta pa je slišati, da se prikazuje svetloba na tistem mestu, kjer je siromak Džurov Števek živ zakopani. (Kühar, 1914, str. 23)

Žal niti tovrstno darovanje/žrtvovanje reki Muri ni onemogočilo nadaljnjih poplav. Kot zapiše Duh (2014) je denimo leta 1972 na Melincih bila izredno velika poplava, kot je zgodovina vasi ne pomni:

Deževalo je pet dni neprenehoma, noč in dan [...]. Voda je začela naraščati tako naglo, da je v 24.urah presegla vse nasipe. Reševalne ekipe in vsi vaščani so noč in dan z vreči polne zemlje regulirali nasipe (jih višali). Zvon v kapeli se je noč in dan oglašal in zval na pomoč ljudstvo. Na pomoč so prišli tudi iz sosednjih vasi (Beltinec, Odranec). Tudi vojska je prišla z dvema čolnoma na pomoč. [...] Voda je poplavela vse njive. Le tu in tam se je videl kakšen brešček, ki ni bil pod vodo. Križi pšenice so bili pod vodo, krompir je zagnilo, tudi drugi pridelki so propadli, le kukarca je obrodila, ge jo je nej odneslo. Mura je natrgala tudi dva mosta: most čez staro Muro in in most prek jarka. Za škodo na mostu in na brodu je vas dobila plačano odškodnino in ok. pol milijona din državne pomoči. Zgodovina Melinca ne pomni tako velike poplave. (I. D. Kronika vasi)



Slika 4: Poplave na Melincih 1972 (osebni arhiv)

Reka Mura izvira v Avstriji, na nadmorski višini 1898 metrov in se izliva v Dravo na 130 metrih nadmorske višine s tokom, ki je dolg 445 km in velikostjo porečja 14.304 km² (pri čemer večina porečja, torej 70% leži v Avstriji, na slovenskem delu pa ga je 13%) (Hribar, 2011, str. 28). Rečna struga je bila skozi zgodovino z namenom omejevanja poplav in omogočanja plovbe večkrat regulirana (prav tam, str. 29). Hribar (prav tam, str. 30) zapiše, da je bila Mura, kot celota, najbolj urejana v obdobju od 1875-1891, »ko sta industrializacija in kmetijstvo »videla« v Muri hiter in močan odvodnik«.

Kot ugotavlja Hribar (prav tam, str. 30), se je skozi različne procese regulacije reke Mure skozi čas zmanjšal obseg prodne dinamike, torej da je prišlo do primanjkljaja proda v strugi, med drugim zaradi »omejevanj[a] naravnega pretoka proda z jezovi verige 28 hidroelektrarn, ki so zgrajene v zgornjem toku Mure, v Avstriji«. Z drugimi besedami, ker pregrade hidroelektrarn na Muri v Avstriji zaustavljajo premeščanje plavnin, to lahko vodi v »primanjkljaj sedimentov v reki [zaradi česar] erodira rečno dno, saj se le tam lahko realizira presežna energija« (prav tam, str. 40). Z erozijo se namreč »korito pogloblja in oži, vodna gladina pa niža, kar problem s področja bio in geodiverzitete razširi na nižanje nivoja podtalnice in s tem na širši prostor ob reki« (prav tam). Vsakršno urejanje rečne struge torej za sabo potegne posledice, tako za ljudi kot za naravo. Hribar (prav tam) ob tem opozarja, da v teoriji in praksi, zakonodaji in urejevalkam_cem okolja manjka zavedanje o dinamiki reke, »ki ni zgolj združba oblik, temveč v prvi vrsti splet procesov«. Avtor tako zagovarja, da je potreben »nov pristop k inženirstvu«, da bi se lahko realiziralo celostno reševanje težav, ki bi bilo v skladu z novim pogledom na okolje (prav tam, str. 41).

Če je zgodovina reke Mure prepletena z regulacijo le-te (tudi) za namene hidroenergije, jo hkrati zaznamuje tudi večletna zgodovina bojev (lokalnega in drugega) prebivalstva ter različnih nevladnih organizacij, društev, za ohranitev naravnega bogastva reke in proti gradnji hidroelektrarn. Že leta 1985 je moč zaslediti skeptičnost in nasprotovanje gradnji hidroelektrarn na reki Muri. Novak (1985, str. 14) je v prispevku za časopis Katedra: študentski list zapisal pomenljiv razmislek, ki se bere skoraj, kot da je zapisan v sedanjem času:

Kakor pri drugih velikih posegih v naravo, mora biti zato tudi v primeru Mure v ospredju ekološko, ekonomsko, socialno itd. vsestransko pretehtana raba, ne pa zgolj njeno profitniško izkoriščanje. Ne nazadnje je Mura tudi slovenska reka, ki z zgraditvijo načrtovanih jezov ne bi bila več niti slovenska (temveč last elektrogospodarstva), niti reka (marveč le še nekakšen imaginarni vir energije). Gre torej za zastarele težnje po gradnji velikih energetske (in drugih) objektov v času, ko je že zdavnaj jasno, da so naravno in družbeno najekonomičnejši majhni posegi v okolje. (Novak, 1985, str. 14)

33 let kasneje, leta 2018, so v Muzeju norosti na gradu Cmurek na Tratah obeležili zgodovino bojev za ohranitev reke Mure z naslovom Mura Fuck Off, ki so si ga sposodile_i od istoimenskega koncerta iz leta 1986 (Prlekija-on.net, 2018), ko je v Murski Soboti bil izveden koncert kot del protesta proti gradnji hidroelektrarn (Weiss, 2020, str. 242). Načrti za gradnjo osmih hidroelektrarn na slovenskem delu reke Mure (na Sladkemu Vrh, Cmureku, Konjišču,

v Apačah, Radgoni, Radencih, Hrastju in Veržetu) so vsaj od leta 2005 ponovno aktualni⁷³ (Weiss, 2020, str. 242-243). Kot zapiše Arne Zupančič (2020, str. 263) v intervjuju z aktivistko Andrejo Slameršek, se je aprila leta 2016 koalicija več kot 40 nevladnih organizacij pod vodstvom Zveze Moja Mura in Svetovne organizacije za varstvo okolja, začela ukvarjati s kampanjo Rešimo Muro in s tem pozvala Vlado Republike Slovenije, da naj te gradnje ne dovoli. Šlo je za mednarodno kampanjo, kamor so bili vključeni tako avstrijski, hrvaški kot tudi slovenski kajakaši in kanuisti (prav tam). Koalicija Rešimo Muro! (Weiss, 2020, str. 243) opozarja na ekološko problematiko tovrstnega posega in poudarja pomen »številnih živalskih in rastlinskih vrst, ki bi jih regulacija in prekinitev naravnega toka reke izrazito prizadela« (Zupančič, 2020, str. 263) ter na pomen ohranitve Mure tudi za lokalno prebivalstvo iz vidika razvoja trajnostnega turizma in kakovosti življenja.

Prav tako v koaliciji preko različnih analiz trdijo:

da je hidroenergetski potencial reke močno precenjen, da bi bili kakršnikoli posegi izrazito nesorazmerni glede na koristi in da tudi v primeru Mure velja, da hidroenergija zaradi vpliva, ki ga ima na naravo izgradnja jezov in ostala infrastruktura, potrebna za delovanje hidroelektrarn, v resnici ni trajnostni energetski vir. (Zupančič, 2020, str. 263)

Veliko držav, kot zapiše Weiser (2016) se obrača na hidroenergijo, ker naj bi ta predstavljala čisti vir energije, saj ne vključuje zažiganja fosilnih goriv, vendar so jezovi hidroelektrarn kot pove Weiser (prav tam) na globalni ravni, prav tako odgovorni za toliko emisij metana, kot Kanada. Če se že vsaj 50 let na območju Slovenije govori o škodljivosti hidroelektrarne in če tudi mednarodne analize pokazale škodljivost le-teh, se sigurno poraja vprašanje, zakaj se potem tovrstni projekti sploh odvijajo. Morda je del odgovora to, kot zapiše Weiss (2020, str. 243), da so hidroelektrarne veliki infrastrukturni projekti, ki za sabo potegnejo veliko ekonomskih interesov tako gradbeništva kot dobaviteljev. Problem pri tem je med drugim tudi to, da se s strani energetike na različne načine poskuša utišati in diskreditirati protestnice_ke⁷⁴, da se podkupuje lokalno prebivalstvo, s čimer se v bistvu »[vzpostavlja] trajna odvisnost

⁷³ V času pisanja (leta 2025) stvari še vedno ostajajo nejasne, okoljevarstvenice_ki pa svarijo pred ponovnimi poskusi gradnje hidroelektrarn na reki Muri (STA, 2025).

⁷⁴ npr. obsodba Marjana Šarca, takratnega predsednika vlade, ki jo navaja Monika Weiss (2020, str. 246): »Mislim, da bo Ministrstvo za okolje in prostor moralo pristopiti k pripravi zakonodaje, ki bo preverila, katere so tiste organizacije v javnem interesu – poudarjam, v javnem interesu. Ni vsaka nevladna organizacija organizacija v javnem interesu. Na tak način, če se bo ob vsaki gradnji začelo vsako stvar ustavljati, bomo morali na koncu sprejeti sklep, da se vrnemo v votline« (Šarec, 2019).

lokalne skupnosti od podjetja⁷⁵« (Weiss, 2020, str. 250) in da se financirajo lobisti in mediji kot npr. Časnik Finance, ki je prejel skoraj 400 tisoč evrov s strani določenih energetskega podjetij (Weiss, 2020, str. 256). Podobno izpostavlja Andreja Slameršek v daljšem citatu v intervjuju, ki ga navajam skoraj v celoti, saj zelo dobro povzame omenjeno problematiko:

Prebivalci na periferiji ne vedo, kaj se dogaja z njimi in okoljem, v katerem živijo, ponavadi pa jih sploh ne zanima, kaj se dogaja po svetu, tako da bi lažje razumeli lastno situacijo. Ne razumejo, kaj se zgodi, ko pride kapital. To je problem manipulacije – če bi tem ljudem povedali po resnici, ne bi podpirali takšnih projektov. Zavajata investitor in državna oblast, zavaja občina, ki ob tem skriva informacije, saj se je ravno tako prodala. [...] Mediji postanejo največje zlo, ko začnejo pisariti in blatiti tiste, ki se projektom upirajo. S tem začnejo ustrahovati lokalno prebivalstvo, ljudje so prestrašeni in se začnejo brigati le zase – saj vsakogar, ki se izpostavi, blatijo, napadejo njega in njegovo družino. Zato se ljudje na lokalni ravni ne upajo več izpostavljati – ker nočejo imeti težav. Agresija kapitala, ki vdira v lokalno okolje, ljudi zaustavi. Tudi če jih nekaj projektom nasprotuje in tudi če imajo podporo večine, lahko investitorji aktivirajo lokalno oblast, društva in posameznike, s katerimi skupino, ki se bori, enostavno povozijo. (Zupančič, 2020, str. 266)

kaj bi počela v idealnem svetu

kjer okoljski boji ne bi bili potrebni?

sama bi si pridelovala hrano

utrgala bi si jabolko z drevesa

v potoku bi tekla pitna voda

brez cevi, črpalk, klora

uporabljala bi

čim manj elektrike in tehnologije

štela bi rožice, gledala ptičke, metuljčke

to bi delala

⁷⁵ Družba oz. podjetje HESS, ki denimo upravlja hidroelektrarne na Spodnji Savi (kot to zapiše Weiss, 2020, str. 250-251) je leta 2019 razdelilo 117 donacij v skupni vrednosti 73 tisoč evrov in 46 sponzorstev v skupni vrednosti 67 tisoč evrov [...]. Donacije (kar dve tretjini jih znaša od 100 do 350 evrov) vsako leto nameni številnim lokalnim društvom, klubom in zvezam – od pevskega, športnega, upokojskega, turističnega, planinskega, lovkega in gasilkega do strokovnega; donira tudi šolam, vrtcem in drugim institucijam, subvencije pa namenja predvsem športnim klubom.

samo to⁷⁶

Da pa bi o takem idealnem svetu lahko sploh razmišljale_i, pa so (očitno) potrebni boji za ohranitev narave, saj kot v enem drugem intervjuju izjavi Slameršek (Šelek, 2022), pomemben del reke sploh ni viden očem, ampak imajo reke svoj del tudi v podzemlju, ki je vir pitne vode, če pa reko, ki napaja podtalnico pregradimo, »ji zmanjšamo samočistilno sposobnost [se začne] pregrevati in oddaja manj kisika, tako onesnažujemo podtalnico, slabšamo kakovost pitne vode ter za njeno čiščenje porabimo več tehnologije in kemikalij« (prav tam). Bitka za naravo je za Slameršek bitka za človeka.



Slika 5: Umetniška akcija »Murali za Muro gre!« - Zavod Muzej norosti v okviru kampanje Rešimo Muro z umetnico Sašo Bezjak (Vrbnjak, 2018)

ko se vozim z avtobusom

ko dobim mesto na avtobusu

včasih z vlakom

ko vlak sploh pride

se srečujemo z rekami

Muro Dravo Savinjo in Savo

včasih pomislim kako lepo bi bilo

si vzeti čas in se sprehoditi

s čim manj elektrike in tehnologije

⁷⁶ prirejeno po izjavi Andreje Slameršek v Zupančič (2020, str. 274)

šteti rožice gledati ptičke metuljčke

bivši prebivalec periferije

ki ne ve kaj se dogaja z njim in okoljem

v katerem živim

zato pa se trudim

poslušati širše

biti pozoren

na duhove preteklosti

in zgodbe o tem

kako so konji slišali

kak so kunje čuli

to ka mi neščemo čuti

mrtve dujšice ne počivlejo v miri

ate je čül lisico

vrabec je čül

kda se je macino okno odprlo

kda je krapec zadišal

mogoče ga je čüjla tüde mačka

tista čarna kera je prehitro poginola

Müjra je čüjla

kak so bežžali na njenon blati

slede tüdi krijčanje iz zemle

kda še Džurof Števek

neje büo meglasta zvezda

čeglij dostikrat lejko čüjemo

zgleda kak če nan je fseeno

kda kunj se jauče

vrabec dol spadne

lisica pojej podganji strup

kda je Müjra prepuna



Slika 6: "Ne da sovražim, da ljubim sem na svetu" napis na znaku na avtobusni postaji Ljubljana

ka lejko bi upoštejevala Števeka
prepuna elektrike prepuna smeti

mogoče pa se prvo moremo nafčiti poslušati

nej nujno z viijami

ka bi se lejko srečale?

koga/kaj bomo poslušale_i?

kako?

ekofeminizem

Bezjak in Zaviršek (2020, str. 217) navajata izsek intervjuja, z že omenjeno aktivistko Andrejo Slameršek, ki pove, da je biti ženska:

ki se zavzema proti gradnji elektrarn v korist lokalnega prebivalstva in Slovenije kot celote [...] težko. V energetiki so pretežno moški. Najprej nisem obstajala; moški so zavijali z očmi, ko sem začela govoriti, jemali so mi mikrofone in me niso pustili do besede. To je moški svet.

Čeprav so namreč ženske pomemben del okoljskega aktivizma, so, kot opozarja Slameršek (Bezjak in Zaviršek, 2020, str. 227), pogosto:

ženske zaželeno samo kot »tajnice« in »pripravljalke dokumentov«, pod katere se podpišejo moški [...]. Pogosto ženske v gibanju slišimo celo, da smo »kurbe«, »nepotešene«, »zmešane babe«, »preveč čustvene«.

Kot opisujeta Bezjak in Zaviršek (prav tam), pa so po drugi strani ravno ženske tiste, ki so tako rekoč v prvi vrsti, ko se gre za varovanje vode in rek, pri čemer kot primer izpostavljata »hrabre žene Kruščice« v Bosni in Hercegovini (str. 231; Zaviršek in Bezjak, 2021, str. 129). Da bi preprečile gradbo hidroelektrarn na reki Kruščici, so namreč v letih 2017-2018⁷⁷ ravno ženske ubranile prehod čez most, ki so ga domačinke in domačini blokirali približno 300 dni (Bezjak

⁷⁷ Bezjak in Zaviršek (2020, str. 231): »Ljudje so se utaborili ob reki, da so lahko dan in noč gradbincem preprečevali začetek gradnje. Ko so avgusta 2017 območje Kruščice zavzeli oboroženi policisti, je prišlo do nasilnega spopada. Domačinke in domačini, ki se jim je pridružilo prebivalstvo iz krajev Vitez, Zenica in Banja Luka, so poudarjali, da bi gradnja dveh malih hidroelektrarn uničila naravno okolje in biodiverziteteto ter ljudem onemogočila dostop do izvira pitne vode, ki ga je tedaj uporabljalo okoli 150.000 ljudi v Zenici, vasi Kruščica in kraju Vitez«.

in Zaviršek, 2020, str. 231-232; Zaviršek in Bezjak, 2021, str. 129). Kot še zapišeta avtorici (Bezjak in Zaviršek, 2020, str. 232) je ravno pogumen protest (predvsem žensk), vplival na podporo s strani vodilne okoljske organizacije v BIH in kasneje tudi odločitev okrožnega sodišča, da razveljavi koncesijske pogodbe in dovoljenje za gradnjo hidroelektrarn (prav tam).

Tako kot je na »področju hidroenergije [...] treba slišati raznovrstne glasove, še posebej glasove žensk, katerih življenja lahko ob nedomišljenih in koruptivnih odločitvah, postanejo še težja in bolj osiromašena (Bezjak in Zaviršek, 2020, str. 234-235), je potrebno na področju socialnega dela, ki bi si morda prizadevalo delovati onkraj človeških odnosov, na področju post-antropocentričnega socialnega dela poslušati (in slišati) feministične glasove (Noble, 2021).

Kot sem že načel v poglavju *Vozlišča teorije-poezije*, veliko avtoric_jev trdi, da na Zahodu še vedno vrednotimo razliko kot negativno (da si drugačen, različen od podobe Moškega, pomeni, da si vreden manj kot (Braidotti, 2013)). Kot zapiše tudi Val Plumwood (1993, str. 49) je drugi (ang. *the other*) razumljen, ne zgolj kot različen, ampak kot inferioren, postavljen nižje od reda biti. Za Plumwood (prav tam) diferenciacija zahteva ne zgolj distinkcijo, ampak radikalno izključenje, ne zgolj ločenost (ang. *separation*), ampak kot to poimenuje sama »hiperločenost« (ang. *hyperseparation*)⁷⁸. V Zahodni intelektualni zgodovini se je namreč razvila struktura dualizma, ki med drugim temelji na ločenosti razuma (ang. *reason*) in narave (Plumwood, 1993, str. 2-3):

Koncept razuma predstavlja enotno in določujoče nasprotje konceptu narave, podobno kot koncept moža za koncept žene, kot gospodar za sužnja. Razum je bil v Zahodni tradiciji konstruiran kot privilegirana domena gospodarja, ki je naravo pojmoval kot ženo ali podrejeno drugo, ki zajema in predstavlja sfero materialnosti, preživetja in ženskosti, ki jo je gospodar ločil in konstruiral kot podrejeno. (prav tam, str. 3)

Narava, kot izločena in razvrednotena razuma, tako vključuje vse, kar razum izloča: čustva, telo, strasti, živalskost, t. i. »primitivni ali necivilizirani«, nečloveški svet, materijo kot tudi sfero iracionalnosti vere, norosti (Plumwood, 1993, str. 19-20). Vsaj od obdobja razsvetljenstva, naprej na Zahodu, narava hkrati v okviru tega dualizma postane definirana kot

⁷⁸ Kot povzema Deborah Bird Rose (2013, str. 94-95), koncept hiperločenosti opisuje strukturo dominance, ki napaja Zahodne binarizme kultura/narava, moški/ženska, um/materija, civilizirani/divjaki, pri čemer so termini na desni strani podrejeni tistim na levi (to bi lahko v jeziku Karen Barad in izpeljank iz njene_gove teorije poimenovali_i tudi kot konceptualni aparati za proizvodnjo moči, kot sem že začrtal v [xii. posthumanistično predavanje](#)). Rose (prav tam) navaja, da je delo Val Plumwood skupaj z ostalimi ekofeministkami bilo izjemnega pomena za prikaz tovrstnih struktur, ki delujejo skozi različne kategorije spola, razreda, kolonizacije in drugih družbenih razmerij.

pasivna, ne-delujoča (ang. *non-agent*), kot okolje, ki zagotavlja zgolj ozadje za dosežke razuma ali kulture (ki se jo tipično povezuje z belskostjo, zahodnostjo, moško ekspertnostjo) (prav tam, str. 4). V tovrstni Zahodni konstrukciji pa so ravno ženske (in kolonizirane_i druge_i) postavljene v sfero narave (Plumwood, 1993, str. 5).

Leta 1974 je francoska feministka Françoise d'Eaubonne skovala termin 'ekofeminizem' (Braidotti, 2022, str. 69; Tong in Botts, 2018, str. 209-210), v delu *Le féminisme ou la mort* (Feminizem ali smrt), kjer je avtorica izpostavila povezavo med zatiranjem žensk in narave ter trdila, da osvoboditve ene ni mogoče doseči brez osvoboditve druge (Tong in Botts, 2018, str. 210). Skozi čas je nastalo veliko ekofeminističnih oz. ekološko feminističnih del, katerim skupno pa je prevpraševanje Zahodnega dualizma in preučevanje povezave narave in žensk (Adams in Gruen, 2022, str. 2; Braidotti, 2022, str. 69; Noble, 2021, str. 96; Plumwood, 1993, str. 8, Tong in Botts, 2018, str. 206). Kot zapiše Plumwood, gre za zelo raznolike poglede (1993, str. 8-9):

Bistvena značilnost vseh ekoloških feminističnih stališč je, da dajejo pozitivno vrednost povezanosti žensk z naravo, ki je imela na Zahodu prej negativno kulturno vrednost in je bila glavni razlog za razvrednotenje in zatiranje žensk. [...] Poleg tega obstaja še veliko raznolikosti; ekološke feministke se razlikujejo glede tega, kako in ali sploh so ženske povezane z naravo, ali je takšno povezavo načeloma mogoče deliti z moškimi, kako obravnavati izključenost žensk iz kulture in kako se prevrednotenje povezave z naravo povezuje s prevrednotenjem tradicionalnih ženskih značilnosti na splošno.

Podobno zapišeta tudi Tong in Botts (2018, str. 211), ki trdita, da so se ekofeministke skozi različna obdobja strinjale glede vprašanj izvora seksizma in naturizma, niso pa bile poenotene o ženski povezavi z naravo (bodisi ali gre za primarno biološko, psihološko povezanost, bodisi za družbeno in kulturno) in s tem tudi o tem ali bi naj ženske poudarjale to povezavo, ali naj to povezanost pojmujejo na novo (prav tam).

Na eni strani so tako ekofeministke z radikalno-kulturnim feminističnim ozadjem (kar avtorici Tong in Botts (prav tam, str. 212) poimenujeta kot naravni (ang. *nature*) ekofeminizem) trdile, da problem ni v tem, da bi imele ženske bližji odnos z naravo, ampak, da je ta odnos podcenjen (prav tam, str. 213). Podobno so tudi spiritualne ekofeministke poudarjale pomen tako imenovanih zemeljskih (ang. *earthbased*) spiritualnosti in videle povezavo med vlogo ženske v biološki produkciji in pojmovanjem matere Zemlje (Gaie), ki daje in ustvarja vsako življenje (prav tam, str. 216). Na drugi strani pa so tako imenovane transformativne in

družbenokonstrukcionistične ekofeministke želele spremeniti povezavo med naravo in žensko, saj so trdile, da je tovrstna povezanost družbeno konstruirana in ideološko podkrepljena (prav tam, str. 218).

Kar je pri tem pomembno, pa je to, kot izpostavljata Adams in Gruen (2022, str. 4), da čeprav so v začetnih ekofeminističnih pisanjih nekatere poskušale ponovno ovrednotiti ženske in naravo s tem, da so slavile ustvarjeno povezavo, so hkrati tudi kritično analizirale načine, kako ta povezava upravičuje prevlado nad ženskami in naravo. Kritike ekofeminizma, ki so tovrstnim analizam pripisovale esencionalizem in posledično ohranjanje dualizma, so za avtorici (prav tam) ravno uvid v to, kako dualistično razmišljanje »okuži našo domišljijo«, saj je povzdigovanje tistih, ki so v dualističnem pogledu razvrednotene_i, videno kot vzdrževanje tovrstnega razmišljanja. Za avtorici (prav tam) je tako pomembno razumeti ekofeministična prizadevanja kot nujno umeščena v različne kontekste (kulturne, zgodovinske, družbene), zato kritike o esencionalizmu in univerzalizmu ne vzdržijo. Ravno nasprotno trdita, da »ekofeministična teorija poudarja pomen konkretnih in kontekstualnih vzajemnih identifikacij in vzajemne afirmacije, soodvisnosti ter empatije in sočutja« kot tudi, da se »odziva na obstoj in zaželenost interesov, ki upoštevajo druge, ter si prizadeva za čim večjo vključenost različnih življenj in izkušenj« (prav tam).

Vseeno pa je ravno zaradi obtožb esencionalizma in etnocentrizma, ekofeminizem postal karikatura feministične težnje po enakosti in pravičnosti ter je bil zaradi tega dolgo časa prezrt (Noble, 2021, str. 96). Noble (prav tam) ob tem še zapiše, da v času, ko poskušamo najti načine kako omejiti vpliv ekološke degradacije na ljudi, ne-ljudi in naravo, postaja vprašanje ekofeminizma (in njegovih mnogih različic kot je postkolonialni ekofeminizem, kvir ekologija in okoljski feminizem) ponovno aktualno.

Podobno je za Braidotti (2022, str. 69-70) ekofeministična misel pomembna za izgradnjo njene posthumanistične teorije, saj kot opisuje, ekofeministke mislijo tako »transverzalno kot intersekcionalno« in poudarjajo različne strukture, ki povezujejo zlorabo žensk, LGBTQIA+ ljudi, Staroselk_cev in drugih tudi ne-človeških vrst. Kot zapiše, so »patriarhat⁷⁹, kapitalizem, rasizem, kolonializem, antropocentrizem in tehnoznost prepleteni fenomeni, ki izvajajo moč skozi institucionalne prakse in relacije moči« (prav tam, str. 70).

⁷⁹ Patriarhat, kot ga opisuje Braidotti (2022, str. 71) je režim, ki je »spremenil biologijo v usodo z naturalizacijo razlik med spoli in rasami, tako da so ospotljeni in rasizirani 'drugi' klasificirani in organizirani v hierarhičnem sistemu, ki jih dehumanizira«. Med drugim še zapiše (prav tam, str. 74), je »[p]atriarhalna kultura zamešala človeka s heteroseksualnim moškim«.

Ekofeminizem pa je pomemben tudi za izgradnjo socialnega dela, ki bi si prizadevalo človeško okolje razumeti onkraj modernistične paradigme kot zgolj socialno, saj nudi jezik za razlago odnosa med človekom in naravnim svetom (Besthorn, 1997, Besthorn in McMillen, 2002), omogoča mu, da prepozna vzporednice med zatiranjem žensk in narave (Gray, Coates in Hetherington, 2013, str. 10), kot pomemben del razmišljanja o (zelenem) socialnega dela pa je ekofeminizem omenjen tudi v obeh delih od Čuk (2019, 2021).

V nadaljevanju se osredotočam še na krajši zgodovinski pregled pogleda na človeka in narave v socialnem delu, kar mi bo potem služilo za dodatno izgradnjo post-antropocentričnega socialnega dela oz. socialnega dela onkraj (zgolj) človeških odnosov.

človek in narava v socialnem delu

Kdo/kaj je (lahko) uporabnik_ca ali morda bolj korektno sogovornik_ca, sopotnik_ca (Čacinovič Vogrinčič idr., 2009, str. 5) socialnega dela? Komu/čemu smo (lahko) spoštljive_i in odgovorne_i zaveznice_ki (prav tam, str. 6)? Če je socialno delo (še vedno) antropocentrično, je povsem logično, da je »'uporabnik_ca' *vedno* in *samo* človeško bitje« (Ryan, 2011, str. 5).

Morda ne tako različno od mojih prvotnih misli, tudi motivacije za študij socialnega dela, lahko, kot zapiše Rapoša Tajnšek (2007, str. 7), »socialno delo najenostavneje opredelimo kot pomoč ljudem in skupnostim, pri družbenem vključevanju in pri doseganju kakovostnega življenja posameznikov«. Primarna naloga stroke in vede je opisana kot »pomoč pri reševanju konkretnih težav v vsakdanjem življenju posameznikov, družin, skupin in skupnosti (prav tam)«, torej reševanje »socialnih problemskih situacij in družbenemu vključevanju, da bi lahko zadovoljevali osnovne potrebe primerno kulturi, v kateri živijo, in primerno običajni kakovosti življenja« (Mesec, 2006, str. 245).

Kot zapiše Poštrak (2022, str. 20) je na razvoj socialnega dela v Sloveniji vplival evropsko-ameriški družbeno-kulturni okvir. V času intenzivnega razvoja industrijskih družb v Evropi in ZDA, ki je med drugim imelo za posledico razslojevanje prebivalstva, spreminjanje družbenih vlog, revščino, diskriminacijo in marginalizacijo, je torej socialno delo, kot ga poznamo na Zahodu, dejansko nastalo (prav tam). Na podlagi tega ni presenetljivo, da je tako v Sloveniji, kot drugod po Zahodu socialno delo, kot zapiše Boulet (2021, str. 49), preokupirano z osredotočenostjo prakse na posameznico_ka, na osebo, človeka, saj je tovrstna perspektiva

neločljivo povezana z Zahodno-modernističnim svetovnim nazorom. To Boulet (prav tam) nazorno prikaže skozi podobo ruske matrioške oz. babuške:

[V] centru je najmanjša lutka, posamezna oseba, 'jaz' in moje/naše egocentrično/narcisitično prepričanje, da je vse osrediščeno na nas; naslednja lutka vsebuje prepričanje, da je človek center sveta in vesolja – naš antropocentrizem; tretja lutka vsebuje etno- in belo-moško centrična patriarhalna kulturna prepričanja; in končno, največja lutka predstavlja naša mondo-centrična prepričanja, da je naš planet še vedno razumljen kot center kozmosa, kot da nam Kopernik (in NASA) nista sporočila drugače. (Boulet, 2021, str. 49)

Dominantne evro-Zahodne perspektive socialnega dela torej izhajajo iz modernizma (katerega del sta tudi humanizem in antropocentrizem) (Bell, 2021, str. 59), kar vključuje tako teorijo, kot prakso sodobnega socialnega dela in s tem, med drugim socialnodelavske teorije o osebi, človeku (ang. *person*) v okolju (Besthorn, 1997, str. 30). Kot zapišejo Panagiotaros idr. (2022, str. 4780-4781), trenutno paradigmo neoliberalizma lahko razumemo kot del širše paradigme moderne, ki poudarja pomen tako imenovanega napredka, linearnih sprememb, sekularizma, predvidljivosti in racionalnosti, zato mora »resnično radikalna kritika neoliberalizma in resnično radikalno okoljevarstvo vključevati kritiko modernizma in omejitev, ki jih postavlja za našo domišljijo in kreativnost« (prav tam, str. 4781). Še več, da bi socialno delo ostalo relevantno v času hitrih sprememb, Panagiotaros idr. (prav tam) socialnemu delu nalagajo, da se prevpraša o svoji lokaciji znotraj modernističnega svetovnega nazora.

Paradigma moderne, kot jo ponazori Coates (2003, str. 29) vključuje dualistično razumevanje sveta (o katerem sem pisal že na več mestih), fragmentacijo (razumevanje celote kot agregata medsebojno ločenih delov), logiko dominacije (npr. tisti, ki so hierarhično postavljeni višje, nadzorujejo tiste na nižjih položajih), osrediščenost na človeka, egocentrizem (in z njim povezan individualizem), redukcionizem, determinizem, scientizem (znanost kot edina pot do znanja), objektivizem, racionalizem, učinkovitost, standardizacijo, birokratizacijo in centralizacijo.

Gray in Coates (2013, str. 357) zapišeta, da se je socialno delo kot poklic razvilo ravno v času, ko so Zahodne družbe sledile predstavam o t. i. mehanskem vesolju, industrijskim in kmetijskim inovacijam ter širjenju kapitalizma. Vpliv človekovih dejanj na okolje v tovrstnem svetovnem nazoru ostane onkraj obravnave, saj prej velja prepričanje, da ljudje sami odločajo o svoji usodi. Stroka in znanost socialnega dela se je tako razvila znotraj modernističnega pogleda na svet,

kar je omejilo interpretacijo okolja in njegovega pomena za človeka ter vplivalo na razumevanje okolja kot zgolj socialnega, to pa je med drugim imelo za posledico to, da se v socialnem delu dolgo časa niso ukvarjale_ i z okoljskimi diskurzi (Coates, 2003, str. 38).

Navkljub temu pa nam pogled v zgodovino omogoča prepoznati potenciale za kasnejšo opredelitev socialnega dela do okolja in razvoj različnih vidikov ter teorij, ki so bili vsaj do neke mere prisotni že od samih začetkov. Besthorn (1997, str. 1; Besthorn in Canda, 2002, str. 80; Besthorn, 2012, str. 249) namreč trdi, da se je socialno delo od drugih pomagajočih poklicev želelo razlikovati s poudarjanjem pomena osebe *in* okolja, v katerem se nahaja. Podobno Närhi in Matthies (2017, str. 22) zapišeta, da je okolje sestavni del socialnega dela že od njegovih zgodnjih korakov, pri čemer omenjata dve pionirki socialnega dela (v ZDA): Mary Richmond, ki se je fokusirala na socialno delo s posameznim primerom (ang. *social case work*), ter prispevala k upoštevanju (družbeno) okoljskih vplivov na posameznice_ ke in Jane Addams, ki je pomembna za razvoj skupnostnega socialnega dela, pri čemer je med drugim poudarjala pomen (urbanega) okolja (prav tam, str. 23).

Tudi Besthorn (1997) pri zgodovinskem pregledu konceptualizacije osebe-v-okolju (ang. *person-in-environment*) v socialnem delu, omenja tako Richmond kot Addams. Kot zapiše, je Richmond videla sebstvo (ang. *self*) kot povezano s (socialnim) okoljem (Besthorn, 1997, str. 87). V delu iz leta 1922 je namreč Mary Richmond zapisala, da je »človekova mentalna zgradba [...] vsota njegove naravne danosti in njegovih družbenih izkušenj ter stikov do takrat« (Richmond, 1922, str. 131, v Besthorn, 1997, str. 88). Tudi Jane Addams je trdila, da so težave, ki jih doživljajo družine posledica zunanjih vplivov in ne njihovega pomanjkljivega značaja (Besthorn, 1997, str. 89-90). To zgodnjo zgodovino socialnega dela Besthorn (prav tam, str. 91-93) razume kot ključno za razvoj konceptualizacije osebe in okolja v socialnem delu, po drugi strani pa je takratno razumevanje okolja kot v veliki večini socialnega (in ne tudi kot naravnega) botrovalo zanemarjanju naravnega elementa okolja, ki je kot tako ostalo v ozadju.

V naslednjih letih razvoja socialnega dela, predvsem v času od konca 1. svetovne vojne do zgodnjih 60-ih let, se fokus socialnega dela pomakne proti kliničnemu in terapevtskemu razmišljanju (Närhi in Matthies, 2017, str. 25), ta vzpon psihodinamske paradigme, kot trdi Besthorn (1997, str. 93), pa v stroko še globlje zakorenini restriktivno predstavo osebe in okolja.

So se pa že v obdobju od 50-ih in 60-ih začele pojavljati nove oblike okoljske zavesti, hkrati pa so tako imenovane naravne znanosti začele vplivati tudi na socialno delo, ki je razvilo tako imenovani sistemsko teoretično razmišljanje (Närhi in Matthies, 2017, str. 25-26). Sistemske_ i

teoretičarke_ji so se v socialnem delu odmikale_i od biofizičnega razumevanja socialnega okolja, da bi se razlikovale_i od drugih disciplin in so poudarjali pomen človeka-v-okolju, razumljenega kot socialno okolje, ki naj bi omogočalo človekov razvoj in dobro počutje. Razvile so se različne tako imenovane holistične perspektive in intervencije (Närhi in Matthies, 2017, str. 26).

Kot zapiše Postrak (2022, str. 88), se v sistemske (oz. sistemsko-ekološkem) modelu socialnega dela pri profesionalnih intervencijah pozornost usmerja v medsebojne odnose sistema posameznice_ka oz. skupine ter ostalih sistemov kompleksnega okolja, v katerem se nahaja posameznik_ca. Probleme posameznice_ka se tako razume v širšem kontekstu, saj se upošteva tako socialne, kulturne, fizične in psihološke vplive, ki so pomembni za življenje posameznice_ka (prav tam). Besthorn in Pearson McMillen (2002, str. 222) zapišeta, da so konvencionalne ekološke/sistemske teorije (kot to poimenujeta) bile deležne mnogih kritik, saj se v praksi poudarja osebne in posamezne prilagoditvene procese, ki naj bi bili temelj stabilnega funkcioniranja sistema. Nadalje, je za Besthorna in Pearson (2002, str. 222), kot tudi za ostale kritike (npr. Dominelli, 2012, Gray, Coates in Hetherington, 2013, Närhi in Matthies, 2017, str. 27) problematično, da se poudarja pomen zgolj socialnega okolja, medtem ko se t. i. naravno okolje razume kot ločeno od človeških izkušenj in pomena (Besthorn in Pearson McMillen, 2002, str. 222-223). Avtorici_ja (prav tam, str. 223) trdita, da gre pri tako imenovanih pristopih človeka-v-okolju prej za »človeka *na* okolju«, saj sta »oseba in narava ontološko ločeno in fizično drugačna«.

Od 1980-ih naprej pa se po pregledu Närhi in Matthies (2017, str. 27; tudi Besthorn, 2014, str. 8), kot posledica še bolj naraščajoče zavesti o ekoloških krizah, tudi v socialnem delu pojavijo tako imenovane eko-kritične perspektive, ki na posameznico_ka gledajo kot na del narave, samo_ega po sebi del širšega, holističnega sistema Zemlje (prav tam, str. 28). Čeprav so tako v sistemskih pristopih, kot v eko-kritičnih pristopih pozorni na interakcijo med človekom in okoljem, je v sistemskih okolje zgolj definirano kot abstraktno, zaradi česar tovrstnim pristopom umanjka kritika moderne družbe (prav tam). Avtorici tako pripišeta sistemski perspektivi (družbeno) adaptivno držo, medtem ko se eko-kritični pristopi zavzemajo za družbene spremembe.

Navkljub eko-kritičnim modelom, ki so se že pojavili v 80-ih pa so vsaj do 90-ih (in do neke mere še danes) ostali onkraj prevladujočih modelov socialnega dela (Närhi in Matthies, 2017, str. 29). Že v letu 1994 je izšla antologija člankov, ki sta jo uredila Maria Hoff in John McNutt

(1994, kot navedeno v Besthorn, 2012, str. 250), kjer so različne_i avtorice_ji poudarile_i pomen povezave med človekovim blagostanjem in blagostanjem planeta, če si želi uresničevati zavezo k osebi-v-okolju. Sicer pa se eko-kritične socialno delavske perspektive začnejo širiti in nadgrajevati v začetku novega tisočletja (prav tam).

Pojavi se namreč več različic tovrstnega socialnega dela, kot so ekološko socialni pristop k socialnemu delu (Matthies, Närhi in Ward, 2001), globoko ekološko socialno delo (Besthorn in Canda, 2002, Besthorn, 2012), eko-spiritualno socialno delo (Gray in Coates, 2013), socialno-ekološko socialno delo (Peeters, 2012), okoljsko socialno delo (Gray, Coates in Hetherington, 2013) in zeleno socialno delo (Dominelli, 2012), ki na svoj način razumejo in obravnavajo ekološke tematike znotraj socialnega dela, skupno pa jim je med drugim dojemanje človeka kot dela (naravnega) okolja (Närhi in Matthies, 2017, str. 32). V nadaljevanju na kratko opišem vsak izmed teh modelov, saj so vsi pomembno vplivali na izgradnjo post-antropocentrične misli v socialnem delu.

Ekološko socialni pristop k socialnemu delu, kot opisujeta Närhi in Matthies (2017, str. 30), ima konceptualne korenine v nemško govorečih državah in se odziva na eko-kritične debate znotraj evropskega kontinenta. Z združitvijo eko-kritične perspektive s sistemsko teorijo (prav tam), Matthies, Närhi in Ward (2001, str. 6) preučujejo negativni družben razvoj, ki škoduje trajnostnemu razvoju v urbanem kontekstu. Z eko-socialnim fokusom so avtorice_ji proučevale_i socialno izključenost skozi akcijsko raziskovanje v evropskih mestih (prav tam), na okolje pa so gledale_i holistično, kot na živo in s tem poskušale_i narediti korake k povečevanju vključevanja v lokalne politike in načrtovanje mest, ki se skladajo s trajnostjo (prav tam, str. 8).

Socialno ekološko socialno delo podobno kot ekološko socialni pristop zagovarja pomen trajnostnega razvoja, s poudarkom na transformativni vlogi socialnega dela (Närhi in Matthies, 2017, str. 31). Kot zapiše Peeters (2012, str. 22) se znotraj socialno-ekološkega pristopa socialno delo neposredno vključi v procese družbenih sprememb, ki bi prispevale k »pravični trajnosti«. Gradi na razumevanju opolnomočenja (ang. *empowerment*), kot temelja za grajenje kooperativne moči za spremembo, pri čemer se osredotoča na socialni kapital in odpornost (ang. *resilience*). Prav tako se zavzema za ekološki »relacijski« svetovni nazor, kjer so ljudje videni kot del mreže odnosov z drugimi ljudmi, ki pa je vdelana v ekosistem. Skozi soustvarjanje in grajenje skupnosti se zavzema za t. i. *bottom up* pristop in se trudi vključevati več različnih družbenih akterjev za doseg cilja. (prav tam)

Eko-spiritualno socialno delo si želi spodbuditi socialno delo, da deluje in razmišlja onkraj zamejenega 'socialnega', prevpraša obstoječa individualistična in dualistična prepričanja ter s tem premisli idejo napredka, učinkovitosti in modernosti (Gray in Coates, 2013, str. 360). Temeljni principi tako imenovane eko-spiritualnosti so »vse je eno, soodvisnost, raznolikost, inkluzivnost, svetost zemlje in osebna odgovornost za dobrobit vsega« (prav tam, str. 362). V praksi eko-spiritualnost lahko vodi socialne delavke_ce, da se fokusirajo na izvor težav, ne zgolj na zmanjševanje simptomatike, da se zavedajo pomena skupnosti in odgovornosti za druge, tako pri razvoju kot izvajanju programov, hkrati pa, da so politično ozaveščene_i in delujejo v prizadevanju za pravičnost za vse (prav tam). Eko-spiritualna perspektiva tako ni tako imenovana 'novodobna' (ang. *New Age*) spiritualnost, ki bi bila usmerjena vase in lasten, osebni razvoj, ampak prej proti drugim, prej je eko-centrična, z zavzemanjem za trajnost planeta samega (prav tam, str. 362-364). Kot zapišeta Närhi in Matthies (2017, str. 30), eko-spiritualnost poudarja tudi pomen ne-Zahodnih, Staroselskih spiritualnosti, prevprašuje ekonomsko rast in prepoznava, da so interesi ljudi povezani z dobrobitjo planeta, kar ga močno povezuje tudi z globoko ekološkim socialnim delom.

Globoko ekološko socialno delo izvira iz del Freda H. Besthorna (1997, 2012), ki pojmovanje *globoka ekologija*⁸⁰ (ang. *deep ecology*) prevzema od norveškega filozofa Armeta Naessa, ki je termin prvič uporabil leta 1972 na raziskovalni konferenci v Bukarešti (Besthorn, 2012, str. 250). Kot zapiše Besthorn (prav tam), je Naess idejo globoke ekologije dodatno razvil naslednje leto v članku, v katerem je opisal globlji, izkustveno utemeljen pristop k človeško-naravnim odnosom, ki so lahko realizirane »zgolj z obsežnim prevrednotenjem in temeljito spremembo temeljnih vrednot in praks sodobnih industrijskih družb« (Besthorn, 2012, str. 250). V tovrstni ekofilozofiji, v nasprotju s konceptualizacijo osebe-v-okolju, je človek vdelan v »relacijsko vseobsegajoče polje« (ang. *relational total-field*), ki je »kompleksna zapletena, mreža odnosov. Namesto individualne izkušnje, kot ločene od okolja, okolje obstaja v posameznikih, ko gojijo zavedanje, da so eno z vsem, kar obstaja« (prav tam, str. 252). To za Besthorna (prav tam) pomeni, da ni individualiziranega sebstva, ki bi obstajalo onkraj kontekstov mrež odnosov (Besthorn, 2012, str. 252). Naess (Besthorn in Canda, 2002, str. 84) je med drugim še razlikoval med 'plitko' in 'globoko' ekologijo, pri čemer se:

plitka ekologija ukvarja z ekološkimi problemi le zaradi njihovega vpliva na človeka, s poudarkom na privilegiranih slojih in družbah. Na svet gleda antropocentrično (v

⁸⁰ za kratek oris kritike globoke ekologije glej [od povezanosti vseh bitij do postajanja z živaljo](#)

središču človeka). Nasprotno pa se globoka ekologija ukvarja z vprašanji enakosti in eko-pravičnosti v odnosu človeštva do narave.

Kot zapišeta Besthorn in Canda (2002, str. 83), pri globoko ekološkem socialnem delu gre za upoštevanje dveh dodatnih dimenzij, in sicer vseobsegajoče ekologije in transpersonalnega izkustva – pri čemer koncept okolja vsebuje vsa človeška in nečloveška bitja, procese, stvari in sisteme (prav tam), transpersonalno izkustvo pa se nanaša na človeško zavedanje povezanosti in enotnosti z drugimi ljudmi, drugimi bitji, samo zemljo in celo vesoljem (prav tam, str. 82).

Gray in Coates (2013, str. 359) zapišeta, da je Besthorn lahko viden tudi kot prvi, ki je s svojo globoko ekološko spiritualnostjo artikuliral ekospiritualnost v socialnem delu, prav tako pa kot zapišeta Närhi in Matthies (2017, str. 30), Besthorn verjame, da bi moralo socialno delo uporabiti koncept ekološke oz. radikalno ekološke pravičnosti, kjer so ljudje videni kot del narave.

Okoljsko socialno delo (ang. *environmental social work*) se kot konceptualizacija pojavi v zbirki, ki so jo uredile_i Gray, Coates in Hetherington (2013), kjer so združile_i več različnih avtoric_jev in pogledov na ekološko problematiko znotraj socialnega dela. Kot zapišejo (prav tam, str. 22), okoljsko socialno delo poudarja soodvisnost in povezave med ekološko in socialno pravičnostjo ter spodbuja stroko, da ponovno premisli o »svoji privrženosti pozitivizmu in dualističnim predpostavkam ter tradicionalnemu vrednotenju individualizma in materialističnemu pojmovanju napredka«, da bi tovrsten razmislek odprl nove smeri za učinkovitejše načine razumevanja in reševanja individualnih ter družbenih problemov. Okoljsko socialno delo povezujejo s širšimi ekološkimi diskurzi, ki so med drugim: spoštovanje do ekoloških omejitev, okoljska trajnost, globalna ekološka pravičnost, ohranjanje okolja, globoka ekologija, religija in spiritualnost, Staroselski svetovni nazori, ekopsihologija in ekofeminizem ter interdisciplinarnost (prav tam, str. 6-10).

Zeleno socialno delo je konceptualizacija, ki jo je predstavila Lena Dominelli (2012) v knjigi *Green Social Work*. Kot zapišeta Närhi in Matthies (2017, str. 31) gre za praktični program in ne zgolj teoretični pristop. Dominelli, Nikku in Ku (2018, str. 2) zapišejo, da zeleno socialno delo razpre nove dimenzije v pristopih socialnega dela, da bi lahko sodelovali v okoljskih zadevah. Gre za holistično, rekonfigurirano kritično teorijo, pri kateri je ključen koncept okoljske pravičnosti (ang. *environmental justice*) ter poudarjanje soodvisnosti in relacijsko naravo vsega zemeljskega (prav tam). Poleg tega zeleno socialno delo izziva modele industrializacije, ki Zemljo obravnavajo zgolj kot sredstvo za izkoriščanje z namenom profita,

nasprotuje hiperurbanizaciji, ki degradira in uničuje okolje, se prevprašuje o neenakosti in netrajnostni distribuciji resursov in tehnologij, ter poudarja lokalno specifične in kulturno relevantne pristope k zmanjševanju tveganja in v intervencijah ob nesrečah. Prav tako se Dominelli (2012) zavzema za vključevanje tako strokovnjakov kot drugih ljudi v načrtovanje reliefnih agend ob katastrofah, pri čemer socialne_j delavke_ci, kot zapiše, lahko združijo različne skupine ljudi in koordinirajo aktivnosti, da bi pripomoglo lokalnim prebivalcem ponovno zgraditi njihova življenja in okolja skozi aktivne, angažirane in procese opolnomočanja. Socialne delavke_ce spodbuja tudi, da sodelujejo tako v političnih arenah, kot tudi v akademiji, izobraževanju, raziskovanju in praksi, ob tem pa navaja vloge, ki jih lahko socialne_i delavke_ci prevzamejo: moderatorke_ji skupnostne oskrbe, mobilizatorke_ji virov, svetovalke_ci, zagovornice_ki, kulturne_i interpretatorke_ji, psihosocialne_i terapevtke_i. Sama (prav tam, Uvod) definira zeleno socialno delo kot:

prakso, ki si prizadeva za varstvo okolja in izboljšanje blaginje ljudi z vključevanjem soodvisnosti med ljudmi in njihovim družbeno-kulturnim, gospodarskim in fizičnim okoljem ter med ljudmi znotraj egalitarnega okvira, ki obravnava prevladujoče strukturne neenakosti ter neenako porazdelitev moči in virov. Posvečanje pozornosti temu zahteva, da socialne_i delavke_ci naslavljajo politiko identitete in prerazdelitve ter da okolja ne obravnavajo kot sredstva, ki ga je treba izkoriščati za namene ljudi.

Skozi leta se je naravno okolje pojavilo tudi v etičnem kodeksu socialnih delavk_cev v Sloveniji in sicer v okviru odnosa do širšega okolja, kjer je eksplicitno zapisano, da »[s]ocialna delavka ali socialni delavec razvija odgovornost do naravnega okolja, ker se zaveda večplastnega pomena narave za človeka, zato ne opusti prispevka, ki ga k ciljem zagotavljanja kakovostnega življenjskega okolja za vse lahko prispeva socialno delo«. Zavzemanje za okoljevarstvene pravice ljudi in pomen prevzemanja odgovornosti za okolje pa je poudarjeno tudi v globalni izjavi o etičnih načelih v socialnem delu (International Association of Schools of Social Work, 2019, str. 3).

ekskurzija nazaj do poplav

30. 8. 2023 so na agenciji za okolje pridobili prve vzorce naplavljenega mulja (kar morda lahko poimenujem kot eno izmed moči-stvari (Bennet, 2010a) znotraj skupka, vozlišča, prepleta poplave-populacije) s Koroške, pri čemer so ugotovili, da vrednost cinka, kadmija in svinca v vseh (enajstih) vzorcih presegajo mejne, večinoma pa tudi kritične vrednosti (M. B., 2023, Lesjak Tušek, 2023).

Zaviršek zapiše, da naravno in družbeno pogojene katastrofe poglobijo in utrdijo družbene neenakosti, ki so obstajale pred katastrofo (Zaviršek, 2023). In kot je zapisano na spletni strani Sanacija onesnaženega okolja v Zgornji Mežiški dolini (Življenje s svincem, b. d. a), so se v Zgornji Mežiški dolini stoletja nalagale emisije svinca (še ene moči-stvari) iz industrije, zaradi česar je obremenjenost otrok s svincem še vedno visoka. Glede na izjavo predstavnika inštituta za javno zdravje, se že (vsaj) dvajset let ve, da ima v Mežiški dolini vsebnost težkih kovin posledice na zdravje otrok, in sicer pri 80 % otrok je vsebnost tovrstnih kovin močno presežena (M. B., 2023). Posebej so izpostavljene (med drugimi) še skupine ljudi, ki v stik s svincem pridejo pri opravljanju svojega poklica, ljudje, ki živijo v bližini obratov za predelavo in pridobivanje svinca, prebivalci starejših hiš, ki v svoji sestavi vsebujejo svinec in ljudje, ki živijo v bližini prometnih cest (Življenje s svincem, b. d. b). Sam svinec pa se pojavlja tako v prahu, zemlji, vodi, hrani, zraku, obstaja pa tudi možnost, da se svinec, ki se po telesu dobro porazdeli, prenese tudi z matere na plod. Svinec negativno vpliva na zdravje vseh organskih sistemov »saj so mehanizmi strupenega delovanja svinca skupni vsem tipom celic, poleg tega pa se svinec po telesu dobro porazdeli« (prav tam).

Pri stiku, srečanju s svincem lahko pride do neželenih, škodljivih učinkov na krvotvorni sistem, srčno-žilni sistem, centralni živčni sistem, imunski sistem, ledvice, okostje, rodila ter plod in posledično do kronične zastrupitve, kar se lahko odraža kot utrujenost, slabokrvnost, motnje vedenja, razpoloženja, motnje psihomotoričnih funkcij, prezgodnji porodi, okvare ledvic in kostnega sistema (Življenje s svincem, b. d. b). Kaj bi se zgodilo, če pripoznamo moč delovanja svinca, še preden le-ta stopi v stik z drugimi telesi? Kakšnih industrij bi si želele_i in za kakšno ceno? Kdo postane odgovoren za tovrstna nesrečna srečanja?

O ujmi, ki je prizadela Slovenijo v okviru post-antropocentrične socialnodelavske države lahko razmišljamo, ne zgolj kot o trenutku tako imenovane 'naravne katastrofe', ki je prizadela posamezne osebe, ampak kot naravokulturni dogodek, ki je prizadel tudi infrastrukturo, naravna

okolja, živali in še dodatno razkril ekološke degradacije posameznih območij. Zaviršek (2023) pove, da je poplava znova dokazala, da moramo na okoljske katastrofe gledati kot na družbeno povzročene katastrofe in ne zgolj kot na katastrofe, ki jih povzroči narava. Poleg tega avtorica zatrjuje, da smo ljudje tisti, ki smo odgovorni za globalno segrevanje morja, za dobro ali malomarno upravljanje rek, za prepočasno protipoplavno gradnjo, izdajanje gradbenih dovoljenj na poplavnih območjih, za poseke in deforestacije (prav tam). Rekle_i bi lahko, da gre za naravokulturne katastrofe, ki imajo razsežnosti, ki presegajo človeka in govorili o več-kot-človeških posledicah (ang. *more-than-human*) ter o posledicah, ki presegajo čas in prostor.

Ko se zgodijo tovrstni trenutki, ki nam prikažejo povezanost in prepletenost človeškega, ne-človeškega in več-kot-človeškega, se zna zgoditi, da prepoznamo so-odvisnost vsega živega in neživega (in vseh moči-stvari) ali pa nas to celo spodbudi k razmišljanju o tem kako stvari kot take, naj gre za ljudi, svinec, reke vedno znova postajajo skupaj-narazen skozi intra-akcije (Barad, 2007).

Trenutek srečanja s poplavami pa postane razmišljanje s poplavami, s tem pa zgodba o poplavih (lahko) postane zgodba o afektih na in v populaciji okoli nje (pri čemer ni omejena zgolj na bližnji okoliš, ampak so a/efekti daljnosežni v času in prostoru) in se dotikajo (vsaj) izgube hiše, doma, denarja od občin, državnih institucij za sanacijo, pogajanja za doseg evropskih sredstev, umiranja, revščine, ne/pitne vode, solidarnostnih praznikov, hrane, mulja, migracij, davkov od plač, strahu, žalovanja za izgubo, otroške vožnje s kolesom, vožnje z vlakom, z avtobusom, industrije, referendum za vodo, ne/(z)možnosti za spremembe v odnosu do narave, živali, kapitala, drug do Drugega, rdečih alarmov, medijev, ne/odzivov na klimatske spremembe, zelenega prehoda, zelenega kapitalizma, pisanja magistrske naloge, zelenega, okoljskega, eko-socialnega dela, svinca, post-antropocentričnega socialnega dela, feminističnega odziva na okoljsko degradacijo, možganskih neviht, ležanja v postelji, medtem ko zunaj dežuje, skrbi, upanja, difrakcij, duhov, trenutkov srečanja ...

Populacija se na ta način razgrne in lahko združuje človeška, ne-človeška in več-kot-človeška vozlišča (ali z drugimi besedami prepletene fenomene), ki naj informirajo tako prepotreben takojšen odziv, da se prepreči (še) več trpljenja, hkrati pa naj postanejo dobresedna budnica za

re-orientacijo k okoljskim vprašanjem, ali natančneje k vprašanju vsesplošne agresije Kapitalocena⁸¹ (Moore, 2016) do okolja samega.

Kaj se zgodi s socialnim delom, če razmišljamo na ta način (o vitalnosti materije same, o daljnosežnih a/efektih različnih naravokulturnih (ang. *natureculture*) dogodkov na vozlišča živega in neživega)? Koordinata, ki nam morda lahko pomaga pri odgovarjanju na to vprašanje, je morda lahko ravno post-antropocentrično socialno delo, kot teoretska in praktična usmeritev za socialno delo v današnjih časih, ki nas uči, da prepoznavamo delovanje v svetu, kjer se vedemo, kot da je le-ta onkraj nas samih, sestavljen iz »stvari« za našo rabo, kot katastrofični napad na raznolikost, kompleksnost, obilje in lepoto življenja (Rose, 2017, str. G55).

Kot zapišeta Boddy in Nipperess (2023, str. 666), je za socialno delo v prihodnje potrebna praksa, ki združuje kritične in emancipatorne pristope tako zelenega, kot tudi okoljskega in ekološkega socialnega dela. Zeleno socialno delo, kot zapišeta (prav tam) je nastalo iz kritičnega socialnega dela in si prizadeva analizirati socio-politične in ekonomske dimenzije okoljske degradacije, vključno s kritiko neoliberalnega sistema in njegovih vplivov na okolje ter si hkrati prizadeva analizirati relacije moči ter neenakosti, ki marginalizirane in revne ljudi še dodatno potiskajo v neenakost s tem, da se onemogoča enakopravna porazdelitev Zemeljskih resursov. Ekološko in okoljsko socialno delo po drugi strani pa poudarja inherenten pomen nečloveškega življenja ter si prizadeva vzpostaviti eko-centrično pravičnost z odmikanjem od antropocentrizma (prav tam). Potrebna je torej združitev različnih pristopov.

Bozalek in Pease (2021, str. 7) zapišeta, da konceptualizacija post-antropocentričnega socialnega dela gradi na odprtosti do ekološke zavesti, kot jo v socialno delo prinašata tako zeleno kot okoljsko socialno delo. Medtem ko je v zelenem in okoljskem socialnem delu fokus na odnosu med ljudmi in fizičnem okolju ter na proučevanju vpliva okoljskih kriz na človeška življenja, Bozalek in Pease (prav tam) trdita, da relacijske ontologije še niso bile dovolj raziskane, prav tako pa so v tovrstnih pristopih še vedno »naravakultura in materialnodiskurzivno videni kot ločeni«.

Podobno tudi Noble (2021, str. 103) zapiše, da je zeleno socialno delo izpostavilo pomen človekove povezave z Zemljo in prepoznalo soodvisnost ljudi z ekosistemom, umanjka pa mu premik v stran od avtonomnega pogleda na človeka, kot samo-definirajočega agenta (ang. *self-*

⁸¹ Kot zapiše Moore (2016, str. 6), z besedo *kapitalocen* (namesto antropocen) ne želi, da bi kapitalizem razumele i zgolj kot »ekonomski in socialni sistem« ampak, da gre za »način organiziranja narave v večvrstni, situirani, kapitalistični svetovni-ekologiji«.

defying agent) in ontološki obrat, ki prepozna inherentno vrednost okolja samega po sebi. Prav tako post-antropocentrično socialno delo izzove antropocentrizem v socialnem delu s tem, da nas opominja, da »nismo ločeni od Zemlje, ampak smo od Zemlje« (prav tam). In prav tako nismo ločene_i od dominacije nad naravo, dominacije žensk, dominacije etničnih in rasiziranih manjšin, vrst, kot tudi ne od industrijskega nasilja do narave (Noble, 2022, str. 85).

Noble (2021, str. 105) nas socialne delavke_ce vabi, da upoštevamo naravo v vsej njeni kompleksnosti, da upoštevamo življenjsko silo, njeno zmožnost delovanja in njene zahteve. Vabi nas, da smo pozorne na njen glas, da prepoznamo svojo globoko vdelano soodvisnost ter da razmišljamo z intra-akcijo, kjer se zmožnost delovanja poraja skozi odnose, relacije, ki nas vse konstituirajo (prav tam). Prav tako Noble (prav tam) poudarja, da nas post-antropocentrična usmeritev opozarja, da izpodbijamo pojem »strokovnjaka« in priznavamo vzajemno soodvisnost človeških, nečloveških skupkov in vse fluidnosti med in znotraj njih, saj priznavanje »odnosov fluidnosti brez binarnosti daje večji poudarek sodelovanju v našem skupnem interesu preživetja«. Dodatno z upoštevanjem zavezništov z ekofeminizmi in drugimi okoljskimi feminizmi, lahko socialno delo zavzame kritično držo do patriarhalnega kapitalizma, se zaveda prepletenosti različnih oblik nadvlad ter postane pomembna izobraževalna, politična in aktivistična sila za medvrstno (ang. *interspecies*) pravičnost (prav tam).

Da pa bi lahko sploh mislile medvrstno ali trans-vrstno pravičnost, pa se moramo še enkrat za trenutek vrniti na poplave. Poleg t. i. materialne škode in poškodb, ki so jih v poplavah 2023 doživele_i človeške_i posameznice_ki, pa so 'naravno' katastrofo začutile tudi živali (Ta. L., 2023, Zavetišče Ljubljana, 2023). Kot zapiše Ta. L. (2023) za novice N1, so po poplavah po družbenih omrežjih začele krožiti fotografije prestrašenih štirinožcev, ki so jih ljudje rešili iz naraslih voda, na Facebooku je celo nastala skupina, v katero so ljudje objavljali fotografije pogrešanih in najdenih živali. Prav tako so za namestitev živali skrbele razne nevladne organizacije, kot je Humanitarček (prav tam).

»Nesreče ne vplivajo samo na ljudi«, zatrjujejo Fraser, Taylor in Riggs (2021, str. 1739), ki razlagajo pomen živali v tako imenovanem zelenem socialnem delu in socialnem delu ob naravnih nesrečah. Če si namreč socialno delo želi biti (ali postati) intersekcionalno in vključujoče mora biti vključujoče do vseh živalskih vrst, ne zgolj do človeških živali. Kot zapišejo:

Prišel je čas, da zeleno socialno delo vključi (druge) živali, izjemne možnosti za zaveznitva na tem področju pa so v živalih samih. Številni ljudje si kljub razlikam delimo skrb za živali, če ne celo ljubezen do njih, in mnogi med nami, ki se ukvarjamo s socialnim delom, smo ali bi bili motivirani za prakso, ki bi vključevala živali. (Fraser, Taylor in Riggs, 2021, str. 1750)

Kot je zapisal že Ryan (2014, str. xxi) in kot sem poskušal prikazati v tem poglavju, je socialno delo počasi začelo priznavati, da ne more več omejiti konceptualnega okvira oseba-v-okolju na socialnega in pri tem izključiti t. i. naravnega dela sveta. Potrebno je priznati »da ljudje niso edina čuteča bitja, ki živijo v socialnem in naravnem svetu« (prav tam).

vsi ti naši

ljubljenčki⁸²

štirinožčki brez povodca

se učijo plavati

naš ne mara vode

in breguljke

ki vas je odnesla Sava⁸³

vam se klanjam

vas nisem spoznal

za vse ostale pa:

dajte živali

v suh prostor

stran od deroče vode

stoječo pa le zagotovite

in krmo⁸⁴

da bodo enkrat lahko

postale meso

⁸² (Ta. L., 2023)

⁸³ (M.S., 2023)

⁸⁴ (Vlada Republike Slovenije, 2023)

v primeru pogina poklič:

veterinarsko-higiensko službo

naravne nesreče

ne ločujejo

med človekom

*in živaljo*⁸⁵

⁸⁵ (Fraser, Taylor in Riggs, 2021, str. 1)



6. Trenutek srečanja z mačkom

V začetku novembra 2023⁸⁶ se je v okolici Ljubljane izgubila dvanajst let stara psička, mešanka, črne barve z belim prsnim košem, belimi tačkami, dolgimi ušesi. Prijazna in družabna psička. Tudi čipirana in cepljena. Psička se je izgubila po tem, ko je njena človeška spremljevalka doživela nasilje s strani bivšega partnerja. Policija je bila obveščena o nasilju in žensko so odpeljali v bolnišnico. O psički, ki je skupaj z nasilnežem izginila, je ženska obvestila policiste, vendar so rekli, da je verjetno z njim in da bo z njo vse v redu. Prijatelj pripovedovalke je šel preverit, kje je psička, vendar ne nje, ne nasilneža, ni našel. Njen bivši partner je med vsem tem celo rekel, da bo psičko »zaklal«. Zgodba se zaključi vsaj približno na pozitivni noti, saj je psička bila najdena in je bila na varnem, medtem ko je preživela bila v bolnišnici.

Nasilje nad ženskami je pereč problem tako globalno kot v Sloveniji. Leta 2023 je po poročanju Krivec (2024) bilo po svetu ubitih 85.000 žensk, od tega več kot polovica pod rokami partnerja ali drugega družinskega člana. V Sloveniji je v letu 2023 umrlo pet žensk, ki jih je partner, sin ali brat napadel bodisi s sekiro, pištolo bodisi z golimi rokami. Prav tako Krivec (prav tam) zapiše, da je nekaj manj kot četrtna Slovenk že doživela fizično ali spolno nasilje.

Če torej zanemarimo pomembnost živali v socialnem delu ali le-to pri so-delovanju z uporabnicami_ki spregledamo, nam med drugim umanjka razumevanje prepletenosti nasilja v družini in nasilja do in povezano z živalmi ter medvrstna (ang. *interspecies*) brezdomnost, ki se ob vsem tem pojavlja.

Hoy Gerlach in Wehman (2017, str. 98) namreč izpostavljata, da je lahko nasilje do živali spremljevalke indikator drugih oblik zlorabe v družinskem okolju. Prav tako so tudi živali same deležne družinskega nasilja, bodisi z namerno izolacijo, odrekanjem hrane, zapuščanjem in ubijanjem s strani njihovih lastnic_kov (Fraser in Taylor, 2021, str. 166). Kim in Newton (2014, str. 51) navajata več študij s fokusom na zavetiščih za žrtve nasilja, ki govorijo o tem, da obstaja povezava in soobstoj človeške in živalske zlorabe, saj veliko preživelih nasilja poroča tudi o nasilju, ki so ga bile deležne njihove živali, pri čemer lahko npr. gre za to, da so živali bile izrabljene kot orodje za kontrolo, škodovanje in manipulacijo žensk. Ker pa večina zavetišč ne nudi namestitve tudi za živali, le-te pogosto ostanejo pri zlorablajoči osebi, kar lahko privede

⁸⁶ Primer izhaja iz objave na Facebooku v skupini, ki je namenjena iskanjem izgubljenih živali. Celoten primer je bil preoblikovan v opisno zgodbo, kjer so bili določeni podatki spremenjeni, da bi se zagotovila čim večja anonimnost osebe, ki je zgodbo delila na družbenem omrežju. Zgodba je čez nekaj dni iz skupine sicer bila odstranjena.

tudi do tega, da grejo ženske nazaj v zlorablajoče okolje, da bi preverile varnost živali (Kim in Newton, 2014, str. 51–52). Podobno se dogaja v zavetiščih za brezdomne osebe, ki prav tako večinoma ne dovolijo živali, kar povzroča, da brezdomne osebe raje ostanejo brezdomne oziroma so k temu primorane zaradi svoje povezanosti z živaljo, s katero sobivajo (prav tam, str. 54).

Nekatere_i celo trdijo, da sta nasilje nad ženskami, ki ga spodbuja patriarhalna ureditev družbe in nasilje nad živalmi, ki ga dovoljuje antropocentrizem medsebojno povezana. Sociologinja, Erika Cudworth (2011), ki se je ukvarjala s tovrstno intersekcijo, je to poimenovala kot antroparhija (ang. *anthroparchy*). Za socialno delo, ki bi si želelo biti odgovor-na stroka, bi tako bilo pomembno, da prepozna tovrstno povezanost in vključuje vprašanja o živali v razgovorih z ženskami in njihovimi otroki, ki so preživeli nasilje, hkrati pa se zavzema za možnosti namestitve oseb v zavetišča skupaj z živalmi (Laing, 2021).

Če nismo pozorne_i na sobivanje živali in ljudi pa nam lahko v socialnem delu nerazvidno ostane še vsaj prepoznavanje in ravnanje z žalovanjem zaradi izgube ali smrti živali spremljevalke. Hoy-Gerlach in Wehman (2017, str. 111) priporočata, da se socialne_i delavke_ci, ki so-delujejo z uporabnico_kom, ki je doživel_a izgubo živali spremljevalke, pozorno odzovejo na tovrstno izgubo, saj so take izgube lahko podobne ali različne od izgube sočloveka, povzročajo pa lahko težke travmatske izkušnje. Sama teža žalovanja naj bi bila odvisna od tega, kako so doživljali odnose do živali, moči navezanosti, dolžine odnosa, vzroka smrti in doživljanja izgube dnevnih interakcij (prav tam, str. 112). Obstaja sicer več različnih mnenj o tem, kako se tovrstno žalovanje dojema v primerjavi z žalovanjem po bližnji osebi – v nekaterih primerih razlik ni, spet drugi, živalim ne pripisujejo enakega statusa kot soljudem. Zato je potreben individualiziran pristop do uporabnic_kov, ki izhaja iz njih in njihovih doživljanj. Avtorici_ja (prav tam, str. 124) pa vseeno kot pomembno poudarita, da socialne_i delavke_ci naj validirajo izkušnjo izgube živali spremljevalke ter preverijo potrebe uporabnice_ka, da bi jo_ga morebiti usmerile_i na ustrezno svetovanje, usmerjeno v žalovanje ali da bi skupaj raziskale_i možnosti podpornih skupin.

V kontekstu zelenega socialnega dela so prav tako večkrat omenjene t. i. okoljske migracije, ki nastajajo zaradi klimatskih sprememb, ki disproporcionalno vplivajo na revnejše in okoljsko bolj opustošene predele in prebivalstvo (Dominelli, 2012). Okoljske migracije bodo v prihodnje vsekakor pomemben del socialnega dela in bodo od 'nas' zahtevale nek konkreten odziv in odgovor-nost. Niso pa zgolj ljudje tisti, ki so/bodo del okoljskih migracij. Kot zapišejo

Protopova, Ly, Eagan in Brown (2021, str. 169), živali spremljevalke, sopotnice potujejo tja, kamor potujejo ljudje, zato lahko domnevamo, da se bo tudi večji delež živali spremljevalk ob morebitnih okoljskih migracijah selil s svojimi lastnicami_ki, pri čemer se že odpira vprašanje dolgih potovanj kot stresnega dejavnika za živali. Nadalje na primer uvožene in prepeljane živali lahko prinesejo tudi »eksotične« zoonotične bolezni, ki v ciljnih skupnostih niso endemične (prav tam, str. 169). Avtorice_ji glede na pregled literature tako zagovarjajo pomen oblikovanja načrtov za blažitev in večplastnega prilagajanja v okviru migracij, izpostavljajo pa pomen pravičnosti, trajnosti, spoštovanja zdravja in dobrega počutja tako živali kot za ljudi (prav tam, str. 176). V kontekstu ZDA Kim in Castillo (2024, str. 781) kot primer dobre prakse navajata projekt »Moj pes je moj dom« (ang. *My Dog Is My Home*), ki deluje na področju povečevanja dostopnosti zavetišč in prebivališč za ljudi, ki izkušajo brezdomnost z živalmi, vključno s kontekstom »selitev zaradi podnebnih sprememb«. Projekt je bil ustanovljen na podlagi prepričanja, da so tudi živali člani naših družin, ter si zato prizadeva odpraviti »kritično vrzel v storitvah za posameznike, ki se soočajo z brezdomstvom skupaj s svojimi hišnimi ljubljenci«. Znotraj projekta tako poskušajo zagotoviti vire za podporo ponudnikom zasilnih in stalnih podpornih stanovanj ter se zavzemajo za sprejem politik, ki vključujejo »hišne ljubljence« in omogočajo skupno bivanje ljudi in njim dragocenih živali, ter si s tem prizadeva »ustvariti podporni ekosistem, ki priznava pomen ohranjanja teh vezi med ljudmi in živalmi v času okoljskih kriz« (prav tam, str. 781).

Kot zapišeta (prav tam, str. 785):

Ko se soočamo z zapletenostjo podnebnih kriz in njihovim vplivom na razseljevanje, si prizadevajmo za rešitve, ki temeljijo na empatiji, spodbujajmo sodelovanje med sektorji in dajmo prednost ohranjanju teh bistvenih odnosov med ljudmi in živalmi. S priznavanjem in podpiranjem edinstvenih potreb posameznikov in njihovih živalskih spremljevalk bomo na koncu oblikovale_i bolj sočuten in vključujoč okvir v okviru socialnega dela in odzivanja na izredne razmere ter zagotovile_i dostojanstvo in dobro počutje vseh posameznikov in njihovih živalskih partneric_jev. (str. 785)

To nas pripelje do tako imenovanega »socialnega dela z živalmi«, ki ga razdelujem v nadaljevanju. Še prej pa k pisanju dodatno vabim vso mijavkanje, praskanje in skakanje po glavi, ki me spremlja že od začetka pisanja magistrskega dela. Kot v večini tega dela je namreč veliko vlogo pri razmišljanju-branju-pisanju tega poglavja imel maček po imenu Bleki, posvojen iz zavetišča nekaj mesecev preden sem »naletel« na zgoraj orisan primer. Internetni

algoritem je sigurno del zgodbe, srečanja, tako z Blekijem (in internetno povezavo do ljubljanskega zavetišča) kot z zgornjim primerom. Toliko »spremljevalk_cev v pisanju in razmišljanju« (Haraway, 2016a, str. 62) in četudi sem se skozi pisanje odzival na mnogo spremljevalk_cev, duhov, živali, papirjev, črk in besed, upov in skrbi, je en izmed pomembnejših sigurno Bleki.

6. 3. 2024: Na vrhu stopnišča

Slika 7: Na vrhu stopnišča



več kot samo to
kar se vidi skozi očala
morda bo kalejdoskop pokazal boljši približek viziji
ko roko vodi drugo telo
ki stoji sklonjeno
in se srečuje s črnim kožuhom

takrat koreografija preplavi tla

ki vodijo in mene

in njega

in ko misel se porodi

ves ples zbledi

in dobi ime

a nežna vibracija ostane

zdaj v tebi

zdaj v meni

socialno delo z ne-človeškimi živalmi

V zadnjih letih se pojavljajo oblike socialnega dela, ki v svoje delovanje vključujejo ne-človeške živali⁸⁷ (Hoy-Gerlach in Wehman, 2017; Compitus, 2021), kar sigurno problematizira pojem socialnega kot izključno človeškega. Ob tovrstnem zavezništvu socialnih delavk_cev in živali različne avtorice_ji govorijo o pozitivnih, dobrodejnih učinkih (pogosto zgolj) na človeka ter o razpiranju možnosti socialno-delavske prakse, ki le-to razume. V nadaljevanju se za trenutek osredotočam na razmišljanje o človeško-živalski vezi (ang. *human-animal bond*) in človeško-živalski interakciji (ang. *human-animal interaction*) in kako je le-ta že raziskana in udejanjena (tudi) znotraj stroke socialnega dela⁸⁸.

Človeško-živalske interakcije v okviru socialnega dela Hoy-Gerlach in Wehman (2017, str. 12) delita na: človeško-živalske interakcije z živalmi, za katere se smatra, da so terapevtske, vendar med živaljo in osebo ni dlje trajajočega odnosa, poimenovane tudi kot intervencije s pomočjo

⁸⁷ V duhu prepoznavanja dihotomije med ljudmi in živalmi kot zmotne, saj so tudi ljudje sesalci (Hoy-Gerlach in Wehman, 2017, str. 21), za poimenovanje ljudi in živali v tem poglavju večkrat uporabim tudi besedno zvezo ne-človeške in človeške živali, s čimer poskušam poudariti vizijo o manj hierarhičnem dojemljanju vezi med človekom-živaljo, bom pa uporabljal tudi besede ljudje, človek in živali, žival, zgolj zaradi lažje berljivosti.

⁸⁸ Dele tega poglavja, ki se navezujejo na t. i. človeško-živalske interakcije v okviru socialnega dela, sem zapisal že v letu 2023 kot del seminarske naloge pri predmetu Etične dileme v mednarodni perspektivi. Tam sem med drugim črpal iz primerov iz tujine, naredil pa sem tudi krajši pregled slovenske literature znotraj socialnega dela, ki govori o so-delovanju z ne-človeškimi živalmi preko pregleda diplomskih in magistrskih naloge študentk_ov socialnega dela, saj sem v strokovnih in znanstvenih člankih konkretno vezanih na socialno delo našel zgolj enega: Novak in Sudec (2015, ki govori o (pozitivnemu) vplivu živali na kakovost življenja starih ljudi), v reviji Socialni izziv pa je podobno zapisala tudi Barbara Milavec (2024).

živali (ang. *animal-assisted intervention*) in interakcije, kjer se vzpostavi dlje trajajoča vez (bodisi zaradi sobivanja ali dolgotrajnih formalnih terapevtskih interakcij), poimenovane kot človeško-živalska vez. Človeško-živalsko vez Compitus (2021, str. 2) definira po opisu Ameriškega veterinarskega zdravniškega združenja (ang. *American Veterinary Medical Association*) kot vzajemno koristen in dinamičen odnos med ljudmi in živalmi, na katerega vpliva vedenje, bistveno za zdravje in blagostanje obeh in med drugim vključuje čustvene, psihološke in fizične interakcije med ljudmi, živalmi in okoljem. Nadalje avtorica razlikuje med terapijo s pomočjo živali (ang. *animal-assisted therapy*), ki opiše integracijo živali v direktno klinično prakso in intervencijami s pomočjo živali (ang. *animal-assisted interventions*), s čimer opiše integracijo živali v aktivnosti, ki niso nujno klinične narave ali udeležene s strani psihoterapevtk_ov, ampak imajo vseeno terapevtske učinke na udeležence_ce.

od biopsihosocialnosti do etike

Compitus (2021) in Hoy-Gerlach in Wehman (2017, str. 34-48) pri raziskovanju človeško-živalske vezi in interakcij zagovarjajo biopsihosocialni okvir, saj prepoznavajo, da ne obstaja zgolj en faktor, ki bi lahko sam po sebi razložil terapevtske učinke tovrstnih vezi (Compitus, 2021, str. 15). Avtorice_ji navajajo preglede različnih študij in terapevtske učinke (večinoma na ljudi) razdelijo na biološke, psihološke in socialne, ki pa jih moramo razumeti kot prepletene.

Compitus (2021, str. 15-16) kot biološke učinke vezi, ki nastanejo na podlagi živalske družbe (ang. *animal companionship*), navaja dobrodejne učinke na krvni tlak, bolezni srca in ožilja, diabetes, kar je lahko povezano tudi s povišano telesno aktivnostjo skrbnikov živali, ki potrebujejo daljše sprehode. V družbi živali obstaja še možnost hitrejšega okrevanja po operacijah, zmanjšanega stresa v telesu in dobrodejnega vpliva na nivo oksitocina (hormona, ki med drugim pomaga ljudem vzpostavljati čustvene povezave) (Compitus, 2021, str. 15–16, Hoy-Gerlach in Wehman, 2017, str. 38–42).

Socialne učinke vezi Hoy-Gerlach in Wehman (2017, str. 42) delita na direktne (pozitivni izidi, ki nastanejo neposredno skozi interakcijo ali odnos z živalsko spremljevalko (ang. *companion animal*)) in indirektne (povečanje pozitivnih prosocialnih medosebnih interakcij osebe kot rezultat tega, da so družne živali denimo tema skupnega interesa). Obstajajo tako npr. povezave med povečanjem dojete družbene podpore in zmanjšanja občutka samote in izolacije na podlagi odnosa z živaljo in zaradi socialnih interakcij, ki so sprožene posredno, torej povečanje interakcij z drugimi ljudmi (Hoy-Gerlach in Wehman, 2017, str. 42, Compitus, 2021, str. 20–

23). Poudarjen pa je tudi dobrodejni vpliv živali na starejše ljudi (glej tudi Novak in Sudec, 2015 in Milavec, 2024).

V zvezi s psihološkimi učinki vezi Compitus (2021, str. 17–20) navaja študije, ki govorijo o tem, da živali lahko postanejo varna baza pri vzpostavljanju navezanosti na druge, saj velikokrat zagotavljajo čustveno varnost ter imajo dobrodejne učinke pri spoprijemanju z izgubo. Hoy-Gerlach in Wehman (2017, str. 44–46) pa dodajata še občutek sproščenosti, recipročne afekcije, povezanosti, čustvene stabilnosti, odgovornosti, ki se lahko pojavijo pri ljudeh v interakciji z živalmi. Kot zapišeta Hoy-Gerlach in Wehman (2017, str. 47) je prepoznavanje biopsihosocialnih učinkov vezi med živaljo in človekom pomembno, da bi socialno delo sledilo svojemu cilju prepoznavanja potencialnih virov moči svojih uporabnic_kov. Podobno tudi Wenocur, Cabral in Karlovits (2018, str. 65–66) zapišejo, da je za socialne delavke_ce pomembno, da se zavedajo pomembnosti odnosov, ki jih imajo uporabnice_ki z živalmi, da prepoznajo njihov potencialno pomemben vpliv na uporabnice_ke ter nudijo podporo uporabnicam_kom, ki bi si želele_i imeti koristi od družbe z ne-človeškimi živalmi.

Ti uvidi so zagotovo koristni in lahko služijo kot povabilo za socialne delavke_ce, da začnejo razmišljati o tovrstnih praksah. Kot sem začrtal že v uvodu tega poglavja postane marsikatero nasilje, dimenzija uporabniškega sistema razvidna, če zgolj prepoznavamo pomen živali v praksi socialnega dela. Poleg t. i. biopsihosocialnih učinkov, ki jo imajo živali lahko na človeka in ki v socialno-delavski praksi lahko služijo kot vir (moči) uporabnic_kov, obstaja tudi več različnih človeško-živalskih interakcij, ki lahko omogočajo uporabnico_ka pri navigiranju v skozi življenjski svet. Gre za asistenco ali intervencije s pomočjo živali, ki jih Hoy-Gerlach in Wehman (2017, str. 128) razdelita na naturalistično ali pasivno asistenco (ki že vključuje vezi in različne učinke, o katerih sem že pisal) in aktivno ali v nalogu usmerjeno asistenco. Pri slednji gre za naloge, ki jih živali aktivno izvajajo in so namenjene zmanjševanju različnih simptomov ali oviranosti povezanih s hendikepom posameznice_ka (prav tam). Formalizirane vloge, ki jih živali ob tem zavzamejo so naslednje: žival, usmerjena v storitev (ang. *service animal*), terapijska žival, žival obiskovalka, podpora žival (ang. *support animal*) (Parneti, Foreman, Meade in Wirth, 2013, str. 7-13).

Nadalje, za živali usmerjene v storitve, Parneti, Foreman, Meade in Wirth (2013) navajajo kategorizacijo glede na specifično storitev oz. funkcijo, ki jo imajo za uporabnico_ka, npr. pes vodnik (ang. *seeing-eye dog*), slušni pes (ang. *hearing dog*), pes za opozarjanje na napade (ang. *seizure-alert dog*), in pes za psihiatrične storitve (ang. *psychiatric service dog*). Psa na primer

je mogoče naučiti, da posameznico_ka s slušno oviranostjo opozori na hišni zvonec, zvonjenje telefona, da osebi z okvaro vida pomaga varno čez cesto, prav tako pa glede na posebno treniranje živali lahko postanejo podpora osebam z raznolikimi psihiatrično pripisanimi motnjami, kot so panična motnja, shizofrenija, alzheimerjeva bolezen, PTSD (prav tam, str. 8). V Sloveniji so na primer po 22. c členu Zakona o izenačevanju možnosti [ljudi z ovirami] (2010) osebe s težko ali najtežjo gibalno oviranostjo ali osebe, ki imajo posebne psihofizične lastnosti ter primerne bivalne pogoje, upravičene do psa pomočnika.

Kot povesta Hoy-Gerlach in Wehman (2017, str. 149), je torej človeško blagostanje lahko izboljšano skozi različne človeško-živalske interakcije ter na podlagi različnih nalog, ki jih imajo specifične usposobljene živali, zato je za socialne delavke_ce ključno, da poznajo in razumejo pomen teh interakcij, saj bodo tako lahko podpirale_i uporabnice_ke pri dostopu do teh živali, kot tudi zagotavljale_i maksimalno korist tovrstne interakcije.

Še eno izmed pomembnih aspektov, ki se nam razpre ob upoštevanju človeško-živalske bližine, pa je lahko tudi povezava med spiritualnostjo in človeško-živalsko vezjo (Hanrahan, 2011, Faver, 2009, Legge in Robinson, 2017). Faver (2009, str. 364) spiritualnost v navezavi na človeško-živalske odnose definira kot »proces zavzetja našega pravičnega mesta v mreži življenja«, pri čemer pravično mesto pomeni življenje v harmoniji z naravnim okoljem in izkazovanje spoštovanja, sočutja in prijaznosti do Zemlje in vseh živali, človeških in ne-človeških. Ob tem izpostavlja pomen razumevanja spiritualnih dimenzij za socialne delavke_ce, saj živali številnim ljudem predstavljajo vire duhovnega vodenja, zdravljenja in tovarštva, hkrati pa tako socialne delavke_ce, kot uporabnice_ke odnosi z živalmi lahko naučijo pomembnih lekcij, ki lahko služijo za profesionalni in spiritualni razvoj, saj lahko vodijo do spoznanja o prepletenosti vsega življenja in pomena življenja v dobrih odnosih z drugimi (Faver, 2009, str. 365–366). Prav tako Faver (2009, str. 367) govori o tem, da lahko posebne vezi z živaljo pripomorejo k zdravljenju čustvene bolečine (zaradi zlorabe) ter omenja različne spiritualne prakse, ki jih lahko socialne_i delavke_ci podelijo ali so-izvajajo z uporabnicami_ki, kot so npr. meditacija (skupaj z ne-človeško živaljo ali z vizualizacijo le-te), molitve in afirmacije za blaginjo živali, Zemlje, celostna prisotnost z živaljo in poglobitev v njeno izkustvo sveta v največji možni meri (prav tam, str. 372). Ob vključevanju tovrstnih spiritualnosti v prakso socialnega dela pa Legge in Robinson (2017) svarita pred apropiacijo Staroselskih znanj in spiritualnosti. Pomembno je namreč, da se zavedamo, da veliko razumevanja spiritualnosti na Zahodu izhaja iz staroselskih znanj in pogledov na svet (Legge in Robinson, 2017, str. 14), ki so bile skozi nasilne procese kolonizacije v veliki meri uničeni.

S Staroselskimi znanji in nazori razmišljam v naslednjem poglavju *Trenutek srečanja z manjkajočimi časi*. V nadaljevanju pa prikazujem kratki pregled raziskovanja socialnega dela z živalmi v Sloveniji.

Da bi namreč dobil boljšo sliko o tem, kaj se v Sloveniji na področju socialnega dela, ki vključuje živali, že raziskuje, sem najprej poskušal poiskati znanstvene članke na to temo, vendar mi je uspelo najti zgolj en pregledni znanstveni članek v reviji Socialno delo, kjer sta avtorici govorili o vplivih živali na kakovost življenja starejših ljudi (v institucionalnem okvirju) (Novak in Sudec, 2015). Nato sem na spletnem mestu *egradiva.fsd.uni-lj.si* preko ključne besede »žival*« poiskal vse na spletu prosto dostopne diplomske in magistrske naloge, ki se v osrednjem delu raziskovanja na kakršenkoli način osredotočajo na živali (v povezavi s socialnim delom).

Vseh raziskovalnih del je dne 15. 8. 2023⁸⁹ bilo 27, od tega jih 7 ni bilo prosto dostopnih iz domačega računalnika. Nadalje sem na hitro pregledal 20 preostalih del, pri čemer sem se osredotočil večinoma na povzetke, da bi ugotovil o čem konkretno je tema, nato pa izvedel hitro iskanje po ključnih terminih, kot so etika, etičn*, tveganj*, vpliv (pri čemer sem bil pozoren na besedne zveze kot so vpliv na živali) ter na hitro pregledal celotno nalogo s fokusom na naslove in podnaslove, da bi pogledal ali raziskovalno delo vključuje etično dimenzijo (torej, da konkretno definira etične vidike sodelovanja z živalmi) socialnega dela z živalmi. Etični vidik je namreč ključen za izgradnjo post-antropocentričnega socialnega dela oz. socialnega dela onkraj človeških odnosov (ki pa ne zapostavi človeka, ampak ga decentralizira).

Na podlagi hitrega pregleda del sem tako prišel do naslednjih ugotovitev: vsa do sedaj napisana dela in izvedene raziskave se dotikajo zgolj področja terapije ali aktivnosti s pomočjo živali, ali pa se osredotočajo na vpliv živali, ki ga te imajo na uporabnice_ke v insitucionalnem prostoru (npr. v domovih za starejše). Tovrstne teme raziskovanja bi lahko poimenoval kot *raziskovanje vpliva ne-človeške živali na človeško žival*.

Prav tako večina raziskav (13 od 20 pregledanih) ne reflektira o etiki vključevanja živali v socialnodelavske intervencije (in kaj to pomeni za same živali), pri ostalih pa se tovrstna refleksija večinoma pojavlja v teoretičnem delu ob navajanju avtoric_jev, ki opozarjajo na etični vidik uporabe živali v terapevtskih in drugih intervencijah. Izjemoma določene_i raziskovalke_ci tudi same_i reflektirajo o vplivu aktivnostih na živali. Jurič (2020, str. 8–9)

⁸⁹ torej takrat, ko sem zbiral podatke za namen seminarske naloge – datum ohranjam, saj do začetka leta 2025 situacija ni spremenjena

npr. poudarja pomen dobrobiti konjev, ki ga ne razume kot »le sredstvo in pripomoček,« ampak kot »enakopravn[ega] sodelav[ca]«, pri čemer izpostavlja, da je, tako kot pri ostalih sodelavkah_cih, tudi s konji pomemben odnos, ki temelji na ljubezni, zaupanju in spoštovanju. Podobno Likar (2017, str. 13) zagovarja, da je na žival treba gledati kot pomočnika strokovne osebe in enakovrednega člana skupine delovnega procesa z uporabnico_kom, Prapertnik (2016, str. 36) zagovarja empatijo do živali, uporabljene v terapiji, Čadež (2012, str. 25–26), ki piše o potencialnih učinkih terapije z delfini, pa problematizira tudi sam lov na delfine ter njihovo ujetništvo. Podrobnejša analiza bi verjetno pokazala še dodatne etične dimenzije, ki so ostale prikriti v samem besedilu in ki so (ali niso) bile naslovljene, prav tako bi ob podrobnejši analizi bilo bolj jasno kakšno težo dejansko raziskovalke_ci namenjajo tovrstnim vprašanjem. Nam pa že vsa ta dela dodatno odpirajo, nam omogočajo prostor, da postajamo odgovor-ne_i v srečanju z živalmi, in nas morda z dodatnim raz-mislekom lahko celo usmerjajo proti post-antropocentrični etični naravnosti.

Čeprav etični kodeksi v socialnem delu trenutno eksplicitno še ne omenjajo odnosov med človekom in ne-človeškimi živalmi, so temeljne vrednote (v etičnem kodeksu Nacionalnega združenja socialnih delavk_cev, NASW v ZDA) (zagotavljanja) storitev, socialne pravičnosti, pomena (človeških) odnosov, dostojanstva, vrednosti in integritete (oseb) ter kompetentnosti, lahko interpretirane na način, da vključujejo tako vezi človeka do živali spremljevalk kot tudi razne intervencije, kjer socialne delavke_ci so-delujejo z živalmi (Wenocur, Cabral in Karlovits, 2018, str. 66).

Glede na to, da je, kot zapišeta Hoy-Gerlach in Wehman (2017, str. 14), ki se obračata na etični kodeks NASW, primarna naloga socialnega dela izboljšati človekovo blagostanje, lahko povečevanje pozitivnih potencialov odnosov med živalmi in ljudmi razumemo kot pomembno vlogo socialnega dela. Prav tako se avtorici_ja obračata na del etičnega kodeksa, ki govori o razumevanju in spodbujanju pogojev za spoštovanje družbene raznolikosti (prav tam). Le-to lahko razumemo tudi kot inkluzivnost do raznolikih etničnosti, življenjskih stilov, religij, jezikov, preferenc in ker človeško-živalske vezi, vključno s pomenom, ki jim ga ljudje pripisujejo. Ti namreč lahko predstavljajo pomembne pozitivne (ali negativne) aspekte uporabničinih_kovih življenjskih stilov in družbenih izkušenj (prav tam). Vključevanje tovrstnih vezi tako lahko razumemo kot način sledenja spoštovanju in spodbujanju družbene raznolikosti. Podobno bi morda lahko razumele_i tudi del Kodeksa etike socialnih delavk_cev in delavcev v Sloveniji, ki govori o zavzemanju socialnih delavk_cev za vzpostavljanje življenjskih razmer, ki omogočajo vsem ljudem dostojno življenje in ohranjanje osebnega

dostojanstva (Društvo socialnih delavk in delavcev Slovenije, 2021, str. 2) ter spoštovanje raznolikosti ljudi v družbi (prav tam, str. 3). Osebno dostojanstvo in vrednost kot vrednoto socialnega dela Wenocur, Cabral in Karlovits (2018, str. 72) povezujejo še s pozornostjo na raznolikosti posameznic_kov, s poudarkom na marginalizirane in izolirane posameznice_ke. Udejanjanje tega bi lahko pomenilo vključevanje različnih aktivnosti z živalmi v razne institucije, prav tako pa zavzemanje za spodbujanje zakonodaje in predpisov, ki bi omogočale in širile možnosti izvajanja terapij in intervencij s pomočjo živali (prav tam, str. 73).

Prav tako pa živali lahko ljudem predstavljajo pomembne odnose, ki bodisi nadomeščajo odnose do drugih ljudi ali služijo kot komplementarni le-tem (Wenocur, Cabral in Karlovits, 2018, str. 67), tako da bi vključevanje človeško-živalskih vezi pomenilo tudi udejanjanje socialnodelovske vrednote pomembnosti odnosov. Povezano s tem pa je tudi prepoznavanje, da odnosi ljudi do živali nimajo enakega pomena pri vseh kulturah in vrednota socialne pravičnosti med drugim socialne_i delavke_ce nagovarja, da so spoštljive_i do medkulturnih raznolikosti in jih hkrati tudi cenijo, kar pomeni tudi razumevanje tako človeško-živalskih odnosov v različnih kulturah s katerimi so-delujejo, kot tudi pomen skrbi in vlog, ki jih zavzemajo živali v različnih kontekstih (prav tam, str. 71-72). Legge in Robinson (2017, str. 5) na primer poudarjata pomen razumevanja povezanosti ljudi in drugih živali ter samega širšega okolja pri Staroselkah_cih na območju današnje Kanade.

Socialno pravičnost, ki je pomemben del etike socialnega dela, pa lahko socialne_i delavke_ci udejanjajo še na ta način, da prepoznavajo širši družbeni kontekst, ki posameznicam_kom onemogoča sklepanje človeško-živalskih vezi (Wenocur, Cabral in Karlovits, 2018, str. 72) – kot na primer v primerih institucionalizacije, varnih hiš, zavetišč, ki ne dovolijo živali spremljevalk.

Hoy-Gerlach in Wehman (2017, str. 19) omenjata tudi pomen nadgrajevanja prakse socialnega dela z novimi znanji in spretnostmi, da bi še bolj ustrezno delovale_i v smeri izboljšanja blagostanja posameznic_kov, kar pomeni tudi znanje in spretnosti povezane z človeško-živalskimi vezmi. Poleg tega pa, kot trdita, glede na obstoječe empirično in teoretično znanje o tovrstnem so-delovanju, lahko razumemo potencialno vključevanje (vsaj v določenih kontekstih) celo kot etično obvezo (prav tam, str. 21), saj imajo, ne glede na stališča socialnih delavk_cev o živalih samih, te v mnogih primerih zelo pomembno vlogo v življenju uporabnic_kov. Ta razmislek je vsekakor kompatibilen tudi s slovenskim kodeksom etike socialnih delavk_cev, ki prav tako nagovarja socialne_i delavke_ce, da pri svojem delu

uporabljajo tako znanje socialnega dela kot druga sredstva in načine (če niso v nasprotju s profesijo socialnega dela) in če koristijo uporabnicam_kom (Društvo socialnih delavk in delavcev Slovenije, 2021, str. 5), hkrati pa socialnim delavkam_cem nalaga, da se morajo pri svojem delu nenehno dodatno izobraževati, saj je »permanentno izobraževanje in izpopolnjevanje [...] pogoj za profesionalnost« (prav tam, str. 5). Gre torej za upoštevanje socialnodelavske vrednote kompetentnosti, ki pa jo lahko razumemo v relaciji tudi do samih živali, ki jih vključujemo v različne prakse, na primer preko zagotavljanja varnosti za oboje; ljudi in živali (Wenocur, Cabral in Karlovits, 2018, str. 67).

V povezavi z vrednoto integritete in zagotavljanja storitev Wenocur, Cabral in Karlovits (2018, str. 74) omenjajo še pomen pozornosti socialnih delavk_cev, da po eni strani upoštevajo tudi potrebe živali in zagotavljajo, da so živali, ki so vključene v različne intervencije, veterinarsko urejene, ter na drugi strani, da so same_i usposobljene_i za tovrstno so-delovanje. Kar se tiče vrednote zagotavljanja storitev pa to avtorice_ji povezujejo tudi s tem, da se človeško-živalske interakcije vključujejo v prakso zgolj, če je to v interesu uporabnice_ka in je za njo_ega tudi ustrezno.

Kot pa je razvidno, sem se sedaj v veliki večini zgolj na pozitivne učinke človeško-živalskih vezi, ki jih imajo na blagostanje človeka. Če pa hočemo delovati etično (in še vedno vztrajati s težavo humanizma), pa je potreben še globlji razmislek, ki v obzir vzame tudi različno (potencialno) škodo, ki lahko nastane tako pri uporabnicah_kih, vključenih v človeško-živalske interakcije znotraj socialnega dela, kot *tudi* pri živalih.

Hoy-Gerlach in Wehman (2017) razdelita tveganja človeško-živalskih interakcij na tveganja za ljudi in tveganja za živali. Fizična tveganja, ki se pojavijo ob tovrstnih interakcijah, so lahko povezana s travmo ali morebitnimi poškodbami, zoonozo (bolezni ali infekcije, ki so naravno prenosljive iz živali na ljudi) ter človeškimi reakcijami na živali, kot je alergija (prav tam, str. 49). Čeprav morebitna medicinska oskrba potrebna ob takih situacijah ni v domeni socialnega dela, se lahko tem situacijam izognemo na način, da uporabnicam_kom zagotovimo potrebna izobraževalna gradiva za varne interakcije z določenimi družnimi živalmi (prav tam). Prav tako je za zmanjšanje teh tveganj potrebna rutinska veterinarska oskrba (prav tam, str. 50-51).

Nadalje lahko pride tudi do sekundarne travme pri posameznikah_kih, ki nudijo oskrbo živalim, ki so preživele razno nasilje ter zlorabe (Hoy-Gerlach in Wehman, 2017, str. 54), pri živalih spremljevalkah pa lahko pride tudi do finančnih in legalnih tveganj – na primer, če poškoduje

drugo osebo, je za to lahko odgovoren_a skrbnik_ca (prav tam, str. 55), prav tako pa lahko živali poškodujejo razno pohištvo, lastnino, za kar je ponovno odgovoren_a skrbnik_ca.

Tveganj, ki nastanejo pri skrbi za živali ali pri interakciji z njimi je vsekakor še več, naloga socialnega dela pa je ob tem, da uporabnicam_kom, ki bi si denimo želele_i imeti žival ali biti vključene v človeško-živalsko interakcijo, zagotovi vse potrebne informacije ter jih morebiti tudi napoti na posebno svetovanje, izobraževanje (Hoy-Gerlach in Wehman, 2017, str. 55).

Tveganj ob človeško-živalskih interakcijah pa je veliko tudi za same živali, ki so vključene vanjo. V številnih primerih prihaja do zlorab (namernih škodnih dejanj) kot tudi zapostavljanja živali, do katerega pride bodisi zaradi manka znanja, bodisi interesa ali virov (Hoy-Gerlach in Wehman, 2017, str. 56). Hoy-Gerlach in Wehman (2017, str. 58-59) trdita tudi, da ima socialna_en delavka_ec etično odgovornost za prijavo nasilja nad živalmi, čeprav le-ta ni omenjena v etičnih kodeksih. V teh primerih se etične odgovornosti lahko razširijo onkraj predpisov, ki že obstajajo, da se lahko zagotovi blagostanje širše družbe (prav tam). Socialne_i delavke_ci v slovenskem kontekstu glede na zakonodajo prav tako sicer nimajo dolžnosti prijave nasilja nad živalmi, kot bi jo imele_i, če bi šlo za nasilje nad drugo osebo, npr. znotraj družine (6. člen Zakona o preprečevanju nasilja v družini; Zakon o preprečevanju nasilja v družini, 2008), čeprav je morda ravno nasilje nad živalmi pokazatelj še drugih oblik zlorabe v družini (Hoy-Gerlach in Wehman, 2017, str. 98). Prav tako, kot sem že omenil, trenutni slovenski etični kodeks ne predvideva kakršnegakoli so-delovanja z živalmi.

Ob tem Hoy-Gerlach in Wehman (2017, str. 60) trdita, da bi se žival v določenih primerih morala odstraniti iz okolja, da se zagotovi njena varnost, pri čemer pa to interakcijo razumeta kot zadnjo možnost; ko gre namreč za nenamerno zapostavljanje ali škodo, raje predlagata različna gradiva in izobraževanje, da bi se le-to zmanjšalo. *Vztrajamo s težavami ... (Haraway, 2016a v jazjazjaz 2045, brez strani)*

Poleg tveganja, ki nastanejo v interakcijah z živalmi spremljevalkami pa obstajajo tudi tveganja za živali znotraj različnih intervencij s pomočjo živali (Ng, Albright, Fine in Peralta, 2015). Ng, Albright, Fine in Peralta (2015, str. 357) opozarjajo, da v literaturi o intervencijah s pomočjo živali primankuje več informacij o vplivu takih intervencij na same (terapevtske) živali, saj je literatura večinoma usmerjena zgolj v učinke, ki jih te intervencije imajo (na človeka). Prav tako univerzalni standardi, ki bi zagotovili blagostanje in varnost živali ne obstajajo, saj se domneva, da bodo organizacije, ki se ukvarjajo s človeško-živalskimi interakcijami, same poskrbele za to (prav tam).

Blagostanje živali naj bi sicer pomenilo zagotavljanje pet osnovnih svoboščin (Farm Animal Welfare Committee, 2009, v Ng, Albright, Fine in Peralta, 2015, str. 359), in sicer svobodo pred žejo, lakoto, podhranjenostjo, svobodo pred nelagodjem, svobodo pred bolečinami, poškodbami in boleznimi, svobodo pred strahom in stisko ter svobodo izražanja najbolj običajnega vedenja. Da bi odpravile_i fizična tveganja za živali, Ng, Albright, Fine in Peralta (prav tam) pri intervencijah (z na primer terapevtsko živaljo) predlagajo nadzor.

Tveganja, ki jih avtorice_je (Ng, Albright, Fine in Peralta, 2015, str. 359–361) še dodatno izpostavljajo pri intervencijah z živalmi so različne okužbe, ki se prenesejo s človeka na žival (obrnjena zoonoza), tveganja, ki vodijo do nelagodja živali v različnih ustanovah, kjer so živali izpostavljene gručam ljudi, glasnim zvokom, vonjavam in nepredvidenim okoliščinam, stiske zaradi izčrpanosti od dela pri živali ter tveganje, da se živalim ne zagotavlja dovolj prostora in možnosti, da izražajo svoja običajna vedenja (npr. družba z drugimi živalmi). *Vztrajanje s težavo ... V simbiozi. (jazjazjaz, 2040, brez strani)*

Ravno zaradi veliko tveganj, ki nastanejo na obeh straneh, tako pri živalih in pri ljudeh tako vključevanje človeško-živalskih interakcij v socialno delo zahteva veliko previdnosti, časa ter ustreznih kompetenc. Ker trenutno v Sloveniji še nimamo konkretnega izobraževanja za socialne delavke_ce za delo z živalmi (v kakršnemkoli smislu), bi tako bilo smiselno, da se socialne_i delavke_ci obrnejo (vsaj) na tuje gradivo in literaturo in morebitna izobraževanja v tujini. *Prvi korak k odgovor-nosti? (jazjazjaz, 2030, brez strani)*

Če sem do sedaj zagovarjal, da je vključevanje živali v socialno delavsko prakso, ne samo blagodejno za posameznico_ka, ampak tudi etično (v določenih kontekstih bi celo lahko rekle_i, da potrebno), se mi odpira na videz preprosto vprašanje: če je etično, da živali vključujemo v socialno-delavsko prakso zaradi pozitivnih učinkov na posameznico_ka, ali ne bi bilo nujno, da smo etične_i do samih živali? Pri tem razmišljam širše od etičnega ravnanja znotraj socialnodelavskih ali drugih interakcij ali intervencij, ki že same imajo veliko etičnih vprašanj. Razmišljam o etičnosti do vseh ne-človeških živali, ne glede na njihovo koristnost znotraj določene stroke ali določenega konteksta. To vprašanje tako vodi v dodatne raz-misleke in trčile_i bomo tudi na obtožbo specizma in antropocentrizma. *Vztrajajmo s težavo, postajajmo v trenutkih srečanja z mačko.*



Ryan (2014, str. xvi) in Matsuoka in Sorenson (2013, str. 8) prepoznavajo, da se v zadnjih letih v literaturi socialnega dela več vprašanje živali, le-to pa ostaja v veliki večini usmerjeno zgolj v instrumentalni ali funkcionalni pogled na živali, ali kot pove Peggs (2017, str. 97), so ne-človeške živali v redkih primerih, ko so vključene v socialno delo, vključene na podlagi njihove koristnosti ali pa razmisleka o tem kako spodbujati izboljšave socialno delavskih storitev, če raziskujemo učinke ne-človeških živali na posameznico_ka in družine. Kaj to pomeni za naš odnos do živali v najširšem pomenu in ali je možno, da socialno delo na vprašanje živali pogleda iz vidika pravičnosti v okviru zaveze do zagotavljanja (socialne) pravičnosti? *Duhovi modernizma nas strašijo!*

David B. Wolf (2000) je stroki socialnega dela predlagal, da vsaj razmisli o specizmu (ang. *speciesism*), diskriminaciji na podlagi vrste (ang. *species*) in reflektira, ali je različno ravnanje na podlagi vrste upravičeno. Specizem je termin, ki ga je leta 1970 skoval psiholog Richard Ryder in kasneje populariziral filozof Peter Singer za opis tistih, ki drugače obravnavajo čuteča in moralno enakovredna bitja samo na podlagi vrste, namesto, da bi jih enakovredno upoštevale_i (Matsuoka in Sorenson, 2014, str. 68). Thomas Ryan (2011, str. 5) o socialnem delu pove tudi, da je antropocentrično, s tem, da ljudi konceptualizira kot drugačne po naravi, vrsti od vseh drugih živali. To pomeni, da se preprosto domneva, da so ljudje merilo za vse ostale stvari, kar ima za posledico neupoštevanje interesa živali, »uporabnik_ca [pa] je vedno in samo človeško bitje« (prav tam).



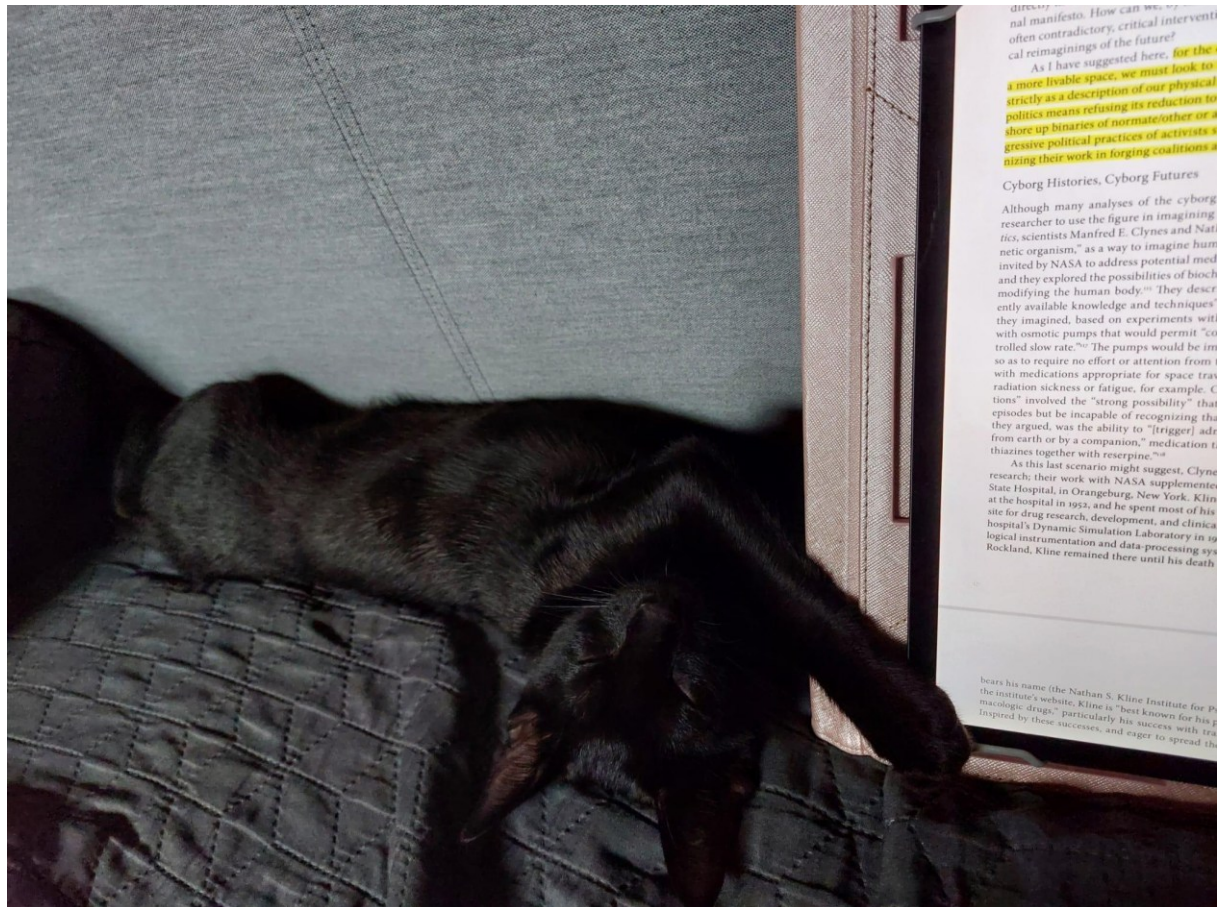
Antropocentrična naravnost v socialnem delu je povezana s širšim razumevanjem v Zahodnem svetu, kjer vztrajajo metafizične, filozofske in teološke tradicije, ki vidijo človeško vrsto kot edinstveno, dostojanstvo osebe pa zahteva preseganje živalskega in naravnega sveta (Ryan, 2011, str. 6). Še več; Bozalek in Pease (2021) trdita, da je socialno delo postavljeno v središče tako imenovanega liberalnega humanističnega projekta, ki gradi na individualističnem in Zahodnem konceptu 'moškega človeka' (ang. *man*), ki je tradicionalno reprezentiran kot bel, heteroseksualni, mlad, sposoben za delo ter se razlikuje od drugih, nižje rangiranih ljudi in živali ter narave. Gre za omejen okvir, ki zgodovinsko »univerzalnih« človekovih pravic ni podelil vsem ljudem na svetu, hkrati pa dovoljuje dominacijo in zatiranje tako med ljudmi kot do ne-človeških bitij (Bozalek in Pease, 2021). Hanrahan (2011, str. 283) prav tako opozarja, da je v centru Zahodnih civilizacijskih misij trud kako ukrotiti in kontrolirati »drugega«, kar je skozi zgodovino pomenilo zatiranje in izkoriščanje žensk, ne-belih ljudi, otrok, ne-človeških živali, narave in ostalega okolja.

Sociologinja Erika Cudworth (2011, str. 14) zapiše, da je razlikovanje med človekom in živaljo družbeno konstituirana na način, ki reflektira človeške interese, dominacija nad »Drugimi« živalmi pa ni diskretna, ampak obstaja v okolju več sistemov družbene dominacije (Cudworth, 2011, str. 56). Relacije moči in dominantne družbene, ekonomske in politične institucije v moderni družbi so bile konstituirane skozi družbene neenakosti, razreda, rase, spola in idej o naravi, kar je imelo posledice tudi v tem, da so določene kategorije ljudi postale naturalizirane, bližje naravi in s tem videne kot manj civilizirane, prav tako pa za ne-človeške živali to pomeni, da so videne in uporabljene kot sredstvo za zadovoljevanje človeških ciljev (prav tam, str. 59).

Wolf (2000) omenja, da obstajajo povezave med našim odnosom do živali ter drugih ljudi ter da so lahko nasilna vedenja do živali indikatorji, da bo oseba nasilna do drugih ljudi (str. 89), prav tako intenzivno izkoriščanje in ubijanje živali za namene prehranjevanja predstavlja tako grožnjo za človeško zdravje (zaradi npr. različnih kemikalij in antibiotikov za spodbujanje hitre rasti živali, ki se s prehranjevanjem lahko vnesejo v človeško telo) ter ekološko grožnjo, ki ponovno vpliva na zdravje tako delavk_cev v različnih živalsko-industrijskih kompleksih kot na zdravje skupnosti, ki živi v bližini tovrstnih obratov ter hkrati tudi vpliva na klimatske spremembe (Matsuoka in Sorenson, 2013).

Prepoznavanje povezanosti človeškega in živalskega nasilja ter vpliva izkoriščanja ene vrste na druge je lahko pomemben del razmisleka o antropocentrični naravnosti ljudi. Se pa ob tem pojavi vprašanje ali bi na podlagi nasprotovanja izkoriščanja živali zgolj zaradi tega, ker le-to

lahko vpliva tudi na ljudi v resnici zgolj utrdili antropocentrizem. Preseganje antropocentrizma nas spodbuja k globljemu razmisleku o blagostanju živali in k prepoznavanju vrednosti življenja živali samih po sebi ali kot pove Faver (2009, str. 370) prepoznavanju, spoštovanju in cenjenju »drugačnosti« ne-človeških živali, da bi razširili svoj pogled na svet in sočutje do vsega živega. Prepoznanje inherentne vrednosti živali razširi moralno in etično sfero socialnega dela ter prepozna naše so-obstajanje na zemlji, našo ontološko kontinuiteto in sorodstvo, iz česar izhajajo tako moralne kot etične posledice (Ryan, 2011, str. 151).



Slika 8: Kako poteka branje-pisanje-razmišljanje z živalskim spremljevalcem

Glede na dolgo zgodovino zagovornišstva in dajanja moralne prioritete šibkim in ranljivim v človeški družbi v socialnem delu, Ryan (2011, str. 164) trdi, da je obvezno, da socialne_i delavke_ci spregovorijo, in dajo moralno prednost tudi živalim, ki so pogosto najbolj šibki in ranljivi člani naših skupnosti. Kot pove: »[...] ko bomo priznale_i, da so živali sestavni del moralne strukture, bomo uvidele_i, da imamo dolžnosti in obveznosti, ki presegajo meje naše vrste« (Ryan, 2011, str. 164).

Ob tem Ryan (2011, str. 166–169) ponuja prenovljen etični kodeks, kjer namen socialnega dela postane, da se zavzema za vzdrževanje blaginje človeških in ne-človeških živali ter integriteto

naravnega sveta, da pa bi doseglo svoj namen, pa mora (med drugim) ozaveščati o strukturnih in vrstnih neenakostih. Principi socialnega dela bi tako lahko postali spoštovanje dostojanstva in vrednosti človeških in ne-človeških posameznikov, socialna pravičnost in moralni obzir za vse ter služenje tako človeškosti, živalskosti kot naravnemu svetu. Glede na ta kodeks imajo vsi, človeški in ne-človeški posamezniki, inherentno vrednost in dostojanstvo ter se jih je dolžno spoštovati na podlagi moralne pravice do tega (Ryan, 2011, str. 166–169). *Kaj to sploh še pomeni ne-človeška posameznika ko smo zapleteni v tem življenju, zaplet nas naredi kaj kaj še sploh pomeni biti kaj če začnemo počasi in hitro in hitro in počasi postajati v obe smeri in z vsemi virtualnimi izrazi ki vrejo v želji da se materializirajo v trenutku srečanja (tudi) z mačkom.*

od povezanosti vseh bitij do postajanj z (ne-človeškimi) živalmi

včasih ne vem kaj čakam

morda da muc poje hrano

in se greva igrat

morda na naslednjo besedo

po navadi vsaj na oboje

tačka se sreča z vodo

skupaj postajata v difrakciji valov

steklene posode

postane vode? že hitim, natočit svežo!

in čakam

medtem ko ne/premišljeno rabiva elektriko

danes kupljenih žarnic

morda on vidi v temi

jaz zaenkrat bolj slabo

skupaj pa postaneva v difrakciji

haecceity

yskj68čdkošpj jwimš oh č



Slika 9: Pusti magistrsko, pridi se igrat

Podobno kot zgoraj omenjene_i Ryan (2014), Matsuoka in Sorenson (2013) in Peggs (2017), tudi Besthorn (2014, str. 10) prepozna trend povečevanja razumevanja pomena živali za izboljšanje človeškega blagostanja kot pozitivnega, saj morda le-to lahko predstavlja ponovno odkrivanje človeške afinitete in medsebojne povezanosti z naravnim svetom. Kot zapiše (prav tam):

Psi, mačke, konji, ribe, ptice, kunci, delfini in številne druge udomačene ali skoraj udomačene vrste sesalcev so pogosti udeleženci pri odkrivanju pomena živali za prakso socialnega dela in verjamem, da s tem prihaja tudi globlje spoštovanje njihovega prirojenega dostojanstva in vrednosti.

Prav tako je Besthorn (prav tam) optimističen, da lahko s tovrstnim priznavanjem živali pride do širše kritične refleksije do globoko vdelanega antropocentrizma, ki je v veliki meri informiral filozofske in etične okvirje socialnega dela, kot tudi prakso samo. Kot zapiše (prav tam) »svet ni zgolj človeški [...] [pač pa] je svet vseh bitij – človeških in ne-človeških, v medsebojno povezanih in recipročnih interakcijah«. Hkrati je Besthorn (prav tam) previden ob pojavu praks s pomočjo živali, saj izpostavlja, da to lahko pomeni zgolj še eno iteracijo človeškega izkoriščanja za lastne namene »pa naj bo jezik, ki ga uporabljamo še tako plemenito terapevtski«. Kot izpostavlja je človeška vrsta vedno izkoriščala ne-človeške živali za svoje preživetje, kar pa se je s pojavom t. i. agroživilstva, tovarniškega gojenja živali in podobnih praks sodobnega Zahodnega industrijskega svetovnega nazora še poglobilo, saj je ta svetovni nazor »potrošniško usmerjeno družbo spodbudil k še bolj krutemu in izkoriščevalskemu ravnanju z živalmi v človekovo korist«. Tako Besthorn (prav tam), ne glede na novonastalo osredotočenost na terapevtsko korist živali, trdi, da se morda še vedno nismo oddaljile_i od stališča, da so sicer »živali nepogrešljive za človekovo preživetje, vendar so še vedno le malo več kot koristne, [in še vedno zgolj] neumne in potrošne živali (prav tam, str. 10-11).

Besthorna (2014, str. 11) namreč skrbi, da bi se fokus socialnodelavske prakse ujel v tako imenovani domestikocentrizem (ang. *domestico-centrism*), ki je zgolj ponovitev antropocentrizma, do te mere, da ljudje »dajemo prednost izbranim vrstam pred drugimi zaradi njihove uporabnosti za nas in njihove domnevne podobnosti z nami«. Kot zapiše:

To pomeni, da so igrivi mačkoni, prikupni psi in močni, a nežni konji sicer lahko pomembni za ozaveščanje s pomočjo živali, vendar jim je skupno tudi to, da so vsi tesno povezani s človekom in so v veliki meri udomačene vrste. To je morda v nekaterih primerih nujnost, vendar pomeni tudi zožitev naših pogledov na to, kaj šteje pri moralni

in terapevtski obravnavi nečloveških vrst. Bojim se, da žuželkam ne bo nič bolje, morda celo slabše, kot je bilo, preden smo ponovno odkrili terapevtski potencial živali. (Besthorn, 2014, str. 11)

Za Besthorna (prav tam) odgovor leži v globoki ekologiji, ki »ponuja način revizije odnosov med človeškimi in ne-človeškimi bitji, ki upošteva globlje poistovetenje z vsemi bitji«. Besthorn in Canda (2002, str. 88) sta že pred časom zapisala, da je podobnost med globokimi ekologi in socialnimi delavkami_c poudarjanje pomena spoznavanja drugih skozi empatijo, ki pa je v konvencionalnih oblikah socialnega dela omejena na človeška bitja. Avtorici_ja (prav tam) trdita, da nam *globoka empatija* omogoča, da začutimo globoko povezanost z drugimi bitji in jim izkažemo svoje sočutje. Globoka empatija namreč razširja občutek odnosa in občestva na vsa bitja in vse stvari, ne le na tiste »ki so pod človeškim nadzorom kot hišni ljubljenci ali živina«.

Z globoko ekološke perspektive je tako za Besthorna in Canda (2002, str. 88) pomembno, da socialne_i delavke_ci pri načrtovanju dejavnosti (z ne-človeškimi živalmi) zberejo informacije o potrebah, ciljih in možnih vplivih na vse akterje kar za njiju vključuje »poglobljeno spraševanje (predvsem funkcija zaznavanja in razmišljanja) in poglobljeno empatijo (predvsem funkcija čutenja in intuicije)« (prav tam). Podobno kot sem pisal že zgoraj, pa zapišeta, da ko se pri izvajanju ocenjevanja v socialnem delu ne zavedamo oz. zanemarimo vpliv narave na uporabnice_ke, se morda ne zavedamo, da je lahko tudi denimo depresija povezana z občutkom žalovanja zaradi smrti »hišnega ljubljénčka« ali celo s širšim občutkom odtujenosti od narave, spregleda pa se lahko tudi okoljsko nepravilnost, ki zadeva ljudi v skupnosti z nizkimi dohodki in npr. ljudi z drugo barvo kože (prav tam, str. 88-89).

O globoko ekološki perspektivi sem na kratko zapisal že v poglavju *Trenutek srečanja s poplavamami*, ko sem razmišljal o razvoju razumevanja človeka in narave v socialnem delu. Z globoko ekološke perspektive smo vsi ljudje in vsa bitja intrinzično vredna enakega spoštovanja in moralnega upoštevanja, saj smo »vsi deli večje celote« in zato vse_i enako posedujemo intrinzično vrednost (Besthorn, 2014, str. 11-12). V globoki ekologiji namreč ni sebstva izven konteksta »ekspanzivne relacijske identifikacije«. Kot zapiše Besthorn (prav tam) je največja samouresničitev možna le v kontekstu največje relacijske identifikacije »s čimer se poveča in zavaruje potencial za osebe, družbe, druge vrste in vse druge oblike življenja, da bi se uresničile_i v celoti«. Ključno za Besthorna in njegovo branje globoke ekologije je torej poistovetenje, identifikacija z vsem živim in neživim.

Z besedno igro pojma identifikacija Besthorn (2014, str. 13) skuje termin *globoka insektifikacija*⁹⁰ socialnega dela:

ki vključuje občutek stika, moralne obzirnosti, občestva in globoke empatije ter sodelovanja z vsemi vrstami, še posebej pa z žuželkami. Insektifikacija si ne domišlja, da so žuželke bolj podobne ljudem, da bi jih potem lahko cenili. Nasprotno, njihova vrednost je neločljivo povezana z njihovim bistvom prav zato, ker nam v večini pogledov niso podobne. Skupno nam je, da smo enakopravni člani naravne skupnosti, kar je tudi razlog za našo empatijo z njimi. Oni so narava, ki se izraža kot žuželke, mi smo narava, ki se izraža kot ljudje, na koncu pa smo vsi narava, ki se izraža kot življenje. (prav tam, str. 13-14)

Tako Braidotti (2013), kot Plumwood (1993), pa sta v določenih pogledih kritični do globoke ekologije. Kot zapiše Braidotti (2013, str. 84) je holistični pristop bogat v perspektivah, vendar je lahko problematičen za »vitalistično materialistično posthumanistično misel,« saj so trdni globoki ekologi preveč tehnofobni za sodoben svet, prav tako pa z branjem Spinozovega monizma na svoj način poudarjajo harmonijo med človeškim in ekološkim habitatom ter predlagajo sintezo obojih (prav tam, str. 84-85), s tem pa, kot zapiše tudi Plumwood (1993, str. 175) zabrišejo razlike in se osredotočijo zgolj na »identifikacijo, medsebojno povezanost, istost in preseganje ločitve« (prav tam, str. 174) in tako naravo obravnavajo kot dimenzijo sebstva. Kot zapiše Braidotti (2013, str. 86): ko ni več ločnic, ko je vse povezano, pomeni, da če raniš

⁹⁰ Besthorn (2014) opisuje svoje otroštvo in navdušenost nad insekti, žuželkami. Kot zapiše (prav tam, str. 14): »V otroštvu so bile mravlje pogosto vir čudenja, njihova potovanja pa so se zdela skoraj junaška. Spremenile so moje dojemanje vsega življenja. Razširile so moj majhen krog skupnosti in mi omogočile, da sem vstopil v njihov svet. V mnogih pogledih so postale sopotnice in prijateljice. Če naj bi socialno delo resno sprejelo prenovljeno zamisel o vključitvi vseh bitij v razumevanje svojih etičnih zavez, tega ne more storiti, če to ne vključuje tudi naših prijateljev v svetu žuželk«. Besthorna so namreč navdušile med drugim prilagoditvene sposobnosti preživetja žuželk »v najbolj ekstremnih okoliščinah ter izjemna plodnost in sposobnost razmnoževanja,« ki »zagotavljata, da bo svet še naprej naseljen z neprecenljivim številom žuželk« (prav tam, str. 6). Kot pravi se večina ljudi vsaj bežno zaveda, da so žuželke včasih koristne za ljudi, »na primer pri opraševanju, izdelavi svile, zaužitju mrhovine, uporabi v zdravilne namene, da imajo pomembno vlogo v bioloških raziskavah in občasno kot vir hrane«, veliko manj pa 'nas' ve oz. ne priznava, da so imele žuželke v mnogih Staroselskih in plemenskih kulturah versko, družbeno in kulturno simboliko. Kot še zapiše: »Mnogi med nami so bili ob različnih priložnostih očarani in včasih tudi osupli nad lepoto metulja, zapletenostjo pajkove mreže, ovite z roso, ali graciozno akrobacijo kačjega pastirja. Ne glede na to, kako pomembni so ti občasni vpogledi v delovanje in doživljanje žuželk, pa je žal res, da je za človeške stike z žuželkami najpogostejše značilno, v najboljšem primeru nezanimanje, v najslabšem pa strah, gnus in maščevalno sovraštvo«. Po drugi strani pa se žuželke, kot pripoveduje Besthorn (prav tam, str. 6), bolj kot ne sploh ne zmenijo za 'nas': »Ne bežijo pred nami kot večina vretenčarjev. Naseljujejo se nam tik pod nosom in zdi se, da nekatere vrste skorajda uživajo v nekažnovanem napadanju nas in naših tako imenovanih zaščiteneh prostorov. Pravzaprav se zdi, da jim je naša prisotnost povsem ravnodušna. Trdimo, da smo prevladujoča vrsta, vendar se zdi, da to za žuželke ne pomeni veliko - največkrat se zdi, da nas sploh ne opazijo«.

naravo, raniš samega sebe, zato postane zemlja kot celotna vredna iste etične in politične obravnave kot ljudje. Za Braidotti (prav tam) je to antropomorfiziranje in humaniziranje zemlje. Kot zapiše Plumwood (1993, str. 178) je potrebno upoštevati in spoštovati meje drugega, saj sicer ponovno pridemo do »zavesti gospodarja, ki krši meje in zahteva podrejanje, s tem, ko prodira v drugega in ga izčrpava«. Namesto tega je potrebno spoštovanje drugega, upoštevanje razlik in povezanosti med našimi potrebami (prav tam).

Braidotti (2013, str. 68) zapiše, da je v dialektiki drugosti, ki razliko razume v negativnem smislu, žival nujen, poznan (familiar) in cenjen drugi antropos. Deleuze in Guattari (2013) sta razdelila ne-človeške živali s tako imenovano »[Jorge Luis] Borgesu posmehljivo taksonomijo« (Braidotti, 2013, str. 68) v tri skupine: živali s katerimi gledamo televizijo, živali, ki jih jemo in živali katerih se bojimo (prav tam). Deleuze in Guattari (2013, str. 281) prvo kategorijo poimenujeta kot *ojdipizirane živali*, individuirane živali, družinski ljubljenci, sentimentalne živali »vsaka s svojo bridko zgodovino, »moja« mačka, »moj« pes,« ali kot to zapiše Braidotti (2013, str. 68) »ojdipiziran odnos (ti in jaz skupaj na istem kavču)«. Hišni, družinski ljubljencek je tako ojdipiziran kot vsak drug član družine (Adkins, 2015, str. 143), saj vstopa v razmerje starš-otrok s svojimi lastniki. Za Braidotti (2013, str. 68) je to razmerje neenakosti, ki ga določa:

prevladujoča človeška in strukturno moška navada samoumevnega prostega dostopa do teles drugih, tudi živali in njihovega uživanja. Kot način odnosa je zato nevrotičen, saj je nasičen s projekcijami, tabuji in fantazijami. Je tudi znak človekovega občutka najvišje ontološke upravičenosti.

Familialni, ojdipizirani in zaradi tega, kot zapiše Braidotti (2013, str. 69), ambivalentni in manipulativni odnosi med ljudmi in živali so izraženi na različne načine, kot je denimo *metaforizacija*:

Živali že dolgo časa oblikujejo družbeno slovnico vrlin in moralnih razlik v korist ljudi. Ta normativna funkcija je bila kanonizirana v moralnih glosarjih in kognitivnih bestiarijih, ki so živali spremenili v metaforične referente za norme in vrednote.

Braidotti (2002, str. 125) omenja Leonarda da Vincija, ki je po njenem kanoniziral sledeči repertoar:

veselje petelina, žalost krokarja, bes medveda, plemenitost orla, previdnost mravelj, prevara lisic, strahopetnost kuncev in zajcev, ponižnost jagnjet, poželenje netopirja in

hinavščina krokodila so le nekateri od toposov, ki so od da Vincija postali del naših mentalnih in jezikovnih navad.

Podobno so tudi tako imenovane spremljevalne živali bile zgodovinsko omejene na infantilizirajoče narative, ki so vzpostavljale afektivne sorodstvene odnose med vrstami, denimo sentimentalni diskurz o pasji predanosti in brezpogojni zvestobi (Braidotti, 2013, str. 69). Kot proizvod naravekulture, so psi za Braidotti (prav tam) družbeno konstruirani kot večina ljudi ne zgolj skozi genetske preglede, temveč tudi z zdravstvenimi in higienskimi regulacijami ter različnimi negovalnimi praksami.

Kot zapiše Haraway (2008, str. 62):

[p]si so postali pacienti, delavci, tehnologije in družinski člani s svojim delovanjem, če že ne z izbiro, v zelo velikih industrijah in sistemih sprememb v živem kapitalu: (1) hrana, izdelki in storitve za hišne živali; (2) agrobiznis; in (3) znanstvena biomedicina. Vloge psov so bile večplastne in niso bili pasivna surovina za delovanje drugih. Poleg tega psi niso bili nespremenljive živali, omejene na domnevno ahistorični red narave. Prav tako ljudje niso izhajali nespremenjeni iz medsebojnih odnosov. Odnosi so konstitutivni; psi in ljudje se kot zgodovinska bitja, kot subjekti in objekti drug do drugega, pojavljajo prav prek glagolov svojega odnosa. Ljudje in psi se pojavijo kot medsebojno prilagojeni partnerji v naravokulturah živega kapitala.

To nas pripelje do naslednje kategorizacije, in sicer *instrumentalne* (sčasoma boš zaužit) (Braidotti, 2013, str. 68). Deleuze in Guattari (2013, str. 281) to poimenujeta kot »živali s karakteristikami ali atributi; rod, klasifikacija in Državne živali«. To so živali, ki jih uvrščamo v serije ali strukture, živali, ki živijo tudi v božanskih mitih in za katere je značilna »moč, pogum in premetenost« (Adkins, 2015, str. 144).

Braidotti (2002, str. 126) zapiše, da so živali že od antike naprej povezane s tehnologijo in stroji, ne le zato, ker naj ne bi imele prirojene razumske duše, temveč tudi zato, ker so industrijske delavke_ci:

Ne le, da se telesa živali uporabljajo zaradi njihove sposobnosti proizvodnje primarnega materiala: pomislite na slonove oklepe, kože večine živali, ovčjo volno, kitovo olje in maščobo, svilo gosenic ter seveda mleko in njihovo užitno meso. Taksonomija živali je včasih videti kot industrijski proizvodni obrat: živali se uporabljajo kot prototipi za inženiring.

Gre torej med drugim za povezavo živali s tržnim gospodarstvom in delovno silo, kar Braidotti (2013, str. 70) poimenuje tudi kot »zoo-proletariat« v hierarhiji vrst, kjer so na vrhu ljudje:

Izkoriščali so jih za težko delo, kot naravne sužnje in logistično podporo ljudem pred mehansko dobo in v njej. [...] [T]a politična ekonomija polnega diskurzivnega in materialnega izkoriščanja [se] nadaljuje še danes, ko živali zagotavljajo živi material za znanstvene poskuse, za naše biotehnološko kmetijstvo, kozmetično industrijo, industrijo zdravil in farmacevtsko industrijo ter druge gospodarske sektorje.

Živali, kot so prašiči in miši, so genetsko modificirani in producirajo organe uporabljene tudi za namene človeških in t. i. kseno-transplantacijskih eksperimentov (ang. *xeno-transplantation experiments*), prav tako pa je uporaba živali kot poskusnih primerkov in njihovo kloniranje zdaj že uveljavljena praksa (Braidotti, 2013, str. 70). V času naprednega kapitalizma, kot zapiše Braidotti (prav tam) so živali vseh vrst spremenjene v trgovska telesa za enkratno uporabo, vpisana na globalni trg post-antropocentričnega izkoriščanja, med drugim pa predstavljajo tretjo največjo črno trgovino na svetu »takoj za drogami, a pred ženskami« kar »ustvarja novo negativno vez med ljudmi in živalmi« (prav tam).

Tretjo kategorijo Braidotti opiše kot »fantazmatske« živali, eksotični in izumrli objekti, ki vzbujajo vznemirjenje (Braidotti, 2013, str. 68). Deleuze in Guattari (2013, str. 281) to zapišeta kot »demonске živali, čreda ali afektivne živali, ki tvorijo mnoštvo«. Kot opisuje Adkins (2015, str. 144) so demonске živali v tej konceptualizaciji živali sposobne postajanja, to so živali, o katerih pripovedujemo zgodbe: »volkodlaki, vampirji, podgane, mravlje, čebele« (prav tam). Za Deleuza tako, kot piše Braidotti (2002, str. 126) živali niso niti funkcionalni in teleološki sistemi klasifikacije, niti ne gre za metafore, ampak gre za »metamorfoze«.

mijav?



postajanje žival

To nas tako pripelje do *postajanja žival* (ang. *becoming animal*). Kot sem pisal že v [Postčloveško postajanje](#), je za Deleuza (in Guattarija) problem Zahodne misli to, da zamegljuje postajanje, tako da ga podreja biti (Adkins, 2015, str. 141). Da bi bolje razumele kaj bi lahko postajanje žival pomenilo (ali še raje, kaj lahko postajanje žival naredi), je smiselno, da se za trenutek še dodatno poglobimo v koncept postajanja.

Deleuze (Deleuze in Parnet, 1987, str. 2) zapiše, da postajanje ni imitacija (da delaš nekaj *kot* nekdo/nekaj), ni konformiranje, podrejanje določenemu vnaprej obstoječemu modelu, bodisi v imenu pravice ali resnice in prav tako ni asimilacija drugega (prav tam). Gre za t. i. »dvojni zajem«, ne-paralelno evolucijo, kjer se, ko »nekdo postane, [...] to kar postaja spremeni prav tako kot se spremeni on sam« (prav tam). Deleuze poda primer orhideje in ose:

Zdi se, da orhideja tvori podobo ose, vendar je v resnici tu osino postajanje orhideje, orhidejino postajanje ose, kar je dvojni zajem, saj se 'to', kar vsak postane, spreminja nič manj kot 'to, kar postaja'. Osa postane del reproduktivnega aparata orhideje hkrati s tem, ko orhideja postane spolni organ ose. Eno in isto postajanje, en sam blok postajanja [...]. (Deleuze in Parnet, 1987, str. 2)

Colebrook (2002b, str. 127-128) razlaga, da ljudje postanemo zaznavna, dojemljiva (ang. *perceivable*) in razširjena telesa, umeščeni zaznavalci (ang. *located perceivers*), s tem da »se skrčimo iz kompleksnega življenjskega toka« (prav tam, str. 128). Ves kaos zaznav, ki jih sprejemamo, zreduciramo na »razširjen objekt« in tako lahko »postanemo 'subjekti', ki ta objekt opazujejo« (prav tam). Po drugi strani pa lahko postajamo tudi *drugače*.

Deleuze in Guattari (Colebrook, 2002b, str. 128) trdita, da lahko (med vsemi drugimi postajANJI: postajanje-ženska, postajanje-žival, postajanje-molekula ...) postanemo tudi nezaznavni, neoprimljivi, neprepoznavni (ang. *imperceptible*) in sicer tako da »postanemo eno s tokom podob, ki je življenje« (prav tam). Postajamo tako lahko marsikaj, bodisi skozi umetnost, filozofijo, za kateri Colebrook (prav tam) trdi, da ju lahko obe mislimo kot postajanje-molekularno ali postajanje-nezaznavno (ang. *becoming-molecular, becoming-imperceptible*), kar pa ponovno ne pomeni, da dejansko postanemo tisto, kar postajamo:

Pravzaprav ne želimo biti molekula ali žival, saj bi to pomenilo, da sploh ne bi pisali. Toda s približevanjem ali upodabljanjem nečloveškega gledišča živali, strojev in molekul se nimamo več za nespremenljive zaznavalce, ki so postavljeni nad življenje in

proti njemu. Potopimo se v tok življenjskih zaznav. Človek postane več od sebe oz. se razširi do svoje najvišje moči, ne s potrjevanjem lastne človeškosti ali vračanjem v živalsko stanje, temveč tako, da postane hibrid s tistim, kar ni on sam. (Colebrook, 2002b, 128-129)

Kot zapiše Garner (2014, str. 30), postajanje lahko postane ontološka in etična pozicija, ki vključuje premik od stabilne, tako imenovane »molarne« entitete do nedoločljive, nedeterminirane »molekularne« ne-identitete, ki sega čez dominantne meje telesa in konceptualne logike. In ravno Zahodni koncept »moškega« je molarna tvorba, ki se začne s specifičnim investiranjem v (molekularne ali predindividualne) intenzivnosti, »moški« je nabor intenzivnosti, ki je bil vzet kot zgled »človeškega« (Colebrook, 2002a, str. 75).

Ob vseh takih in drugačnih, številnih, mnogoterih postajanjih, tako ne moremo »postajati-moški«, ker je, kot zapišeta Deleuze in Guattari (2013, str. 339) »moški [...] majoriteta par excellence, medtem ko so postajanja minoritarna; vsako postajanje je postajanje-minoritarno«.

Deleuze in Guattari uporabljata termine 'manjšinsko', minoritarno (ang. *minoritarian*) in 'večinsko' majoritarno (*majoritarian*), pri čemer ne gre za opis določenih skupin glede na njihovo število, ampak glede na način njihovega oblikovanja, tvorbe (Colebrook, 2002a, str. xxv). Kot zapiše Colebrook (prav tam) je ženska oz. kategorija ženske manjšinska, ne zato, ker bi bilo manj žensk, ampak, ker je standardni izraz, izraz 'moškega'. Poleg tega majoritarno pomeni fiksno, standardizirano obstajanje, medtem ko minoritarne skupine nimajo temeljnega standarda, ampak se 'identiteta' skupine mobilizira z vsakim novim članom. Za Deleuza in Guattarija je vsaka učinkovita politika »postajanje minoritarno«, saj se ne nanaša na to, kdo smo, temveč na to kaj bi lahko postale_i (prav tam).

Ne gre torej za to, »da bi vedeli, ali je več komarjev ali muh kot moških, temveč za to, kako »moški« predstavlja standard v vesolju, glede na katerega moški nujno (analitično) tvorijo večino« (Deleuze in Guattari, 2013, str. 339). V tem smislu so za Deleuza in Guattarija (prav tam) ženske, otroci, pa tudi živali, rastline in molekule manjšinski: »Morda je prav poseben položaj žensk v razmerju do moškega standarda razlog za to, da postajanja, ki so minoritarna, vedno potekajo skozi postajanje-ženske«.

Postajanja-moškega ne more biti, ker moški ni zgolj »eno razširjeno bitje med drugimi v svetu« (Colebrook, 2002b, str. 139). Moški je subjekt: »zorni kot ali podlaga, s katerega naj bi bila določena vsa druga bitja ali postajanja«. Moški kot koncept, pojem, je tako tisti, ki podpira logiko transcendence: »Le z nekim privilegiranim bitjem kot središčem vseh izkušenj je

mogoče strogo razlikovati med notranjim življenjem uma ali zavesti in zunanjim svetom, ki ga vidi ali predstavlja um« (prav tam). Prav pojem moškega je tisti, ki nas je skozi zgodovino oviral pri razmišljanju o dejavni in afirmativni razliki življenja in nas je postavil nasproti svetu reprezentacij, »te pa je razvrednotil na »le« reprezentacije« (prav tam).

Če si želimo misliti postajanje v pozitivnem smislu, če želimo misliti razliko, ne kot negativno, ampak kot afirmativno, moramo misliti onkraj logike moškega (Colebrook, 2002b, str. 140):

Če pa bi tej logiki preprosto dodali še eno bitje, na primer žensko, bi bili še vedno znotraj iste logike subjekta: logike, ki postavlja podlago, iz katere se določa postajanje. Če želimo misliti drugače od moškega, moramo misliti drugače od bivajočega bitja (ang. *being*): ne svet, ki je in ki ga je treba le zaznati in reprezentirati, temveč svet razlike in postajanja, pri čemer ta razlika nima prednosti pred katero koli drugo. (prav tam)

Drugo od moškega, zapiše Colebrook (2002b, str. 140), je torej »postajanje-ženska«. Tako ne moremo reči, da obstaja *drugo* od moškega (kot nek drugi bit): »saj bi s tem bi padli nazaj v logiko različnih bitij; postanemo lahko le drugo, postanemo drugo od biti, postanemo drugo od človeka: postanemo-ženska« (prav tam). *Postajanje postajanja*.

Tako spet pridemo 'nazaj' do postajanja-nezaznavno. Postajanje-nezaznavno je »molekularni način zaznavanja in spreminja naše pojmovanje svobode« (Colebrook, 2002b, str. 129). Postajanje-nezaznavno je namreč izziv opuščanja ali preoblikovanja zaznane podobe (človeškega, moškega) mišljenja ali gledišča s katerega presojava in urejamo življenje. Postajanje-nezaznavno je *molekularni* stil zaznavanja zato, poudarja Colebrook (prav tam), ker lahko zaznavanje, ki je osvobojeno človeškega organiziranja, razpre zaznavo onkraj človeka (oz. podobe Zahodnega 'moškega'), ki je sam po sebi, kot sem zapisal zgoraj, tako imenovana *molar*na tvorba, sestavljena iz *molekularnih* intenzivnosti (Colebrook, 2002a, str. 88). Z molekularnim stilom zaznavanja, s postajanjem-nezaznavno, se nam razprejo možnosti za novo pojmovanje svobode, ki ni več svoboda »človeškega jaza«, temveč svoboda, ki jo dosežemo, ko se ne vidimo več ločenih od tokov življenjskega postajanja (Colebrook, 2002b, str. 129). Gre za svobodo, ki torej zahteva preseganje človeškega, da se afirmira, potrjuje življenje samo (prav tam).

Z drugimi besedami, postajanje-nezaznavno, pomeni »da ne vemo več, kdo ali kaj smo, ampak pomeni videti razlike, intenzivnosti in singularnosti, ki nas prežemajo z večjo odprtostjo« (Colebrook, 2002b, str. 130). Prav tako pa postajanje-nezaznavno ni nekaj, kar lahko dosežemo enkrat za vselej – to bi pomenilo, da gre za bit (ang. *being*) in ne postajanje: »To je izziv svobode

in zaznavanja: odpreti se življenju, ki gre skozi nas, namesto da bi to življenje vnaprej objektivizirali s sistemom dobrega in zla« (prav tam, str. 132). Za Deleuza in Guattarija postajanje ustvarja »linije pobega« (ang. *lines of flight*), ko si »iz življenja samega domišljamo vsa postajanja življenja, pri čemer uporabljamo človeško moč domišljije, da bi presegli človeško« (Colebrook, 2002b, 129).

Postajanje, kot ga pojmujeta Deleuze in Guattari je povezano z vprašanjem ustvarjanja novosti, kar je za njiju možno le pod pogojem »heterogenskih zavezništev« (Adkins, 2015, str. 144). Pri tovrstnem mišljenju nam lahko pomaga tudi koncept rizoma (z drugo besedo tudi korenika).

Ko Deleuze in Guattari (2013) govorita o knjigi in pisanju, to razlagata skozi primerjavo drevesa in rizoma, Colebrook (2002a, str. xxvii-xxviii) to opiše tako:

Tradicionalna misel in pisanje imata središče ali predmet, iz katerega nato izražata svoje ideje. Za jezike na primer velja, da si delijo osnovno strukturo ali slovnico, ki se nato različno izraža v francoščini, nemščini ali hindujščini. Ta slog mišljenja in pisanja je arborescenten (podoben drevesu) in ustvarja jasen red in smer. V nasprotju s tem pa rizomatika ustvarja naključne, razraščajoče se in decentrirane povezave. V primeru jezikov bi opustili idejo o temeljni strukturi ali slovnici in priznali, da obstajajo samo različni sistemi in slogi govorjenja, poskus iskanja »drevesa« ali »rizoma« v vseh teh razlikah, pa je naknadna iznajdba.

Deleuze in Guattari (2013, str. 7) zapišeta, da v rizomu »ni točk ali položajev, kot so na primer v strukturi, drevesu ali korenini,« ampak »obstajajo le linije«. Rizomatska metoda (denimo pisanja) tako ne izhaja iz razlikovanja ali hierarhije med osnovno in nasledkom, vzrokom in posledico, subjektom in izrazom, ampak je »vsaka točka lahko začetek ali povezovalna točka za katerokoli drugo« (Colebrook, 2002a, str. xxviii). Ali kot zapišeta Deleuze in Guattari (2013, str. 5): »vsaka točka rizoma je lahko povezana s katero koli drugo in tudi mora biti«.

Razlikovanje med rizomom in drevesom pa za Deleuza in Guattarija ni binarno ali opozicijsko mišljenje, ampak gre za »način ustvarjanja pluralizma« (Colebrook, 2002a, str. xxviii):

Začneš z razlikovanjem med rizomatskim in drevesnim, da bi videl_a, da so vsa razlikovanja in hierarhije aktivne tvorbe, ki so po drugi strani zmožne nadaljnjih razlikovanj in artikulacij.

»Kako ustvariti nekaj novega, kar ne bo vezano na te dualizme? Kako namesto drevesa ustvariti rizom?« se sprašuje Adkins (2015, str. 149): »Risanje zemljevidov namesto ustvarjanja sledi?

Postati namesto biti? [...] Cilj ni deliti sveta na drevesa in rizome, temveč uvideti, da je vsako drevo že rizom⁹¹« (prav tam). Kar Deleuze in Guattari, glede na Adkinsovo branje (prav tam) želita, je t. i. zaznavno semiotiko, ki išče intenzivnosti, linije pobega in »[g]leda vzdolž meja stvari, da bi videla, kaj uhaja, da bi videla, kje se že dogaja postajanje«.



S tem Deleuze in Guattari želita poudarjati transverzalnost⁹² postajanja, ki je, kot zapiše Colebrook (2002b, str. 133) ključ do odprtosti življenja:

Življenje ni sestavljeno iz vnaprej danih oblik, ki se preprosto razvijejo in postanejo to, kar so, kot da bi lahko postajanje pripisali postajanju nekega bitja. Ker vedno obstaja več kot ena linija ali težnja postajanja – recimo živalska in človeška – je mogoče, da križanja ali srečanja ustvarijo neznane linije novega postajanja ali »linije pobega«.

Kot zapišeta Deleuze in Guattari (2013, str. 10): »S svojimi virusi tvorimo rizomatski splet oziroma naši virusi povzročajo, da tvorimo rizomatski splet z drugimi živalmi,« ali z drugimi besedami: »Gen ali virus, ki se pri eni vrsti razvije na en način, pri drugi mutira drugače. Kar je, je odvisno od življenja, s katerim se sreča« (Colebrook, 2002b, str. 133, moj poudarek):

Bitje (ang. *being*) je le moč za takšna mnogotera postajanja. Svoje življenje ali moč krepimo tako, da »mutiramo« ali se »spreminjamo« na čim več načinov, s čim več srečanji. Svoje življenje omejujemo tako, da omejujemo svoja postajanja (z vnaprej danimi moralnimi kodeksi ali normami).

Deleuze (Deleuze in Parnet, 1987, str. 5-6) zapiše, da »v življenju obstaja nekakšna nerodnost, občutljivost zdravja, krhkost konstitucije, vitalno jecljanje, ki je šarm nekoga (ang. *someone's charm*)«.

In šarm je za Deleuza vir življenja, tako kot je slog vir pisanja (prav tam, str. 5), pri

⁹¹ »Modrost rastlin: tudi ko imajo korenine, vedno obstaja zunanja stran, kjer tvorijo rizom z nečim drugim - z vetrom, živaljo, človekom« (Deleuze in Guattari, 2013, str. 10).

⁹² Colebrook (2002b, str. 32) zapiše, da je postajanje *transverzalno*, saj ni »utemeljeno v bitju«, ki bi se preprosto razvijalo skozi čas, temveč gre za postajanje, ki »se spreminja z vsakim novim srečanjem«. Postajanje tako ni razvoj tega, kar nekaj je, ampak »spreminjanje načina postajanja skozi srečanje s tem, kar [denimo človek] ni«.

čemer pa avtor zapiše, da sta šarm in slog 'slabi' besedi, saj gre bolj za to, da šarm *daje* življenju neosebno moč, ki je nad posameznici *_ki*, hkrati pa slog daje pisanju zunanji cilj, ki presega to, kar je napisano (prav tam, str. 5-6). In življenje, še zapiše (prav tam, str. 5), ni naša zgodovina:

Življenje ni tvoja zgodovina – kdor nima šarma, nima življenja, je kot mrtev. Toda šarm ni oseba. Je tisto, zaradi česar je ljudi mogoče dojeti kot toliko kombinacij in toliko edinstvenih možnosti, iz katerih je bila takšna kombinacija sestavljena. Je met kocke, ki nujno zmaga, saj dovolj potrjuje naključje, namesto da bi naključje odtrgal ali pohabil ali ga zreduciral na verjetnost. Tako se moč življenja z vsako krhko kombinacijo potrjuje z močjo, trmo, neprekosljivo vztrajnostjo v bitju.

Postajanje lahko razumemo tudi kot srečanje (ang. *encounter*), kot združitev (ang. *nuptial*)⁹³:

Srečuješ se z ljudmi [...] pa tudi z gibanji, idejami, dogodki, entitetami. Vse te stvari imajo lastna imena, vendar lastno ime ne označuje osebe ali subjekta. Označuje učinek, cikcakanje, nekaj, kar prehaja ali se dogaja med dvema kot pod potencialno razliko [...]. (Deleuze in Parnet, 1987, str. 6)

Kako torej razumeti postajanje-žival? Deleuze in Guattari (2013, str. 279) zapišeta, da »postati žival, vedno vključuje čredo, skupino, populacijo, ljudstvo, skratka, mnoštvo«. Adkins (2015, str. 150) ob tem razloži, da gre pri postajanju in pri mnoštvu za isto stvar, zato ker se postaja samo v mnoštvu: »kjer [Deleuze in Guattari] vidita mnoštvo, vidita tudi postajanje« (prav tam; Deleuze in Guattari, 2013, str. 290). Mnoštvo pa je samo po sebi rizomatsko (Deleuze in Guattari, 2013, str. 7) in simbiotsko: »Vsako mnoštvo je simbiotsko; njegovo postajanje povezuje živali, rastline, mikroorganizme, nore delce, celotno galaksijo« (Deleuze in Guattari, 2013, str. 291).

Postajanje-žival je eden izmed načinov, kako lahko mislimo onkraj prevzete slike 'moškega' (Colebrook, 2002b, str. 133). Ponovno: »živalsko postajanje človeka [...] ne vključuje igranja psa ali mačke, saj se človek in žival srečata le na poti skupne, asimetrične deteritorializacije⁹⁴.

⁹³ Združitev, kjer ne gre za združitev dveh ločenih delov v unijo, kot npr. pri poroki, »združitve (ang. *nuptials*) so nasprotje para« (Deleuze in Parnet, 1987, str. 2), morda bi lahko rekle *_i*, da gre prej za intra-akcijo (Barad, 2007).

⁹⁴ Colebrook (2002a, str. xxii) zapiše, da se »[d]eteritorializacija Življenja ustvarja in razvija s tvorjenjem povezav ali ozemelj«. Na primer: »[s]vetloba se poveže z rastlinami, da omogoči fotosintezo« (prav tam). Vsa telesa in družba so za Deleuza in Guattarija oblika teritorializacije ali povezovanja sil, ki ustvarja ločene celote. Poleg vsake teritorializacije pa obstaja tudi moč deteritorializacije: »[s]vetloba, ki se poveže z rastlino in ji omogoči rast, omogoča tudi, da rastlina postane drugačna od sebe: preveč sonca [pa] bo rastlino uničilo ali pa jo morda spremenilo v nekaj drugega (na primer na soncu posušeni listi bodo postali tobak ali na soncu obsijano grozdje

[...] Postajanja – so tisto, kar je najbolj nezaznavno« (Deleuze v Parnetu, 1987, str. 3). Postajanje žival nima ničesar z imitacijo živalskih glasov (Braidotti, 2002, str. 157) in ne pomeni, postati *kot* žival ali *biti* žival in popolnoma zapustiti teren človeka, zato govorimo o »postajanju-žival« in ne »biti-žival«, gre namreč za hibridnost (Colebrook, 2002b, str. 133), pri kateri začnemo s tem »kar ni žival, niti žival niti človek,« ampak »transverzalno« (prav tam).

Postajanje, zapiše Colebrook (2002b, str. 133), je moč, ne osvajanja tega, kar je drugo kot jaz, ampak moč transformacije sebe v zaznavanju razlike. Prav tako gre za željo (ang. *desire*), za težnjo zaznave, da postane tisto, kar ni sama, za željo, ki je življenje in ki je želja po širitvi življenja skozi ustvarjanje in transformacijo (prav tam, str. 135):

Postajati-žival torej ni biti ali imeti. V postajanju-žival ne nosiš mačje obleke, prav tako si ljudi in živali ne predstavljaš kot enakovrednih članov neke velike ekološke skupnosti, kjer smo 'mi' vsi enaki. Tisto, kar pritegne zaznavanje živali, ni empatija, ampak anomalija.

Postajati-žival torej ni doseči stanje tega, kar žival *pomeni*, niti ni postajanje to, kar žival *je*, niti ni obnašanje kot žival. Colebrook (2002b, str. 136) zapiše, da je prej »postajanje-žival občutek za gibanje, zaznavanje in postajanj živali: predstavljajte si, da vidite svet, kot da bi bili pes, hrošč ali krt«.

sultana)« (prav tam). Naprej Colebrook (prav tam, str. xxiii) zapiše, da se teritorializacija lahko pojavi na vseh ravneh življenja: »Geni se povezujejo ali teritorializirajo, da bi ustvarili vrste, vendar te iste povezave omogočajo tudi mutacije (deteritorializacija). Takšne mutacije se lahko tudi uporabijo ali obrnejo nazaj, da se okrepi ozemlje, ki je bilo prvotno rezultat naključne mutacije: recimo pri genski terapiji ali genskem spreminjanju, kjer se gonilo sprememb in deteritorializacije (genetika) uporabi za ustavitev sprememb in mutacij (reteritorializacija)«.



95

Postajanje, kot ga artikulira Braidotti (2002, str. 8) v razmišljanju z Deleuzom in Guattarijem je »empatična bližina in medsebojna povezanost« ter »aktualizacija imanentnega srečanja med subjekti, entitetami in silami, ki so primerne za vzajemno vplivanje in izmenjavo delov drug drugega na kreativen in nevsiljiv način« (Braidotti (2002, str. 68). Za njeni kritični posthumanizem je tako pomembno eksperimentirati kakšni subjekti smo sposobni postati s premagovanjem hierarhičnih dihotomij in namesto tega z gojenjem mnogovrstnih zmožnosti za odnose in načine večsmerne komunikacije (Braidotti, 2019a, str. 63).

Braidotti (2013, str. 71) trdi, da živimo v času, kjer nobena žival ni bolj enakopravna od druge, saj s(m)o vse enako »vpisane v tržno gospodarstvo planetarne izmenjave, ki [nas] komodificira vsaj do neke mere na primerljiv način in [nas] s tem vse naredi enako nadomestljive«. Današnji izziv tako postane »kako deteritorializirati ali nomadizirati interakcijo med človekom in živaljo, da bi obšle_i metafiziko substance in njeno posledico, dialektiko drugosti« (prav tam).

⁹⁵ Ta poezija je nastala kot skupek različnih misli. V filmu Atlas Oblakov (Tykwer, Wachowski, in Wachowski, 2012) Sonmi-451 pove: »Naša življenja niso naša. Od maternice do groba smo povezani z drugimi, preteklimi in sedanjimi, in z vsakim zločinom in vsako prijaznostjo rojevamo svojo prihodnost«. Deborah Bird Rose (2011, str. 61) zapiše: »Z ekološkega vidika je smrt vrnitev. Telo se vrne k bakterijam, bakterije pa telo vrnejo živi zemlji«. In nenazadnje Barad (2010, str. 265-266) govori o odgovornosti: »Odgovornost je nujno asimetrično razmerje/delovanje, udejanjanje, stvar différence, intra-akcije, v kateri nihče/nobena stvar ni dana vnaprej ali nikoli ne ostane enaka. Samo v tej nenehni odgovornosti do prepletenega drugega, brez odslovitve (brez »dovolj je že!«), obstaja možnost za pravičnost, ki prihaja«.

In ravno postajanje-žival je za Braidotti (2013, str. 66-67) »os transformacije« (ang. *axis of transformation*), ki vključuje odpravo antropocentrizma in priznanje trans vrstne solidarnosti (ang. *trans species solidarity*), na podlagi zavedanja, da smo okoljsko zasidrane_i (ang. *environmentally based*), torej »utelešene_i, vdelane_i in v simbiozi z drugimi vrstami« (prav tam, str. 67). Postajanje žival je za Braidotti (2002, str. 123) prav tako »prostorski in temporalni način krepitve skupnega življenjskega prostora, ki ga subjekt nikoli ne obvladuje in ne poseduje, temveč ga le prečka, vedno v čredi, skupini, gruči«. Moč živali Braidotti (prav tam, str. 133) prepozna ravno v tem, da »niso eno«, kar se med drugim izraža v »njihovi navezanosti na ozemlje in soodvisnost od njega«. Živali se namreč, kot jih opisuje Braidotti (prav tam) zanašajo na majhen in omejen, opredeljen del okolja, na katerega se navezujejo senzorno in zaznavno.

Postčloveški subjekt, oz. figuracija postčloveka je za Braidotti (2013, str. 71) koristen ravno zato, ker »izpodriva dialektično shemo opozicije [med človekom in živaljo]« in jo nadomešča s t. i. »globokim *zoe*-egalitarizmom»⁹⁶ med ljudmi in živalmi. Vitalnost tovrstne vezi pa temelji na souporabi, skupnem delovanju na planetu, teritoriju, v okolju, na podlagi etičnega cenjenja tega kar telesa (človeška, živalska in druga) zmorejo (prav tam, str. 71-72).

Spodbuja nas, da vzpostavljamo nova »transverzalna zavezništva«, ki prečijo različne vrste in zavezništva med postčloveškimi subjekti, da bi razprle_i »možnosti za rekompozicijo ali skupnosti, za samo idejo človeštva in za etične oblike pripadnosti« (Braidotti, 2013, str. 103).



Slika 10: Postajanje post-mačka

⁹⁶ Braidotti (2011) razlikuje med »bios« in »zoe«, pri čemer bios razume kot t. i. »diskurzivno, inteligentno, socialno življenje«, zoe pa kot t. i. »brutalno »živalsko« življenje« (Braidotti, 2011, str. 92). *Zoe* je za njo generativna vitalnost ne-človeškega ali pred-človeškega življenja (prav tam, str. 326), ki pa je bila zgodovinsko gledano podrejena *biosu*, tj. političnemu, družbenemu življenju (prav tam).

postajanje s sopotniškimi vrstami

postajanje z mačko
postajanje plen
popraskanih rok
nežne bolečine
v trenutku srečanja
kjer nastanemo
trenutek srečanja
ki je *haecceity*
tistost
ki mu ne morem(o) zares uiti

Adkins (2015, str. 155): »Haecceity v razpravo vnaša časovno razsežnost. Haecceities so dogodki.«

poslušam kaj govorita Deleuze in Guattari, duhova, ki strašita 21. stoletje
so-delujem z *deepl in 30 dnevi brezplačne različice*

Deleuze in Guattari (2013, str. 306): »Ne moreš se prepustiti tistosti, razen če se zavedaš, da je to tisto, kar si in da nisi nič drugo kot to.«

poplava dima
omogočanja in onemogočanja
potestas in potentia
dogodek
trenutek
srečanja

po 6 minutah pa prihaja komet

v ozadju se predvaja: Code - The Comet is Coming (2019)

Deleuze in Guattari (2013, str. 306): »Zemljepisna dolžina in širina si, nabor hitrosti in počasnosti med neoblikovanimi delci [je] nabor nesubjektiviziranih afektov. Imaš individualiteto dneva, letnega časa, leta, življenja (ne glede na njegovo trajanje) - podnebja, vetra, megle, časa, dneva, dneva, dneva, dneva, dneva, leta, dneva, dneva, leta, roja, črede (ne glede na njeno rednost). Ali pa vsaj lahko imaš, lahko [posežeš tja].«

komet prihaja

še enkrat

binarnost se je razpočila samo v sebe

postala je ne/binarna

in spoznala

da ni binarnost

ampak bizarnost

da ni bila nikoli ne ena

ne ena in dva

samo in ... in ... in

tisoče majhnih spolov

Deleuze in Guattari (2013, str. 306): »Celoten skupek v svojem individuiranem agregatu je haecceity; ta skupek je opredeljen z zemljepisno dolžino in širino, s hitrostmi in vplivi, neodvisno od oblik in subjektov, ki spadajo na drugo raven. To so volk sam, konj in otrok, ki prenehajo biti subjekti in postanejo dogodki v skupkih, ki so neločljivi od ure, letnega časa, atmosfere, zraka, življenja. Ulica vstopa v kompozicijo s konjem, tako kot umirajoča podgana vstopa v kompozicijo z zrakom, zver in polna luna pa vstopata v kompozicijo drug z drugim.«

in midva ki se še naprej igrava

tudi ko sedim že na balkonu

trenutek srečanja

ki traja

in se ne/konča

Deleuze in Guattari (2013, str. 307): Vsi smo ura ob petih zvečer ali druga ura ali bolje rečeno ob dveh urah hkrati, optimalni in pesimalni, od poldneva do polnoči, vendar spremenljivo razporejeni.

srečanje ki
traja
in
se
ne/konča

Deleuze in Guattari (2013, str. 307): »Haecceity nima ne začetka ne konca, ne izvora ne cilja; vedno je na sredini. Ni sestavljena iz točk, temveč le iz črt. Rizom je.«

kaj pa sedaj?
kaj se zgodi s tukaj in zdaj?
tam in takrat?
poglej naprej!
in nazaj?

Deleuze in Guattari (2013, str. 292-293): »Naredi rizom. Toda ne veš, s čim lahko narediš rizom, ne veš, katero podzemno steblo bo učinkovito naredilo rizom ali vstopilo v postajanje. [...] Zato eksperimentiraj.«

in zato:
trenutek srečanja z mačko



Vendar seveda, kot zapiše Haraway (2016b, str. 98), [tako] psi [kot mačke] »niso nadomestki za teorijo; tu niso samo zato, da bi z njimi razmišljali. Tu so zato, da z njimi živimo«.

Videle_i smo že mnogotera zavezništva s sopotniškimi vrstami v socialnem delu (če smo jih kot take prepoznale_i, če smo *omogočale_i trenutke srečanja*). Kaj pa sploh 'so' sopotniške vrste? Ne vem, Bleki mi ne odgovori z besedo, se pa vseeno odzove. Posebej takrat, ko je čas za hrano.

V trenutku srečanja, naju je izbral Bleki, in postal sem, skoraj kot zapišejo Nordstorm, Nordstorm in Nordstorm (2020, str. 1234): »človek-z-mačko« prav tako kot je [Bleki] postal »mačka-s-človekom« oba sva postala medsebojno odvisna v postajanju skupaj« in skupaj z vsemi drugimi, s katerimi živim(o) in nekatere_i od nas bodo tudi enkrat skupaj umrle_i.

Že po Barad (2007) je vsako obstajanje že vedno intra-akcija, in kot to zapiše Haraway (2016b, str. 98) »bitja konstituirajo druga drugo in sebe. Bitja ne predobstojijo njihovih relacij. Svet je vozec v gibanju«.

Donna Haraway (2016b, str. 104) je v manifestu o spremljevalnih vrstah veliko pisala o svojem odnosu, svojih postajanjih s svojo psičko Cayenne. In o spremljevalnih vrstah zapiše sledeče:

Živali spremljevalke vključujejo le eno vrsto spremljevalnih vrst, nobena od teh kategorij pa ni zelo stara v ameriški angleščini. V ameriški angleščini se izraz *companion animal* pojavi v medicinskem in psihosocialnem delu na veterinarskih šolah in sorodnih mestih od sredine sedemdesetih let prejšnjega stoletja. (prav tam)

Spremljevalec, družabnik, sopotnik (ang. *companion*), kot še razlaga Haraway (2008, str. 17) izhaja iz latinske besedne zveze *cum panis*, »s kruhom«. Družabnice_ki (ang. *messmates*) pri mizi so spremljevalke_ci, tovariši_ce, politične_i sopotnice_ki. Naprej je *companion* kot glagol lahko mišljen tudi kot »družiti se, delati družbo« (prav tam), kjer so, kot zapiše Haraway, že vedno prisotne tudi spolne in generativne konotacije. Latinska beseda *specere* ima po drugi strani pomen »gledati« in »videti«, tako da se lahko nanaša tako na miselni vtis kot na idejo, to kar krepi misel. Vrsta (ang. *species*) pa se nanaša tudi na »neusmiljen« »specifični« ali poseben razred posameznikov z enakimi lastnostmi, ki vsebujejo nasprotja« (prav tam).

Pri vrstah gre za Haraway (2008, str. 17) vedno za »ples, ki povezuje sorodstvo in vrsto«:

Sposobnost razmnoževanja je groba zahteva za pripadnike iste biološke vrste [...]. Tudi biotehnološko posredovani prenosi genov spreminjajo sorodstvo in vrsto s hitrostjo in v vzorcih, ki jih na Zemlji še ni bilo, in ustvarjajo soigralce za mizo, ki ne znajo dobro jesti in [...] pogosto sploh ne bi smeli biti skupaj v gosteh. Na kocki je, katere sorodne vrste bodo in bi morale živeti in umreti. (Haraway, 2008, str. 17-18)

Hkrati pa beseda vrsta strukturira tudi diskurze o ohranjanju narave in okolju, z izrazom »ogrožene vrste«, ki kot zapiše Haraway (2008, str. 18), »hkrati določajo vrednost ter priklicujejo smrt in izumrtje na načine, ki jih poznamo iz kolonialnih predstav o vedno izginjajočih Staroselkah_cih«. Beseda vrsta, za Haraway tako »zaudarja po rasi in spolu; in kjer

in kadar se vrste srečajo, je treba to dediščino razvozlati in znotraj razlik in med njimi poskušati vzpostaviti boljše vozle spremljevalnih vrst«. Kar nas Haraway s tem opominja, je to, da se kot »družabne vrste« moramo naučiti živeti intersekcijsko, namesto, da bi se trudile_i vse vrste združiti v eno samo (prav tam). Haraway torej nasprotuje diskurzom o tem, da smo vsi eno, vsi enaki in podobno, tako kot pove tudi Braidotti (2019a, str. 62): »me_i-smo-(vse_i)-skupaj-v-tem-ampak-me_i-nismo-en_a-in-ista_i«.

Za Haraway (2016b, str. 103) ne more obstajati samo »ena spremljevalna vrsta«, saj za eno vrsto morata obstajati vsaj dve in to »je v sintaksti, to je v mesu«. Pri psih, denimo »gre za neizogibno, protislovno zgodbo o odnosih [relacijah] – so-ustvarjalnih odnosih, v katerem noben od partnerjev ne obstaja pred relacijami, relacije pa nikoli niso opravljene enkrat in za vselej« (prav tam, str. 103-104).

Gre torej za »življenje z živalmi, živeti v njihovih/naših zgodbah, poskušati povedati resnico o odnosu, sobivati z aktivno zgodovino: to je delo spremljevalnih vrst, za katere je »relacija« najmanjša možna enota analize« (Haraway, 2016b, str. 111). In pri relacijah gre za pomembno drugost (ang. *significant otherness*) in to na vseh ravneh: »To je etika ali morda boljše način pozornosti, s katero moramo pristopiti k dolgotrajnemu sobivanju ljudi in psov« (prav tam, str. 129):

Zdi se mi, da je biti hišni ljubljencek za psa zahtevno delo, ki zahteva samokontrolo ter čustvene in kognitivne spretnosti psa, ki ustrezajo spretnostim dobrih delovnih psov. Zelo veliko hišnih ljubljencekov in ljudi [ki 'imajo hišne ljubljenceke'] si zasluži spoštovanje. Poleg tega igra med ljudmi in hišnimi ljubljenci, pa tudi preprosto preživljanje časa v mirnem druženju, prinaša veselje vsem udeležencem. Zagotovo je to eden od pomembnih pomenov družabnih vrst. Kljub temu status hišnega ljubljenceka psa v družbah, kot je ta, v kateri živim, izpostavlja posebnemu tveganju - tveganju zapuščenosti, ko človeška naklonjenost upade, ko ima prednost udobje ljudi ali ko pes ne izpolni fantazije o brezpogojni ljubezni. (prav tam)

Za Donno Haraway je pomembno, da se naučimo biti od sveta (ang. *wordly*), tako, da se spoprimemo z običajnim (Haraway, 2008, str. 3), s *trenutki srečanja z mačko, psom, črvom, mravljo, martinčkom, reko, rastlino* ... Kot zapiše »sem bitje blata in ne neba« (prav tam). Prav tako nas je vedno več kot samo 'en', saj število drobnih spremljevalk_cev, sopotnic_kov večje, od 'nas samih': »Biti eden vedno pomeni postati z mnogimi« (prav tam, str. 4).

Živeti skupaj, so-bivati, so-postajati, so-obstajati s spremljevalnimi vrstami, z živalmi spremljevalkami, sopotnicami vedno pomeni dvojnost, konstituiranje v medsebojnem delovanju, v intra-akciji: »partnerke_ji ne predhodijo srečanja, vrste vseh vrst, živih in neživih, so posledica plesa srečanj, ki oblikuje subjekt in objekt« (Haraway, 2008, str. 4).

In zato je pomembno, da se spoštujemo, »*respecare*« (Haraway, 2008, str. 19), izvajamo dejanja spoštovanja:

Upoštevati, odzvati se, vzajemno pogledati nazaj, opaziti, biti pozoren, vljudno upoštevati, spoštovati: vse to je povezano z vljudnim pozdravljanjem, s konstituiranjem polisa, kjer in ko se vrste srečujejo. Povezati spremljevalca in vrsto v srečanju, v spoštovanju in upoštevanju, pomeni vstopiti v svet postajanja z, kjer gre prav za to *kdo in kaj je* [kdo in kaj]. (prav tam)

Če torej govorimo o soodvisnosti, govorimo o soustvarjanju sveta, o igri, ki je igra odziva in spoštovanja:

To je igra spremljevalnih vrst, ki se učijo biti pozorne. Iz potrebne igre ni izključenega veliko, ne tehnologije, trgovin, organizmov, pokrajine, ljudstva, praks. Nisem posthumanist; sem to, kar postanem s spremljevalnimi vrstami, ki pri ustvarjanju sorodstva in vrste delajo zmedo iz kategorij. Resnično kvir soigralke_ci v smrtni igri. (Haraway, str. 2008, str. 19)

Morda bi tako lahko celo rekli, da smo, v zoe-egalitarizmu (Braidotti, 2013) v bistvu »v vozlu vrst, ki se medsebojno tvorijo v plasteh vzajemne kompleksnosti [...]« (Haraway, 2008, str. 42). Cenjenje kompleksnosti, kot zapiše Haraway (prav tam), je seveda dobrodošlo, vendar je za njo potrebno še kaj več. Ugotoviti, kaj pa bi to lahko bilo pa je ravno 'naša' naloga, naloga spremljevalnih vrst ali kot zapiše: »to je vprašanje kozmopolitike (ang. *cosmopolitics*), učenja »vljudnosti« v odgovornem odnosu do vedno asimetričnega življenja in umiranja ter negovanja in ubijanja« (prav tam).

Zavezništva, kot jih želi Braidotti (2013) v postčloveških časih, so lahko sorodstvene vezi, ki pa ni krvno sorodstvo. Kot zapiše Čičigoj (2019, str. 2):

Haraway je vselej skušala artikulirati možnost drugačne, neizkoriščevalske, nezatiralske oblike skupnostnega življenja in tkanja medsebojnih odnosov iz »trebuha pošasti« (kot pravi) oz. situacije, ki nikoli ni »nedolžna«, etično nesporna, ampak vselej politično kompleksna in težavna. Pri tem je iskala besedo, ki bi lahko izrazila umeščenost v

odnosnost, ki ni stvar osebne odločitve, ki ni stvar tega, s kom se strinjamo in s kom ne, kdo nam je všeč in kdo ne, ampak tega, v kakšno sredino, v kateri kraj, s kakšno prtljago preteklosti smo vrženi. Iskala je torej besedno figuro, ki bi označevala vezi, ki od nas terjajo skrb, vprašanja, ki od nas terjajo sposobnost odgovora/odgovornosti (*responsability*), ne glede na to, ali nanje želimo odgovarjati ali ne.

Sorodstvo je za Haraway (2016a, str. 2) namreč divja kategorija, ki si jo, kot zapiše »različni ljudje na vse pretege prizadevajo udomaćiti«. Sama si želi t. i. čudaških sorodstev (ang. *oddkin*):

Ustvarjanje čudaških sorodstev in ne ali vsaj poleg botrskih (ang. *godkin*) ter genealoških in biogenetskih družin, povzroča težave pri pomembnih stvareh, kot je na primer to, komu je človek dejansko odgovoren. Kdo živi in kdo umre ter kako v tem in ne v tistem sorodstvu? Kakšno obliko ima to sorodstvo, kje in koga povezujejo in razvezujejo njegove linije in kaj potem? Kaj je treba presekati in kaj povezati, če želimo, da imajo možnosti za razcvet več vrst na Zemlji, vključno s človeškimi bitji in bitji, ki niso ljudje, v sorodstvu? (Haraway, 2016a, str. 2)

Ko ustvarjamo čudaška sorodstva, ko vztrajamo s težavo, smo vse_i, kot zapiše Haraway (2016a, str. 29) odgovorne_i za oblikovanje pogojev za razcvet več vrst v »strašnih in včasih tudi veselih zgodovinskih dogodkih, vendar se ne moremo vsi odzivati na enak način. Razlike so pomembne – v ekologijah, gospodarstvih, vrstah in življenjih« (prav tam).

In vztrajanje s težavami je »večvrstno postajanje z« (ang. *multispecies becoming with*) (str. 63), saj nič ni zares »avtopoetsko ali samoorganizirajoče se«, prej je vse simpoetsko (ang. *sympoietic*):

Zemljani *nikoli niso sami*. To je radikalna implikacija sympoiesis. *Sympoiesis* je beseda, ki je lastna kompleksnim, dinamičnim, odzivnim, umeščenim, zgodovinskim sistemom. To je beseda za so-ustvarjanje svetov, v družbi. Sympoiesis zajema autopoiesis ter jo generativno razvija in razširja. (Haraway, 2016a, str. 58)

Vztrajanje s težavo na umirajoči zemlji. Kot zapiše Deborah Bird Rose (2011, str. 5):

Menim, da je sedanja kriza izumiranja katastrofalna za Zemljo, ki je ni mogoče odpraviti in je v tem smislu ni mogoče popraviti, vendar pa smo se nanjo dolžni etično odzvati, kar vključuje usmeritev k drugim v upanju, da bomo vsaj delno popravili nastalo škodo. »Obračanje naproti« [ang. *turning toward*] (*Tikkun*) je v Fackenheimovi filozofiji etika gibanja za srečanje, pripravljenost, da se postavimo v položaj, v katerem smo na voljo

klicu drugih. To je pripravljenost na dialog, pripravljenost na odgovornost, izbira srečanja in odziva, obračanje proti in ne vstran.

Z drugimi besedami, ko se obračamo naproti, v smer nekoga (drugega, živali), gre pri tem za »etično prakso, ki priznava zgodovino oddaljenosti in nesreč, a se kljub temu poskuša odzivati na trpljenje in veselje drugih ter na življenje in smrt drugih« (Rose, 2011, str. 12). Pri tem gre vedno za situiranost v zgodovino in odnos, zato si prizadeva popraviti odnose, da bi ustvarjale_i svetove, ki so gostoljubni za življenje (prav tam, str. 12-13).

Če želimo razmišljati o 'naših' odnosih z živalmi v času izumiranja s stališča sorodstva, to pomeni, da moramo odpirati »radikalno izzivalna vprašanja« (Rose, 2011, str. 11):

Kakšna je naša vloga v tem svetu? Če so drugi pomembni, kot se zdi, kaj pa mi? Ali *smo* pomembni, in če smo, zakaj? Kaj bi morali storiti? To so vprašanja, ki nas pripeljejo do etike. (prav tam)

Vsa živa bitja se, kot zapiše Rose (2011, str. 12), ukvarjamo z ustvarjanjem in razgrajanjem sveta. Mogoče nas ob tem lahko vodijo naslednja vprašanja: »Ali je vzajemnost trajna? Ali jaz in drugi uspevajo? Ali so možnosti za življenje večje?«

Etika tako za Rose (prav tam) postane t. i. »interaktivna drama srečanja in prepoznavanja«, v katere se moramo vključevati, odpirati se za take intenzivne drame srečanja in prepoznavanja, saj se tam dogaja ustvarjanje sveta, transformativni procesi, ki so procesi etike »biti dotaknjen in se odzvati«.

Eden izmed načinov kako misliti o tem je ravno skozi sorodstvo (Rose, 2011, str. 50), saj:

[Nas umešča] tukaj na Zemljo in zatrjuje, da nismo sami v času ali prostoru: doma smo tam, kjer je nastala naša vrsta življenja (zemeljsko življenje), in tako smo člani prepletenih generacij zemeljskega življenja, generacij, ki si sledijo v času in prostoru. (prav tam)

Zahodnjaki smo se, še zapiše avtorica (prav tam), »poimenovali *Homo sapiens sapiens*—misleča žival. Aroganca je očitna, vendar vsebuje tudi domačo resnico: smo *vrsta* (vsekakor ne [ena in edina vrsta], ki želi vedeti« (Rose, 2011, str. 50). Etična vprašanja v svetu povezanosti se namreč začnejo pri tem, kako ceniti razlike med ljudmi in drugimi, hkrati pa tudi razumeti, da smo vsi soodvisni:

Kako sodelovati pri oblikovanju sveta med različnimi vrstami? Kako si prizadevati za oblikovanje sveta, ki bo izboljšal življenja drugih? In kako vse to početi v času izumiranja, ko se moramo zavedati, da živimo sredi uničenja drugih? (Rose, 2011, str. 51)

Odgovornost, o kateri pišem že vseskozi, v tem smislu tako »ni več združevalna abstrakcija, korelat suverene svobode, ki bi človeški subjekt ločila od vseh drugih prebivalcev te zemlje,« ampak od 'nas' »zahteva, da se naučimo poslušati, da bi bili sposobni slišati in se odzvati« (Stengers, 2022, str. 54).

Trenutke srečanja, kot jih ponujam v tem delu lahko razumemo tudi kot figuracije tovrstne odgovor-nosti, odzivnosti, sposobnosti odgovarjanja. Figuracije, kot sem že zapisal, so lahko pripomočki k razmišljanju kompleksnosti, teoretske fikcije, s katerimi lahko so-delujemo, so-ustvarjamo onkraj hierarhičnosti in binarnosti, so nam lahko orientacijske točke proti svetovom, kjer biti drugačen od ni obsodba in razmišljanje, ki je drugačno ne pomeni nujno, da je vredno manj kot standardna norma Moškega (ang. *Man*)/Antroposa (Braidotti, 2022, str. 212-213). Figuracije, conceptual *personae*, kot zapiše Braidotti (2002, str. 13) namreč niso metafore, saj so materialno vdelani utelešeni opisi relacij moči, ki na ustvarjalni ravni lahko »izražajo stopnjo spreminjanja, transformacije ali afirmativne dekonstrukcije moči, v kateri živimo«. Figuracije namreč »materialno utelešajo stopnje metamorfoze subjektne položaja v smeri vsega tistega, za kar falocentrični sistem ne želi, da bi postajale_i«. S figuracijami si lahko zastavljamo nova vprašanja kot so:

kako izumiti nove miselne strukture? Kje se konceptualne spremembe začnejo? Kaj so pogoji, ki jo lahko povzročijo? Ali je model znanstvene racionalnosti primeren okvir za izražanje nove subjektivitete? Ali je model umetniške ustvarjalnosti boljši? Kako deluje na družbeno domišljijo? (prav tam)

Trenutke srečanja lahko tako mislimo skupaj z Deleuzom in Guattarijem, z Barad, Haraway, Rose, Čacinovič Vogrinčič idr., z ustreznim difrakcijskim aparatom, pa verjetno še s kom /čim. Difraktivno branje namreč pomeni spoštljivo branje različnih tekstov, pristopov enega skozi drugega v relacijskem smislu in iskanje kreativnih in nepričakovanih provokacij, ki jih potem poskušamo okrepiti (Murrin in Bozalek, 2019, str. 873) tako, da postajamo skupaj z različnimi teksti (prav tam, str. 881).

Pisanje skozi trenutke srečanja razumem kot post-antropocentrično pisanje (Livholts, 2023), postkvalitativno raziskovanje (St. Pierre, 2018), feministično-novomaterialistično

posthumanistično postkvalitativno raziskovanje (Murriss, 2021, Taylor, 2021), ki upošteva difraktivno 'metodologijo' (Barad, 2007) in raziskuje pesniško (Prendergast, 2009), ali preprosto: eksperiment v pisanju post-antropocentričnega (in postkvalitativnega) socialnega dela.

Na nek način podoben in domiselni eksperiment oz. rekonfiguracijo socialnodelavske etike skozi »posthumanistični in post-antropocentrični imaginarij« ponujata Bozalek in Hölscher (2023, str. 369), ki sta uporabile figuracijo postajanje hobotnica (ang. *becoming-octopus*). Kot zapišeta (prav tam, str. 370), je za njiju postajanje hobotnica t. i. *konceptualna persona* (ang. *conceptual personae*), ki skozi razmišljanje, pisanje in plavanje lahko rekonfigurira etiko s tem, da predlaga »radoveden, igriv, nelinearen in tipajoč (ang. *tentacular*), vendar pozoren in [...] generativen miselni eksperiment z več vrstami« (prav tam). Ne gre za to, da bi skozi postajanje hobotnica lahko v socialnem delu dobile_i vse odgovore na vprašanja, vendar gre bolj za upanje, da bo na pomemben način konfiguracija izzivala in vplivala na bralstvo na do sedaj še nemišljene načine. Veliko se namreč lahko naučimo o etiki socialnega dela, če upoštevamo različnih srečanja z več vrstami kot so: »Vivienina vsakodnevna srečanja in strastna potopitev s hobotnicami med vsakodnevnim plavanjem v morju in prostim potapljanjem« in »s spoznanjem, da so ljudje tesno prepleteni z odnosi med več vrstami« (prav tam, str. 373).

Avtorici (prav tam, str. 378) zapišeta, da so hobotnice »nenavadne«. Kot del družine glavonožcev namreč veljajo za zelo inteligentne, imajo velike možgane in so sposobne kognitivnih funkcij visokega reda (kot je reševanje problemov). Hobotnice ne samo, da se zavedajo svoje okolice, temveč se z njo »aktivno ukvarjajo, se z njo igrajo, jo prepoznavajo in spreminjajo ter se oblikujejo in preoblikujejo kot del sveta«. Hobotnice imajo namreč zapleten živčni sistem, »v katerem so nevroni razporejeni po celotnem telesu, vključno s tipali, v katerih je tri petine nevronov, ki imajo občutek za okus in dotik ter lahko delujejo tako posamično kot skupaj« (Bozalek in Hölscher, str. 377). Prav tako imajo hobotnice, kot zapišeta »trd kljun (podoben papagajevemu), s katerim lahko grizejo, in nimajo lupine«, zaradi tega so »ranljive za plenilce - na primer tjulnje, morske pse in ljudi –, vendar imajo tudi edinstvene sposobnosti, s katerimi se lahko zaščitijo in plenijo druge« (prav tam, 378).

Njihova sposobnost spreminjanja barve in oblike, sposobnost, da se zlijejo z okoljem, v katerem se znajdejo, kot zapišeta (prav tam, str. 381) kaže, da so hobotnice dejavna bitja, ki so vedno že prepletena z drugimi pojavi, niso »v svetu, temveč so del sveta« (prav tam). To je pomembno za socialno delo, saj kot zapišeta:

Če bi se socialno delo lahko ukvarjalo z nedolžnim eksperimentiranjem in tveganimi srečanji, bi bilo morda v boljšem položaju, da bi bilo zavezano in odgovorno za to, kar je potrebno za boljše življenje in umiranje na našem poškodovanem planetu. Preoblikovanje socialnega dela s postajanjem hobotnica je ostro opozorilo, da ljudje ne živimo zunaj narave, ampak smo njen del. (prav tam, str. 382)

Postajati hobotnica, za Bozalek in Hölscher (prav tam) pomeni priznati, da se »jaz in ne-jaz intraaktivno soustvarjata,« pri čemer je ključno upoštevati razliko drugega. Prav tako pa so za avtorici (prav tam, str. 386):

Hobotnice [...] popolne spreminjevalke oblik, ki so večdimenzionalno odprte za nedoločljiva bitja in postajanja. Takšen občutek nedeterminiranosti lahko socialnim delavkam_cem pomaga premagati občutek samozadovoljstva ali ohromljenosti glede tega, kaj se dogaja na našem poškodovanem planetu in kaj to lahko pomeni za naše delo. (prav tam)

Socialno delo, ki bi postajalo hobotnica, bi morda lahko doseglo, kot zapišeta (prav tam, str. 390) »prefinjeno občutljivost, ki je odprta in živa za vsa srečanja« in s tem postalo pozorno:

na časovnost, tj. na to, kako nas nasilje iz preteklosti še naprej preganja v sedanjosti in bo vedno vplivalo na prihodnost, hkrati pa ohraniti radikalno odprtost in dejavno delovati v smeri pravičnosti, ki še pride.

Na kratko postajanje hobotnica nam lahko pomaga odpravljati pomanjkanje domišljije v socialnemu delu (prav tam).

od socialne do trans-vrstne pravičnosti

Premik od humanističnega, modernističnega in antropocentričnega modela socialnega dela proti zelenemu in kritičnemu zelenemu, post-antropocentričnemu socialnemu delu bi zahteval premik (vsaj) od socialne pravičnosti do okoljske pravičnosti (zeleno socialno delo), do ekološke pravičnosti (globoko socialno delo) in trans-vrstne (socialne) pravičnosti.

Besthorn, Koenig, Spano in Warren (2017, str. 146) zapišejo, da se konvencionalne ideje o **socialni pravičnosti** v socialnem delu nanašajo na človekove pravice in dolžnosti, ki so v veliki meri izolirane od okoljskih in ekosistemskih zadev (ang. *concerns*). Besthorn (2012, str. 254)

povzema slovar socialnega dela (ang. *The Social Work Dictionary*), ki definira socialno pravičnost kot: »idealno stanje, v katerem imajo vsi člani družbe enake osnovne pravice, zaščito, priložnosti, obveznosti in socialne ugodnosti«, prav tako pa »socialna pravičnost vključuje zagovorništvo za soočanje z diskriminacijo, zatiranjem in institucionalnimi neenakostmi«.

Kot zapiše Atteberry-Ash (2022, str. 38), je zaveza k socialni pravičnosti kodificirana v etičnih predpisih in izobraževalnih politikah profesije socialnega dela. V kodeksu etike socialnih delavk_cev v Sloveniji (Društvo socialnih delavk in delavcev Slovenije, 2021), je socialna pravičnost (in humanost) izpostavljena kot ena izmed temeljnih vrednot socialnega dela (poleg spoštovanja človekovega dostojanstva in integritete, spoštovanja raznolikosti in poklicne integritete). Kot piše v kodeksu etike:

Socialne delavke in socialni delavci se zavzemajo za vzpostavljanje življenjskih razmer, ki omogočajo vsem ljudem dostojno življenje in ohranjanje osebnega dostojanstva. Pri tem aktivno, proaktivno in soustvarjalno sodelujejo pri izboljšanju teh razmer in opozarjajo na družbeno nepravičnost, neenako dostopnost do ključnih virov, na krivične in zatiralske institucionalne ali druge prakse, ki slabšajo položaj ljudi ter jih stigmatizirajo. (Društvo socialnih delavk in delavcev Slovenije, 2021, str. 2)

Kot pa izpostavlja Atteberry-Ash (2022, str. 38-39), pa neglede na to, da je sam koncept socialne pravičnosti kodificiran v uradnih dokumentih, v socialnem delu ni konsenza o tem kaj socialna pravičnost sploh pomeni za socialne delavke_ce. Ob tem avtorica (prav tam, str. 40) opozarja, da lahko manjko razumevanja socialne pravičnosti prispeva k vzdrževanju nepravičnosti, h kateri lahko prispevajo tudi socialne delavke_ci in izobraževalke_ci (denimo v primeru diskriminacije temnopolnih, LGBTQIA+ oseb). Besthorn, Koenig, Spano in Warren (2017, str. 148) k temu dodajajo še to, da nekatere_i strokovnjaki_nje s področja socialnega dela socialno pravičnost opredeljujejo kot »enakost ali idealno stanje«, kjer naj bi vse_i člani_ce družbe imele_i enake osnovne pravice, zaščito, obveznosti in socialne ugodnosti, druge_i se sklicujejo na »porazdelitev bogastva in moči na podlagi potreb« kot temelj enakosti ali pravičnosti, tretje_i pa enakost in pravičnost uporabljajo izmenično. Atteberry-Ash (prav tam, str. 45) ob tem še poudarja, da je potreben kritični pristop k socialni pravičnosti, kar je v politični atmosferi, v kateri se nahajamo nuja oz. kot zapiše: »čas je, da se združimo kot stroka in preučimo vrednote, ki nas utrjujejo na naših potovanjih kot socialnih delavk_cev«.

Braidotti (2022, str. 217) zapiše, da sta »[ž]elja po socialni pravičnosti in prizadevanje za boljši svet [...] globoki želji« in nista zgolj »besedi na papirju, temveč materialno vgrajeni projekciji drugih načinov, kako postati človek, v njihovi kompleksni, umazani materialnosti«. Socialna pravičnost lahko po Braidotti (prav tam) mobilizira »strasti, ki kličejo po možnih prihodnostih«.

Koncept **okoljske pravičnosti** (ang. *environmental justice*) se po drugi strani ukvarja z idejo, da naravni sistemi in viri morajo biti »ohranjeni in zaščititi, da bi zagotovile i stalen gospodarski razvoj in socialno stabilnost« (Besthorn, Koenig, Spano in Warren, 2017, str. 146). Okoljska pravičnost je pomembna tudi za Dominelli in zeleno socialno delo (Dominelli, 2012). Kot zapiše Dominelli (prav tam, 6. poglavje) je za prenovo sedanjega sistema pomoči potrebna solidarnost, ki priznava »priznava soodvisnost med ljudmi in naravnim okoljem« ter »vključuje socialno in okoljsko pravičnost ter človekove pravice, podpira obveznost skrbeti za druge in okolje ter pravico do skrbi za druge in okolje, pa tudi odgovornost za skrb za oboje«.

Ekološka pravičnost, kot jo pojmujejo Besthorn, Koenig, Spano in Warren (2017, str. 146) pa postavlja naravni svet v »središče vseh pravičnih razmislekov o družbenem in okoljskem delovanju«, zato zavrača, da bi zgolj ekološko pravičnost »preprosto dodali socialni pravičnosti«, saj uresničevanje ekološke pravičnosti »[z]ahteva korenito preusmeritev odnosa človeštva do naravnega sveta in tega, kako uravnovesiti upravičene in konkurenčne zahteve po pravičnem obstoju, ki zagotavlja trajno blaginjo človeškega in nečloveškega sveta«. Podobno je Besthorn (2012, str. 255) pisal že o t. i. *globoki pravičnosti* (ang. *deep justice*) oz. o ekocentrični pravičnosti. Zanj je tovrstna konceptualizacija pravičnosti pomembna saj:

Postavlja pod vprašaj etično držo, ki daje prednost človeški vrsti, bodisi opredeljeni kot individualni ego (egocentrični) bodisi kot družbeni kolektiv (homocentrični), saj meni, da imajo nečloveške vrste – rastline, živali in celotni ekosistemi – svojo notranjo intrinzično vrednost. (prav tam)

Globoka pravičnost, kot jo za socialno delo želi Besthorn (prav tam) prepozna, da so »vse stvari v vesolju vpete v zapleteno mrežo medsebojnih povezav med človeškim in nečloveškim« in da ima vse intrinzično vrednost in moralno veljavo«. Z ekocentrično pravičnostjo se namreč ukvarjamo s »splošnim stanjem bivanja«, ki je za Besthorna (prav tam) »bistvena podlaga za moralno upoštevanje« in ne toliko razvoj pravic, dolžnosti in obveznosti do tistih entitet, ki jim je bilo priznано upoštevanje«.

Ta razmislek je tako pomemben za samo naslavljanje antropocentrizma, hkrati pa je pomembno razumeti, da dominacija in različna izkoriščanja obstajajo sočasno in da se različni -izmi med

seboj tako prepletajo kot podpirajo. Prepoznavanje obojega nam lahko v socialnem delu nudi izstop iz omejenega razumevanja temeljne vrednote socialne pravičnosti, ki je trenutno osredotočena zgolj na človeške živali (Matsuoka in Sorenson, 2014, str. 95–96). V nadaljevanju se bom tako osredotočil še na trans-vrstno (socialno) pravičnost kot jo konceptualizirata Matsuoka in Sorenson (2014).

Da bi preučila človeško-živalske interakcije kot družbene prakse in kot institucionalne razmere (ang. *institutional conditions*) Matsuoka in Sorenson (2014, str. 70) črpata iz del Iris Marion Young (2011, kot navedeno v Matsuka in Sorenson, 2014) o socialni pravičnosti, ki razume zatiranje kot poglavitni faktor pri ustvarjanju socialne nepravičnosti (drug pomemben institucionalni pogoj, je v njenem razumevanju dominacija). Nadalje konceptualizira zatiranje preko petih »obrazov«, ki so izkoriščanje, marginalizacija, nemoč (ang. *powerlessness*), kulturni imperializem in nasilje. V takem razumevanju nasilje, na primer, ni obraz zatiranja zgolj zaradi določenih nasilnih dejanj, ampak je pomembno pogledati na družbeni kontekst, ki jih omogoča in podpira (Young, 2011, str. 61-62, kot navedeno v Matsuka in Sorenson, 2014, str. 70). Avtorici_ja tako na podlagi tega razumevanja definirata trans-vrstno socialno pravičnost kot »upoštevanje interesov vseh živali (vključno z ljudmi), da bi dosegl[e_]i institucionalne razmere brez zatiranja in dominacije« (Matsuka in Sorenson, 2014, str. 70).

V ideološkem okvirju specizma ter na podlagi organiziranosti, kot jo za svoje potrebe zahteva kapitalizem, Matsuoka in Sorenson (2014, str. 71) trdita, da so »druge« živali videne zgolj kot blago in viri za človeško rabo, njihova življenja pa so videna kot potrošna in »pobijamo jih na milijarde«. Preko petih »obrazov« zatiranja avtorici_ja orišeta zatiranje v relaciji do »drugih« živali (str. 71–75):

1. Izkoriščanje: Nanaša se na proces prenosa rezultatov dela ene družbene skupine v korist druge (Young, 2011, str. 49 kot navedeno v Matsuoka in Sorenson, 2014, str. 71), pri čemer lahko to obliko zatiranja pri ljudeh opazimo na primer pri delavskem razredu, ženskah in rasiziranih skupinah in je jasno razvidna pri živalih, če pogledamo na to, da iz živali pridobivamo meso, mleko, usnje, volno, smo jih v določenih primerih uporabljali za transportacijo, v vojnah, jih uporabljamo kot orodja za raziskovanje ter sredstva za pridobivanje dobička v akvarijih, cirkusih, industrijah dirk in živalskih vrtov, delo v policiji, vojski (Matsuoka in Sorenson, 2014, str. 71–72): »Njihova telesa in njihovo delo se izkoriščajo za človeško korist. Živali zaradi izkoriščanja trpijo

pomanjkanje, tako kot ljudje delavci, ampak dobesedno delajo do smrti, ko so konzumirane» (Matsuoka in Sorenson, str. 72).

2. Marginalizacija: Definirana kot izključevanje ljudi iz koristnega sodelovanja v družbenih življenjih, ki so potem potencialno izpostavljeni materialni deprivaciji ali celo eksterminaciji (Young, 2011, str. 53, kot navedeno v Matsuoka in Sorenson, 2014, str. 72), ki jo Matsuoka in Sorenson (2014, str. 72–73) opazita tudi na primeru nezaželenih in odvrženih mačk in psov, dirkalnih živali, ki so prepočasne ali prestare za ustvarjanje dobička in so zapuščene ali prodane v klavnice ter tako imenovanih »nadležnih« živali, kot so gosi, rakuni ter druge mestne divje živali, za katere se šteje, da so posegle v človeško lastnino in so pogosto preseljene v neznane habitate, ali se jih ubija in sistematično izloča, ker so razumljene kot neprimerne za ljudi, pri čemer vidita paralele s kolonizacijo in eksterminacijo Staroselk_cev.
3. Ne-moč: Če jo razumemo kot pomanjkanje avtoritete, statusa in občutka sebe (Young, 1990, str. 57, kot navedeno v Matsuoka in Sorenson, 2014, str. 73), lahko to povežemo s tem, da živali pogosto nimajo nadzora nad svojim življenjem, njihova varnost pa je zagotovljena zgolj preko interesov ljudi, prav tako pa so v primerih industrijskega kmetijstva ne-človeške živali nadzirane od začetka življenja, z genetsko vzrejo in modificiranjem teles, življenja v kletkah, do zakola (Matsuoka in Sorenson, 2014, str. 73). Ob tem avtorici_ja vidita povezavo tudi s suženjstvom Afričank_ov, kjer so bili sužnji videni zgolj kot lastnina.
4. Kulturni imperializem: Gre za situacije, ko perspektive dominantne skupine postanejo nevidna norma, medtem, ko so podrejene skupine videne kot Druge, deviantne in inferiorne, kar je kot zapišeta Matsuoka in Sorenson (2014, str. 73–74), lahko razumljeno kot sam specizem, saj so se ljudje definirali v nasprotju z drugimi živalmi ter sebe konstruirali kot superiorne, z lastnostmi, ki jih v temelju ločujejo od njih. Ne-človeške živali so tako postale simbol drugosti, kar se kaže tudi v rasističnih poimenovanjih ne-belih ljudi kot živali.
5. Nasilje: Razumljeno kot sistemsko, se kaže v ubijanju milijard živali letno v klavnicah, ribji industriji, krznarskih farmah itd., hkrati pa je tako nasilje sprejeto, saj živali niso videne kot vredne enakega moralnega obzira kot ljudje, prav tako pa smo do tovrstnega nasilja pogosto brezbrizni, saj na podlagi njega dobimo produkte za človeško rabo (Matsuoka in Sorenson, 2014, str. 74–75).

Na podlagi tega lahko prepoznamo antropocentrično naravnost socialnega dela, če le-to govori o socialni pravičnosti, ob tem pa spregleda zatiralne prakse, ki se dogajajo ne-človeškim

živalim. Ob tem postane jasno, da tako v širši družbi kot v stroki socialnega dela o(b)staja prostor, da se boj za socialno pravičnost razširi na vse vrste, kar bi od nas zahtevalo še dodatno prepoznavanje vseh ostalih krivičnosti ter njihovo prepletenost.

Matsuoka in Sorenson (2014, str. 75) navajata še štiri razvoje v družbi, ki jih socialno delo lahko vzame za možnost premisleka o odnosu do drugih živali, in sicer: prepoznavanje močnih vezi, ki prispevajo k našemu zdravju in blagostanju, prepoznavanje povezav med nasiljem živali in ljudi, prepoznavanje živalske kognitivne, čustvene in socialne kompleksnosti ter vključevanje živalskih pravic v družbena gibanja ter v filozofijo in teorijo.

Zoperstavljanje specizmu in antropocentrizmu zahteva od socialnega dela, da se zavedamo tudi svoje pozicije in krivde kot vrste za spodbujanje in sodelovanje v zatiralski politiki »drugega« (Hanrahan, 2011, str. 278). Kot nas sprašujeta Matsuoka in Sorenson (2014, str. 76):

Ali bodo socialne_i delavke_ci, ki verjamejo v socialno pravičnost, še naprej mislile_i, da to, da se oblačimo v živalske kože in dlako ali da se hranimo z izkoriščanjem in škodovanjem drugim živalim, nima nobene zveze s socialnim delom in vprašanji socialne blaginje? Ali še vedno vztrajamo, da so takšne zadeve preprosto stvar osebne izbire?

To delo bo v prihodnje vsekakor zahtevalo, ne zgolj ogromno refleksije, potrebovale_i bi drugačna orodja za soustvarjanje misli in svetov ter s tem tudi 'samih' sebe. Morda lahko temu rečemo difrakcija, morda odgovor-nost, morda tudi (po)etika omogočanja. In morda etični kodeks ne bo dovolj, bo pa potrebno vztrajanje s težavo, ogromno poslušnosti in sočutja do vsega živega (in ne-živega), ki nas ne samo obdaja, ampak postajamo skupaj, simpoetsko, z različnimi hitrostmi, afekti, omogočanja, one/mogočanja, potentia in potestas. Na prvi pogled se morda to zdi kot nemogoč izziv, vendar vse kaže, da se spremembe v mišljenju vsaj na neki ravni že dogajajo, na nas pa je da jih prepoznamo in naprej (in nazaj in v vse smeri) razvijamo načine ravnanja, ki bodo resnično vsem zagotavljali možnosti za razcvet.

Zagotovitev pravic, etičnosti, kodificirane v zakon, statut, kodeks, za vsa bitja morda ne bo zadostoval. Potrebujemo namreč vsaj »nove genealogije, alternative teoretične in pravne reprezentacije novih sorodstvenih sistemov in ustrezne narative, ki se lahko kosajo s temi izzivi« (Braidotti, 2013, str. 80).

Se pa etičnemu kodeksu in etičnim razmislekom, povezanim s tem, nikakor ne želim odreči. Zdi se mi koristno, če ne celo nujno, da za izgradnjo socialnega dela z odnosi, ki presegajo

človeške, razmišljamo kolektivno in etično (in poetično), da bi ostali zvesti zavezam etičnih načel globalnega socialnega dela (International Association of Schools of Social Work, 2019) o *priznavanja neodtujljivega dostojanstva, zavzemanja za pravice, pravičnost*. Zvesti tako močno, da ta in druga načela ponovno raz-mislimo, jih poskušamo razširiti onkraj (strogo) človeškega.

To za sabo potegne več pomembnih in nujnih posledic v mišljenju razlike, razlikovanja človeških »prvih«, majoritarnih, hiperprivilegiranih in hiperločenih, statičnih, nespremenljivih, racionalnih ter »vseh ostalih Drugih«. Kot zapišeta Bozalek in Hölscher (2023, str. 392), mora socialno delo »sprejeti razliko in drugost od-znotraj (ang. *difference and otherness within*) ter si dovoliti, da se udejanja skozi srečanja z oblikami in silami življenja, ki presegajo človeka«. Socialno delo bi tako moralo postajati-minoritarno, postajati-ženska, postajati-otrok, postajati-žival, postajati-rastlina, postajati-molekula, postajati-nezaznavno, postajati-čarovnica, postajati-animistično, postajati-poetično, postajati-hobotnica, z vsem so-postajati, so-ustvarjati, so-delovati, postajati spoštljiva in odgovor-na zaveznica, ki se srečuje s svetom, da postane _
...

Morda pa mora biti odgovor na to vprašanje odprt, da se v odgovoru ne izgubijo členi, načini življenja in so-bivanja. Za začetek pa se mi zdi potrebno vsaj razširiti etičnost ravnanja na delo v sodelovanju z ne-človeškimi živalmi. Na ta način se sicer težko izognemo pogledu na ne-človeška živa bitja v instrumentalnem pomenu, ki služi za izboljšanje situacije, življenjskih pogojev človeškega bitja, se pa morda za začetek vsaj do neke mere izognemo izvajanju nasilja (namernega ali nenamernega) ter se *približamo* post-antropocentrični drži v socialnem delu.

Ob pisanju seminarske naloge, kjer sem začel raziskovati post-antropocentrične potenciale socialnega dela, sem se, kot sem že omenil, pogosto počutil nemočnega. Ob tem mi je neko zadoščenje prinesel izsek intervjuja, ki ga je izvedla Erika Cudworth (2011, str. 184) z enim izmed sprehajalk_cev psov v bližnjem parku: »[S]tvar, ki se je močno zavedam je, da imam moč, imam moč v tem odnosu ... In nočem je zlorabiti«. Na svojo nemoč sem torej poskušal pogledati afirmativno ter tako zaključil z mislijo: kaj bi pomenilo za okolje in vse, ki hodijo po njem in v njem, če človek ne bi deloval iz pozicije moči ampak prepoznal tudi svojo nemoč?

Mogoče pa je še prezgodaj preveč poudarjati človeško nemoč. Kot zapiše Rose (2017, G55), se pogosto pozabimo pogovarjati o človeški krutosti, zato avtorica vztraja, da se še naprej ukvarjamo z njo. Donna Haraway (2016a) nas namreč uči, kako pomembno je »vztrajati s težavo«, in tudi človeška krutost je težava s katero moramo vztrajati, jo premlevati, raziskovati,

se z njo soočati, srečati v odgovornosti do sveta samega in s tem omogočati drugačne načine so-postajanja. »Grozno je,« zapiše Rose (2017, str. G56), če moramo pri tem predolgo vztrajati, »vendar tisti, ki trpijo, ne glede na to ali so ljudje ali več-kot-ljudje, nimajo izbire. S tem morajo vztrajati, ker to doživljajo«. Morda smo potem 'mi' (kdor/kar-koli že vse spada pod to), ki še nismo »bili potegnjeni v vrtinec nasilja [...] poklicani, da ga prepoznamo, poimenujemo in se mu upremo; poklicani smo pričevati in nuditi skrb« (Rose, 2017, str. G56).

Gary Lawless (1990), ameriški pesnik, je v zbirki *First Sight of Land* (Prvi pogled na zemljo) zapisal močno poezijo, ki jo navajam v dodatni raz-mislek:

Ko živali pridejo do nas,
ko nas prosijo za pomoč,
bomo vedeli kaj govorijo?

Ko nam rastline govore,
v nežnem in čudovitem jeziku,
jim bomo zmogli odgovoriti?

Ko nam Zemlja sama
poje v naših sanjah
se bomo uspeli prebuditi in ukrepati?



7. Trenutek srečanja z manjkajočimi časi

najprej je bil trenutek srečanja
kozmični ples ki se pleše

Predlog skladbe: Cosmic Love – Kitaro (1978)

Na koncu se vrnimo še na začetek. Začetek, ki je za mnogo ljudi (še danes) začetek *vsega, kar je*. Začetek vseh začetkov.

1 V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. 2 Zemlja pa je bila pusta in prazna, tema se je razprostirala nad globinami in duh Božji je vel nad vodami. (*Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod*, 2008, 1 Mojzesova knjiga, 1:1-2)

Ta začetek pa ni edini začetek, s katerim sem se srečal.

Ta 'začetek' tako kot vsi začetki, je vedno že prežet s pričakovanjem kam gre, ampak tja ne bo nikoli preprosto prišel in s preteklostjo, ki še pride. (Barad, 2010, str. 244)

Ta 'začetek' sem že uporabil na 'začetku'. Kaj pa kakšni *drugi* začetki?

Na začetku je bila le vlaga, ki je postala oblaki. Veliki oče Sonce, Stvarnik Awonawilona, je oblake zgostil v vodo, iz katere je nato nastalo veliko morje. Awonawilona je s svojim telesom oplodil morje in v njem so zrasle zelene alge. Iz zelenih alg sta nastala zemlja in nebo. Poroka zemlje in neba ter delovanje sonca na zelene alge sta ustvarila vsa živa bitja. Iz najnižje od štirih zemeljskih jam so se kot jajca inkubirala semena ljudi in živali. Stvarnik je zagotovil dovolj toplote, da so se jajca izlegla in nastala so vsa živa bitja. (Bierlein, 1994, str. 67-68, kot navedeno v Cajete, 2000, str. 35)

Morda tudi ta začetek? »Nenadno stvarjenje vesolja, energije in življenja iz nič« (Deloria Jr., 2002, str. 17). Ali z drugimi besedami Big Bang, »singularnost«, začetek vsega, kar na Zahodu poznamo kot prostor, čas in materija, ko se je začelo vesolje 13,8 milijarde let iz goste, vroče točke (Deel, 2024).

V mitologijah antičnih kultur ima pri stvarjenju vesolja, zemlje, človeštva in ostalih elementov sveta pomembno vlogo (tudi) kaos. Za različne kulture sta tako kaos in njegov potomec, ustvarjalnost, generativni sili vesolja (Cajete, 2000, str. 17):

V majevski kozmologiji sta na primer prvi bitji sončnega ognja, Tepeu in Gucumatz, nastali iz temnih razburkanih voda praznine. V egipčanski mitologiji je Ra, sonce, vzniknil iz kaosa Nun, velikih poplavnih voda vesolja. Drug primer sta širjenje in krčenje, prvobitna jin in jang, ki izhajata iz prvobitne duše Velikega Tao. V kitajski mitologiji je ustvarjalnost povezana z devetimi zmaji, ki izhajajo iz nebeškega vrtinca in katerih nebeška prisotnost usmerja ustvarjalni red. [...] Vloga kaosa se v mitologiji po vsem svetu pojavlja tudi v zgodbah o triksterju, svetem norcu, katerega norčije nas opominjajo na bistveno vlogo nereda pri ustvarjanju reda.

Ob vsem tem prostorskočasovnem kaosu in ob toliko bolj ali manj različnih 'začetkih', je morda smiselno, kot zapiše Barad (2017b, 57), da sam čas »pretresemo do njegovega jedra,« in ustvarjamo nove kolektivne imaginarije, posebej take, ki razveljavljajo razširjene predstave o temporalnosti, ki »razumejo napredek kot neizogiben, preteklost pa kot nekaj, kar je že minilo in ni več med nami« (prav tam). Sama ideja zgodovinskega napredka, ideja, da stvari gradijo druga na drugi in da se sčasoma izboljšujejo, postajajo bolj kompleksne ali celo boljše, je namreč, kot zapiše Bauman (2023, str. 16), »anomalija, če upoštevamo večino človeških kultur, religij, idej in civilizacij«.

Napredek oz. vera v napredek je za angleškega političnega filozofa Johna Grayja (2003, str. 4), vera v rabo novih moči, ki 'nam' jih omogoča znanstvena vednost, da bi se kot ljudje osvobodili omejenega življenja *drugih* živali. Še več, za Grayja (prav tam) je humanistična vera v napredek zgolj sekularna različica krščanske vere. Kot zapiše Bauman (2023, str. 13), smo morda 'mi' industrializirani moderni Zahodni ljudje predolgo »skozi nize materializacij vsemogočnega, vsevednega in vsevidnega (po podobi katerega so bili ustvarjeni nekateri ljudje)« ustvarjale_i svetove po lastnih podobah. Skupaj s procesi kolonizacije, industrijske revolucije in globalizacije 'smo' s tovrstnimi materializacijami, ustvarjale_i nasilje (ki še traja in se ne konča) do zemeljskih teles, poleg vsega drugega pa so 'nas' pripeljale še do klimatskih sprememb (prav tam).

Koncept časa me zanima že od nekdaj. Spomnim se, da sem se v zgodnjih študentskih letih večkrat pogovarjal s prijateljico o tem, kaj sploh je čas, kaj pomeni, da je čas linearen. A sploh je? Ga je možno misliti drugače? Kaj bi to pomenilo tako za dojemanje samih sebe kot tudi za teorijo in prakso socialnega dela? Včasih sem ga narisal kot linijo, ki nima konca, ne začetka, kot premico, včasih kot krog, včasih kot spiralo ...

V tem poglavju se lotevam tako imenovane metode »poskakovanja« oz. temporalne, časovne difrakcije, kot to pojmujeta Murrin in Kohan (2021, str. 3). Za avtorici_ja pri tem gre za transindividualno zavezo odpravljanja krivic, storjene tistim, ki jih ni več med nami, in sicer »brez pretvarjanja, da je preteklost mogoče odpraviti, kot je to v pojmu potovanja skozi čas, ki predpostavlja linearno ureditev časa in prostora« (prav tam). Metoda časovne difrakcije ali preskakovanja je z drugimi besedami »umetnost opazovanja več časovnosti« in tako ne gre za pisanje linearne, kronološke zgodovine, temveč za sledenje »specifičnim materialno-diskurzivnim prepletom« (prav tam). Morda lahko skozi tovrstno časovno difrakcijo vznemirimo vsakodnevno pojmovanje časa (in s tem napredka), da bi si lahko čas osmišljale_i drugače.

'Naša' Zahodna dediščina, dediščina tako imenovane moderne Zahodne miselnosti ima korenine v različnih *praksah ustvarjanja pomena*⁹⁷ tako v antični Grčiji, kot v antičnem Bližjem vzhodu (Bauman, 2023, str. 15). V antični Grčiji je čas bil razumljen na raznolike načine. Platon je definiral *chronos* kot »premikajočo se sliko večnosti (*aion*), ki se premika glede na število« (Murrin in Kohan, 2021, str. 9) oz. z drugimi besedami, čas, ki ga je mogoče izmeriti, kar je za prebivalke_ce Aten pomenilo, da so 'imele_i' dve vrsti časa: »čas popolnosti in najbolj resničnih bitij, Oblik, ki so *aionske*, večne [...] in čas nepopolnega sveta materije, postajanja v katerem živimo« (prav tam).

Platonov vplivni učenec Aristotel, ki ni sprejel razlikovanja svojega učitelja, je definiral *chronos* samega po sebi, brez slik kot »število gibanja glede na »prej in potem«« (Murrin in Kohan, 2021, str. 10). Glede na to definicijo, kot zapišeta Murrin in Kohan (prav tam), je *chronos* »linija gibanja »prej-potem«, pri čemer so preteklost gibanja, ki so se že zgodila in prihodnost gibanja, za katere se pričakuje, da se bodo zgodila«. Čas, ki se je v antični Grčiji uveljavil, je ravno *chronos*: »linija zaporednih, sekvenčnih in nepovratnih trenutkov« (Murrin in Kohan, 2021, str. 10), kronološki čas, kot ga v 'svoji' različici poznamo še danes kot čas, ki teče, se odvija, se premika »kot puščica v boju za naprednejšo prihodnost« (Murrin in Taylor, 2022, str. 135).

Po drugi strani pa je na današnjo, moderno koncepcijo časa in iluzijo napredka, kot to poimenuje Gray (2003), vplivalo tudi krščanstvo, kot ena izmed najbolj vplivnih monoteističnih religij na Zahodu (Bauman, 2023, str. 16). Monoteizem namreč med drugim zagovarja tezo, da

⁹⁷ Bauman (2023) religije obravnava kot nastajajoče se, kolektivne prakse, ideje, navade in obrede, ki ustvarjajo pomen – to pomeni, da tovrstne prakse niso ustvarjene *iz nič*, niti niso ustvarjene s strani posameznice_ka, temveč se: »v nenehnem in kolektivnem procesu soustvarjanja (skozi generacije človeškega in nečloveškega življenja) [...] pojavljajo kot močne in zelo resnične ravni resničnosti, ki na različne načine vplivajo na postajanje planetarnih teles« (prav tam, str. 14).

obstaja zgolj »ena resničnost, en čas, ena resnica« in s tem vpliva na »monološke načine razmišljanja in univerzalizem« (prav tam).

Kot opisuje Deloria Jr. (2004, str. 160) nam:

Sveto pismo [...] pripoveduje le o zgodovinskih dogodivščinah majhne skupine puščavskih plemen, ki so za kratek čas ustanovila majhno kraljestvo sredi večjih imperijev. Opisuje njihove politične spopade na Bližnjem vzhodu med približno letom 2400 pr. n. št. in začetkom krščanske dobe. Ta zgodovina naj bi razkrivala božanski načrt za vso stvarstvo, vključno s človeštvom, ki je bilo zasnovano pred začetkom Geneze in bo v prihodnosti dovršeno (ang. *consummated*) z uničenjem fizičnega sveta in njegovo preobrazbo v nov in nenavaden svet [...].

Če v monoteističnih religijah, kot zapiše Bauman (2023, str. 16), »Bog deluje za nas in si [tako] lahko prizadevamo za odrešitev v tem življenju, potem [...] moramo biti sposobni trditi, da napredujemo proti nečemu: novemu stvarjenju, odrešitvi, življenju po smrti, drugemu prihodu« (Bauman, 2023, str. 16). Zgodovina odrešenja (ang. *salvation history*) je tako za Bauman (prav tam) tudi zgodovina stvaritve (ang. *creation history*) ali z drugimi besedami »zgodovina Zemlje« (Deloria Jr., 2004, str. 160-161, moj poudarek):

[...] hebrejska različica zgodnje zgodovine Zemlje je postala prevladujoča zaradi evangelizma prvih kristjanov. Ti so poganom prinesli Staro zavezo, da bi zagotovili zgodovinsko podlago za vero v Jezusa Kristusa, zaradi česar je poganski svet nekritično sprejel prepričanje, da je bil fizični svet ustvarjen ali oblikovan samo enkrat in da je kozmični čas linearen. Z zmago krščanstva nad konkurenčnimi religijami v rimskem svetu je Geneza postala *uradna različica zgodovine Zemlje*.

Ko se je torej skozi čas krščanstvo širilo skozi Evropo in Rimski Imperij ter kasneje tudi po delih sveta skozi procese evropejske kolonizacije, je ta linearni čas skupaj z razumevanjem resničnosti in resnice bil vsiljen koloniziranim krajem in ljudem (Bauman, 2023, str. 17).

nekoč je (bilo) življenje
in kamen je govoril
veter je plesal na travniku

nečisto je (bilo) čisto
in železo je jokalo
ribe so bežale pred pingvini

sedaj ni ne rib
ne pingvinov?
kaj bi ribe dale
da lahko bi spet bežale!
kaj pingvini bi dali
da lahko bi kljune napolnili!

travnik je krvav
in kamen kriči
železo reže življenja

morje je črno
in svoboda ubija
še dim žaluje

nekoč je (bilo) življenje
v množini
nekoč je (bila) ljubezen
v dajalniku
nekoč je (bil) ples
v nedoločniku

Morda, je 'naša' dediščina, dediščina podedovana od Grkov, Rimljanov, njihovih filozofij in organizacijskih sposobnosti, vendar so ravno krščanska verovanja, za katere se je, kot trdi

Deloria Jr. (2004, str. 14-15), smatralo, da vsebujejo poleg verskega navdiha tudi natančno sekularno znanje, pomembno vplivala na razvoj, razumevanje in delovanje znanosti same. Deloria Jr. (prav tam), trdi, da Zahodna znanost nekritično sprejema določena absolutna prepričanja, ki »omejujejo [onemogočajo] naša intelektualna obzorja«:

Monogeneza - zamisel, da mora vse življenje izvirati iz enega samega vira, kar je v religiji veljalo za stvarnika, v znanosti pa je bilo opredeljeno kot samovoljen, neviden proces. *Čas kot resničen in linearen* - izhaja iz krščanske teologije, znanost pa ga je nekritično sprejela kot uniformno, homogeno minevanje časa. *Binarno mišljenje* - izhaja iz aristotelske logike (»ali/ali«) in krščanske misijonarske vneme (»kdor ni z nami, je proti nam«). *Stabilnost sončnega sistema* - v našem sončnem sistemu se ni nič spremenilo, odkar ga je bog ustvaril ali ustvaril naše sonce. *Homogenost in zamenljivost posameznikov* - trdimo, da verjamemo, da so vsi atomi in delci enaki in da so vsi ljudje enaki - izhaja iz krščanske teologije in grške filozofije. (prav tam, str. 15)

Bauman (2023, str. 14-15) zapiše, da so se Zahodni monoteizmi (med njimi torej tako tudi, kot prevladujoče, krščanstvo) v svetu opredeljevali v odnosu do številnih »drugih«, s katerimi so prišli v stik v obdobjih (evropske) kolonizacije. Ravno v kolonialni dobi se je izoblikovalo tako razumevanje »religije«, kot razumevanje »znanosti«, ki sta kot taka torej produkt kolonizacijske miselnosti:

Religijo so začeli povezovati s tistimi sestavinami drugih kultur, ki so predstavljale njihove »sisteme verovanja« po vzoru monoteizma, osredotočenega na teološke ideje in vero v enega boga. (Bauman, prav tam)

Z drugimi besedami, verovanja in prakse drugih ljudi so se morale skladati z znanim krščanskim okvirjem »enotnega stvarstva, Padca, greha, kesanja, odrešenja, odrešitve in sodbe« (Deloria Jr, 2004, str. 119). Kot opisuje Deloria Jr. (prav tam), so študentje zgodovine religije, poleg tega, da so druge 'religije' umestili evolucijsko nižje od Zahodnih religij, pogosto celo preoblikovali druge 'religiozne tradicije', s tem, da so jih interpretirali skozi Zahodne leče. Deloria Jr. (prav tam) to pripisuje želji po prednosti v spreobračanju drugih h krščanstvu, saj so verovanja in prakse, ki niso bile skladne s krščanskimi nauki, obravnavali kot pomanjkljive in s tem povzdigovali krščanstvo nadnje.

Medtem, ko je veliko Staroselk_cev (vključno s temi, ki so jih prvotno označili kot »Ameriški Indijanci«) govorilo o skrivnostni energiji, za katero so verjeli, da je povsod, za doživljanje te energije pa so uporabljali različne izraze in ob različnih priložnostih, so jih misijonarji in

učenjaki prisilili, da so izbrali en sam izraz, ki ga je bilo mogoče prevesti in umestiti v kategorijo »Boga Očeta« (Deloria Jr., 2004, str. 119-120). Kot zapiše za primer Sioux ljudi v 'Severni Ameriki':

Na primer, med številnimi besedami v jeziku Siouxov, ki so izražale najrazličnejše izkušnje in strahove o univerzalni, višji osebni inteligenci, so bili Siouxi prisiljeni izbrati »Wakan Tanka«. Njihovo prvotno pojmovanje te energije se je spremenilo v vero v »boga«, ki je v praksi spominjal na boga iz Stare zaveze. Tako je oče Schmidt, znani nemški raziskovalec zgodovine religij, vse življenje iskal pojem »visokega boga« med severnoameriškimi Indijanci in nazadnje šibko trdil, da so ta pojem našli predvsem v severni Kaliforniji. (prav tam, str. 120)

Deloria Jr. (2004, str. 120-121) tako zapiše, da onkraj Zahodnega okvirja religija verjetno niti ni ustrezna kategorija, ki bi jo lahko uporabljali za preučevanje človeških kultur in njihovih pogledov na svet in razen na sodobnem Zahodu »praktično ni »religioznih« tradicij, ki bi religijo ločevale od preostalega človeškega znanja in izkušenj« (Deloria Jr., 2004, str. 121). To kar na splošno, univerzalistično imenujemo »religija« je namreč za Deloria Jr. (prav tam) »preprosto celovit svetovni nazor, ki vsebuje ideje, ki bi na Zahodu predstavljale ločene akademske discipline« in namesto, da bi ločevali med znanstvenimi »dejstvi« in verskim občutjem imajo prej »celostno vizijo sveta okoli sebe in si prizadevajo, da bi naši vrsti našli harmonično mesto v njem« (prav tam).

Bauman (2023, str. 15) podobno opisuje, da so bila v tako imenovano »znanost o religiji«, v 18. in 19. stoletju verska prepričanja razvrščena hierarhično, in sicer od monoteizma na vrhu do animizma na dnu, hkrati pa se je »znanost« zagovarjala nad in proti temu, kar je moderni Zahodni um imel za »religijo« in kaj za »magijo«.

čas magije
imanentnih boginj_ov

Italijansko-ameriška učenjakinja Silvia Federici v znameniti knjigi Kaliban in Čarovnica: Ženske, telo in prvotna akumulacija (2019), kjer med drugim proučuje povezave med zgodnjim kapitalizmom, kolonializmom in konstrukcijo čarovništva zapiše, da v srednjem veku niso preganjali čarovnic, saj se sam pojem »čarovništva« ni izoblikoval do poznega srednjega veka, prav tako v t. i. »mračnem srednjem veku« ni bilo množičnih procesov in usmrnitev žensk

obsojenih čarovništva, čeprav je bilo vsakdanje življenje prežeto z magijo, ki se je je vladajoči razred bal vse do konca rimskega imperija, saj bi lahko bilo uporabljeno kot orodje nepokornih sužnjev do vladajočega razreda (Federici, 2019, str. 241).

Kot zapiše, je magija⁹⁸ temeljila na animističnem pojmovanju narave, ki ni »dopuščalo nikakršnega ločevanja med materijo in duhom, vesolje pa si je zamišljalo kot živ organizem, poseljen z okultnimi silami, pri čemer med vsemi elementi vlada odnos »soglasja« [sympathy]« (Federici, 2019, str. 206-207).

V perspektivi animizma, oz. pojmovanja magije, kot je obstajalo na evropskih tleh, je vsak element: »zeli, rastline, kovine, zlasti pa človeško telo skrival svojstvene odlike in moči« (Federici, 2019, str. 207):

Magija je razprla nešteto možnosti, od vedeževanja z dlani do prerokovanja, od uporabe urokov do zdravljenja s pomočjo »soglasja«. Obstajala je magija, ki ti je prinesla zmago pri kartanju, magija za igranje na neznana glasbila, za to, da postaneš neviden, da si pridobiš ljubezen koga drugega, za zaščito v vojni, za uspavanje otrok. (prav tam)

Tovrstne prakse pa niso ustrezale kapitalistični racionalizaciji dela, saj je bila, kot trdi Federici (2019, str. 207): »magija videti kot nezakonita oblika moči in orodje za to, da *brez dela dobiš, kar hočeš*, torej kot aktivno zavračanje dela«. Tudi predstava o prostoru in času, na katerega se je opirala magija, ni bila ustrezna za regulacijo delovnega procesa, saj kot zapiše Federici (prav tam):

Kako naj bi novi podjetniki vsilili vzorce rednega dela delavstvu, ki je bilo trdno prepričano, da obstajajo srečni in nesrečni dnevi, tj. dnevi, ko smeš potovati, in dnevi, ko ne smeš zdoma, dnevi za poroko in dnevi, ko se moraš previdno izogniti vsaki dejavnosti? Enako nezdružljiva s kapitalistično delovno disciplino je bila predstava o veselju, ki je človeku pripisovala posebne moči: hipnotični pogled, moč, da se napraviš nevidnega, zapustiš svoje telo, vkleneš voljo drugih s čarovnim zaklinjanjem. (prav tam)

⁹⁸ Federici (2019, str. 208) poudarja, da ni smiselno raziskovati, ali so te moči bile »resnične ali namišljene«, saj kot trdi, lahko rečemo, da so vse predkapitalistične družbe verjele v njih ter da smo v zadnjem času priča prevrednotenju praks, ki bi bile v času lova na čaravnice obsojene kot čarovništvo: »vse večje zanimanje za parapsihologijo in biološko povratno zanko, praksi, ki ju vse pogosteje uporablja celo uveljavljena medicina«. V današnjih časih je tako, glede na Federici (prav tam) oživljanje t. i. magičnih praks možno, ker ne predstavljajo več družbene grožnje: »Tudi astrologija se sme vrniti, saj bo še tako zaprisežen uporabnik astralnih kart pred odhodom v službo gotovo samodejno pogledal na uro. Za vladajoči razred v 17. stoletju pa to ni bila možna izbira, saj v tej začetni in eksperimentalni fazi kapitalističnega razvoja še ni dosegel tiste stopnje družbenega nadzora, ki je potrebna za nevtralizacijo magičnih praks, niti ni mogel magije funkcionalno vključiti v organizacijo družbenega življenja« (Federici, 2019, str. 209).

nekateri s(m)o lovili volkove
in sežigali čarovnice⁹⁹
z umazanimi rokami
gradimo življenja

ko je volk bil lačen plena
čarovnica pa plesa

potem s(mo)o jedli
volčjo večerjo
plesali po krvavih tleh

sedaj pa glej:
volk in čarovnica hodita skupaj
glej
sedaj prihajata

ne,
si že zamudil
kot takrat
ko je smog prekril

⁹⁹ Kot raziskuje Federici (2019, str. 236), je lov na čarovnice v zgodovini delavstva redko omenjen in spada med najmanj raziskane pojave v evropski, če ne celo svetovni zgodovini, medtem, ko so misijonarji in osvajalci: »obtožbo o čaščenju hudiča [s katero so povezovali ženske označene čarovništva] ponesli v »novi svet« kot orodje za podjarmljenje lokalnih prebivalstev«. Morda ravno zato, ker je povečini šlo za *kmečke ženske*, pove Federici (prav tam), ta genocid ni bil smatran kot vreden problematizacije. Tisti, ki so v preteklosti (izključno moški) proučevali lov na čarovnice so bili: »vrli dediči demonologov iz 16. stoletja« (prav tam). Kot še zapiše, so: »[i]ztrebljanje čarovnic [...] sicer obžalovali, vendar so jih številni vztrajno prikazovali kot uboge norice, ki so trpele za halucinacijami, in tako so lahko njihovo preganjanje razlagali kot proces »družbene terapije, namenjene utrjevanju sosedskih vezi,« ali ga opisovali z medicinskim izrazjem kot »paniko«, »norost«, »epidemijo«, te oznake pa so lovce na čarovnice razbremenjevale krivde in depolitizirale njihove zločine«. Federici trdi, da je sto tisoče žensk, ki so bile pobite, podvržene najkrutejšemu mučenju, predstavljale grožnjo strukturam moči (2019, str. 239).

Zanimivo je denimo še to, da je »lov na čarovnice potekal sočasno s kolonizacijo in iztrebljanjem prebivalstev novega sveta, ograjevanjem v Angliji, začetki trgovanja s sužnji ter uvedbo »krvave zakonodaje« proti potepuhom in beračem, vrhunec pa dosegel v medvladju med koncem fevdalizma in »vzletom« kapitalizma, ko je bilo kmečko prebivalstvo v Evropi na vrhuncu svojih moči, a je sčasoma doživelo tudi svoj zgodovinski poraz« (Federici, 2019, str. 239).

severni sij

spretne so čarovnice

s šivankami tekajo

po volkovi rani

v njej se skriva

sestra luna

in ko je rana sešita

zoplešejo v temi in svetlobi

Skozi čas se odnos do magije, kot raziskuje Federici (2019, str. 243), drastično spremeni. Od sredine 15. stoletja naprej, začenja prihajati do prvih čarovniških procesov, opisov t. i. sabata ter razvoja nauka o čarovništvu »s katerim čaranje razglasijo za obliko herezije in najhujši zločin proti Bogu, naravi in državi«. V letih od 1435-1487, kot še zapiše, je nastalo osemindvajset razprav o čarovništvu, »ki dosežejo vrhunec z objavo razvpitega dela *Malleus maleficarum* [Čarovniško kladivo] leta 1487, malo pred Kolumbovim potovanjem« (Federici, 2019, str. 243). S tem avtorica prikaže povezavo med seksizmom, kapitalizmom in kolonializmom, saj se je ravno v drugi polovici 16. stoletja, takrat ko so si španski osvajalci podrejali Staroselke_ce, močno povečalo število žensk, ki so jim sodili kot čarovnicam: »Lov na čarovnice je dosegel vrhunec v letih 1580-1630, torej v obdobju, ko so se fevdalna razmerja že umikala ekonomskim in političnim institucijam, značilnim za merkantilistični kapitalizem« (Federici, 2019, 244).

Če torej v času, ko je Kolumb odplul v Indijo, lov na čarovnice v Evropi še ni bil množičen pojav, je elita takrat že posegala po »čaščenju hudiča kot orožju za napadanje političnih sovražnikov in blatenje celotnih populacij (kot sta bili muslimanska in judovska)« (Federici, 2019, str. 320). V srednjeveški Evropi se namreč začenja izoblikovati t. i. družba preganjanja, ki se je napajala iz militarizma in krščanske nestrpnosti:

[ki je] v Drugem videla predvsem predmet agresije [...] »ljudožerec« »pogan«, »barbar«, »pošastne rase« in častilci hudiča [so postali] etnografski zgledi, s katerimi so Evropejci vstopili v novo dobo ekspanzionizma, in sito, skozi katero so misijonarji in osvajalci pretresali kulture verstva in spolne navade ljudi, ki so jih srečevali. (Federici, 2019, str. 320)

Federici (2019, str. 321) zapiše, da je opredelitev prvotnih ameriških prebivalcev kot ljudožercev, častilcev hudiča in sodomitov »podpirala izmišljotino, da namen osvajalskih pohodov ni bilo mrzlično iskanje zlata in srebra, temveč misijonarsko spreobračanje«, kar je med drugim španski kroni leta 1508 »prineslo papežev blagoslov in popolno oblast nad Cerkvijo v Amerikah«.

Postopoma je prišlo do množičnih krstov, ko so Staroselke_ce nasilno prepričevali »naj si spremenijo imena ter se odpovejo svojim bogovom in spolnim navadam, zlasti poligamiji in homoseksualnosti [...]« (Federici, 2019, str. 322). Bolj, kot je napredovalo osvajanje, manj možnosti je obstajalo za prilagajanje drugim praksam ustvarjanja pomena, saj so »ljudem [...] lahko vsilili svojo oblast le tako, da so jih tako zelo ponižali, da so izključili možnost istovetenja z njimi«. Ljudi so kolonizatorji zavzeto prikazovali:

kot »umazana« in demonska bitja, ki počnejo najrazličnejše priskutnosti, tiste zločine, ki so jih dotlej pripisovali njihovemu pomanjkanju verske omike – sodomijo, ljudožerstvo, incest, preoblačenje v drugi spol –, pa so začeli obravnavati kot znamenja, da »Indijancem« gospoduje hudič in da je jemanje njihove zemlje in življenj upravičeno. (Federici, 2019, str. 323)

Vse kar opisuje Federici (2019) bi tako lahko razumele_i kot »kolonialno matrico moči« (Mignolo, 2011, str. 8), ki je bila ustvarjena s strani Zahodnih imperialnih držav kot so Španija, Portugalska, Nizozemska, Francija, Anglija in kasneje ZDA. Termin kolonialna matrica moči, kot ga konceptualizira dekolonialni mislec Walter D. Mignolo (2011, str. 9), opisuje štiri povezane domene: *nadzor nad ekonomijo, avtoriteto, spolom in spolnostjo, znanjem in subjektiviteto*, kar se zgodi v dveh vzporednih smereh – boji med evropskimi imperialnimi državami in med državami ter njihovimi zaslužjenimi in izkoriščanimi npr. Afričani in Staroselkami_ci – kolonialnimi subjekti. Te štiri »glave«, sfere upravljanja in nadzora podpirata dve »nogi« in sicer rasni in patriarhalni temelj vednosti (Mignolo, 2011).

Mignolo (2011, str. 16) pravi, da je kolonialna matrica moči sam temelj strukture Zahodne civilizacije. Gre za menedžersko logiko (ang. *management logic*), ki je bila ustvarjena skozi določene akterje in jih je danes presegla. V tem smislu je kolonialna matrica tista, ki upravlja (ang. *manage*), tako akterje te matrice, kot 'nas' vse. Kolonialna matrica je zgrajena in deluje na nizu medsebojno povezanih heterogenih zgodovinsko-strukturnih vozlišč, ki so omejene na »/« (ali) delitev, ki razdvaja in združuje modernost/kolonialnost, imperialne zakone/kolonialna pravila, centre/periferije in ki so posledice globalnega linearnega razmišljanja, temelja

modernega/kolonialnega sveta (Mignolo, 2011, str. 16-17). Le-ta zgodovinsko-strukturna vozlišča so po Mignolu (2011, str. 17-19): globalna rasna formacija, globalna formacija razredov, mednarodna delitev dela na center in periferije, globalna rasno/etnična hierarhija, globalna hierarhija družbenega spola/ »biološkega« spola (ang. *gender/sex*), kategorije normativnih seksualnosti, spiritualna/religiozna hierarhija, estetična hierarhija, epistemološka hierarhija, lingvistična hierarhija, globalni rasizem. Vse naštete pa so medsebojno povezane na različne načine in vplivajo druga na drugo (Mignolo, 2011).

Zahodna koda (ang. *Western code*), ki jo Mignolo (2011, xii) opiše kot trdno vero (ali zaupanje) v zgolj en sistem vednosti, ki je najprej bil teološki, nato pa se je preslikal na filozofijo in znanost, je za avtorja škodljiva za dobrobit človeške vrste in življenja celotnega planeta. Prav tako ta vednost ne koristi celotnemu človeštvu, pač pa samo majhnemu deležu, ki mu koristi prepričanje, da obstaja zgolj ena (prava, Zahodna) epistemologija, ontologija. Kot poudarja Mignolo (2011, str. xiv), dejstvo, da je Zahodna civilizacija najsodobnejša v človeški zgodovini, še ne pomeni, da je najboljša in da mora ves svet slediti njenemu zgledu, čeprav danes samoumevno povezujemo začetek človeške civilizacije z evropsko modernostjo.

čas, ko se ure ustavljajo

čas, ko se ure začenjajo

Predlog za poslušanje: *Blood of the Past – The Comet is Coming*, Kae Tempest (2019)

In tako ponovno pridemo do modernega časa. Čas ure (ang. *clock-time*), ki ga je filozof Walter Benjamin (Barad, 2017b) poimenoval tudi kot homogeni pusti čas (ang. *homogenous empty time*), kot čas, ki je:

[n]e glede na to, ali gre za predvideno prihodnost, posamezen dogodek ali periodično ponavljajoči se pojav, [...] prilagojen zaporedju diskretnih trenutkov, pri čemer se trenutek razume kot najtanjši delček časa in kjer vsak naslednji trenutek nadomesti prejšnjega. (Barad, 2017b, str. 60)

Za Barad je to čas kapitalizma, kolonializma in militarizma (Barad, 2017b, str. 60). Kot zapiše Bauman (2023, str. 17) je uvedba Zahodnega časa čez zemeljsko oblo, imela tudi geografske manifestacije: »vzhodni svet je bil preteklost, zahodna »meja« je bila prihodnost, kar je

evropske kolonizatorje postavilo v sedanost kot akterje«. V času industrijske revolucije in v poznem 19. in 20. stoletju je uvedba skupnega časa in časa po greenwiškem srednjem času (GMT), predstavljala enotno merjenje časa, ki je bilo potrebno za svet, v katerem sta se poslovanje in industrija pospešila zaradi fosilnih goriv (Bauman, 2023, str. 17).

Zgodovinsko gledano, kot povesta Kuby in Taylor (2022, str. 125), v Združenem kraljestvu, ko je prišlo do industrijske revolucije, čas postane pomemben za organizacijo (razdelitev) delavskega časa na delo in prosti čas. To je čas močno povežalo:

z materialno proizvodnjo ubogljivih človeških teles, ki so bila namenjena širjenju prostorskih imperijev razvijajočega se imperialnega, kolonialnega podjetja. Čas je postal delo-denar-telesa-materialne dobrine-globalne distribucijske verige. (Kuby in Taylor, 2022, str. 125)

Enotni čas, z drugimi besedami, pomeni, da delavci vedo, kdaj morajo priti na delo, da je mogoče učinkoviteje načrtovati stvari v različnih krajih z upoštevanjem vsake sekunde (Bauman, 2023, str. 17). Moderni čas, čas ure je torej tudi čas denarja:

čas delavcev je v industrijski revoluciji postal denar lastnikov tovarn, čas vsakega posameznika pa je bil lahko porabljen za napredek k nekemu cilju, za mirovanje ali nazadovanje. Ta čas torej vpliva na: osebno rast, »napredek« znanosti in človeštva na splošno ter »razvoj« narodov in krajev (iz cikličnega [...] razumevanja časa v tekoči trak kronološkega časa). (prav tam)

Moderni čas, čas ure, čas denarja, krščanski čas. Na Zahodu so evropski imperiji Sveto pismo razumeli kot razkritje božanskega načrta, katerega sodobni uporabniki so bili vedno oni:

Z razvojem sekularnega znanja in ločitvijo religije od znanosti je bila zamisel o linearnem času nekritično sprejeta kot ustrezen okvir za razumevanje fizičnega sveta - saj je znanost ponujala le sekularne alternative svetim konceptom. Z zmagoslavjem evolucije je linearni čas postal glavni okvir znanosti; ko ne moremo pojasniti ničesar iz izsledkov paleontologije, geologije, arheologije ali evlucijske biologije, bežimo k ideji neskončnih eonov časa. (Deloria Jr., 2004, str. 161)

Pedagog socialne pravičnosti, aktivist in pisatelj Paul Kivel (2018, str. 141) zapiše, da je krščanstvo, ki v svoji Zahodni dominantni obliki poziva k preseganju, transcendenci materialnega sveta, vdelano v politične, vojaške, ekonomske politike ter dejanja

posameznik_kov. Dominantni krščanski svetovni nazor je tako globoko oblikoval Zahodno kulturo, da ga je težko povsem ločiti od te religije (prav tam).

Kivel (2018, prav tam) nadaljuje, da taka oblika krščanstva oznanja, da sta odrešitev in večno življenje možna, čeprav pogojena in izključno na voljo tistim, za katere Bog presodi, da so ga vredni. Zahodna krščanska zgodba o transcendenci, odrešitvi in smiselnosti trpljenja je služila kot okvir tako za Zahodne jezike, kot tudi za umetnost, glasbo, literaturo, filozofijo, arhitekturo, politike in rituale. Ta okvir pa je bil tudi podlaga za križarske vojne proti »zlobnim«, proti »teroristom«, proti Islamu, služila je, kot podlaga za opravičevanje kolonializma, suženjstva, genocida in nas pripeljala do roba ekološkega uničenja (prav tam). Ženske, nebele_i posameznice_ki, kvir osebe, osebe z ovirami, imigrantke_i in vse_i, ki niso kristjanke_i so označene_i kot »Druge_i« in kot Druge_i so bile_i in ostajajo marginalizirane_i, izkoriščane_i ter ranljive_i za nasilje (prav tam).

V vsakem primeru pa moramo na religijo pogledati iz več zornih kotov, saj kot zapiše Griffith (2010, str. 2) je vpliv, ki ga ima religija na življenje lahko ogromen, vendar tako kot ima moč, da religija zmanjša trpljenja, ima tudi enako moči za povzročanje trpljenja:

Ljudje, ki mobilizirajo humanitarne odzive na vojno ali lakoto, to pogosto počnejo kot izraz svojih religijskih prepričanj. Toda verski konflikti so pogosto razlog za vojno ali lakoto. Religijska vera lahko človeka spodbudi, da tvega svoje življenje, da bi zaščitil neznanega tujca. Vendar pa lahko vera služi kot opravičilo za ubijanje bližnjih (ang. *one's neighbors*), če ne delijo iste verske identitete. (Griffith, 2010, str. 2)

In na svetovni ravni še zmeraj prevladuje krščanstvo (Statista, b. d., dostopano 10. 5. 2024) in kot nam spletna stran statista.com, globalna platforma za podatke in poslovno inteligenco, sporoča skozi poudarjeno besedilo, »svet postaja bolj religiozen, ne manj«.

24 Bog je rekel: »Zemlja naj rodi živa bitja po njihovih vrstah: živino, laznino in zveri zemlje po njihovih vrstah!« Zgodilo se je tako. 25 Bog je naredil zveri zemlje po njihovih vrstah, živino po njenih vrstah in vso laznino na zemlji po njenih vrstah. Bog je videl, da je dobro. 26 Bog je rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost! Gospoduje naj ribam morja in pticam neba, živini in vsej zemlji ter vsej laznini, ki se plazi po zemlji!« 27 Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril. 28 Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!«

29 Bog je rekel: »Glejta, dajem vama vse zelenje s semenom, ki raste po vsej zemlji, in vse sadno drevje, katerega sadje nosi seme. Naj vama bo v hrano. 30 Vsem živalim na zemlji, vsem pticam na nebu, vsemu, kar se giblje po zemlji in ima v sebi življenje, dajem v živež vse zelene rastline.« Zgodilo se je tako. (*Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod*, 2008, 1 Mojzesova knjiga, 1: 24-30)

Ne samo na čas, tudi na razumevanje prostora, narave je pomembno vplivala religija. Pojem »narave«, kot zapišejo Bergmann, Rigby in Manley Scott (2023, str. 1), je bistven za samorazumevanje Zahodne »civilizacije«. Medtem, ko se v treh abrahamskih religijah »narava« razlaga kot »stvarstvo«, ki obstaja v odnosu do Boga, je v različnih afriških in azijskih kulturah »narava« kot pojem manj pomembna, saj imata večjo vlogo »življenje« in »zemlja«. Verovanje v stvaritev, življenje in zemljo spreminjajo »naravo« v »okolje«, kar pomeni, da človek s svojimi družbenimi in tehničnimi dejavnostmi radikalno vpliva na naravo (prav tam).

Kot zapišejo (prav tam, str. 2), so za večino ljudi skozi človeško zgodovino in še danes za približno 84 % svetovnega prebivalstva, vprašanje o zemlji, naravi, življenju, informirali različni religiozni svetovni nazori, narativi in prakse. Veliko časa v tem poglavju sem namenil problematiziranju krščanske religije, pri čemer pa se hkrati zavedam, da krščanstva samega po sebi ne moremo označiti za »najbolj antropocentrično religijo na svetu«, saj je tudi krščanstvo kompleksna vera, ki ima različne posledice v različnih kontekstih (prav tam, str. 5). Ko sem torej govoril o krščanstvu, se mi zdi pomembno poudariti, da gre za dominantno, prevladujočo obliko krščanstva, v katero sem tudi vključen tudi sam v obdobju odraščanja.

V svojih etimoloških izvorih, kot zapiše Bauman (2023, str. 19), religija pomeni »zbiranje in/ali povezovanje«. Religijo tako lahko razumemo kot proces ustvarjanja pomena skozi spreminjajoče se življenje, pri katerem ne sodelujejo samo ljudje. Obstaja ogromno praks ustvarjanja pomena, tudi vrtnarjenje, kolesarjenje, sprehodi v naravi, molitev, rituali, branje tekstov ali meditacija (prav tam). Prav tako nam religija in religiozne prakse in rituali lahko, da se osredotočimo na potrebo po ponovnem prilagajanju našemu kontekstu, na način, ki je pozoren na »trpeča telesa« (prav tam). Podobe Božjega kraljestva v krščanstvu ali raja v Islamu, zapiše Bauman (prav tam), nam morda lahko pomagajo, da se osredotočimo na sedanje trpljenje, hkrati pa si predstavljamo drugačno, ekološko bolj zdravo in pravično prihodnost. Mnogi verski voditelji, od Jezusa, Mojzesa do Bude »so svoje skupnosti ustanovili na podlagi etične ponovne uglašenosti: sedanji načini odnosov povzročajo preveč nasilja in trpljenja, zato

moramo delovati drugače, da bi to trpljenje ublažili« (prav tam). Hkrati nam različni verski obredi, pa naj gre za jogo, meditacijo, bobnanje, ples lahko pomagajo, da se ponovno uglasimo s svojim telesom in zemljo (prav tam).

Ob toliko različnih časih-prostorih, ob takšnem prostorskočasovnem kaosu, zakaj potem v 'naših' mislih obstaja zgolj en pravilen način življenja, čutenja, doživljanja? »Zakaj se mora znanost držati ideje o linearnem času od Velikega poka do sedanjosti, ko pa ideja o linearnem času izvira iz verskega prepričanja, ki si ga deli majhen del človeštva?« se denimo sprašuje Deloria Jr. (2004, str. 220-221). Morda je *čas*, da na začetku »nove konstrukcije zemeljske zgodovine [ponudimo] v obravnavo najbolj bizarne, in ustvarjalne scenarije, če želimo rešiti skrivnost organskega življenja na tem planetu« (prav tam).

tukaj *na Zahodu*

mi *moderni*

trdim, da je narava tam zunaj

ločeni

zunaj nas čaka

da jo ~~porabimo~~ zlorabimo

in čas ki ga poznamo

ure ki kažejo na tukaj in zdaj

ki ni tam in takrat

po linearni liniji

potuje luna okrog in okrog

nas

in ko zadnja ura 'nam' odbije

kdo bo (spet) odrešil svet?

kdo bo zaigral

na odru odrešenika

in na drugi strani grešnika?

Ne gre zgolj za entitete, mene in tebe, socialno_ega delavko_ca in 'uporabnico_ka', mačke in psa, skodelico kave in stola, rib, pingvinov in kamnov. Karen Barad, v svojem branju kvantne fizike trdi, da celo:

čas in prostor, kot materija in pomen (ang. *meaning*), nastaneta, se iterativno rekonfigurirata skozi vsako intra-akcijo, zaradi česar je nemogoče v kakršnem koli absolutnem smislu razlikovati med ustvarjanjem in obnavljanjem, začetkom in vračanjem, kontinuiteto in diskontinuiteto, tu in tam, preteklostjo in prihodnostjo. (Barad, 2007, str. ix)

Včeraj/danes, 2023/2025/2045, tam kjer smo že bil(i)/tam kjer še bom(o). Kaj se zgodi z »ravnanjem s sedanostjo« (Čačinovič Vogrinčič idr., 2009, str. 14) s »tukaj in zdaj« (Čačinovič prav tam, str. 10), ko je »čas vržen s tečajev; difraktiran; razbit v različne smeri; nesočasen sam s sabo« (Barad, 2014, str. 169)? S kom/čim sodelujemo in postajamo (kaj/kdo), kje in kdaj, če razumemo sam čas drugače, ne-linearno? Ko je »vsak trenutek neskončno mnoštvo« in ko »'zdaj' ni neskončno majhna rezina, ampak neskončno bogato zgoščeno vozlišče v spreminjajočem se polju, difraktiran čez prostorčas v njegovem nenehnem iterativnem preoblikovanju.« (Barad, 2014, str. 169). Ko sprememba ni »kontinuirana mutacija tega, kar je bilo ali ali razkrivanje tega, kar bo, ali kakršno koli kontinuirano transformacijo v času ali skozi čas, temveč ponavljajoče se diferenciacije prostorskočasovnegasnovanja« (Barad, 2007, str. 179)?

Zahodna predpostavka o času kot linearnem, kot sem sedaj omenil že večkrat, ga namreč poveže z navidezno neizogibnim napredkom, ki ga zaznamuje »izpodrivanje, če ne že kar izničenje drugih, bolj cikličnih, mitskih, duhovnih in staroselskih načinov oblikovanja, spoznavanja in občutenja časa« (Kuby in Taylor, 2022, str. 125).

Čas ni nujno mišljen, doživet linearno »od čiste popolne kreacije 'na začetku'« (Bauman, 2023, str. 16), ki se 'skozi čas' odvija v linearnem procesu. Ciklični Staroselski časi (kot jih poimenujemo v moderni Zahodni misli), budistična razumevanja časa kot epohalnega in iluzornega »obstaja samo zdaj«, večno vrtenje kolesa časa v džainizmu, ciklično linearen čas v hinduizmu je zgolj nekaj primerov, ki jih navaja Bauman (prav tam). Prav tako obstaja več koledarjev, kot pove avtorica, vsaj okrog 40 in vsak izmed njih je »zavit v svojo kozmologijo in prakso oblikovanja pomena«, delijo se pa na (vsaj) štiri vrste: »sončni, lunarni, luni-solarni

in zvezdni, v nekaterih skupnostnih pa se uporablja celo več koledarjev«¹⁰⁰ (Bauman, 2023, str. 16).

V vsakdanjih praksah lahko torej prepoznamo več pojmovanj časa: »Večni zdaj meditacijskih praks, utelešeni čas joge, Sanjarjenje (ang. *Dreamings*) avstralskih Aboridžinov, [...] čas molitve, pesmi ali brisanje meja preteklega/sedanjega/prihodnjega časa, ki ga najdemo v številnih šamanističnih tradicijah« (Bauman, 2023, str. 16). Kako je potem možno, da je predpostavka o času ki teče naprej v prihodnost in o prihodnosti, ki izginja tako globoko zakoreninjena v vsakdan?

Morda pridobim več časa, če si splaniram vsak dan vnaprej! Ni več časa, ura odbija in vsako minuto sem bližje roku oddaje magistrskega dela, če želim *čimprej* magistrirati. In potem *čimprej* dobiti službo in *čimprej* služiti denar in *čimprej* imeti družino in hišo in avto in drugi avto in novi telefon in novi računalnik, *novo boljše*, novo, hitrejše, boljše. Ne vem, kdaj sem nazadnje bil v trenutku »tukaj in zdaj«. Ne vem kdaj si nazadnje nisem, vsaj miselno, načrtoval celotnega poteka življenja za (vsaj) nekaj mesecev vnaprej. Kaj bi pomenilo čas razumeti kot nedeterminiran?

Nedeterminiranost časa? Nenačrtovana narava časa? Morda je res, kot zapiše Tsing (2015, str. 20) to zastrašujoča misel. Vendar je »[e]dini razlog, zakaj se to sliši tako čudno [to], da nas je večina bila vzgojenih v sanjah o modernizaciji in napredku« (Tsing, 2015, str. 20), v idejah o izboljšanju, ki jih vidimo v demokraciji, rasti, znanosti, upanju (prav tam). Tsing (2015) je hkrati skeptična do linearnosti časa, hkrati pa tudi sama opiše, kako močno vpeto je tovrstno razumevanje v vsakdanjem življenju. Ob tem se sprašuje:

Zakaj bi pričakovali, da bodo gospodarstva rasla in znanosti napredovale? Tudi brez izrecnega sklicevanja na razvoj so naše teorije zgodovine vpete v te kategorije. Prav tako tudi naše osebne sanje. Priznam, da mi je težko reči celo to: morda ne bo kolektivnega srečnega konca. Zakaj bi se potem zjutraj sploh trudili vstajati? (Tsing, 2015, str. 21)

Vse kaže, da je napredek vgrajen v splošno sprejete predpostavke o tem, kaj pomeni biti človek. Vedno znova se namreč učimo razlikovati od preostalega živega sveta s tem, da gledamo naprej: »medtem ko so druge vrste, ki živijo iz dneva v dan, [...] odvisne od nas. Dokler si

¹⁰⁰ Bauman (2023, str. 16): »Na otoku Java, na primer, ima uradni koledar pogosto različne dneve in datume: a) javanskega koledarja, b) muslimanskega koledarja, c) kitajskega koledarja in d) gregorijanskega koledarja«.

predstavljamo, da smo ljudje nastali z napredkom, so tudi neljudje ujeti v ta domišljjski okvir« (Tsing, prav tam).

Tsing (prav tam) zapiše še, da napredek v svoj ritem pritegne tudi druge vrste časa in morda bi lahko, če bi se le lahko znebile_i, te iluzije, te »gonilne sile«, opazile_i tudi druge časovne vzorce:

Vsako živo bitje preoblikuje svet s sezonskimi impulzi rasti, vseživljenjskimi reprodukcijskimi vzorci in geografskimi širitvami. Tudi znotraj posamezne vrste obstaja več časovnih projektov, saj se organizmi med seboj povezujejo in usklajujejo pri ustvarjanju pokrajin. (prav tam)

Ljudje so skozi zgodovino (bolj ali manj pod prisilo) začeli živeti v abstraktnem linearnemu času *chronosa*, kot da je ves ostali naravni svet zgolj vir iz katerega lahko črpamo v tem »objektivnem času« (Bauman, 2023, str. 17). Toliko nasilja, ubijanja, genocidov, vse v imenu napredka in razvoja, uradno poimenovanega kot »pokristjanjevanje, civiliziranje in kolonizacija« (prav tam). Hitreje, kot se lahko premikamo od točke a do točke b, hitreje bo prišlo do napredka, le, da bodo človeška življenja tako vedno bolj »zunaj sezonskih in cikličnih ritmov planetarnega časa« (prav tam, str. 17-18).

Dandanes si s klikom miške na računalniku na drugi strani sveta, s transportom, ki ga poganjajo fosilna goriva v doglednem času tudi fizično (Bauman, 2023, str. 18). Ta veliki pospešek, kot zapiše Bauman (prav tam) je pospešil tudi kronološki čas ter s tem »eksponentno povečal možnosti za »napredek« v času lastnega življenja« (prav tam). Napredek, ki ga merimo z zmožnostjo preoblikovanja narave:

Če so bila monoteistična in (poznejša) znanstvena orodja naprednega časa in antropocentrizma uničujoča za ljudi in preostali naravni svet, potem je končno orodje, ki vodi k preoblikovanju narave, v resnici materializiralo določeno vrsto monoteizma na račun velikega dela življenja. Idejo, da smo ljudje ustvarjeni samo po božji podobi in da smo nekako »nad« preostalim naravnim svetom, je podpiral Descartesov cogito in Lockove ideje o tabula rasi in zasebni lastnini. (Bauman, 2023, str. 18)

Vse te ideje pa slonijo na prepričanju, da je narava zgolj stvar, ki jo je treba uporabiti za človekove cilje (Bauman, 2023, str. 18). Povedano drugače: »učinkovito preoblikovanje sveta v neko različico napredka temelji na redukciji nečloveške narave [...] na stvari, ki jih ljudje uporabljajo za nadaljevanje linearnega napredka« (prav tam).

morda ni ne Začetka ne Konca
a vendar se čas za nekatere tudi konča

Moderni čas, čas krščanstva, čas denarja, čas izpodrivanja, čas ubijanja, čas uničevanja, atomski čas. Atomske ure so, kot pove Barad (2017b, str. 59) povojni pripomočki, uglašeni na resonanco in natančnost. Predlagal jih je Nobelov nagrajenec za fiziko I. I. Rabi v letu 1945, izdelana pa je bila štiri leta kasneje. Sedaj, kot zapiše Barad (prav tam) brez nje ni mogoče določiti časa: »Globalni čas, univerzalni čas, kozmični čas – vse to je v ritmu z najmanjšimi koščki snovi. Popolna kolonizacija vesoljskega časa, sinhronizirana s srčnim utripom atoma«. Globalizacija, kot razlaga Barad (prav tam) ni povezan le z militarizacijo prostora, temveč tudi časa.

Atomska ura naj bi bila tako natančna, da v 15 milijardah let ne bo izgubila niti sekunde. Barad (prav tam, str. 59-60) se sprašuje, kdo na svetu potrebuje tako natančne ure? Svetovno gospodarstvo, mehanski del kapitalizma, vključno z GPS, telekomunikacijami in visoko hitrostnim prenosom podatkov po internetnih linijah (prav tam).

Karen Barad (2017c, str. G103-G105) zapiše:

v Hirošimi se 6. avgusta, 1945, ob 8:15 [...] [čas ustavi]. Notranji mehanizmi so se stopili. Čas je bil zamrznjen z vročino, ki je bila tako močna kot sonce. Čas je umrl v trenutku, njegov konec, ujet v sence: silhuete ljudi, živali, rastlin in predmetov, njegov zadnji trenutek je bil vklesan na stene. Nikoli prej ni bilo mogoče ubiti časa, ne na tak način.

Čas, ki ga živimo, čas, ki je prekril preteklost. Strašen, pošastni čas. Večina se nas verjetno spominja atomske bombe, vržene na Hirošimo in Nagasaki. Niso pa prebivalke_ci Japonske prve_i, ki so na lastni koži in v kosteh začutile_i kvantno moč atomske bombe. Julija 16, 1945, kot navaja Barad (2017b, str. 58), je bila detonirana prva atomska bomba v Novi Mehiki:

Znanstveniki projekta Manhattan so eksplodirali napravo, ki je vsebovala šest kilogramov plutonija 239, na 100-metrskem stolpu na mestu Trinity v dolini Jornada del Muerto (Potovanje smrti) na tem, kar je zdaj raketni poligon ameriške vojske White Sands. Eksplozija je bila enaka 21 kilotonam TNT-ja. Takrat je približno 19.000 ljudi živelo v radiju 50 milj. (Barad, 2017b, str. 58)

Hibakushas, preživele_ i žrtve atomskega napada na Hirošimo (Barad, 2017b, str. 59):

Telesne ure *hibakushas* so bile sinhronizirane z bombo; njihove celice tiktakajo v ritmu radioaktivnosti. *Hibakushas* so bili oropane_ i preteklosti, domov, mesta, zdravja in prihodnosti. Uporabila ga je povojna komisija za žrtve atomske bombe za določanje standardov za izpostavljenost sevanju, so telesa *hibakushas* ameriški uradniki spremenili v merilo za merjenje telesne tolerance [...] v resnici so te številke bolj merilo zapletenih kapitalistično-imperialistično-rasističnih radioaktivnosti po vsem svetu, ki je zdaj sinhroniziran z bombardiranjem Japonske. Ves svet je zapleten z eksplozijo, ki je globalna razpršitev bombardiranja. Eksplozija bombe se nadaljuje povsod (vendar ne povsod enako). Barad (2017c, str. G106)

Ubijalska moč atomskega časaprostorasnovi. Kako jo izmeriti? S čim? Kdo/kaj jo meri?

Kakšno je merilo jedrskih sil? Ko razcepitev atoma, natančneje njegovega majhnega jedra (velikega le 10^{-15} metrov ali sto tisočkrat manjšega od atoma), uničuje mesta in preoblikuje geopolitično polje v svetovnem merilu, kako lahko še sploh obstaja ontološka zavezanost [...] k »mikro« in »makro« [ki] še naprej vpliva na naše politične imaginarije? (Barad, 2017c, str. G108)

Ko tako majhen delček naredi tako opustošenje, povzroči nešteto smrtnih žrtev, potem bi, kot trdi Barad (prav tam) »vse, kar je bilo podobno vnaprej določenemu geometrijskemu pojmovanju obsega, zagotovo že zdavnaj moralo biti razstreljeno na koščke,« namesto tega pa bi morda boljša analitična izbira bila sledenje prepletom kot pa »ugnezdeno pojmovanje obsega (soseska $\subset$ mesto $\subset$ država $\subset$ narod), pri katerem vsako večje območje domnevno zajema drugo, kot ruske lutke« (prav tam).

Mar ima potem kvantna fizika res opravlka samo z mikro svetom, nas sprašuje Barad (prav tam)? Ko sila:

ki se razteza le na milijoninko milijardinke metra dolžine, doseže globalne razsežnosti, v hipu uniči mesta in spremeni geopolitična zavezništva, energetske vire, varnostne režime in druge obsežne značilnosti planeta [...]. (Barad, 2017c, str. 108-109)

Kako sploh še meriti čas, ko se eksplozija konča v trenutku in traja zavedno (Barad, 2017c, str. 109)? Barad (prav tam) zagovarja, *drugačno* razumevanje časa, saj sama temporalnost radioaktivnosti razdela pojem in v sebi vsebuje že generacije, ki so bile in ki še pridejo:

»Radioaktivni razpad se podaljšuje, razpršuje in eksponentno krči koherenco časa. Čas je nestabilen, nenehno uhaja iz samega sebe« (prav tam).

»Kakšna je mera materije, prostora in časa?« se še sprašuje Barad (prav tam). Kot poetično zapiše sam_a:

Smo zvezdni prah—iz atomov, ki se kuhajo v zvezdah v procesu jedrske fuzije—medtem ko se v jedru atoma skriva sijaj, »svetlejši od tisočerih sonc«. Največje merilo prostora-časa-materije, najmanjše merilo prostora-časa-materije: vsako je vsebovano v drugem, vsako se vije skozi drugo. Nenavadna topologija.

Kvantna fizika, kot jo razdeluje Barad, nam omogoča predrugačenje, preokvirjenje tega kar razumemo kot čas, prostor in materijo sama. Njena_gova teorija bo sigurno strašila mnoge generacije, ki še pridejo, tako kot njeno_govo teorijo strašijo atomske bombe, eksplozije, ki še trajajo in se ne končajo. *Smrtonostna srečanja. Pošastološka srečanja* (ang. *hauntological encounters*).

Vendar kot opozarja tudi sam_a (Barad, 2017b, str. 60), »ni ene same poti do človekovega izboljšanja,« karkoli bi že to izboljšanje naj pomenilo, če je *izboljšanje* sploh potrebno, sploh tako kot ga mislimo v tem času, tukaj in zdaj, 'mi' na Zahodu. Kar Barad s tem sporoča, je da obstaja »[m]noštvo poti in zgodovin ter umeščenosti časa«, ki sovpadajo s kvantnimi vidiki časovnosti, čeprav s tem ne želi povedati, da bi bili specifični kvantni in specifični Staroselski pristopi enaki ali sorazmerni ali da imajo enak učinek, enako vlogo, vendar jim je pa skupno to, da »ponujajo temeljite motnje koncepta homogenega praznega časa« (prav tam, str. 61).

Moderni čas. Čas razodetja. Čas spoznanja. Čas greha. Čas stvarjenja. Čas ubijanja. Čas uničevanja. Atomski čas. Industrijski čas. Čas globalnega segrevanja. Čas antropocena. Čas *chthulucena*. Čas za 'nove' zgodbe? Čas za umiranje in čas za skupno življenje?

kdo bo (spet) odrešil svet?

kdo bo zaigral

na odru odrešenika

in na drugi strani grešnika?

nekateri bi samo ubijali

in ubijali in jedli in ubijali

in jedli in pojedli in izbruhal
in še naprej in naprej
nažrli bi se vsega mesa
še čas bi pojedli
izbruhal bi preteklost

ko več ni sveta
ni prihodnosti
niti preteklosti ni?
preteklost vedno straši

lahko na *koncu* sveta
še kdo govori?
še kaj govori?
še kdo piše?
še kaj piše?
še kdo/kaj trpi?
še kdo/kaj leži
pokrit z rdečo odejo

Čas 'novih' materializmov? Če upoštevamo materialno-diskurzivno konstrukcijo časa kot linearnega, ki mu tako rekoč gospoduje vera v neprestan napredek, potem ni presenetljivo, da so nekatere_i avtorice_ji skeptične_i do t. i. 'novih' materializmov, ki so med drugim tudi podlaga za to magistrsko delo. Kot zapiše Wazana Tompkins (2016, str. 4), je skeptičnost pri kateremkoli intelektualnem gibanju, ki se imenuje 'novo' povsem na mestu. Kaj namreč pomeni ta 'novost', se sprašuje avtorica, saj ideje, ki jih razdelujem(o) znotraj 'novega' materializma niso v nobenem smislu nove. Vse te ideje, te »ne-človeško osrediščene ontologije in etika; občutek, da je biološki in nebiološki svet vitalen in živ«, ideje o živosti teles, ideje o tem, da »da mora in da bo planetarno življenje determinativen center za politično ustvarjanje sveta« (prav tam), torej relacijske ontologije, več-kot-človeško prepletanje, ciklični časi, ideje, ki se sedaj pojavljajo tudi v Zahodni akademiji niso nove, saj, kot sem poskušal orisati v tem poglavju, obstaja denimo več različnih pojmovanj in razumevanj ter doživljanj tako časa,

prostora, kot razumevanja sveta samega (onkraj Zahoda, onkraj človeka, onkraj moškega). Wazana Tompkins (2016, str. 4) namreč zapiše, da tovrstne epistemologije in ontologije že pripadajo Staroselkam_cem, ljudem, ki v Zahodnem svetu nikoli niso bili videni kot »dovolj človeški« in zaradi tega niso bile dodobra raziskane. Za njo je tako ključno, da se intelektualno gibanje 'novih' materializmov loteva svojega proučevanja »radikalno interdisciplinarno« in v svoje teoretizacije vključuje tako provokacije s strani levičarskih gibanj, feminizma, kvir in kritične rasne teorije kot tudi ostalih »energij«, ki so z njimi povezane in ki so jih konec koncev tudi producirale (prav tam, str. 5).

Eden izmed zanimivih pristopov k teoriji, filozofiji, kot tudi kot svetovni nazor je denimo tudi »novi animizem« (Harvey, 2014, Stuckey, 2014), kjer avtorice_ji poskušajo na animizem¹⁰¹, pogledati iz drugačne perspektive in sicer kot »animizem »vmes«, v medsebojnem odnosu med osebami (ang. *persons*) (pogosto različnih vrst), ne pa »znotraj«, v posedovanju nečesa ali v smislu »duhov« (Harvey, 2014, str. 1-3). Še več, kot zapiše avtor (prav tam, str. 4) tudi v *sedanjosti* živi veliko poganov, ki se identificirajo kot »animisti«, čeprav na različne načine.

Kot zapiše Stuckey (2014, str. 205), medtem, ko so Staroselski animistični ljudje izzvali Zahodno kozmologijo, se tudi na Zahodu pojavljajo alternativne ontologije, zgodbe, tudi v znanosti, pri čemer izpostavlja ravno Karen Barad in njeno_govo branje kvantne fizike. Morda se lahko učimo živeti v svetu skozi več zgodb. Ne na način apropiacije, ki bi zopet sledila kolonizaciji, ne način, da bi zgodbe uporabile za dobiček, ampak »za izgubo stabilnih pomenov in temeljev, ki so se nekoč zdeli varni« (Stuckey, 2014, str. 191). Kaj se torej lahko:

prebivalke_ci kapitalistične, individualistične družbe naučijo iz Staroselskih animističnih kozmoloških zgodb? Na najbolj očitni ravni je mogoče zgodbe drugih reflektivno uporabiti za zasaditev semena dvoma v [t. i.] neizogibno lastno kulturno zgodbo. Kozmologije animističnih ljudstev, zlasti če jih obravnavamo v luči cvetočih animističnih kultur, lahko uvedejo možnost ekoloških in družbenih alternativ neoliberalnemu redu. (Stuckey, 2014, str. 204)

¹⁰¹ ki je bil prej (posplošeno in zmotno) poimenovan s strani viktorijanskega antropologa (v drugi polovici 19. stoletja) Edwarda Tylorja kot religijska »vera v duhove« (Harvey, 2014, str. 1-2). Kot zapiše Harvey (prav tam, str. 4) so lahko »duhovi« (ang. *spirits*) mišljeni tudi zgolj kot način, »na katerega nekateri ljudje poskušajo posredovati idejo o svojem osebnem odnosu do dreves, živali, rek ali prednikov, ki jih imajo drugi za nežive in inertne. [...] Tylorjeva enciklopedična knjiga *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (1871) združuje obsežen korpus razpoložljivih informacij o vseh vrstah pojavov v podporo teoriji, da je bila religija predznanstveni poskus človeštva, da bi razložila svet. Po Tylorju je bila temeljna »vera v duhove« vere, kar tukaj pomeni ne-empirične realnosti, napačna teorija ali razlaga, ki bi jo nadomestila naprednejša metoda sodobne znanosti« (prav tam).

Tudi Alison Jones in Te Kawehau Hoskins (2016) problematizirata 'novost' Zahodnih pristopov in ontologij, saj kot zagovarjata, Staroselske ontologije niso nikoli vsebovale tako imenovanega dualizma narava-kultura (Jones in Hoskins, 2016, str. 78-79). Kot primer izpostavljata Maore, staroselsko prebivalstvo na območju Nove Zelandije:

Velik del maorskega vsakdana oblikuje zavedanje o človeško-nečloveški dinamiki, saj se ljudje (*kot* Maori) nenehno pogajajo z naravnim svetom, si prizadevajo izpolnjevati njegove zahteve in sodelovati v njegovem ravnesju. Danes je med Maori zelo razširjeno govoriti o reki, gori, celotnem plemenu ali predniku, ki je živel pred več sto leti, kot o sebi: »ko au te awa, ko te awa ko au« (»Jaz sem reka in reka sem jaz«). (prav tam)

Objekti, kot so orodja in kamni na primer, kot izpostavljata avtorici (prav tam, str. 79-80), za mnogo Staroselskih ljudi namreč niso nikoli bili obravnavani kot »neživa materija«:

Znotraj Staroselskega ontološkega okvira, so vsa bitja in objekti doživeti, kot da vsebujejo *mana* [...] *Te mauri o te whenua* – 'življenjska sila zemlje', ali *te mauri o te tā moko o Hongi Hika* – 'življenjska sila Hongi Hik tā moko' [...] so povsem vsakdanje ideje za Maore. Izraza, kot sta 'mauri' in 'mana' poimenujeta notranje povezave (ang. *intra-connections*) ljudi-sveta. (prav tam)

Z drugimi besedami, avtorici (prav tam) trdita, da imajo v Staroselskih ontologijah vsa bitja in stvari specifične kvalitete in zmožnosti, ki zavzamejo obliko vedno skozi relacijske kontekste (prav tam).

Novost 'novih' materializmov problematizirajo npr. tudi Rosiek, Snyder in Pratt (2020), ki opozarjajo na to, da raziskovalke_ci in teoretičarke_ji lahko hitro padejo v kolonialne prakse, če ne poudarjajo paralel denimo agentskega realizma z ostalimi koncepti znotraj Staroselskih študij (prav tam, str. 332). V članku tako preučijo tri pogoje, ki so vplivali na izbris staroselskih znanj v 'novih' materializmih, kot so pomanjkanje zavedanja o podobnosti literatur, rasizem in kolonialna pristranskost v akademiji in trditve, da je »vse to že bilo storjeno« (prav tam, str. 333). Kot zapišejo (prav tam, str. 334):

S temi idejami se ukvarjamo že zelo dolgo. Zakaj nas ne navajajo, iščejo in vključujejo v pogovor? Zakaj se obnašate, kot da smo nevidni?

Kot še zapišejo, je glede na zgodovino evropske kolonizacije verjetno napeta dinamika med 'novimi' pristopi k ontologiji in staroselskimi znanji do neke mere neizogibna, vendar bi lahko

vse te 'nove' teorije prej kot na konec sodelovanja, morale nakazovati na potrebo po vključujočih pristopih (prav tam). Kot zapišejo, gre pri tem za zavedanje odgovornosti za vključevanje staroselskih misli v luči zgodovine kolonizacije, razseljevanja in genocidov:

To pomeni vsaj sprejetje vključujoče politike navajanja in prizadevanje za zgodovinsko utemeljeno interdisciplinarno sodelovanje, kadar so strani za to pripravljene. Menimo, da lahko vključujoče citiranje in sodelovanje odpravita nekatere notranje izzive, ki se pojavljajo v novi materialistični znanosti, in ustvarita večje spoštovanje do pomena staroselskih filozofij za prakso družboslovja med tistimi, ki te literature ne poznajo. [...] [Pomembno pa je tudi, da tovrstno teoretiziranje potem] spremlja povečanje solidarnosti s političnimi projekti samoodločanja staroselskih skupnosti. (Rosiek, Snyder in Pratt, 2019, str. 334)

čas in prostor sta upognjena

ne enkrat

ne večkrat

bolj

uničena z vsako atomsko bombo

za njo ostajajo

krvave sledi na travniku

in stebila se dušijo—

ne od krvi

kaj bo postalo telo

pod soncem osvobojenim

strupene megle

ki jo lahko prerežeš

z nožem

kdo/kaj ga bo osvobodil?

po čem bo prepoznano telo

ko ne bo ujeto v oblike
stile, spole in jezike
v hiše, ječe in države
v družine, banke in zastave
kakšne oblike bodo plesale?

ko edninski svet bo zopet
množinski tek/sprehod
po zaraščenem travniku
tisočih in tisočih
svetov
ki so že/bili/bodo?

od plesa včasih se zvrsti
in glasba kdaj pa kdaj
pojema
ples se ustavi
ko se plesišče zapre
in postane Gaza
labirint ki kriči
in gori, gori
tudi knjiga vseh knjig
gori v peči
postčloveške hiše
takrat ko glina
postane opeka

na začetku je bil
kaos
ples, ki se pleše
trenutek srečanja
prekinitvev, razpoka, prelom v kontinuumu
časa pred časom, motnja, obotavljanje, premor,
jecljanje, razklanost, rez¹⁰²

Hoosain in Bozalek (2021) vabita socialne_i delavke_ce in raziskovalke_ce znotraj socialnega dela, da preučujejo kako je »socialno delo že vedno pod vplivom duhov goste kolonialne zgodovine« (Hoosain in Bozalek, 2021, str. 210). V okviru tega ponujata pojem *pošastologije* (ang. *hauntology*¹⁰³), ki ga uporablja tudi Karen Barad, izhaja pa iz dela Jacquesa Derridaja. Pošastologija je neologizem in gre za besedno igro na besedo ontologija, ki v francoščini zveni kot *hauntology*. Skozi pošastologijo lahko preučimo strašenje (ang. *haunting*) preteklosti oz. z drugimi besedami:

pošastologija temelji na nedeterminiranem razmerju med takrat in zdaj, sedanjostjo in odsotnostjo, bivajočim in nebivajočim. Dis/kontinuiteta in nedeterminiranost se nanašata na to, kako lahko stvari sobivajo, kar pomeni, da so prepletene in nanizane druga skozi drugo v prostoru in času ontološko (*hauntološko* oz. pošastološko) nedeterminiran položaj in izkazujejo materialno duhovno ne/prisotnost na več mestih hkrati. (Hoosain in Bozalek, 2021, str. 211)

Z drugimi besedami v razumevanju pošastologije lahko vidimo, kako preteklost krvavi v sedanjost, ki afektira tudi prihodnost (prav tam, str. 212). Avtorici_ja (prav tam, str. 210), namreč prepoznavata, da v socialnem delu pogosto mislimo, da kolonialna dediščina ni več »tukaj«, ampak da je nekje mimo, da je z njo že zaključeno. V svojem prispevku tako poskušata preučiti (na primeru južnoafriškega socialnega dela), kako sta:

apartheid in kolonialna dediščina [...] pravzaprav žgoča prisotnost, ki se pretaka v sedanjost in prihodnost ter s svojimi nasilji (kot je suženjstvo) še vedno vpliva na današnje okoliščine.

¹⁰² (Barad, 2017a, str. 43)

¹⁰³ izraz *pošastologija* v slovenščini uporablja tudi Navernik v Barad (2022)

Nasilni učinki kolonialnih osvajanj, razlaščenja človeških in naravnih virov ter prisvajanja zemlje na staroselsko prebivalstvo in okolje, so namreč, kot trdita avtorici_ja, bili v literaturi o socialnem delu večinoma izbrisani ali prikriti (prav tam, str. 210-211). Po drugi strani pa je zgodovinska travma suženjstva in razseljevanja v družinah v Južni Afriki »pustila svoj pečat kot potlačeno ali nerazrešeno družbeno nasilje, ki je včasih neposredno, drugič pa bolj prikrito vplivalo na njih« (str. 210).

Hoosain in Bozalek (2021, str. 210) na primeru študije treh generacij družin v Južni Afriki, ki so potomke_ci sužnjevi in so bile_i nasilno odstranjene z njihovih domov preko tako imenovane apartheidske zakonodaje Zakona o skupinskih območjih (ang. *Group Areas Act*) ugotavljata, da:

so bili žalovanje brez pravic, molk, socializacija v institucionalni rasizem in sram glavni mehanizmi, s katerimi sta se zgodovinska travma suženjstva in travma razselitve prenašali med generacijami v družinah. Posledice, kot so revščina, nasilje med intimnimi partnerji, zloraba substanc in nasilje v skupnosti v obliki nasilja tolpe, prenaseljenosti in slabih stanovanj, so dokaz take medgeneracijske travme. (prav tam)

Kot zapišeta, je za socialno delo nujno, da upošteva kompleksnost tega, kako so preteklost, sedanjost in prihodnost vedno že vpletene druga v drugo (prav tam, str. 211), da bi s tem razumele_i suženjstvo, ne kot stvari preteklosti, ampak kot kompleksno zgodovino, ki »se še vedno odraža v življenju tistih, ki so imeli od njega koristi, in tistih, ki so bili zasužnjeni«.

Biti odgovor-na socialna delavka, tudi do t. i. *duhov*, da bi razumele_i zgodovinsko travmo suženjstva, kolonializma in čustvenih, psiholoških in fizičnih učinkov vseh oblik rasizma in kolonializma kot: kulturnega, interpersonalnega in institucionalnega (Hoosain in Bozalek, 2021, str. 217). *Odgovor-na do pošastoloških srečanj*.

Čeprav gre za različne procese in kontekst, morda lahko pošastološko razumemo tudi učinke izbrisa v Sloveniji¹⁰⁴. »Tema ilegalizacije, nadzora nad priseljevanjem, izključevanja migrantov brez dokumentov, zavrnjenih prosilcev za azil, izbrisa« namreč še vedno ni »osrednja tema

¹⁰⁴ Kot zapiše Zorn (2023, str. 194) je: »Ministrstvo za notranje zadeve Republike Slovenije je 26. 2. 1992 izvedlo ilegalizacijo 25.671 ljudi. To se je zgodilo z vednostjo takratne vlade Republike Slovenije, medtem ko prizadeti sami o tej drastični spremembi njihovega položaja niso bili nikoli uradno obveščeni. Odvzem pravne podlage za prebivanje in delo sta vplivala na družinsko življenje, gibanje oseb, materialno preživetje, dostop do javnih institucij, psihično počutje. Brez pravne podlage, tj. dovoljenja za prebivanje, stalno ali začasno, ljudje niso imeli pravice niti do dela niti do socialnih in vseh drugih pravic, ki so jih do izbrisa imeli in ki so temelj družbene kohezivnosti in pravne države. Mnogi so živeli ilegalizirano življenje več let in to je uničevalo njihovo dostojanstvo, zdravje, medosebne odnose in možnosti preživetja«.

socialnega dela, čeprav je z vidika etike in poslanstva socialnega dela ključna, saj gre za vprašanja pravičnosti, enakega dostopa do javnih storitev in dostojanstva,« zapiše Zorn (2023, str. 205). V primerih izbrisa so namreč, kot povzema avtorica na podlagi raziskovalnih intervjujev s socialnimi delavkami_ci, bile: »socialne delavke v najboljšem primeru zagovornice, »obliž na rane ljudi«, v najslabšem (redkeje) pa aktivne zatiralke«. To med drugim tudi kaže vpliv institucionaliziranja socialnega dela in moč birokratskega državnega aparata, ki vpliva to, kaj sploh socialno delo (lahko) je. Socialno delo, kot še zapiše Zorn (prav tam, str. 206) tako mora kot stroka, »utemeljena na vrednotah enakosti, solidarnosti, participacije, v vsakem obdobju in političnem kontekstu na novo spraševati, koliko moči za plutje proti toku ima«. *V muskocenu, AI-obsecnu, Krščanskemu času, času Napredka, času Big Banga.*

Spomnim se, da je profesorica na enem izmed predavanj o izbrisu rekla nekaj takega: »Izbris se sicer ni zgodil meni neposredno, vendar se je hkrati, kot državljanke Slovenije, zgodil tudi meni«. Izbris tako morda lahko razumemo tudi kot »pošastološke relacije dediščine v socialnemu delu« (Bozalek, 2023, str. 614). Za socialno delo je namreč pomembno, kot izpostavlja Bozalek (prav tam), da je odgovorno tako do prihodnosti, kot tudi do preteklosti in sedanjosti, s tem da se odziva duhovom, ki 'nas' strašijo. Barad (2010, str. 264-265) nas pri tem opominja, da je potrebna nenehna »odgovornost do prepletenega drugega, brez odslavljanja, (brez dovolj je!)«, da bi lahko soustvarjale_i možnosti »pravičnosti, ki prihaja«. *Omogočanje trenutkov srečanja. Tudi pošastoloških srečanj.*

Ne gre torej samo za to, da se socialno delo kot stroka, pogosto ne zaveda pri čemer je sodelovalo, temveč za »prepletanje tukaj in tam, preteklosti, sedanjosti in prihodnosti v številnih in prepletenih odnosih« (Bozalek, 2023, str. 614):

Odgovornost torej ni nekaj, kar bi se poklic socialnega dela lahko odločil prevzeti; namesto tega je udejanjenje, ki je pred zavestjo, in je dejanje, ki vključuje prekinitve in drugačno razmišljanje o tem, kar je bilo in kar se še bo zgodilo. In ne smemo pozabiti, da učinkov preteklih dejanj nikoli ni mogoče v celoti popraviti, tako da nikoli ne more priti do popolne odreditve za preteklost socialnega dela, vendar je treba z njo obračunati, ko še naprej vzpostavljamo povezave in se posvečamo temu, kar je pomembno (Barad, 2010). V tem procesu se lahko socialno delo oblikuje na novo. (Bozalek, 2023, str. 614)

Kako bi se preoblikovalo socialno delo, če bi razumele_i, da prostor in čas ne obstajata onkraj fenomenov, ampak sta intra-aktivno producirana v ustvarjanju fenomenov samih? (Bozalek, 2024, str. 553). Socialno delo ima tako obvezo, da razdela materialne učinke »usedlin in sledi

na telesih preteklosti in prihodnosti« (Murris, prav tam), ki so »zapisane v meso sveta« samega (Barad, 2010, str. 266). Naš dolg, kot pove Barad (prav tam), torej ni zgolj do tistih, ki so že umrli in tistih, ki še niso bili rojeni, ampak, da ne more biti »razvozlan od tega kdo smo« (prav tam).

»Kaj, če bi spoznale_i, da je razlikovanje materialno dejanje, pri katerem ne gre za radikalnega ločevanja, ampak nasprotno, o vzpostavljanju povezav in obveznosti?« nas sprašuje Barad (2010, str. 266). Ne gre namreč za to, da bi strašenje (ang. *hauntings*) bilo zgolj subjektivno človeško izkustvo oz. »epistemološko oživljanje preteklosti, spominjanje, s katerim se preteklost subjektivno predstavi« (Barad, 2017c, str. G113), teorija kvantnega polja (ang. *quantum field theory*) nas namreč uči, da je strašenje živa nedeterminiranost časa-bit, ki je materialni sestavni del same materije, »vsega in ničesar« (prav tam).

Pri pošastologiji, pri strašenju tako ne gre zgolj za spominjanje preteklosti, ki je nekje zadaj, ampak »dinamičnost ontološke nedeterminiranosti [...] v svoji materialnosti«. Nepravičnosti, krivice, tako ne rabimo razumeti, kot da čakajo na neko prihodnjo rešitev, saj je, kot zapiše Barad (prav tam) »zdaj«:

že vedno poln možnosti, ki so moteče že za samo prisotnost. Vsak trenutek je gosto prepleten z vsemi drugimi trenutki, vsak je hologrfska kondenzacija specifičnih difrakcijskih vzorcev, ki jih ustvarjajo številna virtualna popotovanja, alternativne zgodovine tega, kar je/bi še lahko bilo/je bilo. Ponovno spominjanje torej ni zgolj subjektivno, bežni preblisk preteklega dogodka v notranjem delovanju posameznih človeških možganov, temveč je konstitutivni del polja prostorskočasovnegasnovanja. (Barad, prav tam)

Preteklost, kot nas uči Barad (2010, str. 264), »ni nikoli zaključena, nikoli ni končana enkrat za vselej, vendar je ni mogoče vrniti nazaj, popraviti časa, postaviti sveta nazaj na svojo os«. Ključno pa je, da izbris ni dokončen, saj so »[s]ledi vseh rekonfiguracij [...] zapisane v materializacijah tega, kar je bilo/je/bo nekoč«:

Časa ni mogoče popraviti. Obravnavati preteklost (in prihodnost), govoriti z duhovi, ne pomeni ukvarjati se ali rekonstruirati neko pripoved o tem, kako je bilo, temveč se odzvati, biti odgovoren, prevzeti odgovornost za to, kar smo podedovali (iz preteklosti in prihodnosti), za zapletene relacionalnosti dedovanja, ki smo »mi«, priznati in se odzvati na nesočasnost sedanjosti, se izpostaviti tveganju, tvegati sebe (ki nikoli ni eno ali jaz), se odpreti nedeterminiranosti pri gibanju proti temu, kar bo prišlo. Odgovornost

je nujno asimetrično razmerje/delovanje, uprizarjanje, stvar différence, intra-akcije, v kateri nihče/nobena stvar ni dana vnaprej ali nikoli ne ostane enaka. (Barad, 2010, str. 264)

živeti in umreti v svetu

ne kot gospodar

kot sopotnik

spoštljiva in

odgovor-na zaveznica

v mrazu ob čaju

dobrodošlice

v soncu pod drevesom

zelenega parka

v dežju na zemlji

umazanih nog

živeti in umreti v svetu

morda kot Spinoza

so-delovati in

so-ustvarjati

čase in prostore

odziv kot objem

solza kot kamen

v vozlu usode

razlitih korenin

in ostre sekire

vzpostavljanje

so-delovalnih odnosov

in več-kot-človeških

stikov

postajanje skozi
trenutke srečanja
s svetom

8. Zaključek?

Sanje o svetu

zaključek

ki je nujno odprt

ki je en izmed začetkov

ponovnega raz-misleka

tudi o socialnem delu

Precej ironično se mi zdi, da moram letos zaradi (pre?)poznega zaključka magisterija (magistrske naloge) vračati štipendijo. Centru za socialno delo (Ministrstvu za delo, družino in socialne zadeve). Medtem ko pišem o socialnem delu. Morda tudi zato pišem o socialnem delu onkraj človeških odnosov. Morda ga zato zamišljam in izrisujem drugače. Ne nujno, ker bi me razočarala tista socialna delavka, s katero sva po telefonu govorila slabi dve minuti (čeprav je klic od vezave do vezave trajal vsaj petnajst). Mogoče malo, ampak ne zaradi nje same, ne zaradi njenega odnosa (čeprav je tudi ta bil onkraj *človeških* odnosov, brez trenutkov srečanja—kako pa se sploh konkretno srečati v dveh minutnem monologu, kjer se aparat sklicuje sam nase, ko navaja zakone in roke, četudi je možnih več interpretacij?). Vsekakor so razmere na centrih za socialno delo mizerne: *neoliberalizacija*, *birokratizacija*, *omalovaževanja* (zafrustrirane feministke in beta fantki¹⁰⁵!). Mogoče je to 'naše' minoritarno, manjšinsko postajanje, postajanje zafrustrirane feministke in beta fantki socialnega dela. A možnosti je še več. Postajanje onkraj človeka ni zapuščanje človečnosti, je borba za 'novo' postčlovečnost. Ki je skupek, zavezništvo v svetu (s svetom), ki je poln razlik in poln hrepenenja, trenutkov srečanja, ki se morda že odvijajo, zapletajo, prepletajo, čakajo, vztrajajo v virtualnosti, nekateri so pa morda celo že aktualizirani. Oboji pa imanentni.

Ta *nekdo*, na drugi strani telefonske linije, ni nekdo, če bi to pomenilo eno posamično socialno delavko (oz. administrativno delavko?), je nekdo-v-intra-akciji z birokratsko državo, s krčenjem socialne države, Države-Kapitala, ki onemogoča dele sveta, ki jih sanjamo. *f* ✨ *k kapitalocen*. Onemogoča, morda ne nujno za zmeraj in zagotovo so na svetu različne sanje, in pomembno je kakšne sanje, sanjajo sanje, ampak je pomembno tudi omogočati čase in prostore,

¹⁰⁵ Dobnikar (2020) opisuje situacijo, ko je Borut Jakopin na Twitter (nekdanji X) zapisal: »Slovenski CSDji so leglo feministk, nedofukanih zafrustriranih žensk in poženščenih beta fantkov.«

kjer lahko vse_i sanjamo in živimo, kjer rastline, živali, otroci, ženske, moški, in vseh tisoče molekularnih spolov živi, vztraja s težavo življenja, vztraja tako močno, da se upira sistemu, da potem lahko sploh sanja o svetu. Ali socialne delavke_ci želimo (zmoremo) sanjati o svetu? Sam morda sanjam preveč, zato pa je nastalo toliko strani sanj (trenutkov srečanja). Morda so tudi sanje trenutki srečanja. Sanje o svetu.

v ozadju Cloud Atlas Sextet, vedno znova in znova dokler se sanje ne zaključijo, srečanje, ki traja in se ne/konča

še kdo kdaj sanja o svetu?

včasih sem

sedaj poskušam

včasih uspeva

druge dni

bi raje zaspal

imel miren spanec

brez vsakršnega upa

tako kot spi del duše-telesa

na razmetanem kavču

govorim si

saj počiva

včasih si lažem

včasih ne vem

kaj si govorim

včasih bi za vedno želel pisati

četudi pred ogledalom

za dva gledalca

enega v sobi

drugega iz nekje drugje

morda iz paralelnega vesolja

a obeh je več kot eno

včasih ko razmišljam

ne vem kaj mislim

pa ni zmede
ne zavozlanih besed
samo tunel
daleč in globoko
ki vodi do suhega dna
studenca
ki vode sploh več ne pozna

včasih razmišljam v obe smeri
proti padcu
in proti klopi
vržem se po toboganu
in sedim na napihljivem stolu
kot da živim
tako da umiram
včasih celo samo živim
v svetu
kot micelij
rizom
včasih so moje misli rizom
in takrat
spet sanjam o svetu

vsi sanjamo o svetu
in vsi živimo v svetu
ki ga nismo sanjali

tudi nočne more
grozovito srečanje
sanje katerih se bojim
ko ne bojim se več sebe
bojim se sanj
ki se manifestirajo po televiziji
in v glavi

sanje o smrti
ki je moja in ki ni

smrt povsod
po televiziji, na računalniku na firefoxu
smrt kot obljuba
in smrt kot grožnja:
dobrodošle v *muskocen*
pripravljamo se da vzletimo
na Mars! daleč od sveta daleč od ljudi daleč od atomskih bomb kot da je temu mogoče pobegniti
pošastološka srečanja ki naj strašijo še naprej!

potem pa sanjam še naprej
in včasih sanjam
sanjam o svetu

sanjam o svetu ki vibrira
kjer črke niso najpomembnejše
morda dotiki
ki jih začutiš pod kožo

sanjam o svetu kjer ni Boga
morda pa so bog_inje (morda spinozov bog?)
vsaka svoja in skupaj druga z drugo

sanjam o svetu kjer se ne bojim duhov
kjer plešem z njimi
v grozljivem srečanju
o svetu ki ga onemogoča: kapitalizem, seksizem, rasizem, specizem, antropocentrizem, mačizem,
terfizem
svetu kjer se onemogoča postajanje ženska
v večih pomenih te besede
čeprav podčrtaja se ne da izbrisati
vedno ostane sled

tudi o tem svetu
moram sanjati
tako močno
da ga lahko odsanjam(o)?

moram sanjati

moram:o sanjati o svetu,
ki je omogočan
vedno znova in znova
z vsakim dihom in vsakim gibom

sanjam o svetu
kjer telo nima organov
ker ne poznamo obrazov

sanjam o svetu
kjer lahko živim
namesto preživim, doživim
kjer vztrajam s težavo

sanjam o svetu
kjer si namesto denarja
podarimo ustvarjanje življenja samega
ampak iskreno
za začetek sanjam vsaj
svet brez kapitalizma 🙄
medtem ko pišem
na Samsung telefon
se zastrupljam z dimom
in že v tretje poslušam
Cloud Atlas Sextet
na YouTube-u
in včasih sem uporabljal
Chat GPT—ne za pisanje tega dela
za dopisovanje sam s sabo

depresijocen

svet brez kapitalizma torej? ✨🌸

zato vztrajam v sanjah
o svetu

kjer ne potrebujemo Družine,

v več pomenih te besede
potrebujemo pa sorodstva
čudaška sorodstva in trdne vezi
omogočanja trenutkov srečanja

sanjam o svetu
kjer se lahko izražam(o)
ker si želim(o) sanjati o svetu

in ker si želim(o) soustvarjati nove svetove
izrisovati kartografije?

sanjam o svetu
kjer so sanje omogočane
kjer so glasovi slišani in vedno znova razlikovani
kjer se riba srečuje z jezerom
trenutek srečanja v odsevu sonca
kjer raca ne rabi postati labod
trenutek srečanja pred razbitim ogledalom
kjer rak se lahko skriva v svoj oklep
trenutek srečanja s soodvisnostjo in skrbjo drug do druge_ga

sanjam o svetu
kjer lahko tudi obstajam:o v dvojini
množini
postajam:o pa vedno

tudi s sanjami
ki še niso izrečene

Od sanj pa za trenutek še nazaj v drugo resničnost. Bolj omogočajoč način izvajanja socialnega dela je mogoč. Tudi, če se za trenutek še omejim na morda bolj uveljavljen del socialnega dela, psihosocialnega svetovanja. Ko sem sam v težjih trenutkih obiskoval psihosocialno svetovanje (kot ga omogoča Univerza v Ljubljani) sem *naletel* na resnično čudovito socialno delavko, s katero sva vzpostavila *ta prav* sodelovalni odnos. Bila sva v bunkerju, trezorju, kot sva poimenovala svetovalnico v kleti študentskega doma Rožne doline. Majhen, a udoben prostor,

prostor, v katerega je sonce poseglo, včasih bolj intenzivno, včasih manj, včasih so njegove žarke odbijale žaluzije, da sva lažje gledala drug_a drugi_emu v oči. Seveda si želim (sanjam o svetu) svetovalnih prostorov onkraj bunkerjev in socialnega dela onkraj Pisarn, Učilnic, Institucij, ki ne omogočajo izraza vseh potencialov več-kot-človeškega sveta. Sanjam o svetu, kjer je socialno delo lahko tudi ples, v naravi, na travi, na polju, med cveticami, želim si tako imenovanih prijaznih obiskovalk (če obiščejo, se srečujejo s svetom), ki so resnično spoštljive in odgovorne zaveznice, ravno zato, ker njihovo delovanje ni omejeno na birokratski aparat in bunkerski prostor. O svetu kjer socialno delo so-deluje tudi na protestih, da bi razpiralo čase in prostore za vse »manjkajoče osebe« (od katerih pa je morda nekaj tudi človeških). In zanimivo, delček razpiranja prostora se lahko zgodi tudi v sodelovalnem soustvarjalnem trenutku srečanja v bunkerju, ki se ga skupaj lahko skuša razpreti od-znotraj, onkraj omejenega prostora. Omogočanja *in* onemogočanja.

V nadaljevanju tako ponujam še eno difrakcijo razmišljanja, ki ga izrisujem v magistrski nalogi, skozi poetično transkripcijo svetovanja z dne 3. 11. 2023. Na levi strani sem začel z zapisovanjem tega, kar sem rekel 'sam' in na drugi, na desni odzivanje socialne delavke, psihosocialne svetovalke in terapevtke Tine. Ob poslušanju posnetka svetovanja in sprotnem poetičnem transkriptu pa sem pustil, da pisanje vodi v svojo smer, tako, da so se pojavile izjave, ki niso bile izrečene v konkretnem svetovanju, ampak gre za misli, ki so se porodile med pisanjem tega dela. S tem želim ponazoriti tudi pretakanje različnih misli skozi čas in prostor in njihove raz/družitve.

i. kako se je 'začelo':

mogoče bom začel
kar na sredini

*prosim
kar daj
potem pa
sestavljaš sliko*

končno imam idejo
kaj bi napisal
za magistrsko

krasno

o zelenem socialnem delu
mogoče delo na terenu?
kaj je teren?

to področje še sploh ni ...
imamo eno magistrsko
diplomsko—teoretično
kam na teren?
na silo?
kaj pa teorija?

sem se odločil prehitro?
mi odzvanja St. Pierre? (2018, str. 2):
domnevam,
da ne bi bilo slabo,
da vztrajamo pri branju in pisanju,
preden začnemo [z raziskavo,
s socialnim delom]
da se razpre pot
k temu kaj bi [raziskovanje,
socialno delo] lahko bilo
ko ločnica med [teorijo in prakso]
ni več tako jasna

morda čez dvajset let

saj sva se že pogovarjala
kako mi omogočaš prostor

kako nama omogočaš prostor

da se lahko
da se lahko
vse da ven
unconditionally
v glavi se odpira
dovoljeno se mi je izražati

sem kar ganjena
ko te poslušam
bom kar jokala
če bom želela

so-ustvarjen smeh
trenutek srečanja
v ne/srečnih
solzah
bova skupaj jokala
kot da pijevo kavo

kot sem že takrat govoril
me zanima

filozofija
ampak
malo se še ne
počutim pripravljenega
mogoče za doktorat?
ne vem

potem pa:
preblisk?

veliko boš pisal
veliko boš bral
zakaj ne bi nekaj
kar te dejansko
dejansko te
poganja

*navdihuje
poganja*

smrk

točno to
in sem se osredotočil
malo
začel brat
in pač kar naenkrat
kot da bi mi bilo
vse?
jasno?
kompleksno ja
ne pa strašno

smer v katero grem
akademsko pisanje?
ta slog?
v njem čutim socialno delo

ni nujno
da odkrivam pomen:
kaj je nekdo rekel?
zakaj?
pogledam:
kaj je napisano
umestim v kontekst?
razmišljam s tem

in sem začel
karnaenkrat?
razmišljati s teorijo
razmišljati s tabo

tudi če nisva bila skupaj

skupaj-narazen

z Miho, z mačkom

in z vsemi ki niso niti bile_i omenjene_i z vsemi lotusi in bog_injami
vse skupaj-narazen

ii.

post-antropocentrizem

vseeno bom raziskoval

environment pa to

ampak si dovolil biti

kreativen

to me napaja

trenutno

kot sva se pogovarjala:

je to trenutek srečanja?

to

to

kot to

kar sva doživela

v tem zgoščenem tukaj-in-zdaj

ko to pišem

ko to (po)doživljam

ko se vračam

po-novno

in sem se odločil temu slediti

odločitev, ki ni izhajala (zgolj) iz mene? (MacLure, 2013)

pomembna je bila tudi privolitev mentorice

in covida ko sem se (prvič?) srečal s teorijo na drugačen način, s podcasti youtube videji *theory*
& *philosophy*, *philosophy tube*, *acid horizon*, *revolutionary left radio*, s slovarji s pogovori debatami
razmišljanji premišljanji pisanjem kratkimi idejami prebliski željami zmožnostmi svetovi

in mačke—te ki me sedaj ko poskušam pisati jezi—no ne jezi

zamoti

mogoče dobro da me zamoti

dobro da se misel

kdaj

ustavi

počaka

malo zadiha.

dobra motnja tudi če se ponavlja in ponavlja in ponavlja in vstajaš in hodiš in božaš in ne veš ali se
moraš ob enajstih zvečer še igrati? je bilo premalo interakcije? intra-akcije?! so rezi bili (pre)nasilni in
izključili tebe iz 'mojega' sveta? morda premalo posluha?

srečanja v skupnem svetu
premalo odgovor-nosti
že vstajam greva se še malo igrat
(potem?) pa itak sledi še en čik in veter in avion in hladen zrak in ogenj in smeh in
in in in kot da se nikoli nič ne zaustavi zares kot da se skoz nekaj odvija razvija prebija ubija prebuja
utruja noga teče na mestu

iii.

ja daj
daj daj

kako lepo
kako dragoceno je to slišati
če te lahko malo prekinem

tako mi je ...
ko si govoril ...
tako se mi zdi ...
kot da se je nekaj zgodilo ...

en preblisk

da se ti je tako ...
nekaj odprlo
jaz tebe tako *čutim*
in razumem

kot da se ne bi več obremenjeval
moram to pa to pa to razumeti
zanima te
tako si v stiku
s sabo/teorijo
bereš na *drugačen* način
kot preobremenitev moram moram razumeti

morda ta sproščenost
odpira obzorja
jasnost

vse vedno bolj postaja kompleksno
in vse bolj jasno
hkrati

ganjena sem
zadržujem solze
prišel si do tega
milost

prenos
ne vem katere besede
ti si šel v to smer
si bil pogumen
si vedel kam greš
si poslušal sebe
tu je veliko poguma
ko ne veš
in se poslušaj
ne um

telo-um

navdih iz vseh stvari

včasih jih ujamem na zaslon
kot ko sem bil v osnovni šoli
ampak skozi čas se to zgubi
zdaj sem čutil
nekje, ne v sebi
da si želim pisati
to kar berem
mi omogoča pisanje
kot včasih
ampak drugače

veselim se
skoraj vsakega dneva
in čas ne mineva več tako hitro
malo se upočasnjuje

toliko za brati, brati, brati
drugače poskušam brati
drugače razmišljati
drugače misliti

tako nekih ...
točno tu sva odklenila to razmišljanje

mogoče je že vedno bilo tu

iv. odgovor-no-branje-pisanje

branje ki ni samo tekst
branje ulice
okolice

vse se zlije v eno
za trenutek

ki ni občutek

nekaj pred-osebnega
ko racionaliziraš
se že zgubi
ne moreš ubesediti
opisati zapisati
morda bo bralki_cu
omogočeno
ne razumevanje vsebine
morda procesa dela
tu vidim socialno delo

ta odgovor-nost
zmožnost odgovarjanja
in omogočanje zmožnosti odgovorov
so-delovanje tudi v pisanju
kot povabilo
v trenutek srečanja
v tem zgoščenem tukaj in zdaj

v. trenutek srečanja (povabilo)

trenutki srečanja
onkraj psihosocialnih odnosov

če je to sploh možno če je to sploh mogoče, če je to sploh zaželeno ker kaj bi to sploh pomenilo? a niso socialne delavke že tako ali tako preobremenjene? s papirji skrbmi nasiljem plačami preživetjem stresom izgorevanjem denarjem zavračanjem vlog borbami na sodiščih desničarskimi tviti ker itak kaj pa s(m)o drugega kot zafrustrirane feministke in poženščeni beta fantki kot da bi to bilo nekaj slabega kot da je v ženskosti in feminizmu nekaj slabega

tako je težko sedeti v pisarni ko bi si želela na teren in ko bi si želela pogovarjati izvajati socialno delo biti ~~prijazna-obiskovalka~~ zaveznik_ca
odprtih vrat in srca

vendar ravno skozi odprta vrata in srce se prikradejo še ostale_i tisti na katere sploh ne pomislimo ker so izgubljene v podčrtajih in onkraj socialnega ker je socialno človek in še kak človek in človeška skupnost in družba kot da se v nas ne premika milijone bakterij in voda ki teče in se izliva kot da nimamo ne-človeških spremljevalk vseh malih muc in velikih psov in včasih tudi kakšnih eksotičnih živali kot da niso one priča nasilju moža nad ženo in kot da njih ne boli udarec

težko je biti postčloveški v svetu kjer še sosed ni več človek ampak je manj kot morda še vedno več kot piščanec ki ga poješ morda trpita skupaj morda jih v tovarni oboje izkoriščajo kako skupaj vztrajajo z bolečino in trpljenjem da morajo pogledati vstran vse živali so enake ene so bolj enake kot druge je zapisal Orwell v Živalski farmi in res smo v antropocentrični psihozi mi človeške živali ki nismo isti in ne vsi tako kot ne vsi moški  ampak del tega specističnega aparata več kot živalske živali ene bolj druge manj

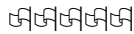
kako živeti in trpeti in ubijati v simpoezi?



želel sem biti pisatelj astronaut veterinar ampak nisem vedel zaključiti zgodbe nisem vedel dihati v
vesolju in nisem želel ubijati živali kot mesar želel sem brati knjige morda prevajati morda vseeno
pisati želel sem pomagati ljudem če že ne morem živalim



morda tudi zato socialno delo onkraj človeških odnosov za vse tiste zajce in vse tiste povožene mačke
in umirajoče pse zaklenjene v človeški hiši in čebele in pingvine ter vse pojedene ribe
za vse dinosavre ker morda bomo počasi me_i fosili



vi. trenutek srečanja onkraj delovnega odnosa in osebnega stika

trenutek srečanja
ki se ne zgodi samo med nama
ki se lahko zgodi kjerkoli

kjerkoli
pa ne samo z osebo
ali pa rastlino
ali pa
ko vdihneš

točno to
z vsem
vse to kar imamo
to je res
se mi zdi
tako tako gledam ...
vsi ti post-i ...
to pisanje
ko ne rabiš kritizirati nečesa
kot da to kar je napisano
radikaliziraš
narediš še nekaj več iz tega

malo bolj močno

malo bolj močno
zaboli srce pri vsem nasilju
ki se razpira pred očmi
malo bolj močno se vdihne
strupeni zrak

tudi tisti ki ne kadijo ga vdihujejo: indeks kakovosti zraka na aplikaciji za vreme pravi celo da je zrak
nezdrav za občutljive skupine (101) velikokrat je še hujše ampak sem pozabil pogledati
malo bolj močno
si tega želim(o)?

soustvarjanje onkraj osebnega odnosa
soustvarjamo lahko z marsičem
to bi dal na papir
napisal
povedal
upal da še koga navdušim
ali pa tudi ne

mene definitivno
ko me čist ...
vse moje celice skačejo
od veselja
od blaženosti
tudi meni je to tako blizu

vii. iste ampak različne

mogoče ne bo vsem ...
vsak bo slišal po svoje
to je ta raznolikost

raznolikost
me ki smo iste ampak nismo ampak smo skupaj nekje v tem istem čolnu čeprav ne prav zares čeprav
nekateri poganjajo čoln drugi se na njem samo vozijo
čeprav nimajo vsi čolna
nekateri plavajo čez oceane da bi prišli na boljše
v obljubljeno deželo
na drugi strani morja
nekateri ostanejo za vedno v morju
telesa razlik telesa nasilja telesa celotnega vesolja
ki se razpira in zgiba in pregiba in guba in res ni vsaka guba tista lepa vijolična slika druge galaksije so
tudi kometi in meteorji in supernove in črne luknje
in nekateri se že skoraj selijo na mars drugi pa si želijo/mo delati vsaj za minimalca
da potem lahko kupiš vsaj mački tisto *ta boljšo* predelano hrano
drugi umirajo pod fašističnim nasiljem
muskocen 🤪
raznolikost

viii. vračanje k odgovornemu-branju-pisanju

vau
tako se mi zdi
zelo se mi je vtisnilo
tisto
branje
v širšem smislu
v metaforičnem smislu?

to bi kar vzela
mi posodiš?

odgovor-nost zmožnost odgovarjanja omogočanja odgovarjanja in odgovorov in izposoja besed in
sodelovanje z besedami in idejami dokler na koncu nič ni samo tvoje ker si nikoli nečesa prav za res
ne lastiš ali pač?

povezanost z vsem
ne samo s tistim kar pišeš
ko pišeš
si
in ko pišeš na tak način
je nekaj *drugačnega*
tudi za bralca
in potem je spet odvisno
kdo je bralec

kdo sploh še bere kaj več kot tisto eno objavo na instagramu včasih sem bil po cele dneve na
družabnem omrežju pa ne da bi želel neke socializacije ali občutka le-te ampak prej da bi zapravil čas
v *doomscrollanju* kdo potem še sploh ima čas za branje?

doomscrollocen
ko rabiš obštudijsko še delati
in financirati študentsko mafijo 🐒



(če imaš srečo samo eno službo
če imaš večjo srečo samo poleti

če imaš pa še večjo srečo pa ... ne vem ker nisem poznal veliko sošolk ki bi imele tako veliko srečo –
upam da bodo sedaj ko so nekatere že socialne delavke vnesle te izkušnje študentskega dela kjerkoli je
bilo v svoje delo pa ne da bi preko svojih izkušenj svetovale drugim ampak da ne pozabijo kako so
tudi one začutile kako je ko nimaš denarja in ko nimaš časa in ko nimaš poštimate družine kot smo se
mnogokrat pogovarjale_i na vajah)

obstaja verjetnost da ne boš imel_a časa prebrati še te magistrske naloge ampak če to bere vsaj katera
študentka in ji je uspelo priti do sem bi samo rad še napisal da je lahko pisanje kdaj pa kdaj tudi kaj
drugačnega in da je možno ampak da ni lahko in da je imela St. Pierre še kako prav: brati brati brati
tudi profesorica ki nam je to govorila da premalo beremo (kar sem si prevedel kot: niste dovolj
razgledani in namesto da bi več bral sem potem ure in ure razmišljal o tem kako ne znam kako ne
zmorem kako nisem sposoben da bi razumel vse te kompleksne teorije kako naj sodelujem z njimi
kako naj pišem kako kako)
je morda imela prav

ampak če ti uspe priti tako daleč da vsaj poskusiš tudi če napišeš samo tisto eno refleksijo tudi
refleksije se potem čez nekaj let izkažejo da niso bile tako neumne čeprav je bilo večkrat mučno pisati
kako si doživljal neke vaje
sem v tem času ponovno šel čez svoje refleksije iz prvega letnika in ... delno *cringe*
delno pa se itak nisem razkrival ne sebi ne drugim niti v refleksijah ki bi naj bile namenjene meni

(čeprav smo jih pri enih vajah potem morali na glas pred vsemi prebrati – no če si se javil čeprav
imam občutek da tudi če se ne bi, bi nekoga poklicala ampak okej nima veze)
si vzemi to pisanje ne kot obvezo ampak kot orodje

ix. (po)etika ki omogoča

morda se potem začneš zavedati
tiste etike ko pišeš

ne nujno celotnega etičnega kodeksa
(po)etike ki omogoča

in tudi ti ki pišeš se razgališ
morda kakor si ti želiš

čeprav včasih se zdi kot da se nekateri spomini
še niso zares končali

in si želijo biti del besedila kot na primer ta ki ga večkrat premlevam in premlevam: ko sem bil otrok
mislim da pred odhodom v osnovno šolo sva z mamo bila na zdravniškem pregledu in zdravnica me je
sprraševala po slikah žoge in zavese in me spraševala: kaj je to? in nisem znal povedati ker mi ni bilo
jasno kaj sprašuje rdeče žoge okrogle žoge ali v bistvu je to kar z njo delamo? ker z žogo se igramo jo
brcamo in zavese odgrinjamo včasih jih tudi veter pa tudi žogo bi verjetno premaknil če bi dovolj
močno zapihal. v tem času in prostoru se mi zdi pa to kar malo smešno ker sem očitno že kot otrok
raje kot o predmetu razmišljal o procesu in relacijah pa vseeno tudi o predmetih

in včasih daš s pisanjem bralki predlog
da pogleda ne kaj je to
ampak
kaj to njej naredi

x. kdo je Jaz ki piše-govori-razmišlja-živi?

in ne rabiš več biti Jaz

doživiš

ne rabiš vzeti

tudi v mojem svetu
se mi to zdi
zveni
kot nek globlji nivo
ne globlji
drugačen

čutim pri tebi
dotika se me
solze imam v očeh
gre za nekaj *živega*

žive solze jaz-ov ki razmišljajo

doživljajo
čutijo skupaj

hvala za darilo
da sem lahko
del tega procesa

hvaležno so-obstajanje
so-postajanje
so-ustvarjanje in so-delovanje
so-odgovarjanje

xi. soudeležnost v procesu

dragoceno je
da v takih procesih
kot je najin pogovor
da sem tudi jaz lahko jaz
da nisem suhoparna psihoterapevtka
ki nekaj kljuka
zelene rdeče kljukice
to je dragoceno
da si soudeležena

smeh ki zdravi rane
ki traja tri sekunde
v njem pa je celo veselje
so-ustvarjen smeh
smeh postajanja
skupaj

vredno je proslavljanje
procesa ki ni tvoj
v katerega si udeležen
če tako rečeva

globok izdih

xii. hvaležnost do procesa? kar se povezuje ni samo potentia

bi si tudi sama želela
ustaviti
da lahko doživiš
da imaš priložnost doživeti te stvari

in čutim—to sedaj preverjam—čutim
eno hvaležnost
s tvoje strani
da si v tem procesu
da se odvija

sigurno

še bolj bi bil pa hvaležen če bi imel še več časa da doštudiram vse kar bi me zanimalo več časa
za branje in pisanje in pogovarjanje in igranje in smejanje in plesanje in srečevanje.

kakšna razlika je
ko lahko ponotranjiš [proces]
se prežemaš s tem

potopljen včasih nekje drugje da sploh ne čutim več sveta
to je tista bolečina to je tisto trpljenje ki je/ni
moje

xiii.

pisanje ki je
effortless?

effort/less

napaja te
sem začutila
včasih

stream of conciousness?

tok zavesti? tako se včasih občuti pisanje čeprav zavest mi takrat več ne pripada ker sem del
besed ki nastajajo pred mano čeprav jih tipkam je tako kot bi si želele biti ne na tem
mestu morda na tem

ampak ki ni
ki je
naključen
je/ni
kot da postajam z vsako besedo
kakor se pač da
in kot da lahko vse to
vsaj meni

jazjazjaz
postajam
s
to
besedo

kot da ne zmorem ubesediti
ki je/ni naključen
notranja namera?
morda odprtost
za široko
ne razmišljanje
namera
ki to
poganja
doživljanje ki je že zavedanje?

xiv.

vse kar zgleda nesmiselno
ima nek smisel

vendar »različen aparat da različen smisel«¹⁰⁶

S to magistrsko nalogo si nisem prizadeval podati ali najti vseh odgovorov, ki bi morda zanimali bralka_ca. Kako udejanjiti relacijsko ontologijo v praksi? Čeprav, potem pa spet: kaj sploh je praksa? In ali je mogoče soustvarjati *nove* prakse? Nekaj idej morda tako lahko bralka_ec najde že v podanih opisih denimo t. i. okoljskega/eko/zelenega socialnega dela in socialnega dela z živalmi. Si pa želim o tem še dodatno razmišljati-pisati-brati-eksperimentirati v sodelovanju in soustvarjanju še s kom drugim. Morda udejanjanje relacijske ontologije v socialnem delu ne bo spremenilo vsega (sploh pa kaj in čigav je ta 'vse'?). Je pa morda, kot zapiše Tronto (2023, str. vi): »začeti nekje, to, kar je pomembno, ker se z difrakcijskim rezom v svet, razprejo drugi svetovi«. Vsak začetek pa je, kot sem *začel* dvakrat: »vedno že prežet s pričakovanjem, kam gre, vendar tja nikoli ne bo preprosto prišel, in s preteklostjo, ki še ni prišla« (Barad, 2010, str. 244).

Tako, da to delo razumem bolj kot uvod, še raje kot povabilo k soustvarjanju socialnega dela, morda ne onkraj človeka, ampak **socialno delo, ki omogoča trenutke srečanja s svetom**. Po eni strani je tako morda celo 'dobro', da še ne 'obstaja' tovrstna Praksa socialnega dela (vsaj ne na način, da bi lahko kot študent šel na teren, spraševati *postčloveške* socialne delavke: »Kako konkretno pa se *ta teorija* postajanja, omogočanja, soustvarjanja s svetom sploh udejanja v praksi?«). Morda ta Praksa nikoli ne bo obstajala, ker morda mora biti vedno znova in znova so-ustvarjena, so-izumljena v odgovor-nosti do *drugih*. Morda pa te prakse že obstajajo, čeravno v 'svojih' virtualnih različicah, v linijah pobega od ustaljenih vlog, v razbijanju meja in intra-aktivni praksi ponovnega postavljanja meja, tam, kjer so te potrebne (Za koga/kaj? Kdo/kaj jih postavi? Kako?).

Socialnemu delu se ne glede na to ali bo v prihodnje prevzelo kaj idej post-antropocentrizma, obetajo velike spremembe. Vsekakor smo umeščene_i tudi v *AI-obscen*. In vsekakor postaja umetna inteligenca (ang. *artificial intelligence*, v nadaljevanju: AI) vedno bolj razširjena v socialnem delu (Reamer, 2023, str. 52) ter ima potencial za »transformacijo socialnega dela in izboljšanja sposobnosti stroke, da služi uporabnicam_kom, organizacijam in skupnostim« (prav tam, str. 53). Umetna inteligenca, kot tudi druga nova tehnologija se je »prikradla« v tradicionalno socialno delo in »pomeni prelomnico« za samo prakso, saj tako kot je »kibernetika tehnologija [...] revolucionarno spremenila komunikacijo med ljudmi« kot tudi komunikacijo »strokovnjakov in uporabnic_kov, tudi tistih, ki se ukvarjajo s tradicionalno

¹⁰⁶ (Bozalek in Kuby, 2022, str. 82)

terapijo iz oči v oči« (Mishna idr., 2012, str. 283), lahko podobno pričakujemo tudi od AI. Afektirani so namreč že bili »ključni elementi dela«: »meje (čas in prostor); razkritje informacij (socialnih delavk_cev in uporabnic_kov); terapevtski odnos; etična in pravna vprašanja in dileme ter politike in postopki« (prav tam). Res živimo v postčloveškem svetu, kjer se je »[o]dnos med človekom in tehnološkim drugim [...] spremenil, tako da je dosegel doslej še nevideno stopnjo intimnosti in vsiljivosti« (Braidotti, 2013, str. 89), kjer vedno obstaja težnja po premiku »razmejitvenih črt med strukturnimi razlikami ali ontološkimi kategorijami, na primer med organskim in anorganskim, rojenim in proizvedenim, mesom in kovino, elektronskimi vezji in organskimi živčnimi sistemi« (prav tam).

A vendar, kakšne zgodbe bomo pripovedovale_i v *AI-obscenu*? Zgodbe o uporabnosti Chat-GPTja in drugih novih tehnologij za 'naše uporabnike_ce'? Za kvalitativno raziskovanje?¹⁰⁷

Bi pa to zahtevalo še dodatno poglobitev, še dodaten trenutek srečanja s tehnologijo, ki si ga prihranim kdaj za drugič, ali pa ga ponudim komu drugemu.

V tem obdobju sem po moje poslušal pesem Imagine Johna Lennona (1971) večkrat kot kadarkoli prej. Morda sem zato toliko sanjal o svetu. Kako naj bi sploh zaključil magistrsko delo, ki je hkrati tako osebno, kot ga zanima tudi svet, v katerem nastaja? V letu 2024 se je dogajalo toliko stvari. Ravno, ko več nisem zmogel vsega, kar bi si želel, ko je moje telo postalo težko in noge utrujene, se je zgodila tudi študentska okupacija za svobodno Palestino na FDV. Sočasno smo lahko spremljale_i distopično sceno na Evroviziji, kjer je EBU dobesedno poskušal manipulirati z realnostjo, ko so utišali vzklike Free Palestine in nestrinjanje publike, ko je nastopal Izrael, ki že leta in leta izvaja genocid nad Palestinkami_ci. Toliko stvari se dogaja naenkrat, resnično nepredvidljiv čas, transformacije življenja na vsakem koraku. Ti pa nimaš denarja. In nimaš energije. In nimaš volje za življenje. Postajanje z vojnami, postajanje s protesti, katerih del si, in katerih del ne moreš biti, ker pišeš magistrsko. Vztrajanje s težavo življenja v depresijocenu, muskocenu, vztrajanje tako močno, da morda pridemo kdaj tudi *kam drugam*. V časeprostore, za katere še nimamo besed, poimenovanj, ali pa so le-ti še vedno ostali zakriti v poeziji, ki še ni ugledala luči dneva.

¹⁰⁷ V Sloveniji, na področju socialnega dela, se o tem še ne govori veliko. Sem pa v reviji Socialno delo zasledil dva članka, ki ju je napisal Blaž Mesec (2023b, 2024), kjer avtor govori o potencialih t. i. jezikovnega modela umetne inteligence, ChatGPT, za katerega denimo zaključ, da je »obetaven pripomoček kvalitativne analize besedil« (2023b, str. 315). »Ko se z »njim« »pogovarjam«, včasih pozabim, da je stroj,« zapiše Mesec (2024, str. 218), čeprav kasneje ugotovi (prav tam): »da na drugi strani ni človek, ampak naprava, nepregledno čipovje v nekih omarah, čisti dolgčas, nič živega«. In potem ponovno sklene: »da se [bo] z robotom pogovarjal kot s človekom, ker bi sicer sam nehal biti človek« (prav tam, str. 216).

Potrebujemo nove vizije, postajanja, s katerimi skupaj-narazen pridemo v »drugo smer, v neko drugo sredino, v nek drug milje« (Braidotti, 2019a, str. 8). S kom/S čim bomo postajale_i? Kdo so vse manjkajoči ljudje (Braidotti, 2019a) v socialnem delu? Kaj je manjkajoča vednost? Manjkajoči časi in prostori, duhovi, s katerimi se moramo vsaj *nekako srečati*. Se odzvati klicu. *Pošastološko srečanje*. In zato, kot zapiše Barad (2007, str. 160):

etika preprosto ni zgolj o odgovornih ravnanjih v odnosu do človeškega izkustva sveta, temveč gre za vprašanje materialnih zapletov in pomena vsakega dejanja znotraj sveta, pri preoblikovanju teh zapletov, tj. gre za vprašanje etičnega poziva, ki je utelešen v samem so-ustvarjanju sveta.

Ponovno, pri etiki, kot nam jo ponuja Barad (prav tam, str. 384) in v katero smo se že večkrat spletle_i in raz/pletle_i:

ne gre zgolj za posledice naših načinov interakcije s svetom, kot da bi posledica sledila vzroku v linearni verigi dogodkov. Pri etiki gre za pomembnost (ang. *mattering*), za upoštevanje prepletenih materializacij, katerih del smo, vključno z novimi konfiguracijami, novimi subjektivitetami, novimi možnostmi [*zapleteni v trenutkih srečanja s svetom, zaplet nas naredi*]—še najmanjši rezi so pomembni (ang. *matter*).

Kako lahko sploh pišem (*pokrit v rdečo odejo*), razmišljam, sanjam o svetu, o miru, o veselju, če se zdi, kot da svet okoli mene/nas gori. Če se zdi, da bo vsak hip ponovno padla bomba. Tokrat bližje, kot smo navajene_i v Sloveniji. A o vsem tem pišem, o vseh sanjah in trenutkih sračanja ravno zato, da ne bi pozabil na to kar se dogaja, in da bi vseeno, navkljub vsem kontradikcijam, znotraj/zunaj mene, živel, poskušal na svoj način prispevati k svetu, ki omogoča. Vse kar mi je torej preostalo, v vsej tej zmedi je, da nadaljujem s pisanjem. Da ne odneham, dokler iz tega izdelka ne bo nastalo nekaj, kar si bom želel deliti s svetom. Nazaj v svet, iz katerega je nastalo. Lani aprila sem izvedel dva performansa v galeriji Škuc. V enem sem izživel vso svojo hippie fantazijo. Pesem I'd Love to Change the World, ki je iz 1971 se posluša, kot da je o današnjem času. Toliko o linearnem času. Performansov pa je bilo še več.

Socialno delo onkraj človeških odnosov? kot sem poimenoval to delo, ni delo, ki sem ga sprva želel napisati na bolj kreativen, postkvalitativen način. Svoje izkustvo v teoriji in poeziji sem v zadnjih dveh letih pridobival ne samo preko poezije, ampak tudi preko performanja različnih

pesmi, zgodb, filozofije, norčavosti. Pa vendar sem se znašel v depresijocenu, kjer mi je bilo, kar naenkrat onemogočeno pisanje in kasneje objava dela o performativni umetnosti v socialnem delu. To je to, o čemer sem pisal v Uvodu, ko sem zapisal, da »sem se znašel v čudnem stanju, v *depresijocenu*,« in nisem vedel kako naprej. Zato mi je bilo pomembno, da so me pri raziskovanju, pisanju, razmišljanju spodbujale_i tako človeške kot ne-človeške sopotnice_ki, tako Rosi Braidotti, Elizabeth St. Pierre, Deleuze, Barad, kot Bleki, vse boginje in lotusi, plesi in zabave, drag skupnost, o kateri tokrat nisem uspel pisati. Vsaj ne na tak način. Lahko bi celo rekel, da me je ponovno pisanje-razmišljanje-branje (ples je ponovno prišel šele kasneje), vrnilo iz *depresijocena*, v neko drugačno obdobje, kjer je vse bolj pluralno, vse bolj odprto in kjer so sanje, ne samo dovoljene, ampak kdaj pa kdaj tudi omogočane in aktualizirane. In tako sem pisal. Pisal sem poezijo, medtem ko sem bral filozofijo. Pisal sem poezijo, medtem ko sem plesal po sobi. Pisal sem osnutke poglavij, si zamišljal in popisoval trenutke srečanja, ko so se le-ti zgodili, ko sem se v njih znašel, skupaj z vsemi ostalimi.

Vednost nastaja, zato, ustvari pogoje za razcvet radovednosti, sem zapisal ob zaključku 'metodološkega' poglavja, v razmišljanju s Taylor (2021, str. 27-39). In to sem poskušal. Gledal sem naokrog tako dolgo in tako močno, dokler nisem začel sveta samega videti kot umetnost, kot poezijo, kot ples. Čeprav je bilo vedno preveč knjig, za cel ocean, sem si dovolil zaplavati v morju besed, misli in svetov. Kaj se je zgodilo? Svet je začel žareti. Bolj intenzivno kot kadarkoli. Morda žari že od nekdanj, pa se do sedaj z njim še nisem uspel srečati na tak način? Poskušal sem biti odgovoren do duhov preteklosti, prihodnosti, do časa in prostora, ki ni linearen in zamejen, prepustil sem, da se raztopim v mnoštvu. Postajal sem in postajal. Na več načinov. Z več imeni, z več telesi, z več izrazi. S tem, ko sem spoznaval teorijo-filozofijo sem na novo spoznaval ne samo socialno delo, ampak tudi sebe. Po zaključku pisanja te naloge lahko zagotovo rečem, da nikoli več ne bom tak, kot sem bil nekoč. Morda je tako prav in morda se to zgodi z vsakim pisanjem.

To nas ponovno pripelje do V. propozicije: Diseminacija vednosti in komunikacija je performativno udejanjanje prakse, ob čemer sem že zapisal naslednje: poigraj se v dialogu z bralkami_ci, poslušalkami_ci, poskušam. In poskušal sem marsikaj. Tebe, draga bralka_ec, sem večkrat poskušal povabiti v bolj intimno branje-razmišljanje, skupaj z mano, skupaj z vsemi s katerimi pišem. Skozi magistrsko nalogo sem navajal tudi različne skladbe, pesmi. Zakaj? Ker ko sem pisal poezijo, ko sem plesal filozofijo, sem večkrat poslušal ravno te pesmi, nekatere pa so se pojavile sproti ob pisanju, ob urejanju, re-difrakciji. Še zadnji poskus pa bo performativno

udejanjanje same magistrske naloge, ki jo bom izvedel na samem zagovoru magistrskega dela. Posnel sem namreč pol urni kratki film, ki sestoji iz več trenutkov srečanja (kratkih videov, kjer so-delujem s plesom, drag-om, filozofijo, teorijo, mačkom, ogledalom, kamero, svetlobo, dežjem, soncem, balkonom, drugimi pomembnimi osebami, človeškimi in nečloveškimi). Sam film razumem tudi kot vizualizacijo in hkrati povzetek ter ponovno difrakcijo magistrskega dela. Zaenkrat ta film ne bo objavljen v javnosti, ga pa lahko vsak_a bralka_ec dobi v mojem osebнем arhivu.

Skozi predelovanje-ustvarjanje-pisanje-plesanje-filozofiranje-pogovarjanje-sprehajanje-igranje-sedenje-norenje-upanje-bolečino-strah-pogum sem poskušal tudi 'sam' narediti nekaj 'novega'. Zato je difraktivni pristop k raziskovanju (Barad, 2007) bil za to delo izjemnega pomena, sploh ker mi je omogočal odprtost, hkrati pa so se s tem pristopom vedno znova odpirale, razpirale nove tematike, novi raz-misleki, ideje, poezije, plesi. Včasih se mi je zdelo, da najbolj uživam ravno v bolj poetičnih in filozofskih trenutkih pisanja. Vseeno pa sem se poskušal karseda potruditi, da bi bralki_cu podal vsaj osnovne ideje o sami kompleksni teoriji, ki pri nas v slovenskem raziskovalnem prostoru na področju socialnega dela (in tudi na sploh mi žal ni uspelo najti del, ki bi se konkretno lotevale postkvalitativnega raziskovanja) ter narediti krajši popis že obstoječih modelov, teorij socialnega dela (od zelenega do ekološkega do socialnega dela z živalmi). Morda boš kot bralka_ec v tem delu našel_a stvari, ki niso dovolj raziskane, kar želim, da vzameš kot povabilo za dodatno so-delovanje (s svetom, vedno s svetom). Ena izmed mojih najljubših delov magistrske naloge pa je vsekakor [\(Po\)etika omogočanja](#), preko katere sem tudi sam uspel razviti filozofsko-poetično besedišče, ki bi morda lahko bilo blizu tudi kakšni_emu drugi_emu socialni_emu delavki_cu, kakšni drugi_emu študentki_u, ravno zato, ker trenutke srečanja pri predmetih, kjer vadimo vzpostavljanje delovnega odnosa, omenjamo večkrat. ***Socialno delo, ki omogoča trenutke srečanja s svetom.*** S poplavi, mačkom, časi. A trenutkov je še toliko več ...

Wilson (2021, str. 41) zapiše, da traja približno dvajset let, da se v disciplino socialnega dela uvede nova teorija. *Ko srečamo se spet čez 20 let, torej?* Težko je napovedati, če in kdaj bo socialno delo pomenilo so-delovanje in so-ustvarjanje onkraj modernistične/razsvetljenske/reprezentalistične predstave »človeka« (in na drugi strani »narave«). To pa ne pomeni, da to ni mogoče. Za St. Pierre (2017a, str. 688) je namreč: »vera, da lahko ustvarimo nov svet, vrhunec svobode«. Čeprav, kot reče Barad (2007, str. 353):

Če v nekaj verjamemo, to še ne pomeni, da je res. Ampak fenomeni—če so to kuščarji, elektroni ali ljudje—obstajajo zgolj kot rezultat in kot del sveta v svojem nenehnem notranjem [so]delovanju [...]. (prav tam)

Čeprav mi ljudje na to nimamo absolutnega vpliva, ne sami po sebi, s svojim prispevkom sodelujemo pri ustvarjanju sveta v njegovi posebnosti, vključno z nami. Barad nas zato vabi, da vztrajamo pri soustvarjanju sveta pri sodelovanju, da bi se srečale_i z vesoljem na pol poti: »da se premaknemo proti temu, kar bo morda nastalo na načine, ki prevzemajo odgovornost za našo vlogo pri razlikovanju sveta« (Barad, 2007, str. 353). Vse življenje *je* srečevanje in vsako srečanje je pomembna (s)tvár (prav tam). In morda rabimo zgolj nekaj sreče: »da se srečamo s tem kar rabimo, da mislimo drugače. Beseda, stavek, sigurno lahko spremeni vse« (St. Pierre, 2017a, str. 688).



Slika 11: Branje-pisanje-ležanje-ustvarjanje

včasih me je strah
da ne bom nikoli
dokončal pisanja

da se bo reka besed
premočno vrtinčila
in butala čez nasip

in grozila celotni vasi
ter počasi rušila
celoten sistem

voda me je naučila plavati
s tem pa tudi
da ne skačem
v deročo reko

morda v njo počasi
namakam prst
in jo poslušam
kaj mi želi povedati

tam nastane mrtvi rokav
kjer še ptice pojo
ko hranijo mladiče

in tam se ustavim: za trenutek prisluhnem.

9. Viri in literatura

Adams, C. J., & Gruen, L. (2022). Ecofeminist Fottings. V C. J. Adams, & L. Gruen (ur.), *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals and the earth* (Druga izdaja) (str. 1-43). New York, London: Bloomsbury Academic.

Adkins, B. (2015). *Deleuze and Guattari's A thousand plateaus: A critical introduction and guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Arthur, M. (2021). Foreword: Working the Social, Otherwise. V V. Bozalek, & B. Pease (ur.), *Post-Anthropocentric Social Work: Critical Posthuman and New Materialist Perspectives* (str. xvi-xviii). Oxon, New York: Routledge.

Atteberry-Ash, B. E. (2022). Social Work and Social Justice: A Conceptual Review. *Social Work*, 68(1), 38–46.

Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801–831.

Barad, K. (2010). Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come. *Derrida Today*, 3(2), 240–268.

Barad, K. (2014). Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart. *Parallax*, 20(3), 168–187.

Barad, K. (2017a). What Flashes Up: Theological-Political-Scientific Fragments. V C. Keller, & M.-J. Rubenstein (ur.), *Entangled Worlds: Religion, Science and New Materialisms* (str. 21–88). New York: Fordham University Press.

Barad, K. (2017b). Troubling time/s and ecologies of nothingness: Re-turning, remembering, and facing the incalculable. *New Formations*, 92(92), 56–86.

Barad, K. (2017c). V A. Tsing, H. Swanson, E. Gan, N. Bubandt (ur.), *Arts of living on a damaged planet* (str. G103-G120). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Barad, K. (2022). Po koncu sveta: prepleteni nuklearni kolonializmi, materije moči in materialna moč pravičnosti. V L. Škof, & Navernik, I. (ur.), *Eko, zeleno, modro, trajnostno v humanistiki* (str. 95–119). Maribor: Alma Mater Europaea.

Barad, K. M. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.

Basu, M. (2021). “This Wave in the Mind”: Resonant Becomings in Reading-Writing Inquiry. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 21(4), 333–343.

Bauman, W. A. (2023). Developing a Critical Planetary Romanticism. V S. Bergmann, K. Rigby, & P. M. Scott (ur.), *Religion, Materialism and Ecology* (str. 13–28). London: Routledge.

Bauman, W. A. (2023). Developing a Critical Planetary Romanticism: Re-attuning to the Earth. V. S. Bergmann, K. Rigby, & P. M. Scott (ur.), *Religion, Materialism and Ecology* (str. 13–28). London: Routledge.

Bell, K. (2012). Towards a Post-Conventional Philosophical Base for Social Work. *British Journal of Social Work*, 42(3), 408–423.

Bell, K. (2021). A philosophy of social work beyond the anthropocene. V V. Bozalek, & B. Pease (ur.), *Post-Anthropocentric Social Work: Critical Posthuman and New Materialist Perspectives* (str. 58–67). Oxon, New York: Routledge.

Bennett, J. (2010a). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham, London: Duke University Press.

Bennet, J. (2010b). A Vitalist Stopover on the Way to a New Materialism. V D. Coole, & S. Frost (ur.), *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics* (str. 47–69). Druhman, London: Duke University Press.

Bergmann, S., Rigby, K., Scott, P. M. (2023). Introduction. V. S. Bergmann, K. Rigby, & P. M. Scott (ur.), *Religion, Materialism and Ecology* (str. 1–12). London: Routledge.

Besthorn, F. H. (1997). *Reconceptualizing Social Work's Person-In-Environment Perspective: Explorations In Radical Environmental Thought* (Doktorsko delo). Pridobljeno 10. 11. 2024 s <https://kuscholarworks.ku.edu/entities/publication/54f262a7-8154-4059-894d-5c3ca430bba5>

Besthorn, F. H. (2012). Deep Ecology's contributions to social work: A ten-year retrospective. *International Journal of Social Welfare*, 21(3), 248–259.

- Besthorn, F. H. (2014). Social Justice beyond Human Beings: Trans-species Social Justice. V T. Ryan (ur.), *Animals in Social Work* (str. 3–17). London: Palgrave Macmillan UK.
- Besthorn, F. H., & Canda, E. R. (2002). Revisioning Environment: Deep Ecology for Education and Teaching in Social Work. *Journal of Teaching in Social Work*, 22(1/2), 79–101.
- Besthorn, F. H., & McMillen, D. P. (2002). The Oppression of Women and Nature: Ecofeminism as a Framework for an Expanded Ecological Social Work. *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services*, 83(3), 221–232.
- Besthorn, F. H., Koenig, T. L., Spano, R., & Warren, S. L. (2017). A critical analysis of social and environmental justice: Reorienting social work to an ethic of ecological justice. In R. Hugman & J. Carter, *Rethinking Values and Ethics in Social Work* (str. 146–163). London: Macmillan Education UK.
- Bezjak, S., & Zaviršek, D. (2020). Ženske so reko varovale podnevi, moški ponoči : okoljska pravičnost na področju hidroenergije. *Časopis za kritiko znanosti*, 48(279): 216–240.
- Boddy, J., & Nipperess, S. (2023). Green social work and social justice. V S. A. Webb (ur.), *The Routledge Handbook of International Critical Social Work* (str. 660–670). London: Routledge.
- Boulet, J. (2021). Restorative and regenerative relational praxis must include the non-human. V V. Bozalek, & B. Pease (ur.), *Post-Anthropocentric Social Work: Critical Posthuman and New Materialist Perspectives* (str. 46–57). Oxon, New York: Routledge.
- Bozalek, V. (2017). The Political Ethics of Care And Feminist Posthuman Ethics: Contributions to Social Work. V R. Hugman & J. Carter (ur.), *Rethinking Values and Ethics in Social Work* (str. 80–96). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bozalek, V. (2023). Agential Realism For Social Work. V S. A. Webb (ur.), *The Routledge Handbook of International Critical Social Work: New Perspectives and Agendas* (str. 601–616). London: Routledge.
- Bozalek, V. (2024). The contribution of feminist new materialism to social work. V C. Noble, S. Rasool, L. Harms-Smith, G. Muñoz-Arce, & D. Baines, *The Routledge International Handbook of Feminisms in Social Work* (str. 547–559). Routledge.

Bozalek, V., & Fullagar, S. (2022a). Writing. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 146–147). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Bozalek, V., & Fullagar, S. (2022b). Agential Cut. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 30–31). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Bozalek, V., & Hölscher, D. (2023). Reconfiguring Social Work Ethics with Posthuman and Post-anthropocentric Imaginaries. In D. Hölscher, R. Hugman, & D. McAuliffe (ur.), *Social Work Theory and Ethics* (str. 367–396). Singapore: Springer Nature Singapore.

Bozalek, V., & Kuby, C. R. (2022). Material-Discursive. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 82–83). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Bozalek, V., & Murris, K. (2022). Diffraction. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 54–57). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Bozalek, V., & Pease, B. (2021b). Towards post-anthropocentric social work. V V. Bozalek, & B. Pease (ur.), *Post-Anthropocentric Social Work: Critical Posthuman and New Materialist Perspectives* (str. 1–15). Oxon, New York: Routledge.

Bozalek, V., & Pease, B. (ur.) (2021a). *Post-Anthropocentric Social Work: Critical Posthuman and New Materialist Perspectives*. Oxon, New York: Routledge.

Bozalek, V., & Zembylas, M. (2017). Diffraction or reflection? Sketching the contours of two methodologies in educational research. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 30(2), 111–127.

Bozalek, V., & Zembylas, M. (2023). *Responsibility, Privileged Irresponsibility and Response-Ability: Higher Education, Coloniality and Ecological Damage*. Cham: Springer International Publishing AG.

Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a materialist theory of becoming*. Cambridge, Malden: Polity Press.

Braidotti, R. (2011). *Nomadic theory: The portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.

- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Braidotti, R. (2019a). *Posthuman knowledge*. Medford, MA: Polity.
- Braidotti, R. (2019b). A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*, 36(6), 31–61.
- Braidotti, R. (2022). *Posthuman feminism*. Cambridge: Polity.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex."* Oxon, New York: Routledge.
- Butler, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cajete, G. (2000). *Native science: Natural laws of interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers.
- Clark, S. L., Akin, B. A., McCall, S., Byers, K., & Gomez, M. (2024). 'Shown love from the brokenness of a system': Themes from a Poetic Inquiry Reimagining Child Welfare. *The British Journal of Social Work*, 54(4), 1495–1515.
- Coates, J. (2003). *Ecology and social work: Toward a new paradigm*. Halifax: Fernwood Pub.
- Colebrook, C. (2002a). *Understanding Deleuze*. Crows Nest, N.S.W: Allen & Unwin.
- Colebrook, C. (2002b). *Gilles Deleuze*. London: Routledge.
- Compitus, K. (2021). *The Human-Animal Bond in Clinical Social Work Practice*. Cham: Springer.
- Cudworth, E. (2011). *Social lives with other animals: Tales of sex, death and love*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Čačinovič Vogrinčič, G., Kobal, L., Mešl, N., & Možina M. (2009). *Vzpostavljanje delovnega odnosa in osebne stika*. Ljubljana: Fakulteta za socialno delo.
- Čadež, J. (2012). *Terapija s pomočjo delfinov in socialno delo: Kvalitativna analiza učinkov plavanja z delfini* (Diplomsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.
- Čičigoj, K. (2013). Novi materializmi. *Radio Študent Kultura*, 15. 4. Pridobljeno 10. 11. 2024 s <https://radiostudent.si/kultura/oci-da-ne-vidijo/novi-materializmi>

- Čičigoj, K. (2019). Regeneracija prihodnosti brez njene reprodukcije: naravno-kulturno mnogovrstno sorodstvo v misli Donne Haraway. Pridobljeno 10. 1. 2025 s https://www.steklenik.si/wp-content/uploads/2019/07/Cicigoj_Haraway_si.pdf
- Čuk, N. (2019). *Družbene in sistemske, ne podnebne spremembe! Zeleno socialno delo* (Diplomsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.
- Čuk, N. (2021). *Socialne delavke in delavci v skrbi za ljudi in naravo: zeleno socialno delo* (Magistrsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.
- Deel, G. L. (2024). Origin of the Universe: How Did It Begin and How Will It End? Pridobljeno 12. 1. 2025 s <https://www.apu.apus.edu/area-of-study/math-and-science/resources/origin-of-the-universe/>
- Deleuze, G. (2011). *Razlika in ponavljanje*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2013). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, prev.). London, New York, Dublin: Bloomsbury Academic. (Izvirno delo objavljeno 1987)
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1987). *Dialogues* (H. Tomlinson & B. Habberjam, prev.). New York: Columbia University Press.
- Deloria Jr., V. (2004). *Evolution, creationism, and other modern myths: A critical inquiry*. Golden, Colo: Fulcrum.
- Dobnikar, M. (2020). *Čivkanje frustracij*. Pridobljeno 7. 2. 2025 s <https://spol.si/blog/2020/08/13/civkanje-frustracij/>
- Dolphijn, R., & Tuin, I. van der. (2012). *New materialism: Interviews & cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Dominelli, L. (2012). *Green Social Work: From Environmental Crises to Environmental Justice*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Dominelli, L. (2023). *Social Work Practice During Times of Disaster: A Transformative Green Social Work Model for Theory, Education and Practice in Disaster Interventions*. London: Routledge.

- Dominelli, L., Nikku, B. R., Ku, H. B. (2018). Introduction: Why green social work? V L. Dominelli, B. H. Ku, B. R. Nikku, (ur.), *The Routledge handbook of green social work* (str. 1–6). London, New York: Routledge.
- Dragoš, S. (1996). Socialna etika : med prepričanjem in odgovornostjo. *Socialno delo*, 35(3), 217–225.
- Društvo socialnih delavk in delavcev Slovenije. (2021). *Kodeks etike socialnih delavk in socialnih delavcev Slovenije*. Pridobljeno 5. 7. 2023 s https://dsdds.splet.arnes.si/files/2021/03/Kodeks-etike-socialnih-delavk-in-delavcevSlovenije_2021.pdf
- Duh, I. (2014). *MELINCI – kronika vasi*. Pridobljeno 29. 12. 2024 s <https://nterap.wordpress.com/2014/08/20/melinci-kronika-vasi/>
- Fakulteta za socialno delo (2023a). *Poplave 2023 - potrebujem ali nudim pomoč - socialno delo v izrednih razmerah*. Pridobljeno 30. 12. 2024 s https://www.fsd.uni-lj.si/aktualno/2023080812003962/poplave_2023_potrebujem_ali_nudim_pomoc_socialno_delo_v_izrednih_razmerah/
- Fakulteta za socialno delo (2023b). *Poplave - želim pomagati*. Pridobljeno 30. 12. 2024 s https://www.fsd.uni-lj.si/aktualno/2023080418463793/poplave_zelim_pomagati/
- Fakulteta za socialno delo. (b. d.). *Kako napišemo diplomsko delo*. Pridobljeno 26. 12. 2024 s https://www.fsd.uni-lj.si/mma/kako_napisemo_diplomsko_delo/2016032811315616/
- Fathalizadeh, R., Koro, M., Taylor, C. A., Murris, K., Kuby, C. R., Bozalek, V., & Dopierala, A. (2024). Teaching Postqualitatively. *Qualitative Inquiry*. Predobjava na spletu. <https://doi.org/10.1177/10778004241265992>
- Faulkner, S. L. (2007). Concern With Craft: Using Ars Poetica as Criteria for Reading Research Poetry. *Qualitative Inquiry*, 13(2), 218–234.
- Faver, C. A. (2009). Seeking Our Place in the Web of Life: Animals and Human Spirituality. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 28(4), 362–378.
- Federici, S. (2019). *Kaliban in čarovnica: ženske, telo in prvotna akumulacija*. Ljubljana: Sophia.

Ferrando, F. (2020). *Philosophical posthumanism*. London, New York, Oxford, New Delhi Sydney: Bloomsbury Academic.

Ferrando, F. (2023). *The Art of Being Posthuman: Who Are We in the 21st Century?* Cambridge, Hoboken: Polity Press.

Forjan, J. (2021). *Izkušnje mladih nebinarnih oseb* (Diplomsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.

Fraser, H., & Taylor, N. (2021). Animals as domestic violence victims: A challenge to humanist social work. V V. Bozalek, & B. Pease (ur.), *Post-Anthropocentric Social Work: Critical Posthuman and New Materialist Perspectives* (str. 161–174). Oxon, New York: Routledge.

Fraser, H., Taylor, N., & Riggs, D. W. (2021). Animals in Disaster Social Work: An Intersectional Green Perspective Inclusive of Species. *The British Journal of Social Work*, 51(5): 1739–1758.

Frichot, H. (2019). Creative ecologies: Theorizing the practice of architecture. London, New York, Oxford: Bloomsbury Visual Arts.

Fullagar, S. (2021). Re-turning to embodied matters and movement through postqualitative inquiries. V K. Murris (ur.), *Navigating the postqualitative, new materialist and critical posthumanist terrain across disciplines: An introductory guide* (str. 117–134). New York: Routledge.

Fullagar, S., & Bozalek, V. (2022). Affectivity. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 26–27). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Gan, E., Tsing, A., Swanson, H., & Bubandt, N. (2017). Introduction: Haunted Landscapes of the Anthropocene. V A. Tsing, H. Swanson, E. Gan, N. Bubandt (ur.), *Arts of living on a damaged planet* (str. G1-G14). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Garner, T. (2014). Becoming. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 1(1–2), 30–32.

Glasser, R. (2018, str. xxxii-xxxiii). Preface. V L. Dominelli, B. H. Ku, & B. R. Nikku (ur.), *The Routledge handbook of green social work* (str. xxxii-xxxiii). New York: Routledge.

- Gray, J. (2003). *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. London: Granta Books.
- Gray, M., & Coates, J. (2013). Changing values and valuing change: Toward an ecospiritual perspective in social work. *International Social Work*, 56(3), 356–368.
- Gray, M., Coates, J., & Hetherington, T. (2013). Introduction: Overview of the last ten years and typology of ESW. V M. Gray, J. Coates, & T. Hetherington (ur.), *Environmental social work* (str. 1–28). Routledge.
- Griffith, J. L. (2010). *Religion that heals, religion that harms: A guide for clinical practice*. New York: Guilford Press.
- Gril, A., & Šeme, M. (2021). Vloga socialnega dela v izrednih razmerah. *Socialno delo*, 60(3): 201–218.
- Hanrahan, C. (2011). Challenging Anthropocentrism in Social Work Through Ethics and Spirituality: Lessons from Studies in Human-Animal Bonds. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 30(3), 272–293.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Haraway, D. J. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2016a). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Haraway, D. J. (2016b). *Manifestly Haraway*. Minneapolis: University Of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2018). *Modest_Witness@Second_Millennium: FemaleMan ©_Meets_OncoMouseTM: Feminism and Technoscience* (Druga izdaja). New York, London: Routledge.
- Harvey, G. (2014). Introduction. V G. Harvey (ur.), *The Handbook of Contemporary Animism* (str. 1–12). Oxon, New York: Routledge.
- Hoosain, S., & Bozalek, V. (2021). Hauntology, history and heritage: Intergenerational trauma in South African displaced families. V V. Bozalek, & B. Pease (ur.), *Post-Anthropocentric Social Work: Critical Posthuman and New Materialist Perspectives* (str. 210–219). Oxon, New York: Routledge.

Hoy-Gerlach, J., & Wehman, S. (2017). *Human-animal interactions: A social work guide*. Washington, DC: NASW Press.

Hribar, A. (2012). Analiza sprememb geomorfoloških oblik na reki Muri od 1824 do 2006. *Varstvo narave*, 26: 27–42.

Huzjan, V. (2021). Razmerje med človekom in predmetom. V M. Godina Golija, V. Huzjan, & Š. Ledinek Lozej (ur.), *Govorica predmetov* (str. 9-27). Ljubljana: ZRC SAZU, Založba ZRC.

International Association of Schools of Social Work (2019). *Globalna izjava o etičnih načelih v socialnem delu*. Pridobljeno 14. 8. 2023 s <https://www.iassw-aiets.org/wp-content/uploads/2019/09/GLOBAL-SW-STATEMENT.-SLOVENE-TRANSLATION.pdf>

International Federation of Social Workers (b. d.). *Global Definition of Social Work*. Pridobljeno 15. 11. 2024 s <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/>

Jesenšek, M. (2022). *Poglavja iz zgodovine prekmurskega knjižnega jezika*. Maribor: Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba.

Jones, A., & Hoskins, T. K. (2016). A Mark on Paper: The Matter of Indigenous-Settler History. V C. A. Taylor & C. Hughes (ur.), *Posthuman Research Practices in Education* (str. 75–92). London: Palgrave Macmillan UK.

Juelskjær, M., Plauborg, H., & Adrian, S. W. (2021). *Dialogues on agential realism: Engaging in worldings through research practice*. Oxon, New York: Routledge.

Jurič, T. (2020). *Sodelovanje konja v izvirnih delovnih projektih pomoči v socialnem delu* (Magistrsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.

Kim, C. H., & Newton, E. K. (2014). My Dog is My Home: Increasing Awareness of Inter-Species Homelessness in Theory and Practice. V T. Ryan (ur.), *Animals in Social Work* (str. 48–63). London: Palgrave Macmillan UK.

Kim, C., & Castillo, M. (2024). A practice-based exploration of advocating for pet-inclusive housing amidst climate-induced migration. *Social Work in Mental Health*, 22(6): 778–787.

- Kivel, P. (2018). The Everyday Impact of Christian Hegemony. V S. M. Kimmel, & A. L. Ferber (ur.). *Privilege: A reader* (str. 140–152). New York, London: Routledge.
- Kleinman, A. (2012). Intra-actions. *Mousse*, 34: 76–81.
- Kojc, E. (2023). *Duhovnost v kurikulumu socialnega dela – študentska perspektiva* (Diplomsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.
- Koren, N. (2016). *Socialna ekonomija na področju prehranske samozadostnosti* (Diplomsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.
- Krhlanko, T. (2020). Spinoza in ekologija. *Časopis za kritiko znanosti*, 48(279), 135–147.
- Krivec, T. (2024). Nasilje nad ženskami: 140 umorjenih na dan, ena vsakih deset minut. *Dnevnik*, 5. 12. Pridobljeno 5. 1. 2025 s <https://www.dnevnik.si/novice/kronika/140-umorjenih-na-dan-ena-vsakih-deset-minut-2705902/>
- Kuby, C. R., & Bozalek, V. (2022). Research. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 110–111). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Kuby, C. R., & Murris, K. (2022a). Self/Other. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 16–17). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Kuby, C. R., & Murris, K. (2022b). Knowledge. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 74–75). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Kuby, C. R., & Taylor, C. A. (2022). Spacetimemattering. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 124–125). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Kuhar, L. (2022). *Materializem brez materije: Marxova teorija predmetov*. Ljubljana: Sophia.
- Kühar, Š. (1914). *Národno blágo vogrskij Slovāncof*. Maribor: Zgodovinsko društvo.
- Laing, M. (2021). Encountering interspecies homelessness: Resisting anthroparchy in social work and the all-too-human services. V V. Bozalek, & B. Pease (ur.), *Post-Anthropocentric*

Social Work: Critical Posthuman and New Materialist Perspectives (str. 187–197). Oxon, New York: Routledge.

Last Week Tonight (2021). *PFAS: Last Week Tonight with John Oliver (HBO)* [Video]. 4.

11. Pridobljeno 15. 12. 2014 s
https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=9W74aeuqsiU&ab_channel=LastWeekTonight

Lawless, G. (1990). *First Sight of Land*. Maine: Blackberry Books.

Leavy, P. (2020). *Method meets art: Arts-based research practice* (Tretja izdaja). New York: The Guilford Press.

Legge, M. M., in Robinson, M. (2017). Animals in Indigenous Spiritualities: Implications for Critical Social Work. *Journal of Indigenous Social Development*, 6(1), 1–20.

Leggo, C. (2008). Astonishing silence: Knowing in poetry. V G. J. Knowles, & A. Cole (ur.), *Handbook of the arts in qualitative research: Perspectives, methodologies, examples, and issues* (str. 165–174). Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications.

Lesjak Tušek, P. (2023). Analize tal po poplavah: S težkimi kovinami pričakovano kritično onesnažena Mežiška dolina, kam z muljem? *Večer*, 14. 9. Pridobljeno 11. 11. 2023 s
https://vecer.com/slovenija/analize-tal-po-poplavah-s-tezkimi-kovinami-pricakovano-kriticno-onesnazena-meziska-dolina-kam-z-muljem-10340306#google_vignette

Likar, M. (2019). *Vpliv živali na kakovost življenja starih ljudi v institucionalni oskrbi* (Magistrsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.

Livholts, M. B. (2023). *The Body Politics of Glocal Social Work: Essays on the Post-Anthropocentric Condition*. London, New York: Routledge.

M. B. (2023). Poplave raznesle kontaminacijo s težkimi kovinami. *Delo*, 30. 8. Pridobljeno 11. 11. 2023 s
<https://www.delo.si/novice/obnavljamo-slovenijo/rezultatih-analiz-poplavnega-mulja-v-meziski-dolini>

M.S. (2023). Sava odnesla rekordno kolonijo breguljk. *24ur*, 29. 8. Pridobljeno 12. 11. 2024 s
<https://www.24ur.com/novice/slovenija/sava-odnesla-rekordno-kolonijo-breguljk.html>

- MacLure, M. (2013). Researching without representation? Language and materiality in post-qualitative methodology, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 26(6), 658–667.
- Matsuoka, A., & Sorenson, J. (2013). Human Consequences of Animal Exploitation: Needs for Redefining Social Welfare. *The Journal of Sociology & Social Welfare*, 40(4), 7–32.
- Matsuoka, A., & Sorenson, J. (2014). Social Justice beyond Human Beings: Trans-species Social Justice. V T. Ryan (ur.), *Animals in Social Work* (str. 64–79). London: Palgrave Macmillan UK.
- Matthies, A.-L., Narhi K., & Ward, D. (2001). Taking the Eco-Social Approach to Social Work: Reflections on three European countries. V A.-L. Matthies, K. Närhi, K., & D. Ward (ur.) *The Eco-social approach in social work* (str. 5–15). Jäyväskylä: SoPhi.
- McCulliss, D. (2013). Poetic inquiry and multidisciplinary qualitative research. *Journal of Poetry Therapy*, 26(2), 83–114.
- McKinnon, J., & Alston, M. (2017). Introduction. V V J. McKinnon, & M. Alston (ur.), *Ecological Social Work: Towards sustainability* (str. 1–17). London, New York: Palgrave Macmillan.
- McKnight, L. (2016). Swimming lessons: Learning, new materialisms, posthumanism, and post qualitative research emerge through a pool poem. *Journal of Curriculum and Pedagogy*, 13(3), 195–205.
- Merten, K. (2021). Introduction: Diffraction, Reading, and (New) Materialism. V K. Merten (ur.), *Diffractional Reading: New Materialism, Theory, Critique* (str. 1–27). London: Rowman & Littlefield.
- Mesec, B. (2006). Očarani nad močjo. *Socialno delo*, 45(3/5): 235–247
- Mesec, B. (2023a). *Kvalitativno raziskovanje v teoriji in praksi*. Ljubljana: Inštitut za razvojne in strateške analize.
- Mesec, B. (2023b). Jezikovni model umetne inteligence chatGPT kot pripomoček pri kvalitativni analizi. *Socialno delo*, 62(4): 297–316.
- Mesec, B. (2024). Strategije komuniciranja s chatGPT pri kvalitativni analizi besedil. *Socialno delo*, 63(3): 217–237.

- Mestek, K. (2024). *Vloga socialnega dela v poplavah 2023* (Magistrsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.
- Mignolo, W. D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity*. Durham, London: Duke University Press.
- Milavec, B. (2024). Podporna vloga terapevtskih psov pri uporabnikih domov za starejše. *Socialni izziv*, 45(29): 22–25.
- Miłosz, C. (1988). *The Collected Poems: 1931-1987*. New York: Ecco Press.
- Minh-ha, T. T. (2000). Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference. V. D. Brydon (ur.), *Postcolonialism: Critical concepts in literary and cultural studies. (Volume III)* (str. 1210-1215). London, New York: Routledge.
- Mishna, F., Bogo, M., Root, J., Sawyer, J.-L., & Khoury-Kassabri, M. (2012). “It just crept in”: The Digital Age and Implications for Social Work Practice. *Clinical Social Work Journal*, 40(3), 277–286.
- Moore, J. W. (2016). Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism. V J. W. Moore (ur.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism* (str. 1–10). Oakland: PM Press.
- Murris, K. (2021). Introduction: Making Kin, Postqualitative, New Materialist and Critical Posthumanist Research. V K. Murris (ur.), *Navigating the postqualitative, new materialist and critical posthumanist terrain across disciplines: An introductory guide* (str. 1–21) New York: Routledge.
- Murris, K. (2022). *Karen Barad as Educator: Agential Realism and Education*. Singapore: Springer Nature Singapore.
- Murris, K. (ur.). (2021). *Navigating the postqualitative, new materialist and critical posthumanist terrain across disciplines: An introductory guide*. Routledge.
- Murris, K. idr. (2022). Writing Together-Apart: Introcutio to the *Glossary*. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. xix-xxvii). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

- Murris, K. in Bozalek, V. (2019a). Diffraction and response-able reading of texts: the relational ontologies of Barad and Deleuze. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 32(7), 872–886.
- Murris, K., & Bozalek, V. (2019b). Diffracting diffractive readings of texts as methodology: Some propositions. *Educational Philosophy and Theory*, 51(14), 1504–1517.
- Murris, K., & Bozalek, V. (2022a). Thinking. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 132–133). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Murris, K., & Bozalek, V. (2022b). Intra-action. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 70–71). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Murris, K., & Kohan, W. (2021). Troubling troubled school time: Posthuman multiple temporalities. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 34(7), 581–597.
- Murris, K., & Taylor, C. A. (2022). Timetemporalities. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 134–135). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Murris, K., & Zhao, W. (2022a). Agency. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 28–29). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Murris, K., & Zhao, W. (2022b). Agency. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 92–93). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Närhi, K., & Matthies, A. (2017). Conceptual and historical analysis of ecological social work. V J. McKinnon, & M. Alston (ur.), *Ecological Social Work: Towards sustainability* (str. 19–38). London, New York: Palgrave Macmillan.
- Närhi, K., & Matthies, A. (2017). Conceptual and historical analysis of ecological social work. V J. McKinnon, & M. Alston (ur.), *Ecological Social Work: Towards sustainability* (str. 19–38). London, New York: Palgrave Macmillan.
- Ng, Z., Albright, J., Fine, A. H., & Peralta, J. (2015). Our Ethical and Moral Responsibility: Ensuring the Welfare of Therapy Animals. V A. H. Fine (ur.). *Handbook on Animal-*

Assisted Therapy: Foundations and Guidelines for Animal-Assisted Interventions (str. 357–376). 4. izdaja. London, San Diego, Waltham, Oxford: Elsevier.

Nielsen, L. (2008). Lyric Inquiry. V G. J. Knowles, & A. Cole (ur.), *Handbook of the arts in qualitative research: Perspectives, methodologies, examples, and issues* (str. 93–102). Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications.

Noble, C. (2021). Ecofeminism to feminist materialism: Implications for Anthropocene feminist social work. V V. Bozalek, & B. Pease (ur.), *Post-Anthropocentric Social Work: Critical Posthuman and New Materialist Perspectives* (str. 95–107). Oxon, New York: Routledge.

Noble, C. (2022). Critical Green Social Work as Futuristic Social Work Practice. V N. T. Tan & P. K. Shajahan (ur.), *Remaking Social Work for the New Global Era* (str. 77–88). Cham: Springer International Publishing.

Nordstrom, S. N., Nordstrom, A., & Nordstrom, C. (2020). Guilty of Loving You: A Multispecies Narrative. *Qualitative Inquiry*, 26(10), 1233–1240.

Novak, S., & Sudec, J. (2015). Vpliv živali na kakovost življenja starih ljudi. *Socialno delo*, 54(1): 310–339.

Novak, T. (1985). Slovenci smo rešili Taro, Muro bomo tudi. *Katedra: študentski list*, XXVII(10): 14–16.

Nuhi, L. (2024). *Izzivi na centru za socialno delo v času izrednih razmer zaradi poplav* (Magistrsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.

Panagiotaros, C. V., Boddy, J., Gray, T., & Ife, J. (2022). (Re-)Imagining Social Work in the Anthropocene. *The British Journal of Social Work*, 52(8), 4778–4794.

Parenti, L., Foreman, A., Meade, B. J., & Wirth, O. (2013). A revised taxonomy of assistance animals. *Journal of Rehabilitation Research and Development*, 50(6), 745–756.

Peeters, J. (2012). Social Work and Sustainable Development: Towards a Social-Ecological Practice Model. *Journal of Social Intervention: Theory and Practice*, 21(3): 5–26.

Peggs, K. (2017). “What Have Animals to Do With Social Work?” A Sociological Reflection on Species and Social Work. *Journal of Animal Ethics*, 7(1), 96–108.

Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. London, New York: Routledge.

- Poštrak, M. (2022). *Uvod v socialno delo*. Ljubljana: Fakulteta za socialno delo.
- Prapretnik, I. (2016). *Socialno delo s pomočjo živali* (Diplomsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.
- Prendergast, M. (2006). Found Poetry as Literature Review: Research Poems on Audience and Performance. *Qualitative Inquiry*, 12(2), 369–388.
- Prendergast, M. (2009). Introduction: The Phenomena of Poetry in Research. V M. Prendergast, C. Leggo, & P. Sameshima (ur.), *Poetic Inquiry: Vibrant Voices in the Social Sciences* (str. xix–xlii). Boston: BRILL.
- Prendergast, M. (2015). Poetic Inquiry, 2007-2012: A Surrender and Catch Found Poem. *Qualitative Inquiry*, 21(8), 678–685.
- Prlekija-on.net (2018). V Muzeju norosti na Tratah zaznamovali 33 let bitke za Muro. *Prlekija-on.net*, 14. 10. Pridobljeno 30. 12. 2024 s <https://www.prlekija-on.net/lokalno/19265/v-muzeju-norosti-na-tratah-zaznamovali-33-let-bitke-za-muro.html>
- Protopopova, A., Ly, L. H., Eagan, B. H., & Brown, K. M. (2021). Climate Change and Companion Animals: Identifying Links and Opportunities for Mitigation and Adaptation Strategies. *Integrative and Comparative Biology*, 61(1): 166–181.
- Rafaelič, A., & Flaker, V. (2021). *Dezinstitucionalizacija I: Neskončna*. Ljubljana: Fakulteta za socialno delo.
- Rapoša Tajnšek, P. (2007). Raziskovanje življenjskega sveta uporabnika v širšem kontekstu socialnega dela. V L. Šugman Bohinc, P. Rapoša Tajnšek, & J. Škerjanc, (ur.), *Življenjski svet uporabnika: raziskovanje, ocenjevanje in načrtovanje uporabe virov za doseganje zelenih razpletov* (str. 7–24). Ljubljana: Fakulteta za socialno delo
- Reamer, F. G. (2023). Artificial Intelligence in Social Work: Emerging Ethical Issues. *International Journal of Social Work Values and Ethics*, 20(2): 52–71.
- Rode, N., Zidar, R., Lamovšek, V., Škerjanc, J., & Urek, M. (2010). Socialno delo v primeru naravnih in drugih nesreč. V. M. Zorn, B. Komac, M. Pavšek, & P. Pagon (ur.), *Od razumevanja do upravljanja* (str. 349–355). Ljubljana: ZRC SAZU, Založba ZRC.
- Rogowska-Stangret, M. (2018). *Situated Knowledges*. Pridobljeno 10. 3. 2023 s <https://newmaterialism.eu/almanac/s/situated-knowledges.html>

Rose, D. B. (2011). *Wild dog dreaming: Love and extinction*. Charlottesville, London: University of Virginia Press.

Rose, D. B. (2013). Val Plumwood's Philosophical Animism: attentive interactions in the sentient world. *Environmental Humanities*, 3: 93–109.

Rose, D. B. (2017). Shimmer: When All You Love Is Being Trashed. V A. Tsing, H. Swanson, E. Gan, N. Bubandt (ur.), *Arts of living on a damaged planet* (str. G51-G63). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rosiek, J. L., Snyder, J., & Pratt, S. L. (2020). The New Materialisms and Indigenous Theories of Non-Human Agency: Making the Case for Respectful Anti-Colonial Engagement. *Qualitative Inquiry*, 26(3–4), 331–346.

Roy, M. (2024). Bienvenue à l'ère du plasticocène. *Le Devoir*, 25. 1. Pridobljeno 15. 12. 2024 s <https://www.ledevoir.com/opinion/libre-opinion/805929/libre-opinion-bienvenue-ere-plasticocene>

Ryan, T. (2011). *Animals and Social Work: A Moral Introduction*. London: Palgrave Macmillan UK.

Ryan, T. (2014). Introduction. V T. Ryan (ur.), *Animals in Social Work* (str. xv–xxii). London: Palgrave Macmillan UK.

Sergaš, N. (2022). *Kako študij na Fakulteti za socialno delo vpliva na študente in študentke?* (Diplomsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.

Sobočan, A. M. (2011). Etika v socialnem delu: Etična praksa in avtonomija socialnega dela. *Socialno delo*, 59(3-4), 205–215.

St. Pierre, E. A. (2011). Refusing Human Being in Humanist Qualitative Inquiry. V N. K. Denzin, & M. D. Giardina (ur.), *Qualitative inquiry and global crises* (str. 40–55). Walnut Creek: Left Coast Press.

St. Pierre, E. A. (2014). A Brief and Personal History of Post Qualitative Research: Toward "Post Inquiry". *Journal of Curriculum Theorizing*, 30(2), 2–19.

St. Pierre, E. A. (2016). The Empirical and the New Empiricisms. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 16(2), 111–124.

- St. Pierre, E. A. (2017). Deleuze and Guattari's language for new empirical inquiry. *Educational Philosophy and Theory*, 49(11), 1080–1089.
- St. Pierre, E. A. (2017a). Haecceity: Laying Out a Plane for Post Qualitative Inquiry. *Qualitative Inquiry*, 23(9), 686–698.
- St. Pierre, E. A. (2018). Writing Post Qualitative Inquiry. *Qualitative Inquiry*, 24(9), 603–608.
- St. Pierre, E. A. (2021). Post Qualitative Inquiry, the Refusal of Method, and the Risk of the New. *Qualitative Inquiry*, 27(1), 3–9.
- St. Pierre, E. A. (2023). Poststructuralism and Post Qualitative Inquiry: What Can and Must Be Thought. *Qualitative Inquiry*, 29(1), 20–32.
- St. Pierre, E. A., in Kuecker, E. (2024). Reading: The long preparation for inquiry. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 37(6), 1566–1576.
- STA. (2023). Golob: Prizadeti dve tretjini Slovenije, škoda bo verjetno presegla 500 milijonov evrov. *STA*, 5. 8. Pridobljeno 15. 8. 2023 s <https://www.sta.si/3199958/golob-prizadeti-dve-tretjini-slovenije-skoda-bo-verjetno-presegla-500-milijonov-evrov>
- STA. (2025). Okoljevarstveniki opozarjajo na nove poskuse umeščanja hidroelektrarn na Muro. *STA*, 1. 2. Pridobljeno 4. 2. 2025 s <https://sobotainfo.com/novica/lokalno/okoljevarstveniki-opozarjajo-na-nove-poskuse-umescanja-hidroelektrarn-na-muro/271701>
- Statista. (b. d.). Religion. Pridobljeno 14. 5. 2024 s <https://www.statista.com/markets/411/topic/1066/religion/#statistic1>
- Stengers, I. (2022). Awakening to the Call of Others: What I Learned from Existential Ecology. V T. van Dooren, & M. Chrulw (ur.), *Kin: Thinking with Deborah Bird Rose* (str. 53–69). Durham, London: Duke University Press.
- Strle, K. (2013). *Pomen skupnostnega vrtnarjenja* (Diplomsko delo). Fakulteta za socialno delo, Ljubljana.
- Stuckey, P (2014). The animal versus the social: rethinking individual and community in Western cosmology. V G. Harvey (ur.), *The Handbook of Contemporary Animism* (str. 192–208). Oxon, New York: Routledge.

Stuckey, P. (2014). The animal versus the social: rethinking individual and community in Western cosmology. V G. Harvey (ur.), *The Handbook of Contemporary Animism* (str. 191–208). Oxon: Routledge.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod. (2008). Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Ta. L. (2023). V težavah tudi številni ljubljenci. Kako poskrbeti za živali med poplavami? *NI*, 5. 8. Pridobljeno 11. 11. 2023 s <https://n1info.si/novice/slovenija/v-tezavah-tudi-stevilni-ljubljenci-kako-poskrbeti-za-zivali-med-poplavami/>

Taylor, C. A. (2021). Knowledge matters: Five propositions concerning the reconceptualisation of knowledge in feminist new materialist, posthumanist and postqualitative approaches. V K. Murris (ur.), *Navigating the postqualitative, new materialist and critical posthumanist terrain across disciplines: An introductory guide* (str. 22–42) New York: Routledge.

Taylor, C. A., & Fullagar, S. (2022). Emotion/Affect. V K. Murris (ur.), *A glossary for doing postqualitative, new materialist and critical posthumanist research across disciplines* (str. 8–9). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Tompkins, K. W. (2016). On the Limits and Promise of New Materialist Philosophy. *Lateral*, 5(1): 1–6.

Tong, R., & Botts, T. F. (2018). *Feminist thought: A more comprehensive introduction*. New York, Oxon: Routledge.

Tronto, J. C. (2023). Foreword. V V. Bozalek, & M. Zembylas (ur.). *Responsibility, Privileged Irresponsibility and Response-Ability: Higher Education, Coloniality and Ecological Damage* (str. v–viii). Cham: Springer International Publishing AG.

Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Tykwer, T., Wachowski, L., & Wachowski, L. (2012). *Cloud Atlas*. Warner Bros.

van Der Tuin, I., & Dolphijn, R. (2010). The Transversality of New Materialism. *Women: A Cultural Review*, 21(2), 153–171.

- Videmšek, P. (2013). Vpliv družbenih gibanj na razvoj socialnega dela v Sloveniji. *Socialno delo*, 52(2-3), 129–138.
- Vlada Republike Slovenije. (2023). Opozorilo Uprave za varno hrano, veterinarstvo in varstvo rastlin glede poplav. Pridobljeno 11. 12. 2024 s <https://www.gov.si/novice/2023-08-04-opozorilo-uprave-za-varno-hrano-veterinarstvo-in-varstvo-rastlin-glede-poplav/>
- Vlada Republike Slovenije. (2024). 12 mesecev po poplavah v številkah. Pridobljeno 20. 10. 2024 s <https://www.gov.si/novice/2024-08-02-12-mesecev-po-poplavah-v-stevilkah/>
- Vrbnjak, M. (2018). Za jezom bi ležala mrtva Mura. *Vestnik*, 13. 5. Pridobljeno 30. 12. 2024 s <https://vestnik.svet24.si/clanek/aktualno/za-jezom-bi-lezala-mrtva-mura-718615>
- Warfield, K. (2019). Becoming Method(ologist): A feminist posthuman autoethnography of the becoming of a posthuman methodology. *Reconceptualizing Educational Research Methodology*, 10(2-3), 147–172.
- Webb, S. A. (2021). What comes after the subject? Towards a critical posthumanist social work. V V. Bozalek, & B. Pease (ur.), *Post-Anthropocentric Social Work: Critical Posthuman and New Materialist Perspectives* (str. 19–31). Oxon, New York: Routledge.
- Weiser, M. (2016). The hydropower paradox: is this energy as clean as it seems? *The Guardian*, 6. 11. Pridobljeno 30. 12. 2024 s <https://www.theguardian.com/sustainable-business/2016/nov/06/hydropower-hydroelectricity-methane-clean-climate-change-study>
- Weiss, M. (2020). Šibitev okoljskega boja v Sloveniji – oris dveh primerov. *Časopis za kritiko znanosti*, 48(279): 241–261.
- Wenocur, K., Cabral, R., & Karlovits, J. (2018). Social Work for All Species: Dual Consideration of Social Work Ethics and the Human-Animal Bond. *The Journal of the Doctoral Students of the University of Houston*, 14(2), 65–79.
- Wilson, T. E. (2021). An invitation into the trouble with humanism for social work. V V. Bozalek, & B. Pease (ur.), *Post-Anthropocentric Social Work: Critical Posthuman and New Materialist Perspectives* (str. 32–45). Oxon, New York: Routledge.
- Witkin, S. L. (2000). Writing Social Work. *Social Work*, 45(5), 389–394.
- Wolf, D. B. (2000). Social Work and Speciesism. *Social Work*, 45(1), 88–93.
- Zakon o izenačevanju možnosti invalidov (ZIMI)* (2010). Ur. L. RS 94/2010.

Zakon o preprečevanju nasilja v družini (ZPND) (2008). Ur. L. RS 16/2008.

Zavetišče Ljubljana. (2023) *Zavetišče Ljubljana svetuje: Kako poskrbeti za hišne ljubljence v času izrednih razmer (poplav)*. Pridobljeno 12. 11. 2023 s <https://www.zavetisce-ljubljana.si/novice-in-obvestila/zavetisce-ljubljana-svetuje-kako-poskrbeti-za-hisne-ljubljence-v-casu-izrednih-razmer-poplav>

Zaviršek, D. (2023). Katastrofe, družbene neenakosti in socialno delo: ne več »oni tam«, temveč »mi tu«. *Dnevnikov objektiv*, 19. 8. Pridobljeno 11. 11. 2023 s <https://www.dnevnik.si/1043030579/Objektiv/katastrofe-druzbene-neenakosti-in-socialno-delo-ne-vec-oni-tam-temvec-mi-tu>

Zaviršek, D., & Bezjak, S. (2021). Zeleno socialno delo in okoljska pravičnost na primeru vode in hidroenergije. *Socialno delo*, 60(2), 121–133.

Zorn, J. (2023). Ali so meje socialnih pravic tudi meje socialnega dela? Refleksija socialnega dela ob spominjanju izbrisa iz registra stalnega prebivalstva Republike Slovenije. *Socialno delo*, 62(2-3): 191–208.

Zupančič, A. (2020). »In tako me je življenje neslo na reke, čeprav sem si vedno želela biti le kmetica.« Intervju z Andrejo Slameršek. *Časopis za kritiko znanosti*, 48(279): 262–274.

Življenje s svincem. (b. d. a). *Pogled v zgodovino*. Pridobljeno 12. 11. 2023 s <https://www.sanacija-svinec.si/o-svincu/pogled-v-zgodovino/>

Življenje s svincem. (b. d. b). *Svinec in njegov vpliv na zdravje*. Pridobljeno 12. 11. 2023 s <https://www.sanacija-svinec.si/o-svincu/svinec-in-njegov-vpliv-na-zdravje/>

Seznam pesmi, skladb navedenih v magistrskem delu

- Al Bano & Romina Power. (1982). Felicità. Felicità [Album]. Baby Records.
- Fed Horses. (2020). Ti ne poznaš konjev. Spremembe [Album]. Records DK.
- Kitaro. (1978). Cosmic Love. Ten Kai [Album]. Polydor Records.
- Konstrakta. (2024). Novo, bolje. Novo Bolje [Singel]. RTS Digital.
- Lennon, J. (1971). Imagine. Imagine [Album]. Apple Records.
- Limahl. (1984). Never Ending Story. Don't Suppose [Album]. EMI Records.
- M83. (2011). Intro. Hurry Up, We're Dreaming [Album]. Mute Records.
- M83. (2011). Wait. Hurry Up, We're Dreaming [Album]. Mute Records.
- M83. (2011). Outro. Hurry Up, We're Dreaming [Album]. Mute Records.
- MARINA. (2021). Man's World. Ancient Dreams in a Modern Land [Album]. Atlantic Records.
- Nuša Derenda. (2000). Čez 20 let. On Čez 20 let [Album]. ZKP RTVS.
- Pink Floyd. (1979). Another Brick in the Wall, Part 1. On The Wall [Album]. Harvest Records.
- Pink Floyd. (1979). Another Brick in the Wall, Part 2. On The Wall [Album]. Harvest Records.
- Pink Floyd. (1979). Another Brick in the Wall, Part 3. On The Wall [Album]. Harvest Records.
- Ten Years After. (1971). I'd Love to Change the World. A Space in Time [Album]. Chrysalis Records.
- The Comet Is Coming & Kae Tempest. (2019). Blood of the Past. Trust in the Lifeforce of the Deep Mystery [Album]. Impulse! Records.
- The Comet Is Coming. (2022). Code. Hyper-Dimensional Expansion Beam [Album]. Impulse! Records.
- The Killers. (2008). Human. Day & Age [Album]. Island Records.
- Tom Tykwer, Johnny Klimek, & Reinhold Heil. (2012). The Cloud Atlas Sextet for Orchestra. On Cloud Atlas: Original Motion Picture Soundtrack [Album]. WaterTower Music.