

leto 2014  
letnik 46  
številka 3–4  
(235–236)  
ISSN 0587-5161

# ::anthropos

ČASOPIS  
ZA  
PSIHOLOGIJO  
IN  
FILOZOFIJO  
TER  
ZA  
SODELOVANJE  
HUMANISTIČNIH  
VED

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

46

leto 2014  
letnik 46  
številk 3-4  
(235-236)  
ISSN 0587-5161

# :::anthropos

ČASOPIS  
ZA  
PSIHOLOGIJO  
IN  
FILOZOFIJO  
TER  
ZA  
SODELOVANJE  
HUMANISTIČNIH  
VED

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

- Psihološke raziskave / *Psychology Research*
- Filozofske raziskave / *Philosophy Research*
- Azijske študije / *Asian Studies*
- Etika / *Ethics*
- Aktualno / *Topical*
- Recenzije / *Reviews*

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

Anthropos izhaja pod pokroviteljstvom Univerze v Ljubljani, izdaja ga Slovensko filozofsko društvo, Društvo psihologov Slovenije/*Published under the authority of the University of Ljubljana by the Slovenian Philosophical Society and Psychological Society of Slovenia*

GLAVNI UREDNIK/*Managing editor*: dr. Janek Musek

UREDNIŠKI KOLEGIJ/*Editorial board*: dr. Vojan Rus, dr. Andreja Avsec, dr. Franci Zore

TEHNIČNI UREDNIK IN TAJNIK UREDNIŠTVA/*Technical editor and secretary*: dr. Janko Lozar

IZDAJATELJSKI SVET/*Publishing board*:

Dr. Karin Bakračević–Vukman, dr. Valentin Kalan, dr. Edvard Konrad, dr. Borut Ošljaj (predsednik sveta/*Chairman of the Board*), dr. Vojislav Likar, dr. Janek Musek, dr. Argio Sabadin, dr. Velko S. Rus, dr. Andrej Ule, mag. Agata Zupančič, dr. Cvetka Tóth

ČLANI REDAKCIJE/*Members of editorial board*:

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

MEDNARODNI UREDNIŠKI SOSVET/*International advisory board*:

dr. Eugène Faucher (Francija/*France*), dr. Evgenij Firsov (Rusija/*Russia*), dr. Dominique Lassare (Francija/*France*), dr. Mojmir Povolný (ZDA/*USA*), dr. Jaroslav Opat (Česka/*Czech Republic*),  
dr. Alain Soubigou (Francija/*France*), dr. Vladimir Nikolajevič Železnjak (Rusija/*Russia*),  
dr. Karel M. Woschitz (Avstrija/*Austria*), dr. Josef Zumr (Česka/*Czech Republic*)

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

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, SI-1000 Ljubljana, Aškerčeva 2,  
telefon: 241 10 00, e-mail: Anthropos@guest.arnes.si

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na transakcijski račun številka:  
02010-0011281745 NLB

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

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

Cena te številke je 9,39 EUR. Letna naročnina je 18,78 EUR. Naročnina za tujino je 30 EUR.

*Price of this issue: 9,39 EUR. Annual subscription: 18,78 EUR. Other countries: 30 EUR.*

Angleške povzetke pregledal ali prevedel/*Proof-reading or translation of English abstracts*: dr. Janko Lozar

Članki so recenzirani/*All articles are reviewed*

Oblikovanje ovitka/*Cover design*: Jure Legac

Računalniški prelom/*Layout*: Uroš Čuden, MEDIT d.o.o., Notranje Gorice

Tisk/*Printed by*: Fotolito Dolenc d.o.o.

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

Založba: Slovensko filozofsko društvo in Društvo psihologov Slovenije .

Izid publikacije je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz sredstev državnega proračuna iz naslova razpisa za sofinanciranje domačih znanstvenih periodičnih publikacij.

Anthropos je indeksiran v COBISS in SOCIOLOGICAL ABSTRACTS

<http://www.anthropos.si>

::anthropos



## KAZALO

*Anthropos 3–4 (235-236) 2014*

**9-108**

### PSIHOLOŠKE RAZISKAVE

- 11-33 ::ZLATKA CUGMAS: Kako pomembne so različne lastnosti romantičnega partnerja
- 35-55 ::PETRA DOLENC: Psihometrične lastnosti vprašalnika telesne samopodobe (PSDQ) na vzorcu slovenskih mladostnikov
- 57-69 ::TINKARA PAVŠIČ MREVLJE: Nasilje mladostnikov nad starši
- 71-83 ::MATJAŽ REGOVEC: Ali je promiskuiteta nevrotična dejavnost ali je imel Freud prav? Razlike med spoloma
- 85-108 ::STAŠA STROPNIK, MAJA ZUPANČIČ: Temperament malčka - kratka oblika vprašalnika o vedenju malčkov

**109-180**

### FILOZOFSKE RAZISKAVE

- 111-129 ::CVETKA HEDŽET TÓTH: Ideološko praznjenje
- 131-149 ::TADEJ PIRC: Ekospektakel: poskus razširitve teorije spektakla na polje ekološke ideologije
- 151-165 ::MATEO ŠUPRAHA: Kritika metafizike: od "smrti boga" do "šibke misli"
- 167-180 ::NATAŠA TOPLIŠEK: Veljavnostna superiornost Husserlove transcendentalne fenomenologije: poskus ustanovitve znanosti vseh znanosti

**181-230**

### AZIJSKE ŠTUDIJE

- 183-205 ::TINA KOŠIR MAZI: Osvobajanje svobodnega: o združljivosti soteriologije z ontologijo monističnega kašmirskega šivaizma
- 207-230 ::NINA PETEK: Celovitost estetske izkušnje v procesu delovanja, čaščenja, razumevanja in osvobajanja: primer Bhagavadgīte

**231-258**

### ETIKA

- 233-247 ::MIHA DEBENAK: Svetovni etos - kritična analiza Kūngovega razumevanja globalne etike
- 249-258 ::JON GROŠELJ: Levinas: od obličja do odgovornosti

**259-275**

### AKTUALNO

- 261-275 ::AVGUST LEŠNIK: Sociologija prof. dr. Antona Žuna (1917-1978). Prispevek za zgodovino sociološke misli na Slovenskem

**277-288**

**RECENZIJE**

289-288

::CVETKA HEDŽET TÓTH; Marija Švajncer (2014); Samotni bralec

**289-292**

**NAVODILA AVTORJEM**

## CONTENTS

*Anthropos 3–4 (235-236) 2014*

**9-108**

### PSYCHOLOGY RESEARCH

- 11-33 ::ZLATKA CUGMAS: How Important Are Different Characteristics of a Romantic Partner
- 35-55 ::PETRA DOLENC: Psychometric Properties of the Physical Self-Description Questionnaire (PSDQ) in a Sample of Slovenian Adolescents
- 57-69 ::TINKARA PAVŠIČ MREVLJE: Adolescent to Parent Violence
- 71-83 ::MATJAŽ REGOVEC: Is Promiscuity a Neurotic Activity or Was Freud Right? Differences between the Sexes
- 85-108 ::STAŠA STROPNIK, MAJA ZUPANČIČ: Toddler's Temperament - The Early Childhood Behavior Questionnaire - Short Form

**109-180**

### PHILOSOPHY RESEARCH

- 111-129 ::CVETKA HEDŽET TÓTH: Ideological Discharge
- 131-149 ::TADEJ PIRC: Ecospectacle: An Attempt at Broadening the Theory of Spectacle to the Field of Ecological Ideology
- 151-165 ::MATEO ŠUPRAHA: Critique of Metaphysics: from "Death of God" to "Weak Thought"
- 167-180 ::NATAŠA TOPLIŠEK: Value Superiority of Husserl's Transcendental Phenomenology: Attempt at Grounding the Science of All Sciences

**181-230**

### ASIAN STUDIES

- 183-205 ::TINA KOŠIR MAZI: Liberating the Liberated: On the Compatibility of Soteriology with the Ontology of Non-Dual Kashmir Śaivism
- 207-230 ::NINA PETEK: The Totality of Aesthetic Experience in the Processes of Action, Worship, Comprehension, and Liberation: The Case of the Bhagavad-Gītā

**231-258**

### ETHICS

- 233-247 ::MIHA DEBENAK: World Ethos - A Critical Analysis of Kūng's Understanding of Global Ethic
- 249-258 ::JON GROŠELJ: Levinas: From Face to Responsibility

**259-275**

### TOPICAL

- 261-275 ::AVGUST LEŠNIK: The Sociology of Prof. Anton Žun (1917-1978). A Contribution to the History of Sociological Thought in Slovenia

277-288

**REVIEWS**

289-288

::CVETKA HEDŽET TÓTH: Marija Švajncer (2014): Samotni bralec  
(Solitary Reader)

293-295

**INSTRUCTIONS FOR AUTHORS**





**PSIHOLOŠKE  
RAZISKAVE**

**PSYCHOLOGY  
RESEARCH**



*Zlatka Cugmas*  
**KAKO  
POMEMBNE  
SO RAZLIČNE  
LASTNOSTI  
ROMANTIČNEGA  
PARTNERJA**

*11-33*

UNIVERZA V MARIBORU  
PEDAGOŠKA FAKULTETA  
KOROŠKA CESTA 160  
SI-2000 MARIBOR

**::POVZETEK**

**PROBLEM RAZISKAVE, V KATERI** je sodelovalo 281 študentov (76,9 % ženskega spola) prvega letnika različnih fakultet na Univerzi v Mariboru, je bil odkriti, kolikšno pomembnost pripisujejo udeleženci raziskave lastnostim idealnega romantičnega partnerja. V namen pričujoče raziskave smo sestavili ocenjevalno lestvico partnerjevih lastnosti in na osnovi komponentne analize ugotovili podlestvice. Ugotavljali smo povezanost med pomembnostjo, ki jo udeleženci pripisujejo različnim lastnostim partnerja, in njihovim stilom navezanosti, kakovostjo odnosov z vrstniki (ki se kaže v zaupanju, odprti komunikaciji in bližini) ter osebnostnimi potezami (te so: energija, sprejemljivost, vestnost, čustvena stabilnost in odprtost). Rezultati so pokazali, da udeleženci raziskave pripisujejo največjo pomembnost ujemanju s partnerjem (udeleženske pomembno večjo kot udeleženci), njegovemu vedenju in družabnosti. Udeleženci pripisujejo večjo pomembnost zunanosti kot udeleženske. Ocenjevanje pomembnosti partnerjevih lastnosti je povezano z osebnostnimi lastnostmi udeležencev, njihovim stilom navezanosti in odnosi z vrstniki.

**Ključne besede:** prehod v odraslost, romantični partner, navezanost, osebnost

***ABSTRACT******HOW IMPORTANT ARE DIFFERENT CHARACTERISTICS OF A ROMANTIC PARTNER***

*The purpose of the study, which included 281 university students (76.9 % females) from the first year of study on different faculties of University of Maribor, was to investigate how much importance the research subjects attach to different characteristics of an ideal romantic partner. For the purpose of the study we developed The scale of partner's characteristics and examined it's subscales. We examined the correlations between importance which the subjects attach to different partner's characteristics and their attachment styles, relationships with peers (e.g., trust, open communication and alienation) and personality dimensions (e.g., energy, agreeableness, conscientiousness, emotional stability and openness). The results demonstrated that subjects attached the highest importance to agreement with his/her partner (the female students significant higher than their male peers), his/her behaviour and sociability. The male students attached higher importance to partner's appearance than the female students. Attachment the importance to different*

*partner's characteristics was related with the subjects' personality characteristics, attachment styles and relationships with their peers.*

*Key words: emerging adults, romantic partner, attachment, personality*

## **::MLADI V OBDOBJU PREHODA V ODRASLOST**

V obdobju mladostništva se odvija proces druge separacije-individualizacije, ko se mladi oddaljijo od idealiziranih predstav svojih staršev in se začnejo intenzivno vključevati v odnose z vrstniki in ustvarjajo prve romantične zveze. Po Eriksonovi teoriji psihosocialnega razvoja sledi fazi *identiteta* faza *intimnost*. Kriza faze je med intimnostjo in izolacijo. Nesposobnost ustvariti in vzdrževati romantično zvezo lahko vodi mladega človeka do umika in osamitve, kar pa se izraža v depresivnem razpoloženju in nizkem samospoštovanju (Overbeek, Vollebergh, Engels in Meeus, 2003).

V sodobni razvojnopsihološki literaturi se uveljavlja izraz *mladi v obdobju prehoda v odraslost* (ang.: *emerging adulthood*), ki zajema mlade od poznih najstniških do srednjih oziroma celo poznih dvajsetih let starosti. Za to obdobje so značilni raznovrstnost glede tega, kje mladi bivajo, spremembe v njihovih intimnih odnosih ter dejavnostih, povezanih z izobraževanjem in zaposlitvijo, kot tudi podaljšano iskanje identitete, občutek negotovosti v doseganju odraslosti, usmerjenost nase in zaznavanje številnih življenjskih možnosti (Arnett, 2000; Buhl in Lanz, 2007; v Zupančič, Komidar in Puklek Levpušček, 2012). Pomembna razvojna naloga mladih v obdobju prehoda v odraslost je ustvariti stabilen in dolgotrajen partnerski odnos (Arnett, 2000). Intimni odnosi z vrstniki, ki se v obdobju mladostništva izražajo kot prijateljstvo in tovarilstvo, se v obdobju prehoda v odraslost spreminjajo v navezanost. Partnerski odnosi nadomestijo odnose s starši, romantični partnerji pa postanejo najpomembnejši objekti navezanosti (Furman in Wehner, 1994; v Zupančič, Komidar in Puklek Levpušček, 2012). Mladi na prehodu v odraslost pogosto omenjajo romantične odnose, ko razmišljajo o svoji prihodnosti (Whitty, 2002). Je pa v obdobju prehoda v odraslost razpad partnerske zveze pogost dogodek. Mladi ga doživljajo kot enako čustveno obremenjujoč in stresen kot v kasnejših starostnih obdobjih (Zgaga in Avsec, 2012).

## **::ROMANTIČNA LJUBEZEN JE PROCES NAVEZANOSTI**

C. Hazan in Shaver (1987) sta med prvimi postavila tezo, da je romantična ljubezen proces navezanosti, tj. biosocialni proces, pri katerem se oblikuje čustvena vez med odraslima človekoma, ki se imata rada, prav tako, kot

se oblikuje čustvena vez med dojenčkom oziroma dojenčico in njegovimi/njenimi starši.

Raziskovalci (Ainsworth, Blehar, Waters in Wall, 1978) so pri otrocih odkrili naslednje funkcije navezanosti: *vzdrževanje bližine* (otroci uživajo ob prisotnosti objekta navezanosti in se upirajo ločitvi od njega), *varno izhodišče* (otroci pri doživljanju distresa iščejo udobje in oporo pri objektu navezanosti) in *varna osnova* (objekt navezanosti otroku nudi varnost za raziskovanje okolja). Vse tri omenjene funkcije navezanosti se razvijejo (in sicer v zapisanem vrstnem redu; Fraley in Davis, 1997) tudi med partnerjema v romantični zvezi (Hazan in Zeifman, 1994; v Markiewicz, Lawford, Doyle in Haggart, 2006).

Tudi v procesu navezovanja obstajajo podobnosti pri otrocih in partnerjih. Ločimo tri faze razvoja navezanosti, in sicer: *prednavezanost* (pri romantičnih partnerjih spogledovanje), *nastanek navezanosti* (pri romantičnih partnerjih zaljubljenost) in *prava navezanost* (pri romantičnih partnerjih prava ljubezen) (Erzar in Kompan Erzar, 2011). Pri ločitvi ali izgubi objekta navezanosti tako pri otrocih v odnosu do staršev kot pri partnerjih zasledimo iste faze odzivov, in sicer *protest*, *brezvoljnost s pasivnostjo* in *odmik*. Zadnja od omenjenih faz omogoči normalno funkcioniranje in novo navezovanje (Bowlby, 1973, 1980; v Sharpsteen in Kirkpatrick, 1997).

Kljub temu, da obstajajo vzporednice med navezanostjo otrok-starši in navezanostjo med partnerjema, pa obstajajo tudi razlike. Kot povzemata Erzar in K. Kompan Erzar (2011), romantični odnosi integrirajo tri socialno vedenjske sisteme, to je *navezanost*, *spolnost* in *starševstvo*. Poleg tega je navezanost med partnerjema dvosmerna. Obema se dogaja, da sta včasih anksiozna in pri partnerju iščeta varnost, oporo in zaščito oziroma jih partnerju nudita, ko jih le-ta potrebuje (Hazan in Shaver, 1987).

C. Hazan in Shaver (1987) sta pretvorila tri tipe navezanosti, ki jih je M. S. Ainsworth s sodelavci (1978) odkrila pri dojenčkih, v tri stile navezanosti na romantičnega partnerja. Pokazalo se je, da so lahko udeleženci njune raziskave sebe brez večjih težav uvrstili glede na svojo najpomembnejšo romantično zvezo v eno izmed naslednjih kategorij: *varnost*, *izogibanje* in *ambivalentnost*. Odstotki udeležencev v posameznih kategorijah so se ujemali s pričakovanimi odstotki, ki so temeljili na ugotovljenih odstotkih otrok, uvrščenih v iste kategorije glede na njihove odnose z mamo (Ainsworth idr., 1978). 56 odstotkov udeležencev je sebe uvrstilo glede na romantične odnose v kategorijo *varnost*, 24 odstotkov v kategorijo *izogibanje* in 20 odstotkov v kategorijo *ambivalentnost*. Omenjene stile navezanosti na romantičnega partnerja so potrdile tudi raziskave drugih avtorjev (npr. Simpson, 1990).

## ::ISKANJE PARTNERJA IN STILI NAVEZANOSTI

Na kakovost romantičnih odnosov vplivajo notranji delovni modeli navezanosti, ki jih posamezniki razvijejo na osnovi ponavljajočih interakcij s predhodnimi objekti navezanosti, predvsem s starši (Bowlby, 1969). Osebe z varnim stilom navezanosti bolj uspešno vstopajo v nove odnose navezanosti kot osebe z nevarnim stilom navezanosti (Fraley in Davis, 1997). Na primer, osebe, ki so bile v otroštvu zanemarjene s strani staršev, pogosto izbirajo romantične partnerje, ki so naravnani k neprilagojenim medosebnim odnosom (Downey in Feldman, 1996).

Koliko so različne partnerjeve lastnosti pomembne mladim na prehodu v odraslost, je temeljno vprašanje, na katero smo želeli odgovoriti v raziskavi, ki jo predstavljamo v pričujočem prispevku. Predvidevamo, da kakovost romantičnih odnosov ni toliko odvisna od dejanskih lastnosti partnerjev kot od njune zaznave teh lastnosti in pomembnosti oziroma vrednosti, ki jo pripisujejo posameznim partnerjevim lastnostim. Zato je pomembno vprašanje o predstavah, ki jih imajo mladi o svojem idealnem romantičnem partnerju. Na osnovi teh predstav izbirajo partnerje (Milivojević, 2009), izbira partnerja vpliva na kakovost partnerske zveze, le-ta pa, kot kažejo številne raziskave (Berscheid, 1999; Berscheid in Reis, 1998; Burman in Margolin, 1992; Gottman, 1998; v Donnellan, Larsen-Rife in Conger, 2005), na posameznikovo psihično počutje in telesno zdravje.

Pri izbiri partnerja so najbolj privlačne lastnosti, ki so otroku v odnosu do staršev omogočale varno navezanost, to so pozornost, toplina in senzitivnost (pregled v Tomec, 2005). Hazan in Shaver (1994; v Tomec, 2005) poročata, da se ljudem zdijo privlačne tiste osebe, ki imajo podobne vrednote, mnjenja, fizični videz kot oni sami, so socialno odzivne, z njimi preživijo več časa, živijo ali delajo v bližini in za katere mislijo, da so jim sami privlačni.

Dejavnik, ki najmočneje vpliva na izbiro partnerja, pa naj bi bil stil navezanosti (Pines, 1999; v Tomec, 2005). Ni pomembno, ali imata partnerja enak stil navezanosti, ali se ta razlikuje, pomembna je kombinacija stilov navezanosti. Res je, da si večina ljudi želi zvezo z varno navezano osebo, tudi to drži, da večina varno navezanih ljudi izbere za partnerja osebo z varnim stilom navezanosti, a pogoste so kombinacije osebe (večinoma ženske) z anksioznim stilom navezanosti in osebe (večinoma moškega) z izogibajočim stilom navezanosti. Anksiozno navezana oseba, ki si želi velike intimnosti v odnosu in se boji zapuščenosti, od partnerja pričakuje, da se bo umikal, medtem ko oseba z izogibajočim stilom navezanosti od partnerja pričakuje zahtevnost in odvisnost. Kljub temu da tak odnos nobenega od partnerjev popolnoma ne zadovoljuje, je lahko trajen. Prav zaradi strahu, da bi jih partner lahko zapustil,



in zaradi izogibanja drugega partnerja, se partnerja ne razideta, a tudi srečna nista tako kot sta srečna partnerja z varnima stiloma navezanosti. Vendar je trajanje nezadovoljujoče partnerske zveze odvisno tudi od spola. Če je v paru ženska z izogibajočim stilom navezanosti in moški z anksioznim stilom navezanosti, je večja verjetnost, da se bo par razšel kot v obratnem primeru, kar lahko pojasnimo s tradicionalno spolno vlogo, da so ženske tiste, ki ali ohranijo ali prekinejo odnos. Primerov, da bi bila oba partnerja anksiozno ali izogibajoče navezana, ne zasledimo (pregled v Tomec, 2005).

Tolmacz, Goldzweig in Guttman (2004) so ugotovili, da se moški z varnim in nevarnim stilom navezanosti, stari od 22 do 30 let, razlikujejo v tem, ali na njihovo izbiro soproge vplivajo idealne predstave soproge, sebe ali lastne mame. Preference glede soproge pri moških z varnim stilom navezanosti niso povezane z omenjenimi idealnimi predstavami, medtem ko preference pri moških z nevarnim stilom navezanosti so. Avtorji rezultate razlagajo na osnovi značilnosti odraslih z varnim stilom navezanosti, ki so naslednje: iskrenost, zaupljivo vedenje do sveta, pozitivna, skladna in integrirana predstava samega sebe, pri tvorjenju socialnih sodb so odprti za nove informacije in so bolj fleksibilni ter uporabljajo manj obrambnih mehanizmov v komunikaciji (pregled v Tolmacz, Goldzweig in Guttman, 2004). Osebe z nevarnim stilom navezanosti pa so razvile mehanizme, z uporabo katerih lahko zmanjšajo tveganje, da bi bile prizadete v pomembnih medosebnih odnosih (Bowlby, 1988; v Tolmacz, Goldzweig in Guttman, 2004). Raziskava ni odkrila pomembnih razlik v izbiri soproge med osebami z izogibajočim stilom navezanosti in osebami z ambivalentnim stilom navezanosti, saj oboje uporabljajo obrambne mehanizme v medosebnih odnosih, čeprav različne (Mikulincer, 1998; v Tolmacz, Goldzweig in Guttman, 2004). Morda je razlog, da pri izbiri idealne soproge moški z ambivalentnim stilom navezanosti bolj upoštevajo idealno predstavo kot moški z drugimi stili navezanosti, ta, da običajno pretiravajo pri oceni situacij distresa. Bolj kot drugi moški menijo, da jih situacije ogrožajo, so nepreklicne in jih ni moč nadzirati (Mikulincer in Florian, 1998; v Tolmacz, Goldzweig in Guttman, 2004). V distresnih situacijah se pogosteje obračajo na druge osebe (Collins in Read, 1990; v Tolmacz, Goldzweig in Guttman, 2004). Medtem ko pri osebah z izogibajočim stilom navezanosti negativne izkušnje z medosebnimi odnosi povzročijo, da druge zaznavajo kot ogrožujoče in nezanesljive, zato se raje zanašajo nase (Mikulincer in Florian, 1998; v Tolmacz, Goldzweig in Guttman, 2004). Morda prav zato njihova izbira soproge v večji meri temelji na idealnem jazu kot pri drugih moških (Tolmacz, Goldzweig in Guttman, 2004). Sicer pa so se omenjene razlike med moškimi z nevarnima stiloma navezanosti izražale le kot tendence. Za vse je značilna manjša spontanost pri izbiri partnerja.

## ::PROBLEM S HIPOTEZAMI

Problem raziskave, ki so predstavljamo v pričujočem prispevku, je bil odkriti, kolikšno pomembnost pripisujejo študentje prvega letnika različnih fakultet lastnostim njihovega idealnega romantičnega partnerja (v nadaljnjem tekstu: partner, kar smiselno vključuje oba spola). V namen pričujoče raziskave smo sestavili ocenjevalno lestvico partnerjevih lastnosti. Preučili smo, ali se pomen, ki ga pripisujejo različnim partnerjevim lastnostim, razlikuje glede na spol udeležencev; romantični status, tj. ali so v partnerski zvezi in, če so, koliko časa le-ta traja, ter zaključni učni uspeh v četrtem letniku srednje šole. Ugotavljali smo povezanost med pomenom, ki ga udeleženci pripisujejo različnim partnerjevim lastnostim, in njihovim stilom navezanosti, kakovostjo odnosov z vrstniki (ki se kaže v zaupanju, odprti komunikaciji in bližini) ter osebnostnimi potezami (te so: energija, sprejemljivost, vestnost, čustvena stabilnost in odprtost).

Ničelna hipoteza se je glasila, da ne obstajajo pomembne razlike v pripisovanju pomena različnim partnerjevim lastnostim glede na spol udeležencev raziskave, ali so v partnerski zvezi ali ne in če so, koliko časa le-ta traja, ter glede na njihov zaključni učni uspeh v četrtem letniku srednje šole.

Predvidevali smo povezanost med udeleženci ocenami pomembnosti partnerjevih lastnosti in značilnostmi njegovih medosebnih odnosov, vendar zaradi pomanjkanja tovrstnih izsledkov v literaturi smer povezav nismo napovedali.

Predvidevali smo, da bodo osebnostne lastnosti udeležencev raziskave pomembno povezane z njihovimi ocenami pomembnosti partnerjevih lastnosti in da se bo izrazila tendenca, da udeleženci pripisujejo večji pomen tistim lastnostim, ki jih tudi sami posedujejo.

## ::METODOLOGIJA

### ::Udeleženci

V raziskavi je sodelovalo 281 študentov (23,1 %) oziroma študentk (76,9 %) prvega letnika prve stopnje bolonjskega študija na Univerzi v Mariboru. Stari so bili od 18 do 22 let ( $M = 19,32$ ,  $SD = 0,74$ ,  $Me = Mo = 19,00$ ). Obiskovali so naslednje fakultete (izbrane priložnostno): Pedagoško fakulteto (oddelki: Predšolska vzgoja ( $n = 85$ ), Razredni pouk ( $n = 75$ ), Glasbena in likovna pedagogika ( $n = 61$ )), Filozofsko fakulteto (oddelek Psihologija ( $n = 11$ )) in FERI (oddelka: Elektrotehnika ( $n = 32$ ) in Mehatronika ( $n = 17$ )). 20,3 odstotkov udeležencev je zaključilo četrti letnik srednje šole z odličnim, 48,8 odstotkov

s prav dobrim, 29,5 odstotkov z dobrim in 1,4 odstotkov z zadostnim učnim uspehom. 40,8 odstotkov jih v času raziskave ni bilo v partnerski zvezi, 3,9 odstotkov jih je bilo v partnerski zvezi manj kot tri mesece, 11,7 odstotkov od treh mesecev do enega leta in 43,6 odstotkov več kot leto.

## ::Pripomočki

### *:Vprašalnik o demografskih podatkih*

Vprašalnik vsebuje vprašanja zaprtega tipa o naslednjih demografskih podatkih udeležencev: spol, starost, uspeh v četrtem letniku srednje šole, fakulteta in ali je udeleženec v partnerski zvezi, in, če je, koliko časa.

### *:Vprašalnik o pomembnosti različnih partnerjevih lastnosti*

Udeleženci dobijo navodilo, naj razmislijo, katere lastnosti naj bi imel njihov idealen romantični partner, in ocenijo, kako pomembno je, da bi njihov partner posedoval lastnosti, opisane v 42 postavkah, z ocenami od 1 (*nepomembno*), vmesno oceno 3 (še kar pomembno), do 5 (*zelo pomembno*). Komponentna analiza brez omejitve komponent z Varimax rotacijo (ki je dala podobne rezultate kot z Oblimin rotacijo) je dala dvanajst komponent, ki so skupaj pojasnile 65,5 odstotkov variance. Zaradi nizke nasičenosti nekaterih postavk s komponentami oziroma nizke zanesljivosti komponent smo izločili devet postavk in se odločili za izračun komponentne analize z omejitvijo števila komponent. Ta je pokazal, da osem komponent pojasni 61,3 odstotkov skupne variance, prva komponenta 9,9 odstotkov. Prvo komponento, ki jo oblikuje pet postavk (upoštevali smo le tiste z nasičenostjo, večjo od 0,40), smo poimenovali *Zunanost* ( $a = 0,82$ ); drugo komponento ( $n$  postavk = 5) *Demografski podatki* (v nadaljnjem tekstu: *Podatki*) ( $a = 0,77$ ); tretjo komponento ( $n$  postavk = 4) *Kariera* ( $a = 0,80$ ); četrto komponento ( $n$  postavk = 5) *Status* ( $a = 0,72$ ); peto komponento ( $n$  postavk = 5) *Vedenje* ( $a = 0,65$ ); šesto komponento ( $n$  postavk = 4) *Medsebojno ujemanje* (v nadaljnjem tekstu: *Ujemanje*) ( $a = 0,70$ ); sedmo komponento ( $n$  postavk = 2) *Družabnost* ( $a = 0,74$ ) in osmo komponento ( $n$  postavk = 3) *Zdravje* ( $a = 0,66$ ).

Komponenta *Zunanost* zajema obleko (nasičenost s faktorjem: 0,79), frizuro in ličenje (0,77), telesno težo (0,65), zunanost - lepoto (0,64) in telesno višino (0,62). Komponenta *Podatki* zajema nacionalnost (0,85), raso (0,84), veroizpoved (0,70), starost (0,55) in kraj bivanja (0,48). Komponenta *Kariera* zajema trenutni finančni položaj (0,79), bodoči poklic (0,75), poklicno uspešnost staršev (0,72) in uspešnost pri študiju (0,68). Komponenta *Status* zajema družbeni status

staršev (0,74), politično prepričanost (0,72), pretekle romantične zveze (0,63), raven kritičnosti do drugih (0,59) in stil govora (0,52). Komponenta *Vedenje* zajema discipliniranost (0,70), moralne lastnosti (0,61), način zabave (0,57), uglajeno - lepo vedenje (0,51) in dober odnos do drugih (0,50). Komponenta *Ujemanje* zajema udeležencev občutek, da ga ima partner rad (0,75), da ga razume (0,71), prijaznost in dobrosrčnost (0,63) ter spolno privlačnost (0,57). Komponenta *Družabnost* zajema živahnost (0,86) in družabnost (0,75). Komponenta *Zdravje* zajema psihično (0,69) in telesno zdravje (0,67) ter invalidnost oziroma telesne hibe (0,61). Postavke, ki smo jih izločili iz nadaljnje analize podatkov, ker niso bile nasičene z nobeno komponento, pa so: spol, telesni videz staršev, uživanje zdravju škodljivih substanc, prostočasne dejavnosti in interesi, delovne navade in prizadevnost, spoštovanje tradicije, spoštljiv odnos do udeleženca, inteligentnost in splošno razpoloženje.

*:Vprašalnik navezanosti na starše in vrstnike (Inventory of parent and peer attachment IPPA; Arnsden in Greenberg, 1987)*

Uporabili smo različico, ki meri udeleženceve odnose z vrstniki. V navodilu smo poudarili, da naj udeleženci odgovarjajo za odnose s tistimi vrstniki, ki po njihovem mnenju najmočneje vplivajo na njihov študij (kar je bilo povezano s širšim problemom raziskave). Udeleženci so na pet-stopenjski Likertovi lestvici (1 - skoraj nikoli ali nikoli ne drži zame do 5 - skoraj vedno ali vedno drži zame) ocenili 25 postavk, ki opisujejo naslednje značilnosti navezanosti: *stopnja vzajemnega zaupanja, kakovost komunikacije ter stopnja jeze in odtujitve*. Zaupanje se nanaša na občutek varnosti in na raven, v kateri se lahko udeleženec zanese na objekt navezanosti, v tem primeru na vrstnika. Odkrita komunikacija pripomore k boljšim odnosom med udeležencem in vrstnikom ter k njegovi varni navezanosti na vrstnika. Odtujitev pa izraža anksiozen vzorec navezanosti, ki temelji na izogibanju in zavrnitvi (Arnsden in Greenberg, 1987). V pričujoči raziskavi smo rezultate posameznih podlestvic IPPA dobili na podlagi navodil avtorjev vprašalnika, pri čemer je bilo treba obrniti ocene nekaterih postavk in nato sešteti ocene postavk, ki oblikujejo posamezne podlestvice. Obrnili smo tudi ocene postavk podlestvice, ki meri odtujenost od vrstnikov, in podlestvico temu primerno poimenovali *bližina*. V raziskavi, v kateri smo preučevali odnose študentov z romantičnimi partnerji (Cugmas, 2011), smo ugotovili ustrezno zanesljivost vseh treh podlestvic ( $\alpha$  = od 0,75 do 0,91).

***Vprašalnik medosebnih odnosov (Relationship questionnaire; Bartholomew in Horowitz, 1991)***

Vprašalnik vsebuje opise naslednjih štirih stilov navezanosti: *varno navezan*, *plašljivo izogibajoč*, *preokupiran* in *odklonilno izogibajoč*. Udeleženci so ocenili vsak opis na sedem-stopenjski lestvici (od 1 - *sploh ne velja zame* do 7 - *popolnoma velja zame*). Dobili so navodilo, da odgovarjajo za svoj odnos z ljudmi na splošno, kar pomeni, da smo merili splošne delovne modele navezanosti, ki pomenijo abstrakcijo delovnih modelov, ki se razvijejo v specifičnih odnosih (Fraley in Shaver, 2000). Prav na osnovi teh splošnih delovnih modelov posameznik interpretira nove odnose in se vede v interakciji z novimi objekti navezanosti (Mohr, Cook-Lyon in Kolchakian, 2010), kot so na primer romantični partnerji. Opis varne navezanosti ustreza osebi, ki se brez težav čustveno zbliža z ljudmi. Počuti se prijetno in varno, če se lahko zanese nanje in oni nanjo. Ne skrbi jo, da bi ostala sama ali da je ljudje ne bi sprejeli. Opis stila navezanosti *plašljivo izogibajoč* ustreza osebi, ki pri navezovanju tesnih stikov z ljudmi ni sproščena. Čeprav si želi tesnih stikov, ljudem težko popolnoma zaupa in se težko nanje povsem zanese. Skrbi jo, da bo prizadeta, če si bo dopustila priti z ljudmi preblizu. Opis stila navezanosti *preokupiran* ustreza opisu ambivalentnega stila navezanosti in je značilen za osebo, ki se želi popolnoma čustveno zblížati z ljudmi, vendar pogosto ugotovi, da si ljudje ne želijo tolikšne bližine z njo kot ona z njimi. V odsotnosti tesnih čustvenih odnosov se slabo počuti. Skrbi jo, da jo ljudje manj cenijo kot ona njih. Opis stila navezanosti *odklonilno izogibajoč* ustreza osebi, ki se dobro počuti brez tesnih čustvenih odnosov z ljudmi. Pomembna ji je neodvisnost in samozadostnost. Želi, da se ljudje ne zanašajo nanjo in ona ne nanje.

***Vprašalnik velikih pet (BFQ; Caprara, Barbaranelli, Borgogni, Bucik in Boben, 2002)***

Vprašalnik vsebuje 40 postavk in meri naslednjih pet osebnostnih dimenzij: *energija*, *sprejemljivost*, *vestnost*, čustvena stabilnost in *odprtost*. Vsako postavko sestavlja par pridevnikov z ocenjevalno lestvico od 1 do 7, pri čemer ocena 1 pomeni en pol lastnosti, ki jo opisuje pridevnik, ocena 7 pa nasprotni pol iste lastnosti. Dimenzija *energija*, za katero v literaturi zasledimo tudi poimenovanja *ekstravertnost* in *surgentnost*, zajema dinamičnost, aktivnost, energičnost, dominantnost in gostobesednost. Dimenzija *sprejemljivost* se nanaša na prijetnost. Osebe z visokim rezultatom na tej dimenziji se opisujejo kot sodelovalne, prijazne, nesebične, prijateljske, radodarne in empatične. Dimenzija *vestnost* se nanaša na sposobnost samouravnavaanja dejavnosti, tako v smislu zaviranja kot

aktiviranja. Osebe z visokim rezultatom se opisujejo kot preudarne, natančne, urejene, skrbne in vztrajne. Dimenzija čustvena stabilnost zajema nasprotni pol naslednjih lastnosti: anksioznost, ranljivost, čustvenost, impulzivnost, nestrpnost in razdražljivost. Dimenzijo *odprtost* lahko imenujemo tudi *kultura*, *intelekt*, *odprtost za izkušnje* in *mentalna odprtost*. Osebe z visokim rezultatom se opisujejo kot izobražene, informirane, polne zanimanja za nove stvari in izkušnje ter odprte za stike z drugačnimi kulturami in navadami. Slovenska standardizacija vprašalnika (Caprara idr., 2002) je pokazala ustrezno notranjo zanesljivost dimenzij ( $\alpha$  = od 0,76 do 0,87) in podprla veljavnost ter stabilnost faktorske strukture BFQ.

### :Postopek

Podatke smo zbirali od decembra 2011 do marca 2012. Zbiranje podatkov je potekalo v predavalnicah fakultet v skupinah letnika (sodelovali so vsi, ki so bili v času zbiranja podatkov prisotni na rednih predavanjih, ki so potekala po končanem zbiranju podatkov). Sodelovanje pri raziskavi je bilo prostovoljno. Udeleženci s hipotezami raziskave niso bili seznanjeni. Zagotovili smo jim anonimnost in jamčili za zaupnost podatkov. Vprašalnike smo uporabili v vrstnem redu, kakršnemu sledimo pri njihovi predstavitvi v poglavju *Pripomočki*. Podatke smo obdelali v statističnem programu SPSS.

## ::REZULTATI

Tabela 1. Opisna statistika komponent pomembnosti partnerjevih lastnosti

Komponente partnerjevih lastnosti:	<i>N</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>Me</i>	<i>Mo</i>	<i>Min</i>	<i>Max</i>
<i>Ujemanje</i>	234	4,61	0,49	4,75	5,00	2,25	5,00
<i>Vedenje</i>	231	3,74	0,65	3,80	4,00	1,80	5,00
<i>Družabnost</i>	236	3,70	0,82	4,00	4,00	1,00	5,00
<i>Zdravje</i>	235	3,68	0,82	3,67	4,00	1,33	5,00
<i>Zunanost</i>	234	2,88	0,79	3,00	3,20	1,00	4,80
<i>Status</i>	234	2,68	0,80	2,60	1,80	1,00	5,00
<i>Podatki</i>	235	2,62	0,84	2,60	2,60	1,00	4,80
<i>Kariera</i>	235	2,45	0,80	2,50	2,75	1,00	4,75

Kot je razvidno iz tabele 1, pripisujejo udeleženci raziskave največji pomen medsebojnemu ujemanju, ki se kaže v partnerjevi prijaznosti in dobrosrčnosti ter da jih ima rad, jih razume in jim je spolno privlačen. Rezultati se ujemajo z ugotovitvami drugih avtorjev (Zeifman in Hazan, 1997; v Tomec, 2005), da

imajo pri izbiri partnerja pomembno vlogo pozornost, toplina in senzitivnost. To pa so lastnosti občutljive mame, ki pri otroku omogoča razvoj varne navezanosti. Tudi E. Tomec (2005) navaja, da so čustvena podpora, skrb in spolna zadovoljitev potrebe, ki jih ljudje običajno zadovoljujejo v socialnih odnosih.

Komponenta *ujemanje* vključuje tako intimnost kot spolnost. Kot navajajo številni avtorji (pregled v Repič, 2005), je intimnost večdimenzionalna. Sestavljajo jo ljubezen, naklonjenost, osebno prepoznavanje (nekdo te ima rad, si mu blizu, si te želi), zaupanje in odkrivanje sebe drugemu. Intimnost je pomembno povezana z zadovoljstvom s partnerskim odnosom (Prager, 1997; v Zager Kocjan, Mrakovčič in Horvat, 2010), zato ne preseneča, da njene značilnosti udeleženci raziskave pripisujejo idealnemu romantičnemu partnerju.

Na drugo mesto po pomembnosti partnerjevih lastnosti se uvršča lepo, moralno vedenje partnerja ter njegova discipliniranost, na tretje njegova družabnost, na četrto psihično in telesno zdravje. Zunanost je po pomembnosti lastnosti partnerja šele na petem mestu. Temu sledijo lastnosti, ki partnerju določajo družbeni status, kot je družbeni položaj staršev, način govora, pretekle romantične zveze ipd. Na predzadnjem mestu po pomembnosti so demografski podatki, med katere se uvršča nacionalnost, rasa, veroizpoved, starost in kraj bivanja. Najmanj pa so udeležencem pomembne lastnosti, ki so povezane s partnerjevo kariero, kot so trenutno finančno stanje, bodoči poklic, študijska uspešnost ipd.

### *:Pomembnost partnerjevih lastnosti glede na demografske značilnosti udeležencev*

Ničelna hipoteza se je glasila, da ne obstajajo pomembne razlike v pomembnosti partnerjevih lastnosti glede na spol udeležencev. Rezultati so pokazali pomembno razliko v pripisovanju pomembnosti partnerjevi zunanosti ( $t = 2,46$ ,  $p = 0,015$ ) in medsebojnemu ujemanju ( $t = 2,81$ ,  $p = 0,006$ ). Udeleženci pripisujejo večji pomen zunanosti ( $n = 62$ ,  $M = 3,10$ ,  $SD = 0,66$ ) kot udeleženske ( $n = 171$ ,  $M = 2,81$ ,  $SD = 0,82$ ), le-te pa pripisujejo večji pomen medsebojnemu ujemanju ( $n = 170$ ,  $M = 4,68$ ,  $SD = 0,43$ ) kot udeleženci ( $n = 63$ ,  $M = 4,44$ ,  $SD = 0,61$ ). Morda lahko rezultate pojasnimo z razvojem ženske in moške spolne identitete. Dečki naj bi potlačili čustveno navezavo na mamo in ohranili fizično, seksualno navezavo nanjo, kar pa kasneje preusmerijo na druge ženske, medtem ko naj bi deklice potlačile telesno navezavo na mamo, čustveno pa ohranile (Rubin, 1983; v Repič, 2005), zato kasneje v odnosih z moškimi v večji meri iščejo čustveno intimnost in telesno varnost (Pines, 1999; v Repič, 2005). Pri ženskah je doživljanje zadovoljstva s partnersko



zvezo povezano z večjo oporo, ki jo prejemajo od partnerja, čustveno bližino in medsebojnim razumevanjem (Acitelli in Antonucci, 1994). Morda udeleženke pričujoče raziskave bolj cenijo medsebojno ujemanje s partnerjem na podlagi izkušenj s predhodnimi romantičnimi zvezami. S. Zgaga in A. Avsec (2012) sta v slovenski raziskavi z mladimi na prehodu v odraslost ugotovili, da ženske poročajo o višji posttravmatski rasti po razpadu partnerske zveze kot moški. Za postravmatsko rast je značilno tudi prepoznavanje in/ali spreminjanje svojih s partnerstvom povezanih vrednot in pričakovanj. Posameznik postavlja nove prioritete glede tega, kaj je pomembno znotraj partnerstva.

Izračuni t-testov in enosmernih analiz variance niso odkrili statistično pomembnih razlik med udeleženci, ki so, in tistimi, ki niso v romantični zvezi (in niti med udeleženci, ki so različno dolgo v partnerski zvezi), v ocenah pomembnosti različnih partnerjevih lastnosti. Predvidevamo lahko, da vključenost v romantično zvezo oziroma dolžina trajanja aktualne romantične zveze pri mladih na prehodu v odraslost ne vpliva na pomembnost, ki jo pripisujejo različnim partnerjevim lastnostim. Prav tako rezultati pričujoče raziskave niso pokazali pomembnih razlik med udeleženci, ki so z različnim učnim uspehom zaključili četrti letnik srednje šole. Lahko bi predvidevali, da bi različno učno uspešni mladi pripisovali različen pomen partnerjevi študijski uspešnosti, njegovemu poklicu, profesionalni uspešnosti njegovih staršev in podobno, vendar se ta predvidevanja niso potrdila.

### *:Povezanost med ocenami pomembnosti partnerjevih lastnosti in rezultati na lestvicah medosebnih odnosov*

Za ugotavljanje povezanosti med ocenami pomembnosti različnih partnerjevih lastnosti in udeležencevimi rezultati na lestvicah stilov navezanosti in odnosov z vrstniki smo izračunali Pearsonove korelacijske koeficiente.

Ugotovili smo, da bolj kot je pri udeležencih izražen stil navezanosti varnost, tem večji pomen pripisujejo partnerjevi družabnosti ( $r = 0,21$ ,  $p = 0,001$ ). Družabnost je povezana z veseljem in zadovoljstvom, kar pa je tudi značilnost varne navezanosti. Osebe s stilom navezanosti *varnost* doživljajo v povezavi s svojimi romantičnimi zvezami več pozitivnih čustev (Hazan in Shaver, 1987; Simpson, 1990; Simpson, Collins, Tran in Haydon, 2007), kot sta sreča (Hazan in Shaver, 1987) in zadovoljstvo (Simpson, 1990; Jurič, 2011), v primerjavi z osebami z nevarnimi stili navezanosti.

Bolj kot je pri udeležencih v pričujoči raziskavi izražen stil navezanosti preokupiranost, tem večji pomen pripisujejo partnerjevemu statusu ( $r = 0,14$ ,  $p = 0,031$ ), ki vključuje družbeni status partnerjevih staršev, partnerjevo politično prepričanje, pretekle romantične zveze in drugo. Če je udeležencu



pomemben partnerjev družbeni status, ker mu zadovoljuje določene lastne potrebe, potem je toliko bolj razumljiv njegov strah pred izgubo partnerja. Ta strah pa je močno izražen prav pri osebah s stilom navezanosti preokupiranost (Sharpsteen in Kirkpatrick, 1997).

Bolj kot je pri udeležencih izražen odklonilno izogibajoč stil navezanosti, tem večji pomen pripisujejo partnerjevi karieri ( $r = 0,15$ ,  $p = 0,026$ ) in tem manjšega medsebojnemu ujemanju ( $r = -0,18$ ,  $p = 0,005$ ). Rezultati se ujemajo z ugotovitvami drugih avtorjev, da izražajo osebe z odklonilno izogibajočim stilom navezanosti manjšo željo po soodvisnosti s partnerjem (Simpson, 1990), sprejemanju opore od partnerja in nudenju opore partnerju, ker imajo občutek, da se je najbolje zanesti le nase in da bi jim medsebojno nudenje opore lahko okrnilo njihovo neodvisnost (Cambell, Simpson, Boldry in Kashy, 2005). Morda cenijo partnerjevo poklicno in študijsko uspešnost tudi zato, ker ne želijo, da bi bil partner preobremenjen z romantično zvezo, kar jim daje svobodo pri uresničevanju lastnih interesov. Rezultati se ujemajo tudi z ugotovitvami slovenske raziskave (Zager Kocjan, Mrakovčič in Horvat, 2010), da je intimnost v partnerski zvezi negativno povezana z ljubezenskim stilom *ludus*. Ta stil, ki ga drugače imenujemo tudi *igriva ljubezen*, je značilen za osebe, ki izražajo svojo ljubezen preko ljubezenskih igric z različnimi partnerji. Njihova ljubezen je manipulativna in nima intimnega pomena. Ker podlestvica *medsebojno ujemanje* vključuje intimnost in lahko ljubezenski stil *ludus* primerjamo s stilom navezanosti odklonilno izogibajoč, najdemo vzporednice med rezultati omenjene raziskave in raziskave, ki jo predstavljamo v pričujočem prispevku.

Vprašamo se lahko, ali lahko tovrstne povezave pojasnimo s spolom udeležencev. Rezultati pričujoče raziskave so pokazali, da obstajajo pomembne razlike med udeleženci in udeleženkami v plašljivo izogibajočem stilu navezanosti ( $t = 2,30$ ,  $p = 0,022$ ) in v odklonilno izogibajočem stilu navezanosti ( $t = 3,47$ ,  $p = 0,001$ ). Pri udeleženkah je močneje izražen plašljivo izogibajoč stil navezanosti ( $M = 3,85$ ,  $SD = 1,71$ ) kot pri udeležencih ( $M = 3,29$ ,  $SD = 1,73$ ), pri udeležencih pa je močneje izražen odklonilno izogibajoč stil navezanosti ( $M = 3,65$ ,  $SD = 1,67$ ) kot pri udeleženkah ( $M = 2,83$ ,  $SD = 1,65$ ). Ujemanje rezultatov, da udeleženci raziskave pripisujejo manjši pomen medsebojnemu ujemanju s partnerico in v večji meri izražajo odklonilno izogibajoč stil navezanosti, je očitno. Se pa ugotovljene razlike med spoloma v izražanju stilov navezanosti delno ujemajo tudi z ugotovitvami drugih avtorjev (pregled v Creasey, 2002; Jurič, 2011; Tomec, 2005), ki kažejo, da ženske pogosteje izražajo preokupirani stil navezanosti, moški pa izogibanje (v smislu odklonilno izogibajočega stila). Podobno kažejo tudi raziskave diferenciacije jaza, ki pomeni sposobnost posameznika, da kot samostojna osebnost ostane povezan

z drugimi (Kovač in Kovač, 2010). Moški se nagibajo k vzpostavljanju razmejitev, s pomočjo katerih se čutijo bolj ločene in avtonomne v partnerskem odnosu, medtem ko ženske v ospredje postavljajo željo po zlitju s partnerjem in imajo pogosto težave z ohranjanjem samostojnosti v partnerskem odnosu (Pines, 1999). Tako Bowenova sistemska družinska teorija kot empirične raziskave (npr. Kovač in Kovač, 2010) kažejo, da si ljudje izberejo partnerje s podobnim nivojem diferenciacije jaza, kot ga imajo sami.

V pričujoči raziskavi smo preučili poleg stila navezanosti še druge pokazatelje udeležencevih medosebnih odnosov, in sicer odnose med njimi in vrstniki, ki imajo nanje močan vpliv. Ti odnosi so zajemali zaupanje, odprto komunikacijo in neodtujenost oziroma bližino.

Rezultati kažejo, da bolj kot so odnosi med udeleženci in vrstniki zaupljivi ( $r = 0,23$ ,  $p = 0,000$ ) in je zanje značilna odprta komunikacija ( $r = 0,22$ ,  $p = 0,001$ ), tem večjo pomembnost udeleženci pripisujejo ujemanju s partnerjem. Bolj kot so odnosi med udeleženci in vrstniki zaupljivi ( $r = 0,19$ ,  $p = 0,004$ ) in je zanje značilna odprta komunikacija ( $r = 0,16$ ,  $p = 0,019$ ), tem večji pomen udeleženci pripisujejo partnerjevemu lepemu in moralno ustreznemu vedenju. Več bližine zaznava udeleženec z vrstniki, tem manjšo pomembnost pripisuje partnerjevemu statusu ( $r = -0,18$ ,  $p = 0,008$ ).

Tudi v primeru povezanosti med rezultati kakovosti odnosov med udeležencem in vrstniki ter med pomenom, ki ga pripisuje različnim partnerjevim lastnostim, se lahko vprašamo, ali lahko tovrstne povezave pojasnimo s spolom udeležencev. Izračuni t-testov kažejo, da obstajajo pomembne razlike med spoloma v rezultatih na podlestvicah *Zaupanje* ( $t = 3,47$ ,  $df = 275$ ,  $p = 0,001$ ) in *Odprta komunikacija* ( $t = 5,16$ ,  $df = 277$ ,  $p = 0,000$ ). Udeleženke imajo bolj zaupljive odnose z vrstniki ( $M = 4,28$ ,  $SD = 0,59$ ) kot udeleženci ( $M = 3,99$ ,  $SD = 0,58$ ) in prav tako bolj odprto komunikacijo z njimi ( $M = 4,09$ ,  $SD = 1,61$ ) kot udeleženci ( $M = 3,53$ ,  $SD = 0,68$ ). To pomeni, da je možno večino zvez med pomenom, ki ga udeleženci pripisujejo različnim partnerjevim lastnostim, in kakovostjo njihovega odnosa z vrstniki pojasniti s posrednim dejavnikom spolom. Udeleženke imajo bolj zaupljive odnose in bolj odprto komunikacijo z vrstniki, prav one pa so tudi tiste, ki pripisujejo večji pomen ujemanju s partnerjem in njegovemu lepemu vedenju. Rezultati razlik med spoloma se ujemajo z ugotovitvami drugih avtorjev. Ženske so uspešnejše od moških v komunikaciji o lastnih čustvih in čustvih partnerja (Cordova, Gee in Warren, 2005; v Jurič, 2011). Ženske izražajo več varnosti kot moški (Jurič, 2011). "Socializacija žensk pomeni vzgojo za povezanost v medosebne odnose, vzdrževanje vezi, skrb, odvisnost in vpletenost, socializacija moškega pa je vzgoja za neodvisnost, postavljanje mej in obvladovanje" (Čačinovič Vogrincič, 1992). Ženske razvijajo prijateljstva, kjer si lahko delijo čustva,

kar pa ni toliko značilno za moške. Ženske sebe vrednotijo predvsem glede na učinkovitost v medosebnih odnosih (Yang, 2000; v Kričaj Korelc, 2005).

Razlike v medosebnih odnosih, ki smo jih odkrili v pričujoči raziskavi, se ujemajo z ugotovitvami drugih avtorjev. Celó v odnosu do staršev, dekleta v obdobju prehoda v odraslost izražajo večjo potrebo po bližini kot fantje enake starosti (Zupančič, Komidar in Puklek Levpušček, 2012). Predvidevamo, da odprta komunikacija vključuje tudi samorazkrivanje, ki pomeni "premišljeno razkrivanje informacij o sebi, ki so posamezniku pomembne in do katerih drugi sicer nimajo dostopa" (Adler in Rodman, 2003, str. 204). Zato je smiselno omeniti, da T. Lamovec (1994) navaja, da je za osebe ženskega spola značilna višja stopnja samorazkrivanja kot za osebe moškega spola, česar pa novejša slovenska raziskava z osebami, starimi od devetnajst do več kot šestinštirideset let (Hočevár, 2010), ni podprla.

### *:Povezanost med udeležencemimi osebnostnimi lastnostmi in njegovimi ocenami pomembnosti partnerjevih lastnosti*

Rezultati pričujoče raziskave kažejo, da bolj kot so udeleženci ekstravertirani ( $r = 0,14$ ,  $p = 0,038$ ), sprejemljivi ( $r = 0,17$ ,  $p = 0,010$ ), vestni ( $r = 0,15$ ,  $p = 0,026$ ) in odprti za izkušnje ( $r = 0,18$ ,  $p = 0,006$ ), tem večji pomen pripisujejo medsebojnemu ujemanju s partnerjem, ki se kaže v tem, da jih ima rad, jih razume in jim je spolno privlačen. Vprašamo se lahko, ali lahko tovrstno povezanost pojasnimo s spolom udeležencev. Izračuni t-testov kažejo pomembne razlike med spoloma v rezultatih na podlestvicah *Sprejemljivost* ( $t = 3,18$ ,  $df = 271$ ,  $p = 0,002$ ) in *Odprtost* ( $t = 3,19$ ,  $df = 272$ ,  $p = 0,002$ ) (ne pa tudi na ostalih podlestvicah osebnostnih lastnosti). Smer razlik pa ni pričakovana. Res je, da imajo udeleženke bolj izraženo sprejemljivost ( $M = 5,57$ ,  $SD = 0,72$ ) kot udeleženci ( $M = 5,20$ ,  $SD = 1,06$ ); ampak udeleženci dosegajo višji rezultat na podlestvici *Odprtost* ( $M = 5,36$ ,  $SD = 0,86$ ) kot udeleženke ( $M = 5,00$ ,  $SD = 0,79$ ). Sklenemo lahko, da je možno pojasniti zvezo med pripisovanjem pomena ujemanju s partnerjem in med sprejemljivostjo udeležencev s posrednim dejavnikom spol, ni pa možno pojasniti s spolom povezanosti med pripisovanjem pomena medsebojnemu ujemanju in drugimi osebnostnimi lastnostmi.

Bolj kot so udeleženci odprti za izkušnje, tem višjo pomembnost pripisujejo partnerjevemu vedenju ( $r = 0,15$ ,  $p = 0,020$ ), zdravju ( $r = 0,18$ ,  $p = 0,008$ ) in karieri ( $r = 0,16$ ,  $p = 0,013$ ). Bolj kot so ekstravertirani ( $r = 0,24$ ,  $p = 0,000$ ), sprejemljivi ( $r = 0,14$ ,  $p = 0,036$ ) in odprti za izkušnje ( $r = 0,15$ ,  $p = 0,028$ ), tem višjo pomembnost pripisujejo partnerjevi družabnosti, kar lahko pojasnimo z ujemanjem postavk, s katerimi so nasičene omenjene podlestvice. Bolj kot so ekstravertirani ( $r = 0,16$ ,  $p = 0,013$ ) in odprti za izkušnje ( $r = 0,16$ ,

$p = 0,019$ ), tem višjo pomembnost pripisujejo partnerjevi zunanosti. Bolj kot so sprejemljivi ( $r = -0,18$ ,  $p = 0,008$ ), tem manjši pomen pripisujejo partnerjevim demografskim značilnostim.

Predvidevali smo, da bodo osebnostne lastnosti udeležencev raziskave pomembno povezane z njihovimi ocenami pomembnosti partnerjevih lastnosti in da se bo izrazila tendenca, da udeleženci pripisujejo večji pomen tistim lastnostim, ki jih tudi sami posedujejo. Rezultati so to hipotezo delno podprli. Udeleženci z višjim rezultatom na podlestvici *energija* so pripisovali višjo pomembnost partnerjevi družabnosti; udeleženci z višjim rezultatom na podlestvici *sprejemljivost* so pripisovali višjo pomembnost ujemanju s partnerjem in njegovi družabnosti, nižjo pa njegovim demografskim podatkom in udeleženci z višjim rezultatom *odprtost* so pripisovali višjo pomembnost partnerjevi karieri. Predvidevali bi lahko še nekaj drugih zvez, ki pa se niso pokazale kot pomembne. Tudi sicer so dobljene korelacije med udeležencemimi osebnostnimi potezami in njegovimi ocenami pomembnosti partnerjevih lastnosti nizke.

## ::DISKUSIJA

Problem raziskave je bil odkriti, kolikšno pomembnost pripisujejo študentje prvega letnika različnih fakultet, za katere lahko trdimo, da so v obdobju prehoda v odraslost, lastnostim svojega idealnega romantičnega partnerja in dejavnike, ki so s pripisovanjem pomembnosti povezani.

Ugotovili smo, da pripisujejo udeleženci raziskave največji pomen medsebojnemu ujemanju s partnerjem, primernemu vedenju in družabnosti. Srednje velik pomen pripisujejo partnerjevemu zdravju in zunanosti. Najmanjši pomen pa pripisujejo njegovim družbenemu statusu, demografskim podatkom in lastnostim, ki so povezane z njegovo poklicno potjo oziroma kariero.

Sklepamo lahko, da je udeležencem raziskave pomembno predvsem to, da se v partnerjevi družbi dobro počutijo, na kar vpliva to, da jih ima partner rad, jih razume, jim je spolno privlačen, da se primerno vede in da je živahen oziroma družaben. Z zdravstvenimi težavami se še ne obremenjujejo. Udeleženci pripisujejo zunanosti večji pomen kot udeležence. Ker postajajo države vedno bolj večnacionalne, ne preseneča podatek, da mladi ne pripisujejo velikega pomena temu, katere narodnosti in rase je njihov partner, niti se močno ne obremenjujejo z njegovo starostjo. Presenetljivo je, da so udeleženci raziskave pripisali najnižjo pomembnost partnerjevi študijski uspešnosti in njegovemu poklicu. Glede na to, da se mladi v Sloveniji v povprečju prvič poročijo pri približno tridesetem (moški) oziroma osemindvajsetem (ženske) letu starosti (Statistični urad Republike Slovenije, 2010; v Zupančič, Komidar in Puklek Levpušček, 2012), kar pomeni, da smo preučevali izbiro partnerja približno

deset let pred tem, lahko sklepamo, da svojih romantičnih zvez še ne razumejo kot trajnih oziroma jih partnerjeva kariera še ne skrbi. Po drugi strani pa imajo tako sami kot njihovi partnerji še dovolj časa in priložnosti, da si jo ustvarijo. Druga razlaga je, da pri udeležencih raziskave pri izbiri partnerjev še vedno prevladujejo značilnosti, ki jim omogočajo predvsem druženje (te so stimulacija, raziskovanje, ekspanzija interesov, zadovoljstvo in občutek zaveznitva) in ne navezanosti (ki jo označujejo udobje, varnost in zaščita). Najbolj sta si druženje in navezanost podobni v tem, da pri obema gre za potrebo po bližini (Markiewicz idr., 2006).

Raziskava je le delno podprla ničelne hipoteze. Rezultati niso pokazali pomembnih razlik v ocenah pomembnosti partnerjevih lastnosti glede na udeleženčev učni uspeh in romantični status. Pokazali pa so pomembni razliki med spoloma, in sicer udeleženke pripisujejo večji pomen medsebojnemu ujemanju s partnerjem, udeleženci pa partneričini zunanosti.

Bolj kot udeleženci izražajo stil navezanosti varnost, tem večji pomen pripisujejo partnerjevi družabnosti. Bolj kot izražajo preokupirani stil navezanosti, tem večji pomen pripisujejo partnerjevemu statusu. Bolj kot izražajo odklonilno izogibajoči stil navezanosti, tem večji pomen pripisujejo partnerjevi karieri in tem manjšega medsebojnemu ujemanju. Bolj kot so odnosi med udeleženci in njihovimi vrstniki zaupljivi in je zanje značilna odprta komunikacija, tem večji pomen udeleženci pripisujejo ujemanju s partnerjem in njegovemu lepemu vedenju. Bolj kot so njihovi odnosi z vrstniki odtujeni, tem večji pomen pripisujejo partnerjevemu statusu. Rezultati so podprli hipotezo, da obstaja povezanost med udeleženčevimi ocenami pomembnosti partnerjevih lastnosti in njegovimi medosebnimi odnosi.

Bolj kot so udeleženci ekstravertirani, tem večji pomen pripisujejo ujemanju s partnerjem, njegovi družabnosti in zunanosti. Bolj kot so sprejemljivi, tem večji pomen pripisujejo medsebojnemu ujemanju in družabnosti ter tem manjšega demografskim značilnostim. V čim večji meri, kot je pri udeležencih izražena vestnost, tem večji pomen pripisujejo medsebojnemu ujemanju. Bolj kot so udeleženci odprti za izkušnje, tem večji pomen pripisujejo medsebojnemu ujemanju, vedenju, družabnosti, zdravju, zunanosti in karieri. Podobno kot notranji delovni modeli naj bi tudi osebnostne lastnosti pomembno vplivale na kakovostne partnerske odnose, pri čemer naj bi bila pomembna predvsem čustvena (ne)stabilnost, ki se izraža kot doživljanje in izražanje jeze, distresa in anksioznosti (Donnellan, Larsen-Rife in Conger, 2005). Prav ta osebnostna dimenzija se v pričujoči raziskavi ni pokazala pomembno povezana z udeleženčevimi ocenami pomembnosti partnerjevih lastnosti, zato bi bilo treba v nadaljnjih raziskavah podrobneje preučiti povezanost med čustveno stabilnostjo in iskanjem partnerja.

Ker smo ugotavljali le, kolikšno pomembnost pripisujejo udeleženci raziskave partnerjevim lastnostim, pri čemer ni bila izražena smer teh lastnosti (na primer, ugotavljali smo, kolikšno pomembnost pripisujejo partnerjevi telesni teži, ne pa tudi tega, ali je po njihovem mnenju pomembno, da je partnerjeva telesna teža nizka ali visoka), ne moremo z gotovostjo odgovoriti na vprašanje, ali si udeleženci raziskave iščejo partnerja, ki jim bo podoben ali različen oziroma jih bo dopolnjeval. Dobljene pozitivne korelacije med udeležencemivi osebnostnimi lastnostmi in njegovimi ocenami pomembnosti partnerjevih lastnosti pa nakazujejo tendenco, da si udeleženci iščejo partnerje, ki so jim podobni.

### *:Prednosti in slabosti pričujoče raziskave ter smeri nadaljnjih raziskav*

Prednost pričujoče raziskave je, da dopolnjuje raziskavo, v kateri so sodelovali le študentje moškega spola (Tolmacz, Goldzweig in Guttman, 2004). V pričujoči raziskavi je sodelovalo več oseb ženskega kot moškega spola. Preučili smo povezanost med kriteriji za izbiro partnerja in drugimi lastnostmi udeležencev, česar pa druge raziskave niso obravnavale. Pričujoča raziskava daje boljši vpogled v izbiro partnerjev pri slovenskih mladih v obdobju prehoda v odraslost. Razvoj navezanosti je sicer univerzalen, ampak v vsakem kulturnem okolju obstajajo določene specifične.

Metodološka napaka raziskave je slabše uravnotežen vzorec po spolu udeležencev. Smiselno bi bilo razširiti vzorec udeležencev tudi na mlade v obdobju prehoda v odraslost na drugih slovenskih univerzah in tiste, ki ne študirajo.

V nadaljnjih raziskavah bi bilo smiselno povečati število postavk *Vprašalnika o pomembnosti različnih partnerjevih lastnosti*, da bi izboljšali merske karakteristike lestvice.

Slabost rezultatov pričujoče raziskave je, da so dobljene korelacije med obravnavanimi spremenljivkami nizke. Smiselno bi bilo povečati število udeležencev in uvesti neodvisne ocenjevalce, da bi na primer osebnostne lastnosti udeležencev raziskave ocenile njihove mame. Na neustreznost računanja korelacij med rezultati na več inštrumentih samoporočanja opozarja že Gottman (1998; v Donnellan, Larsen-Rife in Conger, 2005). Pri vprašalnikih, ki temeljijo na samoporočanju, je večja verjetnost odgovarjanja na socialno zaželen način, kar tudi zmanjšuje veljavnost rezultatov.

V nadaljnjih raziskavah bi bilo smiselno preučiti ocene pomembnosti partnerjevih lastnosti pri različno starih udeležencih. Predvidevamo razlike v tovrstnih ocenah, ki so pogojene z različnimi izkušnjami udeležencev (kot so psihično in finančno osamosvajanje od staršev, izkušnje z razpadom partnerskih zvez in razumevanje teh izkušenj, izpostavljenost konfliktom med staršema v otroštvu in mladostništvu, vpliv mnenja staršev in vrstnikov o pomembnosti



partnerjevih lastnosti). Poleg tega bi bilo smiselno preučiti, koliko se ocene pomembnosti partnerjevih lastnosti ujemajo z dejanskimi lastnostmi aktualnega romantičnega partnerja in koliko so izbire dejanskega romantičnega partnerja povezane z njihovimi predhodnimi izkušnjami navezanosti. Preučili bi lahko povezanost med ocenami pomembnosti partnerjevih lastnosti in stilom navezanosti na aktualnega partnerja, saj so s kakovostjo odnosa z določeno osebo močnejše povezani specifični delovni modeli navezanosti na to osebo kot splošni delovni modeli, torej na ljudi na splošno (Klohnen, Weller, Luo in Choe, 2005). Stil navezanosti v odraslosti je odvisen ne le od notranjih delovnih modelov, ki so se razvili v otroštvu, ampak tudi od kakovosti specifičnega odnosa s partnerjem in njegove odzivnosti. Ločimo namreč splošne predstave navezanosti, ki se razvijajo v otroštvu v odnosih s starši in se prenesejo na druge osebe, ter specifične predstave navezanosti, ki se razvijajo na osnovi aktualnih odnosov s partnerjem (Treboux, Crowell in Waters, 2004; v Tomec, 2005) in na osnovi tega, koliko ti odnosi zadovoljujejo temeljne psihološke potrebe, kot so avtonomnost, povezanost in kompetentnost; pri čemer ima za stil navezanosti največjo napovedno moč povezanost (La Guardia, Ryan, Couchman in Deci, 2000; v Tomec, 2005).

Zanimivo bi bilo preučiti optimizem mladih, da bodo našli svojega "idealnega romantičnega partnerja". Osebe z varnim stilom navezanosti so bolj optimistične glede uspešne partnerske oziroma zakonske zveze kot osebe z nevarnim stilom navezanosti (pregled v Mohr, Cook-Lyon in Kolchakian, 2010).

Sklepamo lahko, da imajo posamezniki z različnimi ljubezenskimi slogi različno jasno predstavo svojega idealnega partnerja. Predpostavljamo, da imajo osebe, za katere je značilen pragmatičen ljubezenski slog, najbolj jasno sliko glede zaželenih lastnosti romantičnega partnerja. Te osebe razumsko pristopajo k iskanju partnerja. Iščejo osebo, s katero bi se glede na lastnosti najboljše ujemale (Lee, 1988; v Tisovec, Kovačevič in Golob, 2011). Sicer pa Gostečnik (2004; v Tisovec, Kovačevič in Golob, 2011, str. 65) trdi, da "posameznik vedno stremi za drugimi, ki so skladni in se povezujejo z njegovimi psihičnimi strukturami, s podobami oseb, ki so zgodaj zaznamovale njegov psihični svet". Posameznik izbere partnerja, ki je na podoben stopnji diferenciacije kot on sam oziroma na podoben stopnji emocionalne zrelosti (Gostečnik, 2004; v Tisovec, Kovačevič in Golob, 2011).

V prispevku predstavljena raziskava ima uporabno vrednost za razumevanje ustvarjanja romantičnih zvez pri mladih v obdobju prehoda v odraslost. Ne le da mladi iščejo partnerje z lastnostmi, ki se jim zdijo pomembne, ampak tudi oblikujejo cilje, povezane z njihovo uresničitvijo. Tako C. Sanderson in S. M. Evans (2001) navajata, da posamezniki, ki želijo doživljati intimnost v svojem partnerskem odnosu, strukturirajo svoje partnersko življenje tako, da

se temu cilju čim bolj približajo. Težijo k temu, da povečajo samorazkrivanje v odnosu, s partnerjem preživijo čim več časa, se z njim več pogovarjajo in podobno. Predstave idealnega partnerja so torej pomembne, ker vplivajo na vedenje mladih v partnerskem odnosu, kar pa posledično vodi do večjega ali manjšega zadovoljstva z odnosom.



## ::LITERATURA

- Acitelli, L. K. in Antonucci, T. C. (1994): Gender differences in the link between marital support and satisfaction in older couples. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67 (4), 688-698.
- Adler, B. R. In Rodman, G. (2003): *Understanding human communication*. Oxford: Oxford University Press.
- Ainsworth, M. D. S., Blehar, M., Waters, E. in Wall, S. (1978): *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Armsden, G. C. in Greenberg, M. T. (1987): The inventory of parent and peer attachment: Individual differences and their relationship to psychological wellbeing in adolescence. *Journal of Youth and Adolescence*, 16, 427-454.
- Arnett, J. J. (2000): Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. *American Psychologist*, 55, 469-480.
- Bartholomew, K. in Horowitz, L. M. (1991): Attachment styles among adults: A test of a four-category model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61(2), 226-244.
- Bowlby, J. (1969): *Attachment and loss. Vol. I: Attachment*. London: Hogarth Press.
- Campbell, L., Simpson, J. A., Boldry, J. in Kashy, D. A. (2005): Perceptions of conflict and support in romantic relationships: The role of attachment anxiety. *Journal of Personality and Social Psychology*, 88 (3), 510-531.
- Caprara, G. V., Barbaranelli, C., Borgogni, L., Bucik, V. In Boben, D. (2002): *Model "velikih pet"*. Pripomočki za merjenje strukture osebnosti. Priročnik. Ljubljana: Center za psihodiagnostična sredstva.
- Creasey, G. (2002): Associations between working models of attachment and conflict management behaviour in romantic couples. *Journal of Counseling Psychology*, 49 (3), 365-375.
- Cugmas, Z. (2011): Odnosi študentov in študentk z njihovimi starši, prijatelji in romantičnimi partnerji. *Psihološka obzorja*, 20(4), 23-44.
- Čačinovič Vogrinčič, G. (1992): *Psihodinamski procesi v družinski skupini*. Ljubljana: Advance.
- Donnellan, M. B., Larsen-Rife, D. in Conger, R. D. (2005): Personality, family history, and competence in early adult romantic relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 88 (3), 562-576.
- Downey, G. in Feldman, S. I. (1996): Implications of rejection sensitivity for intimaterelationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 1327-1343.
- Erzar, T. in Kompan Erzar, K. (2011): *Teorija navezanosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Fraley, R. C. in Davis, K. E. (1997): Attachment formation and transfer in young adults' close friendships and romantic relationships. *Personal Relationships*, 4, 131-144.
- Fraley, C. in Shaver, P. (2000): Adult romantic attachments: Theoretical developments, emerging controversies, and unanswered questions. *Review of General Psychology*, 4, 132-154.
- Hazan, C. in Shaver, P. (1987): Romantic love conceptualized as an attachment process. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52 (3), 511-524.
- Hočevar, T. (2010): Samorazkrivanje v intimnih partnerskih odnosih in občutenje sreče. *Anthropos*, 42 (3-4), 119-134.
- Jurič, S. (2011): Difference in relationship satisfaction and adult attachment in married and cohabitating couples. *Anthropos*, 43 (1-2), 51-69.
- Klohnen, E. C., Weller, J. A., Luo, S. in Choe, M. H. (2005): Organization and predictive power of general and relationship-specific attachment models: One for all, and all for one? *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31, 1665-1682.
- Kovač, J. in Kovač, M. (2010): Stopnja čustvene diferenciacije pri predzakonskih parih. *Anthropos*, 42 (1-2), 159-171.
- Kričaj Korelc, B. (2005): Psihofiziološki odzivi partnerjev v razhajanju. *Psihološka obzorja*, 14 (2), 137-166.
- Lamovec, T. (1994): *Psihodiagnostika II*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

- Markiewicz, D., Lawford, H., Doyle, A. B. in Haggart, N. (2006): Developmental differences in adolescents' and young adults' use of mothers, fathers, best friends, and romantic partners to fulfil attachment needs. *Journal of Youth and Adolescence*, 35 (1), 127-140.
- Milivojević, Z. (2009): *Formule ljubezni. Ne napravimo življenja v iskanju prave ljubezni*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Mohr, J., Cook-Lyon, R. in Kolchakian, M. R. (2010): Love imagined: Working models of future romantic attachment in emerging adults. *Personal Relationships*, 17, 457-473.
- Overbeek, G., Vollebergh, W., Engels, R. C. M. E. in Meeus, W. (2003): Parental attachment and romantic relationships: Associations with emotional disturbance during late adolescence. *Journal of Counseling Psychology*, 50 (1), 28-39.
- Pines, A. M. (1999): *Falling in love. Why we choose the lovers we chose*. New York: Routledge.
- Repič, T. (2005): Fizična zloraba v otroštvu in strah pred intinostjo v partnerskem odnosu. *Psihološka obzorja*, 14 (3), 107-124.
- Sanderson, C. A. in Evans, S. M. (2001): Seeing one's partner through intimacy-colored glasses: An examination of the processes underlying the intimacy goals-relationship satisfaction link. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 27, 463-473.
- Sharpsteen, D. J. in Kirkpatrick, L. A. (1997): Romantic jealousy and adult romantic attachment. *Journal of Personality and Social Psychology*, 72 (3), 627-640.
- Simpson, J. A. (1990): Influence of attachment styles on romantic relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59 (5), 971-980.
- Simpson, J. A., Collins, W. A., Tran, S. in Haydon, K. C. (2007): Attachment and the experience and expression of emotions in romantic relationships: A developmental perspective. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92 (2), 355-367.
- Tisovec, M., Kovačević, P. in Golob, P. (2011): Menjavanja partnerjev v odrasli dobi. *Psihološka obzorja*, 20 (2), 61-82.
- Tolmacz, R., Goldzweig, G. in Guttman, R. (2004): Attachment styles and the ideal image of a mate. *European Psychologist*, 9 (2), 87-95.
- Tomec, E. (2005): Navezanost v odraslosti. *Anthropos*, 1-4, 399-415.
- Whitty, M. (2002): Possible selves: Exploring the utility of a narrative approach. *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 2, 213-230.
- Zager Kocjan, G., Mrakovčič, M. in Horvat, B. (2010): Kaj nam stališča do ljubezni povedo o intimnosti in zadovoljstvu v partnerskem odnosu? *Anthropos*, 42 (3-4), 135-149.
- Zgaga, S. in Avsec, A. (2012): Razpad partnerske zveze na prehodu v odraslost: Spoprijemanje s stresom kot napovednik posttravmatske rasti. *Psihološka obzorja*, 21 (2), 29-40.
- Zupančič, M., Komidar, L. in Puklek Levpušček, M. (2012): Individuation in relation to parents: A case with Slovene emerging adults students. Cognition, Brain, Behavior. *An Interdisciplinary Journal*, 16 (2), 265-292.

Predstavljeni rezultati so nastali v okviru raziskovalne dejavnosti znotraj raziskovalnega programa P5-0062, za izvajanje katerega je sredstva zagotovila Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



*Petra Dolenc*  
**PSIHOMETRIČNE  
LASTNOSTI  
VPRAŠALNIKA  
TELESNE  
SAMOPODOBE  
(PSDQ) NA VZORCU  
SLOVENSКИH  
MLADOSTNIKOV**

35-55

UNIVERZA NA PRIMORSKEM  
PEDAGOŠKA FAKULTETA  
CANKARJEVA 5  
SI-6000 KOPER  
E-MAIL: [PETRA.DOLENC@PEF.UPR.SI](mailto:PETRA.DOLENC@PEF.UPR.SI)

**::POVZETEK**

MLADOSTNIŠTVO JE ZARADI ŠTEVILNIH razvojnih sprememb ključno obdobje za oblikovanje telesne samopodobe. Slednja ima v sistemu samopojmovanj edinstven položaj, saj je telo skozi svoj izgled, lastnosti in sposobnosti pomemben posrednik med posameznikom in okoljem. Z raziskavo smo želeli preveriti osnovne psihometrične lastnosti slovenske oblike Vprašalnika telesne samopodobe (PSDQ) na vzorcu osnovnošolcev med 13. in 15. letom. Ugotovili smo, da je vprašalnik PSDQ zanesljiv in veljaven merski pripomoček za merjenje telesne samopodobe mladostnikov. Rezultati konfirmatorne faktorske analize so potrdili njegovo 11-faktorsko strukturo. V raziskavi smo prav tako ugotovili razlike v posameznih sestavinah telesne samopodobe glede na spol. Fantje so v primerjavi z dekleti izkazovali ugodnejšo telesno samopodobo v skoraj vseh njenih sestavinah. Izsledki študije lahko pomembno prispevajo k boljšemu razumevanju in ustreznemu preučevanju telesne samopodobe pri slovenskih mladostnikih.

**Ključne besede:** telesna samopodoba, mladostniki, zanesljivost, veljavnost, vprašalnik PSDQ

**ABSTRACT**

*PSYCHOMETRIC PROPERTIES OF THE PHYSICAL  
SELF-DESCRIPTION QUESTIONNAIRE (PSDQ)  
IN A SAMPLE OF SLOVENIAN ADOLESCENTS*

*Adolescence represents an important period in the life cycle characterized by a variety of developmental changes that are crucial for the physical self-concept formation. The latter occupies a unique position in the self-system because the body through its appearance, attributes and abilities provides substantive interface between the individual and the environment. The aim of the study was to examine the psychometric properties of the Slovenian version of the Physical-Self Description Questionnaire (PSDQ) on a sample of elementary school students aged between 13 and 15. The questionnaire has proved to be a reliable and valid measurement tool for studying the physical self-perceptions of adolescents. The results of confirmatory factor analysis have largely confirmed the 11-factor structure of the PSDQ. Gender differences in multidimensional physical self-concept were also found: boys showed a more favorable physical self in almost all of the PSDQ components compared*

*with girls. The findings of the study may contribute to better understanding and appropriate study of physical self among Slovenian adolescents.*

*Key Words: physical self-concept, adolescents, reliability, validity, PSDQ*

## ::UVOD

Samopodoba predstavlja enega temeljnih vidikov človekove osebnosti; označuje množico odnosov, ki jih posameznik - zavestno ali nezavedno - vzpostavlja do samega sebe (Kobal 2000; Musek, 1992), vključuje oceno lastnih zmožnosti in sposobnosti, lastnosti in občutij, ter stališča in predstave, ki jih ima v zvezi z obvladovanjem nalog in izzivov v življenju. Samopodoba ima pomemben vpliv na kognitivno usmerjenost, čustva in vedenje posameznika. Izsledki raziskav kažejo, da ugodna samopodoba pri otrocih in mladostnikih prispeva k večji psihološki prilagojenosti (Campbell, Assanand, in Di Paula, 2003) in uspešnosti na različnih področjih delovanja (Bracken idr., 2000). Številni avtorji opozarjajo, da je prav oblikovanje pozitivne, stabilne in razvejane samopodobe ena temeljnih razvojnih nalog, s katerimi se mladostniki soočajo na poti k odraslosti.

Rezultati mnogih študij kažejo, da je telesna samopodoba pomembna sestavina splošne podobe o sebi (Bracken idr., 2000; Guérin in Famose, 2005; Marsh idr., 1994). Označimo jo lahko kot prvinsko in najbolj elementarno (Fox, 1997; Musek, 1992), saj se začne oblikovati v najzgodnejšem obdobju posameznikovega življenja in je ključna za oblikovanje ostalih vidikov samopodobe. Telesno samopodobo lahko opredelimo kot skupek zaznav, spoznanj, občutij in izkušenj, ki jih ima oseba v odnosu do svojega telesa. Pri tem je po Steinu (1996) treba konceptualno razlikovati med konstruktoma telesne samopodobe (angl. *physical self-concept*) in telesnega videza (angl. *body image*). Slednji se nanaša predvsem na posameznikovo zaznavo telesne privlačnosti in zadovoljstva s svojim zunanjim izgledom, medtem ko telesna samopodoba vključuje tako posameznikovo oceno lastnega telesnega videza kot tudi oceno gibalnih sposobnosti in kompetenc (Stein, 1996).

Področje telesne samopodobe je bilo v preteklosti nekoliko zapostavljeno, v zadnjih dvajsetih letih pa je opazen velik napredek v proučevanju tega konstrukta. Večina starejših pripomočkov za ugotavljanje samopodobe je njen telesni vidik obravnavala kot enodimenzionalno sestavino (Rosenberg, 1979). Splošne lestvice telesne samopodobe so se izkazale kot preohlapne in niso uspele zajeti vseh njenih specifičnih komponent. Številne študije so tudi pokazale, da so telesne značilnosti in gibalne kompetence ključni elementi samovrednotenja v obdobju mladostništva; telesni videz je še posebej pomembna sestavina sa-

mopodobe, ki v največji meri prispeva k splošnemu samospoštovanju mladih (Harter, 1999). Vsa navedena spoznanja so spodbudila razvoj bolj specifičnih in natančnih mer za ugotavljanje telesne samopodobe.

Sodobni koncepti razumevanja telesne samopodobe poudarjajo njeno multidimenzionalno urejenost (Esnaola, Infante in Zulaika, 2011). Eden izmed vidnejših merskih pripomočkov je vprašalnik PSDQ (Physical Self-Description Questionnaire; Marsh idr., 1994), ki je namenjen ugotavljanju različnih sestavin telesne samopodobe pri mladostnikih. Vprašalnik poleg zunanjega videza in zaznave uspešnosti na gibalnem/športnem področju, ugotavlja tudi posameznikovo oceno specifičnih motoričnih sposobnosti (npr. moč, vzdržljivost, koordinacija, gibljivost), zaznavo lastnega zdravja in splošno raven samospoštovanja. Izvirni pripomoček je bil validiran na različnih vzorcih avstralskih mladostnikov in kaže ugodne merske karakteristike: ustrezno notranjo zanesljivost v vseh sestavinah (Marsh, 1996; Marsh idr., 1994); dobro časovno zanesljivost po test-retest metodi (Marsh, 1996); ustrezno faktorsko strukturo, ugotovljeno na podlagi konfirmatorne faktorjske analize (Marsh, 1996; Marsh idr., 1994); konvergentno in diskriminativno veljavnost, ki je vidna iz odnosa PSDQ z zunanjim kriterijem (Marsh, 1997). V številnih medkulturnih študijah so ugotovili, da je pripomoček primeren za merjenje telesne samopodobe v različnih socialnih in kulturnih kontekstih (Asci idr., 2008). V zadnjem desetletju je bil vprašalnik PSDQ pogosto apliciran na druga, neangleško govoreča okolja; validacijske študije so bile opravljene pri španskih (Marsh, Marco in Asci, 2002), italijanskih (Meleddu, Scalas in Guicciardi, 2002), turških (Asci, 2005), francoskih (Guérin, Marsh in Famose, 2004), nemških (Stiller in Alfermann, 2007), norveških (Klomsten, Skaalvik in Espnes, 2004), grških (Tsorbatzoudis, 2005) in kitajskih (Chung, 2003) mladostnikov.

## **::PROBLEM**

Telesna samopodoba predstavlja najprimernejše področje za oblikovanje posameznikove splošne podobe o sebi. Razumevanje večdimenzionalne telesne samopodobe je bilo v slovenskem prostoru do sedaj nekoliko zapostavljeno in premalo raziskano, zato se je zdelo smiselno dano raziskovalno vrzel zapolniti. Namen raziskave je bil preveriti psihometrične lastnosti slovenske oblike vprašalnika PSDQ in tako ponuditi ustrezen merski pripomoček za ugotavljanje telesne samopodobe pri slovenskih mladostnikih ter s tem omogočiti nadaljnje raziskovanje tega področja.

## ::METODA

### ::Udeleženci

V vzorec smo vključili 182 mladostnikov različnih slovenskih osnovnih šol (85 deklet in 97 fantov), med 13. in 15. letom ( $M = 13,46$  let;  $SD = 0,56$ ). Raziskovalni vzorec je bil izbran za namene temeljnega raziskovalnega projekta z naslovom *Spremljanje sprememb biomehanskih karakteristik skeletnih mišic v zgodnjem otroštvu in obdobju adolescence*, ki je potekal na Univerzi na Primorskem, Znanstveno-raziskovalnem središču in bil financiran s strani ARRS. Vodstva šol smo seznanili z namenom in cilji raziskave. Od staršev smo predhodno pridobili pisno soglasje za sodelovanje njihovih otrok pri izpolnjevanju vprašalnika.

### ::Merski pripomoček

V raziskavi smo uporabili vprašalnik PSDQ (*Physical Self-Description Questionnaire*; Marsh idr., 1994), ki temelji na teoretičnih predpostavkah o multidimenzionalnosti telesne samopodobe. Namenjen je mladostnikom med 12. in 18. letom (pa tudi starejšim). Izvirni avstralski vprašalnik vsebuje 70 postavk in meri devet specifičnih sestavin telesne samopodobe: *zdravje* (biti dobrega zdravja, ne zboleti pogosto, hitro okrevati po bolezni), *koordinacija* (izvesti koordinirane gibe, zmožnost izvajanja skladnih gibov), *gibalna/športna aktivnost* (biti gibalno aktiven, se redno ukvarjati s športom), *telesna teža* (imeti primerno telesno težo, ne imeti preveč maščobe na telesu), *športna kompetenca* (biti uspešen v športu, biti gibalno spreten), *telesni videz* (biti telesno privlačen, imeti lep obraz), *gibljivost* (z lahkoto obračati in sukati telo v različne smeri), *moč* (biti močan, imeti močno in mišičasto telo), *vzdržljivost* (zmožnost preteči daljšo razdaljo ne da bi se utrudil, vzdržati dalj časa pri naporni vadbi) ter dve splošni sestavini: *splošna telesna samopodoba* (imeti pozitivno mnenje o svoji telesni podobi in telesnih sposobnostih) in *samosposhtovanje* (se dobro počutiti sam s sabo, sprejemati in ceniti samega sebe). Vsaka izmed sestavin vključuje šest oziroma osem postavk. Udeleženci odgovarjajo na postavke s pomočjo šeststopenjske ocenjevalne lestvice (od 1 - sploh ne drži do 6 - popolnoma drži). Nekatere postavke točkujemo obrnjeno. Za vsako dimenzijo seštejemo odgovore na ustrezne postavke. Višja vrednost na posamezni dimenziji pomeni višjo zaznano kompetenco na danem področju oziroma bolj pozitivno samopodobo.

Vrednosti alfa koeficientov so bile za vse sestavine izvirnega vprašalnika visoke (nad 0,85); tudi koeficienti test-retest zanesljivosti so bili v krajšem in daljšem



časovnem obdobju ustrezni (Marsh, 1996). S faktorško analizo je bila potrjena 11-faktorska struktura vprašalnika PSDQ (Marsh, 1996, Marsh idr., 1994).

### *:Prevod in priredba slovenske oblike vprašalnika PSDQ*

Izvirni vprašalnik in dovoljenje za njegovo uporabo v raziskovalne namene smo pridobili od avtorja H. W. Marsha. Pri oblikovanju slovenske oblike vprašalnika PSDQ smo sledili priporočilom, ki jih navajata Van de Vijver in Hambleton (1996) in v ta postopek vključili različne korake. Izvirni angleški vprašalnik smo najprej prevedli v slovenski jezik. Neodvisno je prevod opravila avtorica raziskave in strokovnjak za angleški jezik (obema je slovenščina materni jezik). Slovenska prevoda smo primerjali med seboj in ju na osnovi ugotovljenih razhajanj uskladili. Pri oblikovanju začetne slovenske oblike vprašalnika sta sodelovala tudi eksperta za področje kineziologije in športne psihologije, ki sta predlagala nekatere dopolnitve z vidika vsebinske in terminološke ustreznosti. Sledil je vzvratni prevod (angl. *back translation*). Slovensko obliko vprašalnika je (brez poznavanja angleškega izvirnika) nazaj v angleški jezik prevedel prevajalec z jezikoslovno izobrazbo, čigar materni jezik je angleščina, tekoče obvlada slovenščino ter ima bogate prevajalske izkušnje. Obe različici (izvirno in vzvratno prevedeno) smo primerjali in v slovensko obliko vprašalnika po potrebi vnesli ustrezne dopolnitve.

Tako oblikovano preliminarno obliko vprašalnika smo uporabili v pilotni študiji na manjšem vzorcu učencev devetega razreda osnovne šole ( $N = 30$ ), da bi preverili razumevanje navodil in postavk. Učence smo spodbudili k postavljanju vprašanj in izražanju mnenj o razumljivosti vprašalnika. Pripombe učencev so se nanašale predvsem na nekatere zanje neznane ali nejasne izraze in na pomanjkljivo razumevanje kontekstualnega pomena nekaterih postavk (zlasti v dimenzijah *splošne telesne samopodobe* in *samospoštovanja*). Na osnovi pilotne študije smo oblikovali končno slovensko obliko vprašalnika PSDQ. Slovensko obliko vprašalnika in ključ za vrednotenje odgovorov je mogoče dobiti pri avtorici raziskave.

### **::Postopek**

Izpolnjevanje vprašalnika je potekalo skupinsko, v osnovnih šolah med urami športa. Učence smo seznanili z namenom in s potekom raziskave ter jih poskušali ustrezno motivirati za sodelovanje. Poudarili smo tudi, da je izpolnjevanje vprašalnika anonimno, njihova udeležba pa prostovoljna. Učencem smo pred izpolnjevanjem vprašalnika podali ustna navodila. Poudarili smo, da ni pravih ali napačnih odgovorov in da je pomembno le to, kar menijo o sebi, kako sami sebe vidijo

in doživljajo. Prosili smo jih, naj bodo pri izpolnjevanju natančni in iskreni. S pomočjo primera, ki smo ga naredili skupaj z učenci, smo poskušali zagotoviti enoznačno razumevanje navodil. Prav tako smo nekatere pojme, zlasti tiste, povezane z gibalnimi sposobnostmi (koordinacija, gibljivost, vzdržljivost,...), natančneje opredelili in navedli konkretne primere z namenom, da bi učenci razumeli posamezne trditve. Pri postavkah, ki so se nanašale na samospoštovanje, smo poudarili, naj odgovarjajo v skladu s tem, kako sebe vrednotijo in sprejemajo v celoti, ne le z vidika telesnih značilnosti in gibalnih zmogljivosti.

## ::Statistična analiza

Z uporabo programa SPSS smo za ugotavljanje psihometričnih lastnosti slovenske oblike PSDQ izvedli naslednje statistične analize: frekvenčne porazdelitve in osnovne deskriptivne statistike, alfa koeficient za ugotavljanje notranje konsistentnosti, konfirmatorno faktorsko analizo za preverjanje faktorske strukture,

Pearsonov koeficient korelacije za ugotavljanje povezanosti med posameznimi dimenzijami PSDQ in *t*-test za neodvisne vzorce za ugotavljanje razlik v telesni samopodobi med spoloma. Faktorsko strukturo vprašalnika PSDQ smo preverjali s konfirmatorno faktorsko analizo (angl. *confirmatory factor analysis*) s pomočjo programa LISRELLISREL (Jöreskog in Sörbom, 2003). Namen konfirmatorne faktorske analize (KFA) je potrditi obstoj specifične in vnaprej določene faktorske strukture, kot jo predpostavljamo na podlagi teorije. V našem primeru smo želeli ugotoviti, ali se empirični podatki prilagajajo teoretičnemu modelu telesne samopodobe kot ga predpostavlja Marsh s sodelavci (1994), ki predvideva obstoj enajstih latentnih, med seboj koreliranih faktorjev. Za primerjavo smo vzporedno testirali še nekaj alternativnih merskih modelov. Na osnovi priporočil (Marsh idr., 1994) smo v postopek KFA vključili pare postavk (angl. *item pair method*). V vsaki podlestvici smo združili po dve postavki tako, da smo s povprečenjem prvih dveh postavk tvorili prvi par, naslednjih dveh drugi par, itd. Pri tem smo se zgledovali po številnih validacijskih študijah PSDQ (Guérin idr., 2004; Meleddu idr., 2002; Nigg idr., 2001), ki so pri oblikovanju parov postavk za namene KFA sledili postopkom Marsha in sodelavcev (1994). Tako je vsaka podlestvica vključevala tri oziroma štiri pare postavk (indikatorjev). Na ta način smo namesto 70 individualnih spremenljivk dobili 35 indikatorskih spremenljivk, ki so služile kot vhodni podatki za KFA. Hau in Marsh (2004) priporočata uporabo parov postavk predvsem v primeru, ko je število parametrov v modelu zelo veliko glede na raziskovalni vzorec; poleg tega predlagata vsaj tri indikatorske spremenljivke za vsako latentno spremenljivko.

Za ugotavljanje ustreznosti nekega modela se običajno uporablja kombinacija različnih indeksov prileganja (angl. *goodness of fit*). V literaturi, ki obravnava metodologijo modelov strukturnih enačb, ni zaslediti enotnih kriterijev glede izbora indeksov in kritičnih vrednosti prileganja, zato smo se za njihov izbor odločili na podlagi priporočil sodobnejše literature s tega področja (Hooper, Coughalan in Mullen, 2008) in indeksov prileganja, uporabljenih v predhodnih validacijskih študijah PSDQ (Hu in Bentler, 1999). Za ugotavljanje prileganja modela smo izbrali naslednje indekse:  $\chi^2$ , razmerje med  $\chi^2$  in stopnjami prostosti ( $\chi^2/df$ ), RMSEA (*Root Mean Square Error of Approximation*), SRMR (*Standardized Root Mean Square Residual*), CFI (*Comparative Fit Index*), NNFI (*Non-Normed Fit Index*) in PNFI (*Parsimony Normed Fit Index*). Kot kritične vrednosti indeksov, ki nakazujejo ustreznost modela, smo upoštevali neznačilen  $\chi^2$ ,  $\chi^2/df < 3$ , NNFI  $> 0,9$ , CFI  $> 0,9$ , RMSEA  $< 0,08$  in SRMR  $< 0,08$ .

## ::REZULTATI

### ::Opisna statistika

V tabeli 1 so prikazane osnovne opisne statistike za posamezne podlestvice vprašalnika PSDQ. Aritmetične sredine se za podlestvice PSDQ gibljejo med 3,91 (*vzdržljivost*) in 4,64 (*zdravje*). Vse srednje vrednosti podlestitv PSDQ so konsistentno večje od središčne točke ocenjevalne lestvice, kar kaže na tendenco k pozitivnemu ocenjevanju posameznih sestavin telesne samopodobe. Standardni odkloni so v razponu od 0,74 (*zdravje*) do 1,26 (*vzdržljivost*), kar kaže na ustrezno variabilnost odgovorov.

Tabela 1: Osnovna opisna statistika podlestitv PSDQ za celotni vzorec

PSDQ	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>Asimetrija</i>	<i>Sploščenost</i>
Zdravje	4,64	0,74	-0,591	0,484
Koordinacija	4,37	0,94	-0,478	-0,011
Gibalna/športna aktivnost	4,17	1,08	-0,427	-0,348
Telesna teža	4,32	1,20	-0,764	-0,107
Športna kompetenca	4,10	1,12	-0,717	-0,172
Splošna telesna samopodoba	4,32	1,15	-0,656	-0,241
Telesni videz	3,99	1,10	-0,582	-0,238
Moč	4,18	0,96	-0,549	-0,173
Gibljivost	4,19	0,90	-0,303	-0,451
Vzdržljivost	3,91	1,26	-0,445	-0,711
Samospoštovanje	4,57	0,88	-0,750	0,447

Koeficienti asimetrije imajo pri vseh podlestvicah PSDQ negativne vrednosti, kar pomeni levo asimetrično porazdelitev. Koeficienti sploščenosti kažejo na bolj koničasto porazdelitev odgovorov (pozitivne vrednosti) pri podlestvicah *zdravje* in *samospoštovanje*, medtem ko je pri ostalih podlestvicah PSDQ izražena tendenca k sploščeni porazdelitvi rezultatov (negativne vrednosti). Koeficienti asimetrije in sploščenosti so pri vseh enajstih podlestvicah PSDQ v razponu od  $-1$  do  $1$ , kar pomeni, da ni večjih odstopanj od normalne porazdelitve.

## ::Zanesljivost

Zanesljivost vprašalnika PSDQ smo ugotavljali s koeficientom alfa ( $\alpha$ ). V tabeli 2 so prikazane vrednosti notranje konsistentnosti posameznih podlestvic PSDQ za celoten vzorec ter ločeno za dekleta in fante. Koeficienti alfa so bili na vseh enajstih podlestvicah višji od  $0,80$ , kar kaže na zelo dobro notranjo konsistentnost. Prav tako so koeficienti zanesljivosti ustrezno visoki pri dekletih in fantih. Večjih razlik v zanesljivosti med spoloma ni zaslediti: nekoliko višjo notranjo konsistentnost izkazujejo dekleta v primerjavi s fanti le na podlestvici *zdravje*.

Tabela 2: Prikaz koeficientov zanesljivosti ( $\alpha$ ) za podlestvice PSDQ

PSDQ	Celotni vzorec ( $N = 182$ )	Dekleta ( $N = 85$ )	Fantje ( $N = 97$ )
Zdravje	0,81	0,85	0,78
Koordinacija	0,85	0,85	0,84
Gibalna/športna aktivnost	0,89	0,89	0,88
Telesna teža	0,94	0,92	0,95
Športna kompetenca	0,93	0,91	0,94
Splošna telesna samopodoba	0,91	0,92	0,89
Telesni videz	0,90	0,90	0,89
Moč	0,86	0,82	0,86
Gibljivost	0,89	0,88	0,89
Vzdržljivost	0,90	0,88	0,90
Samospoštovanje	0,86	0,87	0,85

## ::Konfirmatorna faktorska analiza

Za preverbo faktorske strukture vprašalnika telesne samopodobe smo uporabili konfirmatorno faktorsko analizo (KFA). Pri tem smo opredelili štiri hipotetične merske modele. S prvim, *ničelnim modelom*, smo predpostavili, da

so merske spremenljivke neodvisne in da ne tvorijo nobene latentne strukture. Ta model je služil predvsem kot izhodišče za primerjavo z ostalimi modeli, ne pa kot resna alternativa, ki bi predstavljala naše podatke. Drugi, enofaktorski model je predpostavljal, da so vse merske spremenljivke nasičene z enim samim splošnim faktorjem, torej ne razlikujejo med različnimi latentnimi spremenljivkami. V tretjem, 11-faktorskem nekoreliranem modelu, smo sicer predpostavili obstoj enajstih latentnih spremenljivk kot jih meri vprašalnik PSDQ, vendar smo opredelili dane latentne spremenljivke kot neodvisne in medsebojno nepovezane. Četrty merski model pa smo opredelili kot 11-faktorski korelirani model, ki je temeljil na teoretičnih predpostavkah o obstoju enajstih, med seboj koreliranih faktorjev telesne samopodobe (Marsh idr., 1994).

Predhodno smo poskušali zadostiti nekaterim pogojem, ki jih predpostavlja KFA. Najprej smo preverili, da se pri vhodnih podatkih ne pojavljajo ekstremne vrednosti. Pri tem smo upoštevali praktično pravilo, po katerem so spremenljivke z vrednostmi do treh standardnih odklonov od aritmetične sredine še sprejemljive in ne povzročajo pomembnih popačenj rezultatov (Kline, 2005). Naši podatki so pokazali na štiri "osamelce", ki pa niso presegli predlagane mejne vrednosti. Univariatno normalno porazdelitev indikatorskih spremenljivk smo ugotavljali z analizo vrednosti asimetrije in sploščenosti. Za namene KFA se v literaturi priporočajo različne kritične vrednosti asimetrije in sploščenosti. Bollen in Long (1993) navajata, da so vrednosti do  $|2|$  še sprejemljive za predpostavko o univariatni normalnosti, Kline (2005) pa postavlja manj restriktivno mejo: vrednosti asimetrije naj bi bile manjše od 3, vrednosti sploščenosti pa manjše od 8. Vse indikatorske spremenljivke so izkazovale vrednosti asimetrije in sploščenosti manjše od  $|2|$ , kar je za izvedbo KFA sprejemljivo. Pomembna predpostavka KFA je tudi multivariatna normalna porazdelitev. O njej govorimo takrat, ko je vsaka spremenljivka normalno porazdeljena glede na katerokoli drugo spremenljivko, ki jo obravnavamo. Multivariatno normalnost smo izračunali s pomočjo Mardia testa v programu PRELIS (predprocesni program v LISREL-u). Koeficient multivariatne sploščenosti je znašal 1,10, kar pomeni, da ni bilo večjih odstopanj od multivariatne normalne porazdelitve. Naslednja pomembna zahteva za izvedbo KFA je tudi ustrezno velik vzorec. Priporočena spodnja meja je  $N = 200$  oziroma razmerje med številom enot in številom manifestnih spremenljivk vsaj 5:1 (Kline, 2005). V našem primeru je (ob upoštevanju 35 indikatorskih spremenljivk) znašala spodnja meja 175. Naš vzorec je bil torej majhen, vendar še sprejemljiv za izvedbo KFA.

Na podlagi zgornjih predpostavk smo za oceno modela uporabili metodo največjega verjetja (angl. *maximum likelihood estimation* - ML), ki je hkrati robustna na manjše kršitve predpostavk o normalni porazdelitvi vstopnih podatkov. Prav tako se zdi ta metoda najbolj uporabna v pogojih, ko je ve-

likost vzorca relativno majhna, kot v našem primeru. Glede na priporočila v literaturi, smo za vrednotenje predpostavljenih merskih modelov izbrali kombinacijo različnih indeksov prileganja, ki jih prikazujemo v tabeli 3. Primerjava vrednosti indeksov prileganja za posamezne merske modele kaže, da se 11-faktorski korelirani model najbolje prilega podatkom.

*Tabela 3: Ovrednotenje splošne ustreznosti merskih modelov*

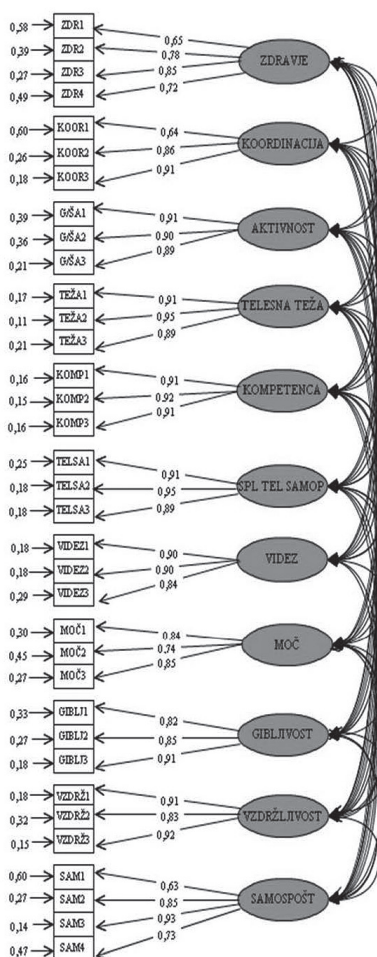
Merski model	$\chi^2$	$\chi^2/df$	CFI	NNFI	PNFI	SRMR	RMSEA
Ničelni model	6316,84	10,62	-	-	-	--	0,23
1-faktorski model	3733,18	6,67	0,90	0,89	0,82	0,11	0,18
11-faktorski nekorelirani model	3709,06	6,62	0,92	0,91	0,84	0,40	0,18
11-faktorski korelirani model	848,96	1,68	0,98	0,98	0,83	0,05	0,061

Vrednost  $\chi^2$  je sicer značilna ( $p = 0,000$ ), kar naj bi pomenilo, da se omenjeni model kot celota ne sklada z empiričnimi podatki, vendar je treba poudariti, da je  $\chi^2$  občutljiv tako na velikost vzorca kot tudi na število spremenljivk. Z naraščanjem velikosti vzorca se namreč povečuje verjetnost, da bo  $\chi^2$  statistično pomemben. Pa tudi kompleksnejši kot je model, večja je vrednost  $\chi^2$  in večja je verjetnost zavrnitve modela. Zaradi navedenih posebnosti smo pri oceni splošne ustreznosti modela upoštevali zlasti vrednost relativnega  $\chi^2$  ( $\chi^2/df$ ). V našem primeru je vrednost  $\chi^2/df$  manjša od 2, kar pomeni dobro prileganje modela (Kline, 2005). Spodbudne ugotovitve omogočata tudi indeksa CFI in NNFI, ki izkazujeta zelo dobro prileganje modela, saj oba presegata vrednost 0,95 (Hu in Bentler, 1999). Indeks RMSEA 0,061 kaže na zadovoljivo prileganje (Bollen in Long, 1993). Vrednost SRMR znaša 0,05, kar prav tako potrjuje zadovoljivo prileganje modela (Hu in Bentler, 1999). Vrednost PNFI je nekoliko nižja od ostalih indeksov prileganja, kar je nasploh značilno za parsimonične indekse, ki dajejo prednost enostavnejšim modelom pred bolj kompleksnimi. Čeprav ne najdemo natančnih priporočil glede mejnih vrednosti parsimoničnih indeksov, avtorji navajajo, da že vrednosti nad 0,5 pomenijo zadovoljivo prileganje modela (Hooper idr., 2008).

Glede na to, da je 11-faktorski korelirani model PSDQ pokazal najboljše prileganje podatkom, smo v nadaljevanju ovrednotili tudi njegove posamezne parametre. V tabeli 4 so prikazani osnovni parametri modela, ki kažejo odnose med indikatorskimi in latentnimi spremenljivkami. Iz uteži indikatorskih spremenljivk na latentnih spremenljivkah lahko sklepamo na konvergentno veljavnost merjenja. Na podlagi standardiziranih vrednosti ugotovimo, da so uteži indikatorjev na latentnih spremenljivkah zelo visoke (gibljejo se v razponu od 0,63 do 0,95) in precej izenačene (slika 1). Standardizirane uteži

so za vse indikatorske spremenljivke statistično pomembne ( $p < 0,05$ ), saj  $t$ -vrednosti znatno presegajo absolutno vrednost 1,96 (Diamantopoulos in Siguaw, 2000). Na podlagi tega lahko potrdimo konvergentno veljavnost vseh latentnih spremenljivk v modelu.

Zanesljivost merskega modela smo preverili z vidika zanesljivosti posameznih indikatorjev in z vidika kompozitne oziroma konstruktne zanesljivosti. Zanesljivost posameznih indikatorskih spremenljivk smo ugotavljali s pomočjo kvadrata multiple korelacije ( $R^2$ ), ki pomeni delež z latentno spremenljivko pojasnjene variance v indikatorski spremenljivki. Iz tabele 4 je razvidno, da so vrednosti  $R^2$  visoke - nahajajo se v razponu med 0,40 in 0,89. Na sliki 1 so



Slika 1: Rezultati konfirmatorne faktorске analize: 11-faktorski korelirani model telesne samopodobe (PDSQ) \*(zaradi lažje preglednosti so korelacije med latentnimi spremenljivkami na sliki izpuščene in prikazane v tabeli 5)



prikazane tudi napake, značilne za vsako izmed indikatorskih spremenljivk. Za napake velja, da so obratno sorazmerne deležem pojasnjene variance, kar se lepo vidi v našem modelu, saj se napake pomembno znižajo pri zelo visokih utežeh na faktorjih (večjih od 0,90).

*Tabela 4: Vrednosti standardiziranih parametrov merskega modela*

<i>Latentne spremenljivke</i>	<i>Indikatorske spremenljivke</i>	<i>Standardizirane vrednosti uteži</i>	<i>R<sup>2</sup></i>
Zdravje	ZDR1	0,65	0,42
	ZDR2	0,78	0,61
	ZDR3	0,85	0,73
	ZDR4	0,72	0,51
Koordinacija	KOOR1	0,64	0,40
	KOOR2	0,86	0,74
	KOOR3	0,91	0,82
Gibalna/športna aktivnost	AKTIV1	0,91	0,61
	AKTIV2	0,90	0,64
	AKTIV3	0,89	0,79
Športna kompetenca	KOMP1	0,91	0,84
	KOMP2	0,92	0,85
	KOMP3	0,91	0,84
Telesna teža	TEŽA1	0,91	0,83
	TAŽA2	0,95	0,89
	TEŽA3	0,89	0,79
Splošna telesna samopodoba	TELSA1	0,87	0,75
	TELSA2	0,91	0,82
	TELSA3	0,90	0,82
Telesni videz	VIDEZ1	0,90	0,82
	VIDEZ2	0,90	0,82
	VIDEZ3	0,84	0,71
Moč	MOČ1	0,84	0,70
	MOČ2	0,74	0,55
	MOČ3	0,85	0,73
Gibljivost	GIBLJ1	0,82	0,67
	GIBLJ2	0,85	0,73
	GIBLJ3	0,91	0,82
Vzdržljivost	VZDRŽ1	0,91	0,82
	VZDRŽ2	0,83	0,68
	VZDRŽ3	0,92	0,85



<i>Latentne spremenljivke</i>	<i>Indikatorske spremenljivke</i>	<i>Standardizirane vrednosti uteži</i>	<i>R<sup>2</sup></i>
Samospoštovanje	SAM1	0,63	0,40
	SAM2	0,85	0,73
	SAM3	0,93	0,86
	SAM4	0,73	0,53

Najnižje vrednosti, ki so v večji meri proste merskih napak, ugotavljamo za vse indikatorje konstruktov *telesna teža*, športna kompetenca, *telesni videz* in *splošna telesna samopodoba*; prisotnost merskih napak pa je najvišja v primerih indikatorske spremenljivke ZDRI, ki se nanaša na zaznavo lastnega zdravja, spremenljivke KOORI, ki se navezuje na zaznavo koordinacije gibanja in spremenljivke SAM1, ki se povezuje s stopnjo splošnega samospoštovanja.

V okviru preverbe merskega modela so običajno v diagramu poti navedeni tudi korelacijski koeficienti med latentnimi spremenljivkami. Zaradi boljše preglednosti so na sliki 1 izpuščeni in prikazani v tabeli 5. Vse korelacije so pomembne in se gibljejo v razponu od 0,17 do 0,85 (z mediano 0,58). Med devetimi specifičnimi sestavinami telesne samopodobe sicer prevladujejo zmerne povezanosti, kar nekaj pa je korelacij, ki kažejo visoko povezanost (nad 0,70): *koordinacija - gibalna/športna aktivnost*, *koordinacija - gibljivost*, *koordinacija - vzdržljivost*, *športna kompetenca - gibljivost*, *športna kompetenca - vzdržljivost*, *moč - gibljivost*, *moč - vzdržljivost*, *gibljivost - vzdržljivost*. Zelo nizke povezanosti z vsemi specifičnimi sestavinami telesne samopodobe zasledimo pri podlestvici *zdravje* (korelacije v razponu od 0,17 do 0,26). Najvišje

Tabela 5: Korelacije med podlestvicami PSDQ

	ZDR	KOOR	G/ŠA	TEŽA	KOMP	TELSA	VIDEZ	MOČ	GIBLJ	VZDR
KOOR	0,28**									
G/ŠA	0,18*	0,74**								
TEŽA	0,17*	0,53**	0,33**							
KOMP	0,18*	0,80**	0,67**	0,55**						
TELSA	0,21*	0,70**	0,43**	0,70**	0,73**					
VIDEZ	0,18*	0,58**	0,35**	0,54**	0,55**	0,71**				
MOČ	0,20*	0,59**	0,55**	0,20*	0,59**	0,52**	0,54**			
GIBLJ	0,26**	0,82**	0,65**	0,51*	0,84**	0,66**	0,56**	0,73**		
VZDR	0,25**	0,76**	0,64**	0,48**	0,79**	0,68**	0,51**	0,72**	0,85**	
SAM	0,35**	0,70**	0,38**	0,47**	0,62**	0,68**	0,63**	0,46**	0,54**	0,52**

Opomba: \*\* - korelacija je pomembna na nivoju 0,01

\* - korelacija je pomembna na nivoju 0,05

se s *splošno telesno samopodobo* povezujejo podlestvice športna kompetenca ( $r = 0,73$ ), *zunanj videz* ( $r = 0,71$ ) in *koordinacija* ( $r = 0,70$ ), najnižje pa *zdravje* ( $r = 0,21$ ). S *samospoštovanjem* se najvišje povezuje podlestvici *koordinacija* ( $r = 0,70$ ) in *zunanj videz* ( $r = 0,68$ ), najnižje pa *zdravje* ( $r = 0,35$ ).

## ::Analiza razlik v telesni samopodobi glede na spol

Rezultati opisne statistike in analize razlik v telesni samopodobi glede na spol prikazujemo v tabeli 6. Vrednosti aritmetičnih sredin so na podlestvicah vprašalnika PSDQ pri dekletih nekoliko nižje kot pri fantih. Dekleta dosegajo najvišje vrednosti na podlestvici *zdravje*, najnižje pa na podlestvici *vzdržljivost*. Fantje prav tako dosegajo najvišje vrednosti na podlestvici *zdravje*, najnižje pa na podlestvici *telesni videz*. Aritmetične sredine so v obeh skupinah nad razpoloviščem ocenjevalne lestvice, kar pomeni tendenco k pozitivnemu ocenjevanju samega sebe. Razpon standardnih odklonov se pri dekletih giblje med 0,76 in 1,25, pri fantih pa med 0,77 in 1,20, kar kaže na primerljivo razpršenost odgovorov.

Razlike v posameznih sestavinah telesne samopodobe med spoloma smo izračunali s *t*-testom (preizkus domneve o razliki med dvema aritmetičnima sredinama za neodvisna vzorca). Predhodno smo preverili predpostavko o normalni porazdelitvi odgovorov na podlestvicah PSDQ. Na podlagi vrednosti asimetrije in sploščenosti ter s pomočjo statističnega preverjanja normalnosti (Kolmogorov-Smirnov preizkus) smo potrdili upravičenost uporabe parametričnega testa. Rezultati *t*-testa kažejo, da prihaja med skupinama do

Tabela 6: Razlike med dekleti in fanti na podlestvicah PSDQ

PSDQ	Dekleta		Fantje		<i>t</i>	<i>p</i>
	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>		
Zdravje	4,55	0,76	4,72	0,77	-1,488	0,138
Koordinacija	4,17	0,96	4,55	0,88	-2,846	0,005
Gibalna/športna aktivnost	3,91	1,06	4,41	1,04	-3,198	0,002
Telesna teža	4,20	1,19	4,43	1,20	-1,336	0,183
Športna kompetenca	3,79	1,02	4,37	1,12	-4,250	0,000
Splošna telesna samopodoba	4,05	1,25	4,55	0,96	-2,957	0,004
Telesni videz	3,72	1,14	4,24	1,00	-3,205	0,002
Moč	3,90	0,89	4,44	0,95	-3,390	0,000
Giblјivost	4,08	0,93	4,29	0,90	-1,560	0,121
Vzdržljivost	3,44	1,16	4,33	1,19	-5,098	0,000
Samospoštovanje	4,42	0,88	4,70	0,86	-2,152	0,033

pomembnih razlik v osmih podlestvicah PSDQ. Fantje izražajo višje vrednosti na podlestvicah *koordinacija* ( $p < 0,01$ ), *gibalna športna aktivnost* ( $p < 0,01$ ), športna kompetenca ( $p < 0,001$ ), *splošna telesna samopodoba* ( $p < 0,01$ ) *telesni videz* ( $p < 0,01$ ), *moč* ( $p < 0,001$ ), *vzdržljivost* ( $p < 0,001$ ) in *samospoštovanje* ( $p < 0,05$ ) v primerjavi z dekleti. Tudi na podlestvicah *zdravje*, *telesna teža* in *giblјivost* so fantje izkazovali višje vrednosti v primerjavi z vrstnicami, čeprav razlike med njimi niso dosegle statistične pomembnosti.

## ::DISKUSIJA

Namen empirične raziskave je bil preveriti psihometrične lastnosti slovenske oblike vprašalnika PSDQ in tako ponuditi ustrezen merski pripomoček za ugotavljanje telesne samopodobe pri mladostnikih ter s tem omogočiti nadaljnjo raziskovalno dejavnost na tem področju.

Rezultati opisnih statistik za celoten vzorec so pokazali, da so udeleženci dosegli najvišje vrednosti na podlestvicah *zdravje* in *samospoštovanje*, kjer je bila tudi razpršenost ocen najmanjša. To pomeni, da so zelo homogeno odgovarjali na postavke, povezane z zaznavo svojega zdravstvenega stanja, s pogostostjo zbolevanja in odsotnostjo od pouka zaradi bolezni, pa tudi na postavke, povezane s splošnim sprejemanjem in vrednotenjem samega sebe. Najnižje vrednosti pa so udeleženci dosegli na podlestvicah *telesni videz* in *vzdržljivost*. Pri slednji podlestvici je bila razpršenost odgovorov največja - udeleženci so različno ocenjevali lastno sposobnost vzdrževanja gibalne aktivnosti v daljšem časovnem obdobju, ne da bi pri tem spreminjali njene intenzivnosti. Osnovnošolci v raziskavi so izražali težnjo k pozitivni telesni samopodobi, saj so bili njihovi rezultati na vseh podlestvicah nad razpoloviščem ocenjevalne lestvice.

Zanesljivost merskega pripomočka smo preverjali s koeficienti notranje konsistentnosti, ki so bili za celoten vzorec visoki in primerljivi z rezultati izvirnega vprašalnika (Marsh idr., 1994). Najvišjo notranjo zanesljivost sta izkazovali podlestvici *telesna teža* in športna kompetenca, kar pomeni, da so bili samoopisi udeležencev v zvezi z lastno telesno sestavo in učinkovitostjo na športnem področju najbolj konsistentni. Do podobnih ugotovitev so prišli tudi avtorji drugih validacijskih študij PSDQ, tako na vzorcu osnovnošolskih otrok (Meleddu idr., 2002), srednješolcev (Guérin idr., 2004) in univerzitetnih študentov (Nigg idr., 2001). Nekoliko nižjo notranjo konsistentnost (glede na ostale sestavine telesne samopodobe) smo opazili na podlestvici *zdravje*, kar se sklada s številnimi raziskovalnimi izsledki (Marsh idr., 1994; Guérin idr., 2004; Meleddu idr., 2002). Natančnejša porazdelitev frekvenc za posamezne postavke dimenzije *zdravje* je namreč pokazala majhno variabilnost odgovorov

(večina udeležencev je odgovarjala z najvišjimi ocenami na ocenjevalni lestvici, to je z oceno 5 oziroma 6). Iz tega lahko sklepamo, da zaznave lastnega zdravja ne določajo konstrukta telesne samopodobe v tolikšni meri, kot ga določajo ostale postavke lestvice PSDQ. Upoštevati je treba, da so otroci in mladostniki relativno zdravi, brez pomembnih kroničnih obolenj in težav, zato najbrž svojega zdravstvenega stanja ne povezujejo prav tesno z zaznavanjem in doživljanjem sebe.

Faktorsko strukturo slovenske oblike vprašalnika smo ugotavljali s konfirmatorno faktorsko analizo. Za podatke našega vzorca smo preverili, ali se prilegajo modelu telesne samopodobe, ki predpostavlja obstoj enajstih, med seboj povezanih faktorjev (Marsh idr., 1994). Na osnovi rezultatov smo ugotovili, da izbrani indeksi prileganja zadovoljivo potrjujejo večfaktorsko strukturo telesne samopodobe. Faktorske nasičenosti indikatorjev na ustreznih latentnih spremenljivkah so bile visoke in pomembne, kar potrjuje konvergentno veljavnost vseh latentnih konstruktov, ki jih meri vprašalnik PSDQ. Tudi ostali izračunani parametri znotraj modela so se izkazali kot ustrezni in primerljivi z rezultati izvirnega vprašalnika (Marsh, 1996; Marsh idr., 1994).

Na osnovi povezanosti med posameznimi podlestvicami vprašalnika smo ugotovili pozitivne in pomembne, večinoma srednje visoke korelacije. Opaziti pa je bilo nizko povezanost med podlestvico *zdravje* in ostalimi podlestvicami, kar kaže na to, da so zaznave lastnega zdravstvenega stanja očitno nekoliko oddaljene od koncepta telesne samopodobe glede na ostale sestavine PSDQ. Visoke povezanosti smo ugotovili med tistimi specifičnimi sestavinami telesne samopodobe, ki se nanašajo na zaznavo lastnih gibalnih sposobnosti, predvsem med sestavinami športna kompetenca, *koordinacija*, *gibljivost* in *vzdržljivost*. Korelacije so bile tukaj v glavnem višje v primerjavi s tistimi, ki jih navaja Marsh v svoji validacijski študiji (Marsh idr., 1994). Naši rezultati torej kažejo na slabšo diferenciacijo telesne samopodobe na področju gibalnih sposobnosti, kar lahko poskušamo razložiti na več načinov. Eden od razlogov je starost udeležencev v raziskavi. Ob upoštevanju razvojnega vidika oblikovanja samopodobe (v našem primeru telesne samopodobe), ki predpostavlja, da postaja ta s starostjo bolj kompleksna in razčlenjena (Bracken idr., 2000; Harter, 1999), bi lahko pričakovali, da so pojmovanja lastnih gibalnih sposobnosti v zgodnjem mladostništvu manj strukturirana od tistih v srednjem ali poznem mladostništvu. S primerjanjem različnih psihometričnih študij lahko ta predvidevanja v veliki meri potrdimo; v raziskavah na osnovnošolski populaciji (Meleddu idr., 2002) so samozaznave različnih gibalnih sposobnosti slabše diferencirale kot v študijah na srednješolski (Marsh idr., 1994; Guérin idr., 2004) in študentski populaciji (Nigg idr., 2001). Nadalje lahko razloge za manj diferencirano telesno samopodobo na področju gibalnih sposobnosti

pripišemo kulturnim dejavnikom, pri čemer mislimo predvsem na vlogo in pomen, ki ga vzgojno-izobraževalni sistem pripisuje gibalni aktivnosti in športu. Predpostavimo lahko, da bo v učnih okoljih, v katerih se namenja premalo pozornosti razvijanju posameznih gibalnih sposobnosti, tudi slabša diferenciacija le-teh. Glede na dobljene rezultate kaže v prihodnje izvesti natančnejše študije na različnih starostnih skupinah mladostnikov.

Pri ugotavljanju povezanosti med specifičnimi in globalnima podlestvicama vprašalnika PSDQ smo ugotovili, da se s *splošno telesno samopodobo* najvišje povezujejo podlestvice športna kompetenca, *koordinacija* in *telesni videz*, s *samospoštovanjem* pa podlestvici *koordinacija* in *telesni videz*. Iz tega je razvidno, da imata koordinacija in telesni videz velik vpliv na splošno doživljanje samega sebe in oceno lastne vrednosti. Koordinirani oz. skladni gibi so osnova za uspešno realizacijo sestavljenih gibalnih nalog in kot taki pomembno prispevajo k harmonizaciji in mehki gibanja, kar se lahko posledično odraža v večji telesni privlačnosti in samozavesti posameznika. Ti rezultati se skladajo s številnimi predhodnimi raziskavami (Marsh, 1996; Marsh idr., 1994; Meleddu idr., 2002), ki navajajo, da so zaznave o lastni učinkovitosti v športih aktivnostih, koordinaciji in telesni privlačnosti pomembne determinante zadovoljstva na telesnem področju in v življenju nasploh. Fox (2000) poudarja, da je povezanost med zaznano športno kompetenco in koordinacijo ter globalno telesno samopodobo tesnejša v okoljih, kjer mladostniki visoko vrednotijo gibalne sposobnosti in znanja.

V okviru preverjanja psihometričnih lastnosti vprašalnika smo ugotavljali tudi razlike v posameznih sestavinah telesne samopodobe po spolu. Raziskave namreč dokaj sistematično navajajo, da je med različnimi komponentami samopodobe prav telesno področje tisto, kjer so se razlike med spoloma pokazale kot najbolj konsistentne (Hurgovich, Sirsch in Felinger 2004). V našem primeru so se dekleta in fantje v povprečju sicer pozitivno opisovali na vseh podlestvicah vprašalnika PSDQ, vendar so se pokazale precejšnje razlike med spoloma. Fantje se na splošno doživljali kot telesno močnejši in bolj vzdržljivi v primerjavi s vojimi vrstnicami, ocenjevali so se kot športno aktivnejši in uspešnejši na gibalnem področju kot dekleta. Prav tako so se fantje zaznavali kot telesno privlačnejši in bolj zadovoljni s svojim videzom ter se v splošnem višje vrednotili v primerjavi z dekleti. Naši rezultati se v veliki meri skladajo z izsledki primerljivih študij, ki so pokazale, da imajo fantje v sestavinah gibalnih sposobnosti in zunanjega videza v povprečju bolj pozitivno samopodobo (Hagger, Biddle in Wang, 2005; Klomsten idr., 2004; Maïano idr., 2006) in višje samospoštovanje (Carroll idr., 2007; Lamerias in Rodríguez, 2003). Ena od možnih razlag za bolj pozitivno telesno samopodobo pri fantih je lahko ta, da se v primerjavi z dekleti več ukvarjajo z gibalno/športno aktivnostjo, kar

posledično vpliva na oblikovanje ustreznih gibalnih kompetenc in doseganje gibalne učinkovitosti (Ammouri idr., 2007). Možno je tudi, da so fantje manj kritični do svojega videza in telesnih značilnosti kot dekleta, ki pogosto doživljajo več pritiskov s strani socialnega okolja, predvsem medijev, povezanih z izpolnjevanjem idealov ženskega telesa (Dittmar in Howard, 2004). Tako se dekleta običajno več ukvarjajo s svojo zunanjo podobo v primerjavi s fanti, so do nje bolj kritična in izražajo več nezadovoljstva s svojim telesom (Lawler in Nixon, 2011), obenem pa se tudi v večji meri kot fantje ubadajo s svojim psihičnim doživljanjem, povezanim z zunanjim izgledom.

Čeprav so se merske karakteristike vprašalnika izkazale kot ugodne na vzorcu osnovnošolskih otrok, je treba opozoriti na nekatere omejitve raziskave. Omeniti velja, da je bil raziskovalni vzorec relativno majhen in je vključeval le mlajše mladostnike, zato dobljenih rezultatov ne moremo generalizirati na celotno populacijo slovenskih mladostnikov. V prihodnje bo tako potrebno vprašalnik preveriti na večjem, bolj reprezentativnem vzorcu mladostnikov in tako omogočiti večjo posplošljivost rezultatov. Prav tako bo v prihodnje koristno raziskati povezanost med različnimi dimenzijami vprašalnika PSDQ in zunanjim kriterijem, ter s tem zagotoviti ustrezno diskriminativno veljavnost instrumenta. Na ta način bomo dobili boljši vpogled v specifičnost posameznih sestavin telesne samopodobe. Zanimivo bi bilo preveriti odnos med zaznavo telesne teže in izmerami telesne sestave, ter povezave med zaznavami gibalnih sposobnosti, ki jih meri vprašalnik PSDQ, in rezultati na standardiziranih testih gibalnih sposobnosti. Tovrstne raziskave so bile v tujini že opravljene (Carraro, Scarpa in Ventura, 2010; Guérin idr., 2004) in so v ospredje postavile številne pomembne odnose med objektivnimi merami (na primer dosežki testiranj z EUROFIT baterijo) in subjektivnimi ocenami o lastnih telesnih značilnostih in zmožnostih.

## ::ZAKLJUČEK

Izsledki študije predstavljajo pomembno preliminarno validacijo vprašalnika PSDQ, s katero smo potrdili večdimenzionalno strukturo telesne samopodobe na vzorcu slovenskih starejših osnovnošolcev, kar omogoča nadaljnje raziskovalni delo na področju telesne samopodobe mladostnikov. Pomembna pridobitev je vsekakor ta, da smo v slovenski prostor vnesli nov merski pripomoček za ugotavljanje telesne samopodobe, ki vključuje posameznikove samoznave telesnega videza, telesne sestave, gibalnih sposobnosti in kompetenc, pa tudi zdravstvenega stanja. Kljub ugotovljenim ustreznim merskim lastnostim vprašalnika, bo v prihodnje potrebno dodatno preverjanje z vidika njegove vsebinske in psihometrične ustreznosti.



## ::LITERATURA

- Ammouri, A. A., Kaur, H., Neuberger, G. B., Gajewski, B. in Choi, W. S. (2007): "Correlates of exercise participation in adolescents." V: *Public Health Nursing*, 24 (2), str. 111-120.
- Asci, F. H. (2005): The construct validity of two physical self-concept measures: an example from Turkey." V: *Psychology of Sport and Exercise*, 6, str. 659-669.
- Asci, F. H., Alfermann, D., Gagar, E. in Stiller, J. (2008): "Physical self-concept in adolescence and young adulthood: A comparison of Turkish and German students." V: *International Journal of Sport Psychology*, 39, str. 217-236.
- Bollen, K. A in Long, J. S. (1993): *Testing structural equation models*. Thousand Oaks: Sage.
- Bracken, B. A., Bunch, S., Keith, T. Z. in Keith, P. B. (2000): "Child and adolescent multidimensional self-concept. A five-instrument factor analysis." V: *Psychology in the Schools*, 37, str. 483-493.
- Campbell, J. D., Assanand, S. in Di Paula, A. (2003): "The structure of the self-concept and its relation to psychological adjustment." V: *Journal of Personality*, 71, str. 115-140.
- Carraro, A., Scarpa, S. in Ventura, L. (2010): "Relationships between self-concept and physical fitness in Italian adolescents." V: *Perceptual and Motor Skills*, 110 (2), str. 522-530.
- Carroll, A., Houghton, S., Wood, R., Perkins, C. in Bower, J. (2007): "Multidimensional self-concept." V: *School Psychology International*, 28 (2), str. 237-256.
- Chung, P. (2003): "Physical self-concept between PE major and non-PE major students in Hong Kong." V: *Journal of Exercise Science and Fitness*, 1 (1), str. 41-46.
- Diamantopoulos, A. in Sigauw, J. A. (2000): *Introducing LISRELLISREL*. London: SAGE.
- Dittmar, H. in Howard, S. (2004): "Ideal-body internalization and social comparison tendency as moderators of thin media models' impact on women's body focused anxiety." V: *Journal of Social and Clinical Psychology*, 23, str. 768-791.
- Eснаоla, I., Infante, G. in Zulaika, L. (2011): "The multidimensional structure of physical self-concept." V: *The Spanish Journal of Psychology*, 14 (1), str. 304-312.
- Fox, K. R. (1997): "The physical self and process in self-esteem development." V: Fox, K. R. (ur.): *The physical self: from motivation to well-being*. Champaign: Human Kinetics, str. 111-139.
- Fox, K. R. (2000): "Self-esteem, self-perceptions and exercise." V: *International Journal of Sport Psychology*, 31, str. 228-240.
- Guérin, F. in Famose, J. P. (2005): "Le concept de soi physique." V: *Bulletin de Psychologie*, 58 (1), str. 73-80.
- Guérin, F., Marsh, H. W. in Famose, J. P. (2004): "Generalizability of the PSDQ and its relationships to physical fitness: The European French connection." V: *Journal of Sport and Exercise Psychology*, 26, str. 19-38.
- Hagger, M. S., Biddle, S. J. H. in Wang, C. K. J. (2005): "Physical self-perceptions in adolescence: Generalizability of a multidimensional, hierarchical model across gender and grade." V: *Educational and Psychological Measurement*, str. 65, 297-322.
- Harter, S. (1999): *The construction of the self: A developmental perspective*. NY: Guilford.
- Hau, K. T. in Marsh, H. W. (2004): "The use of item parcels in structural equation modeling: Non-normal data and small sample sizes." V: *British Journal of Mathematical and Statistical Psychology*, 57, str. 327-351.
- Hooper, D., Coughlan, J. in Mullen, M. R. (2008): "Structural equation modeling: Guidelines for determining model fit." V: *The Electronic Journal of Business Research Methods*, 6 (1), str. 53-60.
- Hu, L. T. in Bentler, P. M. (1999): "Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: conventional criteria versus new alternatives." V: *Structural Equation Modeling*, 6, str. 1-55.
- Hurgovich, A., Sirsch, U. in Felinger, M. (2004): "Gender differences in the self-concept of preadolescent children." V: *School Psychology International*, 25 (2), str. 207-222.
- Jöreskog, K. in Sörbom, D. (2003): *LISRELLISREL Version 8.54*. [Computer software]. Chicago, IL: Scientific Software International.
- Kline, R. B. (2005): *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. New York: Guilford Press.

- Klomsten, A. T., Skaalvik, E. M. in Espnes, G. A. (2004): "Physical self-concept and sports: do gender differences still exist?" V: *Sex Roles*, 50, str. 119-127.
- Kobal, D. (2000): *Temeljni vidiki samopodobe*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Lamerias, M. in Rodríguez, Y. (2003): "Age and sex differences in self-esteem among Spanish adolescents." V: *Psychological Reports*, 93, str. 876-878.
- Lawler, M. in Nixon, E. (2011): "Body dissatisfaction among adolescent boys and girls: the effects of body mass, peer appearance culture and internalization of appearance ideals." V: *Journal of Youth and Adolescence*, 40 (1), str. 59-71.
- Mañano, C., Ninot, G., Stephan, Y., Morin, A. J. S., Florent, J. F. in Vallée, P. (2006): "Geographic region effects on adolescent physical self: An exploratory study." V: *International Journal of Psychology*, 41 (2), str. 73-84.
- Marsh, H. W., Marco, I. T. in Ascí, F. H. (2002): "Multitrait-multimethod analyses of two physical self-concept instruments: A cross-cultural perspective." V: *Journal of Sport and Exercise Psychology*, 24, str. 99-119.
- Marsh, H. W. (1996): "Physical Self-Description Questionnaire: Stability and discriminant validity." V: *Research Quarterly for Exercise and Sport*, 67 (3), str. 249-264.
- Marsh, H. W. (1997): The measurement of physical self-concept: A construct validation approach. V: Fox, K. R. (ur.): *The physical self: from motivation to well-being*. Champaign: Human Kinetics, str. 27-58.
- Marsh, H. W., Richards, G., Johnson, S., Roche, L. in Tremayne, P. (1994): "Physical Self-Description Questionnaire: Psychometric properties and a multitrait-multimethod analysis of relations to existing instruments." V: *Journal of Sport and Exercise Psychology*, 16, str. 270-305.
- Meleddu, M., Scalas, L. F. in Guicciardi, M. (2002): "Contributo alla validazione italiana del Physical Self-Description Questionnaire." V: *Bollettino di Psicologia Applicata*, 237, str. 36-52.
- Musek, J. (1992): "Struktura jaza in samopodobe." V: *Anthropos*, 24, str. 59-79.
- Nigg, C. R., Norman, G. J., Rossi, J. S. in Benisovich, S. V. (2001): "Examining the structure of physical self-description using an American University sample." V: *Research Quarterly of Exercise and Sports*, 72, str. 78-83.
- Rosenberg, M. (1979): *Conceiving the self*. New York: Basic Books.
- Stein, R. J. (1996): "Physical self-concept." V: Bracken, B. A. (ur.): *Handbook of self-concept: Developmental, social and clinical consideration*. New York: Wiley, str. 374-394.
- Stiller, J. in Alfermann, D. (2007): "Die deutsche Übersetzung des Physical Self-Description Questionnaire (PSDQ)." V: *Zeitschrift für Sportpsychologie*, 14, str. 149-161.
- Tsorbatzoudis, H. (2005): "Psychometric evaluation of the Greek Physical Self-Description Questionnaire." V: *Perceptual and Motor Skills*, 101 (1), str. 79-89.
- Van de Vijver, F. in Hambleton, R. K. (1996): "Translating tests: Some practical guidelines." V: *European Psychologist*, 1 (2), str. 89-99.





*Tinkara Pavšič Mrevlje*  
**NASILJE  
MLADOSTNIKOV  
NAD STARŠI**

*57-69*

UNIVERZA V MARIBORU  
FAKULTETA ZA VARNOSTNE VEDE  
KOTNIKOVA 8  
SI-1000 LJUBLJANA

**::POVZETEK**

NASILJE MLADOSTNIKOV NAD STARŠI je bilo prvič omenjeno že konec sedemdesetih let preteklega stoletja, a je še vedno zelo slabo poznana oblika nasilja v družini. Preko pregleda tuje literature prispevek povzema najpomembnejše ugotovitve o glavnih značilnostih tovrstnega nasilja: pojavnost, oblike ter kdo so storilci in žrtve. Podatkov o nasilju nad starši v Sloveniji še nimamo, zato je prispevek eden prvih, ki na strokovnem področju opozarja na to perečo problematiko. Ocenjuje se namreč, da je vsaj enkrat do svojih staršev (predvsem mater) nasilnih 6 do 10 % mladostnikov. Poznavanje značilnosti nasilja nad starši ima številne implikacije za prakso.

**Ključne besede:** mladostnik, otrok, nasilje nad starši, nasilje v družini

**ABSTRACT****ADOLESCENT TO PARENT VIOLENCE**

*Adolescent to parent violence was first mentioned at the end of the seventies of the last century; however, it is still a very poorly known form of family violence. The paper is based on literature review and summarizes the most important findings about the characteristics of such violence (prevalence, forms, who are the victims and perpetrators). In Slovenia the data about adolescent to parent violence is non-existent and the paper is one of the first to draw attention to this important issue. In fact, it is estimated that 6 to 10% of adolescents are at least once abusive towards their parents. Knowing the characteristics of this kind of violence has many implications for practice.*

*Key words:* Adolescent, child, violence against parents, family violence

Leta 1979 je bil objavljen eden prvih pomembnejših prispevkov o specifičnem področju nasilja v družini - nasilju otrok/mladostnikov do svojih staršev. Članek (Harbin in Madden, 1979) opisuje sindrom mladega *pretepenega starša* (battered parent) in ga jasno loči od zlorabe otrok. Petintrideset let kasneje še vedno lahko rečemo, da je področje nasilja do staršev slabo poznano in raziskano, kljub temu, da se je zanimanje zanj v zadnjih petnajstih letih povečalo.

Nasilje otrok nad starši je oblika nasilja v družini (Wilcox, 2012). Ne le, da enotne definicije tovrstnega nasilja ni (Levesque, 2014), te tudi ni enostavno oblikovati (Hunter in Nixon, 2012). Pojav je v literaturi poimenovan *najstni-*

*ško nasilje nad starši, do matere nasilen otrok, mladostniško nasilje, najstniške zlorabe, sindrom pretepenih staršev* itd. (Howard, 2011), najpogosteje pa sta uporabljena *zloraba staršev* (parent abuse) in *nasilje nad starši* (violence against parents). Termin *zloraba staršev* vključuje naravo vedenja in tako pojav natančno umešča znotraj nasilja v družini, če uporabljamo *nasilje nad starši* pa je poudarek predvsem na fizičnem nasilju, pri čemer lahko spregledamo številna druga problematična vedenja (Wilcox, 2012). Pri nas ima termin *zloraba* predvsem konotacijo spolne zlorabe, zato bo v prispevku bo uporabljen predvsem izraz *nasilje nad starši*; pri tem bodo mišljene vse oblike nasilja, če ne bo drugače navedeno.

Najpogosteje je v literaturi citirana definicija (Howard in Rottem, 2008), ki pravi, da je nasilje adolescentov do svojih staršev zloraba moči adolescenta v odnosu do staršev, skrbnikov in/ali drugih sorodnikov (tudi sorojencev), zgodi pa se vsakič, ko poskuša adolescent fizično ali psihično prevladati, prisiliti ali nadzorovati druge člane družine. Zloraba staršev je torej vsako otrokovo dejanje, katerega namen je povzročiti fizično, psihično ali finančno škodo ter pridobiti moč in nadzor nad staršem (Cottrell, 2001). Natančneje gre za (Cottrell, 2004):

- fizično zlorabo - udarci, brce, klofute, porivanje, uničevanje stvari ipd.;
- čustveno zlorabo - žalitve, ustrahovanje, poniževanje, manipuliranje, nerealna pričakovanja od staršev, grožnje, bežanje od doma, laganje ipd.;
- finančno zlorabo - kraja, jemanje lastnine brez dovoljenja, zahtevanje denarja in/ali kupovanja stvari, ki si jih starši ne morejo privoščiti, ipd.

Zloraba staršev lahko v ekstremnih situacijah pripelje do umora - paricida - vendar le v specifičnih primerih in pod določenimi pogoji, ki pa so še neraziskani (Walsh in Krienert, 2008).

Nasilje mladostnikov nad starši je oblika nasilja v družini, a se od tega razlikuje predvsem zaradi vlog, ki jih vpleteni v nasilje imajo v družini. Mati in oče sta odgovorna za svojo starševsko pozicijo in vlogo, zato je "umik" iz tega odnosa z njune strani manj primeren; starši-žrtve tudi niso nujno fizično močnejši od mladostnika, so pa močnejši z vidika virov, ki jih imajo na razpolago za pomoč in podporo (Paterson, Luntz, Perlesz in Cotton, 2002). Kljub temu je razumevanje nasilja nad starši skozi odnose moči v družini (starši kot močni, otrok pa nemočen) preveč poenostavljeno; s tem so spregledane subtilne razlike med politično, ekonomsko, pravno in fizično močjo, močjo v znanju in dosegljivih drugih virih, ki jih imajo otroci, mladostniki in starši (Holt, 2013).

## ::1. PREVALENCA<sup>1</sup> MLADOSTNIŠKEGA NASILJA NAD STARŠI

Statistike o prevalenci in incidenci<sup>2</sup> nasilja mladostnikov nad starši je v primerjavi z raziskanostjo drugih vrst nasilja v družini zelo malo. Obstoječe ocene prevalence so zato kontroverzne, saj so redki rezultati še bolj odvisni od načina merjenja, definicije merjenega pojava ipd. Nekateri avtorji trdijo, da raziskave precenjujejo incidenco tovrstnega nasilja, saj je delna konfliktnost v adolescenci običajna in zato ne bi smela biti razumljena kot nasilje, spet drugi vidijo podatke kot podcenjene, ker se nasilje odvija v intimni sferi življenja in ga starši niso pripravljeni prijaviti zaradi sramu, krivde in strahu (Levesque, 2014).

Starejše analize podatkov iz ameriške Nacionalne raziskave o mladostnikih (11 do 18 let) iz leta 1972 so med prvimi pokazale, da je nasilje nad starši veliko pogostejše kot je pričakovati (Agnew in Huguley, 1989). Približno 5 % adolescentov iz raziskave je bilo v zadnjem letu fizično nasilnih do enega od staršev. Nedavna analiza starejših podatkov ameriške Nacionalne raziskave o nasilju v družini (iz leta 1975) pa je ugotovila, da je prevalenca nasilja 10 do 17 letnih otrok nad svojimi starši (predvsem materami) 10 %, kljub temu, da stopnja nasilja s starostjo otroka drastično upada (Ulman in Straus, 2003).

V longitudinalni kanadski študiji, v kateri so naključno izbrane predšolske otroke spremljali do adolescence, so se osredotočili na nasilje 15 letnikov do svojih mater (Pagani, Larocque, Vitaro in Tremblay, 2003). Fizično je do njih bilo nasilnih 15 % adolescentov (na primer tepež, brcanje, metanje stvari vanje), verbalno nasilnih (na primer kričanje in zmerjanje) pa kar 51%. Brez izkušenj nasilja je bilo le 36 % mater.

Od avstralskih mater, ki so se odzvale na sodelovanje v raziskavi o nasilju nad materami, jih je 50,9 % izkusilo tovrstno nasilje. Čeprav je bil odziv sodelujočih nizek (17 %), je rezultat zaskrbljujoč (Edenborough, Jackson, Mannix in Wilkes, 2008). V Veliki Britaniji pa so analizirali klice na brezplačno linijo Parentline. Od vseh daljših klicev (nad 20 minut) jih je bilo 27 % od skoraj 83.500 (pregled od 2008 do 2010) vezanih na nasilno vedenje otrok, 88 % od tega nasilja se je odvijalo v družini (Parentline Plus, 2010).

Večina nasilja nad starši se zgodi brez uporabe orožja, pri hujših telesnih napadih pa se pokaže razlika med spoloma: fantje pogosteje uporabijo strelno orožje, dekleta pa nož (Walsh in Krienert, 2007). Dobro polovico prijavljenih primerov nasilja nad starši (56,3 %) predstavljajo fizični napadi, ki imajo lahko za posledico tudi telesne poškodbe. V večini primerov žrtve ne poročajo o

<sup>1</sup>Prevalenca nasilja nad starši pomeni odstotek tistih, ki so vsaj enkrat doživeli tovrstno nasilje.

<sup>2</sup>Incidenca nasilja nad starši pomeni odstotek tistih, ki so doživeli tovrstno nasilje v zadnjem letu.

poškodbah (69,6 %), o manjših pa v četrtini primerov (25,4 %) (Condry in Miles, 2014).

## ::2. MLADOSTNIKI - STORILCI NASILJA NAD STARŠI

Ugotovitve raziskav se glede značilnosti mladostniških storilcev nasilja v družini razlikujejo. Večina kaže, da razlik med spoloma ni (npr. Browne in Hamilton, 1998; Cottrell, 2001; Paulson, Coombs in Landsverk, 1990), pri čemer pa se pokažejo določene specifične; v prevalenci *fizičnega* nasilja do staršev med spoloma ni razlik, je pa pri dekletih prevladujoče verbalno nasilje (Calvete, Orue in Gamez-Guadix, 2012). Poleg tega s starostjo fantje postajajo manj fizično nasilni do mater in bolj do očetov, dekleta pa so s starostjo bolj fizično nasilna do obeh staršev (Agnew in Huguley, 1989). Nedavni pregled letne statistike Londonske policije (London metropolitan police) pa je vendarle pokazal, da so prav sinovi najpogostejši storilci (Condry in Miles, 2014). To potrjujejo tudi podatki Zveznega preiskovalnega urada (FBI) iz 23ih sodelujočih ameriških držav: v 63,3 % prijavljenega nasilja nad starši so bili storilci fantje (Walsh in Krienert, 2007), ki prevladujejo tudi med mladoletniki, zaprtimi zaradi nasilja nad starši (Kethineni, 2004). Seveda moramo biti pri tovrstni statistiki previdni, saj so zabeleženi le prijavljeni primeri nasilja. Matere na primer veliko redkeje prijavijo nasilje hčere-adolescentke v primerjavi z adolescentnim sinom (Pagani et al., 2003), med drugim zato, ker je to bolj socialno sprejemljivo in/ali ker jih sinovi bolj fizično ogrožajo (Condry in Miles, 2014).

Starši, ki so žrtve nasilja s strani otrok, poročajo, da se je nasilje začelo v otrokovi starosti med 12. in 14. letom (Cottrell, 2001), kaže pa, da nasilje prijavijo precej kasneje. Policijska statistika namreč kaže nekoliko višjo starost in sicer, da je povprečna starost osumljenca v primerih nasilja do staršev 16,4 leta (Condry in Miles, 2014). Tudi podatki FBI kažejo, da je večina osumljenцев starih od 14 do 17 let; fantje, obravnavani zaradi nasilja nad starši so starejši od deklet - skoraj 40 % storilcev moškega spola in "le" 23 % storilk ženskega spola je iz starostne skupine med 18 in 21 let, kar avtorji pripisujejo poznejšemu dozorevanju fantov (Walsh in Krienert, 2007).

Dodatne ugotovljene lastnosti nasilnih adolescentov so še, da imajo prijatelje, ki so ravno tako nasilni do staršev, da pod določenimi pogoji odobravajo delinkventnost (in s tem tudi nasilje), da verjetnost uradnega sankcioniranja nasilja zaznavajo kot nizko in so šibko navezani na starše (Agnew in Huguley, 1989). Izostajajo od pouka, prizadevanja, vezana na šolo, se jim zdijo nepomembna, so nezadovoljni, z nizkim samospoštovanjem ter brez občutka povezanosti in zaupanja do staršev (Paulson et al., 1990). Večina adolescentov (63 %) je nasilna tudi izven družine (Biehal, 2012).

### **::3. STARŠI - ŽRTVE NASILJA**

Matere so pogosteje žrtve fizičnega nasilja s strani otrok kot očetje, ki so pogostejše žrtve starejših sinov (Agnew in Huguley, 1989). Anketa med angleškimi študenti (do 20 let) je pokazala prevalenco 8,5 % nasilnih mladostnikov do mater in 6,1 % do očetov, v primerih hudega nasilja pa je prevalenca 1,7 % do mater in 2,8 % do očetov (Browne in Hamilton, 1998). O pogostem nasilju so v petletni študiji poročale matere, ki so bile večinoma iz nižjega socialno ekonomskega sloja, ločene in z izkušnjo nasilja s strani bivših partnerjev; doživljalo ga je 36,75 % (Stewart et al., 2007).

Vsi starši-žrtve doživljajo raznolika čustva, od strahu pred otrokovim nasiljem in obenem za njegovo varnost do občutkov krivde, če bi bilo potrebno nasilje prijaviti (Cottrell, 2001). Zelo pogosto pa doživljajo močan sram, ki dodatno otežuje možnost prijave nasilja (Hunter, Nixon in Parr, 2010; Walsh in Krienert, 2007) in povzroča socialno izoliranost, saj žrtve niso pripravljene govoriti o nasilju (Charles, 1986), zaradi česar tudi ne iščejo pomoči (Bobic, 2004). Pravzaprav so posledice, ki jih doživljajo starši-žrtve, podobne tistim, ki jih doživljajo ženske iz nasilnih partnerskih odnosov: fizične, psihične, socialne in finančne (Howard in Rottem, 2008).

### **::4. RAZUMEVANJE NASILJA NAD STARŠI**

Zaradi burnosti obdobja adolescence so prvi zaključki o nasilju nad starši pogosto vezani ravno na to, da je lahko staršem težko razločiti za razvojno obdobje običajno vedenje od tistega, ki velja za nasilje in zlorabo. Vendar pa so raziskave so o mladostnikih v zadnjih treh desetletjih pokazale, da je bila v zahodnih družbah intenzivnost težavnosti mladostniškega obdobja v preteklosti pretirano poudarjena in da je večina mladostnikov pravzaprav dobro prilagojenih (Zupančič, 2004).

Prve raziskave, ki so poskušale pojasniti nasilje nad starši, so pokazale, da večina dejavnikov, ki so vezani na razlago partnerskega nasilja in zlorabo otroka, ni vezana na nasilje nad starši (Agnew in Huguley, 1989; Peek, Fischer Fischer in Kidwell, 1985). Najpogostejše razlage le tega poudarjajo individualni (npr. psihopatologija, zloraba alkohola) in družinski kontekst (npr. vzgoja, nasilje v družini).

#### **::4.1 Vzgoja**

Med razlogi za nasilje nad starši je pogosto naveden način vzgoje, v ospredju pa sta predvsem permisivnost staršev in oblika ter pogostost kaznovanja.

V družini morajo biti struktura in vloge jasni, česar se starši kdaj ustrašijo; bojijo se izgubiti otrokovo ljubezen zaradi postavljanja mej in so lahko ustrašeni do te mere, da se z mladostnikom ne soočijo in mu dovolijo nadvlado v družini, ob čemer pa se ta ne počuti varnega in lahko zato nekontrolirano izbruhne (Cottrell, 2001). S permissivno vzgojo so starši bolj izpostavljeni tveganju za nasilje s strani otrok, ti pa so bolj nagnjeni k delinkventnosti (Robinson, Davidson in Drobot, 2004). Strokovni delavci ocenjujejo, da le slaba polovica obravnavanih staršev-žrtev izjemoma postavi mejo otrokovemu vedenju, ob tem pa se počutijo nesposobne, nemočne in obupane (Biehal, 2012). Popustljiva vzgoja, ob kateri kdaj starši otroke tudi kaznujejo, je prav tako vezana na pogostejše nasilje mladoletnikov nad starši (Peek, Fischer in Kidwell, 1985). Pomen permissivne vzgoje pri nasilju mladostnikov pa potrjujejo tudi ugotovitve raziskave, da gre pri nasilju adolescentov za proaktivno agresivnost, torej z namenom, da pridobijo na moči v družini in se izognejo nekaterim zadolžitvam (Calvete et al., 2012).

Ne le permissivna vzgoja, tudi pretirano kontrolirajoči starši s strogimi in rigidnimi mejami lahko omejujejo otrokovo avtonomijo, ki jo ta poskuša pridobiti z nasiljem. Podobno se lahko zgodi tudi ob nekoherentnem starševstvu: ob nasprotujočih si vzgojnih pristopih je adolescent nasilen do "strogega" starša, ki ima (nezavedno) podporo "permissivnega", ali pa mladostnik grozi "permissivnemu" staršu, da bi spremenil zahteve "strogega" (Cottrell in Monk, 2004).

#### **::4.2 Prisostvovanje nasilju v družini**

Starši, ki so telesno kaznovali svoje otroke, so bili pogosteje žrtve nasilja z njihove strani (Ulman in Straus, 2003). Avtorji te raziskave ugotavljajo še, da fizično nasilje očeta nad materjo poveča pogostost nasilja njenih otrok, a le do matere. Podobno ugotavljata Cottrell in Monk (2004), da pogosto prisostvovanje otroka partnerskemu nasilju vpliva predvsem na adolescentne fante; ti pogosto pričnejo z vzorcem nasilja kmalu zatem, ko nasilni materin partner zapusti družino. Izpostavljenost nasilju v družini ima visoko napovedno vrednost za nasilno vedenje adolescentov do njihovih vrstnikov, po 18. letu pa tudi do staršev (McCloskey in Lichter, 2003). Če pogledamo z druge strani: kar polovica družin, obravnavanih zaradi nasilja nad starši, ima zgodovino drugih oblik nasilja v družini, skoraj polovica staršev-žrtev pa tudi v času obravnave poroča o konfliktih s trenutnim ali bivšim partnerjem (Biehal, 2012).

Nasilje in zlorabe v družini predstavljajo le del zgodbe, saj na nasilje do staršev vplivajo tudi od staršev naučeni vzorci reševanja konfliktov. Ti pogo-



sto ravno tako vsebujejo elemente nasilja (Browne in Hamilton, 1998), torej ni presenetljivo, da med nasilnim vedenjem staršev in adolescentov obstaja recipročna zveza (Brezina, 1999).

#### **::4.3 Otrok/mladostnik kot žrtev nasilja**

Cottrell in Monk (2004) ugotavljata, da so bili nasilni mladostniki kot otroci pogosto fizično, spolno in/ali čustveno zlorabljeni ali zanemarjeni, nasilje nad staršem/starši pa se je začelo, ko so za to otroci postali dovolj (fizično) močni, ko so se želeli maščevati, zlorabljeni otroci pa se znesejo tudi nad nenasilnim staršem, ker jih ta v preteklosti ni zaščitil. Biehal (2012) v svoji raziskavi navaja, da je bilo 32 % mladostnikov, nasilnih do staršev, trpinčenih, za polovico od teh pa je obstajal sum, da je trpinčenje še vedno aktualno.

Linearna povezava med zlorabo otrok, nasiljem v družini in nasiljem nad starši je lahko zavajajoča, saj izrazito poenostavlja problematiko mladostniškega nasilja (Bobic, 2004). Pomembno je poudariti, da niso vsi otroci, ki so bili žrtve zlorabe, nasilni do svojih staršev, raziskave pa vsekakor kažejo, da povezava med obema pojavoma obstaja (Levesque, 2014). Levesque pri tem še dodaja, da je nasilje do staršev morda manjkajoči člen v t.i. medgeneracijskem prenosu nasilja, ker, na primer, osvetljuje razumevanje neustreznega starševstva. Pri tem pa omenimo še škodljiv vpliv zlorabe in zanemarjanja na razvoj otroka - še posebej na nevrološkem področju, saj lahko povzroči počasnejši duševni razvoj, vpliva na razvoj govora, motenj pozornosti in hiperaktivnosti, motnje navezanosti, kognitivne primanjkljaje in težave z uravnavanjem čustev (Department of Human Services, 2007). Vse naštetu pa spada med potencialne dejavnike nasilja nad starši.

#### **::4.4 Drugi dejavniki, ki vplivajo na razvoj nasilja nad starši**

Zloraba alkohola in prepovedanih substanc je pogosto vezana na nasilno vedenje najstnikov. Raziskave kažejo, da nasilja sicer ne povzročata, so pa v času pod vplivom substanc najstnikova dejanja izrazitejša, ki jih mladostnik ne obžaluje (Cottrell, 2001). Zlorabo alkohola in/ali prepovedanih substanc lahko razumemo tudi kot simptom globljih težav, vezanih na zlorabo v preteklosti in konflikte v družini (Cottrell in Monk, 2004).

Nekateri primeri nasilja nad starši so posledica mladostnikove duševne motnje, ki je lahko težja (na primer shizofrenija in bipolarna motnja) ali manj težka (na primer motnja pozornosti in hiperaktivnost ter vedenjske motnje) (Cottrell, 2001). Gre predvsem za mladostnikove težave z uravnavanjem čustev, kontrolo impulzov in socialnimi spretnostmi (Cottrell in Monk, 2004).

Nasilni mladostniki imajo vedenjske motnje petkrat pogosteje, čustvene motnje pa desetkrat pogosteje kot nenasilni sovrstniki; 13 % jih ima učne težave, motnje pozornosti pa 12 % (Biehal, 2012). O emocionalnih težavah govori tudi simptom samopoškodovanja, ki je med nasilnimi mladostniki pogost (incidenca med njimi je 23 % v primerjavi s sovrstniki, kjer je 1,2 %; Biehal, 2012).

Med dejavniki, ki povečajo možnost pojava nasilja nad starši, je tudi nižji socialno ekonomski status (npr. Condry in Miles, 2014), čeprav tega vse raziskave ne potrjujejo. Socialno ekonomski status omejuje ali celo onemogoča udejstvovanje mladostnika v zelenih interesnih dejavnostih, s tem povezana frustracija in jeza pa se sprostita v nasilju (Cottrell in Monk, 2004). Posebej je treba poudariti, da to nikakor ne pomeni, da je nasilje nad starši vezano na socialno ekonomski razred.

Razlago za nasilje nad starši dajejo tudi družbeni vplivi. V družbi imajo ženske precej podrejeno in stereotipno vlogo, zaradi česar z otroki preživijo več časa in so s tem nasilju tudi bolj izpostavljene (Ulman in Straus, 2003), saj so bolj dostopne (Cottrell in Monk, 2004) in zato tudi pogostejše žrtve nasilja svojih otrok. Pri tem so pomembni tudi očetje in drugi moški liki v življenju otroka/adolescenta, ki dajejo slab vzor, do žensk pa je nespoštljiva tudi celotna družba (Stewart, Burns in Leonard, 2007). Fantje zato z odraščanjem oblikujejo prepričanje, da je sprejemljivo ženske nadzirati in jih nadvladovati, veliko nasilnih deklet pa svoje matere doživlja kot šibke in nemočne, od česar se želijo distancirati z nasiljem (Cottrell in Monk, 2004). Matere se težje kot očetje uprejo nasilju in adolescenta raje zaščitijo, kot da bi mu postavile mejo in ga izgnale z doma, očetje-žrtve pa se na nasilje pogosteje odzovejo z nasiljem in situacijo doživljajo bolj kot pretep in ne kot zlorabo (Cottrell, 2001).

## **::5. INTERVENCIJE IN POMOČ**

Močna doživljanja (predvsem) sramu žrtve nasilja pogosto odvrta od prijave tega in iskanja pomoči. Strokovnjaki, ki se pri svojem delu najpogosteje srečujejo z nasiljem nad starši (policija, socialne službe, nevladne organizacije itd.) pa dodajajo, da je težava tudi v neučinkovitem odzivu odgovornih služb zaradi nizke ozaveščenosti o tem pojavu, v premalo usmeritvah za delo in sodelovanje vpletenih institucij ter v premalo usposobljenih strokovnjakih na tem specifičnem področju (Holt in Retford, 2013). Sama kriminalizacija mladostniškega nasilja do staršev ne zadostuje, saj mora biti umeščena v koordiniran odziv skupnosti (Howard, 2011); vzorce nasilja morajo prepoznati

delavci s področja mentalnega zdravja in kazenskega pravosodja<sup>3</sup>, otrokom, mladostnikom in staršem pa bi morala biti dostopna pomoč v obliki svetovanja in zdravstvene oskrbe (Kethineni, 2004). Težave se pojavljajo, ker policija nima jasnega protokola za postopanje v primerih nasilja nad starši, intervencije sodstva so lahko problematične, ker še poglobljajo težavne odnose med starši in mladostniki, socialne službe pa so usposobljene predvsem za delo z otroki-žrtvami (Holt, 2013).

Po podatkih raziskav matere, žrtve nasilja s strani otrok, iščejo pomoč, vendar pogosto neuspešno (Howard in Rottem, 2008; Hunter, Nixon in Parr, 2010; Tew in Nixon, 2010). V zadnjih petnajstih letih so bili razviti različni programi, specifično usmerjeni na nasilje nad starši, je pa evalvacija le teh še redka, zato je težko trditi, kateri so (najbolj) uspešni (Holt, 2013). Na prvem mestu je zagotovo potrebna pomoč pri prepoznavanju določenih vedenj kot nasilje nad starši. Delo z materami, žrtvami nasilja s strani otrok/a, je pokazalo, da se je pojavnost nasilja tekom skupinskega procesa zmanjšala med drugim tudi zato, ker so matere jasneje prepoznale kdaj se zgodita nasilje in zloraba, skupina pa jim je s svojo podporo omogočila, da so pri odgovornosti otroka za nasilje tudi vztrajale (Paterson et al., 2002). Naslednja možna (preventivna) intervencija je zagotovo tudi edukacija permisivnih in z otroki nepovezanih staršev o trdni a podpirajoči vzgoji in vključenosti staršev v otrokove dejavnosti, interese in težave (Paulson et al., 1990). Kennar in Mellor (2007) ugotavljata, da bi morala učinkovita pomoč v primerih nasilja nad starši vključevati tudi:

- psihoedukacijo vseh vpletenih (npr., da otrok ni splošno "slab", temveč le kaže nekatera težavna vedenja),
- spremljanje prosocialnega in antisocialnega vedenja otroka/mladostnika,
- edukacijo staršev o ponovni pridobitvi moči v družini,
- trening komunikacije in reševanja problemskih situacij v družini.

## ::6. SKLEPI

Nasilje mladostnikov nad starši je težko enotno definirati, zato so raziskave tega področja ne le redke, temveč tudi zelo raznolike in s tem otežujejo oblikovanje jasnih zaključkov. In čeprav je do neke mere pomanjkanje raziskav o nasilju mladostnikov mogoče razumeti, saj gre za mlajše raziskovalno področje, obenem to pomeni, da ostaja nasilje nad starši skrito in brez ustreznih intervencij.

<sup>3</sup>Tudi zato, ker kaže, da sodišča mladostnike, ki so v sodnih postopkih zaradi nasilja nad starši, obravnavajo bolj prizanesljivo kot mladostnike, ki so v postopkih zaradi "nedružinskih" zadev (Gebo, 2007) in s tem sporočajo, da tovrstna dejanja nimajo velike teže.

Če se naslonimo na obstoječe podatke, potem je (na podlagi ameriških študij) 6 do 10 % mladostnikov bilo vsaj enkrat fizično nasilnih do svojih staršev (Holt, 2013). To je zaskrbljujoče, če vemo, da je zelo malo primerov prepoznanih, še manj pa jih je deležnih ustreznih intervencij. Prepoznavanje je oteženo tudi zato, ker specifičnih lastnosti o adolescentnih storilcih ni mogoče izpostaviti; splošno podatki kažejo le, da so mladostnice in mladostniki v enaki meri storilke/storilci nasilja nad starši in da so nasilni fantje nekoliko starejši od nasilnih deklet. Žrtve so najpogosteje matere, očetje pa so nekoliko pogostejše žrtve v primerih hujšega fizičnega nasilja.

Vsekakor je nasilje nad starši oblika nasilja v družini, ki pa ga determinirajo predvsem lastni etiološki dejavniki. Ti so tako individualni (npr. psihopatologija) kot družinski (npr. zloraba otroka) in družbeni (npr. odnos do žensk) in posledično se tudi intervencije lahko izvajajo na različnih ravneh. Vsekakor je edukacija o tem, katera vedenja predstavljajo nasilje in kako v tem primerih postopati eden prvih preventivnih korakov.

Področje nasilja nad starši močno potrebuje dodatne raziskave. Šele reprezentativne longitudinalne študije bodo dale pomembne informacije, na podlagi katerih bo mogoče hitreje in lažje prepoznati tovrstno nasilje, oblikovati specifične treninge za posamezne institucije (policija, sodstvo, socialne službe) in ponuditi programe za pomoč žrtvam in storilcem. Najprej in predvsem pa je treba o tem ozavestiti javnost, da bodo potrebni prej prišli do podpore in pomoči. Vse to velja tudi za Slovenijo, kjer se o nasilju mladoletnikov nad starši govori zelo obrobno in predvsem s strani nevladnih organizacij, čeprav porast le tega zaznavata tudi policija in sodstvo.

## ::LITERATURA

- Agnew, R. in Huguley, S. (1989):** "Adolescent violence toward parents." V: *Journal of Marriage and the Family*, 51/3, Minneapolis: National Council on Family Relations, str. 699-711.
- Biegal, N. (2012):** "Parent abuse by young people on the edge of care: A child welfare perspective." V: *Social policy and society*, 11/2, Cambridge: Cambridge University Press, str. 251-263.
- Bobic, N. (2004):** "Adolescent violence towards parents." New South Wales: Australian Domestic & Family Violence Clearinghouse.
- Brezina, T. (1999):** "Teenage Violence Toward Parents as an Adaptation to Family Strain Evidence from a National Survey of Male Adolescents." V: *Youth & Society*, 30/4, London: Sagepub, str. 416-444.
- Browne, K. D. in Hamilton, C. E. (1998):** "Physical violence between young adults and their parents: Associations with a history of child maltreatment." V: *Journal of Family Violence*, 13/1, Cham: Springer, str. 59-79.
- Calvete, E., Orue, I. in Gamez-Guadix, M. (2012):** "Child-to-parent violence: Emotional and behavioral predictors." V: *Journal of interpersonal violence*, 20/10, London: Sagepub, str. 14-18.
- Charles, A. V. (1986):** "Physically abused parents." V: *Journal of family violence*, 1/4, Cham: Springer, str. 343-355.
- Condry, R. in Miles, M. (2014):** "Adolescent to parent violence: Framing and mapping a hidden problem." V: *Criminology and Criminal Justice*, 14/4, London: Sagepub, str. 257-275.
- Cottrell, B. (2001):** *Parent abuse: The abuse of parents by their teenage children.* Ottawa: Family Violence Prevention Unit, Health Canada.
- Cottrell, B. (2004):** *When teens abuse their parents.* Halifax: Fernwood Publishing.
- Cottrell, B. in Monk, P. (2004):** "Adolescent-to-Parent Abuse A Qualitative Overview of Common Themes." V: *Journal of Family issues*, 25/8, London: Sagepub, str. 1072-1095.
- Department of Human Services, (2007):** "Child development and trauma guide." Melbourne: State government Victoria.
- Edenborough, M., Jackson, D., Mannix, J. in Wilkes, L. M. (2008):** "Living in the red zone: the experience of child-to-mother violence." V: *Child & Family Social Work*, 13/4, Wiley online publishing, str. 464-473.
- Gebo, E. (2007):** "A family affair: The juvenile court and family violence cases." V: *Journal of Family Violence*, 22/7, Cham: Springer, str. 501-509.
- Harbin, H. T. in Madden, D. J. (1979):** "Battered parents: A new syndrome." V: *American Journal of Psychiatry*, 136/10, Arlington: American Psychiatric Association, str.1288-1291.
- Holt, A. (2013):** *Adolescent-to-parent abuse. Current understandings in research, policy and practice.* Bristol: The Policy Press.
- Holt, A. in Retford, S. (2013):** "Practitioner accounts of responding to parent abuse-a case study in ad hoc delivery, perverse outcomes and a policy silence." V: *Child & Family Social Work*, 18/3, Wiley online publishing, str. 365-374.
- Howard, J. O. (2011):** *Adolescent violence in the home: The missing link in family violence prevention and response.* New South Wales: Australian Domestic & Family Violence Clearinghouse.
- Howard, J. in Rottem, N. (2008):** *It all starts at Home: Male adolescent violence to mothers: A research report.* St. Kilda: Inner South Community Health Service.
- Hunter, C. in Nixon, J. (2012):** "Introduction: Exploring Parent Abuse-Building Knowledge across Disciplines." V: *Social Policy and Society*, 11/2, Cambridge: Cambridge University Press, str. 211-215.
- Hunter, C., Nixon, J. in Parr, S. (2010):** "Mother abuse: a matter of youth justice, child welfare or domestic violence?" V: *Journal of Law and Society*, 37/2, Wiley online publishing, str. 264-284.
- Kennair, N. in Mellor, D. (2007):** "Parent abuse: a review." V: *Child psychiatry and human development*, 38/3, Cham: Springer, str. 203-219.
- Kethineni, S. (2004):** "Youth-on-parent violence in a central Illinois county." V: *Youth violence and juvenile justice*, 2/4, London: Sagepub, str. 374-394.

- Levesque, R. R. (2014): "Parent abuse." V: Levesque, R. R. (ur.): *Encyclopedia of Adolescence*. New York: Springer, Volume 1, str. 1964-1967.
- McCloskey, L. A. in Lichter, E. L. (2003): "The contribution of marital violence to adolescent aggression across different relationships." V: *Journal of Interpersonal Violence*, 18/4, London: Sagepub, str. 390-412.
- Pagani, L., Larocque, D., Vitaro, F. in Tremblay, R. E. (2003): "Verbal and physical abuse toward mothers: The role of family configuration, environment, and coping strategies." V: *Journal of youth and adolescence*, 32/3, Cham: Springer, str. 215-222.
- Parentline Plus (2010): "When family life hurts: Family experience of aggression in children." London: Parentline Plus.
- Paterson, R., Luntz, H., Perlesz, A. in Cotton, S. (2002): "Adolescent violence towards parents: Maintaining family connections when the going gets tough." V: *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy*, 23/2, Wiley online publishing, str. 90-100.
- Paulson, M. J., Coombs, R. H. in Landsverk, J. (1990): "Youth who physically assault their parents." V: *Journal of family violence*, 5/2, Cham: Springer, str. 121-133.
- Peek, C. W., Fischer, J. L. in Kidwell, J. S. (1985): "Teenage violence toward parents: A neglected dimension of family violence." V: *Journal of Marriage and the Family*, 47/4, Wiley online library, str. 1051-1058.
- Robinson, P. W., Davidson, L. J. in Drebot, M. E. (2004): "Parent abuse on the rise: A historical review." V: *Journal of Behavioral and Social Sciences*, ZDA: American Association of Behavioral Social Science, str. 58-67.
- Stewart, M., Burns, A. in Leonard, R. (2007): "Dark side of the mothering role: abuse of mothers by adolescent and adult children." V: *Sex Roles*, 56/3-4, Cham: Springer, str. 183-191.
- Tew, J. in Nixon, J. (2010): "Parent abuse: Opening up a discussion of a complex instance of family power relations." V: *Social Policy and Society*, 9/04, Cambridge: Cambridge University Press, str. 579-589.
- Ulman, A. in Straus, M. A. (2003): "Violence by children against mothers in relation to violence between parents and corporal punishment by parents." V: *Journal of Comparative Family Studies*, 34/1, Calgary: University of Calgary, str. 41-60.
- Walsh, J. A. in Krienert, J. L. (2007): "Child-parent violence: An empirical analysis of offender, victim, and event characteristics in a national sample of reported incidents." V: *Journal of family violence*, 22/7, Cham: Springer, str. 563-574.
- Walsh, J. A. in Krienert, J. L. (2008): "A Decade of Child-Initiated Family Violence: Comparative Analysis of Child-Parent Violence and Parricide Examining Offender, Victim, and Event Characteristics in a National Sample of Reported Incidents, 1995-2005." V: *Journal of interpersonal violence*, 24/9, London: Sagepub, str. 1450-1477.
- Wilcox, P. (2012): "Is parent abuse a form of domestic violence?" V: *Social Policy and Society*, 11/2, Cambridge: Cambridge University Press, str. 277-288.
- Zupančič, M. (2004): "Mladostništvo." V: Marjanovič, Umek, L. in Zupančič, M. (ur.): *Razvojna psihologija*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.



*Matjaž Regovec*  
**IS PROMISCUITY  
A NEUROTIC  
ACTIVITY OR WAS  
FREUD RIGHT?  
DIFFERENCES  
BETWEEN  
THE SEXES**

*71-83*

MATJAŽ REGOVEC  
MIKLOŠIČEVA 36  
SI-1000 LJUBLJANA



**::POVZETEK****ALI JE PROMISKUITETA NEVROTIČNA DEJAVNOST ALI JE IMEL FREUD PRAV? RAZLIKE MED SPOLOMA**

GLEDE NA TO, DA je Sigmund Freud predvideval, da nevroza zavira izražanje spolnega gona v vsakodnevem življenju, nas je zanimalo, ali je promiskuiteta nevrotična dejavnost - ali pa je Freud vseeno imel prav? Ali so promiskuitetnejši ljudje res manj nevrotični od manj promiskuitetnih? Ali pri napovedovanju promiskuitete obstaja negativna interakcija med libidom in nevroticizmom? Ali v smislu odnosa med nevroticizmom in promiskuiteto obstajajo statistično značilne razlike med spoloma? Rezultati so pokazali, da promiskuiteta ni nevrotična dejavnost. Pri promiskuitetnejših ženskah sicer nismo mogli potrditi, da bi bile manj nevrotične, ampak promiskuitetnejši moški pa so statistično značilno manj nevrotični. Moški imajo v splošnem močnejši spolni gon od žensk. Pri napovedovanju promiskuitete smo ugotovili interakcijo med spolnim gonom in nevroticizmom, a le pri moških.

**Ključne besede:** Promiskuiteta, nevroticizem, libido, interakcija, spolne razlike

**ABSTRACT**

*Following Sigmund Freud's assumption that neurosis hinders enjoyment and active achievement in life, we wanted to know whether promiscuity is a neurotic activity - or was Freud right? Are more promiscuous people really less neurotic than the less promiscuous ones? Does neuroticism have any negative interaction with libido in predicting promiscuous sexual deeds? Are there any significant differences between the sexes regarding the relationship between neuroticism and promiscuity? Our research shows that promiscuity is not a neurotic activity. More promiscuous women do not appear to be less neurotic, but more promiscuous men could well be less neurotic. Men generally appear to have a higher libido from women. A significant interaction between the sexual drive and neuroticism in predicting promiscuity was found, albeit in men only.*

*Keywords:* Promiscuity, neuroticism, libido, interaction, sex differences

## ::INTRODUCTION

Sigmund Freud defined libido as "... in the first instance the force (thought of as quantitatively variable and measurable) of the sexual instincts directed towards an object ..." (Freud, 1924 [1923]). It is the instinct energy or force, contained in what Freud called the id, the unconscious structure of the psyche. Building on the work of Karl Abraham, Freud gradually developed the idea of a series of developmental phases in which the libido fixates on different erogenous zones - first in the oral stage (as shown by an infant's pleasure in nursing), then in the anal stage (shown by a toddler's pleasure in controlling his or her bowels), then in the phallic stage, through a latency stage in which the libido is quiescent, to its re-emergence during puberty in the genital stage. These libidinal drives can struggle with the conventions of civilized behaviour that are represented in the psyche by the superego. It is this need to conform to society and control the libido that leads to tension and disturbance in the individual, provoking the use of ego defences to dispel the psychic energy of these unmet and mostly unconscious needs into other forms. It is the excessive use of ego defences that results in neurosis. The primary goal of psychoanalysis is to convey the drives of the id into consciousness, allowing them to be encountered directly and thus reducing the patient's reliance on the defences of the ego (Freud 1886-1939).

A neurosis, according to Freud, is the formation of behavioural or psychosomatic symptoms as a result of the return of the repressed. Freud says that there are indeed cases in which the physician himself must admit that the solution of a conflict by a neurosis is one of the most harmless and most socially tolerable ones. The neurotic has several debilitating symptom-formations that hinder enjoyment and active achievement in life (Freud 1886-1939). In terms of our research question, since promiscuity is a manifest activity, the latter could mean that the more promiscuous people could show less neuroticism than the less promiscuous ones.

A person only falls ill of a neurosis if their ego has lost the capacity to allocate its libido in some way. The failure of the ego and the increased insistence of the libido lead to symptoms that are as bad or even worse than the conflict they are designed to replace. The symptom is a substitute for the instinctual impulse but one that is so reduced, displaced, and distorted that it is often not recognizable as a gratification but looks more like a compulsion or even an illness (Freud 1886-1939).

Promiscuity, then, could be seen as an activity that is quite opposite to neurosis. Freud stressed that, while childhood sexuality involved a wide and unfocused range of perverse activities in contrast to adult perversion, there was:

“... an important difference between them. Perverse sexuality is as a rule excellently centred: all its activities are directed to an aim - usually a single one; one component instinct has gained the upper hand... In that respect there is no difference between perverse and normal sexuality other than the fact that their dominating component instincts and consequently their sexual aims are different. In both of them, one might say, a well-organized tyranny has been established, but in each of the two a different family has seized the reins of power.” (Freud 1915-1916)

Perversion as the opposite of neurosis was further elaborated by Otto Fenichel and other early psychoanalysts. Fenichel goes on about perversion as:

“... experiences of sexual satisfactions which simultaneously gave a feeling of security by denying or contradicting some fear ... Some people think that perverts are enjoying some kind of more intense sexual pleasure than normal people. This is not true ... Neurotics, who have repressed perverse longings, may envy the perverts who express the perverse longings openly.” (Fenichel 1945)

According to Freud and other early psychoanalysts, promiscuity would obviously not be a neurotic activity, but quite the contrary - it could be closer to the concept of perversion.

## **::A NOTE ON NEUROSIS AND NEUROTICISM**

While the construct that we call “neuroticism” in scientific psychology may not be exactly the same as the Freud’s psychoanalytic concept of the term “neurosis”, it is quite clear that we are in both instances talking about the very same dimension of personality. Neurosis is an actual disorder of personality, such as obsessive thoughts or anxiety, while neuroticism is the state of having the disorder. Therefore, with neuroticism, actual neurosis can be measured. Neuroticism in psychology is defined as a set of relatively stable personality traits such as depression, anxiety, moodiness, worry, envy, and jealousy. At the opposite end of the spectrum, individuals who score low in neuroticism are emotionally relatively stable and less reactive to stress. They are able to effectively perceive that ordinary situations are not threatening and they react and act accordingly (Matthews & Deary 1998, Musek 2010). Since promiscuity is a manifest sexual activity (in contrast, for example, to sexual fantasies), this could imply that the more emotionally stable (i.e. less neurotic) people could, perhaps, also be more promiscuous.

## **::LIBIDO: IS FREUDIAN CONCEPT OF LIBIDO MEASURABLE?**

The way we measure libido in the post-modern scientific psychology is one thing and could in theory differ from what Freud really meant by the term. But Freud's aim was decidedly psychological. This is evident in the way he elaborates on the libido, describing it as:

“... the force (thought of as *quantitatively variable and measurable*) of the sexual instincts directed towards an object ...” (Freud, 1924 [1923], italics mine)

While the Freud's era lacked quantitative instruments to measure libido, some instruments have been developing during the century of psychoanalysis and scientific psychology after him. It has become increasingly possible to quantify the measure of libido both within an individual and in the population with some scientific methods.

## **::THE AIMS OF THE RESEARCH AND RESEARCH QUESTIONS**

Our research questions are the following: Is promiscuity a neurotic activity or was Freud right? In other words, are more promiscuous people really less neurotic than the less promiscuous ones? We would also like to know whether neuroticism has any negative interaction with libido in predicting promiscuous sexual deeds. Also, are there any significant differences between the sexes regarding the relationship between neuroticism and promiscuity?

## **::HOW TO DEFINE PROMISCUITY?**

The Webster dictionary defines promiscuity as a) indiscriminate [sexual] mingling, and b) a brief or random social [sexual] exchange or relation (Webster1993). There appear two dimensions of promiscuity in its very definition. One is the non-choosiness (indiscriminateness of the sexual partner), and the other one is the randomness and briefness of sexual consummation. The focus of our research was promiscuity as a manifest sexual activity - in contrast to promiscuous views about sexual life or promiscuous sexual fantasies, to quote just the two most obvious ones.

## ::METHOD

### ::Participants and Procedure

Among the participants there were 397 women and 127 men from the general public of Slovenia, aged between 18 and 75 years ( $M = 33.89$ ,  $SD = 10.33$ ). Beside the general questionnaire about their age, marital status, gender, sexual orientation, etc., participants also filled out the following questionnaires:

- IPIP Neo 120 questionnaire (Goldberg, 1999), to measure neuroticism, along with the other big four dimensions of personality,
- The Revised Sociosexual Orientation Inventory (SOI-R; Penke & Asendorpf, 2008), to measure Sociosexual orientation (SOI-R behaviour, and SOI-R desire), as well as the Sexual Drive Questionnaire (SDQ; Ostovich, 2004) in order to measure sexual drive, and the Sexual compulsivity Scale (SCS; Kalichman & Rompa, 1995) to measure sexual compulsivity.

In addition, we also designed two questions to measure promiscuity at the year when it was most pronounced.

Libido was therefore measured as a three-dimensional construct:

- as sexual desire (SOI-R questionnaire, Penke & Asendorpf, 2008),
- as sex drive (SDQ, Ostovich 2004), and
- as sexual compulsivity (SCS; Kalichman & Rompa, 1995).

### ::Procedure

The research was designed as a multivariate model. Differences in promiscuity, libido and neuroticism between the sexes were tested. Since some of the differences were significant (they are shown later on in this writing), we proceeded with two separate analyses for the sexes. There are three variables that measure promiscuity (SOI-R-behaviour, as well as the two questions that measure sexual behaviour in the year of one's most intense sexual life).

We found out that the five items (among them were the three that measure the actual sexual behaviour from SOI-R), have a good inner consistency, at Cronbach  $\alpha = .834$ :

With how many different people (besides your one committed relationship) did you have sexual contact within the year of your life (12 months) when you were most sexually active?

How many of these sexual encounters with each person took place on one and only one occasion (in case you do not remember exactly, please give an estimation)?

With how many different partners have you had sex within the past 12 months?

With how many different partners have you had sexual intercourse on *one and only one* occasion?

With how many different partners have you had sexual intercourse without having an interest in a long-term committed relationship with this person?

The last three items are taken from the SOI-R questionnaire.

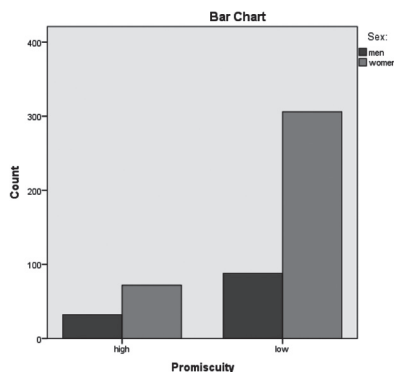
Three other items that measure sexual drive were also taken from the SOI-R questionnaire, together forming the SOI-R desire item. Together with the SCS (Sexual Compulsivity Scale) and SDQ (Sexual Drive Questionnaire) we ran a factorial analysis of the variables in order to obtain one single variable as the measure of libido, and then again tested for differences between the sexes. The exploratory factorial analysis confirmed the existence of one factor, explaining 63% of total variance (KMO at .667 and Bartlett test significant at  $p = .000$ ).

## ::RESULTS

### ::Differences between the sexes in promiscuity and libido

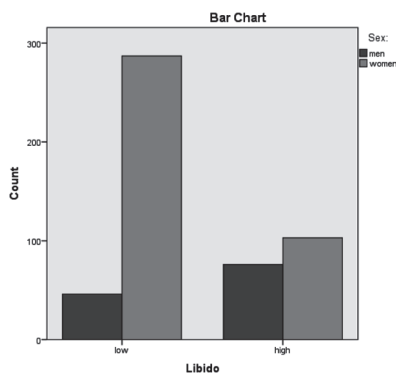
Two clusters were formed in order to classify promiscuity (higher and lower promiscuity), as well as two clusters to classify libido (higher and lower libido). 19% of women and 27% of men were classified into the more promiscuous cluster. Crosstabs show the differences in promiscuity between the sexes are nearly significant ( $\chi^2 = 3.200, p = .074$ ) (Graph 1). However, the Mann-Whitney test showed the differences in the means were not significant ( $p = .335$ ).

In contrast, there was a pronounced difference between the sexes found in libido (Graph 2). 26% of women were found to have a stronger libido - in a stark contrast to 62% of men ( $\chi^2 = .000$ ), Mann-Whitney confirming sig-



Graph 1: Differences between the sexes in promiscuity.

nificant differences in means at  $p = .000$ , effect size at  $r = -.35$ . Our finding conforms with some previous research on sociosexuality (Penke & Asendorpf, 2008). Very convincingly however, no significant differences between the sexes were found in neuroticism ( $\chi^2 = .730$ , Mann-Whitney at  $p = .96$ ). Although women generally score more highly on neuroticism worldwide, some previous research indeed also found that in some countries, Slovenia inclusive, no significant differences between the sexes in neuroticism appear (McCrae, Terracciano et al., 2005).

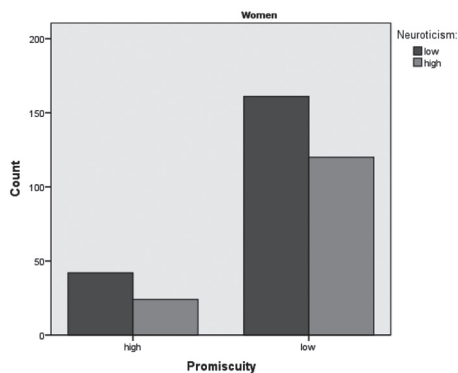


*Graph 2: The differences in libido between the sexes.*

We ran a discriminant analysis in order to see which discriminant function most successfully classifies women and men. The group means were found to be significantly different for libido ( $p = .000$ ) and for promiscuity ( $p = .014$ ), but not significantly different for neuroticism ( $p = .705$ ). Box's M value was 16,425 ( $p = .012$ ), and canonical correlation .350 ( $p = .000$ ). The discriminant function shows that only libido can be a successful predictor of the participants' sex, whereas neuroticism and promiscuity do not prove to be so. Classification would be successful for 71% of women, and for 63% of men. On the whole, classification would be successful in 69% of all cases.

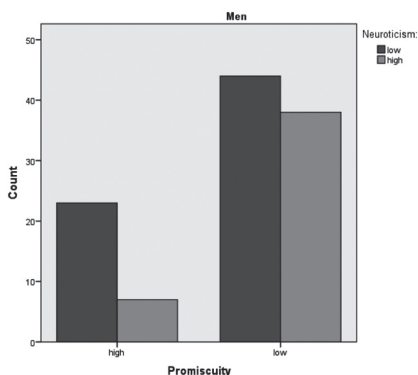
Are more promiscuous people really less neurotic than the less promiscuous ones?

In order to find an answer to this question, we ran crosstabs among the two clusters of more and less promiscuous participants and the two clusters of more and less neurotic participants. Two separate analyses for women and men were performed. In women, no significant differences were found ( $\chi^2 = .885$ ,  $p = .347$ ). In the more promiscuous cluster, there were 36% of more neurotic women participants, whereas into the less promiscuous cluster, 43% of more neurotic women participants were classified (Graph 3).



*Graph 3: No difference found in neuroticism between the more and less promiscuous women.*

In the male sample however, the differences proved to be significant ( $\chi^2 = 4.838, p = .028$ ). Only 23% of more neurotic men were classified into the more promiscuous cluster, whereas 46% of more neurotic men were found in the less promiscuous cluster (Graph 4).



*Graph 4: Differences in neuroticism among more and less promiscuous men are significant.*

## **::The direct role of neuroticism and libido in predicting promiscuity**

Beside some small negative correlation between neuroticism and PROMall in women ( $r = -.108, p = .044$ , not significant in men), regression models showed that in both sexes, we could not find out that neuroticism could significantly predict promiscuity. This is in line with some previous research that was performed on a worldwide International Sexuality Description Project, where 13,243 participants from 46 nations responded to self-report measures



of personality and mating behaviour (Schmitt & Shackelford, 2008). There it was also found out that both in North America and Western Europe, neuroticism in men was not associated with short-term mating orientation - in contrast to women, where there existed a small correlation between the two.

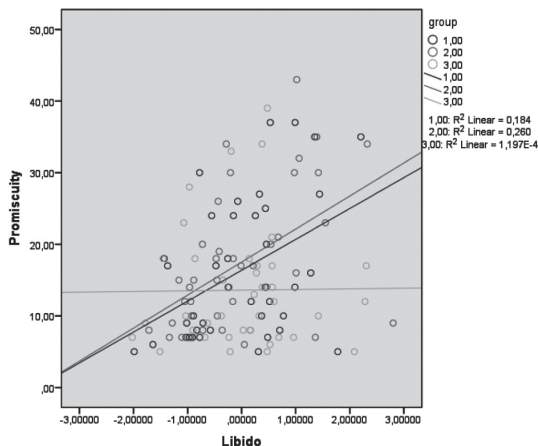
However, things seem to turn out differently in regards to the connection between the level of libido (gLIBmen and gLIBwom respectively) and promiscuity (PROMall). Our research confirms that libido significantly predicts promiscuity in men ( $\beta = .324$ ,  $p = .000$ ), as well as in women ( $\beta = .251$ ,  $p = .000$ ), albeit the levels of libido in the sexes being significantly different. However, we still do not know what role neuroticism could play in predicting promiscuity, if any.

Testing interaction between neuroticism and libido in predicting promiscuity

Another aim of our research question was to test Freud's claim that high neurotic characteristics could hinder the expression of libido in the direct, i.e. manifest sexual life. If Freud was right, then there would have to exist, with higher levels of neuroticism, things being equal with libido, a lower level of promiscuity. One way to find out about this would be to test the interaction between libido and neuroticism in predicting promiscuity.

In order to test this assumption, a regression model was used, in which three predictors were included in order to forecast promiscuity: libido, neuroticism, as well as the interaction between the two.

In men, the interaction between libido and neuroticism proved to be significant in predicting promiscuity ( $\beta = -.203$  at  $p = .023$ ). As expected, libido significantly predicts promiscuity as well ( $\beta = .327$  at  $p = .000$ ), neuroticism in this model surprisingly nearly reaching its significance ( $\beta = -.170$ ,  $p = .057$ ). Regression model on the whole explains 16,3 % of total variance (multiple  $R = .404$ ,  $p = .000$ ). Correlations among the predicting variables are all non-significant. The graph (Graph 5) illustrates the interaction between libido and neuroticism in predicting promiscuity in men. On the x-axis, there is libido as the predictor for promiscuity, the latter being on the y-axis. Three different groups of 40 to 41 cases each were created (of high, medium and low neuroticism) in order to test the effect of interaction. Group 1 consists of cases of low neuroticism, group 2 of cases with medium neuroticism, and group 3 of cases with high neuroticism. Please note that the lines of the first and the second group are very close together due to very similar regression coefficients ( $R^2$  being .184 and .260 respectively). The graph shows that in the instances of groups 1 and 2, libido significantly and successfully predicts promiscuity, whereas in the instances of high neuroticism (group 3), libido ceases to predict promiscuity completely. Its regression line is almost the same as the average value of the sample.



*Graph 5: Testing interaction between libido and neuroticism in predicting promiscuity.*

However, we did not find any significant interaction between libido and neuroticism in predicting promiscuity in women. Therefore, the same regression model does not prove to be significant there.

Concluding summation and discussion

Our research shows that promiscuity is not a neurotic activity. Despite some modest correlation between neuroticism and promiscuity that appears in women only, neuroticism does not predict promiscuity in regression analysis - neither by itself, nor in a multiple regression model together with libido as a predictor in both women and men. However, some differences between the sexes regarding the question whether more promiscuity means less neuroticism are indicated. More promiscuous women do not appear to be less neurotic, but more promiscuous men could well be less neurotic. Further research in order to confirm this finding would be needed.

There are other significant differences in promiscuity among the sexes. Generally, it remains possible that men could be more promiscuous than women, but more research would be needed in order to confirm this. However, there is a clear and very significant difference between the sexes in the level of libido. Men generally appear to have a higher libido from women.

However, there appears a significant interaction between the sexual drive (libido) and neuroticism in predicting promiscuity, albeit we found it significant in case of men only. This is the indirect role of neuroticism in predicting promiscuity that only becomes transparent in combination with libido. In men with high neuroticism, the level of libido ceases to predict promiscuity, whereas in medium and low cases of neuroticism, promiscuity can be significantly successfully predicted by the level of the sexual drive. In other

words, with higher levels of neuroticism, things being equal with libido, a lower level of promiscuity may generally be expected in reality. Neuroticism indeed seems to play a role in determining to what extent libido can be used for free sexual activity, thus hindering one's free sexual expression in life. Freud could be right, after all.

But curiously enough, could this indeed be true for men only?

The interpretation of this possible difference between the sexes could profit on credibility from some further consideration and research. Libido generally does significantly predict promiscuity in women as well (whereas neuroticism does not), but contrary to the male sample, no significant interaction was found between neuroticism and libido predicting female promiscuity.

A limitation of our research is also connected to the fact that we did not measure sexuality within actual partnerships and have concentrated on promiscuity only. It would be interesting to compare our findings with research on actual sexual life within the existing intimate relationships.

## ::REFERENCES

- McCrae RR, Terracciano A, et al. (2005): "Universal features of personality traits from the observers' perspective: Data from 50 cultures." *Journal of Personality and Social Psychology*, 88: 547-561.
- Freud, S. (1924 [1923]): "A Short Account of Psycho-analysis." In: *The Ego and the Id and Other Works*, SE Vol. XIX, Vintage, London, 2001, p. 203.
- Freud, S. (1886-1939): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trans. James Strachey. 24 vols. London: Hogarth, 1953-74.
- Freud, S. (1915-1916): *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, SE Vol. XIX, Vintage, London, 2001, p. 365.
- Fenichel, O. (1945): *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, W.W. Norton and Company, New York, p. 327-328.
- Goldberg, L. (1999): "A broad-bandwidth, public domain, personality inventory measuring the lower-level facets of several five-factor models." In: I. Mervielde, I. Deary, F. DeFruyt, and F. Ostendorf (eds.), *Personality Psychology in Europe*, Volume 7, 7-28. Tilburg, The Netherlands: Tilburg University Press.
- Kalichman, S. C., & Rompa, D. (1995): "Sexual Sensation Seeking and Sexual Compulsivity Scales: Reliability, Validity, and Predicting HIV Risk Behavior." *Journal of Personality Assessment*, 65, 586-601.
- Kalichman, S. C., & Rompa, D. (2001): "The Sexual Compulsivity Scale: Further Development and Use with HIV-Positive Persons." *Journal of Personality Assessment*, 76, 379-395.
- Matthews, G.; Deary, I. J. (1998): *Personality traits*.: Cambridge University Press, Cambridge.
- Musek, J. (2010): *Psihologija življenja*, Inštitut za psihologijo osebnosti, Ljubljana.
- Ostovich, J. M. (2004): *Validation of a new, brief measure of sex drive*. Unpublished doctorate work, University of Pensilvania.
- Penke, L., & Asendorpf, J. B. (2008): "Beyond global sociosexual orientations: A more differentiated look at sociosexuality and its effects on courtship and romantic relationships." *Journal of Personality and Social Psychology*, 95, 1113-1135.
- Schmitt, D. P. Shackleford, T. K. (2008); "Big Five Traits Related to Short-Term Mating: From Personality to Promiscuity across 46 Nations." *Evolutionary Psychology*, 6(2), 246-282.
- Webster's Third Dictionary* (1993): Merriam - Webster Inc, Chicago. entry: promiscuity.



*Staša Stropnik,  
Maja Zupančič*  
**TEMPERAMENT  
MALČKA -  
KRATKA OBLIKA  
VPRAŠALNIKA  
O VEDENJU  
MALČKOV**

*85-108*

PEDIATRIČNA KLINIKA LJUBLJANA  
BOHORIČEVA 20  
SI-1000 LJUBLJANA

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA PSIHOLOGIJO  
AŠKERČEVA 2  
SI-1000 LJUBLJANA

**::POVZETEK**

V prispevku predstavljamo osnovne psihometrične značilnosti slovenskega prevoda in priredbe kratke različice *Vprašalnika o vedenju malčkov* (*The Early Childhood Behavior Questionnaire - Short Form*, ECBQ-SF; Putnam, Jacobs, Gartstein in Rothbart, 2010). Ker v Sloveniji do sedaj nismo imeli pripomočka za ocenjevanje malčkovega temperameta, smo se odločili za prevod in priredbo vprašalnika, ki je bil v zadnjih letih uporabljen v več kot 400 raziskavah in je preveden v več jezikov. Vprašalnik je namenjen ocenjevanju temperameta v starosti od 18 mesecev do treh let. Obsega 18 lestvic, ki se združujejo v tri hierarhično nadredne faktorje - Živahnost, Negativno čustvovanje in Prizadevni nadzor.

Raziskavo smo izvedli na vzorcu 200 slovenskih malčkov. Vprašalnik ECBQ-SF so izpolnili očeti malčkov. Velika večina malčkov (90,5 %) je bila stara 18 mesecev, zastopanost po spolu je bila enakomerna. Rezultati so pokazali, da je ECBQ-SF zanesljiva mera podrobno strukturiranih področij malčkovega temperameta. Hierarhična struktura vprašalnika ECBQ-SF se je izkazala za vsebinsko zelo podobno strukturi izvirne različice ECBQ (Putnam idr., 2006), čeprav konfirmatorna faktorska analiza ni pokazala zadovoljivega prileganja natančno specificiranega modela našim podatkom. Zaradi omejitev naše raziskave (velikost vzorca, starostno specifičen vzorec) smo za nadaljnjo analizo podatkov upoštevali faktorsko strukturo izvirne različice. Med posameznimi hierarhično nadrednimi faktorji smo ugotovili nizke korelacije, edina statistično pomembna, vendar prav tako šibka negativna povezava se je pokazala med faktorjema Prizadevni nadzor in Negativno čustvovanje. Malčki in malčice so se med seboj pomembno razlikovali le pri specifični lestvici Ugodje ob močnih dražljajih, in sicer so očeti pri tej lestvici statistično pomembno višje ocenili dečke.

**Ključne besede:** malček, temperament, zanesljivost, razlike med spoloma

**ABSTRACT****TODDLER'S TEMPERAMENT - THE EARLY CHILDHOOD BEHAVIOR QUESTIONNAIRE - SHORT FORM**

*The contribution presents basic psychometrics characteristics of the Slovenian translation and adaptation of The Early Childhood Behavior Questionnaire - Short Form (ECBQ-SF, Putnam, Jacobs, Gartstein & Rothbart, 2010). Up to date we did not have any psychometric tools to assessment child temperament in Slovenia.*

*We decided to translate and adapt the ECBQ-SF because it has been widely used in many languages and research projects over the world. The questionnaire is designed to assess temperament in 18 months to 3 year old toddlers. It measures 18 discrete traits embedded within three higher-order factors: Surgency, Negative Affect and Effortful Control.*

*The study was carried out with a sample of 200 Slovenian toddlers. The questionnaire was filled out by their fathers. Majority of children (90.5%) were 18 months old, proportionally sampled by gender. Our results showed that the Slovenian version of the ECBQ-SF is a reliable measure of the fine-grained aspects of toddler temperament. The hierarchical structure of the questionnaire appeared very similar to the structure of the original (full) version of the ECBQ (Putnam et al., 2006), although confirmatory factor analysis did not provide a satisfactory model fit. Because of a relatively small size of our sample and its homogeneous age structure, we decided to consider the factorial structure of the original version of the ECBQ as suggested by the authors in order to conduct our further analyses. We found modest correlations among the three hierarchically overarching factors. The only statistically significant but weak negative correlation was revealed between Effortful Control and Negative Affect. Significant gender differences were obtained for the specific scale of High Intensity Pleasure only, with fathers rating boys higher than girls.*

*Key words: toddler, temperament, reliability, gender differences*

Naraščajoče zanimanje za preučevanje temperamenta v zadnjih letih je prispevalo k oblikovanju številnih lestvic za njegovo ocenjevanje. Opravljene so bile tudi številne empirične študije na tem področju in avtorji poročajo o vse bolj diferenciranih potezah temperamenta (Putnam, Gartstein in Rothbart, 2006). Putnam in sodelavki (2006) so, izhajajoč iz psihobiološkega modela, za ocenjevanje temperamenta v obdobju malčka oblikovali podrobno strukturiran Vprašalnik o vedenju malčkov (*The Early Childhood Behavior Questionnaire*, ECBQ). Vprašalnik ECBQ so razvili na podlagi empiričnih ugotovitev in teoretskih spoznanj z namenom, da bi z njim nadomestili Vprašalnik za oceno malčkovega vedenja (*Toddler Behavior Assessment Questionnaire*, TBAQ; Goldsmith, 1996) (Putnam, Rothbart in Gartstein, 2008). Podrobno strukturiran pristop k ocenjevanju temperamenta ima namreč vsaj dve pomembni prednosti pred drugimi pristopi (Putnam, Rothbart in Gartstein, 2008). Kot prvo, podrobno strukturiranje omogoča natančno ugotavljanje temperamentnih potez in njihovega odnosa z drugimi spremenljivkami. Kot drugo pomembno prednost pa avtorji navajajo možnost preučevanja odnosov



med posameznimi temperamentnimi potezami in oblikovanje hierarhične strukture temperamenta (Caspi, 1998). Večja specifičnost gotovo prispeva tudi k boljšemu razumevanju razvojnih procesov, ki vplivajo na temperament (Putnam idr., 2006).

ECBQ (Putnam idr., 2006) je namenjen ocenjevanju temperamenta v starosti od 18 mesecev do treh let. Ker v Sloveniji do sedaj nismo imeli pripomočka za ocenjevanje malčkovega temperamenta, smo se odločili za prevod in priredbo vprašalnika, ki je bil v zadnjih letih (od 2006 do 2013) uporabljen v več kot 400 raziskavah in je preveden v več kot 10 jezikov (Putnam, Jacobs, Gartstein in Rothbart, 2010). Zaradi praktičnih razlogov (predvsem časovne ekonomičnosti) smo se odločili za prevod kratke različice vprašalnika (*The Early Childhood Behavior Questionnaire - Short Form*, ECBQ-SF; Putnam, Jacobs, Gartstein in Rothbart, 2010). Slednja po podatkih avtorjev v okviru raziskovalne študije še ni bila uporabljena.

## ::TEMPERAMENT

Psihobiološki model temperamenta M. K. Rothbart in Batesa (2006, str. 109) temperament opredeljuje kot "biološko osnovane medosebne razlike v odzivnosti in samouravnavanju na področju čustvovanja, dejavnosti in pozornosti". Pri tem se *odzivnost* nanaša na variabilnost v bioloških odzivih, kot so vzdražljivost in vznemirjenost vedenjskih in psiholoških sistemov, ki se pojavijo kot odgovor na okoljski dražljaj (Rothbart in Bates, 2006), ter na moč odziva (Wachs in Bates, 2004). Odzivnost vključuje tudi posameznikove odgovore na spremembe v zunanjem in notranjem okolju (npr. negativno čustvovanje, strah, približevanje, gibalna dejavnost in srčna aktivnost) (Casalin, Luyten, Vliegen in Meurs, 2012). Prisotna je ob rojstvu (pa tudi pred njim) in predstavlja razmeroma stabilno značilnost posameznika (Rothbart, 1981). *Samouravnavanje* pa se nanaša na posameznikovo sposobnost nadzora in usmerjanja svojega mišljenja, pozornosti, čustev in vedenja z namenom, da bi dosegel določene cilje (Thompson, 2009). Ta temperamentna poteza vključuje otrokovo usmerjanje pozornosti in fleksibilno preusmerjanje pozornosti z enega dražljaja na drugega ter zaviranje prvotnega odziva in zavesten izbor drugotnega, primernejšega odziva na dražljaj (Sturm, 2004). Z zorenjem mehanizmov pozornosti, posebno izvršilnega nadzora nad pozornostjo, čustvi in mišljenjem, narašča tudi otrokova sposobnost uravnavanja gibalnih in čustvenih odzivov (Thompson, 2009).

M. K. Rothbart in sodelavci so opredelili tri obsežne poteze temperamenta, od katerih vsaka poteza vključuje bolj specifične poteze (Rothbart in Bates, 2006; Zentner in Bates, 2008): *živahnost* in *negativno čustvovanje* predstavljata

temperamentni potezi, ki se nanašata na odzivnost, samouravnovalni del temperamenta pa predstavlja *prizadevni nadzor*.

Živahnost predstavlja biološki sistem približevanja in raziskovanja okolja, vključno s socialnim okoljem (Rothbart in Bates, 2006). Povezana je z osebnostno potezo ekstravertnost in izraža posameznikovo željo po interakciji z drugimi (Putnam idr., 2006). Zajema otrokovo ugodje ob močnih dražljajih, izražanje pozitivnih čustev, hitro odzivnost, živahnost v gibanju in ugodje ter pozitivno vznemirjenje v socialnih interakcijah (Caspi in Shiner, 2008; Rothbart, Ahadi, Hershey in Fisher, 2001).

Bates in M. K. Rothbart (2006) opredeljujeta negativno čustvovanje kot težnjo posameznika k izražanju negativnih čustev (npr. negativno vznemirjenje, žalost, strah, frustriranost in jeza). Otroci z visoko izraženim negativnim čustvovanjem imajo tudi težave pri pomirjanju in tolaženju, ko so razburjeni (Rothbart idr., 2001). Negativno čustvovanje je povezano z osebnostno potezo nevroticizem (Costa, Terracciano in McCrae, 2001; Rothbart in Bates, 2006) in ga vključujejo praktično vse sheme otrokovega temperamenta (Rothbart in Bates, 2006). Raziskovalci namreč ugotavljajo, da otroci z visoko izraženim negativnim čustvovanjem z večjo verjetnostjo razvijejo psihične težave in so zato tej temperamentni potezi posvečali največ pozornosti (Shiner in Caspi, 2003). Putnam in sodelavki (2006) ter Ahadi, M. K. Rothbart in Ye (1993) poročajo tudi o negativni povezanosti med živahnostjo in negativnim čustvovanjem.

Prizadevni nadzor M. K. Rothbart in Bates (2006, str. 129) opredeljujeta kot "zmožljivost izvršilne pozornosti, vključno s sposobnostjo inhibicije prevladujočega odgovora in/ali aktiviranje drugega odgovora, načrtovanja in prepoznavanja napak". Gre torej za sposobnost zavreti prvi odgovor in izbrati drugega, bolj primernega (Murray in Kochanska, 2002). Kot pove že njegovo ime, gre za prizadevni, hotni nadzor, ki deluje pod vplivom izvršilnih funkcij. Vključuje načrtovanje, usmerjanje pozornosti, zaznavanje napak in nadzor nad neprimernimi odzivi z namenom izbire primernejšega odziva (Rothbart, 2007). Prizadevni nadzor je povezan z osebnostno potezo vestnost (Else-Quest, Hyde, Goldsmith, in Van Hulle, 2006; Rothbart in Bates, 2006), medosebne razlike v prizadevnem nadzoru pa so predvsem posledica razlik v učinkovitosti mehanizmov pozornosti, natančneje tistih mehanizmov, ki so povezani z izvršilnim nadzorom nad pozornostjo (Thompson, 2009; Zentner in Bates, 2008).

## **::RAZVOJ TEMPERAMENTA V OBDOBJU MALČKA**

Večina raziskovalcev se strinja, da otrokov temperament ni povsem stabilen v času (Wachs, 2004), temveč se z razvojem in v odziv na okolje lahko spreminja

(Rothbart in Bates, 2006). M. K. Rothbart (2011) predpostavlja, da nevronske, gibalne in spoznavne dejavniki, na katerih temeljita odzivnost in uravnavanje, ob rojstvu še niso ustrezno razviti in da njihovo zorenje vodi v spremembe v izraženosti določenih temperamentnih značilnosti. Na splošno avtorji poročajo o zmerni stabilnosti temperamentnih potez od obdobja dojenčka v obdobje malčka (npr. Goldsmith, 1996; Rothbart in Bates, 2006). Stabilnost se nato poveča od otrokovega tretjega leta dalje (Roberts in DelVecchio, 2000).

Glede absolutne stabilnosti (stabilnost v povprečni izraznosti poteze) temperamentnih potez v času nekateri avtorji (npr. Goldsmith, 1996) poročajo o težnji k porastu izraznosti posameznih potez temperamenta, z izjemo socialnega strahu, ki v obdobju malčka upada. Največje absolutne spremembe v temperamentu malčkov pa se pojavljajo v prizadevnem nadzoru, ki so v tem obdobju zelo hitre in intenzivne. Prizadevni nadzor, ki je močno vezan na vztrajnost, se izrazi okoli enega leta starosti in se hitro razvija med drugim in tretjim letom (Kopp, 1982; Rothbart in Bates, 2006; Zentner in Bates, 2008). Raziskovalci menijo, da je razlog za hiter razvoj prizadevnega nadzora v obdobju malčka in posledično vedno večjega nadzora nad pozornostjo in vedenjem, pospešen razvoj frontalnega režnja, predvsem sprednjega dela cingulate skorje (Posner in Rothbart, 2000; Rothbart, Ellis, Rueda in Posner, 2003). Skladno s tem razvojem se inhibitorni nadzor pri odloženih zadovoljitvi potreb in želja povečuje med 18. in 30. mesecem (Vaughn, Kopp in Krakow, 1984), sposobnost usmerjene pozornosti pa se povečuje od drugega leta in pol do četrtega leta in pol (Ruff in Lawson, 1990).

## **::RAZLIKE MED SPOLOMA**

Ugotovitve o temperamentnih razlikah med spoloma niso enotne. Avtorji vprašalnika ECBQ (Putnam idr., 2006) so, podobno kot E. Maccoby in Jacklin (1974) in N. M. Else-Quest s sodelavkami (2006) ugotovili, da starši ocenjujejo deklice enako kot dečke pri lestvici Strah, dečki pa so bili v povprečju višje ocenjeni pri lestvici Ugodje ob močnih dražljajih. Očeti so ocenjevali deklice pomembno višje pri lestvicah Crkljivost in Družabnost, kar so pojasnjevali s tem, da so očetje pri preživljanju prostega časa z deklicami morda bolj stereotipno naravnani glede izbire dejavnosti (npr. z deklicami se crkljajo, z dečki pa se igrajo igre prerivanja, boksanja itd.).

Najbolj zgodaj so po navedbah avtorjev opazne razlike med spoloma v ravni dejavnosti, saj že v prednatalnem obdobju opažajo več gibov nog pri moškem zarodku (Almli, Ball in Wheeler, 2001). Tudi meta-analize kažejo na dosledno višjo raven dejavnosti pri dojenčkih kot pri dojenčicah v prvem letu starosti (npr. Campbell in Eaton, 1999).

V meta-analizi 260 študij o razlikah v temperamentnih značilnostih med spoloma so N. M. Else-Quest in sodelavke (2006) ugotovile majhne, vendar dosledne razlike v prizadevnem nadzoru. Dekleta so bila ocenjena pomembno višje kot dečki, kar je skladno tudi z ugotovitvami drugih avtorjev (npr. Eiden, Edwards in Leonard, 2004; Putnam idr., 2006), ki so ugotovili višji prizadevni nadzor pri malčicah.

Pomembne razlike med spoloma so N. M. Else-Quest in sodelavke (2006) ugotovile še pri živahnosti (lestvici Ugodje ob močnih dražljajih in Raven dejavnosti), in sicer so bili v povprečju višje ocenjeni dečki. Tudi pri malčkih raziskovalci ugotavljajo višje ugodje ob močnih dražljajih pri dečkih (Gartstein in Rothbart, 2003; Martin, Wisenbaker, Baker in Huttunen, 1997), medtem ko so ugotovljene razlike med spoloma glede negativnega čustvovanja nedosledne. Nekateri (npr. Gartstein in Rothbart, 2003; Martin idr., 1997) poročajo o višji ravni strahu, socialne plašnosti in zadržanosti pri deklicah v obdobju dojenčka in malčka, te razlike pa naj bi vztrajale tudi v obdobju otroštva (Côté, Tremblay, Nagin, Zoccolillo in Vitaro, 2002; Eaton in Enns, 1986). N. M. Else-Quest in sodelavke (2006) pa so v meta-analizi našle le zelo majhne razlike pri strahu in so skladno z rezultati Putnama in sodelavk (2006) zaključile, da med spoloma ni pomembnih razlik v negativnem čustvovanju. Tudi avtorji vprašalnika ECBQ razlik med spoloma v negativnem čustvovanju niso našli (Putnam idr., 2006).

## ::PRIČUJOČA ŠTUDIJA

V pričujočem prispevku želimo predstaviti osnovne psihometrične značilnosti slovenskega prevoda in priredbe kratke različice *Vprašalnika o vedenju malčkov* (ECBQ-SF, Putnam idr., 2010), hierarhično strukturo vprašalnika, opisne statistike, notranjo zanesljivost specifičnih in nadrednih lestvic ter korelacije med nadrednimi faktorji. Preverili in prikazali bomo tudi morebitne razlike med spoloma po posameznih lestvicah in faktorjih vprašalnika.

Na podlagi statističnih značilnosti izvirne različice vprašalnika in izvirne kratke različice vprašalnika pričakujemo, da se bo vprašalnik izkazal za zanesljivo in veljavno mero malčkovega temperamenta. Prav tako na podlagi ugotovitev predhodnih raziskav (Else-Quest idr., 2006; Putnam idr., 2006) predpostavljamo, da bodo deklice višje ocenjene pri Prizadevnem nadzoru, dečki pa pri nekaterih lestvicah Živahnosti (Raven dejavnosti, Ugodje ob močnih dražljajih). Glede Negativnega čustvovanja ne pričakujemo pomembnih razlik med spoloma.

## ::METODA

### ::Udeleženci

V raziskavo je bilo vključenih 200 malčkov (99 dečkov in 101 deklica), ki so bili del slovenskega vzorca v mednarodni raziskavi PHIME (*Public Health Impact of Long-Term, Low-Level Mixed Element Exposure in Susceptible Population State*). Malčki so bili stari od 18 mesecev (nad starostjo 17 mesecev in 15 dni) do 21 mesecev, povprečna starost je bila 18 mesecev, zastopanost po spolu je bila enakomerna (glej Tabelo 1).

Tabela 1. Frekvenčna porazdelitev otrok gleda na njihovo starost in spol

spol	starost v mesecih			
	18 mesecev	19 mesecev	20 mesecev	21 mesecev
deklice	93	6	1	1
dečki	88	9	2	0
skupaj	181	15	3	1

### ::Pripomoček

V raziskavi smo uporabili slovenski prevod kratke različice *Vprašalnika o vedenju malčkov* (ECBQ-SF, Putnam idr., 2010). Ta različica ECBQ vsebuje 107 vprašanj o pogostosti otrokovega vedenja v zadnjih dveh tednih.

Postavke so razporejene v posamezne sklope, znotraj katerih si postavke delijo prvi del vprašanja, ki se nanaša na situacijo, v kateri se je pojavilo vedenje (npr. *Kako pogosto je otrok med igro na prostem ...*). Starši odgovarjajo na vprašanja s pomočjo 7 stopenjske lestvice - od *nikoli* (vedenje se v zadnjih štirinajstih dneh ni nikoli pojavilo) do *vedno* (vedenje se je v zadnjih štirinajstih dneh vedno pojavilo). Pri vsakem vprašanju imajo starši možnost označiti, da vedenja v zadnjih štirinajstih dneh niso imeli priložnosti opaziti (npr. vedenje se nanaša na situacijo pri zdravniku, otrok pa v zadnjih štirinajstih dneh ni bil pri zdravniku). Nekatere postavke vrednotimo obratno. Skupni rezultat na lestvici predstavlja aritmetično sredino vseh odgovorov na postavke, ki sestavljajo lestvico (če starš izpusti posamezno postavko ali poda odgovor "Ni bilo priložnosti", postavki ne pripišemo številčne vrednosti in je ne upoštevamo pri skupnemu rezultatu na lestvici - obravnavamo jo kot manjkajočo vrednost).

Različica ECBQ-SF, tako kot izvirna, vsebuje 18 lestvic, ki se pri malčkih v ZDA (Putnam idr., 2010) združujejo v tri faktorje (hierarhično nadredne tem-

peramentne poteze) - živahnost, negativno čustvovanje in prizadevni nadzor (glej Tabelo 2). Rezultate na posameznem faktorju (Živahnost, Negativno čustvovanje in Prizadevni nadzor) predstavlja aritmetična sredina vsote rezultatov na posameznih lestvicah, ki pripadajo določenemu faktorju. Pri tem rezultat na lestvici Utolažljivost (ki pripada faktorju Negativno čustvovanje), vrednotimo obratno.

V preliminarni študiji, ki so jo izvedli avtorji ECBQ-SF (Putnam idr., 2010) v ZDA ( $N=485$ , ocene so za nekatere malčke podali očeti za nekatere pa mame) so ugotovili, da je pripomoček zanesljiva (od 0,65 za impulzivnost do 0,83 za crkljivost, povprečni koeficient notranje zanesljivosti je znašal 0,74), stabilna (povprečen indeks stabilnosti v 3 do 6-mesečnem obdobju je bil 0,58) in veljavna (korelacije med dolgo in kratko obliko vprašalnika so v povprečju znašale 0,76) mera malčkovega temperamenta.

*Tabela 2. Faktorji in lestvice z opisi ter primeri postavk Vprašalnika o vedenju malčkov*

Lestvica	Opis	Primer postavke
<i>Živahnost*</i>		
Impulzivnost	Hitrost odziva	Ko se je otrok srečal z novo dejavnostjo, kako pogosto se je takoj vključil?
Raven dejavnosti	Groba gibalna dejavnost, vključno s hitrostjo in količino gibanja	Kako pogosto je otrok med igro doma plezal po pohištvu?
Ugodje ob močnih dražljajih	Zadovoljstvo, uživanje ob močnih, kompleksnih, novih dražljajih	Kako pogosto se je otrok pri igri doma veselil razposajenih iger kot npr. lovljenje?
Družabnost	Iskanje interakcij z drugimi in uživanje v njih	Kako pogosto se je otrok na obisku pri znanem otroku vključil v igro z njim?
Pozitivno pričakovanje	Pozitivna vznemirjenost pri vključitvi v prijetne dejavnosti	Ko ste otroku napovedali obisk osebe, ki jo ima rad, kako pogosto se je močno in prijetno vznemiril?
<i>Negativno čustvovanje*</i>		
Neugodje	Negativno čustvovanje povezano z vidnimi značilnostmi dražljajev, vključno z močjo in kompleksnostjo svetlobe, zvokov in teksture	Kako pogosto je otrok med vsakodnevnimi dejavnostmi postal vznemirjen, ker so bile njegove roke umazane in/ali lepljive?
Strah	Negativno čustvovanje povezano s pričakovanjem bolečine, stiske in/ali nevarnosti	Kako pogosto je otrok doma vzbujal vtis, da se boji teme?
Nemirnost	Ponavljajoči se drobni gibi, nemir	Kako pogosto je otrok med vsakodnevnimi dejavnostmi s prsti tapkal po mizi ali drugih predmetih?
Žalost	Negativno čustvovanje, jokavost, slaba volja, povezana s telesnim stanjem, razočaranjem, izgubo in/ali odzivom na trpljenje drugega	Ko ste otroku rekli "Ne", kako pogosto je postal žalosten in jokav?
Zaznavna občutljivost	Zaznava komaj opaznih, šibkih dražljajev v zunanjem okolju	Kako pogosto je otrok med vsakodnevnimi dejavnostmi zaznal šume kot so zvoki ob prižiganju/ugašanju grelca, klimatske naprave ali hladilnika?

Lestvica	Opis	Primer postavke
Socialna plašnost	Počasno približevanje, zadržanost in/ ali nelagodje v socialnih situacijah	Kako pogosto se je otrok pri srečanju z neznanimi ljudmi obrnil stran?
Utolažljivost	Hitrost pomirjenja ob vznemirjenju, stiski	Kako pogosto se je otrok po vznemirljivi dejavnosti ali dogodku hitro pomiril?
Razdražljivost	Negativno čustvovanje vezano na omejitve, prekinitve dejavnosti ali ovire, na poti do cilja	Ko ste otroku rekli, da je čas za spanje, kako pogosto je postal razdražljiv?
<i>Prizadevni nadzor*</i>		
Inhibitorni nadzor	Sposobnost zatrei neprimeren odziv ali dejanje	Ko ste otroku prosili, naj počaka na zeleno stvar, kako pogosto je potrpežljivo počakal?
Preusmerjanje pozornosti	Sposobnost preusmerjanja pozornosti z enega objekta ali naloge na drugega oziroma drugo	Kako pogosto se je otrok med vsakodnevnimi dejavnostmi odzval takoj, ko ste ga poklicali?
Zadovoljstvo ob šibkih dražljajih	Zadovoljstvo ali užitek ob šibkih, nekompleksnih, znanih dražljajih	Kako pogosto se je otrok med nežnim zibanjem smehljaj?
Crkljivost	Uživanje v in želja po toplini in bližini z drugimi, neodvisno od družabnosti ali socialne plašnosti	Kako pogosto se je otrok, ko ste ga imeli v naročju, privil k vam?
Nadzor pozornosti	Zmožnost vzdrževanja pozornosti na objekt ali nalogo	Kako pogosto se je otrok z najljubšo igračo igral več kot 10 minut?

Opomba: Z \* so označene hierarhično nadredne temperamentne poteze oziroma faktorji.

## ::Postopek

Najprej smo od avtorjev ECBQ (Putnam idr., 2006) pridobili dovoljenje za prevod vprašalnika v slovenski jezik in uporabo vprašalnika v raziskovalne namene. Avtorji so nam poslali dolgo (standardno), kratko in zelo kratko obliko ECBQ. Ker obsega standardna oblika vprašalnika 201 postavko, zelo kratka oblika pa vsebuje 36 postavk, s katerimi dobimo le podatke o treh faktorjih temperameta (ne pa tudi o posameznih lestvicah), smo se odločili za kratko obliko vprašalnika (ECBQ-SF, Putnam idr., 2010). Slednjo sta ločeno prevedli dve psihologinji, prevoda pa je nato uskladila tretja psihologinja.

Del mednarodne raziskave PHIME, v katerem smo ocenjevali razvoj slovenskih 18-mesečnikov, smo izvedli na Pediatrični kliniki v Ljubljani. Vzorcenje je potekalo v Porodnišnici Ljubljana, kjer so bile naključno izbrane nosečnice seznanjene z raziskavo in so pisno soglašale s svojo pripravljenostjo za sodelovanje. Pred izvedbo raziskave smo pridobili tudi mnenje Komisije republike Slovenije za medicinsko etiko, ki je izdala svoje soglasje k izvedbi raziskave.

Pred otrokovo starostjo 18 mesecev smo staršem najprej poslali pismo, v katerem smo jih spomnili, da so vključeni v raziskavo PHIME. Čez približno teden dni smo jih poklicali po telefonu in jih vprašali, ali so pripravljeni izpolniti nekaj vprašalnikov in pripeljati svojega otroka na razvojnopsihološki pregled na Pediatrično kliniko. Če so privolili v nadaljnje sodelovanje, smo jim po pošti poslali vprašalnike, ki smo jih uporabili v študiji - med njimi tudi ECBQ-SF z navodili za izpolnjevanje in prošnjo, naj o otroku poroča oče (da bi



povečali zanesljivost, veljavnost in posplošljivost rezultatov ter nadzora nad napako istih ocenjevalcev smo v raziskavi uporabili pristop več ocenjevalcev).

Na razvojnopsihološkem pregledu malčka so starši oddali vprašalnike in imeli priložnost postaviti morebitna vprašanja glede ECBQ-SF (nejasne postavke, nerazumevanje postavk itd.).

ECBQ-SF smo nato vrednotili v skladu z navodili za vrednotenje, ki so nam jih posredovali avtorji vprašalnika. Izračunali smo opisne statistike, koeficiente notranje zanesljivosti (Cronbachove koeficiente  $\alpha$ ) za posamezne lestvice in faktorje, preverili smo faktorsko strukturo vprašalnika, korelacije med faktorji in razlike med spoloma po posameznih lestvicah in faktorjih.

## ::REZULTATI

Najprej smo s konfirmatorno preverili hierarhično strukturo vprašalnika ECBQ-SF. Na podlagi ugotovitev je bilo potrebno izvesti eksploratorno faktorsko analizo. Nato smo izračunali opisne statistike za specifične lestvice in nadredne lestvice (faktorje) temperamenta ter koeficiente zanesljivosti posameznih lestvic in faktorjev. Preverili smo tudi razlike med spoloma po posameznih lestvicah in faktorjih vprašalnika.

### ::Konfirmatorna faktorska analiza

Rezultati konfirmatorne faktorske analize so pokazali, da se zbrani podatki pri slovenskem vzorcu malčkov, o katerih so poročali njihovi očetje, ne prilagajajo dobro predpostavljene trifaktorskega modelu ( $\chi^2 = 736,54(132)$ ,  $p = 0,000$ ; RMSEA = 0,152; CFI = 0,97; AIC = 342,00) kot so ga opredelili Putnam in sodelavci (2006, 2010). Zato smo se odločili še za izvedbo eksploratorne faktorske analize, na podlagi katere smo želeli preveriti strukturo hierarhično nadrednih faktorjev vprašalnika.

### ::Eksploratorna faktorska analiza za vprašalnik ECBQ-SF

Tabela 3. Nasičenost lestvic vprašalnika ECBQ-SF s posameznimi faktorji

	Faktorji		
Lestvice	Negativno čustvovanje	Prizadevni nadzor	Živahnost
Neugodje	0,754	0,060	0,158
Strah	0,686	-0,009	0,008
Žalost	0,542	-0,372	0,060
Utolajljivost	-0,383	0,342	0,083



Lestvice	Faktorji		
	Negativno čustvovanje	Prizadevni nadzor	Živahnost
Socialna plašnost	0,368	-0,151	-0,103
Nemirnost	0,299	-0,059	0,220
Zaznavna občutljivost	0,284	0,315	0,428
Razdražljivost	0,412	-0,480	0,311
Inhibitorni nadzor	0,065	0,672	-0,304
Preusmerjanje pozornosti	-0,160	0,583	0,330
Zadovoljstvo ob šibkih dražljajih	-0,108	0,460	0,159
Nadzor pozornosti	-0,015	0,454	-0,080
Crkljivost	-0,028	0,353	0,054
Ugodje ob možnih dražljajih	-0,007	0,027	0,645
Raven dejavnosti	0,133	-0,318	0,622
Družabnost	-0,188	0,346	0,433
Pozitivno pričakovanje	-0,049	0,045	0,383
Impulzivnost	-0,363	-0,041	0,191

Opomba: Uporabljena je bila metoda glavnih osi (ang. *principal axis factoring*) ter Varimax rotacija. Osenčene so največje nasičenosti, skupaj uokvirjene pa tiste, ki po rezultatih avtorjev izvirne različice vprašalnika (Putnam idr., 2006), nasičujejo isti faktor.

Rezultati eksploratorne faktorjske analize, ki so predstavljeni v tabeli 3, so pokazali podobno faktorjsko strukturo kot so jo ugotovili avtorji izvirne različice vprašalnika ECBQ (Putnam idr., 2006). Zaradi pomembnih omejitev naše raziskave (velikost vzorca, starostno specifičen vzorec) smo se na podlagi rezultatov, ki ne kažejo na velike razlike v faktorjski strukturi med slovensko priredbo vprašalnika in izvirno (ameriško) različico, odločili, da za nadaljnjo analizo zbranih podatkov upoštevamo faktorjsko strukturo, kot so jo ugotovili avtorji izvirne različice vprašalnika ECBQ (Putnam idr., 2006).

Na podlagi ugotovitev avtorjev vprašalnika smo se tudi mi odločili za metodo glavnih osi (ang. *principal axis factoring*) in rotacijo faktorjev po Varimax algoritmu. Kot prvi faktor je bil izločen faktor Negativno čustvovanje, ki pojasni 16 % variance in glede na nasičenosti vključuje lestvice Neugodje, Strah, Žalost, Utolažljivost (negativna nasičenost), Socialna plašnost in Nemirnost. Glede na rezultate avtorjev izvirne različice ECBQ, vključuje ta faktor še lestvici Zaznavna občutljivost in Razdražljivost, ki po naših rezultatih nasičujeta vse tri faktorje, vendar lestvica Razdražljivost primarno negativno nasičuje faktor Prizadevni nadzor, lestvica Zaznavna občutljivost pa primarno nasičuje faktor Živahnost.

Kot drugi faktor je bil izločen faktor Prizadevni nadzor, ki pojasni dodatnih

10 % variance in ga primarno nasičujejo lestvice Inhibitorni nadzor, Preusmerjanje pozornosti, Zadovoljstvo ob šibkih dražljajih, Nadzor pozornosti in Crkljivost. Kot že navedeno ta faktor primarno negativno nasičuje še lestvica Razdražljivost.

Tretji izločen faktor je bil faktor Živahnost, ki pojasni 8 % variance in ga primarno nasičujejo lestvice Ugodje ob močnih dražljajih, Raven dejavnosti, Družabnost in Pozitivno pričakovanje. Po navedbah avtorjev izvirne različice vprašalnika, naj bi ta faktor primarno nasičevala tudi lestvica Impulzivnost, ki pa v našem vzorcu primarno negativno nasičuje faktor Negativno čustvovanje.

Korelacije med faktorji so bile nizke, edino statistično pomembno, vendar prav tako šibko negativno korelacijo smo ugotovili med faktorjema Prizadevni nadzor in Negativno čustvovanje ( $r = -,175$ ,  $p < 0,05$ ).

## ::Opisne statistike

*Tabela 4. Opisne statistike za posamezne lestvice in faktorje kratke različice Vprašalnika o vedenju malčkov (ECBQ-SF)*

Lestvica	<i>N</i>	<i>min</i>	<i>max</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>
Impulzivnost	197	2,50	7,00	4,95	1,07
Raven dejavnosti	200	2,71	6,71	4,75	0,85
Ugodje ob močnih dražljajih	200	3,00	7,00	5,53	0,80
Družabnost	198	2,00	7,00	5,35	1,05
Pozitivno pričakovanje	198	1,00	7,00	4,87	1,26
Socialna plašnost	200	1,00	7,00	3,26	1,38
Utolažljivost	200	3,00	7,00	5,56	0,81
Razdražljivost	200	1,00	5,83	3,15	0,98
Neugodje	200	1,00	6,14	2,51	0,99
Strah	200	1,00	4,75	2,06	0,81
Nemirnost	200	1,00	5,50	2,53	0,92
Žalost	200	1,00	5,00	2,74	0,88
Zaznavna občutljivost	200	1,00	7,00	4,91	1,19
Inhibitorni nadzor	200	1,17	6,40	3,66	1,02
Preusmerjanje pozornosti	200	2,63	6,67	4,84	0,74
Ugodje ob šibkih dražljajih	200	2,00	7,00	4,88	1,00
Crkljivost	200	2,50	7,00	5,33	0,86
Nadzor pozornosti	200	1,20	6,33	4,12	1,02
Živahnost	200	3,43	6,49	5,09	0,61
Negativno čustvovanje	200	1,38	4,4	2,92	0,57
Prizadevni nadzor	200	3,04	6,27	4,57	0,59

Iz opisnih statistik, predstavljenih v tabeli 4, je razvidno, da je število malčkov, ki so bili ocenjeni pri nekaterih lestvicah (Impulzivnost, Družabnost in Pozitivno pričakovanje), manjše kot pri ostalih lestvicah, in sicer zaradi manjkajočih vrednosti oziroma večkratnega označevanja odgovora "Ni bilo priložnosti". V povprečju so očetje malčke najvišje ocenili pri lestvicah Crkljivost, Družabnosti in Ugodje ob močnih dražljajih, kot najmanj izražene pa so očetje v povprečju ocenili poteze malčkov pri lestvicah Strah, Neugodje in Nemirnost. Kot najmočneje izraženo nadredno potezo temperamenta so v povprečju očetje ocenili Živahnost, medtem ko je bil faktor Negativno čustvovanje v povprečju ocenjen kot najmanj izrazita hierarhično nadredna temperamentna poteza.

## ::Zanesljivost - notranja skladnost

*Tabela 5. Zanesljivosti ( $\alpha$ ) posameznih faktorjev in lestvic kratke različice Vprašalnika o vedenju malčkov (ECBQ-SF)*

Lestvica	Število postavk	$\alpha$
Impulzivnost	4	0,61
Raven dejavnosti	7 (8)	0,61 (0,59)
Ugodje ob močnih dražljajih	6	0,61
Družabnost	4	0,64
Pozitivno pričakovanje	5	0,69
Socialna plašnost	5	0,70
Utolajljivost	5	0,65
Razdražljivost	6	0,64
Neugodje	7	0,71
Strah	7	0,72
Nemirnost	5 (6)	0,59 (0,56)
Žalost	6	0,67
Zaznavna občutljivost	5	0,52
Inhibitorni nadzor	6	0,71
Preusmerjanje pozornosti	8	0,60
Ugodje ob šibkih dražljajih	6	0,74
Crkljivost	6	0,74
Nadzor pozornosti	6	0,76
<i>Faktor</i>	Število lestvic	
Živahnost	5	0,74
Negativno čustvovanje	8	0,81
Prizadrevni nadzor	5	0,85

V tabeli 5 so prikazani koeficienti zanesljivosti za posamezne lestvice in faktorje ECBQ-SF. Koeficienti  $\alpha$  pri posameznih lestvicah se za celoten vzorec gibljejo med 0,52 in 0,76. Le dva koeficienta zanesljivosti sta nižja od 0,60 (0,59 in 0,52), kar grobo kaže na zadovoljivo notranjo skladnost velike večine posameznih lestvic ECBQ-SF. Pri lestvicah Raven dejavnosti (Kako pogosto je otrok med kopanjem mirno sedel?) in Nemirnost (Ko se je otrok igral sam, kako pogosto je trgal, vlekel, pulil materiale, ki so mu bili pri roki?) smo glede na rezultate analize zanesljivosti izključili po eno postavko, kar je povečalo zanesljivost teh lestvic.

Koeficienti notranje skladnosti posameznih faktorjev so ustrezno visoki in se gibljejo od 0,74 do 0,85.

## ::Razlike med spoloma

V nadaljevanju smo preverili razlike med spoloma pri posameznih lestvicah in faktorjih vprašalnika ECBQ-SF. Razlike med malčki in malčicami smo preverili s pomočjo  $t$ -testa ter Mann-Whitneyevega testa. Slednjega smo uporabili pri lestvicah Impulzivnost, Družabnost, Neugodje, Strah, Nemirnost, Utolažljivost in Razdražljivost, saj je za te lestvice Kolmogorov-Smirnov test pokazal, da porazdelitve podatkov statistično pomembno odstopajo od normalne.

Iz rezultatov prikazanih v tabeli 6 lahko vidimo, da so razlike med spoloma statistično pomembne le pri lestvici Ugodje ob močnih dražljajih, in sicer so očetje pri tej lestvici statistično pomembno višje ocenili dečke. Učinek spola na rezultate pri lestvici Ugodje ob močnih dražljajih je srednje velik ( $d = 0,40$ ). Razlika med spoloma je nakazana tudi pri lestvici Raven dejavnosti ( $d = 0,24$ ), kjer do bili dečki višje ocenjeni kot deklice.

Na ravni posameznih faktorjev temperamenta nismo našli statistično pomembnih razlik med spoloma.

*Tabela 6. Razlike med spoloma pri posameznih lestvicah in faktorjih kratke različice Vprašalnika o vedenju malčkov -  $t$ -test in Mann-Whitney*

Lestvica	spol	<i>N</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>t</i>	<i>U</i>
Impulzivnost	M	99	5,05	0,98	/	4692,5
	Ž	101	4,89	1,14		
Raven dejavnosti	M	99	4,84	0,78	1,66*	/
	Ž	101	4,64	0,89		
Ugodje ob močnih dražljajih	M	99	5,68	0,77	2,74**	/
	Ž	101	5,37	0,80		

Lestvica	spol	<i>N</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>t</i>	<i>U</i>
Družabnost	M	99	5,45	1,06	/	4401,5
	Ž	101	5,28	1,05		
Pozitivno pričakovanje	M	99	4,79	1,40	0,92	/
	Ž	101	4,95	1,11		
Socialna plašnost	M	99	3,21	1,39	0,54	/
	Ž	101	3,31	1,37		
Utolažljivost	M	99	5,60	0,75	/	4935
	Ž	101	5,53	0,87		
Razdražljivost	M	99	3,18	1,01	/	4863
	Ž	101	3,13	0,95		
Neugodje	M	99	2,46	0,94	0,55	4834,5
	Ž	101	2,54	1,04		
Strah	M	99	2,05	0,81	/	4753,5
	Ž	101	2,09	0,82		
Nemirnost	M	99	2,36	0,96	/	4706
	Ž	101	2,28	1,03		
Žalost	M	99	2,66	0,93	1,27	/
	Ž	101	2,81	0,81		
Zaznavna občutljivost	M	99	5,05	1,17	1,62	/
	Ž	101	4,77	1,19		
Inhibitorni nadzor	M	99	3,56	1,05	1,23	/
	Ž	101	3,75	0,98		
Preusmerjanje pozornosti	M	99	4,86	0,79	0,51	/
	Ž	101	4,81	0,69		
Ugodje ob šibkih dražljajih	M	99	4,92	1,05	0,64	/
	Ž	101	4,83	0,95		
Crkljivost	M	99	5,34	0,83	0,10	/
	Ž	101	5,33	0,89		
Nadzor pozornosti	M	99	4,00	1,12	1,53	/
	Ž	101	4,22	0,88		
Faktor						
Negativno čustvovanje	M	99	2,92	0,55	0,11	/
	Ž	101	2,93	0,58		
Živahnost	M	99	5,15	0,63	1,39	/
	Ž	101	5,03	0,58		
Prizadevni nadzor	M	99	4,54	0,63	0,57	/
	Ž	101	4,59	0,55		

## ::INTERPRETACIJA

V pričujoči študiji smo želeli preveriti osnovne psihometrične značilnosti prevoda in priredbe kratke različice Vprašalnika o vedenju malčka (ECBQ-SF, Putnam idr., 2010). Rezultati, zbrani na vzorcu 200 osemnajstmesečnih malčkov, o katerih so poročali njihovi očet, so pokazali, da je ECBQ-SF zanesljiva mera podrobno strukturiranih področij malčkovega temperamenta. Šestnajst od osemnajstih specifičnih lestvic ima namreč zadovoljivo notranjo skladnost, prav tako so ustrezno notranje skladni tudi vsi trije nadredni faktorji (Živahnost, Negativno čustvovanje in Prizadevni nadzor). Hierarhična struktura vprašalnika ECBQ-SF je vsebinsko zelo podobna strukturi izvirne različice ECBQ (Putnam idr., 2006), čeprav konfirmatorna faktorska analiza ni pokazala zadovoljivega prileganja natančno specificiranega modela našim podatkom. Po drugi strani pa so korelacije med tremi prepoznanimi faktorji pri našem vzorcu podobne tistim, o katerih so poročali avtorji predhodnih študij (npr. Ahadi, Rothbart in Ye, 1993; Putnam idr., 2006), v veliki meri so skladne s predhodnimi ugotovitvami (npr. Campbell in Eaton, 1999; Gartstein in Rothbart, 2003; Putnam idr., 2006) tudi ugotovljene razlike med spoloma.

Rezultati številnih faktorskih analiz na splošno kažejo tri-faktorsko strukturo temperamenta z nadrednimi faktorji Živahnost, Negativno čustvovanje in Prizadevni nadzor, in sicer v različnih razvojnih obdobjih, od obdobja dojenčka do zgodnjega mladostništva (Rothbart, 2007). Skladno z navedenim izsledki številnih študij podpirajo enako strukturo izvirne (dolge) različice vprašalnika ECBQ (Casalin idr., 2012; Putnam, Ellis in Rothbart, 2001; Slobodskaya, Gartstein, Nakagawa in Putnam, 2013), medtem ko faktorske strukture kratke različice vprašalnika kot so jo predpostavili avtorji dolge oblike vprašalnika (Putnam idr., 2006) v svetu še niso preverjali. Razlogov, zakaj konfirmatorna faktorska analiza s podatki o slovenskih malčkih, ki so jih pri ECBQ-SF ocenili očet, ni ustrezno podprla natančno specificirane strukture treh faktorjev temperamenta, je lahko več.

Prvi možni razlog je lahko povezan s starostjo malčkov v našem vzorcu. Večina (90,5 %) malčkov je bilo starih 18 mesecev, kar je spodnja starostna meja pri uporabi vprašalnika ECBQ-SF, saj je namenjen ocenjevanju temperamentnih značilnosti malčkov, starih od 18 mesecev do treh let. Nekatera vedenja, ki jih zajemajo postavke ECBQ-SF, zato pri 18-mesečnih malčkih še niso prisotna oz. jih njihovi starši še ne opazijo, predvsem vedenja, ki odražajo prizadevni nadzor. Ta se zelo intenzivno razvija v drugem in tretjem letu (Posner in Rothbart, 2000; Rothbart in Rueda, 2005), čeprav začetek njegovega razvoja sega že v prvo leto po rojstvu. Malčkovo vedenje, ki odraža razvoj prizadevnega nadzora, postane očitno izraženo šele pri starosti 30 mesecev

in od takrat naprej ostaja prizadevni nadzor razmeroma stabilna hierarhično nadredna poteza temperamenta (Kochanska, Murray in Harlan, 2000). V nadaljnjo validacijo ECBQ-SF bo tako potrebno vključiti ocene malčkov preko celotnega starostnega razpona od 18 mesecev do treh let.

Drugi možni razlog za nezadovoljivo prileganje natančno specificiranega modela temperamenta malčkov našim podatkom pri ECBQ-SF je premajhen vzorec. Glede razmerja med številom postavk in številom udeležencev pri uporabi konfirmatorne faktorjske analize nekateri avtorji namreč priporočajo, naj bi bilo število udeležencev vsaj dvakrat večje od števila postavk (npr. Kline, 1979). Nekateri (npr. Everitt, 1975; Maccallum, Widaman, Zhang in Hong, 1999) celo predlagajo, naj to razmerje ne bi bilo nižje od pet. Vprašalnik ECBQ-SF vsebuje 107 postavko, kar pomeni, da bi morali ne glede na to, katerim smernicam bi sledili, vzorec primerno povečati ter ponovno preveriti prileganje natančno specificiranega modela s konfirmatorno faktorjsko analizo podatkov.

Ker smo želeli ugotoviti, kako se posamezne temperamentne poteze pri slovenskih malčkih, kot jih opažajo njihovi očeti, združujejo v hierarhično nadredne poteze, s konfirmatorno faktorjsko analizo pa predpostavljene strukture nismo podprli, smo v nadaljevanju izvedli še eksploratorno faktorjsko analizo z 18 lestvicami ECBQ-SF. Izkazalo se je, da lestvice v veliki večini primarno nasičujejo faktorje, ki naj bi jim pripadale.

Na podlagi rezultatov eksploratorne faktorjske analize, ki ne kažejo na velika odstopanja od predpostavljene faktorjske strukture in rezultatov številnih študij (npr. Putnam idr., 2006; Rothbart, 2007; Slobodskaya idr., 2013), ki potrjujejo tri-faktorjsko strukturo temperamenta v obdobju malčka, smo se odločili, da pri nadaljnji analizi rezultatov upoštevamo faktorjsko strukturo, kot so jo ugotovili avtorji izvirne različice vprašalnika ECBQ (Putnam idr., 2006).

Preverili smo tudi korelacije med tremi temperamentnimi faktorji ter med faktorjema Prizadevni nadzor in Negativno čustvovanje ugotovili šibko, vendar statistično pomembno negativno korelacijo, medtem ko ostali koeficienti korelacije niso bili statistično pomembni. Naši rezultati so dosledni z ugotovitvami avtorjev izvirne različice vprašalnika ECBQ (Putnam idr., 2006) ter Ahadija in sodelavcev (1993), ki so z uporabo Vprašalnika o temperamentu otroka (*Childhood Behavior Questionnaire*, CBQ; Rothbart, Ahadi, Hershey in Fisher, 2001) pri vzorcu ameriških (ZDA) otrok prav tako poročali o negativni povezavi med negativnim čustvovanjem in prizadevnim nadzorom. Ahadi in sodelavci (1993) predvidevajo, da z zavestnim, hotnim nadzorom (t.j. prizadevnim nadzorom) otrok lahko nadzira in priduši izražanje vedenj oziroma lastnosti, ki veljajo za družbeno nesprejemljive ali manj zaželene - izražanje negativnega čustvovanja pa je v večini kultur nezaželeno.

Koeficienti notranje skladnosti vseh treh faktorjev ECBQ-SF so bili pri sloven-

skem vzorcu malčkov, o katerih so poročali njihovi očeti, ustrezno visoki (od 0,74 do 0,85). Tudi koeficienti notranje skladnosti za večino lestvic so bili po merilih DeVellisa (1991) zadovoljivi ( $\alpha > 0,60$ ). Po podatkih avtorjev ECBQ-SF (Putnam idr., 2010) se koeficienti notranje skladnosti posameznih lestvic v ZDA gibljejo med 0,65 in 0,83, torej so nekoliko višji kot v pričujoči slovenski študiji. Tudi avtorji izvirne (dolge) različice ECBQ (Putnam idr., 2006) poročajo o dobri notranji doslednosti posameznih lestvic, pri čemer so koeficienti notranje zanesljivosti najnižji (vendar višji od 0,60) pri starosti 18 mesecev. Eden izmed razlogov za nižjo notranjo skladnost lestvic pri nižji starosti je stabilnost temperamentalnih potez, ki se z razvojem spreminja (Rothbart, 2011). Avtorica predpostavlja, da nevronske, gibalne in spoznavne dejavniki, ki predstavljajo temelj odzivnosti in uravnavanju, ob rojstvu še niso ustrezno razviti, njihovo zorenje po rojstvu pa pomembno prispeva k spremembam v izraženosti določenih temperamentalnih značilnosti. Na splošno avtorji poročajo o zmerni stabilnosti temperamentalnih vzorcev od obdobja dojenčka v obdobje malčka (npr. Goldsmith, 1996; Rothbart in Bates, 2006), stabilnost pa se nato poveča od otrokovega tretjega leta dalje (Roberts in DelVecchio, 2000).

Drugi možni razlog za nižjo zanesljivost lestvic ECBQ pri starosti 18-mesecev pa so manj očitni odzivi malčkov na določene dražljaje, ki jih zato starši težje opazijo in prepoznajo kot pri starejših otrocih. Slednji svoje odzive velikokrat sporočajo z govorom in so ti zato lažje opazni in bolj enoznačno interpretirani. Tako se je na primer za najmanj zanesljivo v slovenskem prevodu izkazala lestvica Zaznavna občutljivost ( $\alpha = 0,52$ ), katere zanesljivost je ostala nizka tudi po tem, ko smo preverili, ali katera od postavk pomembno prispeva k nižji zanesljivosti. S pomočjo te lestvice starši ocenjujejo, kako pogosto malček zazna komaj opazne dražljaje nizke intenzitete iz zunanjega okolja (npr. "Kako pogosto je otrok med vsakodnevnimi dejavnostmi zaznal gladnost ali hrapavost predmeta, ki se ga je dotaknil?"). Eden od možnih razlogov za nizko zanesljivost lestvice je mogoče v tem, da so odzivi na dražljaje tako nizke intenzitete pri malčku lahko neznatni in na rezultat pri tej lestvici bolj kot dejansko vedenje malčka vpliva zaznava oz. pozorno opazovanje staršev (ali tako blag odziv sploh opazijo ali ne). Pri interpretaciji rezultatov 18-mesečnih malčkov pri lestvicah zaznavna občutljivost in nemirnost (zanesljivost pod 0,60) je zato potrebna previdnost.

Večinoma skladne z rezultati predhodnih študij (Campbell in Eaton, 1999; Else-Quest idr., 2006; Gartstein in Rothbart, 2003; Putnam idr., 2006) so tudi ugotovljene razlike med slovenskimi malčki in malčicami. Očeti so namreč dečke ocenili pomembno višje kot deklince pri lestvici Ugodje ob močnih dražljajih, učinek spola na rezultate pa je bil srednje velik (srednji vrednosti sta se razlikovali za 0,4 standardnega odklona). O tovrstnih razlikah med spoloma



poročajo tudi avtorji izvirne (dolge) različice ECBQ (Putnam idr., 2006) ter M. A. Gartstein in M. K. Rothbart (2003), ki sta pri dojenčkih prav tako ugotovili višje izraženo temperamentno potezo zadovoljstva in uživanja ob dražljajih visoke intenzitete (stopnje, kompleksnosti, novosti) kot pri dojenčkah. Rezultati številnih raziskav (pregled v Zuckerman, 1994) dalje kažejo, da imajo odrasli moški v povprečju višje rezultate kot ženske pri osebnostni dimenziji iskanje čutnih spodbud (ang. *sensation seeking*), ki je podobna temperamentni potezi doživljanje ugodja ob močnih dražljajih. Zuckerman (1994) meni, da spolni hormoni vplivajo na razlike v iskanju čutnih spodbud, in sicer z nižanjem ravni monoaminske oksidaze v možganih. M. A. Gartstein in M. K. Rothbart (2003) domnevata, da ti hormoni vplivajo na vedenje že zelo zgodaj v razvoju.

Tudi pri lestvici Raven dejavnosti je bila nakazana razlika med dečki in deklicami, in sicer so bili dečki v povprečju nekoliko višje ocenjeni kot deklice (srednji vrednosti sta se razlikovali za 0,24 standardnega odklona). Ugotovitev je skladna z rezultati številnih študij (npr. Almlı idr., 2001; Campbell in Eaton, 1999; Eaton in Enns, 1986; Maccoby in Jacklin, 1974; Zupančič, Slobodskaya in Knyazev, 2008), v katerih raziskovalci navajajo, da so razlike med spoloma v ravni dejavnosti opazne že v prednatalnem obdobju, ta razlika pa nato s starostjo narašča.

V nasprotju s pričakovanji pa na ravni nadrednih faktorjev temperamenta nismo našli statistično pomembnih razlik med malčki in malčicami. Glede na rezultate predhodnih študij smo namreč pričakovali razlike pri prizadevnem nadzoru, kjer so po navedbah avtorjev (Eiden idr., 2004; Else-Quest idr., 2006; Putnam idr., 2006) deklice dosledno višje ocenjene kot dečki, in sicer v vseh dimenzijah prizadevnega nadzora. Eden možnih razlogov za to, da pri našem vzorcu takih razlik nismo našli, je lahko starostna sestava vzorca. Kot že omenjeno, se pri 18-mesečnih prizadevni nadzor šele začne opazno razvijati in možno je, da pri tej starosti razlike med spoloma še niso prisotne ali jih očeti vsaj ne opazijo, temveč se pojavijo oz. jih očeti opazijo šele kasneje, pri višji starosti njihovih otrok. Pri slovenskih malčkih, starih med 2 in 3 leti, ki so jih ocenjevale njihove mame pri odvrnljivosti pozornosti in ravni zavedno načrtovanih dejavnosti, so se namreč že pojavile razlike med spoloma v pričakovani smeri (Zupančič idr., 2008).

## ::ZAKLJUČEK

S prevodom in priredbo vprašalnika ECBQ-SF smo v Sloveniji pridobili prvi pripomoček za ocenjevanje temperamenta malčka. Vprašalnik ECBQ (Putnam idr., 2006) je v svetu trenutno med največkrat uporabljenimi pripomočki za oceno malčkovega temperamenta. V letu 2011 so oblikovali tudi različico

vprašalnika za vzgojiteljice (Vu, 2011), vse različice vprašalnika pa so bile prevedene v številne svetovne jezike (Mary Rothbart Temperament Lab, b.d.; Putnam et al., 2010). Vprašalnik je uporaben v vseh ustanovah, v katerih so obravnavani malčki (npr. vrtci, zdravstvene ustanove itd.), saj se je temperament nedvomno izkazal kot pomemben napovednik socialno-čustvenega razvoja (npr. DePauw in Mervielde, 2010; Eisenberg idr., 1993; Eisenberg idr., 1995, 1997; Kavčič, Podlesek in Zupančič, 2012; Zupančič in Kavčič, 2007, 2013), zgodnje obravnave pa za zelo učinkovite (npr. Karoly, Greenwood, Everingham, Hoube in Kilburn, 1998; McNeil, Capage, Bahl in Blanc, 1999).

V prihodnosti bi bilo smiselno prevesti in za slovensko kulturno-jezikovno okolje prirediti izvirno (dolgo) različico vprašalnika ECBQ ter na večjem vzorcu malčkov z metodo več ocenjevalcev ponovno preveriti njegovo konstruktivno veljavnost in druge psihometrične značilnosti vprašalnika kot so npr. časovna stabilnost, skladnost med ocenjevalci, napovedna vrednost. Prav tako bi bilo v nadaljnjih raziskavah z ECBQ-SF nujno povečati in razširiti vzorec naše študije z ocenami temperamenta različno starih malčkov (v razponu od 18 mesecev do treh let) ter ponovno preveriti tako faktorsko strukturo in ostale psihometrične značilnosti kot tudi razlike med spoloma.

## ::LITERATURA

- Ahadi, S. A., Rothbart, M. K. in Ye, R. M. (1993): Child temperament in the U.S. and China - similarities and differences. *European Journal of Personality*, 7, 359-377.
- Almli, C. R., Ball, R. H. in Wheeler, M. E. (2001): Human fetal and neonatal movement patterns: Gender differences and fetal-to-neonatal continuity. *Developmental Psychobiology*, 38(4), 252-73.
- Campbell, D. W. in Eaton, W. O. (1999): Sex Differences in the Activity Level of Infants, *Infant and Child Development*, 17, 1-17.
- Casalin, S., Luyten, P., Vliegen, N. in Meurs, P. (2012): The structure and stability of temperament from infancy to toddlerhood: A one-year prospective study. *Infant Behavior & Development*, 35(1), 94-108. doi:10.1016/j.infbeh.2011.08.004
- Caspi, A. (1998): Personality development across the life course. V: W. Damon in N. Eisenberg (ur.), *Handbook of child psychology: Vol. 3, Social, emotional, and personality development, 5th edition* (str. 311-388). New York: Wiley.
- Caspi, A. in Shiner, R. (2008): Temperament and personality. V: M. Rutter, D. Bishop, D. Pine, S. Scott, J. Stevenson, E. Taylor in A. Thapar (ur.), *Rutter's child and adolescent psychiatry* (pp. 182-198). Oxford: Blackwell publishing.
- Costa, P. J., Terracciano, A. in McCrae, R. R. (2001): Gender differences in personality traits across cultures: Robust and surprising findings. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(2), 322-331. doi:10.1037//0022-3514.81.2.322
- Côté, S., Tremblay, R. E., Nagin, D., Zoccolillo, M. in Vitaro, F. (2002): The development of impulsivity, fearfulness, and helpfulness during childhood: Patterns of consistency and change in the trajectories of boys and girls. *Journal of Child Psychology and Psychiatry, and Allied Disciplines*, 43(5), 609-618.
- DePauw, S. S. W. in Mervielde, I. (2010): Temperament, personality and developmental psychopathology: A review based on conceptual dimensions underlying childhood traits. *Child Psychiatry and Human Development*, 41, 313-329.
- DeVellis, R. R. (1991): *Scale development: Theory and applications*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Eaton, W. O. in Enns, L. R. (1986): Sex differences in human motor activity level. *Psychological Bulletin*, 100(1), 19-28.
- Eiden, R. D., Edwards, E. P. in Leonard, K. E. (2004): Predictors of effortful control among children of alcoholic and nonalcoholic fathers. *Journal of Studies on Alcohol*, 65(3), 309-319.
- Eisenberg, N., Fabes, R. A., Bernzweig, J., Karbon, M., Poulin, R. in Hanish, L. (1993): The relations of emotionality and regulation to preschoolers' social skills and sociometric status. *Child Development*, 64(5), 1418-1438.
- Eisenberg, Nancy, Fabes, R. A., Murphy, B., Maszk, P., Smith, M. in Karbon, M. (1995): The role of emotionality and regulation in children's social functioning: A longitudinal study. *Child Development*, 66(5), 1360-1384. doi:10.2307/1131652
- Eisenberg, N., Fabes, R. A., Shepard, S. A., Murphy, B. C., Guthrie, I. K., Jones, S., ... Maszk, P. (1997): Contemporaneous and longitudinal prediction of children's social functioning from regulation and emotionality. *Child Development*, 68, 642-664.
- Else-Quest, N. M., Hyde, J. S., Goldsmith, H. H. in Van Hulle, C. A. (2006): Gender differences in temperament: A meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 132(1), 33-72. doi:10.1037/0033-2909.132.1.33
- Everitt, S. (1975): Multivariate analysis: The need for data, and other problems. *British Journal of Psychiatry*, 126, 227-240.
- Gartstein, M. A. in Rothbart, M. K. (2003): Studying infant temperament via the Revised Infant Behavior Questionnaire. *Infant Behavior and Development*, 26(1), 64-86. doi:10.1016/S0163-6383(02)00169-8
- Goldsmith, H. H. (1996): Studying temperament via construction of the Toddler Behavior Assessment Questionnaire. *Child development*, 67(1), 218-35.

- Karoly, L. A., Greenwood, P. W., Everingham, S. S., Hoube, J. in Kilburn, M. R. (1998): *Investing in our children: What we know and don't know about the costs and benefits of early childhood interventions*. Santa Monica: Rand.
- Kavčič, T., Podlesek, A. in Zupančič, M. (2012): The role of early childhood personality in developmental course of social adjustment. *International Journal of Behavioral Development*, 36, 215-225.
- Kline, P. (1979): *Psychometrics and psychology*. London: Academic Press.
- Kochanska, G., Murray, K. T. in Harlan, E. T. (2000): Effortful control in early childhood: Continuity and change, antecedents, and implications for social development. *Developmental Psychology*, 36(2), 220-32.
- Kopp, C. (1982): Antecedents of self-regulation: A developmental perspective. *Developmental Psychology*, 18(2), 199-214.
- Maccallum, R. C., Widaman, K. F., Zhang, S. in Hong, S. (1999): Sample size in factor analysis. *Psychological Methods*, 4(1), 84-99.
- Maccoby, E. E. in Jacklin, C. N. (1974): *The psychology of sex differences*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Martin, R. P., Wisenbaker, J., Baker, J. in Huttunen, M. O. (1997): Gender differences in temperament at six months and five years. *Infant Behavior and Development*, 20(3), 339-347. doi:10.1016/S0163-6383(97)90005-9
- Mary Rothbart Temperament Lab (b.d.): *The Early Childhood Behavior Questionnaire (ECBQ)*. Sneto z naslova <http://www.bowdoin.edu/~sputnam/rothbart-temperament-questionnaires/instrument-descriptions/early-childhood-behavior.html>
- McNeil, C. B., Capage, L. C., Bahl, A. in Blanc, H. (1999): Importance of early intervention for disruptive behavior problems: Comparison of treatment and waitlist-control groups. *Early Education and Development*, 10(4).
- Murray, K. T. in Kochanska, G. (2002): Effortful control: Factor structure and relation to externalizing and internalizing behaviors. *Journal of abnormal child psychology*, 30(5), 503-514.
- Posner, M. I. in Rothbart, M. K. (2000): Developing mechanisms of self-regulation. *Development and Psychopathology*, 12, 427-441.
- Putnam, S. P., Ellis, L. K. in Rothbart, M. K. (2001): The structure of temperament from infancy through adolescence. V. A. Elias in A. Angleitner (ur.), *Advances in Research on Temperament* (str. 165-182). Lengerich: Pabst Science.
- Putnam, S. P., Gartstein, M. A. in Rothbart, M. K. (2006): Measurement of fine-grained aspects of toddler temperament: The early childhood behavior questionnaire. *Infant Behavior & Development*, 29(3), 386-401. doi:10.1016/j.infbeh.2006.01.004
- Putnam, S. P., Jacobs, J., Gartstein, M. A. in Rothbart, M. K. (2010): Development and assessment of short and very short forms of the Early Childhood Behavior Questionnaire. Prispevek predstavljen na *International Conference on Infant Studies, Baltimore, MD*. Baltimore.
- Putnam, S. P., Rothbart, M. K. in Gartstein, M. A. (2008): Homotypic and heterotypic continuity of fine-grained temperament during infancy, toddlerhood, and early childhood. *Infant and Child Development*, 17, 387-405. doi:10.1002/icd
- Roberts, B. W. in DelVecchio, W. F. (2000): The rank-order consistency of personality traits from childhood to old age: A quantitative review of longitudinal studies. *Psychological Bulletin*, 126(1), 3-25. doi:10.1037//0033-2909.126.1.3
- Rothbart, M. K. (1981): Measurement of temperament in infancy. *Child Development*, 52, 569-578.
- Rothbart, M. K. (2007): Temperament, development, and personality. *Current Directions in Psychological Science*, 16(4), 207-212. doi:10.1111/j.1467-8721.2007.00505.x
- Rothbart, M. K. (2011): *Becoming who we are: Temperament and personality in development*. (2011). New York: Guilford Press.
- Rothbart, M. K., Ahadi, S. A., Hershey, K. L. in Fisher, P. (2001): Investigations of temperament at three to seven years: The Children's Behavior Questionnaire. *Child Development*, 72(5), 1394-1408.
- Rothbart, M. K. in Bates, J. E. (2006): Temperament. V: W. Damon, R. M. Lerner in N. Eisenberg

- (ur.), *Handbook of child psychology: Vol. 3, social, emotional and personality development*, 6th edition (str. 99-166). New Jersey: Wiley.
- Rothbart, M. K., Ellis, L. K., Rueda, M. R. in Posner, M. I. (2003): Developing mechanisms of temperamental effortful control. *Journal of Personality*, 71(6), 1113-1143.
- Rothbart, M. K. in Rueda, M. R. (2005): The development of effortful control. V: U. Mayr, E. Awh in S. Keele (ur.), *Developing individuality in the human brain: A tribute to Michael I. Posner* (str. 167-188). Washington: American Psychological Association.
- Ruff, H. A. in Lawson, K. R. (1990): Development of sustained, focused attention in young children during free play. *Developmental Psychology*, 26, 85-93.
- Shiner, R. in Caspi, A. (2003): Personality differences in childhood and adolescence: Measurement, development, and consequences. *Journal of Child Psychology and Psychiatry, and Allied Disciplines*, 44(1), 2-32.
- Slobodskaya, H. R., Gartstein, M. A., Nakagawa, A. in Putnam, S. P. (2013): Early temperament in Japan, the United States and Russia: Do cross-cultural differences decrease with age? *Journal of cross-cultural psychology*, 44(3), 438-460. doi:10.1177/0022022112453316
- Sturm, L. (2004): Temperament in early childhood. *Zero to Three*, 24(4), 4-11.
- Thompson, R. A. (2009): Doing what doesn't come naturally. *Zero to Three*, 30(2) 33-39.
- Vaughn, B. E., Kopp, C. B. in Krakow, J. B. (1984): The emergence and consolidation of self-control from eighteen to thirty months of age: normative trends and individual differences. *Child Development*, 55(3), 990-1004.
- Vu, J. (2011): A teacher-report version of The Early Childhood Behavior Questionnaire - Very Short Form. Sneto z naslova <http://www.bowdoin.edu/faculty/s/sputnam/rothbart/pdf/>
- Zupančič, M. in Kavčič, T. (2007): *Otroci od vrtca do šole: razvoj osebnosti in socialnega vedenja ter učna uspešnost prvošolcev*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- Zupančič, M. in Kavčič, T. (2013): Neuroticism in early childhood: Its measurement, development, and behavioral expressions. V: K. Parn (ur.), *Psychology of neuroticism. Psychology of emotions, motivations, and actions* (str. 1-42). New York: Nova Science Publishers, Inc.
- Zupančič, M., Slobodskaya, H. R. in Knyazev, G. G. (2008): Gender differences in the child/adolescent personality traits: Slovenes and Russians compared. *Psihološka obzorja*, 17(3), 43-64.
- Zentner, M. in Bates, J. (2008): Child temperament: An integrative review of concepts, research programs, and measures. *International Journal of Developmental Science*, 2(1), 7-37.
- Zuckerman, M. (1994): *Behavioral expressions and biosocial bases of sensation seeking*. New York: Cambridge University Press.
- Wachs, T. D. (2004): Temperament and development: The role of context in a biologically based system. *Zero to Three*, 24(4), 12-21.
- Wachs, T. D. in Bates, J. E. (2004): Temperament. V: G. Bremner in A. Fogel (ur.), *Blackwell handbook of infant development* (str. 465-501). Oxford: Blackwell publishing.

**FILOZOFŠKE  
RAZISKAVE**

**PHILOSOPHY  
RESEARCH**



*Cvetka Hedžet Tóth*  
**IDEOLOŠKO  
PRAZNJENJE**

*111-129*

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA FILOZOFIJO  
AŠKERČEVA 2  
SI-1000 LJUBLJANA



**::POVZETEK**

Gotovo je Jürgen Habermas eden največjih nemških filozofov, ki trenutno razmišlja o krizi in o njenih pojavih, te pa teoretska desnica skuša prikazati kot krizo vrednot. Članek posebej poudarja, da je po Habermasu kriza najprej ekonomske narave in je kot taka nastala zaradi mnogih zgrešenih politično-administrativnih in finančno-bančnih ukrepov, nikakor pa ne gre najprej za krizo kulture in njenih etičnih vrednot. Prišlo je celo do ideološkega odziva, "ideološkega praznjenja" (*ideological discharge*) v podobi zapovedane krepitve etike dela, rehabilitacije načela konkurence, stopnjevanja storilnosti in delovne discipline ter očitne odpovedi socialni državi. Aktivirati naj bi bilo treba tradicionalno vrednoto *poslušnosti* in *pониžnosti*, da bi kapital lažje funkcioniral. Takšna instrumentalizacija in etika storilnosti sta zelo vplivali na izobraževanje, ki je tem razvojnim trendom dobesedno sledilo. Drugi vidik tega "ideološkega praznjenja" je po Habermasu "oživljanje tradicionalnih vrednot in vrednosti", predvsem teh, ki pomenijo "antipolitično in apolitično zasebno življenje", in temu sledi tudi "novi subjektivizem", viden na področju književnosti ter v pisanju zgodovinskih, socioloških in političnih razprav. Desnica ponuja izrazito konzervativne rešitve in odgovore. Tako Habermas kaže na tesno povezavo med politiko in neokonzervativizmom in to vključuje tudi številne filozofske razsežnosti, povzete v izrazu postmodernizem. Članek povzema Habermasovo načelno opredeljenost v oceno, da gre pri njem in pri kritični teoriji oziroma frankfurtski šoli sicer za teoretski pesimizem, vendar hkrati tudi za očitni praktični optimizem, ki izključuje cinizem.

**Ključne besede:** Jürgen Habermas, frankfurtska šola, dialektika, vrednote, solidarnost, konec socializma

**ABSTRACT****IDEOLOGICAL DISCHARGE**

*Undoubtedly, Jürgen Habermas is one of the greatest German philosophers currently reflecting on the crisis and its symptoms, depicted by the theoretical right as the crisis of values. The article emphasizes that, according to Habermas, the crisis is first and foremost economic in its nature, and has come about primarily due to numerous wrongly undertaken political-administrative and financial-banking measures, and not at all cultural, or that of ethical values. The crisis has even seen an ideological response, "ideological discharge", in the form of strengthen-*

*ing the ethics of work, the rehabilitation of the principle of competition, the enhancement of productivity and work discipline and the apparent renouncing of the welfare state. What was called for was the re-activation of the traditional value of obedience and humility for the more efficient functioning of the capital. Such instrumentalization and the ethics of productivity have had direct influence on education, which literally followed the growing trends. The second aspect of "ideological discharge" is the "anti-political and apolitical private life", followed by the "new subjectivism", visible in fiction and historical, sociological and political treatises. The political right offers decidedly conservative solutions and responses. Habermas thus reveals the close relationship between politics and neo-conservatism, including various philosophical dimensions, summoned under the expression of postmodernism. The article summarizes Habermas' principled orientation and endeavours to show that, even though his theory, and that of the critical theory or the Frankfurt School in general, evinces a theoretical pessimism, is also clearly evinces a practical optimism, devoid of cynicism.*

*Key words: Jürgen Habermas, the Frankfurt School, dialectic, values, the end of socialism*

## **::1. MISELNI UNIVERZUM MED POLITIKO IN FILOZOFIJO**

Družbeni angažma je kot minsko polje: takoj ko stopiš, že eksplodira in parmenidovsko zatekanje v oazo miru - bolje: v tempelj miru - v hipu signalizira, da so tudi po takih templjih detonatorji, v najnovejšem času ponekod celo njihova zbirna mesta. Tisto usodno, kar je odločilno vplivalo na razvoj Habermasove misli v smislu družbenega angažmaja, je vsekakor "zareza" iz leta 1945, izkušnja, ki mu je pomagala, da je prišel do filozofije in družbene teorije. Svet in družba, ki so ju med vojno doživljali kot nekaj vsaj napol normalnega, sta bila v hipu "razkrinkana kot patološka in zločinska".<sup>1</sup> Tako je za Habermasa postalo soočanje z nacionalsocialistično preteklostjo ena od stalnih tem, ki sooblikujejo njegove politične nazore in vplivajo tudi na njegov družbenopolitični angažma. Auschwitz je pomenil odkritje "dvojnega dna" in noben pogled v prihodnost ni mogel mimo tega dejstva industrije smrti, ki trajno obvezuje izogniti se kakšni "napačni alternativni 'skupnosti' in 'družbe'".<sup>2</sup> Skratka, gre za trajno izključitev vsakršne možnosti ponovitve preteklega in filozofija se ni mogla reševati s pobegom v čistočo teorije in akademskega pro-

<sup>1</sup>Jürgen Habermas: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, str. 21.

<sup>2</sup>Prav tam.

stora, ki bi negoval vzvišen in ignorantski odnos. Povojni filmski posnetki o milijonih pobitih v koncentracijskih taboriščih so Habermasa seznanili s tem, da je otroštvo preživel v "političnokriminalnem sistemu", kot je to dobesedno povedal v svojem pogovoru leta 1979.<sup>3</sup>

Vsakršno vprašanje, zakaj je v Habermasovi misli toliko politike, je napačno. Sestavek *Javni prostor in politična javnost* s podnaslovom *Življenjskozgodovinske korenine dveh miselnih motivov* iz leta 2004 je ganljiv samoizpovedni prispevek petinsedemdesetletnega Habermasa (roj. 1929), ki nam pojasni marsikaj, ko skušamo razumeti njegovo miselno pot. Ta je nastajala kot živeta misel, saj ni bila zaprta v zgolj akademski kabinet, ki bi bil nedovzeten za zunanje dogajanje. Tisto prevladujoče v Habermasovi misli je po njegovem lastnem priznanju pojmovna triada, ki sestoji iz "javnosti, diskurza in uma"<sup>4</sup> in ki je odločilno vplivala na njegovo znanstveno in tudi politično dejavnost, kajti dejstvo, da je človek politično bitje (*zoon politikon*), pomeni po Habermasu predvsem, da je človek v javnem prostoru eksistirajoče bitje. Ne toliko biološka danost kot družbene, socialne razmere nas sooblikujejo v osebe, tudi v vrednostno naravna bitja, ki razvijajo določene kulturne vrednote. Samostojni prostor med politiko in filozofijo po Habermasu zapolnjuje javna raba uma in ta pojem prežema tako močan refleksijski zagon, da izginja vsakršen sum, povezan z reko "v filozofiji politik, v politiki pa filozof", in pri tem običajno eno dokazuje bistveni primanjkljaj drugega. Skratka, biti političen pomeni po Habermasu biti resnično misleč in hkrati dejaven, kar je povsem drugače kot pri frankfurtski šoli in njeni politični abstinenci.

Dva izrazita reza sta v življenju mnogih nemških filozofov, ki tako kot Jürgen Habermas doživljajo konfrontacijo s tem, kar je v Nemčiji storil nacizem in še pozneje, po letu 1989, dejstvo sesutja socializma boljševiskega izvora. Vsekakor je pravica filozofije, da ni nema, čeprav je v marsičem obnemela in ne daje več alternativ, kajti pred grozo napredka kot katastrofe se je sesula v sebe in v sebi se vrtil kot postmoderna paradigma, večinoma namenjena sama sebi. Če je Ernst Bloch v času svojega življenja, že soočen s pojavom krčenja utopične zavesti, svaril, da intelektualci ne sme podleči vplivom pesimizma, je Habermas opozarjal, da si intelektualci ne smejo dovoliti biti cinični. Čaščeni pojem ciničnega uma pri Petru Sloterdijku, kar je "mentaliteta porazsvetljenskega cinizma", je Habermas s tem posredno postavil pod vprašaj, kljub

<sup>3</sup>Detlef Horster: *Habermas zur Einführung*, Soak Verlag, Hannover 1980, str. 70-71. V tej knjižici (str. 70-94) gl. *Interview mit Jürgen Habermas am 23. März 1979 in Starnberg. Interviewer: Detlef Horster und Willem van Reijen.*

<sup>4</sup>Jürgen Habermas: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*. str. 16.

“bleščeči povezavi med filozofsko esejistiko in diagnostiko časa”.<sup>5</sup> Priznava mu tudi, da ni neokonzervativec. Vendar cinik izstopa iz komunikacije s svetom in prav tako zapušča jezikovno sporazumevanje in umnost medsebojnega sporazumevanja z okoljem, v katerem sicer biva. Cinizem opušča razsvetljensko pozicijo, vidno že v jeziku, v katerem govori, zato uporablja “primitivna sredstva” izražanja na ravni - tudi banalne - analogije, skratka, cinizem je po Habermasu “gesta izstopanja”<sup>6</sup> iz sicer družbenozgodovinsko posredovane umnosti. Vse to lahko pelje v nevarno bližino opuščanja našega tako zelo težko pridobljenega humanizma.

Frankfurtska šola nas je streznila in v marsičem trajno podučila, da filozofi nikdar več ne damo politiki svoje filozofije, in to je že kot novi kategorični imperativ *nobeni politiki filozofije*, hkrati pa je politiko treba znati reflektirati in - spet - nikdar več postati njen uslužnostni servis. Tukaj nikakor ne pomaga očitek kakšne vzvišene desne teoretske drže, po kateri je vsako približevanje filozofije politiki ideologija. Soočenje s preteklostjo je vsekakor zahtevalo premislek o odnosu med politiko in filozofijo, nujno je bilo preseči elitarno in “nepolitično samorazumevanje nemške univerze”, hkrati s tem pa pogubno “povezavo nacionalizma in meščansko-salonskega antisemitizma”,<sup>7</sup> kar vse je mnoge univerzitetne profesorje leta 1933 duhovno onesposobilo in jih predalo nacistom, da so razpolagali z njimi. Ta povezava po vojni ni izginila in Habermas jo je čutil še v času svojega povojnega študija, kar je bilo razočaranje, ki sta ga doživljala skupaj z ženo. Prav tako je še pozneje pri mnogih svojih kolegih iz akademskih vrst, t. i. vrhunskih intelektualcih, opazil kontinuiteto potlačene občutka in averzije do antikomunizma skupaj z ostanki antisemitizma - vse do danes.<sup>8</sup>

Za Habermasa je bil miselni univerzum med politiko in filozofijo zelo dolgo povsem ločen. Da ne more biti nikdar več, dokazuje njegov celotni opus, kajti, adornojsko rečeno, časovno jedro (*Zeitkern*) resnice brez te povezave ni več dojemljivo. Zelo odločilna sprememba se je zgodila konec poletnega semestra leta 1953, ko se je Habermas seznanil s Heideggerjevim delom *Uvod v metafiziko*. Do takrat je bil Heidegger njegov učitelj, čeprav samo na daljavo, in tudi potem, ko se je Habermas seznanil z Lukácsevimi pojmom odtujitve, to njegovega odnosa do Heideggerja ni spremenilo. Habermas je bral Heideggerjevo delo *Bit in čas* s pomočjo Kierkegaarda, kar pomeni skozi etiko, ki

<sup>5</sup>Jürgen Habermas: *Zwischen Heine und Heidegger: Ein Genegat der Subjektphilosophie?*, nav. iz Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, str. 121.

<sup>6</sup>Prav tam, str. 124.

<sup>7</sup>Jürgen Habermas: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, str. 23.

<sup>8</sup>Jürgen Habermas: *Entsorgung der Vergangenheit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, str. 267.

je izhajala iz človekove individualne vesti in je kot taka obujala pomen najbolj prvinskih, bivanjskih razsežnosti življenja. Vsekakor je tu Habermasu treba priznati, da je znal razbrati poteze te Kierkegaardove *etike samosti* in jo umestiti v širše dogajanje na etičnem področju, še posebej v času po renesansi etike, ki se je, simbolno rečeno, začela po sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, predvsem z izdajo Rawlsovega dela *Teorija pravičnosti* leta 1971.

Kaj je Habermasa pretreslo v soočenju s Heideggerjem? Vsekakor štiri stvari, in to najprej poziv k "ustvarjalnemu nasilju" in hkratnemu "kultu žrtve", nato "platonistični predsodki nemškega mandarina", ki je razvrednotil inteligenco v primerjavi z duhom, celo omalovaževal analizo v mišljenju, in si očitno prizadeval "ezoterično resnico ohranjati za 'maloštevilne'".<sup>9</sup> Moteči za Habermasa so bili "tudi protikrščanski in protizahodni afekti, ki so bili usmerjeni proti egalitarnemu univerzalizmu razsvetljenstva". Najbolj sporno je gotovo bilo "zanikanje moralno-politične odgovornosti nacističnega filozofa", še posebej glede posledic "množične kriminalnosti",<sup>10</sup> o čemer se je po vojni komaj kaj govorilo.

V naslednjih letih je temeljiteje spoznaval afekt, ki je družil in povezoval imena filozofov, kot so Martin Heidegger, Carl Schmidt, Ernst Jünger, Arnold Gehlen, in pri vseh je opazil, kako so prezirali množico, te ničvredne povprečneže, in hkrati poveljevali odličnega in gosposkega posameznika, "izvoljenca in posebneža", zavračali javnost in po njihovi arogantni presoji zaničevali vse nepristno. Kot taki so častili molčanje, ne pogovora ali dialoga, "ukazu in pokoravanju" so dajali očitno prednost pred "enakostjo in samoodločanjem".<sup>11</sup> Človek, ki bere te besede, se zdrzne in najprej ne ve, kaj bi počel z omenjeno ugotovitvijo, toda marsikaj, kar je prišlo izpod peresa teh iz Frankfurta, je naslovljeno na one iz Freiburga in vprašanje ob obeh teh zvenceh univerzitetnih mestih, ki sta nekako sinonim za določeno povojno idejno naravnost, je vprašanje, zakaj sta ustvarili toliko pristašev, da so mnogi že blizu temu, kar je Adorno izrecno prepovedoval, namreč zaklinjalci neke misli, ki sploh ni njihova. Od tod tudi imperativ razmišljanja nam, ki beremo misel obeh, namreč bodi zaklinjalec svoje lastne misli in ne kakšne tuje, in v tem je neka tolažba: nismo nazadnjaški, ker se nočemo povsem odpovedati razsvetljenstvu in njegovemu imperativu, da uporabljamo lastno pamet.

Soočen z mladokonzervativno miselno naravnostjo znotraj nemške filozofije se je Habermas zavedal pomena tega, kar je bil zanj edini imperativ,

<sup>9</sup>Jürgen Habermas: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*. str. 24.

<sup>10</sup>Prav tam.

<sup>11</sup>Prav tam.

demokratski temeljni impulz, prizadevanje za več svobode. Pa kaj, ko je povojna adenauerska Nemčija gradila neoliberalizem - njegov zdajšnji podaljšek Združena Evropa je tako nastala kot protikomunistična Evropa, ki je nasprotovala vzhodni, socialistični. Bojazen pred političnim nazadovanjem in "vedno znova ogroženim procesom demokratizacije v povojni Nemčiji" je Habermasa po lastnem priznanju spodbudila, da je napisal delo *Strukturne spremembe javnosti* (1962). Z njim se je habilitiral pri Wolfgangu Abendrothu (1906-1985), univerzitetnem profesorju političnih znanosti na univerzi v Marburgu ob Lahni,<sup>12</sup> ki ga je Habermas z naslovno formulacijo opisal kot *Wolfgang Abendroth - partizanski profesor* (1966) in o katerem je povedal tole: "Na univerzah, kot sta v Beogradu ali Zagrebu in tudi ponekod v Franciji, lahko srečamo profesorje, ki so po izvoru in pristopu tuji nemškimi tradicijam. Tudi mi imamo politično angažirane visokošolske profesorje in neakademski habitus je postopoma postal nekako sumljiva krepost. Toda njihovi profesorji ne razmišljajo politično kar samoumevno; ne samo da jim manjkajo poteze akademskega uradništva - delujejo, kot da prihajajo z drugega sveta. So nepretenciozni, posebno nedovzetni za strokovnjaško nečimrnost, prestižno mišljenje ali privatno častihlepe. Predvsem so naivni in zato razorožujoče neustrašni do institucionalnih avtoritet. Kdor z njimi presedi le en večer, dojame, da v bolj senzibilnem kot pa grobem tovarištvu njihove družbe obstaja moment, ki vse te kvalitete pojasnjuje in jim daje prepričljivost, ker jih dviga nad območje osebne korektnosti. Ti ljudje so bili skupaj kot partizani v hribih in so se takrat navadili solidarnega ravnanja. Zato tako ravnajo v nevarnih situacijah tudi danes, ne da bi iz tega delali posel ali zasluge.

Takšne partizanske profesorje sem spoznal šele pred nekaj leti. Edini med nami, na kogar so me ti spominjali, je bil Wolfgang Abendroth. V naši državi se je do lastne oblasti obnašalo primerno, bodisi je bila alternativa upor, partizanov v pravem pomenu pa ni moglo biti. Če kljub temu predlagamo tuji vzorec kot enkratno značilnost, s katero bi opisali Abendrotha, se v tem zrcali že delček naše povojne zgodovine. Dvajseti julij je postal akademski opomnik, levičarska ilegalnost v najboljšem primeru akademsko zgražanje.<sup>13</sup> Abendroth je bil med grškimi partizani, borci grške narodnoosvobodilne vojske (*ELAS*), in se je z njimi med preteklo vojno v Grčiji hrabro boril. Ob njegovi šestdeseti obletnici je izšel zbornik, v katerem so se spoštljivo oglasili mnogi levičarsko usmerjeni intelektualci, in sicer Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Hans Mayer, Lucien Goldmann, Ossip Flechtheim in Helmut Rid-

<sup>12</sup>Gf. Wolfgang Abendroth: *Socialna zgodovina evropskega delavskega gibanja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971.

<sup>13</sup>Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, str. 249.



der.<sup>14</sup> Priznavali so mu njegov družbenopolitični angažma in ne brez razloga je Habermas moral opozoriti, da je bil Abendroth edini marksistični redni profesor na univerzi v Zahodni Nemčiji, ki mu je povrh njegova socialdemokratska stranka obrnila hrbet.

Ob Abendrothovi sedemdeseti obletnici je izšlo delo,<sup>15</sup> v katerem so njegovi sodelavci z občudovanjem obravnavali njegov akademski in znanstvenoraziskovalni profil. Habermas omenja še zbornik<sup>16</sup> ob stoti obletnici Abendrothovega rojstva in na svečani konferenci 6. maja 2006 je v svojem prispevku izrazil spoštovanje in priznanje s temi besedami: "Nekateri tukaj v dvorani se spominjajo: takrat, ko se je po telefonu oglašil Wolfgang Abendroth, je svoje ime naglasil kot zvok trobente, kot nekakšno budnico - Abendroth se je zvočno spremenil v jutranjo zarjo. K vsakemu, ki ga je poklical, je s svojim spodbu-dnim glasom stopil naproti brez nejevolje in zadržka, se zanj zavzel, še preden je sploh vedel, za koga gre."<sup>17</sup> Skratka, Abendroth je vsakemu vlival zaupanje do sveta, ki je tako pogosto boleče razočaral in izdajal, in Habermasu je bila uganka, iz česa je izhajala ta poteza po vsem preganjanju, udarcih, ponižanjih in nenehni bolečini, da je "vedno znova lahko regenerirala življenjska hrabrost - zase in za druge".<sup>18</sup>

Čeprav je bil Abendroth, tudi ko je deloval znanstveno, predvsem pravnik, si je kot kritik in žrtev stalinizma prizadeval za demokracijo, ki mora vsebovati demokratične normative, in v tem mu je Habermas dal priznanje: "Kot znanstvenik je bil Wolfgang Abendroth vedno najprej pravnik; kot kritik stalinizma ni nikdar pozabil, da mora biti boj demokratov vselej tudi boj za pravo, za uveljavitev normativno pristnega prava."<sup>19</sup> Tudi med socialno in pravno državo je najtesnejša povezava in soodvisnost, kajti pravne države onkraj urejene sociale ni in je ne more biti, zato Habermas v svoji sklepni besedi o Abendrothu pravi tole: "Abendroth je leta 1953 takó prepričljivo interpretiral ustavna določila demokratične in socialne pravne države, da je danes socialna država uveljavljena kot legitimacijski pogoj za demokratično pravno državo. S tem je skoval perspektivo, kako v takem ustavnopravnem okviru razviti ustavno republiko v socialistično demokracijo."<sup>20</sup>

<sup>14</sup>Heinz Maus (ur.): *Gesellschaft, Recht und Politik*, Luchterhand, Neuwied 1968.

<sup>15</sup>Frank Deppe (ur.): *Abendroth-Forum. Marburger Gespräche aus Anlaß des 70. Geburtstages von Wolfgang Abendroth*, Verlag Arbeiterbewegung und Gesellschaftswissenschaft, Marburg 1977.

<sup>16</sup>Friedrich-Martin Balzer (ur.): *Wolfgang Abendroth: Wissenschaftlicher Politiker*, Leske-Budrich, Opladen 2001.

<sup>17</sup>Jürgen Habermas: *Der Hermann Heller der frühen Bundesrepublik: Wolfgang Abendroth zum 100. Geburtstag*, nav. iz Jürgen Habermas: *Ach, Europa*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, str. 12.

<sup>18</sup>Prav tam.

<sup>19</sup>Prav tam, str. 14.

<sup>20</sup>Prav tam.

Leta 2006, v povsem spremenjeni situaciji glede na “konec socializma”, je Habermas moral sporočiti še tole: “Toda ta perspektiva je danes zastarela vsaj iz dveh razlogov. Konkurenca med družbenimi sistemi je vmes odločila v prid globalnega kapitalizma, katerega vseključujoča omrežja ne dopuščajo nobenega izhoda več. Tako politična kakor pravna ukrotitev kapitalizma od znotraj, ki je slej ko prej, vendar nujneje kot kadar koli prej agenda, ni več mogoča znotraj nacionalnih okvirov, kajti kapitalistično gospodarstvo ni več vpeto v internacionalni sistem, temveč je ravno obratno: nacionalne države so podrejene imperativom kapitalističnega gospodarstva.”<sup>21</sup> Kako dolgo bo še trajala ta podrejenost in kakšna bo cena za vse to? Mar ni poti, ki bi pomenila izstop iz te vselejšnjosti, ki ne zmore socialnega miru in predvsem ne varnega bivanja ljudi, ki se vedno bolj borijo samo za golo preživetje?

## ::2. KRIZA IN NJENI ZNAKI

V povojnih nemških razmerah so se konzervativne tendence nadaljevale, celo širile, in učinek je bil viden že v petdesetih letih preteklega stoletja; kapitalizem se je čedalje bolj razraščal in krepil. Po Jürgenju Habermasu je šlo hkrati še za očitno krizo, ki jo je povzročil kapitalizem sam, in njen širši vpliv se je čutil tudi na področju kulture in v svetu idej, ki so vzniknile kot sopojav negativnih socialnih razlik; najprej z naraščajočo brezposelnostjo. Habermas je pred to krizo izrecno svaril, in to že leta 1979.<sup>22</sup>

Kriza, in ta je najprej administrativno-ekonomske narave, je čedalje bolj naraščala in Habermas je opazoval njene simptome, ki so preobremenjevali mehanizme družbene in kulturne integracije, prišlo je celo do ideološkega odziva, “ideološkega praznjenja”<sup>23</sup> (*ideological discharge*) v podobi krepitve etike dela, rehabilitacije načela konkurence, stopnjevanja storilnosti, delovne discipline in intenzivnega preusmerjanja, tj. prekvalificiranja delovne sile na področja, ki so delo sploh potrebovala in ga ponujala. Takšna instrumentalizacija in etika storilnosti sta zelo vplivali na izobraževanje, ki je tem razvojnim trendom dobesedno sledilo. Drugi vidik takšnega “ideološkega praznjenja” je po Habermasu “oživljanje tradicionalnih vrednot in vrednosti”, predvsem teh, ki pomenijo “antipolitično in apolitično zasebno življenje”, in temu sledi tudi “novi subjektivizem”, viden na področju književnosti ter v pisanju

---

<sup>21</sup>Prav tam.

<sup>22</sup>Jürgen Habermas: *Konzervativizam i kapitalistička kriza*, Marksizam u svetu, št. 4-5, 1983, str. 5. Prispevek je prevod pogovora s Habermasom, objavljen kot *Conservatism and Capitalist Crisis*, New Left Review, št. 115, 1979, str. 73-84. Ta revija je sicer trockistično usmerjena.

<sup>23</sup>Prav tam, str. 6.



zgodovinskih, socioloških in političnih razprav. Tako Habermas povzema: "Rezultat tega je vsebinski retorični odgovor na birokratizacijo in druge negativne posledice kapitalistične rasti."<sup>24</sup> Desnica, ki se je soočala s krizo, je po njegovem ponujala konzervativne rešitve in odgovore.

Kako v čem? Danes lažje presojava vse to, kar je Habermas v prejšnjem stoletju prepoznaval kot prve simptome krize, ki se je na začetku še soočala s socialističnim svetom, ta pa je bil vsak dan čedalje bolj nemočen pred izzivi, ki so ga dokončno pokopali leta 1989. Še dolgo bo vprašanje, zakaj je vzhodna Evropa odgovorila na pritiske tako notranje kot zunanje z izrazito konzervativnim zasukom in zakaj ni izbrala nekaj svojstvenega, tako da je Habermas za preobrat uporabljal kar izraz *nadomestna revolucija* (*nachholende Revolution*). To je pomenilo v kar najkrajšem času in brezobzirno ujeti kapitalistični razvoj z razvitim Zahodom. Levica ni zmogla protesta in politično nenadzorovani proces krize kapitalizma je potekal kot intenzivna birokratska in ekonomska racionalizacija, ki je postopoma prodirala na vsa področja družbe, učinkovala reorganizacijsko tudi v zasebnosti, na etičnem področju, skratka, obvladovala je in še obvladuje življenjski svet, ki zelo dolgo ni zmogel česa protestnega. Do protestnih gibanj je prišlo šele v nedavni preteklosti, stranke pa kot da tega protesta ne bi zmogle z ničimer več povzeti v svoje programe, mnoge so namen samo še same sebi in poslušanju tega, kar prihaja iz Bruslja v imenu Združene Evrope. S tem se infiltracija kapitalizma le stopnjuje in govor o kakšni možni alternativni ostaja zgolj na retorični ravni mladostnih vstajnikov.

Sesuvanje družbe blagostanja nas je hkrati soočilo s pojavom nemožnosti vladanja levice; morda tej manjka tudi pripravljenost s pomočjo države (družbe) priti do angažmaja, ki bi pomenil konkretno alternativo kapitalizmu, ki je v porastu zaradi nesmiselnega zatekanja v privatizacijo. Skratka, kot da bi se levica ustrašila sama sebe pred svojo lastno nemočjo vladanja, tako da skupaj z vsem desnim in konzervativnim prisega na utopično odrešitev v podobi privatizacije. Nič manj kot desnica se ne sramuje vreščече kazati na izvirni greh človeštva v podobi socialne države. Smo v prostoru med tem socialnim izvirnim grehom - urejena sociala na vseh ravneh - in utopijo privatizacije kot nečesa eshatološkega.

Nemoč vsega tega je treba nadomestiti z zatekanjem v kulturo in etiko; razprav in besedičenj o etiki smo že siti in utrujeni in ni malo nastavkov, da etika prehaja včasih že v nevarno bližino nečesa represivnega, tiranijo dobrega. Vzpostavila je besednjak, ki nam določene izraze iz naše levičarske preteklosti domala prepoveduje, seveda na zelo prefinjen način, in kot da bi debate o posebnostih, ki jih je komaj nekaj odstotkov, izpostavljale glavni

<sup>24</sup>Prav tam.

problem človeštva, ki ga filmska industrija do onemoglosti popularizira in iz njega dela modni hit.

Toda kako vse te v prispevku iz leta 1980 omenjene konzervativne usmeritve razumeti danes, saj je vmes obdobje, ki pomeni konec socializma? Socializem in vloga države naj bi bila v samem temelju konstrukcijska napaka, ki ne vzdrži nobenega popravka, kaj šele nadgradnje, in zato je treba vse spraviti na pogorišče zgodovine, trdi konzervativna smer. Kriza, ki je v glavnem ekonomska, ne more nikdar promovirati samo ene politične (strankarske) opcije, in s tem tudi ne enoznačne rešitve, do katere ji nemara sploh ni. V poznejših Habermasovih prispevkih nedvomno vidno izstopa napor soočanja z aktualnim dogajanjem in celo določena kontinuiteta, ki jo osebno vidi skozi duhovno naravnost, predvsem v njeni krepitvi. Ta ni ponehala niti takrat, ko gre za naturalizacijo in rastoči vpliv verskih ortodoksij ter za pojav terorizma. Moč kritične refleksije frankfurtske šole je zdaj, ko sta Adorno in Horkheimer že dolgo v večnosti, s Habermasom ogromno pridobila.

Biti filozof vsekakor pomeni biti intelektualec in ne politik, četudi politika vsak trenutek izziva in trka na vrata, neusmiljeno in agresivno. Tudi filozof ima pravico opozarjati na potrebo po sožitju med trgom in državnimi institucijami, med denarjem in solidarnostjo, in vplivati na koncept družbenega razvoja s katerim država in trg posegata v naša življenja. Liberalni kapitalizem, ki so ga posebej ustoličili z doktrino "washingtonskega konsenza", je zaznamoval politično orientacijo Blaira, Clintona in Schröderja, z njimi pa se je začel proces sesuvanja socialne države, ki se je utemeljevala kot ideja organizirane solidarnosti. Ta naj bi bila po mnenju gorečih postmodernistov leglo totalitarizma, in kot kakšni zaklinjalci se spravljajo nadnjo, kot da je izvirni greh človeštva. Najnovejši slogan se glasi nekako tako, kot je to leta 2010 izrazil takratni nemški finančni minister Wolfgang Schäuble: da živimo preko svojih zmožnosti, da trošimo več, kot ustvarimo, in da je treba zmanjšati stroške socialne države. Že leta 1994 je Habermas opozarjal na "elitni nacionalizem nove Nemčije - od Schäubleja do Heitmanna",<sup>25</sup> še posebej viden od leta 1989.

Kaj je ali kaj naj bi ostalo od nekdanjega revolucionarnega vzgiba misli, ki je kot emancipacijska teorija svetovnih razsežnosti želela svet, celo z jurišem na nebo, spremeniti v pristno domovanje človeštva? Vsekakor določena revolucionarna sugestija, ki, kot to mnogi vidimo danes, ostaja trajna in učinkuje. Ne odrekamo se temu, kar je resnično, pravično, dobro in vsekakor solidarno. Kljub temu da - tako kot mnogi iz kritične teorije ali frankfurtske šole, pa

<sup>25</sup>Jürgen Habermas: *Aus der Geschichte lernen?*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, str. 167.

jih imenujmo, kakor želimo -, teorija ostaja prostor za določen pesimizem, praktično vztrajamo pri optimizmu in negujemo celo vedrino. Skratka, biti *teoretski pesimist* in *praktični optimist* je zgled,<sup>26</sup> ki je prešel v našo držo in trajno vrednoto in že zaradi tega smo tem iz Frankfurta lahko trajno hvaležni in ni razloga, da tega ne bi javno priznali.

### ::3. DIALEKTIKA ALI DISKURZ

Dialektika osvobajanja, soočena s svojim lastnim kolapsom, si nenadoma ne more več pomagati s terminologijo, ki je nekoč pomenila napredek in solidarnost svetovnih razsežnosti, še knjižnični katalogi s tem poimenovanjem so se zmanjšali, če ne celo izginili nekam pod kakšno drugo pojmovno rubriko. Tudi pri pojmu *alienacija* pogosto dobimo opozorilo “glej profanizacija”.

In kako je z dialektiko? Po letu 1989 je v filozofski terminologiji prišlo do hude zareze, stanje se nadaljuje vse do danes. Pojem dialektika je praktično izginil in kot da bi bil v določenih sodobnih filozofskih usmeritvah domala prepovedan.

Ta visoko čaščeni izraz, ki je - oziroma naj bi - hkrati poosebljal vse napredno, levo, in veljal celo sinonim za filozofijo, je po letu 1989 izginil. Ne Adornova in tudi ne Heglova avtoriteta ga ta trenutek ne moreta oživiti. Kot da bi dialektika obmirovala in onemela, učinkujejo pa dosežki misli teh, ki so trdno stali znotraj dialektične tradicije, za katero nedialektično ostaja “intelektualna smrtna obsodba”, povezana z očitki, da gre za “nediferencirano, statično, harmonistično, pozitivistično, nekritično mišljenje”.<sup>27</sup> Nihče danes tudi ne govori o postdialektični misli, čeprav iz nekdanje dileme ali dialektika ali pozitivizem še vedno črpamo navdih za teorijo iz nazorov teh, ki so argumentirano dokazovali, da je pozitivizem smrt za filozofijo, saj pozitivizem spreminja teorijo v taktiko. Podobno je počela še dialektika kot legitimacijska teorija v podobi marksizma-leninizma, ki je z znano parolo o nujnosti sovpadanja med teorijo in prakso teorijo prav tako ponižala v golo taktiziranje. Habermas sam priznava, da mu je šele soočenje z avstromarksizmom pomagalo vzpostaviti nekaj, kar je kot asistent pri Theodorju W. Adornu v Frankfurtu zelo pogrešal, namreč “samorazumljivo povezavo teorije s politično prakso”.<sup>28</sup>

<sup>26</sup>Gl. Max Horkheimer: *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970* (ur. Werner Brede), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, str. 175.

<sup>27</sup>Herbert Schnädelbach: *Dialektik und Diskurs*, nav. iz Herbert Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, str. 152.

<sup>28</sup>Jürgen Habermas: *Ein avantgardistischer Spürsinn für Relevanzen. Die Rolle des Intellektuellen und die Sache Europas*, nav. iz Jürgen Habermas: *Ach, Europa*, str. 78.

V tej zvezi tudi razume svoj razvoj kot “pot od heglovskega marksizma h kantovskemu pragmatizmu”.<sup>29</sup>

Habermas se zaveda težav pri poskusu posredovanja med teorijo in prakso in opozarja, da se teorije med seboj razlikujejo po tem, če so in koliko so zmožne vplivati na procese osvobajanja. Teorija namreč kaže “na svojo potencialno emancipacijsko vlogo v zgodovinskem procesu”;<sup>30</sup> pri tem najprej spoznava zgodovinsko posredovane odnose in kot taka vpliva dejavno-orientacijsko, skratka, teorija je kot katalizator, usmerjevalec. Toda ostaja mučno vprašanje, kako, kajti teorija vpliva na politiko in njene odločitve in podobno, kot je nekoč opozarjal Georg Lukács, zdaj Habermas opozarja na organizacijsko plat, ki kaže, koliko je neka politična kultura razvita in do podrobnosti, v vseh porah družbe demokratična. Tudi to, da varuje in ohranja “nezaupanje in budnost do krivice, ki se pojavlja v legalnih oblikah”,<sup>31</sup> in danes je nujno politično kulturo negovati tako, da bo ljudi naredila občutljive in razsodne vsakokrat in še posebej, ko gre za ukrepe politične narave, ki želijo v družbo vnesti spremembe.

Habermas se je zato pogosto oglašal, vse od sesutja realsocializma, združitve obeh nemških držav, terorizma, vojne v Iraku, vojne na Balkanu - ki jo je Zahod lepo in hinavsko podpiral - in še in še bi lahko z občudovanjem naštevati zelo občutljive teme, mimo katerih ni šel nemo. Pri tem je kazal izjemno močno držo intelektualca, ki tudi takrat, ko razpravlja o genetiki, ne opušča teorije kot kritične zmožnosti refleksije, in ta niti za trenutek ne sme postati ideologija. Oznaka “filozofsko-politični profil” je pojem, s katerim Habermas daje priznanje filozofu, ki je zmožen reflektirati politično stanje in ki vsak trenutek dokazuje moč svojega “refleksijskega zagona” (*Reflexions-schub*). K temu spada vsekakor to, da se zna soočiti z zgodovino, s tem, kar se je zgodilo, in tega noben bog ne more spremeniti, kot da se ni nikdar zgodilo. Znati dešifrirati in brati zgodovino ni samo problem reka *Historia magistra vitae*,<sup>32</sup> je med drugim diagnosticiranje časa in filozofija zgodovine je kot mreža, ki lovi resnico, ne pa, da jo odriva. Na vprašanje, kaj in kako se lahko naučimo iz zgodovine, Habermas odgovarja, da je to možno takrat, ko se zgodovina ponovi. In nedvomno se ponavlja z vračanjem kapitalizma, čeprav kot neoliberalizem.

---

<sup>29</sup>Prav tam.

<sup>30</sup>Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971 str. 9.

<sup>31</sup>Jürgen Habermas: *Ziviler Ungehorsam - Testfall für den demokratischen Rechtsstaat*, nav. iz Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, str. 87. Gl. še Jürgen Habermas: *Civilna neposlušnost*, Nova revija, 87-88, 1989, str. 1050.

<sup>32</sup>Jürgen Habermas: *Aus der Geschichte lernen?*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays* 1980-2001, str. 167.

Vsekakor problematičnih in tragičnih plati zgodovine po Habermasu ne smemo odrivati na stran ali se iti nekakšno etiko molka, značilno za večinsko povojno nemško filozofijo. Ta odnos do zgodovine je zelo odgovoren in marsikaj je obtičalo v molku, ki preteklo krivdo pod krinko oživljanja dobrohotnih tradicionalnih etičnih vrednot prepogosto povzdiguje v samovšečni privilegij, ki kot najboljše zverzirani lopov, do ponatankosti večš svoje kriminalne obrti, vpije *ujemite tatu*.

Habermasova misel nam, z vsem, kar je ustvaril, in z vsakim posamičnim delom, prepoveduje zatekanje v ideologijo, kajti vsaka ideologija je sledništvo, ki teorijo spreminja v apologijo nekega posebnega političnega interesa. Tako Habermas v svojih delih, ki so ta trenutek še v nastajanju, politično dejavnost dojema kot obliko komunikativnega delovanja, ki se odreka oblasti in s tem zasvojenosti z oblastjo. Kot intelektualec se zaveda svojega poslanstva, ki ne more biti odeto v nikakršno etiko molka, kar so počeli mnogi nemški filozofi, toda javna raba uma zelo obvezuje.

Zanimivo je, kako je v delu *Strukturne spremembe javnosti* izpostavil etično razsežnost, ki jo je poudarjalo že 18. stoletje v svoji kritiki takratne absolutistične politike. Aristotelaska tradicija politične filozofije se je "značilno pretopila v filozofijo morale, pri čemer je - tja do pomenskega obzorja tedaj tako nenavadno poudarjene besede 'socialno' - 'moralno', ki so ga v mislih tako in tako povezovali z 'naravo' in 'umom', obsegalo tudi sfero 'socialnega', ki je ravno nastajala. Nobeno naključje ni bilo, da je avtor *Wealth of Nations* (Adam Smith) predaval na stolici za filozofijo morale."<sup>33</sup> Habermas tukaj vidi nekaj razsvetljskega, ker gre za etiko, ki se strogo ravna po umu, po ničemer drugem, in takšno moralnost Kant povzema v *Večnem miru* s trditvijo: "Resnična politika ne more torej storiti nobenega koraka, ne da bi se bila poprej poklonila morali, in čeprav je politika po sebi težka umetnost, ni vendar nje združitev z moralo nobena umetnost; zakaj brž ko se spreta med seboj, preseka le-ta (moralna) vozle, ki ga ona (politika) ne zna razvozlati. - Pravica ljudi mora biti sveta, naj to stane vladajočo oblast še tako veliko žrtev. Tu ne moremo polovičiti in si izmišljati nekaj srednjega, nego pragmatično-pogojno pravico (med pravico in koristnostjo), ampak mora vsaka politika upogibati koleno pred pravico, a sme upati, da se bo, četudi počasi, povzpela do stopnje, kjer bo trajno blestela."<sup>34</sup> Habermas zato poudarja, da gre za umnost, celo v pome- nu, da je ta na oblasti in vse "pravne obveznosti, ki zagotavljajo državljansko

<sup>33</sup>Jürgen Habermas: *Strukturne spremembe javnosti*, ŠKUC in ZIFF, Ljubljana 1989, str. 121.

<sup>34</sup>Prav tam, str. 121-122. Gl. še Immanuel Kant: *K večnemu miru*, nav. iz Immanuel Kant: *Dve razpravi*, Slovenska matica, Ljubljana 1937, str. 93. Misel, ki jo navajam po Kantu, je v slovenskem prevodu daljša v primerjavi s tem, kar navaja Habermas.

svobodo navznoter in globalni mir navzven, se stapljajo v idejo popolnoma pravične ureditve<sup>35</sup> - in od takrat filozofija postaja posvetna in svet filozofski.

Filozof, v širšem pomenu intelektualca, prevzema ogromno odgovornost in v tem je Habermasova drža neomajno razsvetljenska. Z vstopom v javni, politični prostor lovi ravnotežje, in čeprav na "javnih funkcijah intelektualci prenehajo biti intelektualci" in čeprav so meje med zasebnim in javnim, teorijo in prakso krhke, Habermasova politična kultura ne vpije tako po postmodernistično *anything goes*, kajti "meril ne smemo razvrednotiti".<sup>36</sup> Predvsem enega merila ne, namreč kaj pomeni negovati in ohranjati čut za teorijo, če filozof reflektira kakšno umazano politično stanje, in temu zgledu se frankfurtska šola ne bo nikdar odrekla. Vpliv, ki so ga vsi ti misleci iz Frankfurta prenesli na nas, je trajen in mnogo jim dolgujemo, čeprav ostaja vprašanje, kje so bili takrat, ko se je rušil socializem, in kaj so ti akademski levičarji na Zahodu naredili, da bi nam pomagali, predvsem orientacijsko, pri poskusu prenove ideje organizirane solidarnosti, ki bi nas obvarovala pred restavracijo neoliberalnega, kobiličarskega kapitalizma.

Vsekakor v Habermasovi misli, tj. v njegovem pragmatičnem kantovstvu, izstopa pojem *socialni a priori*, ki mnogo dolguje avstromarksizmu, še posebej Maxu Adlerju, kajti z omenjenim pojmom razumemo "družbeno konstituiranje naše jaz-zavesti in našega znanja o svetu"<sup>37</sup> in hkrati dojemamo, kako se tvori socialna sovisnost in vsebina iz našega znanja, vednosti. Pojem *socialni a priori* je pri Habermasu tako močan, da celo v svojih analizah Združene Evrope opozarja, da se Evropa "pod merila socialne pravičnosti ne sme spustiti" in da k njeni samoorganizacijski moči spada to, da je vsak trenutek sposobna socialno-državnih pomiritev razrednih nasprotij, zato mora država ohraniti svojo moč vplivanja tudi "tedaj, ko bi trg 'odpovedal'".<sup>38</sup>

Kulturna, salonska, kaviarska in ne več socialna levica, ki se je začela čez noč prilagajati tudi s svojim jezikom in se je sama odrekla pojmu dialektike, besedi, ki je izpuhtela skoraj nekako tako kot beseda tovariš, ki so jo pri nas pisali protestanti vso drugo polovico 16. stoletja. Le zakaj in v imenu česa se je ta beseda umaknila iz precejšnjega dela naše govornice in kako dolga bo doba, ki bo po hudih preizkušnjah spet vrnila tovarštvo v tem žlahtnem in

<sup>35</sup>Jürgen Habermas: *Strukturne spremembe javnosti*, str. 122.

<sup>36</sup>Jürgen Habermas: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, str. 26.

<sup>37</sup>Jürgen Habermas: *Ein avantgardistischer Spürsinn für Relevanzen. Die Rolle des Intellektuellen und die Sache Europas*, nav. iz Jürgen Habermas: *Ach, Europa*, str. 79.

<sup>38</sup>Jacques Derrida, Jürgen Habermas: *Povojni preporod Evrope*, Nova revija, št. 259-260, 2003, str. 247. (Iz *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. 5. 2003.)



plemenitem pomenu, saj gre za ljudi dobre volje, ki skupaj nekaj tvorijo za dobro vseh ljudi?

Kakor koli že, pri dialektiki gre med drugim za dostojanstvo mišljenja, zmožnosti za teorijo, argumentacijo, celo za racionalno revizijo racionalnosti, in temu se ne odrehamo, čeprav se akademsko posmehljivo rogamo svojemu nekdanjemu zanesenjaškemu levičarstvu, ki je prisegalo na nepogrešljivost dialektike. Danes smo prej soočeni z njeno nemožnostjo, kljub vsemu pa nepogrešljivo, in zatekamo se v nov filozofski besednjak: besedico *dialektika* pogosto zamenjuje izraz *diskurz* in tukaj nas nagovarjata Jürgen Habermas in Herbert Schnädelbach. Vendar grobo prevajanje kot *prej dialektika - zdaj diskurz* ni pristop, ki bi dal vpogled v argumentacijo, ki je zelo razširila svoje področje, še posebej po jezikovnoanalitičnem obratu v filozofiji, ki ga označujemo z izrazom *jezikovni obrat* (*linguistic turn*), ta obrat pa vključuje mnoga imena iz sodobne filozofije; njena prednost je v tem, da nobene usmeritve ne zavrača *a priori*, še najmanj ne z manifestno deklariranimi izjavami o primernosti ali neprimerosti nazorskega.

V prispevku *Tri teze o zgodovinskem vplivu frankfurtske šole* je Habermas sam poudaril, da je treba "nadaljevati s kritiko uma, kakor je načrtovana v *Dialektiki razsvetljenstva* in v *Negativni dialektiki*". To "kritiko uma lahko formuliramo s komunikacijsko-teoretskimi sredstvi, na primer v okviru Habermasove teorije komunikativnega delovanja ali v okviru Schnädelbachove analize diskurzov".<sup>39</sup> Kot da bi že na šolski način prišla do veljave ugotovitev, da je diskontinuiteta po svoje eden od boljših načinov, kako se nadaljuje kontinuiteta. Adorno je to dokazal s svojim pojmom negativne dialektike kot *konsekventne zavesti o neidentičnem* in hkrati kot *nereduciranega izkustva v mediju pojmovne refleksije*. Kakor koli že pri tem posreduje "komunikativno ukrepanje", povedano ironično, "jezikovno-filozofsko" (Sloterdijk): dialektični naboj resnice je v tem, da ona ni več ustreznost (*adekvatnost*), ampak v duhu negativne dialektike *afiniteta*, kot "spomin uma na svoje mimetično bistvo", kar je po Adornu celo "človeška pravica pojma".<sup>40</sup> Zato po Schnädelbachu Adorno ostaja "teoretik evidence resnice",<sup>41</sup> kljub averziji do pojma komunikacija.

Toda biti filozof ne pomeni samo negovati konkurenco zavesti na trgu idej. Tržišče idej ponuja dokaj raznovrstno paleto idejnih usmeritev, ki ni-

<sup>39</sup>Axel Honneth, Albrecht Wellmer (ur.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, de Gruyter, Berlin 1986, str. 11. Gl. še Jürgen Habermas: *Tri teze o zgodovinskem vplivu frankfurtske šole*, Naši razgledi, let. 34, 1985, št. 1, str. 25.

<sup>40</sup>Theodor W. Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, GS 5, nav. iz *Gesammelte Schriften* (GS) 1-22 (ur. Rolf Tiedemann in Gretel Adorno), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, str. 284-285.

<sup>41</sup>Herbert Schnädelbach: *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno*, nav. iz Herbert Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte*, str. 187. Gl. še Herbert Schnädelbach: *Dialektik und Diskurs*, nav. iz Herbert Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte*, str. 170.

majo vpliva na to, kar nas obkroža kot stvarnost, vse od sesuvanja sociale na vseh ravneh, ogrožanja miru, svetovne biti in življenja v njej; ideje pa kot da bi samo kratkotrajno učinkovale kot analgetik ali kvečjemu kot akademsko zanimiv diskurz kaviarske, salonske levice, ki je pogosto sama sebi namen. Soočenje filozofskih idej danes poteka že domala v stilu tržne logike kot ponudba in povpraševanje in tožbe levičarjev o tem, koliko ta ali oni zasluži, so pogoste. Tudi filozofi si kot intelektualci privoščijo to, da retorično streljajo eden v drugega “z boka”, v kavbojskem slogu, in obseg publike, ki pri tem uživa, je precejšen. V totalitarni demokraciji novega svetovnega reda, ki je k nam prihajala s sloganom *obramba demokracije, človekovih pravic in svobode*, smo se znašli zaprti s popolno prevlado globalnega imperija, ki se imenuje “*ameriško stoletje*”.<sup>42</sup> Derrida in Habermas zato pričakujeta tole: “Evropa mora na skledico tehtnice vreči svojo težo na mednarodni ravni in v okviru ZN ter tako izravnati hegemonialni unilateralizem Združenih držav Amerike. Na svetovnih gospodarskih vrhovih in v ustanovah Svetovne trgovinske organizacije, Svetovne banke in Mednarodnega denarnega sklada mora uveljavljati svoj vpliv na oblikovanje celostne podobe prihodnje svetovne politike.”<sup>43</sup>

Takrat, ko Vzhod samomorilsko uničuje globalizacijske dosežke, ne molčimo, publika spet pričakuje naše stališče o terorizmu, ki že samo po sebi izpodbija tezo, da je zgodovina gibanje, ki napreduje in kar opisujemo z izrazom linearizem. Želeli bi se vrniti v prihodnost, ki bi nam zdajšnjost in z njo povezane probleme prikazala skozi možnost obrata iz krize v preboj iz “večne zdajšnjosti, ki si grize rep kot kača”, in ta krog je neresnica, kajti kult napredka kot ekonomski čudež v podobi privatizacije se je sesul. Združena Evropa se ne sme sesuti, toda vprašanje ostaja, če bo sploh vzdržala. In kaj potem?

---

<sup>42</sup>F. William Engdahl: *Popolna prevlada: totalitarna demokracija novega svetovnega reda*, Ciceron, Mengeš 2010, str. 10.

<sup>43</sup>Jacques Derrida, Jürgen Habermas: *Povojni preporod Evrope*, Nova revija, št. 259-260, 2003, str. 248.



## ::LITERATURA

- Abendroth, Wolfgang: *Socialna zgodovina evropskega delavskega gibanja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971.
- Adorno, Theodor W.: *Drei Studien zu Hegel*, GS 5, nav. iz *Gesammelte Schriften* (GS) 1-22 (ur. Rolf Tiedemann in Gretel Adorno), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
- Adorno, Theodor W.: *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba\*cf., Ljubljana 2007.
- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, GS 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Adorno, Theodor W.: *Noten zur Literatur*, GS 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.
- Balzer, Friedrich-Martin (ur.): *Wolfgang Abendroth: Wissenschaftlicher Politiker*, Leske-Budrich, Opladen 2001.
- Beck, Ulrich: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.
- Brunkhorst, Hauke: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.
- Deppe, Frank (ur.): *Abendroth-Forum. Marburger Gespräche aus Anlaß des 70. Geburtstages von Wolfgang Abendroth*, Verlag Arbeiterbewegung und Gesellschaftswissenschaft, Marburg 1977.
- Derrida, Jacques, Habermas, Jürgen: *Povojni preporod Evrope*, Nova revija, št. 259-260, 2003, str. 247-253. (Iz *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. 5. 2003.)
- Engdahl, F. William: *Popolna prevlada: totalitarna demokracija novega svetovnega reda*, Ciceron, Mengeš 2010.
- Habermas, Jürgen: *Ach, Europa*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008.
- Habermas, Jürgen: *Civilna neposlušnost*, Nova revija, št. 87-88, 1989, str. 1046-1056.
- Habermas, Jürgen: *Conservatism and Capitalist Crisis*, New Left Review, št. 115, 1979, str. 73-84.
- Habermas, Jürgen: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.
- Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 2001, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
- Habermas, Jürgen: *Konzervativizam i kapitalistička kriza*, Marksizam u svetu, št. 4-5, 1983, str. 5-20.
- Habermas, Jürgen: *Morala, družba in etika (Intervju z Jürgen-om Habermas-om)*, Časopis za kritiko znanosti, št. 130-131, 1990, str. 29-62.
- Habermas, Jürgen: *Morality, Society and Ethics*, Acta Sociologica, št. 33, 1990, str. 93-114.
- Habermas, Jürgen: *Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik*, Merkur: deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, št. 12, 1985, str. 1041-1052.
- Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Habermas, Jürgen: *Strukturne spremembe javnosti*, šKUC in ZIFF, Ljubljana 1989.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.
- Habermas, Jürgen: *Tri teze o zgodovinskem vplivu frankfurtske šole*, Naši razgledi, št. 1, let. 34, 1985, str. 25.
- Habermas, Jürgen: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays* 1980-2001, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.
- Hedžet Tóth, Cvetka: *Hermenevtika metafizike. Metafizika - materializem - etika - utopija*, Društvo 2000, Ljubljana 2008.

- Honneth, Axel, Wellmer, Albrecht (ur.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, de Gruyter, Berlin 1986.
- Honneth, Axel: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- Horkheimer, Max: *Gesellschaft im Uebergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970* (ur. Werner Brede), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.
- Horster, Detlef: *Habermas zur Einführung*, SOAK Verlag, Hannover 1980.
- Kant, Immanuel: *Dve razpravi*, Slovenska matica, Ljubljana 1937.
- Maus, Heinz (ur.): *Gesellschaft, Recht und Politik*, Luchterhand, Neuwied 1968.
- Negt, Oscar: *Arbeit und menschliche Würde*, Steidl, Göttingen 2001.
- Rorty, Richard: *Izbrani spisi*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2002.
- Rorty, Richard: *Komunistični manifest 150 let pozneje: spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, št. 5, 1998, str. 950-955.
- Rorty, Richard: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Group, London 1999.
- Rorty, Richard: *Philosophie & die Zukunft: Essays*, Fischer, Frankfurt am Main 2000.
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in der modernen Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- Schnädelbach, Herbert: *Vernunft und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Sloterdijk, Peter: *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000.
- Sloterdijk, Peter: *Kritika ciničnega uma*, Študentska založba, Ljubljana 2003.
- Sloterdijk, Peter: *Srd in čas. Politično-psihološki poskus*, Claritas, Ljubljana 2009.
- Wellmer, Albert: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.



*Tadej Pirc*  
**EKOSPEKTAKEL:  
POSKUS  
RAZŠIRITVE  
TEORIJE  
SPEKTAKLA NA  
POLJE EKOLOŠKE  
IDEOLOGIJE**

*131-149*

TADEJ PIRC  
PANONSKA 3  
SI-9250 GORNJA RADGONA

**::POVZETEK**

AVTOR V ČLANKU RAZVIJA TEZO, DA SODOBNEGA ČLOVEKA OB VSESPLOŠNEM SPEKTAKLU, KI GA JE TEMELJITO ANALIZIRAL GUY DEBORD IN SPECIFIČNIH MEDIJSKIH MEGASPEKTAKLIH, O KATERIH JE IZČRPNO PISAL DOUGLAS KELLNER, NEIZOGIBNO OBKROŽA TUDI VRSTA SPEKTAKLA, KI BI ŠE PETDESET LET NAZAJ BILA TEŽKO ZAMISLJIVA: EKOLOŠKI SPEKTAKEL. ZA NAMEN PRIKAZA IN ARGUMENTACIJE TEZE AVTOR NAJPREJ PREGLEDNO OPIŠE ANTIČNE SPEKTAKELSKÉ FORME, V NADALJEVANJU PA BRALCA SEZNANI Z BISTVENIMI POUČILKI ANALIZE SODOBNE DRUŽBE, KI JO OBVLADUJE SPEKTAKEL (GUY DEBORD), IN SPECIFIČNIMI MANIFESTACIJAMI MEDIJSKEGA SPEKTAKLA. NA TEJ PODLAGI IN APLIKACIJI AKTUALNIH DRUŽBENIH, POLITIČNIH TER GOSPODARSKIH TRENDOV NA TEORETSKO ZALEDJE AVTOR PRIKAŽE KONCEPT EKOSPEKTAKLA OZIROMA EKOLOŠKE IDEOLOGIJE, KI VSEBUJE VSE PRVINE SPEKTAKELSKEGA DISKURZA. TEMU SLEDI MEDITACIJA O SAMOOHRANITVI ČLOVEKA TER NAPADU POLITIKE NA BIOLOGIJO.

**Ključne besede:** Spektakel, ekologija, ekospektakel, ideologija, samoohranitev, politika, biologija.

**ABSTRACT*****EKOSPECTACLE: AN ATTEMPT AT BROADENING THE THEORY OF SPECTACLE TO THE FIELD OF ECOLOGICAL IDEOLOGY***

*Author develops a thesis that besides the general spectacle, which was thoroughly analysed by Guy Debord, and specific media megaspectacles, which were extensively written about by Douglas Kellner, the contemporary man is inevitably surrounded by the kind of spectacle which was only fifty years ago unimaginable: the ecological spectacle. For the purpose of demonstration and argumentation of the thesis the author, firstly, broadly describes ancient forms of spectacle, and then familiarises the reader with crucial points of the analysis of the contemporary society controlled by the spectacle (Guy Debord), and particular manifestations of media spectacle. On this basis and with application of current social, political and economic trends on the theoretic background the author unfolds the concept of ecospectacle or ecological ideology, which contains all the elements of the spectacular discourse. This is followed by the meditation on self-preservation of man and the attack of politics on biology.*

*Key words:* spectacle, ecology, ecospectacle, ideology, self-preservation, politics, biology.

## ::UVOD

Steven Bratman, zdravnik iz Kolorada, je leta 1997 prvi diagnosticiral bolezen *orthorexia nervosa*. Gre za motnjo hranjenja, pri kateri posameznik uživa izključno hrano, za katero meni, da je povsem zdrava, čista, organsko pridelana in ekološko neoporečna. Za razliko od denimo anoreksije (*anorexia nervosa*) pri tej obliki motnje hranjenja bolnik nima obsesivne želje postati suh, temveč gre za bolezen, ki bolnika navdaja z neizmerno željo po čistem, zdravem in naravnem. Zaradi pomanjkanja, nedostopnosti ali previsokih zahtev se v nekaterih primerih zgodi, da bolnik izstrada, saj ne zmore zadovoljevati telesnih, bioloških potreb; pri določenih bolnikih pa na točki podhranjenosti pride do obsesivnega hrepenenja po nedovoljeni hrani, kar posledično privede do izjemno oslabiljenega samospoštovanja in s tem do še hujših osebnostnih težav.<sup>1</sup>

Pogoji možnosti tovrstne bolezni so bili izpolnjeni šele na prelomu tisočletij. Če je k epidemični ekspanziji virusa HIV (vsaj na Zahodu) izrazito prispevala seksualna liberalizacija v povezavi z učinki globalizacije, če je izjemen razmah anoreksičnega tipa motnje hranjenja povzročila vse močnejša prisotnost skonstruiranih podob popolnega telesa v množičnih medijih, je nujen pogoj možnosti bolezni *orthorexia nervosa* koncept, ki ga bomo raziskali v tem članku. Izvirna skovanka *ekospektakel<sup>2</sup> je termin, ki svojo teoretsko substanco bistveno dolguje klasičnemu besedilu generacije 68 - Družba spektakla* Guya Debordja, s predpono eko- pa nakazuje na kontekstualno osredinjenost termina na polje ekologije, ki jo je za potrebe nadaljnje eksplikacije potrebno razumeti v širšem smislu: kot skrb za naravo, okolje, človeka, torej kot skrb za živi svet, kvaliteto življenja (zrak, hrana, voda), naravne (obnovljive) vire, trajnostni razvoj in umetno podaljševanje tako partikularnega življenja kot življenjske dobe v občē. V domeno eko-logije zato spadajo klimatologija, medicina, biologija, inženirske vede, ekonomija, sociologija in filozofija.

Namen članka je razviti tezo, da nas ob vsesplošnem spektaklu, ki ga je temeljito preučil Debord in specifičnih medijskih megaspektaklih, o katerih je izčrpno pisal Douglas Kellner, neizogibno obkroža tudi vrsta spektakla, ki bi še petdeset let nazaj bila težko zamisljiva. Ekospektakel je zmes integralnega tipa spektakla in medijsko posredovanega megaspektakla. Ekospektakel navdaja po eni strani s potrebo po ohranitvi življenjskega prostora in pogojev, s tem

<sup>1</sup>Za poglobljeno razpravo o bolezni ortorexia nervosa glej temeljno delo: Bratman, S. (2004): *Health Food Junkies*. New York: Broadway Books.

<sup>2</sup>Do trenutka priprave tega članka v teoretskih razpravah ni bilo zaslediti termina ekospektakel - niti v tem niti katerem drugem kontekstu.

pa po drugi strani tudi z narcisoidno željo lastne ohranitve in ohranitve vrste. Tovrstna *ahilovska* želja pa anticipira nesmrtnost; včasih željo ambicioznih, danes željo slehernika.

Za namen prikaza in argumentacije teze bo najprej potrebno pregledno razdelati antične spektakelske forme, ob tem pa izpostaviti ključne motive in posledice (zlasti rimskega) spektakla. V nadaljevanju sledi seznanitev z bistvenimi poudarki Debordjeve analize sodobne družbe, torej družbe 20. stoletja, ki jo obvladuje spektakel, vključujoč dva največja sovražnika svobodnega posameznika - blago in prosti čas. Na podlagi predhodne razprave in aplikacije aktualnih družbenih, političnih in gospodarskih trendov na teoretsko zaledje, bo prikazan koncept ekospektakla oziroma ekološke ideologije, ki vsebuje vse prvine spektakelskega diskurza. Temu sledi meditacija o samoohranitvi človeka ter napadu politike na biologijo.

## ::IZVORI SPEKTAKLA

Lahko bi predvidevali, da so Stari Rimljani prirejali gladiatorske boje, ker so uživali v nasilju, krvoločnosti in krutosti. A temu ni tako; razlogov tovrstnih dogodkov je bilo sicer več, osrednji namen pa ta, da je z njihovo pomočjo vladajoči strukturi uspelo družbo obdržati pod nadzorom, v vajejih. Neprimerno in nepošteno bi bilo Rimljanom pripisovati kakšno posebno nagnjenost k nasilju, prav tako bi bilo netočno pripisati gladiatorske boje zgolj namenu zadovoljitve ljudskih množic ali za zaslužek in status sponzorjev. Čeprav do neke mere to velja, so ti spektakli služili precej pomembnejšemu smotru.<sup>3</sup> En namen je gotovo bil izobrazba oziroma kultivacija rimskih vrednot: moč/pogum (*fortitudo*), trening/disciplina (*disciplina*), čvrstost (*constantia*), vzdržljivost (*patientia*), preziranje smrti (*contempus mortis*), slavoželjnost (*amor laudis*) in sla po zmagi (*cupido victoriae*). Jasno, ko imperij ni bil vpleten v vojno, so vlogo te nadomestili gladiatorski boji ter ljudstvu prikazovali vojaške vrednote in ideje. Izkazovali in učili so prave rimljanske vrline (*virtus*). Tako lahko beremo v Plinijevem panegiriku Trajanu (*Panegyric xxxi.1*), kjer izreka hvalnico vladarju tako imenovane zlate dobe, saj je ta najprej poskrbel za praktične, materialne potrebe vseh državljanov in zaveznikov, nato pa jim ponudil še javno zabavo. Plinij je razumel gladiatorske boje kot poučne,

<sup>3</sup>Za natančno razlago namena gladiatorskih bojev glej predvsem str. 68-69 v: Wistrand, M. (1992): Entertainment and violence in Ancient Rome: the attitudes of Roman writers of the first century A.D. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

namenjene privzgoji morale in vrline plebsu. Tako piše tudi Cicero v spisih *Tusculanae Quaestiones*.<sup>4</sup>

Gladiatorski boji so služili cesarju in ostali aristokraciji bistveno kot distrakcija (odvrnitev, razvedrilo, vznemirjenost, motnja) ljudstva. Tovrstni spektakli, šovi, igre so predstavljali razvedrilo in ohranjali množico zadovoljno. Zadovoljno ljudstvo je vdano svojemu vladarju in ne dvomi v politične ali ekonomske odločitve vladarja. Juvenal je to prakso, v primežu katere se ljudje niso kaj dosti ukvarjali s problemom lastne svobode, družbeno ureditvijo, političnimi zadevami ipd., marveč so se zadovoljili že s hrano in občasnim razvedrilom, opisal z znanimi besedami "kruha in iger" (*panem et circences*, 10.81). Prav isti Juvenal je v deseti *Satiri* zapisal tudi to, kar danes poznamo kot "zdrav duh v zdravem telesu" (*mens sana in corpore sano*, 10.365).<sup>5</sup> Javne igre (spektakli) so vizualno simbolizirali in javno oznanjali moč Rima, saj so se v areni bili primorani do smrti boriti močje iz različnih osvojenih ozemelj. Wiedemann prav tako trdi, da so spektakli nadomeščali triumfe in triumfalne procesije kot izkazovanje vojaške moči, ki je tradicionalno igrala ključno vlogo znotraj sistema politične tekme in za samopodobo rimske elite. Med spektakli so se odvijala tudi sojenja in izvršitve obsodb; vse z namenom izkazovanja zakona in reda, s čimer je spektakel služil tudi kot vizualni prikaz svarila pred kriminalnimi dejanji. Gre za izkazovanje pravne države, predvsem pa moči, ki jo ta ima. Ta sojenja so bila edina možnost za plebs, da je lahko sodeloval v javnem odločanju. To prakso je moč razumeti kot nek minimum, ki ga je cesar moral zagotavljati državljanom, da so ti imeli občutek možnosti vplivanja in soodločanja. Evidentno je, da gre zgolj za ustvarjanje iluzije generalnega vpliva in možnosti sodelovanja v politiki in širše-družbenih situacijah. Seveda jim je na drugi strani vladar dal jasno vedeti, kdo je prva violina imperija. Spektakli so namreč zelo izrazito simbolizirali vladarjevo moč; Wistrand tukaj navaja tudi primer, ko so v areni nastopile zveri, denimo levi, ki so se obnašali drugače, kot je v njihovi naravi. Levi so namreč zajcem dopustili, da so se igrali v njihovih gobcih, kar je očiten znak božanskosti vladarja/cesarja, saj je to skrajno nenavadno in proti-naravno ter nekaj, česar je ljudstvo bilo vajeno samo iz mitoloških pripovedi. Cesar se je s pomočjo tovrstnih spektaklov v očeh plebsa postavil nad naravo - bil je božanstvo, saj jim je lahko v živo predočil mit.<sup>6</sup>

<sup>4</sup>Za razlago Cicerovega spisa in navezavo le-tega na vlogo znotraj rimske družbe glej: Wiedmann, T. (1992): *Emperors and gladiators*. London: Routledge, str. 38.

<sup>5</sup>Juvenalis, D. I. (1994): *Satiren*. Stuttgart: Reclam.

<sup>6</sup>Prim.: Wiedemann, T. (1992): Str. 3-7.



Spektakel je služil tudi sproščanju odvečne energije ljudi. Dovoljeval jim je agresivnost v nadzorovanem okolju, brez skrbi, da bi se *poškodovalo* družbeno tkivo. Predvsem pa so zagotavljali razburljivost, razvedrilo. Logika antičnega spektakla je prisotna tudi danes in je često zlorabljena za namen obvladovanja ljudskih množic. Gre za obvladovanje in vcepljanje vrednot, stališč, pogledov, obenem pa so politični, športni in zabavljaki spektakli kot modusi družbe spektakla namenjeni prostočasni aktivnosti ljudstva in ohranjanju ljudskih množic pasivnih v svojem političnem delovanju - namenjen je manipulaciji in vsiljevanju *neke* ideologije; gre za to, da podobe ideologije nadomestijo realnost in zadovoljujejo človekove potrebe - seveda zgolj virtualno. Ljudstvo se tako ohranja zaposleno in zamoteno, s čimer se ga odvrne od potencialnega političnega delovanja. Ne nujno vstajniškega ali revolucionarnega, odvrne se ga že od najpreprostejše, a temeljne, aktivno-demokratske prakse. Gre za ohranjanje reda in miru na ulicah, še bolj pa za ohranjanje reda in miru v glavah ljudskih množic - vsak dvom je odpravljen, (ena in prava) resnica je evidentna.

Za nadaljnje izvajanje ima pomen tudi teza Jonathana Edmondsona,<sup>7</sup> ki trdi, da so v Rimu prav spektakli bili tisti javni dogodki, kjer je do izraza prišla kompleksna hierarhija organizacije rimske družbe. Nikjer drugje to ni bilo tako očitno, kot v teatru, na športnih igrah in atletskih ter gimnastičnih tekmovanjih, dirkah z vozi in gladiatorskih bojih - skratka, javnih spektaklih. V času republike je vse do leta 194 pr. n. št. veljalo, da pripadniki elite in plebsa lahko sedijo skupaj in uživajo v spektaklu - *Ludi Romani*. Navkljub temu je bilo običajno, da je elita sedela bližje odru in s tem bližje središču dogajanja. Leta 194 pr. n. št. pa so senatorji sprejeli segregacijski sedežni red na igrah, kjer so izbrani bili privilegirani do *boljših* sedežev. Senat je leta 67 pr. n. št. to tudi uzakonil (lex Roscia) in namenil prvih 14 vrst v teatru zgolj članom *equester ordo*, redu t. i. vitezov, torej najodličnejšim članom rimske družbe. V času Avgustove vladavine je ta z zakonom določil celo primeren *dress-code*. Zakon je določal, kaj mora kdo, ustrezno svojemu položaju v družbeni hierarhiji, za udeležbo na javnem spektaklu obleči. Na tem mestu bi historični materialist potegnil evidentno vzporednico - včasih vladar-cesar, danes vladar-kapital: določen sedežni red in primeren *outfit* ohranjata jasne meje med družbenimi razredi. Če arhaični diskurz marksizma zamenjamo s kulturno-spektakelsko-ideološko analizo sedežnega reda na javnih spektaklih, postane jasno, da ne gre za razredni boj, temveč za jasen izkaz moči spektakla oziroma prevladujočega ideološkega diskurza. Na tribunah je bilo v času republike posebno mesto namenjeno vladajoči aristokraciji, po padcu režima pa cesarju. Ta je

<sup>7</sup>Edmondson, J. (2002): "Public spectacles and roman social relations." V: Nogales Basarrate, T. in Castellanos, A. (ur.): *Ludi Romani: Espectáculos en Hispania Romana*. Madrid: Editorial Cajasur, str. 21-43.

sedel na zelo vidnem, izstopajočem in prominentnem mestu. Omniprezentno je razkazoval svojo moč (mesto, s katerega si je ogledal spektakel, je bilo ključno za njegovo javno podobo), obenem pa s svojim mirnim in sproščenim spremljanjem v teatru, amfiteatru ali cirkusu ljudem, someščanom, dal vedeti, da je z imperijem, v katerem živijo, vse v redu. Dal jim je vedeti, da je pod njegovo oblastjo življenje v Rimu čudovito in sproščeno kot še nikoli poprej. Prav tako so na izstopajočih mestih sedeli sponzorji in financerji spektakla; premožni podjetneži, ki so si hoteli dvigniti družbeni ugled, izlobirati kakšno korist ali nabrati kakšne točke v politični tekmi. Edmondson sklene, da "ko se državljani Rima ali katere od provinc odloči uživati v teatru, gladiatorski areni ali na dirkah z vozi, vsakič znova ugotovi, kam spada v univerzumu rimske družbe."<sup>8</sup>

## ::DRUŽBA SPEKTAKLA

Guy Debord je bržkone bil prvi, ki je razkrinkal spektakel, njegove funkcije in moč. Spektakel je prepoznal kot bistveni (ideološki) element sodobne družbe, torej zahodne družbe po 2. svetovni vojni, po kulturnem obratu, seksualni revoluciji in vzponu individualiziranega načina življenja, ki zaradi novih tehnologij in presežka plačila za delo (mezde) dopušča tudi prosti čas, s čimer so šele izpolnjeni pogoji za koncept vsakdanjega življenja, ki ga je preučeval Raoul Vaneigem. Ta je bil skupaj z Debordjem vodilna figura leta 1957 ustanovljenega avantgardnega gibanja Situacionistična internacionala. Ustanovitvene konference v Italiji se je udeležilo več avantgardnih gibanj, denimo L'Internationale Lettriste, ki ga je pet let prej ustanovil prav Debord, Bauhaus Imaginiste in Psychogeographical Committee. Zadali so si vodilo, da mora njihovo društvo biti prepoznano kot "združenje delavcev v naprednem kulturnem sektorju", oziroma združenje "poklicnih revolucionarjev v kulturi".<sup>9</sup> Organizacijo so pretresali spori, izključitve, odhodi, srdita nesoglasja, pa vendar je člane povezoval prezir do kapitalizma in s tem pogojene kulturne industrije, odtujenosti ter spektakla, za katerega so menili, da napada svobodo posameznika in svobodo takratne družbe. Težnja po revoluciji in koreniti spremembi vsakdanjega življenja je leta 1968 Situacioniste približala množicam do te mere, da je njihova teorija postala vodilo, *Družba spektakla*, temeljna Debordjeva knjiga, pa osrednje delo študentskega in delavskega gibanja. Po burnem maju tistega leta, ko je francoski policiji uspelo obvladati razmere, je gibanje - tako študentsko/delavsko/revolucionarno kot tudi situacionistično - zamrlo. Situa-

<sup>8</sup>Prav tam, str. 26.

<sup>9</sup>McDonough, T. (ur.) (2002): Guy Debord and the Situationist International. Cambridge: MIT Press, str. 62.

cionisti so postali del spektakla, ki so ga najostreje kritizirali, s popularizacijo so prešli od avantgardnega združenja k vodilni ideološki organizaciji nekega gibanja, s tem pa postali del *mainstreama* - sovražnik jih je posrkal vase.<sup>10</sup>

Debord opredeli spektakel - zagotovo temeljni pojem programskega dela *Družba spektakla* - kot "Weltanschauung, ki dobi svoj prevod v materialnem svetu in se udejanji. Je popredmeteni pogled na svet,"<sup>11</sup> ki ga omogoča akumulacija podob kot bistvena značilnost spektakla - ta je "glavna produkcija sodobne družbe."<sup>12</sup> Podobe prevzemajo mesto realnosti; pogled, ki spoznava, opazuje, motri svet, absorbira izključno spektakelske podobe, podobe kot blago, (večinoma) generirane s strani države oziroma aparata oblasti, (večinoma) posredovane preko množičnih medijev in birokratskega sistema. Ta kvazi-realnost je zmeraj posredovana, omogoča jo šele spektakel. Na nek način gre v sodobni družbi torej za estetizacijo političnega oziroma socialnega življenja. Vpetost in ujetost v spektakelske/spektakularne podobe posameznike povezuje in jih osredini v okrožju primeža spektakelske ideologije, s čimer pa omogoči lastno reprodukcijo. Ujeti posamezniki in ujeta družba konzumirajo spektakel ter njegove podobe, s čimer ga krepijo - tudi kapitalsko - zlasti pa legitimirajo. Estetizacija vsega družbenega je ključen motor družbe spektakla, pa vendar je nujno poudariti, da spektakel ni preprosto skupek podob, "ampak je medosebni družbeni odnos, katerega posrednik so podobe."<sup>13</sup> S participacijo, na videz prostovoljno (pravzaprav je v družbi spektakla vse le na videz in za videz), spektakel prevzame vlogo religije na Zemlji, je kot dedič religije. "Stara religija je projicirala človekovo lastno moč v nebesa, kjer je prevzela podobo boga, ki je nasproten človeku, je tuja entiteta. Spektakel opravlja isto operacijo na Zemlji."<sup>14</sup> Debord je spektakel raziskoval iz boja zoper njega, zato končne definicije nikoli ni podal. Možno je strniti, da koncept spektakla izpričuje jedro in generator celotne organizacije družbe, iz Debordjeve pozicije pa je bistveno, da "združuje in razlaga pestro paleto navidez disponentnih pojavov. Na pogled so polni kontrastov in raznolikosti, toda njihov videz je zgolj učinek družbe, ki se organizira na podlagi tega videza, ki noče več biti navidezen in zahteva, da ga priznamo v njegovi lastni splošni resnici."<sup>15</sup>

Debordjevo misel je kljub deklarirani samosvojesti Situacionistov povsem primerno umestiti v francosko neomarksistično šolo, ki se napaja tako pri

<sup>10</sup>S svojo uklonitvijo spektaklu so uprizorili najpomembnejši dokaz moči spektakla.

<sup>11</sup>Debord, G. (1999): *Družba spektakla*. Ljubljana: Študentska založba, str. 30.

<sup>12</sup>Prav tam, str. 33.

<sup>13</sup>Prav tam, str. 30.

<sup>14</sup>Jappe, A. (1999): *Guy Debord*. Berkeley: University of California Press, str. 8.

<sup>15</sup>Debord, G. (1999): Str. 31.

izvirnem izviru - Marxu - kot pri nemških kolegih iz Frankfurta (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin), kar posledično pomeni tudi pri klasikih nemške filozofije (Kant, Hegel) in sociologije (Weber), deloma pri klasiku psihoanalize Freudu in tudi pri bolj ortodoksnih marksistih (komunistih) Gramsciju, Korschju in Lukácsu. Če se je slednji v precejšnji meri posvečal analizi reifikacije družbenih odnosov in preučevanju pogojev možnosti razredne zavesti, se je Debord osredotočil predvsem na blago, natančneje na blago kot spektakel, ki "sovпада s trenutkom, ko blago doseže totalno kolonizacijo družbenega življenja."<sup>16</sup> Spektakel je rezultat odvečnega blaga oziroma presežne produkcije. Ko življenje ni več zgolj boj za preživetje, ko se pojavijo alternative, ko posameznik dobi možnost izbire, takrat se pojavi spektakel, s tem postane sam svet okoli nas blago. Delavec, ki se je pred industrijsko revolucijo boril za preživetje, je po industrijskem razcvetu postal potrošnik. Tukaj nastopi paradoks, saj mora potrošno preživetje "nenehno naraščati, ker vedno  *vključuje pomanjkanje*." Delavec je postal potrošnik lastne produkcijske sile - najprej jo kot proletarec-delavec proda za namen produkcije potrošniških izdelkov, nato jih kot proletarec-potrošnik kupi za zasebno uporabo. "Vsota prodanega družbenega dela se zaokroži v  *blagovno enoto*. Krog je sklenjen, poskrbeti je treba le še za nemoteno obratovanje: blagovna enota razpade in se v fragmentirani obliki vrača k fragmentiranemu posamezniku, ki je popolnoma odrezan od enotnega delovanja produkcijskih sil."<sup>17</sup> Zviševanje prihodkov in krajšanje delovnika proletarcu omogočata odvečni čas v vsakdanjem življenju. Prosti čas si delavec zapolni (oziroma ga potroši) s spektakelskimi podobami, spektakelskim blagom in spektakelskimi fantazmami. Debord skuša prikazati, da se dohodek po industrijski revoluciji nominalno sicer stalno povešuje, a realno temu ni tako. Spektakel namreč proizvaja nove in nove iluzije ter potrebe, ki še zmeraj hromijo proletarski razred v krču razredne družbe. "Z ekonomsko blaginjo se zviša družbeni dohodek, rezultati dela postanejo vidni in sčasoma si videz podredi realnost do te mere, da jo začne kar sam proizvajati."<sup>18</sup> Ta nova realnost pa nalaga zmeraj več in zmeraj boljše - boj za preživetje se umakne boju za udobje, ki je prav tako (ali še bolj) krut kot prvi. "Izboljšanje življenjskih razmer nikakor ne pomeni, da je enkrat za vselej konec stare bede in revščine", prav nasprotno, "težnja k neskončnim izboljšavam zahteva participacijo velike večine ljudi, ki se bodo kot mezdni delavci gnali za cilji sistema." Gre za izsiljevanje, ki "poteka na podlagi dejstva, da je tudi najskromnejša oblika uporabne vrednosti (hrana, streha nad glavo) ujeta v

<sup>16</sup>Prav tam, str. 43.

<sup>17</sup>Prav tam, str. 44.

<sup>18</sup>Prav tam, str. 47.

iluzorno bogastvo boljšega preživetja.”<sup>19</sup> Prav slednje je ključna točka, ki bo v nadaljnji razpravi o ekospektaklu postala odločilna.

Spektakel je - kot vse družbeno - ideologija. Debord celo trdi, da “je ideologija par excellence, saj se v njegovi polnosti izpostavlja in manifestira bistvo vseh ideoloških sistemov: osiromašenje, zaslužnje in zanikanje dejanskega življenja.”<sup>20</sup> Precej problematična teza, ki je zelo odvisna od interpretacije pojma ideologije. Tega Debord ne razvija obširneje, na le nekaj straneh *Družbe spektakla* pa je možno razbrati, da je spektakelska oziroma materializirana ideologija zadnji stadij zgodovine ideologij. Na točki, kjer je ideologija kot abstraktna volja in iluzija splošnega paradoksalno upravičena s splošno abstrakcijo in z dejansko diktaturo iluzije, “pridobi ideološka pretenzija nekakšno plitko pozitivistično eksaktnost: preneha biti zgodovinska izbira in postane zgodovinska evidenca.”<sup>21</sup> Vse alternativne ideologije - s tem tudi (neo)marksistična - se stopijo v eno, totalno, absolutno in zadnjo, dokončno ideologijo - ideologijo spektakla, ki strukturira družbo spektakla. Tej Foucault sicer neposredno oporeka, ko pravi, da “naša družba ni družba spektakla, temveč družba nadzorovanja.”<sup>22</sup> Ideološki aparati, kot denimo mediji ali spektakularni posredovalci kulturnih vsebin (gledališče, kino), niso ključni sodobni usmerjevalci ali regulatorji (nadzorovalci) vedenja, ampak so to določene zaprte ustanove (zapor, bolnišnica, azil) in odprti dispozitivi (šola, podjetje, mesto). *Videti in biti viden*, ki je značilen tako za rimske spektakle kot za sodobno estetizirano potrošništvo, je Foucault zamenjal z *videti, ne da bi bil viden*, kjer gre za neko voajersko pozicijo. Ta formula je “tehnični vidik vsakega nadzorovanja”<sup>23</sup> in s tem garant ideoloških praks. A tukaj bi Debordjevo in Foucaultjevo stališče vendarle lahko zblížali. Sama družba spektakla kot totalna ideologija že vključuje nadzorovanje - prvič subtilno, kot “ideologija par excellence”, ki posameznika nevede drži v primežu potrošniške ideologije, drugič pa bolj neposredno s pomočjo videza; estetizacija družbe in politike, državnega aparata in institucij - sistem nadzorovanja, ki ga izvaja represivni organ, je posamezniku evidenten na vsakem koraku. Formula estetizirane vednosti se tako glasi: *vedeti, da si na vsakem koraku viden* (videonadzor prometa, institucij, stanovanjskih zgradb, ulic, bank, trgovin, stalna prisotnost varnostnih služb, navsezadnje tudi Google Eye in podobni produkti, razkritja o prisluškovanjih in sledenju elektronske pošte ameriških varnostnih in obveščevalnih agencij...).

<sup>19</sup>Prav tam, str. 46.

<sup>20</sup>Prav tam, str. 136.

<sup>21</sup>Prav tam, str. 135.

<sup>22</sup>Foucault, M. (1984): Nadzorovanje in kaznovanje. Ljubljana: Delavska enotnost.

<sup>23</sup>Razac, O. (2007): Ekran in živalski vrt. Ljubljana: Maska, str. 89.

## ::MEDIJSKI SPEKTAKEL

Biti viden ima tudi pozitivno konotacijo, zlasti v kontekstu, ko posameznika preveva želja po priznanju drugih. Želja, inherentna vsakemu človeku - biti sprejet, biti priznan in opažen kot nekdo in ne kot nihče, torej *biti*, ne *ničevati* - je tako močna, da zasenči vse zgoraj omenjene negativne vidike vidnosti. Vedoč biti viden je namreč pot k priznanju, na kateri so ključnega pomena mediji in medijska tehnologija. Namigujemo seveda na vse oblike resničnostnih vsebin, najsi bodo dostopne na televizijskih programih, internetnih portalih ali kar tako - v živo, ki pa vendarle niso edina modifikacija medijskega spektakla; so pa zagotovo zadnja in po eni strani najlažja (najbolj učinkovita) pot k veljavi/slavi, po drugi pa izjemno težka, saj je konkurenca postala izjemna. Nove tehnološke naprave, programska orodja in internetna spletišča nudijo zelo enostavno upravljanje in posredovanje s svojo (virtualno) podobo, ki jo zna uporabljati vsak povprečen posameznik na Zahodu, Kitajskem, Japonskem in Južni Koreji, vse bolj pa tudi v tako imenovanem drugem svetu, pospešeno pa tudi že v tretjem.

Včasih je posameznik potreboval celo vrsto profesionalcev - od raznih agentov in stilistov do osebnih (telesnih in psiholoških) trenerjev ter asistentov - da je uspel uresničiti svoj sen. Vznik enostavne multimedijske tehnologije pa omogoča vsakemu, prav vsakemu, da sebe oblikuje v prodajno blago. Novi mediji prinašajo nove medijske zvezde, v bistvu pa še zmeraj gre za isti derivat družbe spektakla - medijski spektakel. Tega najnatančneje in najbolj sežneje opisuje Douglas Kellner, sociolog, ki je izšel iz frankfurtske šole, se veliko ukvarjal z Marcusejem in tudi Debordjem, ključen prispevek pa je dal predvsem sociologiji medijev oziroma sami teoriji medijske kulture. Osnovo za svojo formulacijo medijskega spektakla ali megaspektakla črpa seveda pri Debordju, a se povsem sociološko loti študije primerov. Med odmevnejše analize spadajo zagotovo študije megaspektaklov kot so Michael Jordan, afera Lewinsky, O. J. Simpson, McDonald's, Al Kajda oziroma globalni terorizem in predsedniške volitve v ZDA (Barack Obama).

“Nova multimedijskost, ki združuje oblike radia, filma, televizijskih poročil in zabave, ter kiberprostor, ki se naglo razširja, postajata spektakla tehnokulture, ki ustvarjata vse bolj obsežno prizorišče informacij in zabave, hkrati pa krepiata spektakelsko obliko medijske kulture.”<sup>24</sup> Zlasti kiberprostor omogoča vedno nove in lažje oblike produkcije in manifestacije spektakla - biti on-line je zato zadobilo tudi nesluteno plat stalne povezanosti s spektaklom; in ne le

<sup>24</sup>Kellner, D. (2006): “Medijska kultura in zmagoslave spektakla.” V: Časopis za kritiko znanosti, 34/ 223, str. 133-149.



s potrošniškim ter medijskim spektaklom vobče, torej tistim, o katerem je govoril Debord, temveč s konkretnim spektaklom, z dejanskimi medijskimi konstrukcijami, ki jih analizira in problematizira Kellner. Globalizacija in nova tehnologija razširjata medijsko razvedrilo po optičnih linijah z izjemnimi zmogljivosti prenosa slike in zvoka, obenem pa omogočata participacijo potrošnika medijske vsebine, ki ima možnost sooblikovanja zgodbe. Izpolnitev želje tako imenovanemu malemu človeku omogočajo predvsem resničnostne oddaje in oddaje z aktivnim sodelovanjem, kjer lahko prav vsak stopi pod soj žarometov in udejanji svojih pet minut slave. Kellner opisuje velike zgodbe, megaspektakle, ki v globaliziranem svetu zadevajo prav vsakogar - na tak ali drugačen način na prav vsakega izmed nas vplivajo predsedniške volitve v ZDA, vojna proti terorizmu, navsezadnje tudi McDonald's kot reprezentativni primer liberalno-kapitalistične potrošniške družbe spektakla - a dandanes je lahko prav vsak izmed nas tudi sam v čistem jedru spektakla. Vsak lahko iz sebe naredi zgodbo, vsak se lahko proda, vse je namreč blago.

Iz slednjega izhaja, da medijski spektakel ne zahteva nujno in le osebe (Kennedy, Clinton, Jordan, bin Laden, Obama...) ali produkta oziroma znamke (McDonald's, Apple...), okoli katerih vzpostavi magnetno polje pozornosti. Medijski spektakel je lahko vse, saj je tudi produkt lahko prav vse, tudi ideje, odnosi ali način življenja. Prav to je bistvo Kellnerjevega izvajanja nekaj desetletij po Debordju - gre za dokaz veljavnosti tez iz *Družbe spektakla* in gre za potrditev špekulacije, da bo spektakel pronical v prav vse pore življenja. Spektakel se reproducira sam v sebi, tehnologija pa mu pri tem pomaga. Spektakel je vse in nič mu ne more uiti. To se je zgodilo že Debordju in zgoditi se mora vsakemu današnjemu avtorju, če se želi opredeliti kot uspešen - medijska prisotnost je namreč tista, ki meri uspešnost in veljavo, zato je smiselno zatrditi, da je tudi medijska prisotnost neke ideje ali diskurza tisto, kar ji daje kredibilnost in veljavnost. Prav to se je zgodilo z veliko zgodbo 21. stoletja, s ključnim medijskim/političnim/oglaševalskim diskurzivnim geslom: ekologija.

## ::EKOSPEKTAKEL IN SAMOOHRANITEV ČLOVEKA

V univerzumu sodobne potrošniške družbe smo soočeni z mnogimi alternativami. Izbira se je iz privilegija prelevila v povsem običajno komponento vsakdanjega življenja, obenem pa postala problem.<sup>25</sup> Vse, kar ima več dimenzij oziroma vse, kar terja premislek, je problematično. Enoumje tega ne pozna, determiniranost in omejenost tudi ne. Vse večja izbira neizbežno s seboj prinaša tudi vse večji problem izbiranja. A (zahodni) človek ne bi bil vreden

<sup>25</sup>O problemu in problemih izbire glej dobro znano delo Salecl, R. (2012): Izbira. Ljubljana: Cankarjeva založba.

svoje slave, če ne bi izumljal novih in zmeraj boljših mehanizmov (tehnik), s katerimi se prebija skozi življenje.<sup>26</sup> Nelagodje ob pestrosti izbire skušajo omiliti - in s tem pomagati potrošniku - kulturne predispozicije, ideološki aparati in propagandni ter promocijski materiali. Kljub množičnosti izbire, ki je na voljo posamezniku, se lahko predvideva, kakšna bo njegova izbira.

Prastara igra, ki jo spretno narekuje ideološko ozadje, izvršuje pa politično-propagandni aparat, obvladuje samo polje življenja. Življenja v najobičajnejšem smislu - ne kot filozofski, ontološki, metafizičen, medicinski ali biološki koncept, temveč kot to in tisto, kar je tukaj med nami, kar je okoli nas in v kar smo vpeti na prav vsaki točki eksistence. Življenje torej, o katerem poročajo mediji, katerega vodijo vlade in politiki ter življenje, ki ga preživljamo iz dneva v dan naše posvetne prisotnosti. V tem življenju so nam ponujene alternative, med katerimi se trudimo izbirati v skladu s pojmovanjem dobrega načina življenja (*ethos*), v katerega verjamemo. Ničesar ne vemo o tem pojmovanju, ničesar dokončnega, zadnjega ali absolutnega - torej resničnega - ne moremo o tem trditi, le verjamemo lahko. In verjamemo, ker nam je bilo ponujeno v verjetje. Podobno kot so Rimljani verjeli, da je njihov cesar božanstvo, ko jim je s pomočjo dresiranih tigrov predočal mitične situacije.

Danes, v 21. stoletju, pa je ena od izbir, ki se goreče ponuja kot edina smiselna, edina prava in celo kot edina možna izbira - navsezadnje se vsaka izbira prodaja kot prav takšna - tako imenovana zelena izbira. Zelena je barva narave, okolja, zdrave prehrane, zelena je barva ekologije. Ekologija je skozi potek razvoja tehnologije 20. stoletja, ki je omogočila skokovit razrast industrije, s tem pa izjemno pospešeno naraščanje števila Zemljanov, kar je seveda posledično spodbudilo potrošništvo oziroma razširilo sam krog potrošnikov (The Worldwatch Institute poroča, da je po nekaterih izračunih na svetu 1,7 milijarde pripadnikov *potrošniškega razreda*), pridobivala vse večjo pozornost tako medijev kot politike in znanstvene sfere ter je ob prelomu tisočletij postala prevladujoči diskurz javnega življenja. Ta ne poteka le na zavedni ravni, ampak kot vsak pravi ideološki ali spektakelski diskurz tudi v globinah nezavednega. Ekološki diskurz je s svojo spektakelsko močjo uspel omajati trdne temelje evropskega in severnoameriškega industrializma ter se naselil v sam kulturni id mnogih regij, zlasti razvitejših oziroma bogatejših, denimo v Skandinaviji in zahodnih (protestantskih) državah Evrope. Medijski aparat je namreč ustvaril zgodbo, ki je že po svoji naravi (ker zaobjema prav vso naravo) globalna in se iz tega zornega kota brez težav suvereno kosa z ostalimi medijskimi mega-spektakli globalnih razsežnosti oziroma pred njimi celo prednjači.

<sup>26</sup>K tehniki življenja oziroma preživetja glej koncizno in domiselno delo Spengler, O. (2013): Človek in tehnika. Gornja Radgona: A priori.



Bistvena karakteristika spektakelskega diskurza ekologije je njegova moč argumenta, ki se zanaša na temeljno premiso: (človeško) življenje je neodtujljiva pravica ali (človeško) življenje je potrebno za vsako ceno ohraniti. Vzpon moderne znanosti in razsvetljskega patosa po napredku - torej goreče faustovske želje po večjem, hitrejšem, močnejšem - je človeku racionalne Evrope, ki se je skozi stoletja razselil (koloniziral/globaliziral) po vsem svetu, vtetoviral narcisoidno idejo lastne neminljivosti. Življenje je postalo predmet medicinske prakse, ki s pomočjo tehnologije in tehnike umetno podaljšuje življenjsko dobo. Zdravljenje tako ni več praksa pomoči in lajšanja bolečin pri procesu umiranja, temveč se je s pomočjo sistemske formacije (javni zdravstveni sistem) prelevilo v biotehnološko znanost ohranjanja življenja. Zanimivo je, da se evtanazija onemoglih, poškodovanih ali preprosto ostarelih domačih živali in hišnih ljubljencev smatra kot humano dejanje, medtem ko je kljub naporom liberalnejših zagovornikov evtanazija človeških bitij še zmeraj tabu in bolj ali manj nesprejemljiva. Humano dejanje seveda implicira človeka, torej humano bitje, ki izvršuje to dejanje po lastnih merilih, katerih sestavni del je tudi specizem - bolj so živali podobne ljudem (fiziološko ali značajsko), torej više na lestvici kraljestva živali se nahajajo, več tako imenovane humanosti jim namenjamo. Ko dosežemo vrh, ko smo soočeni s človekom kot vrsto, pa taista humanost odpove.

Zahodni človek razume življenje zelo segmentirano, zlasti svojega pa vrednoti kot neodtujljivo, nenadomestljivo in ohranjanja vredno dobrino/pravico - svetost (vsakega) življenja, ki jo morda najbolj prepričljivo zagovarja Albert Schweitzer,<sup>27</sup> je pogosto razumljena kot svetost živetega življenja, ki nima nič skupnega s smrtjo, smrtnost pa je tretirana kot največji sovražnik in kruti plenilec življenja samega. S Heideggerjem rečeno je vsako življenje, vsaka tubit bistveno bit-k-smrti.<sup>28</sup> Iz tega dejstva pa vodita dve poti: pot sprijaznjenja in pomiritve ali pot boja za ohranitev. Narobe bi bilo evolucijski preživitveni gon razumeti kot narcisoidno in egomansko hrepenenje ali prepričanje o lastni nenadomestljivosti, saj je samoohranitev oziroma ohranitev vrste nekaj najbolj običajnega, nekaj povsem biološkega, skratka temeljni in najosnovnejši gon vsakega živega bitja. A sodobni diskurz ohranjanja življenjskih pogojev in zdravega načina življenja anticipira nekaj povsem drugačnega: odličnost vsakega partikularnega človeškega življenja, ki je v vseh parametrih doseglo popolnost in ga je nujno potrebno ter vredno ohraniti.

Reprezentativni primer ali kar zastopnik tovrstnega mišljenja oziroma stanja duha tretjega tisočletja je ekologija, ki si je polagoma izborila mesto

<sup>27</sup>Schweitzer, A. (1991): "Etika spoštovanja do življenja." V: Nova revija, 10/113-114, str. 1202-1205.

<sup>28</sup>Heidegger, M. (2005): Bit in čas. Ljubljana: Slovenska matica.

najmočnejšega modusa družbe spektakla - tukaj lahko pričnemo govoriti o pojmu, konceptu, terminu in fenomenu ekospektakla. Ta ima dve bistveni funkciji: politično in ekonomsko.

Prva se zelo jasno in odločno manifestira skozi zelene, ekološke in trajnostne politike. Vse več vlad zlasti zahodnih držav v svoje programe in pogosto tudi zakone vključuje ukrepe ter reforme s tako imenovanim zelenim pečatom. Najbolj goreče so temu naklonjene seveda zelene stranke, ki v nekaterih ekonomsko stabilnejših državah dosegajo vse višjo podporo ali so celo zmagovalke v nekaterih okrajih, okrožjih ali regijah, kot se je leta 2011 dogodilo v nemški zvezni deželi Baden-Württemberg. Ekospektakelski diskurz v medijih in izobraževalnih institucijah je povzročil eko-mobilizacijo, ki poteka vzdolž politične akcije za zelen, ekološki, organski in trajnostni razvoj. Zelene ideje imajo vse večjo moč in posegajo tudi v programe in politike socialistov, vse pogosteje pa svoje mesto najdejo tudi v idejah liberalcev. Motivov je seveda mnogo, tudi obseg in način izvajanja zelenih politik se razlikuje od politične stranke do stranke, od države do države. Najpogostejši razlog, seveda pridušen, pa je nabiranje volilnih glasov. Zeleno in eko se namreč prodajata - vse kar je eko, je ultimativno dobro, vse kar ni eko, je slabo. To je nova etika tretjega tisočletja. Kaj takšnega lahko razumejo vse stranke političnega spektra.

Pa vendar moramo iz te točke nadaljevati. Zgodovina je bila priča že mnogim ideologijam, nazorom in posledičnim vrednostnim sistemom. Če so prejšnja stoletja bila izrazita *stoletja bio-politike*, kjer so določene rase postale *upravičeno* privilegirane in druge z istim razlogom močno nepriviligirane (denimo, 'živalskost in nekultiviranost je značilnost črnske rase, kar upravičuje privilegiranost belcev' ali 'Judi so krivi vseh tegob in krize začetka 20. stoletja, kar upravičuje privilegiranost arijske rase'), se vse bolj jasno kaže inklinacija, da bo enaindvajseto stoletje izrazito *stoletje eko-politike*. Prvi znaki tega so se že pričeli kazati. Kakorkoli se zdi upravičeno, je jasen pokazatelj eko-politične segregacije davčna politika (ali napovedi teh) nekaterih držav, ki uzakonjajo višje obdavčitve in dajatve za avtomobile z višjo porabo pogonskih goriv ali večjo količino izpušnih plinov, višji davki ponekod doletijo tudi lastnike nepremičnin s slabo izoliranimi zunanji stenami ali okni, ki prepuščajo veliko toplotne energije. V nekaterih državah so kaznovani tudi uživalci sladkih pijač (ponovno, eko- je potrebno razumeti široko, zlasti pa kot tako imenovan zdrav način življenja). Prav tako se k temu priključujejo zdravstvene zavarovalne sheme, ki uvajajo dodatna plačila ali kazni oziroma le delno kritje stroškov bolnikom, ki so morebiti uživalci tobaka, nezdrave (hitre) prehrane, alkoholiki in drugi odvisniki ali pa ljudje, ki živijo *tvegano* življenje, v kolikor se ukvarjajo z določenimi adrenalinskimi ali ekstremnimi

športi. Bio-politika in eko-politika imata različne temelje in izhodišča, prav tako izključujeta, marginalizirata in kaznujeta z drugačnimi prijemi, a nikakor ne moremo spregledati dejstva, da se ena skupina ljudi pod pretvezo *pravega* načina življenja postavlja nad drugo skupino ljudi, ki je vse bolj prepričana, da je razmerje, v katerega so oboji ujeti, vendarle upravičeno, saj priznavajo normativno vrednost eko-moralizma, ki se širi in napaja zlasti skozi medijsko posredovane informacije oziroma medijski spektakel.

Druga, torej ekonomska funkcija, pa se v mnogih točkah zelo naslanja na politično eko-mobilizacijo. Zelene politike namreč vse več proračunskih sredstev namenjajo za subvencije in investicije v zelene industrije, obenem pa jim v nekaterih primerih odrejajo občutno nižje davčne stopnje in dajatve kot ostalim industrijam. Situacija je sicer zelo jasna in ni je težko razumeti ali pojasniti. Ekološko ali zeleno ali trajnostno je dobro, zato je vredno spodbud in olajšav. Vse, kar ni ekološko ali zeleno ali trajnostno, ni dobro oziroma je slabo, zato ni vredno spodbud in olajšav, ampak mora biti obremenjeno, kar deluje kot neka vrsta kazni, ki jo po drugi strani seveda lahko razumemo kot motivacijo. Eko-politika tako zahteva eko-ekonomijo, saj je ekospektakel prevzel celotni etični sistem Zahoda oziroma njegov *ethos*, ki vključuje tudi gospodarsko dejavnost in kroženje kapitala. Trajnost je namreč najtesneje povezana s samim jedrom ekološkega moralizma: gre za trajnost človeka samega kot vrste, torej ohranjanje nečesa, čemur narava ni nujno podelila možnosti ohranitve v neskončnost.

Ob tem se kot ekonomska funkcija ekospektakla kaže tudi potrošnja ekoloških, bioloških, organskih in trajnostnih izdelkov, ki sovpadajo z novim, zelenim ali ekološkim načinom življenja. To je tako imenovani *lifestyle*, ki zahteva varčen in okolju prijazen avtomobil, pasivno hišo iz trajnostnih materialov, ekološko pridelano hrano, oblačila, katerih proizvodnja ne zahteva okolju škodljivih kemikalij, rekreacijo oziroma skrb za telo in fizično vitalnost ipd. Tukaj lahko ponovno potegnemo jasno vzporednico z rimskim spektaklom, saj nas v univerzumu sodobne potrošniške družbe vsakič znova na to, v kateri družbeni razred spadamo, opominja nedostopnost (ali dostopnost) eko-bлага oglaševanega v medijskem prostoru oziroma propagiranega in promoviranega skozi medijski ekospektakel.

V imenu ekologije, v imenu narave, v imenu prihodnjih generacij sta eko-politika in zelena ekonomija dobili orodje z absolutno močjo upravljanja. Ohranitev človeka, skrb za potomce, prihodnje generacije, ohranitev vrste - vse zelo biološko, vse zelo prepričljivo. Človek je žival in kot takšnega ga žene goli egoističen motiv po preživetju, torej pristen in primaren biološki motiv, ki se je tesno prepletel s skorajda povsem političnim oziroma družbenim, torej narcisoidnim motivom. Prehod človeka iz sfere biološkega v sfero političnega

ne pomeni tudi pozabe vsega biološkega. Človek je v prvi in zadnji instanci žival, zver in plenilec.

Človek povsem dosledno upošteva darvinizem - do določene točke. To je točka paradoksa, kjer se človek kot politično bitje opolnomoči z mislijo, da je nad naravo; da se ji lahko (ponovno) približa in jo nadvlada. Skratka, z izrazito političnimi prijemi želi učinkovati na biološko substanco, ki obenem omogoča (in določa!) njegov obstoj. Človek želi paradoksalno ohraniti naravo in naravne cikle skozi totalno obvladovanje in manipulacijo. Človek kot politično bitje si prizadeva ustaviti ali preoblikovati nekatere naravne procese, ki jih narekuje biologija kot predstavnica vsega naravnega - kozmologije, teleologije, narave. Vse to pa ne bi bilo mogoče brez ključnega elementa oziroma medija, v katerem poteka ideološka interakcija človeka s samim seboj. Ekospektakel je skozi tezo ohranitve človeka (kot *najboljši možni argument* z vsemi potrebnimi prvinami: logično, teleološko in etično) spektakel *par excellence*. Kot spektakel ima absolutno moč nad človekom politične sfere, a je v biološki povsem nemočen, saj ne izpolnjuje pogojev za lastno veljavnost; ujema se v protislovja in paradokse. Človek s svojim ekološkim delovanjem ne namerava rešiti narave, ampak jo dokončno premagati - s prizadevanjem za nesmrtnost stremi k odpravi biologije in s tem nečesa tako naravnega in običajnega kot je smrt, ki ni nič drugega kot hrbtna stran rojstva. Obenem pa je jasno, da človeka žene povsem biološki in živalski samoohranitveni gon (tako na partikularni kot generalni (rodovni) ravni), a si ekospektakelski diskurz s svojo moralizirajočo in mesijansko držo tega ne upa niti ne zmore priznati.

## ::SKLEP

Življenje, še zlasti človekovo življenje, je prešlo v novo obliko, ki jo lahko umestimo v okrožje sodobne antropotehnike - pojmovanje človeka tretjega tisočletja je bistveno post-humanistično. Določene vsakdanje prakse, ki jih propagirajo mediji, subvencionirajo pa vlade in politike, so izrazito v skladu z ekospektakularnimi tezami o nujnosti trajnostnega razvoja, varovanjem narave v njeni kvazi-primordialni obliki in boju za ohranitev primernih življenjskih pogojev prihodnjih generacij. Situacija je paradoksalna - faustovskega človeka industrije, rasti in tehnološkega napredka, ki ga je slavil zahodni človek od srede devetnajstega stoletja pa vse do poznega dvajsetega stoletja, želi izpodrinuti novi človek; ta, ki s svojim pristopom *nazaj-k-naravi* dela prav obratno: novodobni človek tretjega tisočletja si prizadeva povsem premagati vse, kar je biološko in to nadomestiti s političnim.

Zelo prikladno orodje za tovrstno početje je v tem članku izpostavljen ekospektakel, ki svojo ideološko in mobilizacijsko moč črpa iz *najboljšega*

*možnega argumenta* - to je argument o ohranitvi človeka oziroma, rečeno obče, argument o ohranitvi vrste, ki pa je v svoji osnovi povsem biološke narave oziroma najbolj primordialen od vseh možnih argumentov. Skratka, človek se je namenil vrniti v *biološkost* na način, ki je temu seveda najbolj prikladen, a paradoksalno v ekospektakelskem diskurzu ni biološko nič drugega kot le ta osnovni argument; vse ostalo zapada politiki in političnemu.

V članku je bilo omenjenih nekaj primerov politične zlorabe in uzurpacije biologije, od medicinske prakse do davčnih mehanizmov. Predvsem pa si besedilo prizadeva odpreti novo polje, na katerem se lahko misli tudi ekološka praksa kot znanilka družbe spektakla. Pojem ekospektakel je nov, zato je bilo potrebno nakazati bistvene koordinate, v katerih se je spektakel kot termin in koncept pojavljal do sedaj - od historičnih spektakelskih form rimskih aren, do medijskega megaspektakla, ki nas povsem v skladu s temeljno teorijo spektakla Guya Debordja zasleduje na vsakem koraku potrošniškega življenja, bodisi v obliki blaga ali katerikoli drugi, ki anticipira problem izbire.

Človek je živi organizem, ki ne more uiti biološkim, fizikalnim, kemijskim, kozmološkim in še katerim drugim zakonom. Človek je biološko bitje, ki si zaradi svoje zaslepljenosti z lastno narcisoidnostjo tega ne zmore in ne sme priznati. Tukaj je bistvo pojma političnega, ki je bil uporabljan skozi pričujoče besedilo. Tudi post-barbarski, pacifističen, post-humani (ali celo trans-humani), totalno političen in ekološko ozaveščeni človek se bo moral soočiti s kruto (a povsem običajno in naravno!) realnostjo, ki ji ekospektakel skuša ubežati: biologija ne pozna nesmrtnosti.

## ::LITERATURA

- Bratman, S. (2004): *Health Food Junkies*. New York: Broadway Books.
- Debord, G. (1999): *Družba spektakla*. Ljubljana: Študentska založba.
- Edmondson, J. (2002): "Public spectacles and roman social relations." V: **Nogales Basarrate, T.** in **Castellanos, A. (ur.):** *Ludi Romani: Espectáculos en Hispania Romana*. Madrid: Editorial Cajasur, str. 21-43.
- Foucault, M. (1984): *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Iuvenalis, D. I. (1994): *Satiren*. Stuttgart: Reclam.
- Jappe, A. (1999): *Guy Debord*. Berkeley: University of California Press.
- Kellner, D. (2006): "Medijska kultura in zmagoslavje spektakla." V: *Časopis za kritiko znanosti*, 34/223, str. 133-149.
- McDonough, T. (ur.) (2002): *Guy Debord and the Situationist International*. Cambridge: MIT Press.
- Razac, O. (2007): *Ekran in živalski vrt*. Ljubljana: Maska.
- Salecl, R. (2012): *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Schweitzer, A. (1991): "Etika spoštovanja do življenja." V: *Nova revija*, 10/113-114, str. 1202-1205.
- Spengler, O. (2013): *Človek in tehnika*. Gornja Radgona: A priori.
- Wiedmann, T. (1992): *Emperors and gladiators*. London: Routledge.
- Wistrand, M. (1992): *Entertainment and violence in Ancient Rome: the attitudes of Roman writers of the first century A.D.* Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.



*Mateo Šupraha*  
**KRITIKA  
METAFIZIKE:  
OD “SMRTI BOGA”  
DO “ŠIBKE MISLI”**

*151-165*

MATEO ŠUPRAHA  
KOŠNICA PRI CELJU 18  
SI-3000 CELJE



**::POVZETEK**

PRISPEVEK V TREH DELIH obravnava kritiko metafizike, s poudarkom na konceptu "šibke misli" Giannija Vattima. Prvi del zaznava težavo, ki jo metafizika prinese s postavljanjem končnega temelja in problematizira boga, v katerega ne dvomimo in o izvoru katerega se ne sprašujemo. Nihilizem se v drugem delu pojavlja kot želja po premagovanju vrzeli pri vprašanju prve resnice. Pestrost pojmovanja nihilizma, ki se kaže tako v zgodovini metafizične misli kot tudi v sodobni filozofiji Zahoda, preko prikaza ideje "šibke misli", uporabimo kot orodje za premagovanje krize, ki jo sproža metafizika. Nihilizem postavlja novo možnost razvoja misli ter prevladovanja obdobja zaprtega logocentrizma. Težava "nasilja" v metafiziki izraža potrebo filozofije po premagovanju tradicionalnih struktur, z namenom ohranjanja svojega obstoja. Pri tem so ključna vprašanja o koncu metafizike/filozofije kot vere v objektivno resnico.

V tekstu torej obravnavamo ključne pojme pri Vattimovi vzpostavitvi "šibke misli". V prvem delu se ukvarjamo s pojmom metafizike, v drugem z nihilizmom. Če je v prvem delu *metafizika* vprašanje, je v drugem delu *nihilizem* odgovor. Heideggerjeva ontološka diferenca omogoča nov pogled na vprašanje resnice in s tem odpira misel, v kateri nihilizem deluje kot hermenevtika. Ideja "šibke misli", ki jo obravnavamo v tretjem delu, deluje v obratni smeri, kot smo bili tega vajeni v času metafizične prevlade. "Šibki misli" gre za "razbijanje" temeljev, tako da univerzalnost deluje kot partikularnost. Univerzalnost se lahko kaže le kot določen pogled, kot določen kontekst; in ne kot poslednja resnica.

Ključne besede: Vattimo, Heidegger, Nietzsche, nihilizem, metafizika.

**ABSTRACT****CRITIQUE OF METAPHYSICS: FROM "DEATH OF GOD" TO "WEAK THOUGHT"**

*The article examines the critique of metaphysics with the emphasis on the concept of "weak thought" by Gianni Vattimo. The first part perceives the basic problem of metaphysics, which is brought about by setting the ultimate foundation, and problematizes god, who is undoubtable and whose origin we do not question. In the second section nihilism occurs as a wish to surmount the gap in the question of the first truth. The diversity of the conception of nihilism, present in the history of metaphysics as well as in the contemporary Western philosophy, is applied*

*through the overview of the idea of "weak thought" as a tool to surmount the crisis of metaphysics. In this, nihilism plays a crucial role of establishing new possibilities of thought-development - the ability to overcome the era of closed thought of logocentrism. The problem of the "violence" in metaphysical thought demonstrates the philosophical need to surmount traditional structures for the purpose of maintaining its own existence. That opens the key questions about the end of metaphysics/philosophy as the faith in objective truth.*

*The article therefore discusses the key notions in Vattimo's establishment of the "weak thought". The first part addresses metaphysics, the second one nihilism. If metaphysics is a question in the first part, the nihilism is the answer in the second part. Heidegger's ontological difference enables a new perspective on the question of truth, thus enabling nihilistic thought to function as hermeneutics. The idea of "weak thought", discussed in the third part, functions as the opposite of what we were used to in the time of metaphysical overcoming. The issue of "weak thought" deals with "breaking" the foundations so that the universality functions as the particularity. The universality could be presented only as a certain view, a certain context; and not as a final truth.*

*Key words: Vattimo, Heidegger, Nietzsche, nihilism, metaphysics.*

## **::RAZKRITJE METAFIZIKE**

V *Pismu o humanizmu* (1967 a) iz leta 1947 Heidegger ugotavlja, da je ključna težava njegovega kardinalnega dela *Bit in čas* (1997) v nezmožnosti presejanja začetega diskurza, saj naj bi bil še vedno rabljen jezik metafizike. (Heidegger, 1967 a, po Vattimo, 2005: 58) V tej avtorefleksiji se Heideggerjeva lastna raziskava kaže kot problematizacija temeljev celotne filozofske tradicije Zahoda. Tako *Bit in čas* izhaja iz razumevanja koncepta biti po modelu navzočnosti (*semplince-presenza*), ki je le ena od dimenzij časa; v tem smislu je potrebno temelje metafizike razjasniti z analizo odnosa bit-čas. Kritični pregled tradicionalne filozofije se kaže skozi Heideggerjev filozofski jezik kot nova misel. Gianni Vattimo povzema Heideggerjevo refleksijo temelja na dveh ravneh. Na prvi, teoretični, gre za izdelavo koncepta časovnosti in zgodovinskosti *Biti in časa*. Na drugi, praktični ravni, gre za kritiko koncepta metafizike *biti* kot čiste navzočnosti, ki nastaja zaradi jezikovne omejenosti. S Heideggerjevim razumevanjem metafizike biti kot navzočnosti dobimo vpogled v skupno značilnost celotne filozofske tradicije Zahoda. Razvoj metafizike se dogaja preko razumevanja svojega stanja v duhu določene tradicije, ki pripada določenemu jeziku. (Vattimo, 2005: 58-59) Ker metafizika z vprašanjem biti bivajočega predstavlja nujen pogoj za utemeljevanje vsega bivajočega, se nam

postavlja vprašanje, kaj je pogoj obstoja same biti. Ali ne izhajamo ravno tako iz bivajočega, ko govorimo o biti? Ali ni bit le del bivajočega, ki kot taka izpričuje istovetnost obeh pojmov?

V razpravi *Kaj je metafizika?* (Heidegger 1967 b) Heidegger opozarja na metafizično ukoreninjenost v celotno človekovo tubiti. Ta ugotovitev se pojavlja kot rezultat splošne tendence po postavljanju biti onstran bivajočega kot takšnega. Spoznanje bivajočega vsebuje vedno že predhodno razumevanje biti bivajočega, to je način, kako bivajoče preide v bit, kažoč se v navzočnosti (*presenza*); oziroma implicira konstitutivno transcendenco bivajočega. To izhaja iz tubiti, ki je z razumevanjem biti vedno že *onkraj* bivajočega kot takega. Toda če sledimo zgodovini zahodne misli, se takšna transcendenca bivajočega v smeri zavedanja biti vedno konča s pojavom določene "napake", kar pomeni, da je vedno imela težnjo po tem, da bit koncipira na temelju navzočnosti. (Vattimo, 2005: 60)

Vattimo ugotavlja, da ima izraz metafizika izrazito negativno konotacijo pri Heideggerju, ko pravi, da misel Zahoda zaradi nezmožnosti ohranjanja ravni konstitutivne transcendence tubiti, polaga bit na raven bivajočega. Konstitutivno začetno razumevanje biti pomeni zasnitek ali načrt, ki izraža transcendenco tubiti v odnosu na bivajoče. Preko pojma transcendence lahko sklepamo, da si je filozofija že od samih začetkov postavljala vprašanja o tem kaj je tisto, kar konstituira bivajoče kot tako. Ključna težava biti bivajočega je v sklepanju, da se bit koncipira kot skupna značilnost celote bivajočega. Ker je slednja mišljena v smislu navzočnosti, potem tudi bit zapada na isto raven. (prav tam, str. 61)

Pri analizi vprašanja metafizike Heidegger ponazori problem temelja z načelom zadostnega razloga, ki je prisotno v vsej filozofski tradiciji. To načelo je v zgodovini metafizike delovalo kot načelo vzročnosti, kar pomeni, da ima vsaka bivajoča stvar svoj vzrok ali temelj. V tem smislu je (s)poznavanje bivajočega pomenilo (s)poznavanje bivajočega v temelju. V analizi *Biti in časa* je vprašanje tubiti bolj temeljno od bivajočega nasploh, zato moramo veljavnost načela zadostnega razloga podvreči prehodnem razumevanju tubiti. Slednja ne prenese utemeljevanja biti na "objektivnem" značaju, ki se kaže kot navzočnost. Tubiti postavlja svet, ki se kaže kot bivajoče; je nekdo, ki se s svojim postavljanjem odpre v svetu in deluje skozi eksistencialne skrbi. Eksistencialni diskurz odprtosti, ki deluje kot celota bivajočega se naposled kaže kot temelj. Tubiti kot temelj postavljamo pred bivajoče, a ne v smislu časovnosti, temveč na način odprtosti do sveta. Na tej podlagi se načelo zadostnega razloga kaže kot sekundarno v smislu ontične resnice, ki pa vedno že predpostavlja ontološko resnico oziroma bit kot zasnitek. (prav tam, str. 64-65)

Vnaprejšnje razumevanje tubiti je utemeljeno na način negativitete; predsta-

vlja "pravi" temelj, zaradi nemožnosti samopostavljanja temelja. Z odprtostjo horizontov, ki vključujejo vsa razmerja bivajočega, ni mišljen poslednji temelj od katerega je vse odvisno. Zasnutek pomeni, da ima pozitivno formiranje odprtosti sveta, ki se kaže kot "racionalno upravičenje", svoj izvor v negativiteti kot *Ab-grund* oziroma v "pomanjkanju temelja". (prav tam, str. 66)

Izrek "*ratio est cur aliquid potius existit quam nihil*"<sup>11</sup> odpira konstitutivno vprašanje metafizike kot: "Zakaj bivajoče in ne rajši nič?" Težava, ki jo vprašanje ne odpravlja tiči v dejstvu, da ne izraža transcendence tubiti in njenega odnosa pred bivajočim in bitjo. S postavljanjem tega vprašanja ostajamo znotraj mišljenja upravičevanje-utemeljevanje. Poleg tega se pojavlja še ena težava, ki je povezana s Heideggerjevo ontološko diferenco, in sicer vzpostavljanje odnosa med bitjo in ničem. Pomen negativitete pri vprašanju biti bivajočega se razkriva kot hkratno postavljanje vprašanja ničča. Če si vse znanosti postavljajo problem spoznavanja bivajočega, od kod potem vprašanje ničča? V tekstu *Kaj je metafizika?* Heidegger pravi, da je izkušnja ničča dana na emotivni ravni in ne na ravni razuma. Pri tem gre za stanje tesnobe kot "temeljnega afektivnega stanja" in "posebnega odprtja tubiti", ki se odkriva kot strah "do ničča"; gre za občutenje brezpomenskosti eksistence. Pomen tesnobe pri razlagi tubiti je v tem, da ne gre za stanje do določenega bivajočega, ampak za občutje ogroženosti eksistence kot take. Takrat, ko tubit ne ostaja v središču bivajočega kot eno bivajoče med drugimi, se čuti "zgubljeno". Tesnoba kot strah, ki se ne dopušča razložiti na način kot strah do ničča, postavlja tubit pred lastno transcendenco, pred eksistenco kot tako; tudi pred lastno "odgovornost". (prav tam, str. 66-69)

Če obrnemo tradicionalni metafizični aksiom: *ex nihilo nihil fit* (nič ne pride od ničča ali stvari ne morejo biti ustvarjene od ničča) in postavimo trditev: od ničča pride vsako bivajoče kot bivajoče, dobimo razlago tubiti kot zasnutka. Pri tem ne gre za razumevanje prehajanja iz ničča v "realnost" (*realtà*) biti, ki se kaže kot navzočnost. Ravno nasprotno, gre za prepoznavanje biti bivajočega znotraj projekcije tubiti kot zasnutka. Biti ne moremo razumeti kot produkt tubiti, zato Heideggerjevo misel izključujemo iz tradicije empiričnega in transcendentalnega idealizma, ki metafizične zagate rešujeta v razmerju subjekt-objekt. (prav tam, str. 69-70) V smislu razlage tubiti kot zasnutka bi lahko rekli, da metafizika, ki se predstavlja kot celotna misel Zahoda, v svoji biti zapada v nihilizem.

<sup>11</sup>Obstaja razlog, zakaj nekaj obstaja raje kot nič.»

## ::POMEN NIHILIZMA

Težnje po koncu metafizike so se najprej pojavile z nihilizmom, ki je splošno prepoznano v Nietzschejevi sintagmi "Bog je mrtev!". Bog predstavlja temelj v sferi nadčutnega, ki obvladuje celoto bivajočega. Njegova moč ponazarja različna pravila, norme in vrednote, ki bivajoče osmišljajo. Skozi zgodovino njegova moč izgublja na pomenu in se razkraja; njegova smrt prihaja počasi. V tem smislu ima nihilizem aktivno vlogo in deluje obratno od principov metafizike. Nihilizem se dogaja oziroma deluje kot dogodje, ki ima nalogo razbijanja resnice. To je znak prehajanja h koncu metafizike. Nova doba pa je doba dovršenega nihilizma, ki se kaže v spremembi dotedanjih vrednot in v nalogi ponovnega postavljanja vrednot. Med nihilizmom in metafiziko je tanka meja, ki se izbriše takoj, ko z nihilizmom mislimo zgolj na ničnost bivajočega. Takrat nihilizem izgubi svojo aktivno funkcijo in postane le še en izraz metafizike. (Heidegger, 1971: 31-32)

Raven prevrednotenja vrednot nastopi ob postavljanju novih vrednot na mesto starih. Bolj kot le v razvrednotenju starih vrednot ima stopnja prevrednotenja funkcijo v odpravljanju načina postavljanja starih vrednot. Vrednote se po novem principu ne formirajo več iz sfere nadčutnega, ampak iz samega bivajočega. Šele z "vzgajanjem" vrednot moramo iskati merila za postavljanje le-teh. Pri tem je potrebna doslednost, saj nova merila lahko postanejo nova metafizična resnica, ki opredeljuje bivajoče. Nietzsche razume temelj kot *voljo do moči*, kar pomeni, da predpostavlja množstvo moči, ki se ohranjajo le v medsebojnem odnosu. Bistvo moči se kaže v samopremagovanju, kot preseganje same sebe. Mislec spoznava in ima nalogo vedno znova opredeliti bivajoče na podlagi moči, ki postavlja kriterije prevrednotenja iz katerega se oblikuje vrednota. V bistvu vrednote je moč, vzpostavljena znotraj sfere bivajočega. Moč se stopnjuje in s samopremagovanjem ne presega celote bivajočega, temveč se vrača nazaj k sebi. (prav tam, str. 33-35)

Volja do moči tako določa kriterije in daje odgovor na vprašanje *kaj* bivajoče je. Po drugi strani pojem *večnega vračanja enakega* razlaga *kakšno* mora bivajoče biti. S tem nastaja kritika vsega, kar se nahaja izven bivajočega. V središču življenja je človek, ki bistvo moči vedno obrača nazaj k sebi. S prevrednotenjem postane človek s podobo nadčloveka edini cilj. Nihilizem v tem smislu razlaga celotno zgodovino metafizike na način, da postavlja svoje bistvo pod vprašaj. Smisel nihilizma pomeni odpovedati se nujnosti tega, kar konstituira njeno bit bivajočega; torej odrešiti se *nič*a. (prav tam, str. 36-40)

*Nič* se vzpostavlja v odnosu do bivajočega kot negacija, čeprav še vedno tostran bivajočega, saj drugače bivajoče ne bi moglo potoniti v nič in nihilizem ne bi obstajal. Tu se postavlja vprašanje ali *nič* vendarle na nek način obstaja;

ravno zaradi obstoja svoje ničnosti. Heidegger na tem mestu poudarja, da se vprašanje nihilizma zastavlja onkraj logične ravni, ki vzpostavlja sekundarno. (prav tam, str. 50)

Skozi Nietzschejevo in Heideggerjevo razumevanje nihilizma, se razvije misel Giannija Vattima, ki njuno kritiko metafizike označi za ključen moment pri vzpostavljanju ideje konca moderne. Pri tem nihilizem dobiva osrednjo vlogo orodja za rušenje metafizičnih temeljev. Z voljo do moči in na splošno z Nietzschejevim nihilizmom se odpre pot k interpretaciji moderne kot dobe preseganja in vere v bit kot objektivne danosti. Že iz časov grške filozofije je iz stabilne perspektive nadčutnega bilo mogoče razlagati vsakdanje stvari sfere bivajočega. V času Kanta se je z apriornimi formami čutnosti in razuma povečala vloga človeškega subjekta. S tehnološkim napredkom in nastopom pozitivizma je "objektivna" realnost temeljila na znanstveno preverljivih podatkih. Vsa "resnica" temelji na podlagi zaupanja do človeške verifikacije. Ko govorimo o Vattimovi ideji "šibke misli", moramo upoštevati, da je skozi celotno zgodovino metafizike šlo za odkrivanje biti. Zato v času, ko hočemo misliti nemetafizično, Vattimova ideja kot kritika metafizike, deluje problematično. (Vattimo, 2009: 18)

Vattimo poudarja, da je Heideggerjeva govorica o biti nihilistična, s tem pa tudi temelj hermenevtične ontologije. Kot os razumevanja Heideggerjeve hermenevtike izpostavi analizo tubiti kot hermenevtične totalitete. To pomeni, da je tubit koncipirana kot biti-v-svetu v smislu domačnosti s svetom oziroma s totaliteto pomenov bivajočega. "Biti domač" ne pomeni nič drugega kot biti vpet v referenčni okvir, kar predstavlja stanje pred interpretacijo. (Vattimo, 1997: 101)

Vattimo opozarja na možnost napačnega razumevanja tubiti kot transcendentálnih kategorij. S tubitjo smo že seznanjeni zaradi vrženosti v svet, kar je edini dejavnik, ki vpliva na postavljanje tubiti. Vrženost v svet vselej pomeni omejenost s smrtnostjo; tubit se med vsemi možnostmi le končnosti ne more izogniti. Hkrati je to dejstvo tisto, ki osmišlja tubit, saj so s smrtjo kot možnostjo vse druge možnosti onemogočene. Torej je smrt tista, ki "eksistenci podeljuje gibljivi ritem *dis-cursusa*, konteksta, katerega smisel se vzpostavlja kot glasbena celota, ki se nikoli ne ustavi na eni sami noti. /.../ Hermenevtična totaliteta Tubiti temelji samo na podlagi njene konstitutivne možnosti, da je ne bi več bilo". (prav tam, str. 102) Heidegger v delu *Bit in čas* govori o utemeljitvi Tubiti na podlagi raz-temeljitve. Skozi to analizo biti-za-smrt kasneje pride do pojma *Ereignis*, kar je bilo v našem kontekstu smiselno prevedeno kot Dogodje. Ta označuje "dogodek, v katerem se neka stvar daje *als etwas*; vendar se lahko daje 'kot nekaj', se lasti (*eigenen*), samo če je udeležena v 'zrcalni igri sveta', v 'kolu' (*Ring*), v katerem je hkrati s prilaščanjem tudi



odlaščena". Če je v delu *Bit in čas* hermenevtična totaliteta pomenila samo odnos med utemeljitvijo in raz-temeljivijo (oz. "izbitjem dna"), kjer je torej temelj pomenil možnost ne-več-bitu, je kasneje vsaka stvar bila prikazana kot to, kar je. Za to pa ni značilna utemeljujoča totaliteta, ampak "zrcalna igra sveta". (prav tam, str. 103)

Vattimo torej prepoznava nihilistične značilnosti v Heideggerjevi misli na način, kot je nihilizem zastavil že Nietzsche. Za slednjega nihilizem pomeni revolucijo v smislu človekove poti iz središča, namesto proti njemu. Kar pomeni priznavanje odsotnosti temelja, kot konstitutivni moment svojega stanja. V tej točki se Heideggerjeva in Nietzschejeva filozofija ujemata. Heidegger prav tako izrecno poudarja, da bit in temelj ne smeta več biti izenačena. (prav tam, str. 103-104)

Pri umeščanju celotne analitične filozofije v sodobne filozofske tokove je potrebno omeniti njeno stališče do heideggrovske tradicije. Slednja je po mnenju analitikov neznanstvena, saj naj bi dajala pripovedi prednost pred teorijo. Po drugi strani tudi sodobna heideggrovska misel ne ostaja ravnodušna do analitikov. Najbolj nasprotujejo njihovim tendencam po ahistoričnem utemeljevanju človekove zgodovine. Ključna težava analitične filozofije je prepričanje, da je naravoslovna znanost bližje resnici, tako na ontološki, kot tudi na epistemološki ravni. Rorty za analitike trdi, da uporabljajo "zdravoumski pristop", saj da se ne ujema s teorijami Thomasa Kuhna in Hilary Putnam, ki dvomita o natančnosti naravoslovnih raziskav pri razlagi bistva stvari. (Rorty, 2007: 153)

Tako kot sta Popper in Russell smatrala, da Hegel in Heidegger predstavljata nevarnost za razvoj zatiralskih družb, je v primerjavi z njima Vattimo imel nasprotno stališče. Božja avtoriteta ali brezpogojno sprejemanje avtoritete razuma pomenita isto nevarnost. Tradicija platonizma je s pomočjo Kantovih idej sprožila nastanek racionalizma, ki naj bi bil podlaga za avtoritarne režime. V skladu s tem, Kantov moralni sistem deluje tako, da je zgolj določenem razumu omogočena pot do pravilne moralne odločitve. Tako ima njegova filozofija značilnosti ahistoričnosti, to pomeni, da nam Kantove ideje omogočajo delovanje, ki v različnih časovnih obdobjih pripelje do enakega moralnega rezultata. Po Vattimovem prepričanju je to izraz nasilja ter poskusa uveljavljanja absolutnih avtoritet. Takrat, ko razum pridobi funkcijo absoluta v okviru brezčasnosti, se bistveno ne razlikuje od avtoritete boga. S statusom božanskega razum izreka: "Kar pravim, ni le interpretacija; to je resnica!" Za takšen večni in absolutni razum velja prepričanje, da lahko pride do jedra resnice in pravičnosti. Tako ima nadčutna sfera nesmrtnega razuma primat nad smrtnim svetom. (prav tam, str. 154)

Če izhajamo iz takšne dvopolne strukture lahko opazimo, da misel, ki sledi

Heideggerjevi tradiciji zagovarja tezo o ljudeh kot govorečih živalih z zmožnostjo sporazumevanja, zato sprejema materialistični pogled na svet. Racionalno delovanje po njihovem mnenju pomeni le zmožnost sporazumevanja in ne zmožnost prisvajanja resnice. (prav tam, str. 155)

Za Vattima ima odnos med pojmom pozabe biti in spominjanja (*An-denken*) ključno vlogo pri razumevanju nihilizma. "Prav s ponovno prehoditvijo zgodovine metafizike kot pozabe biti se Tubit odloči za svojo smrt in se tako utemeljuje kot hermenevtična totaliteta, katere temelj je odsotnost temelja". (Vattimo, 1997: 104)

Spominjanje ali *An-denken* se metafiziki izmika zato, ker predstavlja mišljenje, ki se ne more poprisotiti. Bit torej ni mišljena kot prisotnost, saj bi drugače šlo za pozabo biti, ki bi tvorila metafizično osnovo. Bit je mišljena skozi spominjanje, ki se ne pozablja. Skozi tradicijo se bivajoče kaže kot sled govornice iz preteklosti. "To izročilo je tesno povezano s smrtnostjo Tubiti: samo zato, ker si rodovi sledijo v naravnem ritmu rojstev in smrti, je bit izročujoča se napoved." Preko zgodovinskih horizontov se kaže vez s smrtjo, saj se smisel biti prenaša skozi spominjanje preteklih rodov. Vattimo pravi, da gre pri tem za drugačno strukturo biti kot pri metafizični, ki je stabilna in močna. Bit o kateri govori je "šibka" bit. Samo pojmovanje nihilizma pa je v tem smislu še bolj radikalno. Človekova pot iz središča navzven je radikalizirana tako, da se bit kaže kot enaka nič. To pa je posledica kratkotrajnosti eksistiranja oziroma zaprtosti v meje rojstva in smrti. (prav tam, str. 105-106)

Nietzschejev pomen metafizične prevlade nad materialnim svetom se zgošča v pojmu "bog". Ta predpostavlja močno bit z enotnim smislom zgodovine in celovitostjo sveta. Skozi celotno zgodovino filozofije se je v različnih oblikah ta bit ohranjala, zato "božja smrt" pomeni radikalno prekinitev te kontinuitete na vseh ravneh in odpiranje nove hermenevtike. Pri tem obstaja nevarnost napačnega razumevanja Nietzschejeve ideje, pri čemer se njegovo kritiko razume kot novo utemeljevanje, ki pomeni novo metafiziko. Vattimo opozarja, da propadlo "resnico" ne gre nadomeščati z novo, temveč da se ustvari pogoje, kjer do tega ne bi prišlo. Kar pomeni "predvsem konec vsake stabilne strukture biti, to je tudi vsake možnosti, da izjavimo, ali Bog biva ali ne". (Vattimo, 2010: 18)

Ideja mišljenja torej ni iskanje izvora, marveč oddaljevanje od njega. Na resnice gledamo kot na blodnje ali zmote, med katere spadajo vse metafizične ideje od morale in religije do umetnosti. (Vattimo, 1997: 145)

Vattimova ideja "šibke misli" upošteva prav to oddaljevanje od temelja, s tem "je tako nedvomno metafora in do neke mere paradoks. Ne more se razviti v simbol nove filozofije. Je način izrekanja začasnega, mogoče celo



kontradiktornega. Označuje pot, kaže na smer potovanja; je razcepljena pot, ki upošteva prevlado-razuma (*ragione-dominio*), četudi preoblikovanega in prikritega, od katerega vendarle vemo, da je dokončna osvoboditev nemogoča; pot, ki se bo nadaljevala kot cepitev.” (Rovatti in Vattimo, 2010: 10)

Nietzschejeva ideja “božje smrti”, je v “šibki misli” pomemben faktor premagovanja metafizičnega logocentrizma. V osnovi pomeni konec dobe, v kateri sta tehnologija in družbena struktura onemogočali preseganje ujetosti v “idejo o celovitosti sveta, idejo o enotnem smislu zgodovine, o samoureničnem subjektu, ki zmore zapopasti ta lastni smisel”. (Vattimo, 2010: 18)

## :: GENEALOGIJA “ŠIBKE MISLI”

K razvoju pojma ontološke diference je v šestdesetih letih pomembno prispeval Derrida, ko je z razlikovanjem med dvema pomenoma diference “želel pokazati, da diferencirajoči element, ki konstituira znak ni tudi sam nekaj, kar bi lahko razumeli kot ‘diferentno’”. (Vattimo, 1993: 137-138) Pri tem diferenca (razlika) ne spada v sfero bivajočega, kar pomeni, da ne biva in nima svojega bistva. Ob tem pa je potrebno opozoriti, da njena neizrekljivost ne zahaja onkraj čutnega in si ne pripisuje božjih lastnosti; diferenca je ireduktibilen pojem v smislu ontološke oziroma teološke prilastitve. Zaradi postavljanja pod vprašaj vrednosti izvora je vprašljivo samo izhodišče filozofske razprave. (Derrida, 1994: 6) S tem namenom Derrida predloži dva različna zapisa besede diferenca (s črkama e in a). Idejo je želel preizkusiti na pojmu ontološke diference - torej na ideji razlikovanja med bitjo in bivajočim -, ki je po Derridaju še vedno znak, da je Heidegger ostajal znotraj horizonta metafizike. Razlog je videl v Heideggerjevem določanju naloge mišljenja preko katerega bi lahko “poimenovali bistvo biti”. Smisel diference je ravno v tem, da ne more obstajati izraz za tisto temeljno in vrhovno ime. “Na začetku je bila sled /.../, nikoli prisotnost, na katero bi se ta sled nanašala.” Sled je tisto, kar se skozi razliko daje, kar pa ne moremo dojeti na metafizični način. Sled se dogaja in s tem beži od konceptualiziranja, ki bi mu dalo trdno strukturo. (Vattimo, 1993: 137-138) Derridajeva kritika metafizike izhaja iz nasprotovanja konceptu prisotnosti, saj naj bi le dajal vtis, kot da pozna resnico o začetnih počelih. Avtoritativni metafizični pristop se izkazuje ravno v tem, da se začetek predstavlja kot izvor. Diferenca deluje drugače, predstavlja se kot popolnoma svobodna igra, ki je ne moremo omejiti s pravili, da bi prišli do začetnega originala. Če to sprejmemo, se sprašuje Vattimo, potem ne moremo mimo vprašanja, kdo je tisti, ki igra to igro; kdo postavlja diferenco. (Vattimo, 2008 b: 47)

Razlikovanje med pojmom biti in bivajočega oziroma pri sami razliki, ki je starejša od biti, gre za diferenco posebne vrste. Zaradi tega, ker je ne moremo poimenovati ji Derrida pravi diferanca. Tako naključno proizvedena diferanca pokaže difference kot sledi, ki se ujemajo s svojim značajem in delujejo kot simulakri. Na tem mestu ne govorimo več o razliki, temveč o simbolni strukturi simulakra, ustvarjenega iz mnoštva sledi, ki so brez metafizičnega izvora. (prav tam, str. 48)

Derrida meni, da je metafizični tekst le mnoštvo diferenc, ki jih moramo podvreči dekonstrukciji, s katero odkrivamo sledi. Vattimo se s tem ne strinja in pravi, da Derrida s tem ko poimenuje diferenco (kot Diferanco), ostaja v metafizičnih okvirih. Problem vidi v tem, da ima razlika simulakrski značaj, ki pa je v načelu že metafizičen. Razlika deluje tako, da skozi simulaker zavzemamo različne drže, ki so med seboj nepomirljive; te se izražajo skozi zavest, ki jo prepoznamo znotraj "metafizike prisotnosti". Poleg tega lahko vidimo, da se Derridajeva diferanca postavlja nasproti ontološki diferenci, ki upošteva historičnost biti skozi dogodje. Vattimo vidi težavo Derridajeve difference v tem, da poskuša ostati izven zgodovinskega konteksta; diferanca predstavlja neskončno pomnožitev sledi, s tem pa se postavlja v metafizično večnost, za katero je značilna absolutna bit. (prav tam, str. 50)

Derrida se pri svoji kritiki metafizike opira na Nietzschejevo idejo "večnega vračanja enakega." "Diferanca, kot arhi-struktura neskončnega procesa ponavljanja je večno vračanje enakega, razumljenega kot zakon biti, kot usoda, kot negacija linearne judovsko-krščanske historičnosti v prid krožnosti grškega tipa; diferanca kot povečevanje simulakra pa je ples in smeh Zaratustre, vračanje k nedolžnosti bivanja, kot 'volja do moči' (*Wille zur Macht*)." (Vattimo, 2008 b: 52)

Vattimo pravi, da je s takšno razlago mišljenje difference na določeni točki površno. V Nietzschejevem tretjem delu knjige *Tako je govoril Zaratustra* (1999) se ideja večnega vračanja enakega vzpostavi skozi prisposodbo ugriza. Ta ne ustvarja metafizike skozi "zavest"; prav tako ne gre za simulaker, kjer diferanca na zadnji stopnji deluje kot neskončno ponavljanje. Smisel prisposodbe ugriza se ohrani pri Heideggerjevi ontološki diferenci, ki je bistveno drugačna od mišljenja razpadanja difference. Vattimo pravi, da z dekonstrukcijo ontološke difference ne priznamo razlike med bitjo in bivajočim, kar pomeni, da je bit nehomogena. Z dekonstrukcijo lahko zaključimo, da se nehomogenost kaže kot zavzemanje odnosa zavesti do biti, ki se razvija in postavlja skozi večnost. Neupoštevanje ontološke difference pomeni spekulativni in metafizični odnos med filozofijo in bitjo. Treba je izpostaviti, da Heidegger poudarja razliko med bitjo in bivajočim kot tisto, ki ne izvzema same tubiti. "Diferanca je zgodovina biti, dogodje; kot takšna zaobjema človeka /.../." (Vattimo, 2008 b: 53-54)

V tekstu z naslovom *Dialektika, diferenca, "šibka misel"* (Vattimo, 2008 a), Vattimo predstavi odnos med temi tremi pojmi, pri čemer opozarja, da ne gre za logičen prehod od enega pojma k drugemu, pri čemer bi "šibka misel" prevladovala nad ostalima dvema. Dialektika in diferenca sta mišljeni v smislu prevlade in prebolevanja (*Verwindung*). Mišljenje šibkosti pa predpostavlja pot k biti, ki je nasprotna metafizičnem postavljanju začetnih načel; prav tako nasprotuje metafizično-zgodovinskem konceptu, na primer Heglovi biti, kjer se mišljenje dviga na stopnjo časovnosti. "Šibkost" predpostavlja hermenevtično utemeljitev razprave. (Vattimo, 2008 a: 107-108)

Težava koncepta dialektike je v tem, da se obravnava v razmerju do "totalitete" in do pojma "ponovnega prisvajanja". Resnica je tukaj dojeta na heglovski način, v smislu celote, kar pomeni razjasniti pogoje vzpostavljanja celostnega gledišča in ne ideološko pogojenega. To se rešuje z načinom povezovanja teorije in prakse, ki oblikuje "celostno" in "ponovno prisvojeno" znanje prek zavesti revolucionarne skupine enako mislečih ljudi. Neuspeh takšne dialektike je v razumevanju revolucionarnih idealov ter strukture oblasti, ki naj bi jo z revolucijo spremenili. Ponovno prisvojeno in celostno znanje po revolucionarni praksi postane nova oblika vladavine; nastopijo birokratizirane, reakcionarne strukture, ki omejujejo svobodno delovanje. Podobno problematiko dialektičnega mišljenja zaznava kritika zgodovinskega časa kot homogenega napredovanja, torej pri predstavi o vedno napredujočem poteku zgodovine. Ta miselnost naj bi bila izraz vladajočega razreda, četudi govorimo o revolucionarnem gibanju; napredek je vedno nekaj, kar predpostavlja premagovanje starega in tvori zgodovino zmagovalcev. Walter Benjamin pravi, da je revolucija orodje za omogočanje boljšega življenja tistih, ki bodo na oblast šele prišli. Linearna zgodovina omogoča popraviljanje vsega, kar je bilo prej izključeno, tako da vzpostavi novo zgodovino. S tem postavljanjem novih temeljev pa ponovno pride do izključitev in omejevanja novih možnosti. (prav tam, str. 109-110)

Težava je v pomanjkanju kritičnega premisleka dialektične metode, kar pride šele z Nietzschejem, ki podvomi o nevprašljivosti močnih struktur (*Gründe*). Te poslednje metafizične oblike so bile po kritičnem premisleku le omejitve, ki si jih je človek sam postavil takrat, ko družbena organiziranost in tehnična razpoložljivost še nista bili na dovolj visoki stopnji, da bi lahko živeli v bolj odprtem svetu. Po "smrti boga" oziroma omejitvenih struktur, se ideja totalitete sveta razpre, prav tako tudi enotni in absolutni smisel zgodovine. (prav tam, str. 112)

Na naslednji stopnji je za kritiko metafizike ključno Heideggerjevo ponovno postavljanje vprašanja o biti. Vprašanje se odpira na enak način kot pri kritikih ideologije, kjer je tisto "objektivno" oziroma stvar (bivajoče) po sebi, zgodovinsko in kulturno že pogojena z dogodki in predstavami. Zato

je dojemanje resnice bivajočega po sebi zaprto; smisel biti je tako že določen. Heidegger odkriva nevzdržnost metafizike, ki stabilizira bit znotraj prisotnosti; bit se oblikuje na podlagi bivajoče prisotnosti. To pa je osnova za odkritje ontološke diference, ki v osnovi pove že to, da bit *ni*, ampak se dogaja; dočim bivajoče *je*. Heidegger pri tem presega kantovski transcendentalizem. Pojav tubiti se postavlja vedno znova glede na čas, v svoji vrženosti je vsak "a priori" temporaliziran. Kaj lahko potlej rečemo, da so obzorja, ki gradijo svet? Tu gre za izkušnje in izraze jezika, sporočila iz preteklosti, ki se oblikujejo glede na posameznike in kulture. Vattimo razlaga: "A priori, ki omogoča našo izkušnjo sveta je *Ge-shick*, usoda-poslanstvo ali *Über-lieferung*, prenos. Resnična bit *ni*, ampak se prenaša (postavlja se na pot in izročča)." Pri tem Vattimo opozarja na eno najpomembnejših dejstev pri Heideggerju, in sicer vplivu jezika pri samem pojmu biti, ki je sedaj rešen metafizičnih okov. Bit, ki se zdaj dogaja (*accadere*), se rešuje potez metafizičnega značaja zgolj zaradi "dogodja"; to se daje mišljenju v svoji različnosti. (prav tam, str. 113-114)

Nova ontologija, ki nastopi z idejo "šibke misli", nastaja med odnosom dialektike in diference, in sicer kot diferenca s spominjanjem na dialektiko. Spominjanje dialektike Heidegger omogoči s pojmom *Verwindung*, ki je dovršitev pojma *Überwindung*, kar pomeni premagovanje ali preseganje značilno za dialektično misel. Vattimo poudarja problematičnost pojma *Verwindung* zaradi njegove uporabe. Čeprav je dialektika premagana (prevladana) z diferenco, ta še vedno vsebuje isto dialektično lastnost prevlade metafizike. Takšen način prevlade metafizike lahko vidimo že pri Nietzschejevi "smrti boga", kjer ne gre za iskanje novih temeljev, ampak predvsem konec stabilnosti biti. Na tej točki Vattimo postavlja vprašanje, ali je možno govoriti o nihilizmu kot o resnici, ki jo moramo priznati. Pojem prebolevanja pomeni mišljenje biti, ki se ne dojema kot stabilna struktura, zato ne moremo o njem govoriti kot o logični resnici. "*Verwindung* je način, po katerem mišljenje misli resnico biti, kot *Über-lieferung* in *Ge-shick*. V tem smislu je sinonim za *An-denken* drugi in pogostejši izraz, s katerim Heidegger opisuje v svojih zadnjih delih ultrametafizično misel; misel, ki se spominja biti, a je nikoli ne naredi navzoče, glede na to da se je vedno spomni kot nekaj 'preteklega'." Vattimov način razumevanja biti torej ne poteka skozi navzočnost (prezenco), ampak preko spomina, ki se iz-roča. (prav tam, str. 115-116)

\*\*\*

Bit, kot jo obravnavamo, razumemo skozi tubiti na način odprtosti; tubit kot človeška eksistenca je tisto, kar postavlja celoto bivajočega in zatorej vsebuje bit. V tem kontekstu vnovično postavljanje vrednot razumemo kot obrat iz

.....

sfere nadčutnega k bivajočemu; k spoznanju, da je merilo vseh stvari človek, ki s svojo aktivno vlogo odpira horizont bivajočega. Tako bi lahko zaključili, da ideja odprtosti razkriva potencial kritične misli, ki je obenem tudi samokritična, v kolikor se dojema kot "ena izmed". Če metafizična volja pomeni voljo do *enega*, kar se kaže na način redukcije na poslednjo resnico, se v času postmetafizike ta volja kaže kot volja do odprtosti.

## ::LITERATURA

- Derrida, Jacques (1994): Razlika. V: *Izbrani spisi*, Zdravko Kobe, ur. Ljubljana: Krtina, str. 3-28.
- Heidegger, Martin (1967 a): O 'humanizmu'. V: *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, Martin (1967 b): Kaj je Metafizika?. V: *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, Martin (1971): *Evropski nihilizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, Martin (1997): *Bit in Čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rorty, Richard (2007): Heideggerianism and Leftist Politics. V: *Weakening philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Santiago Zabala, ur. Montreal: McGill-Queen's University Press, str. 149-158.
- Rovatti, Pier Aldo in Vattimo, Gianni (2010): Premessa. V: *Il pensiero debole*, Pier Aldo Rovatti in Gianni Vattimo, ur. Milano: Feltrinelli, str. 7-11.
- Vattimo, Gianni (1993): The adventure of difference. V: *The adventure of difference: philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Gianni Vattimo; ang. prev. Cyprian Blamires in Thomas Harrison, ur. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, str. 137-157.
- Vattimo, Gianni (1997): *Konec moderne*. Ljubljana: LUD Literatura.
- Vattimo, Gianni (2005): *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Vattimo, Gianni (2008 a): Dijalektika, diferencija, slaba misao. V: *Čitanka*, Gianni Vattimo, ur. Zagreb: Hrvatsko društvo pisaca, str. 107-122.
- Vattimo, Gianni (2008 b): Pustolovine diferencije. V: *Čitanka*, Gianni Vattimo, ur. Zagreb: Hrvatsko društvo pisaca, str. 45-60.
- Vatimo, Dani (2009): *Vjerovati da vjeruješ*. Beograd: Fedon.
- Vattimo, Gianni (2010): Dialettica, differenza, pensiero debole. V: *Il pensiero debole*, Pier Aldo Rovatti in Gianni Vattimo, ur. Milano: Feltrinelli, str. 12-28.



*Nataša Toplišek*  
**VELJAVNOSTNA  
SUPERIORNOST  
HUSSELOVE  
TRANSCENDENTALNE  
FENOMENOLOGIJE:  
POSKUS  
USTANOVITVE  
ZNANOSTI VSEH  
ZNANOSTI**

*167-180*

RAVNE 48 C  
SI-3325 ŠOŠTANJ



**::POVZETEK**

AVTORICA ČLANKA SKUŠA EKSPLICIRATI Husserlovo idejo o veljavnostni superiornosti transcendentalne fenomenologije in posledično le-to predstaviti kot pogoj možnosti eksistence ostalih znanosti. Edmund Husserl s pomočjo kritike novoveškega naravoslovja skuša priti do zadnje, Arhimedove točke, kjer se ustavi tik pred ničem ter se s pomočjo konstitucijske metode vrne nazaj v svet. Pri tem je zanj kardinalnega pomena filozofova askeza od naivnosti naravne naravnosti ter iskanje bistev predmetov, ki z izvedbo popolne fenomenološke redukcije ostanejo transcendentalni subjektiviteti.

**Ključne besede:** Husserl, transcendentalna fenomenologija, naravoslovje, ontologija

**ABSTRACT**

*VALUE SUPERIORITY OF HUSSERL'S TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY: ATTEMPT AT GROUNDING THE SCIENCE OF ALL SCIENCES*

*The author of this article tries to articulate Husserl's idea about value superiority of transcendental phenomenology and present it as a condition of possibility of other sciences. Using the modern natural science criticism, Edmund Husserl tries to achieve the last, Arhimed's point where he stops right before the absolute nothing and comes back into the world with the help of the method of constitution. Of cardinal importance for him are philosopher's ascetism from the naivety of the natural attitude and the search for the essence of objects, which remain in the domain of transcendental subjectivity after the completion of phenomenological reduction.*

*Keywords:* Husserl, transcendental phenomenology, natural science, ontology

*«Na prvem mestu imenujem splošno nalogo, ki jo moram rešiti zase, če naj se sploh imenujem za filozofa. Mislim na neko kritiko uma, na kritiko logičnega in praktičnega uma, sploh vrednotujočega uma. Ne da bi si prišel v splošnih potezah na jasno o pomenu, bistvu metodah, poglobitvenih vidikih kritike uma, ne da bi domislil, zasnoval, utrdil in utemeljil obči zasnitek zanjo, prav zares ne morem živeti (kann ich wahr*

*und wahrhaftig nicht leben). Muk nejasnosti, sem in tja blodečega uma sem se dosti naužil. Moram priti do notranje trdnosti.*<sup>1</sup>

Kriza evropske znanosti ter posledično samega bivanja Husserla vodi k nujnim premislekom o izvorih kritične znanstvene in filozofske situacije t. i. novoveškega naravoslovja, ki po avtorjevem navsezadnje nima nikakršnega smisla in lahko vodi le in samo v neizogibne paradoksalnosti, nesmisle ter nazadnje v krizo, ne samo znanosti, temveč krizo samega evropskega človeštva. Kako zelo je to krizo občutil na svoji koži, priča uvodni citat, ki služi kot nekakšen leitmotiv celotnemu članku.

## **::1 PROBLEMATIKA NAIVNOSTI NARAVNE NARAVNANOSTI NOVOVEŠKIH ZNANOSTI**

Naivnost naravoslovnih znanosti, ki temeljijo na matematiki kot ideji univerzalne znanosti, nujno vodi v matematizacijo narave<sup>2</sup>, ki le-to tako tudi idealizira. Z izgradnjo geometrije kot metodike merjenja za vso objektivno določanje oblik, pa postane spoznavanje "realnosti" popolnoma odtujeno človeku. Pozitivistična omejitev ideje znanosti najde znanstveno resnico samo v "objektivnosti" in pri tem izključuje človeka. Generalna teza naravne naravnosti človeka naivno postavi v naravno okolje, kjer le-ta živi v nevprašljivi gotovosti kot samoumevne obstoječe dejanskosti. Ta naivna naravnost torej ni zavestna drža na podlagi odločitve človeka, pravzaprav sploh ni neka naravnost<sup>3</sup>, temveč je le "naravno stanje", v katerem je naravno življenje splošne teze obrnjeno proč od sebe k svojim predmetnostim. Pozaba subjektivnega ter njegova tematizacija so bile najhujše lastnosti tistega časa in so lahko vodili le v krizo znanosti in tudi filozofije. Husserl zatorej napotuje na strogo znanstveno kritiko, ki delegitimira naravoslovne metode naturaliziranja naravnosti in uma ter tako zahteva strogo, radikalno metodo, saj naivnosta, s katero vladajo te novoveške znanosti, ne more omogočiti uresničitve ideje stroge znanosti. Z njegovimi besedami: "Da bi svet kot tisto netematično, nepredmetno ali predpredmetno postal tema [...], je potrebna modifikacija objektivne naravnosti s strogo filozofsko, vendar taka, ki bo radikalnejša od vseh dosedanjih modifikacij" (Tonkli-Komel 1997, 85). Naloga znanosti

<sup>1</sup>Citirano v *Kartezijanskih meditacijah* (1975) na podlagi Husserlove beležnice (1906), ki jo Walter Biemel navaja v uvodu k *Ideji fenomenologije* (1947).

<sup>2</sup>Husserl naravo opredeli kot *prostorsko-časovno razsežnost*.

<sup>3</sup>V sskj glagol naravnati definira naslednje: 1. *narediti, da pride kaj v pravičen, ustrezen položaj*; 2. *narediti, da kaj pravilno, ustrezno deluje*; 3. *narediti, da je kaj obrnjeno v določeno smer*.

sedaj postane boj za obnovo izvornega in tako tudi boj za sam smisel. (Tonkli-Komel 1997, 81, 88 in Husserl 2005, 18, 43-55)

Zapad znanosti v objektivizmu in s tem vzporedno sovisje naivne gotovosti in neprave vere v pred-danosti sveta, so vsekakor produkt praustanovitve Galilejevega novega naravoslovja, ki pa ga še natančneje s konstrukcijo dualizma utrdi Descartes. Vendar pa Descartes s svojim poskusom radikaliziranja praustanovitve idej izgubi tla pod nogami. Varljiva slika neke naravoslovne metode po vzoru fizikalno-kemijske nikakor ne sledi naravi stvari, ki jih mora znanost raziskati (Husserl 2005, 98) Kot pravi Husserl (1991, 22): "Slediti naravoslovnemu vzoru skoraj neizogibno pomeni: objektivirati zavest, kar nas že na začetku zaplete v nesmisel in iz česar vedno izvira nagnjenje k postavljanju nesmiselnih problemov". Tukaj tiči nevarnost za filozofijo; teoretska narava potrebna za pojasnjevanje filozofije lahko popusti zaradi pritiska življenja - zaradi praktične situacije. (Husserl 1997, 41) Filozofska stiska, ki nastane na tem mestu, je postala to prav zaradi širjenja pozitivnih znanosti, ki pa niso niti v eni točki razvozlale uganke dejanskosti, v kateri živimo. Če se tukaj opremo na nemškega filozofa Lotzeja, lahko z njegovimi besedami doumemo vso paradoksalnost naravoslovnih znanosti in naturaliziranje uma. Lotze se izrazi z naslednjimi kratkimi besedami, s katerimi pa je povedano vse: "Preračunati tek sveta ne pomeni razumeti ga". (Lotze v Husserl 1991, 42) V nezlomljeni naivnosti se zadržuje vse duhoslovje, obstaja samo in ravno tisto, kar je svetno. (Husserl 2005, 254, 268) Temelj narave eksaktnega naravoslovja je metoda idealiziranja; gre za idejo, ki privre iz idealiziranja in hipotetično substruira dejansko uzrto naravo. Mišljenjska metoda idealiziranja je torej temelj celotnega idealiziranja.

Novoveška naturalizacija je nujno vodila v naivnost vsake znanosti in onemogočila uresničitve ideje stroge znanosti. (Tonkli-Komel 1997, 52,64) Zatorej vidi Husserl v obnovi možnost za vzpostavitev enotnosti med znanostjo in življenjem, ki je nujno potrebna, če se želimo ogniti krizi. Husserl tako na podlagi najradikalnejše samo-osmiselitve znanosti, iz njenih izvorov v življenju, osnuje radikalne razlage življenja samega. Znanost je tako funkcija, ki služi pravemu življenju, in prav zato je potrebno vzpostaviti do konca razumevajočo in upravičujočo se znanost, ki bo slonela na popolni brez-predsodkovnosti.

Kot pravi Husserl (Husserl 1997, 64, citat vzet iz Tonkli-Komel): "Potrebno je pokazati, da je edini pravi smisel znanosti ustvariti univerzalnemu življenju jasno duhovno oko, s katerim lahko razumemo sebe in svoj smotrni smisel." Na tem mestu vstopi njegova fenomenologija, ki se sprošča od starega objektivističnega ideala znanstvenega sistema in nas posledično sprošča tudi od ideje ontologije duše, ki bi lahko bila analogon fizike.

## ::2 POSKUS IZGRADNJE ČISTE PSIHOLOGIJE

Metoda idealiziranja narave, ki tako vsemogočno bdi nad znanostmi novega veka, je seveda v svoj vakuum posrkala tudi znanost psihologije in s tem le-tej onemogočila izgradnjo njenih pravih lastnosti in naloge. Predsodek o enaki metodi v psihologiji nikoli ni zmožal izpeljati to, za kar si je prizadeval: trdno teoretizacijo, metodično tehniko ter eksaktnost brez globjega subjektivnega preudarka. Novoveška različica psihologije je tako dualistična in psihofiziološka psihologija. Kljub temu, da je seveda v obdobju novega veka psihofizična empirija legitimna, nikakor ni mogla veljati "kot pot in izpeljava prave, samemu lastnemu bistvu psihičnega zadoščajoče psihologije" (Husserl 2005, 269), saj vendarle duševno v resnici<sup>4</sup> nima narave, nima nekega nasebja, ki bi ga lahko idealizirali oz. matematizirali. Ker pa takšen uvid umanjka, se nadaljuje status psihologije kot *po-narav*-ljanje duševnega. Možnost, da bi se psihologija lahko posvetila svoji nalogi, tj. znanstveno preučevala vse psihično ter tako preko deskriptivne in pojasnevalne znanosti iskala jasnosti in zadnjosti samolastnega bistva, je zaradi novoveškega nejasnega in motnega pogleda na znanosti, neuresničljiva. (Husserl 2005, 269-270) Tako ostaja ujeta v novoveški vrvež naravoslovne znanosti, ki želi spoznati le samoumevne danosti narave na objektivno veljaven način in takšno metodiko tudi prezrcaliti v poklic psihologije. Psihologija torej odkriva psihično ter njegove zakone psihofizične sovisnosti narave, v kateri je samoumevno to, da to psihično objektivno določi ter odkrije njene "zakone". In tako je vsaka osnovna psihološka določba *eo ipso* psihofizična. Na tem mestu se pojavlja vprašanje oziroma je izpuščen premislek, kako psihično ni zgolj predstavljanje narave, temveč ima svojo lastno bistvo, ki ga je treba raziskovati strogo, pred vsako psihofiziko. To pomeni, da varljiva slika naravoslovne metode nikakor ne ustreza pravi metodi, ki bi morala slediti naravi stvari, ki jih je potrebno raziskati in ne kakršnikoli predsodkom. Husserl pravi (1991, 22): "Slediti naravoslovnemu vzoru skoraj neizogibno pomeni: Objektivirati zavest, kar nas že na začetku zaplete v *non-sense* in iz česar vedno znova izvira nagnjenje k postavljanju nesmiselnih problemov [...]". Tako znova naletimo na problematiko sveta psihičnega. V psihični sferi so razmerja popolnoma drugačna kot v fizični sferi. Psihični fenomen ni substancialna enotnost, nima "realnih lastnosti" in seveda tudi nobene kavzalnosti, na podlagi katere bi se konstruirali t.i. *naravni zakoni*. Pripisovanje narave tem fenomenom je čisti nesmisel naturaliziranja. (Husserl 2005, 269-270)

Novoveška empirija tako nikakor ne more pripeljati do znanstvene odločitve

<sup>4</sup>Resnica pri Husserlu je evidenca, gotovost pogleda, glede tistega, kar vidi, je tisto, kar je uzrto in s tem dano.

o veljavnosti neke stvari. Psihologija kot naravoslovna znanost pa, kot že ugotovljeno, spada kot psiho-fizična psihologija k empirični znanosti, kar pomeni, da so vsa psihološka raziskovanja nastala na podlagi izkustev iz fizičnega sveta. Tukaj ostaja psihologija še vedno ujeta ter odvisna od fizičnega. Zatorej v tej psihofizični naravnosti ostaja "psihično" z vsem njenim lastnim bistvom, prirejeno telesu in enotnosti fizične narave. Kar je v imanentni zaznavi zajeto in kot bistveno tako dojet, stopa v odnos z naravo. To pa je seveda popolni nesmisel ponovnega naturaliziranja. Na tej točki že lahko odkrijemo preobilje nerazvozlanih ugank aktualnih dejanskosti. Kajti z vedno večjim razponom in rastjo pozitivnih znanosti; vse bolj močno in na glas udarja najradikalnejša življenjska stiska, katera ne bo popustila na nobeni točki našega življenja. Husserl zato napotuje k zavzetju stališča, k naporu, da v umnem, čeprav neznanstvenem svetovno-življenjskem nazoru, izravnamo dis-harmonijo v našem zavzemanju stališča do življenjske dejanskosti. Po drugi strani pa je seveda potrebno opozoriti na nujnost ohranitve zavesti o odgovornosti ter se podajati v reševanje krize s principom popolne brez-predsodkovnosti. (Husserl 1991, 23) Husserl, ki vidi v znanosti primarni izvor krize takšnega obsega, želi tudi rešitev najti v njej; kajti "samo znanost pa lahko dokončno premaga stisko, ki izhaja tu iz znanosti". (Husserl 1991, 43) Tako govori o enem samem zdravilu, na podlagi katerega se lahko kriza vseh kriz premaga: govori o znanstveni kritiki kot radikalni znanosti, ki vedno začenja od spodaj ter tako temelji na zanesljivih fundamentih. (Husserl 1991, 43) Tukaj smo sedaj prišli do točke borbe oz. boja za obnovo izvirnega, za obnovo zanesljivih fundamentov. Ker moderni človek torej izgubi odnos s samo stvarnostjo, svet postane, kot objektivnost na sebi, ravnodušna vsota objektov, ki so brez vsake relacije in zveze z nami. S tem se izgubi smiselna sovisnost. Prostor za smiselna vprašanja sedaj dokončno izgine. Sedaj, ko je kriza prodrla v vse pore novoveške znanosti, ne preostane nič drugega kot močna volja do stroge znanosti, ki se bo uspela zoperstaviti vsemu praktičnemu stremljenju in se od njega popolnoma zavestno ločiti. Husserl sam verjame, da se bo njegova filozofija prebila do stopnje znanstvene jasnosti, potreben je samo pravi cilj ter radikalnost, ki je pogoj za dosego absolutno jasnih začetkov, absolutno jasnih problemov, metode ter nazadnje absolutno jasno dane stvari. In tukaj naletimo na bistvo filozofije, naletimo na direktno intuicijo v pravem smislu: kot čisto umsko zrenje spoznanja apodiktične resnice. To je objektivnost v najvišjem smislu. (Husserl 1991)

Mišljenje v času Husserlovega raziskovanja, ki je znanstveno resnico videlo v (re)konstrukciji "dane" dejanskosti in je lahko izkazovalo le hud antagonizem napram transcendentni filozofiji, je avtorja torej vrglo v nenehno prespraševanje o smislu človekovega bivanja v takšnem "objektivnem" svetu. Naivni

doksični objektivizem, ki človeka po eni strani razumeva kot del narave, po drugi pa mu namenja izvršilno funkcijo razumevanja le-te, onemogoča gledanje bistva stvari, torej bistvogledja kot enega in edinega pravega načina zapopadanja bistvenega bistva. Tako se izmakne možnost apodiktične resnice ter možnost uresničitve ideje stroge znanosti. Hrepenenje po transcendentalni filozofiji tako samo narašča. (Husserl 1991, 48-53)

### **::3 NUJNOST NASTANKA TRANSCENDENTALNE FENOMENOLOGIJE**

*Fenomenološka redukcija in fenomenološka epoche [...] na svoji transcendentalni ravni do konca počistita vse empirično goščavje (naplavine zunanjega in notranjega izkustva) in tako pripravita čist, odprt teren za konstitucijo. Čistina, na kateri se znajde čisto čisti jaz kot transcendentalni subjekt, temu subjektu [...] odpre možnost popolnoma svobodnega oblikovanja lastnega sveta. Sveta, ki bo kot svet fenomenov čisti objekt čistega jaza; tj. absolutnega subjekta. Njegova objektivizacija.*  
(Hribar 1993, 87)

Ta transcendentalni subjekt, kot rečeno, sam tudi odloča in zato popolnoma odgovarja za svoj "svet", saj biva onkraj njega. "Je jaz, ki navsezadnje odloča o *biti* in *nebiti*, o smislu in nesmislu bivanja, o smiselnosti in nesmiselnosti življenja. [...] Smo, kot zapiše [...] Husserl, na "mejni točki (Grenzpunkte)", na točki zavestnih meja in/ali meja zavesti" (Hribar 1993, 86). O resničnosti ali neresničnosti torej odločam jaz v zadnji instanci, na najvišji in poslednji ravni kot čisto čisti jaz; kot nadjazni Jaz čiste zavesti. Do tega jaza se povzpne s pomočjo druge, eidetske stopnje fenomenološke metode, katere proizvod je transcendentalni residuum - čista zavest v njeni absolutno lastni biti (Husserl 1997, 164). Ta preostanek pa ponazarja dejstvo, da smo se na poti čiščenja ustavili šele pred samo grozo nič: pred transcendentalnim ničem. Ustavili smo se torej na Husserlovi mejni točki. Vendar se Husserl ne boji padca v nič, kajti: "Tudi če tega, namreč sveta zunaj mene (sveta čutne, izkustvene gotovosti), ne bi bilo, bi jaz kot čisti jaz bil. Bi bil, ker sem si kot tak absolutno evidenten. Ker si ne morem za-misliti, dokler mislim, da me ni. In ker si torej na podlagi tega, se pravi na podlagi samega sebe kot brezpogojne (absolutne) biti ne morem predstavljati svojega nasprotstva: absolutne nebiti kot nič. Dokler mislim in torej sem, nič ni". (Hribar 1993, 83-89, 95) Smisel, po katerem Husserl tako teži, se torej najde v zavesti. Le s transcendentalno subjektiviteto svet dobi veljavo, ki je bila prej zanj nedostopna. Sestop na raven transcendentalnega izkustva je tisti, ki nas rešuje pred krizo in nas prebudi iz

novoveškega sna. Zavest pa, ki je prvi temelj in poslednji cilj gotovosti znanstvenih spoznanj, lahko odpre pot k čisti znanosti: znanosti vseh znanosti. (Tonkli-Komel 1997, 86-87)

Ker pa se lahko in se tudi mora transcendentelni jaz konstituirati le kot človek v svetu, je primarno ta jaz tema psihologije in šele nato transcendentálna tema. (Husserl 2005, 227, 250) Tako jaz kot čisti psiholog nikakor nisem prenehal biti človek. Ravno nasprotno: "Sleherno novo transcendentálno spoznanje se preobrazi v obogatitev vsebine človeške duše" (Husserl 2005, 256, 309-319) in tako vsak jaz, ki je pred tem bival naivno, kot transcendentální jaz v anonimnosti, z vnosom transcendentálnega v raziskovanje, postane viden transcendentální jaz. Zaobrnitev k transcendentalizmu rešuje psihologijo oklepov absurdnih pozitivnih znanosti in ji daje veljavo kot transcendentální psihologiji. Čista psihologija se tako enači s transcendentálno filozofijo, ki išče vse aspekte bistvenega v čisti samolasti duševne biti. Husserlovo fenomenološko razumevanje pojma čistosti se torej lahko raziskuje le v subjektivnem - "v intencionalni vpetosti subjektov in njihovega transcendentálnega življenja" (Husserl 2005, 312).

"Predmet transcendentálne filozofije [*tako*] ni zavest kot ontološko izhodišče gotovosti zavestnih spoznanj, ampak fenomen zavesti s temeljnim karakterjem intencionalnosti, torej zavest kot način odnosa do predmetnega sveta. Šele z zadobitvijo teh tal je sproščen pogled za nekaj takega kot je bitni karakter, s čimer je prvič dana tudi možnost ontologije." (Tonkli-Komel 1997, 131), katero Husserl umešča v horizont sveta življenja in katera tvori tudi osrednjo tematiko njegovih poznejših razmišljanj. Skozi genezo pojma življenjskega sveta (*Lebenswelta*), ki po njegovem izhaja iz strukture intencionalnosti in svet posledično opredeljuje kot to "na kar je humano življenje po svoji naravi nasploh naravnano"<sup>5</sup> (Tonkli-Komel 1997, 115), poskuša preseči krizo, ki je torej kriza evropskega človeštva in ki le-tega vodi v njegov propad. Kot vemo, kriza, ki zaradi tekmovalnosti med znanostjo in življenjem, ločuje tisto kar si izvorno sopripada in povzroča dualizem dveh svetov, ogroža samo življenje človeka. (Tonkli-Komel 1997, 115-118)

Ogrožujoči je torej dvojni karakter sveta življenja, ki po eni strani nudi tla le-temu, po drugi pa ga v celoti zaobsega. Svet življenja je tako hkrati transcendentální in objektivni pojem. Takšen paradoks sveta pa človeka nujno postavlja v precep, ki ga izkuša kot življenjsko stisko, v kateri se nam enkrat svet kaže kot objektivni in za nas ničeni, drugič pa smo mi sami popolnoma

<sup>5</sup>Heiddeger v neposredni povezavi z opredelitvijo Husserlovega *Lebenswelta* vpelje pojem tubiti (*Dasein*), ki označuje "bivajoče, ki smo vselej mi sami" (Heiddeger v Tonkli-Komel 1997, 115). "Rojstvo pomeni prihod na svet in živeti pomeni z vidika tako razumljenega rojstva *biti na svetu*" (Hribar 1993, 235).



odtujeni od njega. Svet kot objektivnost na sebi, kot ravnodušna vsota objektov, brez relacije in zveze z nami pa pomeni izgubo smiselne sovisnosti, kjer svet in življenje nista ločena temveč oblikujeta eno in isto celoto. Husserl se na tem mestu sprašuje, kako je sploh mogoče, da se človek kot načrtovalec in uresničevalec projekta znanstvenega napredka znajde v stanju, v katerem se sploh ne znajde več. Da se moderni človek izogne izgubi relacije s stvarnostjo, je torej potrebno, da se lahko prepozna kot subjekt v svetu, da se sreča z njim. (Tonkli-Komel 1997, 115-122)

Manko dimenzije smisla se lahko zapolni le z *izkustvom sveta*. Sintagma življenjskega sveta tako mora istovetiti izkustveni svet kot svet življenja z "mojim" oz. "našim" izkustvom sveta (Hribar 1993, 155). Husserl že v *Kartezijanskih meditacijah* (1975, 164) opozarja, da je vsako nadaljnjo transcendentalno-fenomenološko raziskovanje potrebno začeti konkretno v našem življenjskem svetu in pri človeku samem, ki je na ta svet bistveno vezan. Kot že rečeno je le tako možno preseči krizo modernega človeka in tudi iskati načine, ki bi vodili k neki novi ontologiji, ki bi se bistveno razlikovala od ontologij 18. stoletja, ki so logično operirale s povsem nenazornimi pojmi.

Izginjanje človeka in sveta je možno le z izenačitvijo predznanstvenega in znanstvenega sveta, saj je slednji le nadgradnja sovisnosti predznanstvenega življenjskosvetnega izkustva in kot tak pripada temu izkustvu. Smisel je, kot že rečeno, pridobljen le z ukinitvijo kontrasta med znanostjo in svetom življenja ter torej z združitvijo obeh v en sam svet. Husserlova ideja preseganja takšne krize je ideja o ekvivalenci med svetom in zavestjo ali z besedami Andrine Tonkli-Komel (1997, 119): "Kako lahko obstajata dve celoti, dve totaliteti [...]? Samo na en način: gre za eno in isto celoto, ki jo enkrat označujemo kot "svet", drugič kot "zavest". (Tonkli-Komel 1997, 115- 122) Svet in čista, transcendentalna zavest, sta torej ena in ista celota, gledana iz dveh zornih kotov. V Husserlovi fenomenologiji pa to torej pomeni, da imamo opravka s spremembo naravnosti, ki nas vodi v popolno brezpredsodkovnost, ki sedaj vse kar lahko postane utemeljujoče, postane to v lastni neposredni evidenci filozofirajočega (Husserl 1997, 50). Husserlova znana maksima *k stvarjem samim* tako zahteva pripoznanje le tistega "kar filozof ugleda in vidi z lastnimi očmi". (Hribar 1993, 7)

Če torej naravno naravnani jaz, živeči v *tem svetu*, vanj tudi posegam in sem s tem torej zainteresiran za ta svet, pa s pomočjo spremembe naravne naravnosti v transcendentalno, postane zainteresirani opazovalec popolnoma *nezainteresiran*. Tako se odpovedujem v naivni izkušnji delujočim modusom veljavnosti in posledično "izstopim iz tega naravno naravnanege sveta" (Husserl, 1975, 81). Tak izstop pa je možen zaradi možnosti preseganja razdvojenosti sveta in svetnega življenja, torej zaradi transcendentalne pre-



mestitve, s pomočjo katere *brezinteresnemu gledalcu* “postanejo vsi dogodki k svetu obrnjenega življenja [...] dostopni opisu kot očiščeni vseh postranskih mnenj in vnaprejšnjih mnenj opazovalca” (Husserl 1975, 95) Transcendentalno naravnost je tako mogoče razumeti kot nekakšno “transcendentalno spominjanje, ki ponovno priključuje iz pozabe v spomin tisto, v predmetni naravnosti vedno že pozabljeno naravnost, stališče”. (Tonkli-Komel 1997, 121) Vendar sedaj to spominjanje ne sme “sprejeti ničesar drugega kot to, kar lahko v zavesti sami, v čisti imanenci, na bistvenostni način uvidimo” (Husserl 1997, 194) Zavest torej na tem mestu skozi transcendentalno epohê in redukcijo odtegnemo predmetom; svet je zato izkušen kot “odmik”. Tako postane jasno, da odteg od naravne naravnosti in zavzetje fenomenološke drže nujno vodita k polju absolutne zavesti, k čisti zavesti v njeni absolutno lastni biti. (Hribar 1993, 69, 70)

Glede na pojasnjeno torej lahko enačimo zavest sveta z zavestjo odtega. In šele v tej brezinteresnosti se svet sedaj kaže kot odteg, ki pa priteguje samo zavest v svet. Čista zavest tako ni ujeta v svetu in tudi svet ni ujet v zavesti, temveč se ujemata. “Princip brezpredsodkovnosti ne odpravi situativnosti, ampak jo šele izpostavi kot mesto sopripadanja (srečevanja) človeka in sveta (Tonkli-Komel 1997, 122).

#### 4 EDINSTVENOST HUSSERLA PRI ISKANJU MOŽNOSTI ZA ONTOLOŠKO RAZISKOVANJE

Z vrnitvijo subjekta v njegov svet, Husserl izraža edinstvenost pri zastavkih za svojo ontologijo. *Njegova* ontologija je ontologija *njegovega* življenjskega sveta, ki je razumljena kot eksplikacija biti sveta; in sicer z vidika dostopnosti te *biti*<sup>6</sup>, ki tako odkriva “bistvenostno tipiko” faktično živeti svetov. Življenjski svet se tako kljub relativnosti, ki nastane zaradi urgentne vezanosti na subjektiviteto, konstituira kot enotnost, kot univerzum življenjskosvetnih objektov in tako Husserlova ontologija konec koncev odkriva ta “čisti apriorij”, te zakonitosti, na katere ostaja pritrjeno vsakršno življenje in vsakršna znanost, ki tu najde svoja tla. (Hribar 1993, 165; Husserl 2005, 211). Takšen ontološki apriorij podeljuje ontičnemu fakti, faktičnemu svetu v vseh njegovih *naključnostih* določeno lucidnost, ki je torej potrebna za - vsaj tako se zdi<sup>7</sup> - vsa nadaljnja fenomenološka raziskovanja (Husserl 1975, 164).

<sup>6</sup>Kot vemo se pri Husserlu pojem *biti* enači z *načini biti*; z načini karakteriziranja identitete predmeta (Tonkli-Komel 1997, 97).

<sup>7</sup>V nadaljevanju članka bo pojasnjena predhodnost fenomenologije ontologiji, kar je že nakazano v uvodnem citatu naloge.

Prvi apriorij sveta življenja pa Husserl skuša pojasnjevati s povsem novo tematično problematiko: s fenomenoma žive telesnosti in *intersubjektivnosti*. Gre za iskanje odgovorov na vprašanje "kdo smo mi subjekti, ki vršimo storitve smisla in veljavnosti univerzalne konstitucije - mi kot ti, ki v skupnosti konstituiramo svet kot sistem pola, torej kot intencionalno tvorbo skupnega življenja" (Husserl v Tonkli-Komel 1997, 123). Pri tem je treba opozoriti, da nas izraz "mi" opredeljuje kot transcendentalne zavestne subjekte, ki v intersubjektivnosti šele konstituiramo za vse skupaj veljavni svet. Takšen apriorij telesnosti svetu življenja, ki ga na tem mestu izpostavi Husserl, daje prostor za telesa, in ravno zato, mora imeti univerzalno formo prostorsko-časovnega sveta stvari, ki jih izkušamo v našem pred- in zunajznanstvenem življenju (Husserl 2005, 172). Telesnost stvari je torej pogoj možnosti pojavljanja stvari. (Tonkli-Komel 1997, 123-132) Glede na to, da življenjski svet tako predstavlja kraljestvo prvotnih evidenc, ki nato v različnih modusih teh evidenc nase zvajajo vsako možno potrjevanje in omogočajo, da se intersubjektivno resnično da izkusiti ali pa potrditi, torej nujnost, "da se stvari kažejo telesno, temelji na zahtevi po tem, da so "identifikabilne", da so ponovno spoznatne za vsakogar" (Husserl v Tonkli-Komel 1997, 127; Husserl 2005, 159). Identifikabilnost torej omogoča ponovno spoznatnost stvari in tako se preko nje opravičujejo naša pričakovanja, da lahko določeno stvar - kljub vsem spremembam - v danem prostoru in času ponovno najdemo kot *taisto* in jo kot tako lahko tudi ponovno izkusimo kot "za ,vse nas' identično" (Husserl v Tonkli-Komel 1997, 127). Ontološka oblika identifikabilnosti se tako konstituira kot telesnost, ki se nato dalje eksplicira kot *prostorsko-časovni* orientacijski sistem, kot "življenjskosvetna kavzalnost", ki opredeljuje uigrani konsenz v intersubjektivni skupnosti, ki se faktično preverja in sproti potrjuje. (Tonkli-Komel 1997, 126-128) Odgovor na zakaj in v kakšnem smislu je telesnost prvi apriorij sveta življenja in zakaj mi je sam svet življenja neposredno dan kot prostor-čas teles, Husserl torej vidi v zahtevi po "identifikabilnosti" stvari, katere neposredna eksplikacija je pra-gotovost sveta. Le-ta se za nas artikulira v pričakovanju nove izkusljivosti torej. "A priori gotovo telesno dojetje stvari temelji na tem, da je dano za intersubjektivni subjekt" (Tonkli-Komel 1997, 128)

Intersubjektiviteta pa pomeni, da se drugi kot drugi konstituira v meni; kajti le na ta način lahko ima njegovo bivanje zame smisel. Le po reflektirani analogiji z lastno konstitucijo lahko jaz sama vidim, kako se povezujeta v skupnost jaz in tisti drugi, ki v prvi vrsti pomeni drugi jaz. Jaz sem torej najprej jaz sama, samokonstituirana znotraj moje prvoredne svojskosti, kjer samo sebe začutim kot telo. In šele skozi občutenje svojega telesa se začne moj jaz nanašati tudi na svoje zunanje - na samega sebe kot fizično telo in hkrati tudi na vsa druga zunanja telesa. "Drugi kot drugi, s svojo naravno

telesnostjo se mi kaže in potrjuje kot prvi "zunanji" objekt, kot prafenomen objektivnosti oz. objektivnega sveta" (Hribar 1993, 152-153). Tako je smisel, ki ga ima zame bivajoči, smisel v mojem intencionalnem življenju. Ta *intencionalna posrednost* se najavlja z zavestjo sonavzočnosti nečesa, kar samo ni tu ter tudi nikoli samo tu biti ne more. Gre za aprezentacijo, s katero se, kot že zgoraj navedeno, nahajamo v zunanjem izkustvu. (Husserl 1975, 142,157; Hribar 1993, 152-154; Tonkli-Komel 1997, 123-132)

S prenosom mojega jaza v drugo *drugega* sta prvoustanovljeni smisel ego<sup>8</sup> in alter ego prezentirana v paru. Gre za paritev, kot praobliko pasivne sinteze na način asociacije, katera vzbuja podobnost. Takšna asociativna apercepcija alter ega po egu pa je možne le, če drugi stopi v moje perceptivno polje. Ker aprezentacija tistega, kar je na drugem izvorno nedostopno in mi je tako tuje, ne doseže, je zadostna podlaga za dostop do drugega prepletentost izvirne prezentacije telesa drugega kot delom mojega prvorednega telesa. Tuje pač seveda ne more biti izvorno izkušeno in ga lahko tudi mislimo le po analogični modifikaciji mene same. Dostopen mi je torej na način "prestavljanja v njegovo kožo"; "vživetja" vanj. Življenje drugega mi tako nikakor ne more biti originalno dostopno. Drugi je preprosto aprezentativno apercipiran kot jaz nekega drugega prvorednega sveta. Le telo drugega je torej tisto, ki mi je dostopno v neposredni zaznavi. Vendar pa se objektivni svet kljub temu konstituira, saj je vsak subjekt zaradi narave intencionalnosti hkrati intersubjektivni. Tako se torej konstituira objektivnost humanega sveta življenja - biti, ki in kakor ima veljavo za intersubjektivni subjekt ter skupnost subjektov. (Tonkli-Komel 1997, 125,126) Ker pa je Husserlov "objektivni svet", v smislu objektivnega sveta na sebi popolni nesmisel, saj tako kot ni subjekta brez objekta, tudi ne more eksistirati objekt brez subjekta, je tudi njegova "ontologija sveta" postavljena v narekovaje. Svet biva za nas le kot mišljeni oz. živeti svet. Tako je torej "življenjskosvetna ontologijo", ki odkriva "čisti apriorij", apriorij telesnosti, nemogoče nanašati na bit sveta, ki bi bivala zunaj človeške zavesti. Zatorej je kakršnakoli fiksacija objektivne biti na sebi preprečena. Posledično bit sveta kot taka nikakor in nikoli ne more biti tema ontologije sveta življenja. (Hribar 1993, 164, 165; Tonkli-Komel 1997, 129)

Transcendentalna fenomenologija, ki torej svet obravnava kot fenomen znotraj intencionalne korelacije, obravnava tako svet običajne kot znanstvene

<sup>8</sup>Ego pomeni združitvev ter povezanost čistega jaza in korelativnega golega nekdo. Skratka, nasproti si stojita noetična zmeda vtisov čistega jaza in goli, brezosebni noematični nekdo, ki pa bo postal človeški jaz. Govorimo torej, o korelacijsko strukturiranem fenomenološkem egu, ki se v imanenci zavesti nanaša na samega sebe kot transcendenco (v imanenci). In šele ta transcendentalni ego razlikuje med znotraj in zunaj. Ko se začne kot absolutni, vendar brezpredmetni subjekt, postavlja kot intencionalni predmet samega sebe. V trenutku, ko samega sebe uzre in se začuti kot telo. Gre torej za proces samokonstitucije. (Hribar 1993, 150)

(naivne) naravnosti le kot posebna načina nenehno konstituirajočega, tj. transcendentalnega življenja. To pa pomeni, da je pri Husserlu ontologija v tradicionalnem pomenu le nauk o biti "konstituiranega predmetnega pola", zaradi česar ostaja "slepa za transcendentalno konstituirajočo polno konkretno bit (čisto bit kot absolutno bitno območje) oz. življenje (časovnostno zavest kot tok doživljajev)" (Hribar 1997, 165). Ontologija tako (še) ni fenomenologija, saj ontološki apriorij nikakor ne ponuja ontičnemu "filozofske", tj. transcendentalne umljivosti". Takšna umljivost je mogoča le v transcendentalni preusmeritvi, kjer pa se vse preddanosti sveta, izkažejo kot nekaj naknadnega; nekaj, kar ima bitno veljavo sveta šele za transcendentalno, svet konstituirajočo, subjektiviteto. (Husserl 1975, 164, 165; Hribar 1993, 165; Tonkli-Komel 1997, 129)

Transcendentalna razgrnitev problematike konstitucije je torej tista, ki šele omogoča doumetje in smisel biti sveta. In šele z doumetjem biti sveta preko transcendentalne redukcije je možna in pa smiselna sama ontologija. (Tonkli-Komel 1997, 129) V Husserlovi transcendentalni fenomenologiji tako torej tla, na katerih se gradi ontologija, omogoča šele transcendentalne subjektivitete. Fenomenologija je tista, ki predhodi ontologijo in ne obratno.

---

**::LITERATURA**

- Hribar, Tine (1993): *Fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, E. (1975): *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Husserl, E. (1991): *Filozofija kot stroga znanost*. Ljubljana: Fenomenološko društvo.
- Husserl, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, E. (2005): *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija: Uvod v fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Tonkli-Komel, A. (1997): *Med kritiko in krizo: K Husserlovemu zasnutju filozofije kot stroge znanosti*. Ljubljana: Nova revija.

**AZIJSKE  
ŠTUDIJE**

**ASIAN  
STUDIES**



*Tina Košir Mazi*  
**OSVOBAJANJE  
SVOBODNEGA: O  
ZDRUŽLJIVOSTI  
SOTERIOLOGIJE  
Z ONTOLOGIJO  
MONISTIČNEGA  
KAŠMIRSKEGA  
ŠIVAIZMA**

*183-205*

ALJAŽEVA 28  
SI-1000 LJUBLJANA



**::POVZETEK**

MONISTIČNI KAŠMIRSKI ŠIVAIZEM JE indijska duhovna tradicija, ki filozofsko utemeljuje panenteistično vizijo integralnega monizma. Vsaj pojavnost velja za svobodni izraz radosti Absoluta, kljub temu pa ima prizadevanje doseči duhovno osvoboditev tudi v monističnem kašmirskem šivaizmu osrednje mesto. Pričujoči prispevek zastavlja vprašanje, ali ni to že samo po sebi v nasprotju z ontologijo tega sistema. Kritični pretres ontologije in soteriologije monističnega kašmirskega šivaizma pokaže, da sta zastavljeni filozofsko konsistentno. Še več, prvotnemu vtisu navkljub je mogoče trditi, da je soteriologija v okviru monistične ontologije celo konsistentnejša, saj med imanentnim in transcendentnim ni nepremostljive ontološke zarez, ki bi posamezniku onemogočala izkustvo presežnega.

**Ključne besede:** kašmirski šivaizem, monizem, indijska filozofija, indijska duhovnost, soteriologija

**ABSTRACT**

*LIBERATING THE LIBERATED: ON THE COMPATIBILITY OF SOTERIOLOGY WITH THE ONTOLOGY OF NON-DUAL KASHMIR ŚAIVISM*  
 Non-dual Kashmir Śaivism is an Indian spiritual tradition that philosophically establishes panentheistic vision of an integral monism. The whole manifestation is understood to be a free expression of the joy of the Absolute, but nevertheless even in non-dual Kashmir Śaivism the quest to reach spiritual liberation is of central importance. The question of the present paper is whether this fact alone is not already in contradiction with the ontology of the system. A critical examination of the ontology and soteriology of non-dual Kashmir Śaivism shows they are philosophically consistent. Even more, contrary to what might be expected it is possible to claim soteriology is even more consistent with monistic ontology, since there is no unsurmountable ontological gap between the immanent and the transcendent that would prevent an individual to experience the divine.

*Keywords:* Kashmir Śaivism, monism, Indian philosophy, Indian spirituality, soteriology

## ::UVOD<sup>1</sup>

Monistični<sup>2</sup> kašmirski šivaizem je ena od velikih staroindijskih duhovnih tradicij, ki so poskušale tudi filozofsko razviti in utemeljiti ontološko vizijo monizma. Tako se uvršča ob bok monistični vedanti (*advaita vedānta*), ki je predvsem z delom Śaṅkarācārye (8. stol.) dosegla precej večji slōves. Da je favoriziranje monistične vedante neupravičeno, dokazujejo številna tehtna strokovna dela, ki na temo monističnega kašmirskega šivaizma pospešeno nastajajo v zadnjih treh desetletjih. Kakovostni prevodi v svetovne jezike, kritične izdaje in naraščajoče število sekundarnih znanstvenih publikacij odražajo prepričanje vedno širšega kroga raziskovalcev staroindijske kulture, da gre v primeru monističnega kašmirskega šivaizma za “enega največjih dosežkov indijske spekulacije in duhovnosti vseh časov” (Torella, 2002: xviii).

Monistični kašmirski šivaizem se je kot avtonomna tradicija razvijal v srednjeveškem Kašmirju med 9. in 13. stoletjem. Kot pove že samo ime, je zrasel na podlagi šivaističnega religijskega izročila, to pa kot razodete svete spise priznava t.i. šivaistične *āgame* in *tantr*e, ki so nastajale med 5. in 8. stoletjem. Gre za neortodokсно tradicijo, kar v okviru staroindijske kulture pomeni, da ne sprejema brezpogojno avtoritete Ved in vedānte, kastne družbene ureditve in pravil čistosti v družbenem in obrednem življenju, kot so veljala v okvirih dominantne brahmanske kulture. Vrh filozofskega razvoja je monistični kašmirski šivaizem dosegel z deli Utpaladeve, Abhinavagupte in Kṣemarāje, ki so v okviru *pratyabhijñe*, t.i. šole “prepoznanja”, plodno polemizirali predvsem s stališči filozofov budistične epistemologije. Ti so namreč temeljito dekonstruirali dva za hindujske smeri bistvena pojma - to sta sebstvo (*ātman*) in bog (v katerikoli od njegovih/njenih številnih manifestacij). Filozofski cilj zagovornikov monističnega kašmirskega šivaizma je bil zatorej vzpostaviti takšno pojmovanje sebstva in takšno pojmovanje boga, ki bi vzdržala kritike

<sup>1</sup>Pričujoči prispevek je nastal na podlagi raziskovalnega dela, ki sem ga opravila v okviru doktorskega študija filozofije na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v letih 2012-2014. Za podporo pri izbiri teme, usmerjanje, konstruktivne predloge in pregled članka se pristrčno zahvaljujem mentorici red. prof. dr. Maji Milčinski. Vse morebitne napake ali zmote, ki jih članek kljub temu lahko vsebuje, so seveda moje. Doktorski študij je delno sofinancirala Evropska unija, in sicer iz Evropskega socialnega sklada. Sofinanciranje se izvaja v okviru Operativnega programa razvoja človeških virov za obdobje 2007-2013, 1. razvojne prioritete Spodbujanje podjetništva in prilagodljivosti; prednostne usmeritve 1.3: Štipendijske sheme.

<sup>2</sup>Z “monistični” prevajam sanskrtski izraz *advaita*, ki bi ga bilo mogoče dobesedno prevesti kot “nedvojnostni”. V strokovni literaturi v angleščini se je za poimenovanje te duhovne tradicije večinoma uveljavil izraz “non-dual Kashmir Śaivism”. Ker je slovenščini izraz “nedvojnostni” tuj in po mojem občutku zveni umetno, uporabljam “monistični”, za kakšen monizem gre, pa je razvidno šele ob natančnejšem poznavanju ontologije, kot jo sistem razvije. V poljudni in strokovni literaturi starejšega datuma je mogoče tradicijo najti pod imenom “kašmirski šivaizem”, vendar je zaradi natančnosti nujno dodati pridevnik monistični ali nedvojnostni, ki obravnava tradicijo razloči od dualističnega šivaizma - ta je bil v Kašmirju v istem obdobju enako ali celo močnejše zastopan.

budistične epistemologije. To so izvedli na povsem edinstven način: sebstvo in bog se stopita v radikalni viziji integralnega monizma. In če se na podlagi tudi zgolj bežnega poznavanja zgodovine indijskih filozofij to ne zdi nič bistveno novega, saj konec koncev že Upanišade razkrivajo “*tat tvam asi*” in “*aham brahmāsmi*”<sup>3</sup>, pa povsem specifična filozofska izpeljava Absoluta (Šive) kot dinamičnega in dejavnega tako rekoč mimogrede pred ontološkim statusom iluzije odreši še svet: “Osrednje jedro je močna in učinkovita afirmacija Šive kot edine resničnosti: ta ne ustvarja veselja, ki bi bilo tako blede, da bi se preobrazilo v neopredelljivo igro senc kot v sočasnih vedantskih šolah, ampak ga razsvetluje od znotraj in konstituira njegovo živost. V tem univerzumu, v katerem je vse prežeto s Šivo, ni ničesar obrobnega, vse se zrcali v celo najskromnejši stvari in tudi v njej je prisotna celotna narava Šive.”<sup>4</sup>

Kot velja za staroindijske duhovne tradicije nasploh, pa tudi jedro monističnega kašmirskega šivaizma ni filozofska spekulacija - ta se zgolj napaja v tistem, kar so te tradicije pojmovalе kot temeljno: prizadevanje doseči duhovno osvoboditev (*mokṣo*) s pomočjo najrazličnejših duhovnih praks. V ozadju prepričanja, da je duhovna praksa potrebna, pa je seveda nezadovoljstvo z “običajnim” človeškim stanjem - občutek, da je človek v takšnem stanju podvržen “ujetosti” (*bandha*), iz katere pa se je mogoče osvoboditi. Zavest temeljnega nelagodja človeškega stanja družī staroindijska duhovna izročila, ki pa se bistveno razlikujejo v tem, kako razumejo naravo ujetosti in osvoboditve. To je seveda odvisno od tega, kako vidijo naravo resničnosti - ontologija pogojuje in opredeljuje soteriologijo. A za ontologijo, ki je tako izrazito monistična, kot je v kašmirskem šivaizmu, se zdi, da izničuje potrebo po soteriologiji: če je ves kozmos manifestacija Absoluta, ki mu ni nič zunanje, česa naj bi se sploh osvobodili? V okviru monističnega kašmirskega šivaizma govoriti o “ujetosti” in “osvoboditvi” se zdi paradoks. Tega paradoksa so se tudi kašmirski filozofi dobro zavedali.

V svoji kratki filozofski pesnitvi *Anuttarāṣṭikā* (Osmero kitic o Nepresegljivem) Abhinavagupta sprašuje:

“[...]”

V resnici ni nobenega krogotoka prerajanj (*samsāra*),  
kako bi torej lahko govorili o ujetosti (*bandha*)?

Poskušati osvoboditi svobodnega je brezplodno,  
saj nikoli ni bil ujet.

<sup>3</sup>Dva najslavitejša upanišadska izreka, ki se nanašata na ontološko enost božanskega in individualnega sebstva, pomenita pa dobesedno “Ti si to,” in “Jaz sem Brahman.”

<sup>4</sup>Torella, R. (prev.) (2002): *The Īśvarapratyabhijñānākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*. Critical edition and annotated translation. Delhi: Motilal Banarsidass, str. xv.

[...]

S kakšnimi besedami opisati Nepresegljivo? Je v Absolutnem

kakšna razlika med čaščenjem, častilcem in čaščenim?

Kako in kdo naj bi duhovno napredoval?

Kakšne naj bi bile stopnje duhovnega napredka?

Iluzija je konec koncev enakovredna nedualni Zavesti,

obe sta čista narava Sebstva, ki se samo izkuša -

zato ne imej praznih strahov!<sup>5</sup>

V skladu z najvišjim spoznanjem bi bilo edino ustrezno radostno, svobodno in sproščeno "počivati v sebi" (Abhinavagupta v: Bäumer, 2011: 298). Vendar ljudje tega ne počnemo. Če ontologijo in kozmologijo zastavimo tako, kot to stori kašmirski šivaizem, postane vprašanje, zakaj ne, še posebej pereče.

Cilj pričujočega prispevka je zato premisliti sledeče: ali to, da v okviru monističnega kašmirskega šivaizma obstaja soteriologija (in ima celo prednostno mesto), ne zanika že samo po sebi ontologije integralnega monizma? Kritični pretres odnosa med soteriologijo in ontologijo monističnega kašmirskega šivaizma pa seveda zahteva, da se obojemu najprej temeljiteje posvetimo.

## ::ABSOLUT V MONISTIČNEM KAŠMIRSKEM ŠIVAIZMU

Monističnemu kašmirskemu šivaizmu in monistični vedanti je skupno enačenje sebstva (*ātmana*) in Absoluta (Brahmana), se pa bistveno razlikujeta glede pojmovanja narave Absoluta in posledično tudi ontološkega statusa manifestacije. Absolutno Eno je v monistični vedanti vzpostavljeno kot zanikanje mnogoterosti, ki velja za iluzoren privid. Edino ontološko resnično Eno ni le nedeljivo, je tudi negibno, večno mirujoče in nedejavno. Vedantski Brahman je Absolut, odrešen ne le vse posvetnosti, ampak tudi vse opredeljivosti. Da bi vedantski mistik dosegel nesmrtnost čiste Biti, se mora odpovedati (*samnyāsa*) vsemu partikularno bivajočemu. "Sebstvo je samo eno in zatorej nič drugega kot Brahman, absolut, prost vseh opredelitev. S tega stališča je edino resničnost mogoče dojeti le skozi negacijo. In čeprav jo to varuje pred predikatnostjo, tudi implicira, da je empirično (*vyavahāra*) samo po sebi negacija absolutne resničnosti. Kot pravi Kṣemarāja: "Brahman je tisto, kar ni svet." Svet je tako vse prej kot resničen. Brahman je vedno empirično nemanifesten (*avyakta*)."<sup>6</sup>

Natanko nasprotno pa velja za Absolut v monističnem kašmirskem šiva-

<sup>5</sup>Bäumer, B. (2011): Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute. Anuttaraprakriyā. An Interpretation of his Parātrīśikā Vivaraṇa. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.

<sup>6</sup>Dyczkowski, M. (2000): The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 35.

izmu: "Šivaistična metoda je vključevati vedno več fenomenov, za katere je po krivem veljalo, da so zunaj Absoluta." (Dyczkowski, 2000: 38) Šivaistični Absolut je Absolut natanko zato, ker vključuje Vse. Je Eno, ki se pojavlja na način mnogoterosti, med Enim in mnogoterostjo ni ontološke zarez, sta koekstenzivna (*ekarasa*), zato se Absolut v monističnem kašmirskem šivaizmu imenuje tudi Vélika Enost (*mahādvaya*).

Vse vključujoč pa je šivaistični Absolut lahko zato, ker ni statičen. Njegova narava je enako kot v monistični vedanti *cit - ānanda*, Zavest in Blaženost<sup>7</sup>. To rekoč je najprej nujno razložiti, kaj pomeni "Zavest" v indijskem kontekstu. Kot poudarja Ernst Fūrlinger: "Problem *cit* zastavlja vprašanje Vzhodno-Zahodnega razumevanja ali nerazumevanja besede "zavest": Zahodna filozofija in psihologija jo definitivno razumeta kot individualno zavest. Indijska filozofija definitivno razume *cit* kot univerzalno - ni mogoče govoriti o *cit* določene osebe, čeprav oseba poseduje, je udeležena pri *cit* (odvisno od filozofskega sistema, dualističnega, nedualističnega, itd.)."<sup>8</sup>

Ko govorimo o Zavesti v okviru kašmirskega šivaizma, velja: "Zavest je več kot zavedanje, ki ga ima posameznik o sebi in svojem okolju; je večni vseprežemajoči princip. Je najvišja resničnost (*paramārtha*) in vse reči so manifestacija te Zavesti (*cidvyakti*). Vse entitete imajo brez razlike naravo Zavesti, zato je o resničnosti mogoče potrjujoče trditi, da je 'kompaktna masa Zavesti in Blaženosti' (*cidānandaghana*). Nikjer v resničnosti ni lukenj ali zarez, kjer bi bila Zavest odsotna. Večno in blaženo počiva v svoji lastni naravi (*svātmaviśrānta*), prosta povezav s čemerkoli, kar bi ji bilo zunanje. Prosta hrepenenja po čemerkoli (*nirākāñkṣa*) in neodvisna (*nirapekṣa*), zazrta nikamor drugam kot le vase (*ananyamukhaprekṣin*)."<sup>9</sup>

Zavest v tem smislu ni le absolutna, Zavest je sam Absolut. Kot nespremenljiva ontološka podlaga vse pojavnosti se imenuje tudi *prakāśa* - Luč. Kot velja, da je brez Luči nemogoče uzreti karkoli pojavljajočega, manifestacija ni mogoča brez luči Zavesti, ki tako implicira Bit. Luč Zavesti, kot jo razumejo kašmirski šivaisti, je tisto, brez česar se nič ne more pojavljati. Za razliko od fizične luči Luč božanske Zavesti ne le osvetli že po sebi dane pojave, ampak je sama njihov vir. Kot taka pojavnost vedno tudi presega in v njej nikoli ni v celoti zajeta, je pa pojavnost v ničemer ne negira. "Ena univerzalna Zavest ima torej tri vidike: je osvetljevalec (*prakāśaka*), osvetljeno vesolje (*prakāśya*) in

<sup>7</sup>Princip *sat*, bit, je izpuščen, ker je po mnenju kašmirskih filozofov zajet že v pojmu *cit*.

<sup>8</sup>Fūrlinger, E. (2009): The Touch of Shakti. A Study in Non-dualistic Trika Saivism of Kashmir. New Delhi: D. K. Printworld, str. 40.

<sup>9</sup>Dyczkowski, M. (2000): The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 44.

luč znanja (*prakāśa*), ki ga osvetljuje. Vesolje, Luč in Sebstvo so eno. Subjekt, objekt in spoznavni aparat so nujno udeleženi pri vsakem aktu percepcije in omogočajo kognitivno zavedanje (*pramā*). Manifestira jih ustvarjalna moč Vélike Luči, zato so vedno prisotni skupaj, kadarkoli je karkoli objektivno zaznano, na ta način pa v svoji naravi zaobjemajo celotno vesolje.”<sup>10</sup>

Proces ustvarjanja zaznanega s strani zavesti pa se zaradi ontološke identitete med božansko Zavestjo (*cit*) in individualno zavestjo (*citta*) zrcali tudi v individualnem kognitivnem procesu. Kajti čeprav se na prvi pogled zdi, da individualna zavest zgolj zaznava po sebi dan, od nje neodvisen zunanji svet, je vsako zaznavanje objekta subjektivno - zavest, pa čeprav individualna, v procesu zaznave ustvarja objekte kot svojo lastno vsebino. Edina razlika je, da individualna zavest zaznava objekte, ki so ji zunanji *kot* objekti (natanko v tem je njena iluzija in edino, kar jo loči od božanske), božanska Zavest pa motri zgolj samo sebe.

Sledi ključna značilnost monističnega kašmirskega šivaizma: to motrenje Zavesti ni pasivno, ampak je aktivno. To, da Zavest motri samo sebe, je njena izvorna dejavnost - dejavnost, ki je neločljiva od njene narave! Zavest, kot jo razume kašmirski šivaizem, v svojem samozavedanju *ne more biti pasivna*. Za samozavedanje pravzaprav ni mogoče reči niti tega, da je dejavnost - je naravno stanje same Zavesti, ki jo dela dinamično. Je notranja napetost Zavesti - in prav v tej napetosti je skrit potencial vse pojavnosti. Za to po svojem bistvu dejavno samozavedanje kašmirski šivaisti uporabljajo termin *vimarśa*. *Vimarśa* pa ni nevtralna - samozavedanje Zavest dela blaženo. *Ker se zaveda same sebe, ker se motri, je Zavest blažena - ānanda*. *Cit* in *ānanda*, Zavest in Blaženost sta vidika, ki tvorita Véliko Enost - vsemogočno (*sarvakartṛtva*), vsevedno (*sarvajñātva*), (po)polno (*pūrṇatva*), večno (*nityatva*), vseprežemajočo (*vyāpaktva*) in svobodno (*svātantrya*).

Zakaj torej Absolut ne bi blaženo počival v svoji polnini potencialnosti? Ker je njegova blaženost (*ānanda*) prekipevajoča - in ker je tudi igriva. Čeprav je prekipevajoča, pa to še ne zadostuje za kozmično manifestacijo. Je nujni, ni pa zadostni pogoj stvarjenja. Kajti Absolut je tudi absolutno svoboden in avtonomen - *svātantrya*. Absolut ničesar ne počne po kakršnikoli njemu zunanji nujnosti - tudi manifestira se ne. Absolut ustvarja po svoji lastni volji. Ustvarja iz polnine in svobode. Ustvarja iz čiste božanske radosti. “Šivaistična filozofija Absoluta ne pojmuje kot pikolovskega prepirljivca, ampak kot Umetnika. Tako kot umetnik ne more zadrževati svoje vznesenosti, ampak jo izlije v pesem, sliko ali skladbo, tako Vrhovni Umetnik svojo čudežno veličastnost izlije v manifestacijo ali stvaritev.” (Singh, 2003:9)

<sup>10</sup>Prav tam, str. 63.

## ::ABSOLUT IN KOZMOS, ABSOLUT KOT KOZMOS

Iz tega stanja radostne vznesenosti Vélike Enosti se torej poraja Stvarjenje - in ker ni ničesar razen Zavesti, se poraja na način, ki ga je po analogiji<sup>11</sup> najlažje razumeti in opisati kot kognitivni proces, kot proces ustvarjalnega mišljenja. Kozmos je hotena misel absolutne Zavesti. Šiva kot Stvarnik je vrhovni jogin in njegovo delovanje je analogno delovanju jogina v stanju globoke osredotočenosti: "Vse kar se manifestira, vsa kognicija in vsa dejavnost je posledica volje Šive-jogina, ki spremembe, kot jih vidimo v svetu, povzroči nemudoma, zgolj s tem, da si jih predstavlja" (Nemec, 2011: 26). Ena od pogostih metafor za kozmično manifestacijo je, da je ta lucidne sanje Absoluta.

Zarezo med Šivo kot vrhovnim Subjektom in kozmosom kot njegovim Objektom, ki nastane in se pogloblja v procesu manifestacije, je treba razumeti kot razliko med zavestjo Sanjalca (v primeru Šive ga pišimo z veliko začetnico) in sanjami, ki se ne porajajo nikjer drugje kot v prav tej Zavesti. Zavest po lastni volji ustvarja in motri kozmične sanje, ki se odvijajo *v njej sami*. Ontološka podlaga, tkanina kozmičnih sanj, je Zavest sama. Ontološko torej ni razlike med Zavestjo kot Sanjalcem in sanjanim. Lahko pa na ravni pojma to razliko provizorično vzpostavimo, dokler ne pozabimo na izvorno ontološko enost. Sanjalec ustvarja in motri Sanje (kozmos) kot Objekt. Kozmični Objekt v procesu manifestacije postaja vedno bolj mnogoter in razplaten, na Subjekt pa to ne vpliva. V tej mnogoterosti kozmosa - Objekta nastajajo posamični pojavi - v te posamičnosti "ujeta" Zavest se tako kaže kot individualna zavest subjekta (z malo začetnico), ki tisto, kar ji je zunanje, dojema kot objekte (z malo začetnico). Ta individualna, posamična zavest, je zavest dela (*anu*), ki se (ontološko gledano zmotno) razume kot ločen ali celo neodvisen od Celote. Kot del, kot subjekt, je Subjekt v svojih sanjah izgubljen in kot tak nima lucidnega pregleda Celote.

Če recimo sanjam, da me lovi tiger, v sanjah doživljam smrtni strah, saj v sanjah delček zavesti, ki se razume kot "jaz", druge dele zavesti, ki jih občuti kot zunanje (gozd, tiger ipd.), doživlja kot grožnjo. Pa vendar so tako tiger in gozd kot točka individualne subjektivnosti mojega sanjskega jaza iz povsem enake tkanine, moje lastne sanjske zavesti. Če se v sanjah "prebudim" in zavem, da sanjam, vem, da sva tako (sanjski) jaz kot (sanjski) tiger del sanjajoče Zavesti. Zdaj lahko storim dvoje: ali se v celoti prebudim iz sanj, ki v tem primeru izginejo, ali pa ostanem v sanjah in uživam v druženju s tigrom (tudi če me pomalica ali celo še posebej v tem primeru). Vedantski mistik bi izbral prvo

<sup>11</sup>Kot že rečeno, je ta analogija utemeljena na ontološki identiteti med božansko Zavestjo (*cit*) in individualno zavestjo (*citta*).



možnost, kašmirski šivaist pa drugo. Analogija s sanjami nosi tudi soteriološki poduk - kot bomo v sanjah mirno spali naprej, če so te prijetne, če pa nas hoče požreti tiger, se bomo prebudili v trenutku najgrozljivejšega strahu, tik preden nam pregrizne vrat, so tudi v kozmičnih sanjah najhitrejša pot do prebujenja stanja izjemne intenzitete, ki je prividni individualni jaz ne more zdržati in zato skoči iz sebe v razširjeno zavest. Ni nujno, da je to že božanska Zavest, saj kašmirski šivaizem loči kar sedem različnih tipov subjekta, od katerih ima vsak naprednejši bolj razširjeno zavest, ki pa je glede na celoto Zavesti še vedno omejena - na tem mestu naj bo dovolj poudariti, da najnižji tip subjekta, *sakala*, zajema z našega gledišča široko paletu "bitij": od mineralov, rastlin, živali in človeka do od človeka veliko bolj razvitih nadnaravnih bitij, kar vključuje tudi vse bogove iz mitološkega panteona. Od Subjekta-Šive do subjekta-*sakale* pa vodi dolga manifestacijska pot, ki šteje šestintrideset kategorij.

## ::ŠESTINTRIDESET KATEGORIJ KOZMIČNE MANIFESTACIJE

Pojem, ki ga na tem mestu prevajam kot "kategorija"<sup>12</sup>, je *tattva*. Pojem je v svoji doktorski disertaciji jasno obrazložila Ana Bajželj: "Beseda je abstraktni samostalnik, ki je izpeljan iz debelne oblike kazalnega zaimka za 3. osebo. Končnica -tva se namreč lahko doda kateremukoli nominalu, ki posledično postane abstraktni samostalnik. Beseda *tattva* je zatorej abstraktni samostalnik srednjega spola in dobesedno pomeni 'tistost', pogosto pa se prevaja kot 'takšnost', 'resnica', 'resničnost', 'tisto, kar obstaja', 'resnično stanje', 'filozofski princip' itd."<sup>13</sup>

Šestintrideset kategorij se zdi zaporedje manifestacije, a tako je zgolj zaradi narave konceptualnega mišljenja, ki vedno poteka v času in zato sekvenčno. Takšno mišljenje ne more zares dojeti nadčasovne resničnosti višjih kategorij. Ti principi so zato le pripomoček, ki kaže v smeri resničnosti, resničnost samo pa je mogoče dojeti le v transkonceptualnem uvidu.

Prvih pet principov/kategorij velja za izkustvo Zavesti na univerzalni ravni, ki je še predmanifestno. Gre za izoblikovanje "načrta" manifestacije, ko v sami Zavesti še ni zareze med Zavestjo kot Subjektom in Zavestjo kot Objektivom. Prva kategorija je *Śiva-tattva*: to je "prvotni ustvarjalni vzgib (*prathama span-da*)" (Singh, 2008: xxii), sama ustvarjalna narava Zavesti, v kateri še niti ni izražena volja ustvarjati. Ta kategorija je zgolj čista Zavest (*cit*) in je neločljiva od druge kategorije, ki je pravzaprav samo vidik prve, to pa je *Śakti-tattva*.

<sup>12</sup>Pri tem sledim splošno sprejetemu prevodu v strokovni literaturi v angleškem jeziku.

<sup>13</sup>Bajželj, A. (2013): Narava spremembe v jainistični filozofiji. Doktorska disertacija. Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, str. 26-27.



*Śakti-tattva* je inherentna moč, sila ali energija *Śive*, ki se na tej ravni kaže kot *ānanda*, blaženost. Prvi dve kategoriji sta čisti Subjekt, čisti vrhovni Jaz, *Aham*, v katerem še ni sledu Objekta, vsa potencialnost manifestacije pa je zgolj v sami naravi teh nerazdružljivih principov. Ti dve kategoriji nista nič drugega kot "takšnost" Absoluta, čigar poglavitne značilnosti smo že orisali. Na ravni teh kategorij še vedno vlada čista enost, nerazdvojenost, *abheda*, ki ni zgolj ontološka, ampak tudi pojavna.

V naslednjih treh kategorijah se izriše potencial za zarezo, ki bo omogočala pojavno mnogoterost, zato na ravni teh kategorij v pojavnem smislu ne moremo več govoriti o čisti enosti, pač pa o enosti-v-razliki (*bhedābheda*). Tretja kategorija manifestacije je tako *Sadāśiva-tattva*, v kateri nastopi *icchā*, volja po manifestaciji. Ta kategorija že velja za prvo stopnjo kozmosa, saj sama volja povzroči potencial preloma med Subjektom in Objektivom in sicer tako, da se poleg zavesti čistega absolutnega Jaza pojavi zavest drugosti, ki je *To - Idam*. Med Subjektom in Objektivom na tej ravni sicer še vlada identiteta, saj je vsebina Zavesti na tej stopnji "*Ahamidam*", "Jaz sem to", kar pa je že dovolj, da ne gre več zgolj za čisti Jaz kot v prvih dveh kategorijah. Sam pojem "To", četudi znotrajzavestni, v enosti ustvari potencialno (*āsūtrāṇa*) razliko. Ta "To" je izkušen megleno (*asphuṭa*), kot "nerazločljivo nekaj v globini Zavesti" (Singh, 2008: xxii).

V naslednji kategoriji se prej megleni "To" izriše že bolj jasno (*sphuṭa*) in sicer kot ideacija bodoče manifestacije. Ta četrta kategorija je *Īśvara-tattva*, ki je "*unmeṣa* ali razločno vzbrstevanje Vesolja" (Singh, 2008: xxiii). Vesolje na tej ravni "vzbrsteva" kot *jñāna* - ta beseda v sanskrtu sicer pomeni znanje, v kontekstu kašmirske kozmogonije pa na tej ravni pomeni silo mentalnega predstavljanja Zavesti, iz katere bo nastal kozmos. Stanje Zavesti je zdaj "*Idamaham*", "To sem Jaz" - zavest Objekta začenja prevladovati nad zavestjo Subjekta, Zavest se vedno bolj usmerja v oblikovanje Objekta.

Na podlagi te ideacije Zavest v naslednji, peti kategoriji, poimenovani *Sadvidyā-tattva*, s silo svoje dejavnosti (*kriyā*) ustvari zarezo med sabo kot Subjektom in sabo kot Objektivom, zaradi katere si bo Objekt lahko predstavljala (*ābhāsa*) kot nekaj sebi zunanjega: "*Ahañca Idañca*" - "Jaz in To". "Jaz in 'To' sta v tem stanju prepoznana s takšno enakomerno jasnostjo, da čeprav sta 'Jaz' in 'To' še vedno izenačena, ju je v misli že mogoče jasno razlikovati." (Singh, 2008: xxiii)

Naj ponovno poudarim, da je vseh petero kategorij zunajčasovnih - kot podlaga manifestacije so večne in stalne, na delu *v vsakem trenutku* kozmičnega plesa. Prvi dve kategoriji označujeta naravo Absoluta, ki omogoča manifestacijo; naslednje tri kategorije opisujejo konkretni vzgib Absoluta, ki porodi manifestacijo.

Ta pa se zares sproži šele tako, da Zavest *namerno* in *po svoji volji* stopi v sanjsko stanje, v katerem se bodo pojavljale vedno bolj mnogotere in raznolike vsebine. To stanje je šesta kategorija, *māyā*. Preden je postala pomemben filozofski koncept, je *māyāśakti* v sanskrtu pomenila sposobnost bogov in čarovnikov, da ustvarijo nekaj, kar se pozneje izkaže za iluzorno. V monistični vedanti je *māyā* posledica nevednosti (*avidya*) - od kod nevednost, pa ni mogoče reči, ker je to vprašanje, ki se rodi iz nevednosti same in izgine skupaj z njo. Absolut, *nirguṇa Brahman*, Brahman brez značilnosti, je tisto, kar ostane, ko *māyā* izgine. V kašmirskem šivaizmu je *māyā* bliže prvotnemu pomenu - *māyā* je čarovna moč Šive, da ustvari pojavní svet *kot* bi bil neodvisen od njega. Je način Šive, kako sprožiti kozmično igro - ni iluzija, ampak je čarovnija. *Māyā* je tvorjena iz glagolskega korena 'mā', ki pomeni meriti - *māyā* je tisto, kar je merljivo (Singh, 2008: xxiv). Da bi kozmični Objekt postal merljiv, razsežen, otipljiv, postane svet individualnih subjektov/objektov, ki drug drugega izkušajo kot ločene entitete. Tako se vzpostavi svet, v katerem pojavnosti vlada razlika (*bheda*). Pogoji, ki omogočajo individualno izkustvo, so zajeti v naslednjih petih kategorijah, *kañcukah*. *Kañcuke* so "plašči", "pokrivala", "tančice" s katerimi si Šiva z močjo *māye* zastre lastno naravo, tako da jo omeji.

Prva *kañcuka* (in sedma kategorija kozmične manifestacije) je *vidyā*, omejitev vsevednosti (*sarvajñātva*) Absoluta, ki poraja omejeno vednost - to je osnovna pozaba absolutnosti Subjekta, ki konstituira vednost kot individualano. Zavest se skrči v zavest. Ta skrčena zavest izgubi vsemogočnost (*sarvakartṛtva*), ki jo je imela kot Zavest, zato ne more več ustvariti česar koli. Omejitev absolutne ustvarjalne moči v individualno moč je *kalā*, osma kategorija manifestacije. Izguba vsevednosti in vsemogočnosti vodita v pozabo občutka absolutne (po) polnosti (*pūrñatva*) in ustvarjata željo (*rāga*) po nečem zunanjem (9. kategorija). Tega "zunanjega" pa ni več mogoče doseči kar tako, saj 10. kategorija povzroči izgubo absolutne svobode (*svatantratā*), ki se kaže kot vzročnost - *niyati*. Ta pa se lahko odvrti samo na ozadju privida časa (*kāla*), ki kot 11. kategorija omeji večnost Absoluta (*nityatva*). Omejena vednost, omejena ustvarjalnost, želja, vzročnost in čas formirajo pogoje individualnega izkustva, kot ga bo doživljal individualni subjekt.

Ko je zadoščeno vsem tem pogojem, božanski Subjekt "postane"<sup>14</sup> individualni subjekt, Šiva postane *puruṣa* (dobesedno "človek") oziroma *aṇu* (posameznik) (12. kategorija)<sup>15</sup> - ta kategorija v kašmirskem šivaizmu pomeni

<sup>14</sup>Na videz, ne pa tudi dejansko

<sup>15</sup>Od tu naprej kašmirski šivaizem kategorije povzame po *saṃkhyi*, vendar prvi dve, *puruṣo* in *prakṛti* razume bistveno drugače - po *saṃkhyi* je *puruṣa* vrhovni princip (v kašmirskem šivaizmu, kot smo videli, šele 12.), *prakṛti* pa je ena sama.

katerokoli čuteče bitje in tudi na videz nežive reči, kajti v s Šivo prežetem kozmosu dejansko ni ničesar, kar ne bi bilo stkano iz žive Zavesti Šive. *Puruṣa* je, recimo temu "duhovni" vidik posamičnega, je tisto v posameznem, kar izkuša, "izkuševalec" (*bhoktā*), subjekt izkušnje. *Puruṣ* je neskončno mnogo in vsak ima svojo, drugačno *prakṛti*, "naravo" (13. kategorija), ki je matrica njegove materialne pojavnosti in hkrati tisto, kar *puruṣa* izkuša kot sebe - je izkušeno (*bhogyā*), in glede na najbolj notranji, opazujoči jaz (ki je *puruṣa*) vendarle objekt izkušnje: sem spadajo mentalni aparat, čutni aparat in fizično telo. Kategorije, ki sledijo, veljajo za človeško naravo.

Prve tri kategorije tvorijo *antaḥkaraṇo*, "notranji organ", kar je specifično staroindijsko pojmovanje. Pod "notranji organ" namreč spada vse tisto, kar sodobna empirična znanost proučuje kot človeško zavest in kar je tradicija evropske filozofije pojmovala kot "duh" in "dušo", torej domnevno "nematerialni" princip. Staroindijske filozofije *antaḥkaraṇo* razumejo kot najsubtilnejšo obliko materije (*prakṛti*), ki je v naravni soodvisnosti z drugimi materialnimi elementi (senzoričnim aparatom in fizičnim telesom), zato jih prav nič ne čudi njihova medsebojna povezava in sovplivanje. *Antaḥkaraṇo* sestavljajo *buddhi* (14. kategorija kozmične manifestacije), "razmišljujoči um", ki ima funkcijo tvorjenja pojmov na podlagi podatkov, ki jih dobi od nižjih dveh kategorij, *ahaṁkāra* (15. kategorija) ali psihološki ego, ki je središče individualne volje in *manas* (16. kategorija), ki se odziva na čutne vtise. Iz *ahaṁkāre*, občutka jaza in volje biti, obstajati kot "jaz", se porodijo kategorije čutnega izkustva. Med naslednjih pet kategorij kozmične manifestacije tako spadajo *jñānendriye*, sposobnosti čutno zaznavati, ki so sposobnost (i) voha (*gbrāṇendriya*) (17. kategorija), (ii) okušanja (*rasanendriya*) (18. kategorija), (iii) vida (*caḡsurindriya*) (19. kategorija), (iv) tipa (*sparśendriya*) (20. kategorija) in (v) sluha (*śravaṇendriya*) (21. kategorija). Naslednjih pet kategorij sestavljajo *karmendriye*, sposobnosti delovanja (tudi te ustvari *ahaṁkāra*), ki so (i) sposobnost govora (*vāgindriya*) (22. kategorija), (ii) sposobnost delovanja z rokami (*hastendriya*) (23. kategorija), (iii) sposobnost premikanja (*pāḍendriya*) (24. kategorija), (iv) sposobnost izločanja (*pāyvindriya*) (25. kategorija) in (v) sposobnost spolnega delovanja (*upasthendriya*) (26. kategorija). *Indriye* (torej 17.do 26. kategorija) "niso čutni organi, ampak moči, ki skozi delujejo," (Singh, 2008: xxviii) - moči, ki se, poudarimo ponovno, porajajo iz občutka psihološkega jaza (*ahaṁkāre*). Iz tega istega središča se rodijo *tanmātre*, prvinski elementi percepcije, ki so še vedno predfizični: (i) zvok-kot-tak (*śabda-tanmātra*) (27. kategorija), (ii) dotik-kot-tak (*śparśa-tanmātra*) (28. kategorija), (iii) oblika-kot-taka (*rūpa-tanmātra*) (29. kategorija), (iv) okus-kot-tak (*rasa-tanmātra*) (30. kategorija) in (v) vonj-kot-tak (*gandhā-tanmātra*) (31. kategorija).

Petero *tanmāter* skupaj z *antaḥkaraṇo* (*buddhi* + *ahaṁkāra* + *manas*) tvori

subtilno telo (*sūkṣma-śarīra*), ki naj bi bilo tisto, kar ob smrti zapusti fizično telo in pred ponovnim rojstvom oblikuje novo.

Zadnja peterica kategorij so fizični elementi, ki sestavljajo fizično telo (in vso materialno pojavnost): (i) *ākāśa*, "eter" ali prostor (32. kategorija), (ii) *vāyu*, zrak (zajema vse, kar je v plinastem stanju) (33. kategorija), (iii) *agni*, ogenj (fizična svetloba in toplota) (34. kategorija), (iv) *āpas*, voda (vse tekočine) (35. kategorija) in (v) *pṛthivī*, zemlja (vse trdne snovi) (36. kategorija).

Ob tem izčrpnem zemljevidu kozmične kreacije, ki sega od Absoluta (1. kategorija) do nohtov, las in kosti (36. kategorija), morda velja spomniti, da ne gre za sestop Zavesti, v katerem bi se ta kakorkoli spremenila ali usahnila - v *Śiva-tattvi* ni Absoluta nič več kot v umazaniji za nohtom. Manifestacija je razpiranje (*unmeṣa*) energije Absoluta, kot bi se potencialna energija absolutne Zavesti transformirala v kinetično, v vesoljno gibanje. Ta transformacija pa ni linearno enosmerna, ampak je, kot je za indijske filozofije značilno, ciklična - energija Absoluta nenehno pulzira iz potencialnosti v pojavnost in nazaj, kot bi Absolut odpiral (*unmeṣa*) in zapiral (*nimeṣa*) oči. "Ko Šiva "misli" ali "si zamišlja" svet ali "odpira oči", se svet porojeva. Obstoj sveta je odvisen od tega, da ga Šiva "vidi", tako kot je obstoj sanjskega sveta odvisen od tega, da mi "vidimo" sanje. Ko Šiva neha gledati pojavni svet, se ta razgradi. Zato *nimeṣa* ne pomeni, da Šiva dejansko spi; pomeni samo, da se Zavest Šive ponotranji. *Nimeṣa* zunanje Zavesti je *unmeṣa* notranje Zavesti. *Unmeṣa* je pozunanjenje Zavesti in *nimeṣa* je njeno ponotranjenje."<sup>16</sup>

Razpiranje samozavedanja Absoluta kot kozmosa ni nič manj sveto od raztapljanja kozmičnih sanj nazaj v "izvorno" nediferenciranost: "Absolut niha med "strastjo" (*rāga*) ustvarjati in "brezbrižnostjo" (*virāga*) do ustvarjenega. To je večno pulziranje - *spanda* - Absoluta. Tako se Absolut preobrazi v vse reči in se nato vrne nazaj v praznino (*śūnya*) svoje nediferencirane narave. Oba pola tega gibanja sta enako resnična; oba sta enako absolutna."<sup>17</sup>

To pulziranje se najbolj dramatično kaže kot rojevanje in razkrajanje ne le enega, ampak številnih svetovij, bolj "vsakdanje", a zato nič manj čudežno, pa kot porajanje in ugašanje misli. Tudi misel se, kot kozmos, rodi iz praznine zavesti kot vzvalovanje njene notranje napetosti - in se v praznino zavesti tudi raztopi. V hipnem premoru med mislimi zasveti Zavest v svoji takšnosti: kot tisto, česar ni mogoče misliti.

<sup>16</sup>Mishra, K. (1999): Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism. Delhi: Indian Books Centre, str. 155.

<sup>17</sup>Dyczkowski, M. (2000): The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 41.

## „TRI NEČISTOSTI (*MALE*) IN POTREBA PO DUHOVNI OSVOBODITVI

Pojem “nečistosti” (*male*) je monistični kašmirski šivaizem prenesel iz dualističnega, kar je po svoje nevarno, saj govorjenje o “nečistosti” v okviru monistične ontologije pomeni možnost vpeljave prikritega dualizma.

Izvorna “nečistost” (*mūla-mala*), v kateri koreninita drugi dve, je *āṇava mala*, individuacija. *Āṇava mala* povzroči, da božanski Subjekt izgubi zavedanje lastne brezmejnosti in se občuti kot od celote ločen, atomarni del (*aṇu*), monada. Nasproti takemu “jazu” stoji “drugo”, ki “jazu” ni le zunanje, ampak tudi različno in vedno bolj razdrobljeno, kar je posledica druge “nečistosti”, *māyīya male*. V takšnem razdrobljenem svetu ima individualizirani subjekt občutek, da deluje v zvezi z zunanjimi objekti - to je tretja nečistot, *kārma mala*, ki povzroči celoten kompleks želja, odporov, vzrokov in posledic, torej krogotok prerajanja, *saṃsāro*.

Zanimivo izpeljavo in razlago *mal* je mogoče najti v osrednjem tekstu *pratyabhijñā* smeri, Utpaladevovem *Īśvarapratyabhijñākārika* (Izreki o prepoznanju boga, v nadaljevanju *ĪPK*) s spremljajočim avtorjevim komentarjem (*vṛtti*). V 2. poglavju III. knjige razlago ujetosti Utpaladeva začenja z vpeljavo pojmov *paśuḥ* in *patiḥ*, ki sta sicer ključna pojma dualističnega šivaizma, ter ju poskuša obrazložiti v monističnem kontekstu: “Subjektu (*pramātā*) pravimo “Gospod” (*patiḥ*), ko se zanj vse reči pojavljajo, kot da sestavljajo njegovo telo. Kadar pa se mu zaradi *māye* zdijo različne, se subjekt, ki ga kažejo razne ovire (*kleśe*), *karma* itn., imenuje “zver” (*paśuḥ*).” Kot pojasni v komentarju, gre za dve ravni - na ravni suverenosti (*aiśvarya*) Subjekt ves kozmos dojema kot svoje telo in se zato imenuje “Gospod(ar)” (*patiḥ*), na individualni ravni (*pumstva*) pa je subjekt omejen, saj ga ukleščajo *kleśe* in *karma*, pod *karmo* pa Utpaladeva razume dejanja, sadove dejanj in latentne vzgibe, ki so nekakšni skrivni odtisi dejanj (za razliko od otipljivih zunanjih “sadox”) in ki subjekt usmerjajo k novim dejanjem.

A kako pride do individuacije (*āṇava mala*), zaradi katere sploh lahko govorimo o individualni ravni in subjektu? Zaradi razcepa, ki ga božanski Subjekt po svoji volji vpelje med dva vidika svoje subjektivnosti, *prakāśo* in *vimarśo* oz. Zavest (na tem mestu *bodha*) in Svobodo/Suverenost (*svātantrya*). V slovitnem in pogosto citiranjem *ĪPK* III. 2.4 Utpaladeva zapiše:

“Zavest, ki je brez Svobode, in obratno, Svoboda, ki je brez Zavesti; to sta dve obliki nečistosti, imenovane *āṇava*, ki se ji tako pravi, ker prikriva resnično naravo sebstva (*svasvarūpa*).” (v Torella, 2002: 198)

S tem prvobitnim razcepom med absolutno Zavestjo (*bodha*) in Svobodo oz. Suverenostjo (*svātantrya*) se pravzaprav dogodi razcep med Šivo kot Zavestjo

in Šakti kot Močjo. Vsak "del" Absolutnega tako izgubi svojo (po)polnost, a ne smemo pozabiti, da je v skladu s pojmovanjem monističnega kašmirskega šivaizma ta izguba zgolj navidezna, še bolj bistveno pa je, da jo sproži lastna volja Absoluta po manifestaciji - kakršnokoli pojavno mnogoterost namreč omogoča šele ta "zareza".

*Ānava mala* povzroči, da iz "brezmejne Zavesti nastane omejen delujoči subjekt" (Nemec, 2011: 141, op. 322), naslednja nečistost, *māyīya mala*, pa da "v tej isti brezmejni zavesti pride do dihotomije med subjektom in objektom" (prav tam). Tisto, kar omejeni subjekt zdaj pojmuje kot "jaz", kot notranje nasproti objektivnosti zunanjega, je "telo" v najširšem staroindijskem pomenu, namreč tako "fizično" kot tudi "subtilno" telo, ki ga tvorijo mentalni pojavi. Bistvena značilnost "telesa" v tem kontekstu ni njegova fizičnost in zato "telo" ni zgolj fizično - bistven je občutek "notranjosti". Telo je tisto, kar je v domeni suverenosti individualiziranega subjekta - s čimer subjekt lahko *spoznava* in *deluje*. Kot individuuum lahko premaknem roko ali usmerim misel, zato sta roka in misel del tega, kar občutim kot "jaz" (moje "telo"). S tistim, kar je zunanje in ni "jaz", pa ne morem upravljati neposredno, temveč zgolj posredno ali pa sploh ne - to so druga "telesa". Tako je treba razumeti tudi zgoraj navedeni Utpaladevov verz, da je Absolut tisti, ki ves kozmos občuti kot "svoje telo".

A šele tretja nečistost, *kārma mala*, povzroči krogotok prerajanja, *saṃsāro*. V ta krogotok pa po prepričanju monističnega kašmirskega šivaizma posameznik ni ujet zato, ker bi deloval slabo ali ker bi sploh kakorkoli deloval, kot je sicer značilno za staroindijske tradicije, ampak zato, ker je napačno prepričan, da delovanje rojeva posledice! Natanko ta zmota je tisto, kar kašmirski šivaizem razume kot *kārma malo*. V svojem komentarju k *ĪPK* III 2.5 Utpaladeva pojasnjuje: "Karmična nečistost, ki se nanaša na delujoči subjekt brez luči zavesti, se pojavi zaradi napačnega prepričanja, da so dejanja vzrok rojstev itd., kot je bilo dokazano, pa dejanja niso vzrok" (v Torella, 2002: 199).

Misleci monističnega kašmirskega šivaizma namreč sklepajo, da so dejanja lahko zgolj *navidezni* vzrok posledic, ne pa njihov izvorni vzrok, to pa zato, ker so dejanja sama po sebi nečuteča, neživa (*jaḍa*) in tako ne morejo ničesar zares povzročiti - povzročitelj dejanj je delujoči subjekt. In ker je individualni subjekt (*aṇu*) prav tako zgolj navidezen, je edini resnični vzrok česar koli nihče drug kot Absolut.

Če poskusimo ponovno pretresti odnos med *malami*, ugotovimo: *ānava mala* absolutni Subjekt oropa Zavesti in/ali Svobode, zaradi česar je monadični subjekt omejen v dveh bistvenih vidikih, védnosti in moči. Individualni subjekt (*aṇu*) občuti meje svoje vednosti/zavesti in dejavne moči - kar je znotraj teh meja, občuti kot "jaz", in kar je zunaj, kot "drugo". Tako se vzpostavi dihotomija med subjektom in objektom (drugim), *māyīya mala*, a ta dihotomija je



po svojem bistvu še vedno statična. V to statično subjektno-objektno zavest dinamiko vnese šele prepričanje monadičnega subjekta, da so on in “drugi” subjekti avtonomno delujoči in da dejanja delujočih subjektov povzročajo posledice. Tako se rodi krogotok prerajanj, *saṃsāra*.” Vsa bitja, potopljena v tok bivanja, začnši z bogovi, so zaznamovana s tremi nečistostmi: a od teh je natanko karmična nečistost tista, ki je edini neposredni vzrok *saṃsāre*.” (Utpaladeva, *ĪPK* III 2.10 v Torella, 2002: 202)

Vse tri *male*, poudarja tudi Utpaladeva, so posledica božanske *māye*, ki je natanko “Gospodova volja (*icchā*) ustvariti te tri nečistosti.” (v Torella, 2002: 199) Da bi posameznik dosegel končno “osvoboditev”, po prepričanju kašmirskega šivaizma ni dovolj stopiti iz *saṃsāre*, pač pa se mora “očistiti” še drugih dveh “napak”, *āṇava* in *māyīya male*.

## ::STRATEGIJE OSVOBAJANJA<sup>18</sup>

Duhovno osvoboditev (*mokṣo*) monistični kašmirski šivaizem razume kot hkrati najlažji in najtežji dosežek. Teoretično je najlažji in v resnici sploh ni nikakršen dosežek, saj ni nikogar, ki bi bil “ujet” in bi moral kaj doseči. Po drugi strani pa je s praktičnega vidika *mokṣa* najtežji in največji dosežek, ki zahteva popolno predanost in premišljeno strategijo. Praktično se živa bitja namreč večinoma ne občutimo kot neskončna absolutna Zavest, ampak nas še kako duši teža ujetega (*bandha*) stanja. Premagati gravitacijo *māye* je zahtevno in naporno.

Različne šole monističnega kašmirskega šivaizma predvidevajo različne “strategije osvobajanja”, kakšne, pa je odvisno od tega, v kolikšni meri je določena šola “teoretska” ali “praktična”. *Pratyabhijñā*, najbolj “teoretska” smer kašmirskega šivaizma, nosi cilj svojega prizadevanja že v imenu: *pratyabhijñā* namreč pomeni “prepoznanje” (v angleškem prevodu “recognition”), ki je že osvoboditev sama. Beseda je sestavljena iz *prati*, *abhi* in *jñā*. Abhinavagupta v *Īsvaraṃpratyabhijñā vimarśini* pojasnjuje: “*Prati* pomeni *pratīpam*, to je “nasprotno”, ali z drugimi besedami, čeprav znano, zdaj pozabljeno zaradi zablude. *Abhi* pomeni “obrnjen proti” oziroma blizu. *Jñā* pa je razsvetlitev ali znanje. Zato *pratyabhijñā* pomeni pre-poznanje resničnega sebstva. *Pratīpam* implicira sledeče: ne gre za to, da zavest sebstva ne bi bila že prej predmet izkustva, kajti Sebstvo je luč, ki je ni mogoče ugasniti (je venomer prisotna luč), ampak da se po volji lastne Moči kaže kot ugasnjena ali omejena. Prepo-

<sup>18</sup>Izraz “strategije osvobajanja” je naslov knjige Maje Milčinski (2006), ki si ga na tem mestu sposojam, saj se mi zdi odličen krovni izraz, pod katerega lahko uvrstimo najrazličnejše soteriološke “poti”, “pristoje”, “načine”, “metode”, “tehnike” ipd.

znanje (*pratyabhijñā*) pomeni povezati tisto, kar se je pojavljalo prej, s tem, kar se pojavlja zdaj, kot v sodbi: "To je isti Caitra." Je spoznanje s pomočjo spomina, ki se nanaša na tisto, kar je neposredno prisotno."<sup>19</sup>

Pri osvoboditvi, kot si jo predstavlja monistični kašmirski šivaizem, ne gre za spoznanje nečesa novega, za izkustvo, ki bi bilo kvalitativno drugačno od vsakodnevnega doživljanja. Absolutna Zavest je luč (*prakāśa*), ki omogoča vsakršno pojavljanje in je ni mogoče ugasniti. V posamezniku je sebstvo, ki je ves čas prisotno. Sebstvo (*ātman*) je v monističnem kašmirskem šivaizmu čista subjektivnost, ki je ravno v čisti subjektivnosti identična Absolutu kot absolutnemu Subjektu. Zavest kašmirski šivaizem razume kot neprekinjeno - zavest je povsem enako "prisotna" tudi v stanjih, ko človek izgubi zavedanje, npr. v globokem snu ali nezavesti. Sebstvo je čista zavest brez objekta. V običajnem življenju se razkriva v bežnih trenutkih, ki se jih ne zavedamo. Ker je naša pozornost usmerjena na objekte, se ne zavedamo zavesti same. V *Īśvarapratyabhijñānākārikā* (I.7.1) Utpaladeva takole vzpostavi identiteto posamičnega subjekta s Subjektom (*Maheśvara*, "Véliki Gospod"): "Ta intuitivna luč (*pratibhā*), obarvana (*rūṣitā*) z zaporedjem različnih objektov, je vedoči subjekt (*pramātā*), ki je zavest brez zaporedja in meje, *Maheśvara*." (v Torella, 2002: 136) V lastnem komentarju nadaljuje: "In ta luč (*ābhāśa*), zastrta (*ācchuritaḥ*) z zaporedjem različnih objektov, je, kolikor počiva v sebi, vedoči subjekt, ki mu pravimo "sebstvo" (*ātma*) in prežema vse kognitivno delovanje (*sarvasamvitkālavyāpī*), saj je zavest brez zaporedja in meje; in je Maheśvara, saj je stvarnik spoznavne resničnosti, ki tvori njegovo 'telo' (*svāṅgabhūte*)."<sup>20</sup>

"Objekti" v najširšem pomenu v kontekstu monističnega kašmirskega šivaizma niso le zunanji predmeti, ampak karkoli, kar je lahko objekt mišljenja, kakršnakoli predstava (*vikalpa*). Vse, s čimer se istovetimo in kar tvori našo individualnost, lahko postane objekt mišljenja. Vsi gradniki naše identitete, od telesnih značilnosti do osebne zgodovine in najbolj subtilnih duhovnih vsebin, skratka vse, kar v tradiciji evropske misli pojmuje kot temeljne značilnosti "subjekta", v kašmirskem šivaizmu (in tudi številnih drugih indijskih filozofijah) velja za "objekt(e)". Subjekt v absolutnem pomenu je le tista neposredna živost zavesti, ki ne more postati svoj predmet. Subjekta ni mogoče misliti - misliti je mogoče zgolj pojem subjekta, ki pa je tako že objekt misli. Naloga mišljenja v procesu osvobajanja je analizirati, kaj čista subjektivnost *ni* in pozornost pravilno usmeriti - nazaj k izvoru pozornosti

<sup>19</sup>Singh, J. (prev.) (2003): *Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-Recognition*. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 117-118.

<sup>20</sup>Torella, R. (prev.) (2002): *The Īśvarapratyabhijñānākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical edition and annotated translation*. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 136.



same. Pozornost, naperjena k lastnemu izvoru, se v neposrednem intuitivnem uvidu (*pratibhā*) uzre v svoji biti kot čista zavest "brez zaporedja in meje". Kar je zavesti dajalo videz zaporedja in meje je usmerjenost pozornosti na objekte, ki jih je pojmla sekvenčno. Ujetost zavesti je identifikacija zavesti z nekaterimi objekti in občutek ločenosti od drugih, kar vedno spremlja občutek nepremostljivega manka. Ta manko izgine, ko zavest počiva v sebi in se prepozna kot izvor zaznave in objektov. To prepoznanje "starega znanca", zavesti same, je *pratyabhijñā*, prepoznanje, ki ne le da prinaša veselje, ampak je samo po sebi najvišja oblika blaženosti (*ānanda*). Telos *pratyabhijñe* kot filozofske šole je s pomočjo mišljenja zavest pripraviti do tega, da se uzre in prepozna.

A spekulativno mišljenje brez pomoči tehnik, ki omogočajo vstop v mistična stanja, redko vodi k razsvetljenju. Zakaj je tako, kašmirski šivaizem razlaga z identifikacijo dveh tipov neznanja oz. nevednosti (*ajñāna*): *bauddha ajñāna* in *pauruṣa ajñāna*. *Bauddha ajñāna* je razumska nevednost, napačno intelektualno razumevanje narave resničnosti. Protistrup je razumsko znanje (*bauddha jñāna*), ki aspiranta odreši zablod, tako da pravilno umeva resničnost, a teoretskemu razumevanju navkljub je še vedno podvržen eksistencialni duhovni nevednosti (*pauruṣa ajñāna*), ki prežema vse vidike človeka kot ujetega bitja. *Pauruṣa ajñāna* je namreč sama struktura ujetosti (*bandha*) in je v monističnem kašmirskem šivaizmu izenačena s tremi *malami*. Kljub teoretiziranju o ontološki enotnosti bo človek, zamazan z *malami*, v praksi deloval egocentrično in sebično ter bo podvržen trpljenju vse dokler se ne osvobodi *mal*. To pa zahteva kompleksne ukrepe in strategije, ki zajemajo vse elemente človečnosti - v shemi *tattve* to pomeni *tattve* od *puruṣe* navzdol. Fizično telo, življenjska energija (*prāṇa*), metalni aparat - vse je treba podvreči popolni preobrazbi.

Ker človek na poti duhovnega osvobajanja naleti na neprešteto mnogo različnih ovir, je prav toliko tudi strategij in tehnik, kako jih premagati. Monistični kašmirski šivaizem je tu izjemno vključujoč, "dejansko je neskončno načinov, ki naj bi jih različni ljudje uporabili v različnih okoliščinah" (Dyczkowski, 2000: 175). Filozofija pri tem odstopi prostor mistiki in religiji, zato se na tem mestu v podrobnosti konkretnih postopkov (kolikor jih je iz tekstov sploh mogoče rekonstruirati) ne bomo spuščali. Tudi s teoretskega stališča pa je zanimiva meta-klasifikacija mističnih tehnik, ki jo v svojem monumentalnem delu *Tantrāloka* (Luč tanter/ Osvetlitev tanter) vpelje Abhinavagupta in ki jo poznejši eksegeti retrogradno aplicirajo tudi na zgodnejše tekste. Abhinavagupta mistične tehnike deli na štiri podskupine, *upāye* (načine, metode). Pri klasifikaciji pod različne *upāye* je poglobitni kriterij uperjenost pozornosti na objekt (*āṇavopāya*, "individualna metoda"), spoznavni proces (*śāktopāya*, "opolnomočena metoda"), subjekt (*śāmbhavopāya*, "božanska metoda") ali Zavest kot tako (*anupāya*, "nemetoda").

Za *āṇavopāya*, "individualno metodo", veljajo vse tiste mistične/meditacijske tehnike, ki za osredotočanje pozornosti uporabljajo kakršen koli objekt, na katerega se pozornost nasloni in ki ji služi za "oporo" (*sthānaprakalpanā*). Ta objekt se lahko nahaja zunaj fizičnega telesa (podoba/prizor, zvok, vonj...) ali pa je notranja predstava v obliki vizualizacije, mentalnega ponavljanja *manter*, osredotočenja na del telesa (v to kategorijo sodijo tudi različni telesni položaji, *karaṇa*) ipd. Objekt *āṇavopāye* je torej karkoli, kar lahko posameznikova zavest motri kot zunanje, kot svoj predmet, in si ob tem v znani vedantski maniri misli: "Nisem to (telo, dih, um, *prāṇa*...)" Da to ni ona, si zavest lahko misli, ker je posamična (*aṇu*) in kot taka ne more občutiti, da pravzaprav prežema vse "objekte". Tehnike, ki spadajo v kategorijo *āṇavopāya*, so po svojem bistvu dejavne, saj subjekt glede na objekt zavzame aktivno držo - v to skupino spada tudi izvajanje obredov. Ne glede na to, katero obliko individualne metode jogin izbere za svojo mistično prakso, takšno, pri kateri je tudi fizično dejaven ali pa telesno povsem nepremičen, *āṇavopāya* terja vsaj trud, lahko pa tudi velik napor (kot velja za številne asketske tehnike, ki zahtevajo nadčloveško sposobnost samoobvladovanja). Za izvajanje *āṇavopāye* jogin uporabi dejavno silo (*kriyā śakti*), ki je odblesk božanske dejavne moči. *Āṇavopāya* je dejavnost (*kriyā*), usmerjena proti toku običajnih vzgibov, ki poganjajo karmični krog. Te tehnike tako delujejo kot protistrup *kārma malī*, ki jo sčasoma izničijo. Ko jogin izgubi občutek, da je delujoči subjekt in njegova mistična dejavnost postane spontana, samodejna, dobi njegova praksa povsem novo intenziteto in globino ter postane "opolnomočena metoda" (*śāktopāya*).

Pri *śāktopāyi* se pozornost z objekta preobrne na sam kognitivni proces (*pramāṇa*). Čeprav jogin tudi pri tej metodi motri mentalne vsebine, za katere bi bilo torej mogoče reči, da so objekt njegove pozornosti, pa gre pri *śāktopāyi* bolj za kontemplacijo inherentne moči kognitivnih procesov. *Śāktopāya* je pravzaprav zelo fenomenološki pristop. V *śāktopāyi* se jogin ves čas zaveda, da so prav njegovi kognitivni procesi tisti, ki ustvarjajo predstavo stvarnosti. Pojavnost se kaže skozi kognitivne procese, ki jih jogin v *śāktopāyi* občuti kot silo/moč (*śakti*). V *śāktopāyi* praktikant opazuje, kako spoznavni procesi tvorijo privid resničnosti (*māyā*) - kognitivni procesi so tista čarovna paličica, ki ustvarja čarovnijo (*māyā*) razdrobljene (*bheda*) pojavnosti, ples razlik, nasprotij. *Māyīya mala* je neposredno povezana s kognitivnimi procesi, še več, mogoče jo je identificirati kot samo strukturo spoznavnega aparata. Da bi to uvidel, pri *śāktopāyi* praktikant uporabi moč vednosti (*jñāna śakti*) in ponovno poskuša preobrniti običajni tok zavesti - če po naravni poti zavest iz enovitosti subjekta preko kognitivnih procesov "teče" v smeri barvito razplastene pojavnosti, jo jogin usmerja nazaj in se opominja na enovitost zavesti v ozadju posamičnih zaznav. Ko v polnosti uvidi, na kak način spoznavni proces (*pramāṇa*) izrisuje

podobo pojavnega sveta, se privid/čarovnija (*māyā*) razblini in jogin neposredno izkusi "stvar na sebi" - ta pa v kašmirskem šivaizmu ni nek neodvisen, samostojno obstoječ zunanji objekt, ampak najbolj notranja narava samega subjekta, esenca subjekta, izpraznjena vseh predstav o sebi in svetu.

Pozornost se je tako vrnila k (iz)viru in zdaj počiva v svoji esenci, prazni konceptov in polni biti. A subjekt (*pramātā*) vendarle še ni neskončen in neomejen, še vedno je podvržen *āṇāva mali*, ki omejuje njegovo zavest in/ali moč. *Śāmbhavopāya*, "božanska metoda", je, da se subjekt opominja, da je njegova lastna narava, v kateri počiva, narava absolutnega Subjekta, torej božanska. To opominjanje na lastno brezmejnost pa ni pojmovno, ampak je uperjenost čiste moči volje biti (*icchā śakti*) k izkustvu lastne brezmejnosti - kolo božanske volje, ki se v procesu stvarjenja vrti od absolutne enosti k pojavi mnogoterosti, se zdaj obrne od posamičnega k Enemu. Proces stvarjenja sproži volja Absoluta izkusiti se kot mnogotero. Proces osvobajanja zaključi volja individuuma izkusiti se kot Eno. Pot osvobajanja zrcali proces stvarjenja. Oboje se staplja v utripu božanske biti.

Ko se razblini tudi milni mehurček *āṇāva male*, se praktikant identificira zgolj še z vseprežemajočo Zavestjo (*cit*). Pulziranje Zavesti iz enosti v mnogotero in nazaj poganja utrip božanske radosti, *ānanda śakti*. Zavest počiva v sami sebi in hkrati pleše stvariteljski ples. Praktikant izkusi vse, kar je, kot zmes zavesti in blaženosti, *cidānandaghana*. V tej viziji (*darśana*) se razkrije (po) polnost vsega, ki ji ni kaj dodati in odvzeti. Ni nikogar, ki bi ga bi bilo treba poboljšati, očistiti in osvoboditi. Ničesar, kar bi bilo treba popraviti in urediti. Do tega uvida ni nobene poti. Ni metode, ki bi lahko priklicala to stanje. To stanje je nepokvarljivo stanje same Zavesti. Z absolutnega vidika je tako edina metoda, ki resnično pripelje do osvoboditve, "nemetoda", *anupāya*. Ni metode in ni poti, ker z absolutnega gledišča tudi ni ujetosti. "Dejansko ne moremo narediti ničesar, da bi se osvobodili. Vse oblike prakse, pa naj bodo notranje ali zunanje, so odvisne od zavesti in zato ne morejo služiti kot sredstvo, da bi jo spoznali. Kdor poskuša to resničnost odkriti s prakso je kot mož, ki bi rad uzrl sonce, pa gleda v svetlikanje kresnice. Tisti, ki so na stopnji "nemetode" (*anupāya*), prepoznajo, da luč zavesti sije kot vse reči. Vsa nasprotja se zlijejo in navidezna protislovja so razrešena. Osvoboditev in ujetost postaneta sopomenki, kot besedi "posoda" in "lonc" nakazujeta isto reč. Nemetoda (*anupāya*) je izkustvo absoluta (*anuttara*), ki presega tako transcendenco kot imanenco (*Śiva* in *Śakti*). Neopredeljiv in skrivnosten ni niti bivajoče (*sat*) niti nebivajoče (*asat*) niti ni oboje niti zanj ne velja, da ni nič od tega."<sup>21</sup>

<sup>21</sup>Dyczkowski, M. (2000): The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass, str. 177.

## ::ZAKLJUČEK

V luči temeljitejšega vpogleda v notranjo logiko monističnega kašmirskega šivaizma se izkaže, da je odnos med soteriologijo in ontologijo integralnega monizma, ki se je v izhodišču zdel paradoksen, vendarle zastavljen koherentno in tako omogoča filozofsko konsistentno izpeljavo. Kompleksna shema kategorij (*tattev*) ilustrira pulziranje Enosti v mnogoterost in obratno, pri čemer enovita absolutna Zavest kot ontološki temelj ostaja nespremenljiva, vse spremembe pa se dogajajo zgolj na ravni samozavedanja (*vimarśa*) Zavesti. Ključna momenta kozmogonije, ki omogočata pojavnost, sta volja (*icchā*) Zavesti izkusiti se kot Objekt in hotena samopozaba (*māyā*) Absoluta kot Subjekta, zaradi česar pojavnost deluje kot sfera interakcij med mnogoterimi posamičnimi subjekti in objekti. Vzporedno s shemo ontoloških kategorij monistični kašmirski šivaizem proces individuacije posamičnega subjekta iz vseprežemajočega Absoluta razlaga tudi s tremi *malami* (nečistostmi). Soteriologija je v tem kontekstu razumljena kot preseganje teh nečistosti. Duhovno osvobajanje lahko navzven zavzame obliko različnih dejavnosti (od fizičnih do obrednih praks), vendar gre v samem bistvu za preusmerjanje zavedanja z objektov na samo zavest, ki se v svoji takšnosti v poslednjem mističnem uvidu izkaže za absolutno Zavest. Ker je vse, od fizičnega telesa do mentalnih pojavov, razumljeno kot manifestacija natanko te Zavesti, se lahko Zavest v kateremkoli hipu ove sebe, ne da bi tisto, kar se v njej pojavlja, zato nujno izginilo.

Kar se v ontološki sferi različnosti (*bheda*), v kateri sobivajo posamezniki, zaznamovani z vsemi tremi nečistostmi, zdi kot aktivno, hoteno prizadevanje individualnega subjekta po osvoboditvi, je z vidika višjih sfer, v katerih je dvojnost presežena, videti kot del naravnega in nenehnega pulziranja samozavedanja Zavesti. Tako dualistični kot monistični šivaizem v svoji teološki zastavitvi naštevata petero osnovnih dejavnosti (*pañcakṛtya*) boga Šive: poleg ustvarjanja (*ṣṛṣṭi*), ohranjanja ustvarjenega (*sthiti*) in uničenja (*sambhāra*) še skrivanje (*tirodhāna*) in razkrivanje/milost (*anugraha*). Z ontološkega stališča dvojnosti (*bheda*), ki po pojmovanju monističnega kašmirskega šivaizma ni napačno, ampak je zgolj omejeno, lahko torej govorimo o posamezniku, ki se duhovno prebuja in si z različnimi metodami prizadeva doseči osvoboditev. Ta pa nikoli ni zgolj posledica posameznikovega prizadevanja, ampak jo zares omogoči šele božanska milost (*anugraha*), ki pa je skrivnostna in nepredvidljiva. S celovitejšega ontološkega gledišča, ki ga ponuja monistični kašmirski šivaizem, pa ne moremo govoriti o posamezniku in njegovem prizadevanju, temveč zgolj o spremembah osredotočenosti zavedanja absolutne Zavesti same. Proces stvarjenja kozmične pojavnosti, v katerem se zavedanje Zavesti objektivizira, je božansko "skrivanje", obraten proces ponovnega

subjektiviziranja samozavedanja absolutne Zavesti pa se z omejenega stališča dvojnosti zdi božanska milost.

Če želimo zares razumeti vizijo integralnega monizma, ki jo ponuja monistični kašmirski šivaizem, se moramo upreti skušnjavi, da bi bodisi kozmologijo bodisi soteriologijo poskušali razumeti teleološko. Vprašanje smisla je v kontekstu te tradicije nesmiselno. Svet se poraja iz prekipevajoče božanske blaženosti kot manifestacija te iste blaženosti, v katero se naposled razkroji. O smislu je pogojno mogoče govoriti le v okviru estetskega. Absolut se samoustvarja in samodoživlja kot lastni estetski objekt.

Izvorno vprašanje, kako in zakaj sploh soteriologijo umestiti v kontekst integralnega monizma, se ob natančnem razumevanju pozicije monističnega kašmirskega šivaizma izkaže za preseženo. Še več, menim, da je mogoče utemeljeno trditi, da je soteriologija zares možna le v takšnem okviru. Integralna vizija monističnega kašmirskega šivaizma namreč s filozofsko konsistentno izpeljanim panenteizmom razrešuje dialektiko razmerja med transcendenco in imanenco. Prehajanje med ontološkimi ravnmi je razloženo brez zareze, ki bi Absolut postavljala nasproti pojavnemu svetu kot resnično bivajoče nasproti navidezno bivajočemu ali človeka nasproti Bogu kot nedosegljivemu Druge-mu. Čeprav se zdi, da lahko hrepenenje po duhovni osvoboditvi sproži zgolj intenzivno občutenje nasprotja, pa naj bo to med čistim in nečistim, svetim in posvetnim, resnico in videzom, dobrim in zlim, omejenostjo in svobodo ipd., pa je pravi preboj iz enega pola v drugega zares mogoč le, če se odpovemo polarizaciji sami in dopustimo, da se navidezna nasprotja zlijejo v tistem, kar jih presega. Kronski paradoks kozmične igre, ki nosi podpis Šive kot božanstva z izjemnim smislom za ironijo, je, da je duhovno osvoboditev mogoče zares konsistentno misliti le, če razumemo, da je v najglobljem smislu nepotrebna.

**::LITERATURA**

- Bajželj, A. (2013): Narava spremembe v jainistični filozofiji. Doktorska disertacija. Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Bäumer, B. (2011): Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute. Anuttaraprakriyā. An Interpretation of his Parātrīśikā Vivaraṇa. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.
- Dyczkowski, M. (2000): The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Fürlinger, E. (2009): The Touch of Shakti. A Study in Non-dualistic Trika Saivism of Kashmir. New Delhi: D. K. Printworld.
- Milčinski, M. (2006): Strategije osvobajanja. Ljubljana: Založba Sophia.
- Mishra, K. (1999): Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism. Delhi: Indian Books Centre.
- Nemec, J. (prev.) (2011): The Ubiquitous Śiva: Somānanda's Śivadṛṣṭi and His Tantric Interlocutors. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Saraswati, Sw. S. (2000): Four Chapters on Freedom. Commentary on the Yoga Sutras of Patanjali. Munger: Yoga Publications Trust.
- Singh, J. (prev.) (2003): Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-Recognition. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Singh, J. (prev.) (2008): Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Torella, R. (prev.) (2002): The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical edition and annotated translation. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Vivekananda, Sw. (2000): Radža joga. Ljubljana: Mladinska knjiga.



*Nina Petek*  
**CELOVITOST  
ESTETSKE  
IZKUŠNJE  
V PROCESU  
DELOVANJA,  
ČAŠČENJA,  
RAZUMEVANJA  
IN OSVOBAJANJA:  
PRIMER  
BHAGAVADGĪTE**

*207-230*

ODDELEK ZA FILOZOFIJO  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
UNIVERZA V LJUBLJANI  
AŠKERČEVA 2  
SI-1000 LJUBLJANA  
E-MAIL: NINA.PETEK@FF.UNI-LJ.SI



**::POVZETEK**

ČLANEK OBRAVNAVA STRUKTURO KONCEPTA iz indijske estetike, *rasa*, ki ima devet oblik, od katerih je zadnja vir najcelovitejše estetske izkušnje, ki jo posameznik dosega v procesu osvobajanja. *Rasa* v različnih oblikah prežema tudi eno od temeljnih del filozofske misli v Indiji, *Bhagavadgīto*, ki z doktrino *karma yoge* ponuja osnovo za prevrednotenje koncepta delovanja, na podlagi česar lahko samo delovanje postane območje estetske izkušnje. Slednja se na poti osvobajanja nadgrajuje skozi *bhati yogo* in *jñāna yogo*, skupaj pa spletajo največkratnejše občutje, vrhovno *raso*, *śānta*, ki v svoji neposrednosti in totalnosti razvrednoti vse preostale izkušnje. Podana bo tudi analiza občutja numinoznega kot posebna estetska izkušnja, ki se v *Bhagavadgīti* kaže skozi spektakel podob boga, ki so zaznamovane z brezmejnostjo, grozljivostjo in nepojmljivostjo.

**Ključne besede:** *rasa*, *Bhagavadgītā*, soteriologija, *karma*, *bhakti*, *jñāna*, *mysterium tremendum*

**ABSTRACT**

*THE TOTALITY OF AESTHETIC EXPERIENCE IN THE PROCESSES OF ACTION, WORSHIP, COMPREHENSION, AND LIBERATION: THE CASE OF THE BHAGAVAD-GĪTĀ*

*The article discusses the structure of the concept from Indian aesthetics, rasa, which has nine forms, from which the last one is the source of the most complete aesthetic experience, reached through the process of liberation. Rasa in its different forms pervades also one of the essential works of Indian philosophical thought, the Bhagavad-Gītā, which with the doctrine of karma yoga offers a basis for reevaluation of the concept of performing, and because of that it could become the sphere of aesthetic experience. In its way of liberation, the latter is supplemented through bhakti yoga and jñāna yoga, and together they make the majestic feeling, superior rasa, śānta. The sensation of numinous as a special aesthetic experience, is also analysed in the article, which is indicated through spectacle of images of god in the Bhagavad-Gītā, designated with boundlessness, dreadfulness and inconceivableness.*

**Keywords:** *rasa*, the *Bhagavad-Gītā*, soteriology, *karma*, *bhakti*, *jñāna*, *mysterium tremendum*

## ::1. ESTETSKA IZKUŠNJA V KONTEKSTU INDIJSKIH FILOZOFIJ

Bogata tradicija estetike v Indiji je kulminirala v estetski misli filozofa Abhinavagupte. Termin estetska izkušnja (*rasa*) ima izvor v teoriji estetike, zametki katere so v zgodnjih diskusijah strnjene v delu Nāṭyaśāstra, ki ga pripisujejo mislecju Bharati. Abhinavagupta je koncept snoval dalje, v komentarju na Nāṭyaśāstre je razvil teorijo estetike, ki estetsko izkušnjo postavlja med običajno percepcijo in zavedanje ter razsvetljenje; od slednjega se razlikuje le za eno stopnjo. Koncept so sprejeli tudi številni *bhakti* kultu, denimo *gaudīyā*. Misel v Indiji poudarja plodno povezavo med estetskimi izkušnjami ter doživetji in med globokim spiritualnim občutjem ter dožemanjem. Indijske teorije o estetiki so prežete z *raso*, ki pri ustvarjanju obvladuje umetnika, namen in izpolnitev umetnosti pa leži v razširjanju *rase* v dožemanje drugih ljudi. Ta enigmatična in bogata beseda je neprevedljiva (sicer bi jo lahko definirali kot okus, užitek), saj bi s kakršnim koli poskusom ustreznega prevoda konceptu odvzeli pomemben del tega, kar zajema. Je osnova estetike in umetnosti v Indiji in hkrati bistveni del estetske izkušnje. Indijska umetnost je obarvana z religijskimi in metafizičnimi težnjami ter pripada shemam znanja o plesu, dramaturgiji in poeziji, kar je v nenehnem dialogu z bistvenim razpoloženjem in čutenjem subjekta, ki korenini v konceptu *rasa*. Sylvain Levi o indijskem umetniku pravi: "Indijski genij proizvaja novo umetnost, simbol in povzetek katere je v besedi *rasa*, ki se zgosti v kratki formuli: poet (kipar ali slikar) ne izraža, ampak kaže, ponuja."<sup>1</sup> (Mukerjee, 1965: 91)

Pojem *rasa* je opredeljen kot univerzalna izkušnja, katere najvišja oblika je tišina, mir (*śānta*), ki vodi do blaženosti, in je produkt opustitve vseh običajnih in posvetnih izkušenj, občutij, kot so ljubezen (*rati*), smeh (*hāsa*), žalost (*śoka*), energija (*utsāha*), jeza (*krodha*), strah (*bhaya*), gnus (*jugupsā*), osuplost (*vismaya*). Iz teh tako imenovanih osnovnih stanj zavesti izhaja osem kategorij, ki sestavljajo *raso* in ki jih je Bharata pojasnil v svojem delu, to pa so sreča, radost, sočutje, moč, hrabrost, strašnost, odpor in čudenje. V tretjem ali četrtem stoletju je bila tem kategorijam dodana še deveta, *śānta*, ki je postala vrhovna *rasa*. Devet *ras* v indijski umetnosti ima svoj izvor v treh osnovnih atributih, kozmičnih silah (*guṇe*), ki sestavljajo naravo posameznika in so osnova psihologije človeške osebnosti. Izraza *sattve* (čistosti, resnice) sta tišina (*śānta*) in sočutje (*karuna*), izrazi *rajasa* (dinamične in kreativne kvalitete) so sreča (*śrīṅāra*), hrabrost (*vīra*), radost (*hāsyā*), *tamasa* (nevednost, inercija) pa čudenje (*adbhūta*), moč (*raudra*), odpor (*bībhatsa*) in strašnost (*bhayaṅkara*).

<sup>1</sup>Besedo v ležeči tisk postavila N. Petek.

Vsaka *rasa* je izpeljana iz ene, prevladujoče *gune*, in je trdno, splošno, impersonalno občutje, ki temelji na umetnikovi viziji fundamentalnih vidikov Resnice in Realnosti. V *Taittirīya Upaniṣadah* je vrhovni princip, bitnost celo označena kot *rasa*, hkrati pa ob tem spoznanju človekova duša postane polna blaženosti. Poleg *rase* je v indijski estetiki pomemben še koncept *mūrti*, ki pomeni podobo, ikono ali konkretno obliko božanstva; je inkarnacija oziroma manifestacija neke vrhovne bitnosti; vsakemu *mūrtiju* pripisujemo določeno *raso*, ki tvori njegovo bistvo.

Kar je pomembno pri ukvarjanju z estetiko v Indiji, je proces impersonalizacije oziroma univerzalizacije, ki omogoča preseganje vsakdanjih in banalnih občutenj, saj je estetska izkušnja nekaj, kar pripada ravni, ki je daleč nad profano. Ni nekaj bežnega, minljivega in spremenljivega, ni partikularna resnica posameznikov, artefaktov in situacij, ampak je nekaj, kar je stalno, neomajno in transcendirajo človeka, prostor, čas, posameznika pa navdaja z vedrino. Estetska izkušnja presega nemir strasti (*rajas*), inercijo nevednosti ali teme (*tamas*) ter se skoncentrira v tišini in blaženosti čiste resnice, uma (*sattva*); gre za izkušnjo univerzalizacije estetskega objekta, ki ga posameznik izkuša v stanju popolne blaženosti (*ānanda*), prežet s prevlado *sattve*.

Prevladujoča smernica evropske umetnosti je bila dolgo definicija in perfekcija končnih form in podob, opisana in pojasnjena je bila kot zunanji fenomen, umetnost v Indiji pa se je ves čas navdihovala in napolnjevala z dolgo duhovno dediščino, miti in filozofijo, zrasla je na notranjih vizijah in globokih izkušnjah posameznika. V indijski poetiki je koncept *rasa* izražen s pojmom *alaukika*, kar pomeni 'to, kar ne pripada temu svetu'. Abstraktnost, univerzalnost in trajnost doživetja vodijo do nekakšne neopisljive radosti, ki je podobna prvinski blaženosti, ki jo posameznik doživlja skozi kontemplacijo absoluta, in to tvori bistvo vrhovne *rase*. Indijski umetniki skozi *yogijsko* meditacijo, ki vodi do popolne nenavezanosti in spoznanja svojega resničnega bistva ter obvladuje vsa nihanja v duševnosti, ki jih povzročajo čustva in različni vzgibi, dosegajo univerzalno in vrhovno občutje, najvišjo kategorijo *rase*. Alamkāra Rāghava pravi: "Estetska lepota ne obstaja, če ni srce človeškega dobrega okusa premaknjeno v neosebno radost prek prevzetosti nad tem, kar izraža *rasa*."<sup>2</sup> (Mukerjee, 1965: 91) Tovrstno pojmovanje lepote prežema vsa področja umetnosti v Indiji. Indijski pesnik Jayadeva, avtor dela *Candrāloka*, predpostavi, da mora *rasa* v poeziji, drami in drugih umetnostih premostiti stopnjo, imenovano *bibhāva*, šele tako lahko postane trajna izkušnja (*sthāyī-bhava*).

Bistvo estetske izkušnje ne korenini v kakršnem koli objektu ali njegovi lastnosti, ampak v subjektovi/opazovalčevi zavesti ali načinu percepcije. Za Grke

<sup>2</sup>V ležeči tisk postavila N. Petek.

je bil simbol božanske lepote atlet, za Indijce je to *yogi*, ki prek svoje dejavnosti osvobaja sebe od posvetnih navezanosti in tako preide v območje izkušanja najvišje realnosti. Gre za posebno stanje duha, ki je pogoj za pristno estetsko izkušnjo. In kot meni Stolnitz,<sup>3</sup> je to edinstveno stanje zavesti karakterizirano z brezinteresno in naklonjeno pozornostjo ter kontemplacijo določenega objekta zavedanja (McCarty, 1986: 121). Ta pozornost je brezinteresna, ko so subjektovi interesi glede določenega objekta očiščeni egoizma, mišljenja in praktičnega delovanja. Tovrstno refleksijo posameznik najčisteje in najpopolneje doseže skozi prakso *yoge*, ki mu omogoča aplicirati pozornost in tehniko v odnosu do sebe, drugih in do sveta, ki se na ravni vsakdanjega življenja manifestira kot umetnost življenja. Tako *yogin* dosega stopnjo nenavezanosti, distance do fenomenov, kar mu omogoča preseganje partikularnih interesov in vstop v višje stanje bivanja. Po dolgotrajni vadbi sugestije namreč meditacijska točka postane naša lastna narava, in v tem stanju, imenovanem *samādhi*, *yogin* zaznava Realnost. *Dhāraṇā*, *dhyāna* in *samādhi*, zadnje stopnje tako imenovane kraljevske *yoge*, *rāja yoge*, po dolgotrajni vadbi delujejo hkratno, čeprav se na začetku zdi, da delujejo vsaka zase. Omenjeno stanje hkratnega delovanje se imenuje *saṃyama*. Od vseh *ras*, s katerimi je prežeta umetnost v Indiji, je vrhovna tišina oziroma mirnost, predstava katere je zajeta v konceptu *dhyāna* (meditacija), in to je stanje, v katerem je tišina že povsem uveljavljena. Sledi stanje, ko niti podoba nečesa niti njen občudovalec ne eksistirata več ločeno, ampak gre za vseprežemajočo enost, ki je brez besed in brez podob – to je stanje *samādhija*, razsvetljenja. *Rasa* je stanje zavesti, ki je osvobojena *saṃsāre*, nenehnega krogotoka ponovnih rojstev in smrti, kavzalnosti in kakršnih koli interesov, a pri tem ne gre za pasivno držo, ampak za aktivno dojetanje objekta meditacije, ki pa je onstran dualnosti subjekt-objekt. *Samādhi* je stanje, ki je neopisljivo; je globoko doživetje, ki presega vse preostale estetske izkušnje, ki so v primerjavi z njim nične in nepomembne. Doseganje najvišjega stanja bivanja predstavlja konec vsega trpljenja in je stanje miru, blaženosti – in to je najbolj pristna in najčistejša estetska izkušnja, ki jo lahko doseže človek. Neizrekljivo občutje vstopa v estetsko zamaknjenost je popolna prevzetost zaradi izkušanja Resnice, temeljnega spoznanja božanske narave, ki je pravzaprav enako spoznanju svojega najglobljega bistva.

<sup>3</sup>V: McCarty, R. (1986): "The Aesthetic Attitude." V: Philosophy of East and West, 36/2, str. 121.

## ::2. ESTETSKA IZKUŠNJA V KONTEKSTU BHAGAVADĠĪTE

### ::2. 1 Delovanje kot estetska izkušnja

Koncept estetske izkušnje je prisoten tudi v *Bhagavadġīti*, delu, ki je bistveno zaznamovalo filozofsko in religijsko misel v Indiji in ki je svojevrstna sinteza naukov različnih indijskih filozofskih šol pa tudi duhovnih gibanj. *Bhagavadġītā* je strukturirana kot dialog med bojevnikom Arjuno in bogom Kṛṣṇo, diskusija pa se je oblikovala okoli globoke in travmatične etične dileme vojščaka, ki se je tik pred odločilnim spopadom z grozo zavedel vseh destruktivnih dimenzij, ki jih prinaša vojna, še posebno misel, da bi moral v neusmiljeni vihri pobiti svoje sorodnike in prijatelje. Zgoščeno in kompleksno delo, ki zaseda svoje mesto sredi *Mahābhārate*, ima svojo veliko vrednost v naukih, ki jih posreduje bog Kṛṣṇa, ko poskuša prepričati Arjuno, da mora v boj. Na začetku dialoga izvemo, zakaj vojščak noče na bojno polje. Motivacija za izogibanje delovanju leži v napačnih nagnjenjih, namreč – obvladujejo ga čustva in strasti, kar pa je povsem napačno izhodišče za delovanje. Odgovor boga Kṛṣṇe, zakaj mora Arjuna v boj, se skriva v doktrini *karma yoge*. Priporočilo *Bhagavadġīte* glede delovanja je preprosto: namesto opustitve delovanja (ki je posameznikova dolžnost, v primeru vojščaka Arjune je to pač vojskovanje) je potrebno prevrednotenje dojemanja delovanja – delovanje v svetu je nujno potrebno, a mora biti takšno, da se pri tem ne oziramo na sadove in posledice, ki bodo sledile iz njega. *Karma yoga* Arjuno napelje na to, da pre-misli koncept delovanja in posledično spremeni perspektivo/odnos do njega. *Bhagavadġītā* ponudi metodo, po kateri lahko vsako delovanje v svetu dobi vrednost samo po sebi – in je hkrati tudi polje, iz katerega lahko vzklije estetska izkušnja.

In kaj je to, kar dela izkušnjo delovanja estetsko? Ameriški filozof John Dewey je v svojem delu *Art as Experience* predstavil koncepcijo integracije umetnosti v vsakdanje življenje, namreč: estetska izkušnja ni radikalno drugačna od 'vsakdanje' izkušnje, pri čemer seveda ne gre za razvrednotenje estetskega, ampak za dejstvo, da tako izkušnja, ki jo dobimo, ko občudujemo diha jemajočo skulpturo v muzeju, kot tudi delovanje v vsakdanjem življenju vzbujata estetsko občutje. Postavi si vprašanje, ali je lahko več aktivnosti, ki jih opravljamo v vsakdanjem življenju, estetskih. Zdi se, da je že narava družbe takšna, da posamezniku skozi izpolnjevanje različnih dolžnosti ni dano doseči estetske izkušnje. Tudi Dewey, ko razmišlja o organizaciji družbe in o tem, kako le-ta izpodriva umetnost iz posameznikovega vsakdana, sklene, da je to eden od glavnih razlogov, zakaj tako rekoč več življenja in dejavnosti, ki ga zapolnjujejo dan za dnem, ne more biti polje za vznik estetske izkušnje. Zunanje okolje oziroma družba je za posameznika vsekakor pomemben prostor udejstvovanja,

saj daje osnovo za oblikovanje delovanja, mišljenje pa skozi delovanje oblikuje okolje. Pogosto se zgodi, da spremembe v človekovih navadah vplivajo na spreminjanje okolja, v okviru katerega deluje posameznik, to pa posledično vpliva na kakovost njegovih individualnih izkušenj. Dewey navede preprost primer glede kakovosti aktivnosti, ki jih v vsakdanjem življenju izvajajo posamezniki: “En študent študira zato, da bo opravil izpit, da mu bo omogočeno napredovanje. Za drugega pa je aktivnost učenja popolnoma identična z rezultati, ki sledijo iz nje. Posledica, poučevanje, razsvetljenje so eno s procesom.” (Dewey, 1934: 201) Izkušnja drugega študenta je torej tista, ki ima status estetske izkušnje, ta primer pa izpostavi tudi idejo, da je lahko v enem in istem okolju ista dejavnost estetska in neestetska hkrati. Če so objektivni pogoji v nekem okolju identični, je edina razlika, ki ostane, posameznikov odnos oziroma pristop do delovanja. Stroud to poimenuje “individualna orientacija do sveta in delovanja v njem” (Stroud, 2009: 3). Deweyev primer osvetli točko, da odnos posameznika usmerja njegovo delovanje v svetu, in sicer je ta odnos lahko takšen, da dojema delovanje oziroma določene aktivnosti kot pomembne le zato, ker prispevajo k dosegu določenega cilja, ali pa je takšen, da zanika distinkcijo med rezultati in delovanjem; delovanje v slednjem primeru ni le golo sredstvo za potešitev določenih vzgibov, želja in hotenj. Denimo dejavnost učenja v primeru drugega študenta ni le sredstvo za doseg določene formalne potrditve, ampak je proces, ki ima svojo vrednost, ki je trajna. In od omenjenega odnosa je vsekakor odvisna kakovost izkušnje, ki jo vzbuja delovanje.

Odgovor na to, za kar Dewey pravi, da lahko naredi vsakdanje delovanje v svetu bolj estetsko, najdemo tudi v *Bhagavadgīti*, srž pa je v doktrini *karma yoge, yoge* delovanja, ki je tista pot, ki ustvarja estetskost vsakdanje izkušnje in dela vsakdanje delovanje, ki se zdi na prvi pogled povsem banalno, estetsko.

Arjuna se torej pojavi v brezizhodni situaciji, niha med nedelovanjem, ki bi pomenilo le beg pred odgovornostjo, ter med delovanjem, ki ga kliče na bojno polje. A to vojščakovo nagibanje k nedelovanju lahko kljub vsemu označimo za neke vrste delovanje, a za delovanje prve vrste, o katerem je govoril Dewey v primeru o dveh študentih: Ajunova strategija, da bi odložil orožje in zapustil bojno polje, je primer delovanja, ki ni zraslo na pravi osnovi in je le sredstvo za doseg egocentričnega cilja (v tem primeru izogibu bolečine zaradi tega, ker bi moral prizadeti svojce). Izogibanje določenemu načinu delovanja zaradi čustev in različnih nagibov je prav tako škodljivo kot delovati le za zadovoljitev in uresničitev neke želje – oboje je namreč osredotočeno na neki objekt in prihodnje stanje. Izvori trpljenja so namreč v navezanosti (na objekte), kar ustvarja želje, to pa se poraja zaradi nevednosti empiričnega sebstva, ki vidi le zadovoljitev želja in vse meri le s stališča egocentričnega jaza. Ni torej delovanje samo po sebi tisto, ki bi oviralo posameznika na poti do razsvetljenja,

ampak gre za lastnost človekovega uma (*manas*). Zato Kṛṣṇa Arjuni ponudi 'formulo', ki ji mora slediti na poti brisanja nevednosti, ki ga uklešča v večni krogotok rojstev in smrti, bolečine in izgubljenosti – in ta 'formula' *karma yoge* je precej preprosta:

Na delo ne naveži se,  
a stori, kar potrebno je.  
Najvišje bo dosegel ta,  
kdor nenavezan dela vse.

(Bhagavadgita III/19, 1990: 26)<sup>4</sup>

Pri delovanju zaradi njega samega, neozirajoč se na posledice, se posameznik sooča z delovanjem samim in njegovimi izzivi, saj ni zamegljen s sliko o rezultatih; le-to zamenja možnost za raziskovanje in spoznavanje svojega resničnega sebstva, ki je resnično bistvo prav vseh stvari, bog Kṛṣṇa pa je njihova univerzalna forma.

Kavzalni zakoni *karme*, družbeno in kozmično sodelovanje, ki se uresničuje v *dharmi*, je mislece v Indiji napeljalo na misel, da je harmonija med individualnim in družbenim nekaj dobrega in nekaj, kar je treba ohranjati. Pomembno je torej izpolniti svojo dolžnost, aktivno delovati v svetu, ne glede na to, kakšne bodo posledice dejanj, ker le-tem se v nobenem primeru ne moremo izogniti. Posledice bodo sledile v vsakem primeru – in Kṛṣṇa nauk nadaljuje v svojem jasnem in neposrednem slogu ter veli Arjuni, naj stori, kar v določenem trenutku mora storiti.

A tebi naj za delo bo,  
za to ne, kar prineslo bo.  
Ne delaj le za dela sad,  
brezdelju pa ne bodi vdan.

Zasidran v jogi ti deluj,  
zavrzi vso navezanost,  
enak, če uspeš ali če ne,  
saj joga ravnodušnost je.

(Bhagavadgita II/47–48, 1990: 20)

<sup>4</sup>Vse citirane kitice so iz prevoda Vlaste Pacheiner-Klander: Bhagavadgita: Gospodova pesem (1990), Ljubljana, Mladinska knjiga.



Izražena je nujnost delovanja – v svetu je treba delovati, nujna je aktivna udeležnost v življenju, in sicer že zaradi ohranjanja družbenega reda in sveta, kar je tudi najvišji cilj razsvetljenega človeka.

To pa je tudi bistvo nauka o *karma yogi*. V *Upaniṣadah* se združijo različne konotacije *karme* – *karma* lahko pomeni kakršno koli obliko delovanja, vsako pa ima neviden učinek (*adrṣṭa*), ki se po navadi ne manifestira takoj, ampak takrat, ko dozori (kdaj bo to, je odvisno od narave *karme* in od drugih *karm* posameznika). Učinka storjenega dejanja ni več mogoče izničiti, in sicer je pojem zaradi inherentne prepletenosti vzroka in posledice oznaka za oboje. *Karma* kot skupek nakopičenih oblik delovanja posameznika se prenaša iz enega življenja v drugega in tako določa lastnosti prihodnjega življenja. Tako imenovana dobra *karma* posamezniku omogoča rojstvo v višjih kastah, slaba pa rezultira v neugodnem rojstvu v nižjih kastah, celo v živalskem telesu. Teorijo *karme* z izjemo materialistov sprejemajo vse indijske filozofije. Človek je torej ujet v mrežo ne glede na opravljanje dobrih ali zlih dejanj, kar pa pomeni, da je treba *karmo* v celoti odpraviti. Na vprašanje, kako jo odpraviti, je več odgovorov, in v teh se razlikujejo različne filozofske šole in sistemi. Odgovor, ki ga sprejemajo predvsem asketska gibanja, je nedelovanje, torej prenehanje kakršne koli aktivnosti; ta smer se utrdi predvsem v *upaniṣadskih* časih. Nekateri se zaradi želje po osvoboditvi začnejo umikati iz posvetnega življenja na samotne kraje (v gozdove, gore), kjer se posvečajo asketskim in mističnim tehnikam. Revolucionaren preobrat, ki ga je uvedla *Bhagavadgītā* glede koncepta *karme*, pa je misel, da ne le slaba, ampak tudi dobra *karma* prinaša posledice. Temeljna poudarka v *Bhagavadgīti* glede *karme* sta dva: da ne bi delovali, je, dokler smo ujeti v zemeljskem telesu, popolnoma nemogoče. Posameznik se lahko umakne na samotni kraj in večino dneva preživi v meditaciji, a delovanje je že golo življenje samo, zato se mu ni mogoče izogniti. V *Bhagavadgīti* se pojavi tudi prevrednotenje odnosa do askeze: ta je težko izvedljiva, človek se namreč težko odpove kakršnemu koli delovanju (saj vključuje tudi primarne življenjske procese). Življenje je že samo po sebi delovanje, kar posameznika veže, so zgolj njegovi sadovi – zato mora delovati brez želja, interesov.

Če ne opravljaš dela več,  
se ne znebiš vezi dejanj.  
Če le odpoveduješ se,  
popoln zato ne boš postal.

Kajti nihče niti za hip  
zares brez dela ne zdrži.



Sile v Naravi k delu ga,  
tudi če noče, silijo.

(Bhagavadgita III/4–5, 1990: 24)

*Bhagavadgītā* ponudi odgovor: tisto, kar posameznika veže, ni delovanje samo po sebi, ampak navezanost na sadove delovanja – torej želja doseči prijetno in se izogniti neprijetnemu. Če pa človek le deluje, ne da bi imel v mislih kakršne koli posledice, deluje brez želja in sebičnih interesov, tak način aktivnega udejstvovanja v svetu pa je pot v osvoboditev. Pa naj bo to delovanje nedolžno košenje trave ali sodelovanje v krvavem boju, Kṛṣṇa veli:

Kar moraš, le opravi vse,  
več kot nedelo delo je.  
Saj še telo ti ne zdrži  
brez dela pri življenju več.

(Bhagavadgita III/8, 1990: 25)

Kṛṣṇa torej priporoča delo, opravljeno brez navezanosti na posledice; bistven je pojem o nenavezanosti, ki prežema azijske filozofije v celoti in je osnova za začetek poti, ki pelje do osvoboditve, *mokṣe*. Nenavezanost je eden od odgovorov na dilemo oziroma na odločitev, zakaj ubogati Kṛṣṇo. Problematično namreč ni delovanje po sebi, ampak navezanost na rezultate, posledice delovanja; bistveno je, da človek deluje – brez želja, navezanosti, ega, ne glede na to, kaj počne; slednje je ideja *niṣkāma karme*, ki pomeni brezinteresno delovanje, ki vodi v osvoboditev. A kdor želi doseči *mokṣo*, se mora iztrgati iz ujetosti v mehanizem *karme*, kar pa pomeni odpoved delovanju, ki vodi v askezo, a *Bhagavadgītā* ubere nekakšno srednjo pot – zagovarja zmernost in odsvetuje ekstremne asketske discipline (denimo brez hrane, spanca); združi asketsko odpoved delovanja in aktivno udeležnost v življenju, spaja obe skrajnosti in omogoča, da postaneta hkrati – opravljati vsa dela, obenem pa se izogniti navezanosti na posledice. Ovrže le navezanost na posledice – te so kot rezultat dejanj neizogibne –, ki omogoči stanje neprizadetosti.

Na tem mestu velja poudariti, da *Bhagavadgītā* nikakor ne poziva k nasilju, kot so ji zaradi nenatančnega poznavanja konceptov iz indijske filozofije ter hkrati širšega kulturnega in zgodovinskega konteksta, v katerem je nastajalo delo, pripisovali številni, ampak je spev nenasilju, nesmiselnosti vojne in nekemu višjemu cilju; kar Kṛṣṇa Arjuni predstavi kot vrhovni in edini motiv

delovanja, ki ga mora imeti pred očmi razsvetljeni človek, popolni modrec, je vzdrževanje sveta in kozmične harmonije (*lokasaṃgraha*).

Če delovati nehal bi,  
svetovi bi podrli se,  
Povzročil samo zmedo bi,  
uničil bi vse te ljudi.

Nevedneži delujejo,  
ker so na delo vezani.  
A nenavezan moder mož  
naj dela za obstoj sveta.

(Bhagavadgita III/24–25, 1990: 27)

*Karma yoga* posamezniku ponuja obvezo, naj deluje v dobro vsega sveta oziroma za vzdrževanje družbene harmonije, hkrati pa mu pripravi prostor za realizacijo oaze individualnosti – pot delovanja vodi tudi na pot osvobajanja, ki je proces, ki je osnova za čisto estetsko izkušnjo. Estetskost *karma yoge* je v tem, da zapoveduje delovanje, pri katerem niso pomembne partikularne posledice, ampak njegovo globalno poslanstvo, osnovano na prevrednotenju običajnih človekovih vzgibov. Delovanje, ki stremi za sadovi, ni estetsko delovanje, ti-sto pa, pri katerem je v ozadju prevrednoteno stališče o konceptu delovanja, je lahko vir pristne estetske izkušnje. Menim, da se v konceptu *karma yoge* združijo predvsem tiste kategorije *rāse*, ki so izrazi *rajasa*, torej dinamične in kreativne kvalitete, in sicer, hrabrost (*vīra*), ki se kaže v spopadanju z najrazličnejšimi situacijami, ki jih pripravlja življenje, ter sreča (*śrīṅgāra*) in radost (*hāsya*), ki ju doživlja posameznik, ko določeno dejanje opravlja nenavezano.

Dewey navaja misel, da kakovost posameznikovih delovanj in izkušenj vpliva na družbo; lahko bi rekli, da gre za nekakšno vzajemnost, pri čemer Dewey upošteva še okoliščine v okolju, v okviru katerega deluje posameznik, ki v *Bhagavadgīti* sicer niso izpostavljene. Kakovost posameznikov izkušenj je odvisna od pogojev, ki so dani v okolju, celota le-teh pa bistveno prispeva k celotni podobi in shemi delovanja družbe. Če bodo posamezniku torej dane ugodne razmere za razvoj estetskih izkušenj pri aktivni udeleženiosti v življenju, bo to vplivalo na kakovostnejši razvoj družbe. Vsekakor pa gre pri *Bhagavadgīti* in Deweyu v osnovi za isto stvar: pomembno je delovati v svetu, in sicer zavoljo sebe in hkrati ohranjanja družbe; pomembno je vzpostavljati reda in harmonije na ravni mikro- in makrokozmosa, to pa se začne z aktivno naravnostjo do življenja in sveta.

## :2. 1. 1 Estetizacija vojne kot primera neizogibnega delovanja

V *Bhagavadgīti* je izpostavljena ideja, da je aktivna udeleženosť v družbi zakon človekovega obstoja – uči novo religijo dela, ki dopušča tudi pot notranjega očišćenja ter preiskovanja narave svojega sebstva in najvišje resnice. V mejah družbenega determinizma in determinizma na osnovi *guṇ* je prek aktivne udeleženosťi v svetu mogoč prostor za uresničevanje svojega resničnega sebstva v nasprotju s sodobno družbo, kjer je delovanje postalo zgolj sredstvo za golo produkcijo in kopičenje kapitala in je s tem oropano drugačne osmislitve in možnosti estetske izkušnje v njem samem.

Vojna, ko bi že mogla doseči svoj spektakularni začetek, v *Bhagavadgīti* naenkrat zamrzne kot slika na ekranu in se skoncentrira okoli Arjune. Ta je na robu pobega, zaslutimo, da bo postal ubežnik; v vojno bo lahko stopil le na osnovi nekakšnega osebnega preobrata, samotransformacije, dosege nekega drugega nivoja razumevanja in doumetja. Začetek vojne v *Bhagavadgīti* je precej simboličen, v nadaljevanju pesnitve jo lahko razumemo kot simbol za kakršno koli delovanje. Kṛṣṇa je tisti, ki prevzame glavno vlogo in v roke vzame vajeti bojnega voza, in čeprav v vojni ni sodeloval, ni pomisleka o njegovi aktivni udeležbi, saj je nekdo, ki je s posredovanjem znanja spremenil tok dogodkov. Reakcija je bila sprožena šele, ko se je oglasil Kṛṣṇa, njegova nenadna pojavaitev pa simbolizira nekaj, kar je neizogibno, a to le še vzpodbudi, spravi v tek; vojno lahko razumemo tudi kot odgovornost, in sicer odgovornost do eksistence – a ne le do lastne, temveč do eksistence sveta nasploh, gre za odgovornost do *dharma* oziroma *lokasaṃgraha*. Vojaki so že pripravljeni in le še čakajo na klic, njihova neizbežnosť udeležbe v boju je instrument eksistence; gre namreč za borbo, ki je na strani eksistence, in bojno polje ne pripada ne Kurovcem ne Paṇdovcem (dvema sprtima stranema v *Mahābhārati*), ampak pripada slehernemu človeku.

Na začetku *Bhagavadgīte* sta se odvijali dve vojni – konkretna na bojišču in globlja, subtilna in pretanjena – vojna v Arjuni. Kar dela vojaka pravega vojaka v svojem delovanju, nista ne orožje ne fizična moč, ampak volja po opravljanju tega, kar v danem trenutku pač mora storiti. Umeščenosť *Bhagavadgīte* na neusmiljeno bojišče ne pomeni zapovedovanja vojne kot delovanja, ki bi vodilo v harmonijo družbe, ampak gre le za prisposodobno opravljanja prav vseh dejanj, ki jih pač moramo opraviti na bojnem polju življenja. Kṛṣṇova zapoved, naj gre v vojno, ni učenje nasilja, ampak pravilne držje, ki lahko ustvari harmonijo v družbi in pri posamezniku. Arjuna ni le vojščak, ampak je primer slehernega človeka, in vojna je hkrati tudi boj proti samemu sebi, nižji naravi, skozi delovanje, pravilno znanje in čašćenje pa uresničuje *dharma* ter hkrati ohranja spokojnosť svojega notranjega življenja. V tem prepletu delovanja in mirne

kontemplacije se izrisuje estetska izkušnja, ki v kontekstu *karma yoga* tudi dejansko bojevanje v vojni dela estetsko; to je namreč dolžnost, ki jo vojščaku nalaga mesto v družbi, torej kasta, ki ji pripada, in temu se ne more izogniti, sicer deluje proti *dharmi* (kaste so že v vedski himni o Puruši predstavljene kot del stvarjenja, kar pomeni, da so del *dharme*, vesoljnega in hkrati družbenega reda). *Bhagavadgītā* zatorej nikakor ni pesnitev o vojni, oblasti in moči, ampak je nekakšna apologija spiritualnega življenja, podprtega z nenehno aktivnostjo. “Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje,” se glasi Kantov kategorični imperativ, *Bhagavadgītā* pa dodaja: s takšnim življenjem, s katerim si lahko zgled preostalim. V tem procesu osvajanja neznanih in globljih ozemelj samega sebe in s svojo obvladano bitjo pred raznimi impulzi je človek vojak, a je še nekaj več – je *yogi*, posameznik s trdno uravnoteženostjo kot skala in spokojno globino, s čimer osmišlja svoje življenje in vsakdanje izkušnje preobraža v estetske.

## **::2. 2 Karma, bhakti, jñāna – univerzalnost in totalnost estetske izkušnje v procesu osvobajanja**

*Karma yoga* pa v *Bhagavadgīti* ni edina *yoga*, pri uresničevanju soteriološkega cilja se slednji pridružita še dve – *bhakti yoga* in *jñāna yoga* –, kar pa ne pomeni, da ima ena primat nad drugima dvema, torej da bi sledenje eni pomenilo izključitev drugih dveh. Številna mesta v pesnitvi namreč kažejo na povezavo in podpiranje vseh treh vrst *yoge*. In menim, da prav njihov preplet, ker vodi v osvoboditev, vodi v uresničenje vrhovne *rāse*, imenovane *śānta*, in s tem v totalnost in univerzalnost estetske izkušnje. *Karma yoga* vodi v *mokṣo* prek *jñāna yoge* in *bhakti yoge*, zato sama zase ne zagotavlja vrhovne estetske izkušnje, ampak se ji morata na poti do slednje pridružiti še preostali dve. Popolnost je mogoče doseči tako, da si zvest svoji dolžnostim, torej dejanjem, ki jih moraš opraviti; a za to je potrebno pravo znanje, vedenje o tem, to pa pripada *jñāna yogi*, prek katere je mogoče tudi spoznanje *brahmana*, poslednjega principa sveta, ki je enako posameznikovemu nesmrtnemu bistvu (*ātman*). Obstaja pa še drugi pol, ki opisuje pot v osvoboditev po sledih *karma yoge*, a prek *bhaktija*. *Bhagavadgītā* uči združitev z bogom skozi delo, pri tem pa ni pomembna vrsta delovanja, ampak prava naravnost, ki je plod pravilnega znanja, potrebna pa je tudi posvetitev tega dejanja bogu. Delo zaradi dela samega je vsekakor lep ideal, a vprašanje je, ali je ta ideal dosegljiv. Je človek kot nepopolno bitje sposoben uresničevati njegovo vsebino in zahtevo? Je prostovoljna aktivnost, delovanje brez kakršnega koli motiva, sploh mogoče? Motiv je vsekakor izvir akcije, in čeprav je v *Bhagavadgīti* na številnih mestih izpostavljen ideal delovanja zaradi njega samega, neozirajoč se na posledice, je v zadnjem poglavju

namig za drugačno razumevanje. Navsezadnje je volja, hotenje po delovanju brez želje po tem, gledano s psihološkega stališča, nekaj nemogočega. *Karma yoga* ne predpostavlja zmožnosti delovanja brez motivov za različna dejanja. Obstajajo različni motivi za različne vrste dejanj, a *karma yogi* ima en in isti motiv za vsa svoja dejanja – boga. Torej Kṛṣṇa ne veli le, da mora človek delovati, ampak eksplicitno poudari, da mora vsa dejanja posvetiti njemu. Svoje delo mora človek preobraziti v čaščenje, vselej ko dela, mora imeti pred očmi boga, kar pomeni spremembo, sublimacijo instinktov, želja, strasti. Storzena dejanja prinašajo rezultate, takšne ali drugačne, na to posameznik nima vpliva. A *yogi*, modrec teh rezultatov dejanj nima za nekaj končnega, ampak zgolj za posledico, ki je neizogibna. Svoje delo opravlja nenavezano na sadove dejanj in za očiščenje svoje duše (*ātmaśudhaye*), hkrati pa vsa dejanja skupaj z njihovimi rezultati posveti bogu. Cilj človekovega moralnega delovanja je torej v doseganju združitve z bogom, ki je notranji temelj vseh bitij.

Na osnovi dveh poti, po katerih *karma yoga* vodi v osvoboditev, bi lahko sklepali, da ni avtonomna v smislu kot sta *jñāna yoga* in *bhakti yoga*, saj za izpolnitev poslednjega cilja sama ni dovolj. A tu gre za vzajemen odnos – tudi za *jñāna yogo* in *bhakti yogo* je pomembna *karma yoga*; ti sta namreč učinkoviti šele v razmerju s slednjo. V zgodovini ukvarja z indijskimi filozofijami lahko zasledimo predvsem poudarke, da je *karma yoga* vselej povezana z *jñāna yogo* in *bhaktijem*, redkeje naletimo na trditve o odvisnosti *jñāna yoge* in *bhakti yoge* od *karma yoge*. To je posledica ekstremnih formulacij *jñāna yoge* in *bhakti yoge*, saj v zelo skrajnih različicah obe povsem izključujeta akcijo, delovanje, *karma yoga* pa sama po sebi ni dopuščala ekstremnih razlag, čeprav lahko kaj podobnega trdimo tudi za njo, saj poudarja, denimo, da je končni cilj delovanja pravzaprav (doseganje) nedelovanje. Ker vse *yoge* v svojih radikalnejših razlagah zavračajo delovanje, je *karma yoga* kot *yoga* delovanja velikokrat interpretirana kot neavtonomna, kot *yoga*, ki potrebuje nadgradnjo za uresničitev svojega cilja. Dejstvo je, da nobene *yoge* ne moremo obravnavati povsem izolirano, kar je poudarjeno tudi v *Bhagavadgīti* – različne *yoge* se ves čas prepletajo in dopolnjujejo druga drugo. V konceptu *bhakti yoge* se realizirajo tiste kategorije *rāse*, ki so povezane z ljubeznijo in veseljem pa tudi mirno kontemplacijo, in sicer sreča (*śrīngāra*), radost (*hāsyā*) in sočutje (*karuna*). Opredelitev in vsebina estetske izkušnje se izrisuje v prepletu vseh treh *yog* in je pristna, totalna, najvišja; ko človek uresničuje ideal nenavezanega delovanja, ga dojema kot estetskega, ne glede na to, kaj počne, ko pa se temu pridružita še pravo znanje, ki vodi do uvida v resničnost, in mirna kontemplacija v čaščenju boga, čigar temelj je v slehernem človeku, doseže estetska izkušnja najvišjo stopnjo. In globoka zamaknjenost, dosežena skozi ta proces, presega vse druge, ki nastanejo ob občudovanju zunanjega objekta, denimo umetnine v muzeju.

## **:2. 3 Izkušnja poslednje resnice kot potrditve neminljivosti estetske izkušnje**

Teorije, ki se dotikajo koncepta *rasa*, posredujejo bistveno ločnico med običajnimi življenjskimi izkustvi in tistimi, ki so v domeni estetske izkušnje. Čustva povzročajo vznemirjenje zavesti, ki stremi k rezultatom pri delovanju; pri branju poezije ali občudovanju umetnine v muzeju, denimo, vznemirijo naš razum, medtem ko pri meditaciji in kontemplaciji posameznik ne stremi k zunanjim rezultatom, ampak gre za naravnost v notranjost in izkušanje na način neposrednosti, ki je onstran dvojice objekt-subjekt; slednje ga privede do razumevanja svojega položaja v svetu in posreduje pri osvobajanju iz suženjstva in okovov čustev, ki so močna, kaotična in slepa.

Indijska civilizacija, globoko povezana z metafizičnimi, religijskimi in estetskimi koncepti, je zaznamovana z iskanjem Realnosti, celovitosti skozi načine občutenj in izkušenj, ki omogočajo veličastnost in mirnost na eni pa tudi vznesenost in grozo na drugi strani. Umetnost nobene druge kulture na svetu na kaže tolikšnega poguma, predanosti in iskrenosti kot umetnost v Indiji, ki se uresničuje skozi raznovrstno lestvico devetih *ras*. Moč, groza, čudenje in bes so utelešeni tudi v konceptu *mūrti* – veličastno, močno, mogočno skozi preseganje vsega posvetnega in minljivega vztraja v iskanju bistvenega, večnega in totalnega. Cilj indijske umetnosti je razkritje metafizične resnice ter sublimnega in ne čutno razsvetljenje ter lepota – zato se nagiba k realizmu in ne idealizmu. Spoznanje najvišje resnice in osvoboditev nista nekaj iluzornega, kar se kopa v oblakih nedosegljivega, ampak je nekaj konkretnega, kar je dano vsakemu posamezniku, ki ima voljo in težnjo po razvrednotenju vsega minljivega ter neresničnega. Izraz celovitosti koncepta *rasa* v indijski umetnosti je kazalnik osvoboditve in poguma človekove pustolovščine v času življenja ter razumevanja vseh stvari v njihovi najbolj temeljni naravi. Ustvarjanje podob, artefaktov, izvajanje ritualov, kontemplacija in ohranjanje vedrine sredi vrveža družbenega dogajanja so povezani z realizacijo temeljnih vrednot življenja v njihovi celovitosti, vsaka podoba pa je svojevrsten poklon tistemu še-ne-doumetemu, ki ob pravilnem razumevanju prihaja na dan. Podobe in predmeti umetnosti v sebi velikokrat premešajo različne kvalitete, občutja in estetske izkušnje. Filozofija in religija sta v Indiji zaznamovani s to temeljno ambivalenco antinomičnih kategorij, občutij, vrednot in misli človekove duševnosti, razsvetljenje katere je razumljeno in realizirano kot transcendenca vseh parov nasprotij. V občutjih se simultano dopolnjujeta sočutnost in strašanskost, dobrohotnost in srditost, očarljivost in odpor. Skozi meditacijo človek, poprej vznesen, ganjen nad kaotično barvitostjo in antinomičnostjo božanskih podob, dosega Realnost, ki presega vsa nasprotja. Po Abhinavagupti



so *rase* osnova za štiri vrednote v življenju posameznika: ljubezen in radost sta del poželenja, strasti (*kāma*), sočutje in moč aktivnosti ter zdravja (*artha*), hrabrost in čudenje del pravičnosti (*dharma*), tišina in mirnost pa pripadajo cilju osvoboditve (*mokṣa*) od zaslužjenosti od posvetnega. Znanosti, ki se v Indiji ukvarjajo s človeškim telesom in njegovimi gestami, ki definirajo položaje in premikanje glave, vrata, oči, rok, nog in prstov, zrcalijo specifična občutja (*rase*), mešanica vseh pa ima za vladarico eno samo *raso*, ki se dosega skozi kultivacijo telesa in duha – to je *śānta*, *alaukika*, ki ne pripada profanemu in vsakdanjemu svetu; celotna umetnost v Indiji išče in si prizadeva za uresničitev te prvinske *rase*. Ta cilj, ki pripada metafizični sferi, posameznik dosega skozi iskanje usklajenosti z lastno dejavnostjo in ritmi kozmosa. In kot je zapisal Mukerjee: “Vsi *mūrtiji* oziroma podobe v indijski umetnosti – moški, ženske, angeli in bogovi – plešejo. In prav tako umetnik in vernik vstopata v kozmični načrt življenja in uresničujeta absolutno ali Najvišjo Realnost (*Paramātman*) kot transcendentno (*alaukika*) in univerzalno (*sādhāraṇa*) *raso*, v kateri so inkompatibilne estetske kvalitete in občutja (*rasa*) očaranosti in srhljivosti, prijaznosti in strah vzbujajočnosti, mirnosti in junaškosti sopostavljene.”<sup>5</sup>

Način doseganja Najvišje Realnosti prek umetnosti je podoben plesu, ki je brezkončno in nenehno iskanje enosti. To je hkrati težnja po iskanju Najvišje Lepote, ki jo posameznik dosega skozi harmonijo nasprotij in raznolikih estetskih občutij. Težnja po resnici, po resničnem spoznanju se dosega skozi usklajevanje antinomičnih principov, vrednot in izkušenj ter hkrati njihovo presejanje. Skozi estetsko izkušnjo se pred človekom odpre pogled na neposredno vizijo nedualnosti, enosti, transcendentne resničnosti (*aparokṣa-anubhūti*). To univerzalno občutenje je vznesenost, prežeta s težnjo po doseganju harmonije, ki je funkcija vsake resnične umetnosti – človeka preoblikuje v celoti, je nekaj, kar je trajno, zato je tudi estetska izkušnja globine in miru nekaj neminljivega in ostane v posamezniku kot neizbrisna sled.

## ::2. 4 Estetska izkušnja numinoznega

Indijski umetniki težijo k poskusu uprizarjanja subtilne, čiste dimenzije človekovega duha. In tudi če je umetnina povsem konkretna, denimo Kālidāsova pesem o prestrašeni antilopi, se estetska izkušnja v azijskem in neazijskem prostoru precej razlikuje, na primer že v percepciji strahu: izjava ‘Strah me je’ je oblepljena z debelo plastjo predsodkov in čustev, od bolečine do

<sup>5</sup>Mukerjee, Radhakamal (1965): “‘Rasas’ as Springs of Art in Indian Aesthetics.” V: The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 24/1, str. 96. (Besede v ležeči tisk postavila N. Petek.)

užitka, izkušnja v kontekstu indijske filozofske misli pa vztraja pri neposredni percepciji (*sākṣātkāra*), ki zahteva, da je um povsem skoncentriran (*ekārga*) in osvobojen vseh ovir (*vighna*). “Antilopin strah (...) vstopi neposredno v naše srce (*sākṣād iva nivīśyamām*), in vibrira in pleše pred našimi ‘notranjimi’ očmi.”<sup>6</sup> (Thampi, 1965: 78)

Strah (*bhaya*) je občutje, ki pripada kategoriji *rāse* nižje vrste, v azijskih družbah je dojet kot nekaj, kar je sicer treba odpraviti, a je hkrati tudi druga plat nečesa v večni igri premene in se razlikuje od ‘običajnega’ strahu, ki nastane zaradi napačnih vzgibov in zaslužnjuje tudi sicer hrabrega vojščaka. V *Bhagavadgīti* zasledimo neke druge vrste strah, ki dobiva že celo grozljive razsežnosti – in slednje je dimenzija, ki je druga plat boga oziroma njegove narave. V XI. poglavju so natančno predstavljene kozmične oblike boga Kṛṣṇe, in ta del pesnitve nekateri štejejo za eno najodličnejših mojstrov in v vsej svetovni književnosti. Kṛṣṇa pozove Arjuno, naj si ogleda njegove prešteviline božanske podobe, ki so različnih vrst, barv in oblik, slednje pa je podano tako pristno, doživeto in neposredno, da lahko z občutji, ki jih ob tem izkusi Arjuna, navda tudi bralca samega. Pri tem gre za dvojno konceptijo *rāse* – *rasa* kot nekaj, kar pripada tistemu, ki to neposredno doživi, hkrati pa nekaj, kar pripada posredno tudi bralcu, in ta košček *Bhagavadgīte* je umetnina, literarni artefakt, ki posameznika povsem prevzame. Je tisti moment v delu, ki izpolni obe pojmovanji *rāse* in je zato izjemen prikaz estetske izkušnje, ki jo lahko ob branju (sicer ne s takšno intenziteto) posredno doživimo tudi sami. Arjunova vizija, ki ji je bil priča, je univerzalna izkušnja, hkrati pa je prav to, kar je Rudolf Otto zajel v konceptu numinozno. Govori o dvojnem značaju numinuznega, tako imenovani kontrastni harmoniji. “Naj bo demonično-božje v človekovi strukturi še tako grozljivo-strašno, pa ga hkrati tudi mamljivo privlači.” (Otto, 1993: 50) In pa: “V tem neskončno *grozljivem* in hkrati neskončno *čudovitem* ima *mysterium* svojo lastno *pozitivno* dvojno vsebino, ki se javlja občutju.” (Otto, 1993: 68) Dodaja, da lahko to področje, ki ga sicer ne moremo opisati, nakažemo s primerom s področja, ki ni v domeni religije, ampak – estetike. Vpelje termin *vzvišeno*, ki označuje nekaj, kar opredeljujemo s prefiksi *nad-*. *Vzvišeno* je tako kot numinozno nekaj, česar se ne da opisati, poleg tega pa vsebuje kontrastno harmonijo; pravzaprav sta to pojma, ki se vzajemno dopolnjujeta. Arjuna zre v Kṛṣṇo kot *mysterium tremendum et fascinans* – zastrašujočo in navdušujočo skrivnost, ki ga prevzema s strahospoštovanjem in grozo, hkrati pa s čudenjem in neustavljivo privlačnostjo. V nasprotju z estetsko izkušnjo, ki se izrisuje pri doseganju osvoboditve, ko človek spozna, da je njegova narava pravzaprav božanska narava, je ta izkušnja drugačna – tu Arjuna ne doživi

<sup>6</sup>Besede v ležeči tisk postavila N. Petek.



blažene enotnosti z Najvišjim, ampak se od njega počuti bistveno drugačnega, ločenega – kozmične vizije so pospremljene z grozljivim strahom, medtem ko je občutje enotnosti z bogom deležno le mirne blaženosti. To ni stanje miru in tišine, ampak se uresničijo tiste kategorije *rāse*, ki so sicer izrazi *tamasa*: čudenje (*adbhūta*), moč (*raudra*), odpor (*bībhatsa*) in strašnost (*bhayaṅkara*). A tudi pri zastrašujočem vidiku boga bi lahko govorili o neke vrste blaženosti, saj je, kot pravi tudi Otto, ta “mnogo več kot zgolj naravna potolaženost, zaupanje in ljubezenska sreča, pa naj te občutke še tako stopnjujemo” (Otto, 1993: 51), in govori o ‘nečem več’ kot je zgolj neka milostna in dobrodušna podoba boga.

Preden je Kṛṣṇa začel Arjuni pripovedovati o svojih oblikah, mu je dejal:

V telesu mojem združeno  
celotno glej vesolje zdaj,  
kar giblje se in kar se ne  
in kar še videti želiš.

(Bhagavadgita XI/7, 1990: 75)

Navedena kitica vključuje pomembno težišče, in sicer misel enega v mnogem in mnogeega v enem, oziroma – vse je eno. To je vizija, ki je pot k osvobajanju, k ‘svetleči se sekiri boga pri koreninah vseh dvomov in zmed, ki popolnoma in dokončno premaga vsa negativnosti in nasprotja” (Sri Aurobindo, 2009: 175). Če v tej viziji duša doseže enotnost z božanstvom – Arjuna je na tej točki še ni dosegel, ker ga še obvladujejo ‘običajni’ strah in dvomi –, bodo izginile vse bolečine, hkrati pa je to tudi vir estetske izkušnje. A le ljubezen in zaupanje ne rodita tako totalne izkušnje kot trenutek nepopisnega zanosa, ki se rodi iz občutja nečesa strašljivega, vzvišenega, presežnega, nedoumljivega. Gre vsekakor za kvalitativno drugačnost estetske izkušnje v primerjavi s tistimi, ki jih doživijo verniki, ki v božjem vidijo le milostno dobroto. Estetska izkušnja je tu oblikovana na osnovi negativuma, ki je to le po teoretični plati, po doživetju pa je pozitivum najvišje vrste. Razvije se na osnovi nečesa, kar je kvalitativno svoje, neprimerljivo z vsem preostalim – nedojemljivo, neopisljivo in neobvladljivo, kar pa postane nekaj trajnega.

Arjuna je bil priča pravemu božanskemu veličastju: celoten univerzum, kljub najrazličnejšim delom, se je zbral v njem, bogu vseh bogov. Uzre različne oblike boga Kṛṣṇe; njegova oblika je tako ogromna, da je v resnici pravzaprav brezobličen; brezmejnost namreč pogojuje brezobličnost. Kar pa je tu pomembnejše, je to, da vojščaka ob vsem tem navda groza, prežeta z globokim začudenjem in osuplostjo nad čudovitimi oblikami, ki jim je bil priča in ki jih njegovo človeško oko še ni imelo nikoli priložnosti ugledati. Sledi izčrpen opis vseh

Krščnovih podob, ki jih Arjuna zamaknjen niza v svojem čudenju, in slikovite podobe imajo prav tak učinek, ki je želel biti dosežen – Krščno dojame kot boga, ki zaobsega vse, kar obstaja, v tuzemstvu in onstranstvu, nič ne ostane zunaj njegove biti. Je namreč brez konca, sredine in začetka, poleg tega pa ima neskončno moč. Tu se najbolj izrazita dve kategoriji *rase* – nepojmljiva moč, ki pripada bogu, in čudenje človeka nad božjo brezmejnostjo.

Na začetku Arjuna našteje, kaj vse je videl v zamaknjeni viziji – bogove, vključno z Brahmo, ki sedi na lotosovem cvetu, omeni tudi nebeške kače, kar nakazuje na dojemanje časa v indijski kozmologiji, in sicer na znano podobo boga Viščnuja, ki spi na veliki kozmični kači.<sup>7</sup>

V telesu tvojem vidim vse bogove  
in tudi trume raznih drugih bitij,  
vse modrijane in nebeške kače;  
Bråhmå sedi na lotosovem cvetu.

(Bhagavadgita XI/15, 1990: 76 )

Arjuna je po božanskem spektaklu podob trdno prepričan, da je bog Krščna Najvišja Resničnost – estetska izkušnja je tu osnova za potrditev vere v vse-mogočno naravo boga. Zanimivo je, da o svoji oblikah ne govori Krščna sam, ampak jih v nekakšni estetski zamaknjenosti povzema Arjuna, ki vmes potrdi svojo vero v Krščno kot Najvišjo Realnost, ki je brez meja, poleg tega pa v sebi združuje vse druge bogove in božanstva, ki jih absolutno presega. Vojščakove vizije se v nadaljevanju stopnjujejo do zanosnih opisov vizij gorečega značaja kozmičnega boga:

Brez konca si, sredine in začetka,  
neskončno moč imaš in rok nešteto  
in tvoje so oči mesec in sonce,  
plamen iz tvojih ust žge vse vesolje.

(Bhagavadgita XI/19, 1990: 77)

<sup>7</sup>Na koncu življenjskega kroga boga Brahme univerzum stopi v dobo zmede in nereda, imenovane *pralaya*. Simbolna reprezentacija *pralaye* je podoba Viščnuja, ki spi na kozmični kači, imenovani Anånta, katere ime pomeni brez konca. Viščnu predstavlja subtilen, močan princip, ki vztraja onkraj navideznega konca kozmičnega cikla stvarjenja. Aktivnost ponovnega nastanka je zajeta v simbolu lotosa z dolgim pecljem, ki se kot popkovina drži oziroma raste iz Viščnujevega popka. Na sredi lotosa sedi bog Bråhmå, ki skozi svojo kontemplacijo spravlja svet v ponovno bivanje, s tem pa daje osnovo novemu stvarjenju. In bili so – in še bodo – preštevilni Brahme, in univerzum bo nastajal znova in znova. V podobah Krščne Arjuna vidi tudi koncept večno vračajočega se z momentom stalnosti.

Prispodoba sonca in ognja se pri opisovanju Kṛṣṇove narave pojavi večkrat, najverjetneje to izhaja iz povezave s konceptom, ki je bil prisoten že v Vedah. Podobno prispodobo ognja v božjem navaja tudi Otto, ko citira Luthrove besede: "(...) Tedaj zvemo, da je bog uničujoči ogenj, ki razsaja in na vse strani požira. // Kajti to je uničujoči, požirajoči ogenj – // V svojem veličastju je uničujoči ogenj. (...)" (Otto, 1993: 137)

Kozmična energija in moč boga doživita vrhunec z osredotočanjem na njegove destruktivne vidike, silovite, srdite (*ugra*) božanske plati v razmerju do sveta. Te herojske zmožnosti (*vīrya*) boga so najverjetneje povezane z žrtvenim ognjem, ki gori v Kṛṣṇovih ustih. Koncept ognja in žrtvovanja, tako Malinarjeva (Malinar, 2007: 171), je tu povezan navzočnostjo smrti in usodo na bojnem polju. Ogenj se pojavi v treh pomenih – kot žrtveni ogenj, ogenj vojne in ogenj božanstva, kar napeljuje tudi na povezavo med žrtvovanjem in aktivnostjo *yogija* (*tapas*), kar se pojavi že v Vedah. S podobo, v kateri bog žge vse veselje, se kitica navezuje tudi na omenjeno *pralayo*, ki je zaznamovana s kozmično destrukcijo na koncu kozmične dobe. Nekateri interpreti (Biardeau, Malinar, 2007: 172) opis *pralaye* dojemajo kot bistvo kitice, drugi jo interpretirajo kot upodobitev Kṛṣṇe kot kozmičnega boga. V kozmičnih oblikah boga pa ni prisoten le moment kreacije, ampak tudi destrukcije, ki vključuje oba vidika, kaznovanje in očiščenje. Ognjevit, nasilen prikaz moči se združi v Kṛṣṇovi čudoviti (*adbhūta*) in hkrati zastrašujoči (*ugra*) prisotnosti. Glede na prijateljsko, milo in lepo podobo boga tu ne gre za kontradikcijo ali le divjaške momente izbruha jeze in nasilja božanstva, ampak za komplementarni pol, nekaj, kar bistveno tvori celovito, popolno predstavo o bogu.

Kṛṣṇa je prikazan v treh vidikih: kot kozmični bog (*viśvarūpa*), vrhovni bog z zastrašujočo podobo, uničujoč varuh kozmičnega reda; koncept slednjega je v pozneje pojasnjen s podobo časa (*kāla*).

Jaz čas sem, ki svetove uničujem,  
 ljudi uničiti sem tu namenjen.  
 Vojaki, ki stojé v sovražnih vojskah,  
 tudi brez tebe bodo vsi pomrli.

(Bhagavadgita XI/32, 1990: 79)

Arjuna skozi vizijo uvidi tudi, da je Kṛṣṇa *avatāra* boga Viṣṇuja, saj ga dvakrat pokliče s tem imenom. To pa ne pomeni, da je Kṛṣṇa izgubil svojo identiteto kot Vāsudeva-Kṛṣṇa, verjetno je poudarjeno le to, da je Arjuna v zamaknjenem videnju uvidel moment inkarnacije. Uničevalna dimenzija je tudi osnova za povezavo božjih manifestacij z bojnim poljem Kurukṣetra

kot središčem kozmične destrukcije, v kateri vidi svoje sorodnike, kako, že vnaprej pogubljeni,<sup>8</sup> drvijjo v grozeča usta božanstva. Ta vizija je povezana z vojščakovim začetnim strahom in mu odpre oči, da to, česar se je bal, da se bo zgodilo, je že določeno, da se bo zgodilo – temu se ni mogoče izogniti. Skozi svoje grozeče manifestacije je bog vojščaku posredoval tudi sporočilo o neizogibnosti vojne in posledično smrti. Destrukcija je prikazana kot del naravnega ustroja; podoba vojakov, ki izginjajo v velikih ustih, je primerjana z valovi, ki besnijo po oceanu in se izgubljajo v njem, in kakor večše, ki hitijo k svetlobi ognja, katerega zublji jih kmalu spremenijo v nič. V viziji božjega sta prisotna dva vidika: prvi je figura najvišje in univerzalne Bitnosti, nekoga, ki vselej ustvarja, v Kṛṣṇovem telesu je prisoten Brahmā kot Ustvarjalec, ki svet vselej spravlja v bivanje, je varuh večnih zakonov. A hkrati je Kṛṣṇa nekdo, ki mora ustvarjeno tudi uničiti in s tem pripraviti prostor za stvarjenje česa novega – je kot čas, je smrt in je bog Rudra (Śiva), ki pleše svoj grozljivi uničevalni ples, ali Kālī z vencem lobanj, ki na poljih življenja gola tepta vse živo, poškopljena s krvjo pomorjenih. Je vihar, ogenj, potres in bolečina. To je vidik boga, ki um človeka obrača od ležernih misli, njegovo glavo, ki po nojevo tiči v pesku, trga iz svoje udobne ne-vi(e)dnosti. “Šibko človekovo srce hoče le dobre in udobne resnice – ali v njihovi odsotnosti prijazne pravljice; a te ne posedujejo resnice v njeni popolnosti, ker je to nekaj, kar ni jasno, prijetno in udobno, ampak nekaj, kar je težko razumeti in še težje prenesti. Preložiti vso odgovornost za to, kar se nam zdi zlo, na ramena vsemogočnega Hudiča, ali dati jih na stran kot del Narave, dela nepremostljivo razliko med naravo sveta in naravo boga, kot da je narava neodvisna od boga, ali preložiti vso odgovornost na človeka in njegove grehe – kot da bi imeli glavno besedo pri ustvarjanju sveta ali da bi lahko ustvarili kar koli proti božji volji, to so nespretne lahkotne metode, h katerim se religiozna misel Indije ni nikoli zatekala. Pogumno moramo pogledati v obraz resničnosti in doumeti, da je bog – in nihče drug – priklinal ta svet v bivanje, kar pomeni, da ga je ustvaril.”<sup>9</sup>

Najvišja bitnost ni le ustvarjalec vsega, kar obstaja, ampak je hkrati tudi uničevalec. To je podoba, ki je pri najrazličnejših opisih božanstev ne zasledimo. Ni milih, spokojnih izrazov, ki človeka ovijejo v topel plašč verovanja in ugodja ob misli na svojega boga. Različne religije poznajo boga kot skupek ljubezni, miru in spokojne večnosti. A ne *Bhagavadgītā*. Ta ga predstavi v slikovitih grozljivih podobah, hkrati pa o njem govori kot o prijatelju vsega živega,

<sup>8</sup>Tu je pomemben moment determinizma in neizogibnosti dane situacije – tudi če Arjuna ne gre v boj, bodo njegovi sorodniki in prijatelji pomrli, zato mora zavoljo *dharme* in v skladu z doktrino *karma yoge* na bojno prizorišče, ker posledice bodo sledile v vsakem primeru.

<sup>9</sup>Aurobindo, Sri (2009): *Bhagavad Gita and Its Message*, Lotus Press, str. 180.

*subhdam sarvabhūtānām*. Bog kot čas mora uničiti vse stare strukture in zgraditi nove, odgovoren je za oboje, stvarjenje in uničenje; in že se je odločil o smrti vojščakov, kar Arjuna vidi na lastne oči.

Po veličastnem spektaklu prikaza Kṛṣṇove vsemogočnosti in vseh njenih vidikov Arjuna z mešanico navdušenja in hkrati bolečine hvali boga in še enkrat potrdi svojo vero. Še vedno je bil pod učinkom numinoznega, hkrati pa so bile njegove sledeče besede prepričljive in podkovane z vero. Občutje numinoznega in estetska izkušnja sta tesno povezana; elementa obeh namreč vključujeta občutji sublimnega in neracionalnega. Numinozno je koncept, ki je v indijski filozofiji najmočnejše zastopan v konceptu *bhakti*, ki vključuje tudi čaščenje boga. V estetski dimenziji numinoznega v *Bhagavadgīti* sta hkrati prisotna oba vidika – uničujoči in pomirjujoči. Ob vsej destrukciji in smrti, ki jo božje neizogibno povzroča, je Arjuna doživel tudi vizijo o večnem in neskončnem božjem.

Duh starodavni, prvi med bogovi,  
sveta počivališče si najvišje.  
Najvišji cilj si, vednost in vedoči,  
in ti vesolje stkal si, o Neskončni.

Pred tabo bodi slava in za tabo,  
slava na vsaki strani, saj povsod si.  
Neskončna moč si, neizmerna sila,  
vse napolnjuješ in zatorej vse si.

(Bhagavadgita XI/38, 40, 1990: 80)

Śri Aurobindo to vizijo opredeli kot “/.../ globoko čustvo, ki omogoči, da v temnem obrazu Kali vidimo obraz Matere in tako tudi sredi destrukcije začutimo zaščitniške roke Prijatelja bitij, sredi zla prisotnost čiste, nespremenljive dobrohotnosti in sredi smrti Gospodarja nesmrtnosti” (Aurobindo, 2009: 183). Estetska izkušnja numinoznega je zaznamovana z energijo, transcendenco in veličanstvom, kar presega vse ustvarjene stvari in je tudi izven reda običajnega ali razumljivega. Človeka fascinira in ga pritegne nase z intenzivno silo, ki je skoraj nepremagljiva in se preoblikujejo v mistični trenutek in neposredni stik z božanskim. Izkušnjo spremlja močan občutek empatije, močnega doživetja, v katerem se strnejo najrazličnejša doživetja, ki jih prebudi stik s svetim.

Če se vrnem k vsebini koncepta *rasa* – prvenstveno je to izkušnja, ki je ne vzbudi določen umetniški objekt, ampak je nekaj, kar pripada izključno subjektu, ki jo ima zmožnost doživeti. Estetska izkušnja numinoznega je,

tako kot izkušnja ob doseganju osvoboditve, totalna, globoka, neminljiva in absolutno resnična. Preoblikuje in zaznamuje posameznika v celoti, poleg tega pa je izkušnja obeh vidikov boga, ustvarjajočega in destruktivnega, vsekakor tista, ki se v človeka zakorenini globlje kot vse preostale izkušnje.

### **::3. SKLEP**

Koncept *rasa* je v indijski estetiki pojmovan kot posebno občutje, njegova najvišja oblika pa je realizirana v umu posameznika, in sicer na način, ki presega vse običajne tendence, skozi kontemplacijo in meditacijo. Posameznikov jaz preseže vse egoistične, pragmatične aspekte ter prevzame impersonalno in univerzalno naravnost, ki je polje, s katerega vznikne vrhovna estetska izkušnja. Koncept slednje korenini v intuitivni teoriji znanja, v kontekstu indijskih filozofij pa je tista sila, ki daje posamezniku trajno zadovoljstvo, saj ne temelji na čem zunanjem, denimo materialnem objektu, niti v produkciji. Ta izkušnja je v kontekstu filozofije osvobajanja, ki je integralni del bogate duhovne dediščine, ki se je razvila v Indiji, vsekakor izkušnja par excellence.

V *Bhagavadgīti* so strnjene vse kategorije koncepta *rasa*, ki se med seboj nadgrajujejo in presegajo, na poti do osvoboditve se prepletajo skozi doktrine *karma yoge*, *bhakti yoge* in *jñāna yoge*, ob uvidu najvišje resničnosti pa posamezniku omogočijo doživetje najpristnejše estetske izkušnje, ki razvrednoti vse preostale, in je občutje, ki ga ne moremo primerjati s tistimi, ki jih pridobimo ob občudovanju konkretnega umetniškega objekta. Poleg tega pa doktrina *karma yoge* ponudi pomemben nastavek za drugačno dožemanje delovanja in predstavi način, po katerem je lahko vsako partikularno delovanje posameznika v svetu estetsko.

---

**::LITERATURA**

- Aurobindo, Sri (2009):** *Bhagavad Gita and Its Message*. Twin Lakes: Lotus Press.
- Bhagavadgita:** *Gospodova pesem (1990)*. Prevod, opombe in spremna beseda: Vlasta Pacheiner-Klander. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Dewey, John (1934):** *Art as Experience*. The Berkeley Publishing Group.
- Malinar, Angelika (2007):** *The Bhagavadgītā: Doctrines and context*. New York: Cambridge University Press.
- McCarty, Richard (1986):** "The Aesthetic Attitude." V: *Philosophy of East and West*, 36/2, str. 121–130.
- Milčinski, Maja (1993):** *Mali slovar azijskih filozofij*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Mukerjee, Radhakamal (1965):** "Rasas' as Springs of Art in Indian Aesthetics." V: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 24/1, str. 91–96.
- Otto, Rudolf (1993):** *Sveto. O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija.
- Stroud, Scott R. (2009):** "Orientational Meliorism, Pragmatist Aesthetics, and the Bhagavadgītā." V: *Journal of Aesthetic Education*, 43/1, str. 1–17.
- Thampi, Mohan G. B. (1965):** "Rasa' as Aesthetic Experience." V: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 24/1, str. 75–80.

**ETIKA**

**ETHICS**





*Miha Debenak*  
**SVETOVNI  
ETOS - KRITIČNA  
ANALIZA  
KÜNGOVEGA  
RAZUMEVANJA  
GLOBALNE ETIKE**

*233-247*

PRVA GIMNAZIJA MARIBOR  
TRG GENERALA MAISTRA I  
SI-2000 MARIBOR

**::POVZETEK**

KER SMO VSI ODGOVORNI za boljše urejeni svet in miroljubno sobivanje ter se od nas zahteva etična odločitev, Hans Küng v svoji monografiji Svetovni etos ponudi možnost nove etiške orientacije. Neizpodbitne moralne smernice, kot so spoštovanje življenja, solidarnost, pravičnost in strpnost, so skupne vrednote vsem religijskim in sekularnim kulturam. Vendar racionalnost moralnih presoj konkretnih kulturnih praks ne temelji zgolj na skupnih vrednotah, saj razlogi niso sestavljeni zgolj iz vrednostnih prepričanj o svetu, temveč tudi prepričanj o "običajnih" dejstvih sveta. Poleg tega Svetovni etos ne pojasni, kako naj razumemo določene vrednote, denimo človekovo dostojanstvo, niti ne pomaga pri presoji o tem, v kakšnem razmerju so vrednote postavljene med seboj. Hans Küng poudarja, da svetovni etos ne uči npravnega nauka, saj je samo racionalno iskanje različnih etiških principov nezadostno, temveč npravno zavedanje, prepričanje, ravnanje in držo. Vendar v sekularnem svetu profan odnos do tradicionalnih verstev sveta nima takšne preobraževalne moči, kot jo ima živeta religioznost. Zdi se, da omenjena težava ponovno vrača staro večino filozofskega poučevanja.

**Ključne besede:** Svetovni etos, dejstvene in vrednostne sodbe, dostojanstvo, religija, vzgoja

**ABSTRACT****WORLD ETHOS - A CRITICAL ANALYSIS OF KÜNG'S UNDERSTANDING OF GLOBAL ETHIC**

*As we all are responsible for a better world and peaceful coexistence, and an ethical decision is required from us, Hans Küng offers a possibility of new ethic orientation in his monograph Global Ethic. Undisputed moral guidelines, such as respect for life, solidarity, justice and tolerance, are common values of all religious and secular cultures. However, the rationality of moral judgements of concrete cultural practices is not solely based on common values as reasons are not composed merely of value convictions about the world, but also about convictions regarding "usual" facts of the world. Furthermore, Global Ethic explains neither how to understand certain values, such as man's dignity, nor helps at making judgements in which ratio are values positioned among themselves. Hans Küng stresses that Global Ethic does not teach a moral lesson as the mere rational search for different ethic principles is inadequate, instead, it teaches moral awareness, treatment and an attitude. Nevertheless, in a secular world a profane attitude to*

*the world's traditional religions does not have such transforming power as lived religiosity. It seems that the above-mentioned issue reintroduces an old skill of philosophical teaching.*

*Key words: Global Ethic, factual and value judgements, dignity, religion, upbringing*

## **::ZAKAJ JE POTREBNA IZPOSTAVITEV SVETOVNEGA ETOSA?**

V času naraščajočih družbenih težav, ko človeštvu grozijo vojne, naravne katastrofe, politične in gospodarske težave, se bolj kot kdaj koli prej postavlja poglobljeno vprašanje, pod kakšnimi osnovnimi pogoji lahko preživimo. Vsi smo namreč odgovorni za bolj urejeni svet (ljudi, živali, naravo) in miroljubno sobivanje, zato se od nas zahteva etična odločitev. Končno je treba preseči svoje nacionalne omejitve in poskušati utemeljiti neko skupno etično dimenzijo: "Vsi smo odgovorni za bolj urejeni svet. Za človeške pravice, svobodo, pravičnost in ohranitev Zemlje ..." (Küng, 2008: 6). "Danes vendarle v veliki meri soglašamo v tem, da brez minimalnega temeljnega soglasja o določenih vrednotah, normah in držah ni niti v manjši niti v večji skupnosti možno človeka vredno skupno življenje" (Tóth, 2004: 35). Minimalen skupen konsenz takšnega razgovora je vsaj načelo strpnosti, ki sprejema drugega in drugače mislečega, čeprav ima tudi strpnost svoje meje (strpni ne moremo biti do nestrpnih). Poleg tega je strpnost začasen dejavnik, ki omogoča samo vzdržno sobivanje. Osrednja ovira pri odpiranju vmesnosti dia-loga (*logosa*) med kulturami, ki bi morale temeljiti na etičnih merilih, ni pomanjkanje strpnosti: "[t]emveč zagovarjanje negativne svobode, ki se danes običajno izteče v liberalni "anything goes" in pomeni prostost, nevezanost, odprtost oz. iztrganost človeka kot *homo sapiens* iz procesov naravne in družbene nujnosti" (Ošljaj, 2007: 140). Tako se "vmesnost" dialoga med kulturami izteče v vztrajanju na lastnem običaju in tradiciji, do česar smo lahko strpni, le dokler niso kršene temeljne človekove pravice. Ali bi morali delovati v skladu z moralo naše rodne kulturne skupnosti, ni prazno vprašanje. Če obravnavamo vse ljudi z enakim spoštovanjem, je potrebno upoštevati tudi vrednote, interese in pravice posameznika. Vendar spoštovanje te osebe ne more biti nujno kompatibilno s spoštovanjem (vseh) tradicionalnih vrednot. Če so bile pravice resno kršene zaradi nasprotovanja tradicionalnim kulturnim vrednotam, je zagovor moralnega relativizma odveč. Profano družbeno mnenje pa izraža prepričanje, da racionalno ni mogoče odločiti, kdo ima v vrednostnih in moralnih vprašanjih bolj prav, zato se zdi, kakor da so vsi nazori enakovredni in enakopravni. "Sodobni tehnološki razvoj, ki usmerja globalizacijo, v glavnem poteka brez kritike in tudi prave apologije, zato se zdi, da poteka brez argumentiranih pravil. Pa

tudi brez prave alternative” (Škamperle, 2002: 1234). Iz takšne opredelitve je človeški duh svoboden, kolikor je prost zunanjih določil, saj mu to omogoča enakovrednost pluralnih kulturnih vsebin (moralni relativizem). “Takšna drža, ki zagovarja pluralizem vrednot, brez jasnih načel pozitivne svobode, ki je in mora biti zavezana odgovornosti, sledi relativizmu vrednot in ni nič manj ideološko kot bi bilo vztrajanje na neki točno določeni normativni vsebini” (Ošljaj, 2007: 141). Takšna poljubnost miselnih smeri - moralni relativizem, ne more določati etičnih temeljev sodobnega sveta. Moderno dobo je treba misliti v njeni globalni prepletenosti različnih kultur, ki so primorane bivati v humanih odnosih.

Ker bi etika morala odgovarjati globalnim problemom sveta, je Hans Küng izpostavil minimalno temeljno soglasje o zavezujočih vrednotah, trdnih standardih in temeljnih moralnih prepričanjih, ki ga lahko po njegovem sprejmejo vsi ljudje, vseh etičnih prepričanij, verni in neverni, s skupnim imenom svetovni etos. Küng izhaja iz predpostavke najosnovnejšega etičnega konsenza tradicionalnih kultur sveta. V mnogih verstvih in etičnih tradicijah je tisočletja veljalo načelo: “Ne stori drugemu, kar ne želiš, da bi se zgodilo tebi”, ali pozitivno: “Delaj drugemu, kar želiš, da bi se zgodilo tebi!” (Küng, 2002: 9). Iz tega načela so se razvila štiri starodavna široka pravila, ki jih pozna večina svetovnih verstev. Kot pravi Küng: “Gre za celoto vrednot, meril, pravic in dolžnosti, preprosto za skupni etos: za etos človeštva torej” (Küng, 2002: 172), ki je že tu in ga ni treba na novo izumljati, da bi z njim nadomestili stare vrednote.

## **::Svetovni etos na razpotju vrednostnih in dejstvenih prepričanij**

Hans Küng se v svoji monografiji Svetovni etos nemalokrat sklicuje na konkretne ekonomske in gospodarske težave sveta, ter ponudi svetovni etos kot možnost nove etiške orientacije. Neizpodbitne moralne smernice, kot so spoštovanje življenja, solidarnost, pravičnost in strpnost, so skupne *vrednote* vsem religijskim in sekularnim kulturam. Takšen obstoj minimalnega temeljnega soglasja o zavezujočih vrednotah, trdnih standardih in temeljnih moralnih prepričanjih izhaja iz velikega in davnega verskega in etičnega izročila človeštva. Vsem kulturam so skupne vrednote spoštovanja življenja, kultura solidarnosti, življenje v resnici in toleranci ... “Vsi smo odgovorni za boljše urejeni svet. Za človeške pravice, svobodo, pravičnost in ohranitev Zemlje ...” (Küng, 2008: 6). Vendar racionalnost moralnih presoj konkretnih kulturnih praks ne temelji zgolj na skupnih vrednotah, ki jih ljudje delimo že tisočletja (nekatero tovrstne vrednote so izpostavljene zgoraj), saj razlogi niso sestavljeni zgolj iz vrednostnih prepričanij o svetu, temveč tudi prepričanij o

“običajnih” dejstvih sveta<sup>1</sup>. Poglejmo si primer. V večini držav je evtanazija, ali medicinska pomoč pri umiranju prepovedana z zakonom, le v določenih državah je poseg dovoljen, med temi so Belgija, Luksemburg, Nizozemska in druge države. Vendar, kaj opravičuje sprejetje zakona, ki dovoljuje t. i. pravico do dostojne smrti? Gotovo je neracionalno človeka predčasno usmrtiti, če zato nimamo zadostnih razlogov. Strinjamo se, da je treba spoštovati človeško življenje in s tem dostojanstvo vsakega racionalnega bitja. To je jasna *vrednostna* sodba velikega in davnega verskega in etičnega izročila človeštva. “Vsak posameznik ima dostojanstvo in pravice, ter je zato odgovoren za vse, kar dela ali opušča” (Küng, 2008: 16). Treba je dodati še nekatere druge razloge, da bi lahko opravičili odločitev za smrt iz usmiljenja. Zagovorniki pravijo, da bi moralo biti v vsaki civilizirani družbi človeku zagotovljeno dostojanstveno umiranje, kar pomeni umiranje brez telesnih ali psihičnih bolečin. Za razliko od vrednostnih sodb, denimo spoštovanje življenja, ki ga izpostavljam zgoraj, je želja, da bi pomagali pacientu v skrajno bolečem psiho-fizičnem stanju, “običajno” dejstvo sveta. Ker zagovorniki evtanazije spoštujejo življenje - to je zanje neizpodbitna vrednostna sodba - se borijo, da bi lahko legalizirali to pravico do dostojne smrti. Argumenti proti evtanaziji prihajajo zlasti s strani predstavnikov različnih verskih skupnosti, ki menijo, da je življenje sveto in ga je treba za vsako ceno ohranjati, ker je zastonjski dar Boga. Med zagovorniki evtanazije in tistimi, ki temu nasprotujejo, je razprava predvsem dejstvene narave. Razlogi, ki jih iščemo in navajamo za konkretne moralne sodbe, torej niso sestavljeni zgolj iz vrednostnih prepričanj, temveč dejstvenih pogledov na svet tukaj in zdaj. Za vse vpletene v dialog je praviloma življenje vrednota in s tem spoštovanje dostojanstva človeka. Sogovorniki se razlikujejo le v razumevanju omenjenih vrednot. Tako je nekaj temeljnih vrednot in moralnih načel celotnemu človeštvu res bolj ali manj skupnih, razlikuje pa se uporaba teh vrednot in načel. Težava torej ni v sprejetju svetovnega etosa, temveč v konkretnem razumevanju njegovih praktičnih konsekvenc. Ali je bližnji tudi drugače verujoči? Je bližnji fetus noseče matere? So sodobne biotehnološke raziskave dopustne? Ob takšna vprašanja trčimo zmeraj, kadar si v konkretni situaciji želimo pomagati z *Etosom*.

Neodgovorjeno torej ostaja, kako svetovni etos razumeti v praksi tukaj in zdaj. Hans Küng se tega zaveda, vendar o tem veliko ne problematizira: “Ko pa gre za konkretna vprašanja sodobne biotehnologije, moramo biti kot pri vseh vprašanjih, ki so nadvse kompleksna, previdni s splošnimi zapovedmi. Saj se vendar nobena etična norma ne uveljavlja abstraktno. Vedno je treba gledati, na katero okoliščino je treba vsakokrat naobrtni etično normo” (Küng,

<sup>1</sup>Glej: Rudl, M. (2004): “O moralnem relativizmu.” V: FNM, 1-2/04, Ljubljana: Državni izpitni center, str. 45.

2008: 55). Debata se torej zaostri šele takrat, ko bi poskušali razumeti, kaj pomeni človekovo dostojanstvo, ki utemeljuje človekove pravice in jih tudi omejuje. To, da temeljne pravice človeka izvirajo iz človekovega dostojanstva, skoraj ni več sporno:

“Človekovo dostojanstvo pripada, pravi krščansko katoliška razlaga, ker ga je Bog ustvaril po svoji podobi. Tako razumljeno dostojanstvo naj bi potem utemeljilo človekove pravice. Toda človek pravic ne potrebuje zaradi tega, ker je podoben Bogu, ampak zato, ker ni podoben Bogu. Večni Bog kot nesmrtno bitje ne potrebuje pravice do življenja, potrebuje jo človek kot smrtno bitje. Dostojanstvo izhaja iz človeškosti, ne pa iz njegove takšne ali drugačne nad-človeškosti” (Hribar, 2003: 244).

Zdi se, da je za svetovna verstva težko sprejeti *Etos* tudi zato, ker: “Bog lahko obstaja brez sakralnega in celo brez biti, vendar ga brez svetega kot svetega ni - v nobenem pomenu besede “bit”. To pomeni, da svetovni etos, ki se nanaša tako na etičnost kot na svetost, vsebuje tudi neko, namreč - uporabimo to paradoksalno sintagmo - predreligiozno religioznost” (Prav tam) Tako se dialog zaostri. Za ortodoksnega muslimana je gotovo težko sprejeti deklaracijo OZN, ki se postavlja pred njegovo sveto knjigo Koran, saj je: “Za verujoče ta etos zakoreninjen v veri v Boga kot pre-zadnji resničnosti in vrhovni stopnji” (Küng, 2012: 74).

V nekem intervjuju, ki so ga imeli za nemški časopis, poleg Hansa Kunga še musliman prof. Elshahed in potomec Židov prof. Steinberg ter nekateri drugi, je med pogovorom prišlo do nesoglasja. V uvodu so se vsi povabljeni strinjali, da njihova vera govori v prid miru, pravičnosti, enakosti in ljubezni do bližnjega, vendar so se ob konkretnem razumevanju tega, kdo je ta bližnji in kaj pomeni ljubezen, skoraj sprli. Musliman Elshahed je očital judom: “Po judovski veri je vsak Nežid tujec, mi ga v njegovi človeškosti ne smemo izenačevati z Židom” (Steinberg, 1991: 27). Arheolog in zgodovinar Steinberg se je branil: “Saj tega mi ne počnemo. Tora poudarja enakost vseh ljudi in pravico do enakega ravnanja,”<sup>2</sup> a Elshahed je vztrajal: “././ za nas muslimane je nevzdržno, da se imajo Židje za “izvoljene”.<sup>3</sup> Na vprašanje novinarja, katera pot pa potem v teh nesoglasjih vodi k miru, odgovori Elshahed: “Ko se bodo vsi ljudje ravnali po Koranu, takrat bodo odprta vrata za mir.”<sup>4</sup> Seveda je Küng zmeraj zelo previden, da ne bi prepričan drugače mislečih prehitro obtoževal zaradi moralnih spodrseljavev nekaterih privržencev. Kljub

<sup>2</sup>Prav tam

<sup>3</sup>Prav tam

<sup>4</sup>Prav tam

temu pa omenjen dialog jasno kaže razkol v razumevanju nekaterih temeljnih vrednostnih načel.<sup>5</sup>

Etologija in etografija, ki sta deskriptivni vedi, ter opisujeta, kako ljudje živijo in kakšna načela upoštevajo, kaj imajo za greh in kaj za dobro, sta danes prevzeli profano moralno vrednotenje. Vendar zgolj empirična metoda ni zadostna, da bi opredelili, kaj je moralno dobro. Hans Küng v svojem delu Svetovni etos zagovarja obstoj minimalnega temeljnega soglasja o zavezujočih vrednotah, trdnih standardih in temeljnih moralnih prepričanjih. Kljub temu pa ostaja neodgovorjeno, kako naj razumemo načela svobode, pravičnosti in druge predpostavke omenjenega etičnega konsenza, kar sem izpostavil zgoraj. Četudi privzamemo za izhodišče svetovnega etosa prepričanje, da moramo dostojanstveno ravnati z vsakim človekom: "Ker ima razum in vest, se mora vsak človek obnašati človeško, se izogibati zlu in delati dobro!" (Küng, 2008: 6), ne vemo, katera ravnanja so temu primerna. Etika govori o tem, kaj naj bi bilo, kar bi moralo biti, ne pa o tem, kar dejansko je. Küng sicer omenja, da Svetovni etos ni v prvi vrsti nauk ali sistem, ampak notranje moralna, nravna temeljna drža človeka, ki se ravna po določenih normah in merilih. Vendar, katero ravnanje, ki sledi notranji nravni temeljni držji človeka, je etično v t. i. občekulturnem smislu, saj naj bi svetovni etos nagovarjal vsako razumno bitje? Zdi se, da je notranja moralna, nravna temeljna drža vodila tudi ustvarjalce zbornika Svetovni etos: globalno in lokalno, kjer je združenih mnogo premislekov o tem, kako je potrebno etično prenoviti slovenski in predvsem svetovni družbeni prostor. Zbornik Svetovni etos združuje ljudi, ki imajo različne poglede na moralno dobro na političnem, gospodarskem in/ali širšem kulturnem področju. Tako se zdi, da je s skupnim pojmom svetovni etos moč imenovati množstvo različnih kritičnih drž posameznikov ali skupin, ki želijo globalne spremembe, pri tem pa ne gre za premislek o etiki, morali in vrednotah, temveč za presojanje družbenega vsakdana. Zato ostaja nepojasnjeno, kakšno je razmerje med ekonomskim, kulturnim, demografskim in drugim napredkom. Svetovni etos ne pojasni, kako naj razumemo določene vrednote, denimo človekovo dostojanstvo, niti ne pomaga pri presoji o tem, v kakšnem razmerju so vrednote med seboj. Če rečemo, da je najvišje dobro pravičen in moralen družbeni red in pravični odnosi med ljudmi, potem že predpostavljamo, da vemo, v čem je ta pravičnost, moralnost in poštenost. "Kritično

<sup>5</sup>Glej primer iz evangelija po Luku: "Tedaj je vstal neki učitelj postave, in da bi ga preizkušal (Jezusa, dodal M. D.), mu je rekel: "Učitelj, kaj naj storim, da dosežem večno življenje?" On pa mu je dejal: "Kaj je pisano v postavi? Kako bereš?". Ta je odgovoril: "*Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, z vso dušo, z vso močjo* in z vsem mišljenjem, *in svojega bližnjega kakor samega sebe.*" "Prav si odgovoril," mu je rekel, "to delaj in boš živel." Ta pa je hotel sebe opravičiti in je rekel Jezusu: "In kdo je moj bližnji?" (Lk 10, 25-29). Prilika jasno kaže problem razumevanja tega vrednostnega načela, kako naj ljubimo svoje bližnje.



je potrebno glede njegovega načina in postopka utemeljevanja dodati, da pri vsebinskem opredeljevanju tega, kaj naj bi svetovni etos sploh bil, ravna kot nekakšen državni moralni uradnik, ki preprosto evidentira temeljne religiozne in sekularne vrednote, norme, principe, smernice in moralna pravila ter jih prostodušno formalno združi pod skupnim imenovalcem svetovnega etosa. Ob problemu, kaj naj bi sploh bil osnovni kriterij takšnega povezovanja, se ne domisli ničesar boljšega kot to, da poseže po vse prej kot jasnem in razločnem sekularnem pojmu človekovega dostojanstva” (Ošljaj, 2011: 4-5).

Vsebinsko Etosa je mogoče strniti okrog dveh temeljnih načel, človečnosti in zlatega pravila (obravnavaj drugega tako, kot želiš, da drugi obravnava tebe). To pravilo, kot načelo recipročnosti je samo po sebi prazno, a ga lahko kot čisto formo etičnosti napolnimo z različnimi vsebinami.<sup>6</sup> Če si človek prizadeva za določeno stanje in če je ugotovljeno, da je neko dejanje najprimernejše za dosego določenega smotra, potem je praktično obvezan k temu dejanju, dodaja Hribar. “Toda ta praktična zavezanost je očitno pogojena in subjektivna. Odvisna je od dejstvenih okoliščin posameznega subjekta in ga zavezuje le toliko, kolikor je sam privzel dani smoter” (Kobe, 2008: 13). Moralna zavezujočnost pa je načeloma neodvisna od našega pristanka in je objektivna.

## **::Svetovni etos ne uči nravnega nauka, temveč nravno zavedanje**

Čeprav svetovni etos ne uči nravnega nauka, temveč nravno zavedanje, prepričanje, ravnanje in držo<sup>7</sup> – splošneje rečeno, gre za notranji moralni vzgib, namero, da bomo delovali dobro, – je za odločanje, kako bomo v določeni moralni situaciji ravnali, potreben predvsem premislek o naših odločitvah. Naša namera, da bomo delovali humano, je nujen, ne pa tudi zadosten pogoj. Problem ni v etičkih vprašanjih, za katera že od vsega začetka ni soglasja med religijami ali tudi samo znotraj ene religije: kontracepcijska sredstva, splav, homoseksualnost in pomoč pri umiranju, temveč v tem, da nam Etos ne pomaga dovolj pri vsakokratnem kritičnem premisleku o naših ravnanjih. Küng se tega zaveda: “Etične norme se stalno uresničujejo v določenem položaju, v določenem kraju, v določenem času in med tam živečimi ljudmi. /.../ Od časa ter položaja in prilik je odvisno, da v določenem času z normami različno ravnamo, saj se lahko zgodi, da se izgubijo, pozabijo, da jih neredko zaradi oblastnosti celo zavestno spregledamo. /.../ Pri tem je preprosta resnica, da

<sup>6</sup>Glej: Hribar, T. (2003): “Aksiološka orientacija (vrednote svetovnega etosa in evroslovenstvo).” Povzeto 20. avgusta 2014 s strani <http://www.prihodnost-slovenije.si/up-rs/ps.nsf/krf/5532562ECFoD2F60C1256E940046C55C?OpenDocument>.

<sup>7</sup>Glej: Küng, H. (2012): Priročnik svetovni etos: vizija in njena uresničitev. Grosuplje: Partner graf.

se temeljne vrednote kot resničnost in pravičnost na Kitajskem ali v Indiji drugače razumejo kot v Evropi ali Ameriki” (Küng, 2012: 45). Za Künga torej ni potrebno soglasje o bolj razčlenjeni morali, ki vsebuje številne posebne kulturne prvine, čeprav konkretni spori glede norm zahtevajo tehtanje med dobrinami, zato dodaja: “Svetovni etos ne uči čiste etike norm, temveč etiko odgovornosti, ki ne upošteva samo etičnih norm, temveč tudi posledice, ki jih lahko povzroči upoštevanje norm. /.../ V konkretnem položaju spor zaradi norm in navzkrižje dolžnosti nista redkost, da, večinoma sta pravilo. /.../ Pri tem morajo prizadeti po svoji vesti pretehtati dobrine, ki normam ne vzamejo veljave, pač pa dajo prednost višji dobrini (npr. v NS-časih življenje skritega Juda) pred nižjo (povedati državni policiji resnico)” Küng, 2012: 47). Vendar, kako tehtati med konkurenčnimi dobrinami in interesi, če nimamo določenega racionalnega sistema vrednotenja. Kakšen je torej odnos med pravilom in dejanjem? Čeprav Küng izpostavlja, da Etos ni npravni nauk, temveč notranji vzgib k humanemu ravnanju, kljub temu poskuša najti konkretne družbene rešitve na gospodarskem, političnem, ekonomskem in širšem kulturnem področju.

Küng ima še kako prav, ko ugotavlja, da je samo racionalno iskanje različnih etičnih principov, ki bi utemeljili pravilnost naših ravnanj, nezadostno. Razumsko abstraktna utemeljitev lahko ljudi različnih kultur in sredin le težko prepriča (Glej: Küng, 2012: 48). “Ne glede na metodo utemeljevanja je zgodovina etike pravzaprav zgodovina iskanja čarobnega principa (*tep*), katerega izrečena in udejanjena narava naj bi ponovno odprla vrata v polnokrvno človečnost posameznika in družbe” (Ošljaj, 2010: 12). Temeljni problem etike ni iskanje etičnega principa. Čeprav je Kantovo delo na tem področju epohalno, nobenemu filozofskemu sistemu ni uspelo iz vrednostnega spoznanja samodejno izpeljati tudi delovanja, zato: “Pri postavljanju nekega etičnega zakona v obliki: “Moraš ...” je prvo, kar pride človeku na misel: In kaj potem, če tega ne storim?” (Wittgenstein, 1976, teza 6.422). Povedano drugače: tudi če jasno utemeljimo določen vrednostni sistem, iz spoznanja o dobrem samodejno ne izhaja tudi delovanje, katerega vrednost smo predhodno utemeljili. “Razlog, da se je vsak nov (etični, dodal M. D.) koncept z vidika njegove možne družbene konkretizacije prej ali slej izkazal za neustreznega, so filozofi praviloma iskali v nezadostni ali pomanjkljivi argumentaciji te ali one etične teorije” (Ošljaj, 2010: 13). Zato Wittgenstein ne vpelje etičnih principov, temveč etiko postavi kot temeljno človekovo držo. “[k]er Wittgenstein na pomembnih mestih poudarja, da sta etika in religiozno prepričanje pravzaprav globoko osebna, celo intimna stvar: “V svojem Predavanju o etiki sem na koncu govoril v prvi osebi: menim, da je to nekaj zelo bistvenega. Tukaj se ne da nič več ugotavljati; nastopim lahko samo še kot osebnost in govorim v prvi osebi. Zame teorija nima nobene vrednosti. Teorija mi ničesar ne da”

(WWK, 177 v Grušovnik: 44). Wittgenstein tako poudarja prvo osebo prav zato, ker je etika, torej dobro in slabo, stvar volje, namreč: "Volja je nosilec etičnega" (Teza 6.423).

"... vendar pa se v konkretni resničnosti zdi vprašljivo globalni etos uveljavljati s pomočjo abstraktnega razumskega diskurza (tako rekoč do zadnje indijske ali afriške vasi). Filozofsko je možno prikazati norme kot dobro utemeljene in obvezne. Religija pa lahko, če jo pravilno razumemo, prispeva več motivacije ..." (Küng, 2012: 49). Prav zato svetovni etos ni v prvi vrsti nauk ali sistem, ampak notranja temeljna drža človeka. Hans Küng verjame, da lahko odnos do tradicionalnih verstev in kultur sveta motivira posameznika k temu, da bo deloval etično. Zavedanje, da je zlato pravilo skupen etiški *arché* davnega verskega in etičnega izročila človeštva, naj bi v posamezniku delovalo vzpodbudno. Zgled za svoj premislek najde v krščanstvu. Slednje ne predlaga določene etiške poti, temveč sredstvo za hojo po tej poti in Bog ne vstopa kot zakonodajalec, temveč kot vir pomoči in odpuščanja.<sup>8</sup> "Odrešenjski načrt je v krščanstvu sredstvo, ki ga Bog človeku ponuja kot opremo na poti. Vedno znova se odraža v sistemu zakramentov /.../ Dejstvo je, da je žrtvovano telo dano v obliki hrane, ki tistemu, ki jo prejme, ne pove, kaj mora storiti, temveč mu daje moč, da to stori" (Brague, 2009: 442). To je ključno za krščanstvo in njeno pripravljenost za mir, saj Sveto besedilo ne izpostavlja božjega zakona, temveč zrcali božjo podobo v liku Jezusa. Ne gre torej za to, da bi Bog učil človeka, kaj mora delati. Človek postane: "Božji sodelavec" (1Kor 3,9), ko Jezus pravi: "Ne imenujem vas več služabnike, ker služabnik ne ve, kaj dela njegov gospodar; vas imenujem prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta" (Jn 15,15). Pavel nadaljuje in radikalizira ponotranjenje norm, zapoved je bila "storil boš", sedaj postane "hotel boš". Vendar v sekularnem svetu profan odnos do tradicionalnih verstev sveta nima takšne preobrazevalne moči, ki jo ima živeta religioznost. Krščanstvo ponuja pot v podobi Jezusa, ki se daje na križu in je razumljen kot postava osebno. Ta pot pa ni primerljiva z zavedanjem etiških pravil, ki jih izpostavlja Küng, saj je na področju praktičnega božje izgubilo vlogo, ki določa verniku, kaj je treba delati, saj ne gre za odnos do zakona, temveč za božji zgled - Bog je spregovoril s svojim dejanjem. Slednje pa lahko sprejme le tisti, ki verjame pričevanju evangelijev in z vso svojo eksistenco stopi na pot resnice in življenja. Enkrat samkrat je Jezus omenjen kot zakonodajalec: "Dajem vam novo zapoved" (Jn 13,34), "Ijubiti bližnjega kot samega sebe" (Mt 12,33).

Čeprav Küng v svoji knjigi Svetovni etos jasno zapiše, da gradi etični most med vsemi kulturami, ne glede na njihovo religiozno držo, se kot teolog loti

<sup>8</sup>Glej zanimivo študijo: Brague, R. (2009): Božji zakon. Ljubljana: Študentska založba.

prenove mišljenja predvsem znotraj tradicionalnih verstev. Če to ni tako izrazito v knjigi Svetovni etos, ki je najbolj filozofsko obarvana, pa je toliko bolj v njegovih teoloških premišljevanjih, med katerimi je tudi knjiga Credo - razlaga vere za naš čas. Zdi se, kakor da je pobuda za svetovni etos zrasla iz poskusa medverskega dialoga, ki je v svetu že od nekdaj problematičen. "Da je mogoč mir med religijami - predpostavka za mir med narodi -, nisem nikoli zavrgel. Ne pravim edina enotnost religij. Od velikih religij ima vsaka zelo različno osnovo; zato ne morejo ustvarjati edine, ene same enotnosti. Vendar pa bi bilo svetu v veliko pomoč, če bi živele v miru, v dialogu in medsebojni solidarnosti" (Küng, 2000: 10). Toda, dodaja Spaemann: "Če razmišljajočemu človeku ne zadošča, kar mu veli njegov um, če kristjanu ne zadošča, da Jezus terja isto, zakaj naj bi potem nenadoma sledil obema glasovoma, samo zato, ker se jima je pridružil še Mohamedov glas? In zakaj naj bi svoji ženi, ki jo je sicer varal, zdaj naenkrat postal zvest samo zato, ker je svetovni etos, ki terja zvestobo, domnevno nujen za preživetje človeštva? Resnica je: To nima s tem nič opraviti."<sup>9</sup>

Vendarle Küng zadane jedro problema, namreč: etosu manjka notranje doživeta vrednostna instanca. Enako kakor krščanstvo, se je tudi grška filozofija zavedala tega, da mora misel nagovarjati celotno človekovo bit. Slednja je etiko predstavljala kot diskurz in hkrati kot način življenja, zato ni treba iskati življenjske moči etike le v kulturi tradicionalnih verstev.<sup>10</sup> Kakor je zapisal Kant: "Stari grški filozofi, na primer Epikur, Zenon, Sokrat, so bolj zvesto sledili resnični Ideji filozofa, kot to velja za moderne čase. Kdaj boš končno začel živeti v skladu z vrlino, je rekel Platon starcu, ki mu je povedal, da poslušaj predavanje o vrlini. - Ne gre za to, da vedno razglabljam, enkrat je treba pomisliti tudi na dejansko izvajanje. A danes imajo človeka, ki živi v skladu s tistim, kar uči, za sanjača" (Hadot, 2009: 9). Gotovo je bila antična filozofija zavezana teoretskim razmišljanjem o spoznanju, logiki, fiziki in drugih področjih duha. Vendar: "Najprej se - že vsaj od Sokrata - odločitev za neki način življenja ne umešča na konec filozofske dejavnosti kot nekakšen nebistveni privesek, ampak prav nasprotno, na začetek ... (i)n ta odločitev torej do neke točke določa doktrino samo in način poučevanja le-te. Filozofski diskurz torej izvira iz izbire življenja in iz eksistencialne odločitve, ne pa obratno" (Hadot, 2009: 15).

<sup>9</sup>Robert Spaemann, *Weltethos als "Projekt"*, Merkur 50, 2, Stuttgart 1996. Glej tudi: Oslaj, 2011: 200.

<sup>10</sup>Glej lepo in zanimivo študijo Pierra Hadota, Kaj je antična filozofija? "Od 2. stoletja so krščanski pisci, ki so jih imenovali apologeti, ker so se trudili krščanstvo predstaviti v obliki, razumljivi grško-rimskemu svetu, uporabljali pojem Logos, da bi definirali krščanstvo kot Filozofijo. /.../ Če filozofirati pomeni živeti ustrezno Umu, so kristjani filozofi, saj živijo v skladu z božanskim Logosom" (Hadot, 2009: 251)

"Kristjani so lahko prevzeli grško besedo *philosophia* za označitev take popolnosti krščanske duše, kakršno je meništvo, prav zato, ker je beseda *philosophia* res označevala način življenja, in prevzete besede je "krščanske" pripeljalo do tega, da so v krščanstvo uvedli prakse in drže, ki so jih podedovali od profane filozofije" (Prav tam: 259).

## ::Paideia ali samovzgoja s pomočjo filozofije

Temeljni problem etike, kakor smo videli, ni iskanje etiškega principa, ki bi podal racionalno podlago za pravilnost naših ravnanj. Ne glede na to, kako utemeljimo Etiko, torej dobro in slabo, je njen izvor v odločitvi posameznika, ki mora zavzeti določeno življenjsko držo, saj je tudi volja nosilec etičnega delovanja, to hotenje pa prihaja še pred razumom in zanjo ravno filozofsko - teoretično - mišljenje ni dovolj. Racionalni preskriptivni stavki so torej brez pomoči volje prazni, saj nujno ne implicirajo delovanj, strasti in s tem povezana čustva pa so subjektivna in spreminjajoča se. Torej, kako naj volja postane dobra, če je etični princip ne more motivirati, dejanje pa terja silo, moč, in ta lahko prihaja edino iz čutnosti. Vendar nazori, ki odrekajo človekovi umnosti vsako odločilno vlogo, zapadejo iracionalnim težnjam strasti, to pa vodi v popolni relativizem. Wittgenstein je veliko bral Avgušтина, ki pravi, da razum prihaja šele za vero - *Credo ut intelligam*, tako tudi etika, ki leži onkraj utemeljevanja, sledi volji: "Brez temelja, se v religiozno-etično sliko ne moremo prebiti s pomočjo podajanja razlogov *zakaj*. Tako se zdi, da nam na koncu preostane le "slepo" sprejetje vere (etike, dodal M. D). Ravno to pa se nam upira zaradi svoje nesmiselnosti" (Grušovnik, 2005: 249). Küng, prav zato, izhaja iz davnega tradicionalnega etiškega prepričanja različnih kultur sveta. Združiti poskuša normativnost - zlato pravilo in druga načela, ki so skupna svetovni etiški orientaciji -, in osebno zavzetost, ki deleži v odnosu do lastne kulture. Vendar se pri takšnem uvajanju v etično držo pojavi težava, saj se zdi, da se mora na neki način dogoditi samo, kar predpostavlja Küng, po drugi strani pa nas mora vanjo nekdo uvesti. Tradicionalna verstva predpostavljajo določen formalen ali neformalen sistem vzgoje, ki bi naj v posamezniku vzbudil religiozna čustva, da bi: "Ljubil Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, z vso dušo, z vso močjo in z vsem mišljenjem, in svojega bližnjega kakor samega sebe" (Lk, 10, 28-29). Küng se upre na tradicionalna verstva, ker želi v njih najti vzpodbudo za moralno delovanje, ki se skriva v samem religioznem občutju. Avtor pa pozablja, da si subjekt dobro prilasti in ga sprejme do te mere, da postane njegova lastna sposobnost šele takrat, ko prisluhne "odrešilni besedi", ki pomeni (samo)preobražanje posameznika in s tem spremembo lastne eksistence. "Paradokсно je mogoče skleniti, da Küngovemu pojmu svetovnega etosa manjka ravno tisto bistveno: etos kot notranje doživeta subjektivna drža, brez katere se sleherna moralnost izteka v golo in nezavezujočo formalnost. Etos brez notranje utrjenega prepričanja lahko kvečjemu funkcionira kot nekakšen dekret od zunaj" (Ošljaj, 2011: 200). Laična sekularna družba sicer ohranja tradicionalni odnos do velikih in starih verstev sveta, toda odnos do B/božjega se je temeljno predrugačil. Sekularna

družba ni ponotranjila Svetovnega etosa tako, kakor to predpostavlja Küng. Današnji svetovni problemi tudi niso toliko religiozni, kakor ekonomski in gospodarski: "Kajti Bog je mrtev. Če bi iz srednjega veka odvzeli idejo Boga, bi ta svet več ne obstajal. Če pa bi iz sodobnega sveta odvzeli pojem Boga, bi naš svet še naprej dobro funkcioniral. Šele ko bi sodobnemu svetu odvzeli idejo denarja in tehnike, tedaj bi v temelju ogrozili njegovo delovanje."<sup>11</sup> Gotovo je Svetovni etos lahko sprejeti na deklarativni ravni, vendar osebno ne nagovarja volje - tega "tihega središča sveta" - tako, kakor je to predpostavljeno tam, kjer je njegov izvor - v tradicionalnem religioznem okolju. Zdi se, da omenjena težava ponovno vrača staro večščino filozofskega poučevanja (*paideia*), ki ji je Platon v svoji Državi posvetil posebno pozornost in bo le delno premostila vrzel med mišljenjem in delovanjem. Vzgoja ima izreden pomen za Platonovo misel, saj filozofija samovzgoja človeka, omogoča mu (samo)spreminjanje in (samo)preobražanje. "Osrednja filozofska tema, povezana z vzgojo, je učljivost kreposti, ki jo vedno tematizirajo aporetični sokratski dialogi" (Kocijančič v: Platon, 2009: 1198). Platonova misel pomeni filozofizacijo družbe in s tem posameznika: "V tem smislu bi lahko dejavnost filozofije postala neke vrste živi laboratorij duha, svobode in odprtega, na dialogu temelječega kritičnega mišljenja, način najcelovitejše pojmovne ubeseditve nedoumljivosti človekove svobode ..." (Ošljaj, 2008: 65). Filozofija je torej temeljna vzgoja človeka, ki ne pomeni le kritičnega mišljenja, temveč tudi prebujeno željo po vedenju: "V človeka položena zmožnost za krepost je njegova "narava", vendar mora biti človek še filozofsko poučen in vzgojen, če naj krepost res doseže. Doseči moramo namreč filozofsko krepost" (Kocijančič v: Platon, 2009: 1102.); "Človek je edino bitje, ki mora biti vzgajano" (Kant, 1997: 36). Šele proces vzgoje omogoča posamezniku, da ponotranji vrednote. Samo spoznanje, da je zlato pravilo skupno jedro tradicionalnih kultur sveta, nikakor ne implicira moralnega delovanja. Da bi tovrstno spoznanje delovalo moralno spodbujajoče, bi bil potreben dolgotrajen proces vzgoje. Poleg tega je: "Zmožnost za plemenitejša čustva v večini človeških narav zelo nežna rastlina, ki jo je mogoče zlahka zatreti ...[ž]e s pomanjkljivo podporo" (Mill, 2003: 19). Spomnimo se na Sokrata in njegov dialog z Alkibiadom: "[a]li ne veš, da morajo tisti ljudje, ki nameravajo kar koli učiti, najprej to vedeti sami?" (Alkibiad prvi 111A). Zato Kant pripominja, da je vzgoja največji problem in najtežje, kar je mogoče naložiti človeku. "Uvid je namreč odvisen od vzgoje in vzgoja je spet odvisna od uvida" (Kant, 1997: 41).

<sup>11</sup>Glej: Galimberti, U. (2009): "Umberto Galimberti, filozof in filozofski svetovalec." V: Mladina, št. 42. Povzeto 20. avgusta 2014 s strani.

Kako bo nekakšna “iskra avtoritete simbolnega zakona”<sup>12</sup> iz vzgojitelja preskočila na posameznikov um ter ga prestavila v območje avtonomne etične odgovornosti, ni odgovorjeno.

Tako se je vzgoja - *paideia* - pokazala (kljub nevarnostim instrumentalizacije filozofije) kot nujni segment vsakega možnega prehoda med mišljenjem in delovanjem, pri čemer je vzgoja nujni, ne pa tudi zadostni pogoj za etično delovanje. Kljub temu ostaja razpotje med voljo in mišljenjem še naprej odprto in vredno nadaljnjega premisleka.

<sup>12</sup>Glej: Kroflič, R. (1997): Avtoriteta v vzgoji. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.



## ::LITERATURA

- Brague, R. (2009): *Božji zakon*. Ljubljana: Študentska založba.
- Galimberti, U. (2009): "Umberto Galimberti, filozof in filozofski svetovalec." V: Mladina, št. 42. Povzeto 20. avgusta 2014 s strani <http://www.mladina.si/48600/umberto-galimberti-filozof-in-filozofski-svetovalec/>
- Grušovnik, T. (2005): "Etika neizrekljivega pri Ludwigu Wittgensteinu." V: Phainomena, let. 14, št. 51/52, Ljubljana: Nova revija, str. 231-251.
- Hadot, P. (2009): *Kaj je antična filozofija?* Ljubljana: Krtina.
- Hribar, T. (2003): *Obvladovanje sveta in svetovni etos*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Kant, I. (1997): "O pedagogiki". V: Phainomena, let. 6, št. 19/20, Ljubljana: Nova revija, str. 36-44.
- Kobe, Z. (2008): *Tri študije o Kantovi praktični filozofiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Krofičič, R. (1997): *Avtoriteta v vzgoji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Küng, H. (2000): "V iskanju novega etosa - po svetu in doma". V: Znamenje, let. 30, št. 1/2, Maribor: Založba Obzorja, str. 8-11.
- Küng, H. (2008): *Svetovni etos*, Ljubljana: Društvo 2000.
- Küng, H. (2012): *Priručnik svetovni etos: vizija in njena uresničitev*. Grosuplje: Partner graf.
- Mill, J. S. (2003): *Utilitarizem; in O svobodi*. Ljubljana: Krtina.
- Ošljaj, B. (2007): "Za kulturo dialoga. Filozofija in slovenska ideološka bipolarnost." V: Anthropos, let. 39, št. 1/2, Ljubljana: Slovensko filozofsko društvo in Društvo psihologov Slovenije, str. 133-149.
- Ošljaj, B. (2008): "Kaj je filozofija? Kritični premislek z vidika izzivov globalizacije." V: Anthropos, let. 40, št. 1/2, Ljubljana: Slovensko filozofsko društvo in Društvo psihologov Slovenije, str. 53-73.
- Ošljaj, B. (2010): *Ethica, quo vadis? Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture etika*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Ošljaj, B. (2011): "Svetovni etos in dostojanstvo v postsekularnem kontekstu. 2. del." V: Anthropos, let. 43, št. 3/4, Ljubljana: Slovensko filozofsko društvo in Društvo psihologov Slovenije, str. 195-212.
- Platon, (2009): *Zbrana dela*. Ljubljana: KUD Logos.
- Rudl, M. (2004): "O moralnem relativizmu." V: FNM, 1-2/04, Ljubljana: Državni izpitni center, str. 23-26.
- Steinberg, A. (1991): "Ljubi svojega bližnjega?" V: Delo, št. 51 (2.III.1991), Ljubljana: Delo d.d., str. 26-28.
- Škamperle, I. (2002): "Izzivi globalizacije." V: Sodobnost, let. 66, št. 10, Ljubljana: Državna založba Slovenije, str. 1233-1242.
- Tóth, C. (2004): "Etika kot orientacijski čut." V: Revija 2000, št. 162-164, Ljubljana: Društvo 2000, str. 28-52.
- Wittgenstein, L. (1976): *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.





*Jon Grošelj*  
**LEVINAS:  
OD OBLIČJA DO  
ODGOVORNOSTI**

*249-258*

NOVO POLJE CESTA I 4  
SI-1260 LJUBLJANA  
JON.GROSELJ@GMAIL.COM

**::POVZETEK**

EMMANUELA LEVINASA SO POMEMBNO zaznamovali fenomenologija, judovstvo in pa tudi izkušnja druge svetovne vojne. Kljub izjemnemu vplivu, ki ga je imel nanj Heidegger, se je kasneje oddaljil od njegove ontologije ter naredil pomemben preobrat v mišljenju etike kot *prve filozofije*. Na novo je premislil razmerje med subjektom in Drugim, ki se daje v obličju in ga ni možno zaobjeti v dokončnem spoznanju ali sistemski zamejitvi. Drugi me postavlja pred zahtevo neskončne in asimetrične odgovornosti, hkrati pa me tudi napoteva na presežno. Članek želi pokazati, da Levinasova etika predstavlja zanimiv poskus utemeljitve odgovornosti do Drugega, ki se zoperstavlja današnji instrumentalizaciji človeškega življenja.

**KLJUČNE BESEDE:** etika, Levinas, obličje, Drugi, odgovornost, fenomenologija, transcendenca

**ABSTRACT****LEVINAS: FROM FACE TO RESPONSIBILITY**

*Emmanuel Levinas was importantly defined by phenomenology, Judaism and also by the experience of WWII. Despite the tremendous influence by Heidegger, Levinas later distanced himself from his ontology and affirmed ethics as the first philosophy. He put particular emphasis on the relationship between the subject and the face of the Other, which defies ultimate recognition and evades any ontological framework. The Other subjects me to the infinite and asymmetrical responsibility and directs me to transcendence. This paper seeks to demonstrate that Levinas' ethics is an interesting attempt of justifying the responsibility towards the Other, raising its voice against today's instrumentalization of human life.*

**KEY WORDS:** *ethics, face, the Other, responsibility, phenomenology, Levinas, transcendence*

**::1. UVOD**

Ko je šel Emmanuel Levinas kot študent v Strasbourg poslušat očeta fenomenologije, Husserla, se je soočil s filozofijo, ki ga je zaznamovala za vse življenje. Tam je kasneje odkril tudi Heideggerja, za katerega je menil, da njegova filozofija ključno zaznamuje filozofski diskurz 20. stoletja. Kovač meni, da mu je "Heidegger s svojo knjigo *Bit in čas* ostal do konca vzor fenomenoloških

analiz. Toda Levinas mu ni mogel slediti v njegovi izpeljavi fenomenologije v ontologijo. Raje se je vrnil nazaj k pravi Husserlovi fenomenologiji in jo sam radikaliziral v drugo smer, to je v etiko.” (1998: 12)

Francoski akademski prostor mu je razprl nov horizont izvirne fenomenološke izpeljave. Celotno Levinasovo delo se “vpisuje v skicirani duhovnozgodovinski okvir francoske fenomenologije in mu daje samosvoj, osebni pečat predvsem s svojo zakoreninjenostjo v ortodoksnem judovstvu in s tematizacijo osebne usode, ki ga je doletela zaradi njegove etično-verske opredeljenosti.” (Kocijančič, 1998: 146-47)

Levinasa pa ni izoblikovala samo fenomenološka šola s Heideggerjem na čelu in njegova usidranost v judovstvu. Nanj so pomembno vplivali tudi klasiki zahodne in ruske književnosti z vsemi etičnimi prvini in problemi, ki jih vedno znova izpostavljajo. V njem so prebujali vprašanja o človeškem smislu in ga spodbudili k raziskovanju življenja z vsemi iztočnicami, ki se dotikajo smisla in eksistence, na katere se ključno navezuje vprašanje etike.

Vse to je vplivalo na njegov obrat znotraj filozofskega pojmovanja etike, ki jo je postavil na piedestal filozofiranja - etika je zanj *prôtê philosophia* (prva filozofija), kar pa je Levinasa do neke mere oddaljilo od klasičnega pristopa k fenomenologiji. V njegovi filozofiji se prepletajo judovstvo, grška filozofska tradicija, fenomenologija in zgodovinska izkušnja nacizma.

Levinasa je pri zahodni filozofski tradiciji motilo to, da je po njegovo “vsa dotedanja racionalistična filozofija silila v totalnost človekove misli, kjer bi moralo postati vse razumljeno in osvojeno [...]. Potem pa nastopi tisti pravi izstop, ki bi ga smeli primerjati z Mojzesovim eksodusom iz Egipta v obljubljeni deželo [...]. Iskanje obljubljenega dežele mu torej pomeni iskanje Neskončnosti na obličju drugega.” (Kovač, 1998: 12)

## ::2. IZVORI LEVINASOVE FILOZOFIJE

Judovstvo predstavlja tisti horizont, iz katerega je Levinas izhajal in ki je določal njegovo pojmovanje etike kot prve filozofije. Ta primat etičnega v judovstvu se v *Tori* kaže kot prva resničnost judovskega samorazumevanja, ki je po svojem bistvu etična in ne ontološka. *Tora* je obveznost in zavezanost človečnosti; njeni zakoni pozivajo k etični samouresničitvi človeka. (Etična) pravičnost je pred (ontološko) resnico” (Klun, 1995: 143) Določnost z judovstvom pomeni pri Levinasu predvsem poudarek na primatu pravičnosti in ne na razkritju resnice (*aletheia*). Odgovor na etični poziv ni v zahtevi po umevanju, temveč v dejanju (prav tam: 144).

Naslednja velika prelomnica za Levinasa je bilo srečanje s Husserlovo fenomenologijo, ki jo je poslušal kot študent in s katero se je ukvarjal tudi v

svoji disertaciji (z naslovom *Teorija intuicije v Husserlovi fenomenologiji*). Ta vpliv se pri njem še posebno pozna v izrazih, ki jih je uporabil v svoji etiki in fenomenologiji obličja. Husserlova filozofije je Levinasu priskrbela jezik in analitična sredstva, ki so potrebna za artikulacijo konceptov, kot so zavest, izkušnja, Bit, resnica in Drugi. Veliko nasprotje s Husserlovo mislijo bo v Levinasovem poudarku na etičnem odnosu do Drugega. Zavest, namesto da je zavest o nečem, je za Levinasa predvsem zavest Drugega (Morrisson, 2005: 44).

Temeljno razlikovanje med Levinasom in Husserlom bo kasneje veljalo tudi glede razmerja med stopnjami konstitucije. Če je za Husserlovo fenomenologijo značilna posredniška vloga čutov (glede na intencionalnost teoretske zavesti), pa je hotel Levinas čutom povrniti njihovo vlogo. Husserlovo tematizirajočo intencionalnost je smatral za izdajo prvotnega intendiranja, ki onemogoča pristno mišljenje drugosti (Klun, 1995: 147). Prvotno intendiranje se vedno dogaja na ravni čutov in telesa kot *toposa* konkretizirane etične odgovornosti - preko telesa se nam Drugi daje v svojem obličju. Če je za grški *nous* in *theoria* značilno preseganje čutov, pa judovstvo poudarja ravno človeka v vsej telesnosti, ki je (bolj kot k spoznanju) poklican k pravičnemu delovanju (prav tam, 144-145).

Husserlov učenec Martin Heidegger je v knjigi *Bit in čas* omogočil, da se je fenomenologija razvila kot eksistencialna analitika zgodovinske tu-bitosti. To je pomenilo znaten premik od Husserlovega pristopa transcendentalnega jaza, ki je do neke mere izvzet iz zgodovinskosti. V Heideggerjevem pristopu je Levinas odkril, da si ontologija in fenomenologija nista nasprotni, kljub temu pa je Levinas, v nasprotju s Heideggrom, iskal možnost razkritja odnosa z Drugim, ki bi presegel vprašanje biti in se premaknil k vprašanju subjektivnosti in njeni relaciji k pravemu Drugemu (Poleshchuk: 2010, 2).

Pravzaprav je Levinas do Heideggrove filozofije hitro zavzel držo opozicije, za kar je bila v veliki meri odgovorna judovska izkušnja druge svetovne vojne in Heideggerjev rektorski govor, kjer je izrazil svojo naklonjenost nacional-socializmu (Klun, 1995: 147). Prav tako je menil, da Heidegger v svoji ontološki razsežnosti ne daje dovolj pomena etičnemu izkustvu odnosa do Drugega, ki je za Levinasa bolj temeljno kot razumevanje biti (Klun, 2002: 332).

Enega od glavnih problemov zahodne ontološke tradicije je Levinas videl v poskusu prisvajanja (razumevanja) biti. Zgodovinsko gledano pa je prepoznal, da sta idejo človeške svobode razvili "judovstvo in grštvo, povzelo pa jo je krščanstvo. Judovstvo prinese s seboj 'veličastno poslanico', da človek ni vezan na preteklost in da je zato njegova lastna krivda, če ostaja ujetnik zgodovine in časa. [...]. Krščanstvo z mislijo, porojeno že v grštvu, o razločenosti duše od telesa, po kateri je duša organ svobode, ki lahko zdrobi ječo telesa, vpelje

predstavo 'neskončne svobode'; svobode, ki jo nobene verige ne morejo preprečiti." (Hribar, 1995: 160)

Takšno svobodo je evropska civilizacija uspela doseči, ni pa je ohranila, temveč se je kasneje zakoreninila v določenem razumevanju (prisivljanju) biti. Primer tega je nacionalsocializem, ki je v ospredje postavil "germanski ideal človeka", po katerem naj bi spet prišlo do sovpadne združitve mišljenja in biti, tako da bi bilo mišljenje le modus biti, usmerjeno zoper idejo svobode. Ideja o transcendenci kot človekovem prehajanju čez bit je spet ukinjena in odpravljena." (prav tam: 161). Tudi to je prispevalo, da je Levinas po drugi svetovni vojni (najprej v tekstu *Il y a* (1946), naredil dokončen premik in namesto o biti in bivajočem začel uporabljati pojmovno dvojico eksistence in eksistirajočega (prav tam: 162). Eksistenca tako označuje čisto prisotnost - s tem pa jo bolj zavaruje pred vsakršnim poskusom prisvojitve.

Pravzaprav sta za Levinasovo razumevanje biti značilni dve obdobji. V prvem, ki doseže vrh v delu *Totalité et Infini*, je Levinas poskusil preseči zaprtost fenomenologije v "totaliteto biti". V drugem obdobju pa se je dokončno obrnil stran od metafizične spekulacije in se (pogojno rečeno) vrnil nazaj k Husserlovi fenomenologiji. Svojo etiko je poskusil predstaviti na način, ki ne bo niti ontološki niti antiontološki, temveč drugačen-kot-bit (*autrement qu'être*) (Klun, 1995: 146). Etiko je poskusil 'konkretizirati' in jo vezati na utelešenega človeka, pri čemer ga je navdihovalo "ponovno 'odkritje' Husserlove pasivne sinteze, tj. pasivnih stopenj konstitucije v človekovi zavesti. Le-ta se nanaša predvsem na časovno zavest (*Zeibewusstsein*) ter na analizo občutij (*Empfindungen*) kot prvotnih (pasivnih) plasti pri zaznavanju. Na tej pasivni stopnji (brez aktivne udeležbe subjekta) govori Levinas o intencionalnosti, ki je drugačna od intencionalnosti teoretične oziroma objektivirajoče zavesti. [...] Na tem pred-mišljenjskem področju, v človeku kot čutnem subjektu, je mesto etike. Etika tako postane konkretnejša od vsake (mišljene) konkretnosti." (prav tam)

### ::3. OBLIČJE IN ODGOVORNOST

Obličje Drugega nas kliče k odgovornosti in nas postavi v radikalno pozicijo asimetričnosti. Po Levinasu sem namreč jaz vedno bolj odgovoren od Drugega in zanj prevzemam odgovornost "pa čeprav bi me stalo življenje. [...] Sam vse prenašam. [...] Ne zaradi takšne ali drugačne moje dejanske krivde ali zaradi napak, ki bi jih storili, marveč, ker sem odgovoren z vso odgovornostjo, ki je odgovorna za vse druge in za vse, kar zadeva druge, celo za njihovo lastno odgovornost. Sam imam vedno večjo odgovornost kot vsi drugi." (Levinas, 1998: 65)

Pomen obličja pa se ne nanaša na fizično zunanost, temveč na samo bistvo

Drugega, saj po Levinasovo Drugega najbolje srečamo takrat, ko sploh ne opazimo njegovih telesnih značilnosti. "Kadar opazujemo barvo oči, z drugim nisem v socialnem odnosu. V odnosu do obličja sicer prevladuje zaznava, a tega, kar je za obličje svojstveno, se ne da omejiti le na zaznavo. [...]. Obličje je pomensko, je pomenskost brez konteksta." (prav tam: 57)

Drugi, ki se kaže v sebi lastnem obličju, je točka absolutne etične vrednosti, ki nas vpelje v repozicioniranje lastnih sodb in pomenov in v nas sproži predrugačenje vrednostne sodbe. Še preden se zavedamo in razumevamo, smo že nagovorjeni od Drugega. Slednji nas (kot ontološka entiteta) nagovarja večpomensko in na več nivojih lastne uprtosti v svet.

Obličje Drugega nas nagovori, poseže v naš svet individualnega in nam vselej kliče: "Ne ubijaj! [...] Prepoved ubijanja ne onemogoča umorov, čeprav moč prepovedi pušča sledove slabe vesti po storjenem zlu v slabi vesti - to je zlobnost zla. [...] Ne ubijaj! Je prva beseda obličja. In to je ukaz. Ko se pojavi obličje, nastopi ukaz, kot če bi mi govoril gospodar ali učitelj. Toda obličje drugega je istočasno golo, za katerega lahko vse storim in za katerega sem dolžan vse storiti." (prav tam: 58-59)

Obličje Drugega pa nas hkrati tudi ogroža in v nas vzbudi občutek šibkosti, ki nas nezavedno poziva k nasilju, k nadvladi, k političnemu diskurzu mi-oni, k sovražnemu pogledu na polje izven sebe, na borbo za prevlado. "Dokler sem sam s svojo bitjo in mi gre le zanjo, me to na ravni odnosa z drugim neogibno vpotegne v boj vseh z vsemi, v vojno za preživetje in prevlado in v politični bolj za priznanje." (Hribar, 1995: 351) Prebudi se torej drugi del našega jaza, ki hoče zagospodariti in škodovati. Vendar pa je tu že klic Drugega, klic k odgovornosti, ki nam preprečuje, da bi ubijali v vsakem pomenu besede.

Drugi torej vselej terja od mene odziv, me postavlja v razmerje pasivnosti, šibkosti in neizmerne odgovornosti, sem na nek način vselej že prepozen. Ko odgovorim Drugemu, že zaostajam za njegovo potrebo, saj je "drugi vedno pred nami. Vedno nas prehiteva. Res je, potrebe drugega so vedno večje, kakor pa naše zmožnosti. Vedno, kadar odgovorim na stisko drugega sem že prepozen. Podobno kakor nevesta iz Visoke pesmi, ki pohiti k vratom, vendar je prepozna, njen ljubi je že odšel (Vp 5,6). [...] Drugi me torej s svojim pogledom pokliče v preroško službo. Ko sprejemam to izvoljenost - in tej, pravi Levinas, ni mogoče ubežati - odgovarjam znova kot prerok Izaija." (Kovač, 1998: 15-17)

Soočenje z obličjem Drugega je pravzaprav že odkrivanje smisla, ki ga "ne podeljujem jaz, temveč ga sprejemam. Ta smisel je izvorno torej neodvisen od moje moči in dejavnosti." (Hribar, 1995: 353) Lahko bi celo rekli, da mi je smisel *zadan*, saj me prebudi v odgovornost kot najbolj samolastni možnosti tu-bitu.

Drugi je torej obličje, ki mi govori, jaz pa mu odgovarjam, z njim sem

vedno v komunikaciji. Govor pa je večpomenski. Obličje lahko govori tudi brez besed, lahko kriči ali se smeji, ne da bi odprlo usta. Obličje govori že s tem, ker sploh omogoča pogovor. Obličja me torej nagovarja že samo s svojo prisotnostjo, lahko pa tudi samo z izrečenim, o čemer Levinas piše: "V govoru sem v resnici vedno razlikoval med izrekati in izrečenim. Da mora izrekanje vsebovati tudi nekaj izrečenega, je nujnost iste vrste kot ta, ki jo nosi v sebi družba z zakoni, ustanovami in socialnimi odnosi [...]. Izrekati je način, kako pozdraviti drugega. A drugega pozdraviti pomeni mu že odgovarjati." (Levinas, 1998: 58-59)

Vendar je bolj kot povedano pomemben sam dej izrekanja, saj je že to pristop Drugemu, kajti "kar je povedano, ne pomeni toliko kot pa samo dejanje povedati. Povedati mi ni toliko pomembno zaradi vsebine in informacije kot zaradi dejstva, da se naslavljam na sobesednika." (prav tam: 34) Bistvo je torej v uprtosti na Drugega in v naslavljanju nanj. Z njim pravzaprav niti ni potrebno spregovoriti - obličje namreč že govori namesto ustnic. Takšna komunikacija je že odprtost do skrivnosti Drugega in odprtost k Absolutnemu.

Odnos do Drugega nas torej 'prebudi' v odgovornost. Vendar pa ne gre za odnos do naključne eksistence 'tam zunaj', temveč do Drugega v njegovem obličju. Soočenje z Drugim je radikalen klic k odgovornosti, vendar ne (primarno) Drugega do mene, temveč predvsem mene do Drugega, saj odgovornost "pripada izključno meni in je človeško ne morem zavrni. To breme je najvišja čast za mojo edinstvenost. Moj jaz je nezamenljiv in je jaz sam, kolikor sem odgovoren." (prav tam: 67)

Levinas nikakor ne izniči človekove subjektivitete, temveč jo s poudarjanjem etične odgovornosti poudari - na nek način jaz obstajam šele takrat, ko odgovarjam za Drugega. "Etična subjektiviteta je čista odgovornost in kot taka že vnaprej določena od Drugega. Pred (v smislu predhodnosti) ontološkim 'jazom' (*moi*) v imenovalniku je etični 'me' (*soi*) v tožilniku. To pomeni, da je Drugi globlje v meni kot moj refleksivni jaz. Etična subjektivnost je Drugi-v-meni (*l-Autre dans le Même*), je razsrediščenje mojega jaza. Gre za etično odstavitev (*déposition, déstitution*) subjekta v specifičnem postmodernem smislu ter obenem njegovo etično izpostavitvev (*exposition*). Etična subjektivnost ni zaprtost človeške notranjosti, temveč izpostavljenost, sprejemljivost (*réceptivité*), 'gostoljubnost' (*hospitalité*) za Drugega." (Klun, 2002: 337)

Pravzaprav bi lahko potegnili vzporednice med etičnim in ljubezenskim odnosom, v katerem "drugačnost in dvojnost ne izgineta. Ideja ljubezni, ki bi bila zlitje dveh bitij v eno samo, je napačna romantična ideja. Ginljivost ljubezenskega odnosa je prav dejstvo, da obstajata dva, kjer drugi ostaja popolnoma drugi." (Levinas, 1998: 47) Ne odgovarjam torej več samo zase, saj je moja subjektivnost vpeta v občečloveško odgovornost, ko drugemu prihajam



naproti, zaradi česar je “najprej za-drugega. [...] Bližina ne pripada intencionalnosti, posebno pa ne pripada dejstvu, da bližnjega poznam.” (prav tam: 64)

Ta odgovornost pa ne pomeni *histerične zaskrbljenosti za Drugega ali* posevnosti v odnosu, temveč dopuščanje drugačnosti Drugega, ki me postavlja v trpni položaj asimetrične odgovornosti.

#### ::4. PREKO OBLIČJA DO NESKONČNEGA

Levinas, sicer izhajajoč iz fenomenologije, se odmakne od koncepta biti-k-smrti (*Sein-zum-Tode*) in naredi ‘kopernikanski obrat’: človeško bit odpre neskončnemu. V središču te nove odprtosti je odnos. Ne več samo bit in osamljeni individuum, odnos je tisti preobrat, ki sproži zasuk v razmerju do Drugega, kajti po Levinasu “resnično človeško življenje ne more ostati samozadostno in v svoji enakosti z bitjo, mirno življenje. Da se človeško življenje prebujata k drugemu, se pravi, da je vedno pripravljeno strezniti se.” (prav tam: 79)

V heideggerjanski perspektivi določa našo eksistenco zamejenost v individualno, ki pa je vedno naproti smrti, v kateri nas ne more nihče nadomestiti. Levinas pa nas želi odpreti Absolutnemu in neskončnemu, h kateremu ne moremo pristopiti drugače kot preko obličja Drugega. Nekaj podobnega je hotel verjetno povedati Kierkegaard s svojo prisposodbo dvojnih vrat: vrata do Boga in do bližnjega se odpirajo sinhrono. Ko znam pristopiti k bližnjemu, pristopam tudi k Bogu. V pristopu k obličju je “gotovo tudi neki pristop k ideji o Bogu. Pri Descartesu ostaja ideja Neskončnosti teoretična ideja, ostaja zrenje, spoznanje. Sam pa mislim, da odnos do Neskončnega ni spoznanje, marveč Hrepenenje.” (prav tam: 61)

Ko se odprem Drugemu, tedaj se torej odprem tudi neskončni odgovornosti. Ko se odpiram obličju, se odpiram nepoznanemu, odpiram se skrivnostnemu - Drugega ne morem v celoti spoznati, ne morem ga do kraja racionalno premeriti - je vedno tudi skrivnost. “Specificum Levinasove misli je v tem, da eksistencialno resničnost človeškega vidi kot epifano navzočnost radikalno apofatičnega Absoluta. [...] Tisto onkraj biti je jedro in nemir Levinasove misli.” (Kocijančič, 1998: 149)

V zadnji instanci se torej odpiram neskončnemu, ki “mi prihaja na misel v pomenu obličja. Obličje pomeni Neskončno. [...] Etična zahtevnost je zahteva po svetosti. [...] svojstvenost pri razmerju z Neskončnim je v tem, da to ni razkritje.” (Levinas, 1998: 69)

Resničnost obličja Drugega ni zamejena zgolj v resnici zaznave ali predstave. Ker ga ne morem do kraja racionalno prepoznati, ga tudi ne smem reducirati v zgolj pojavnost. Njegova resničnost je na začetku klic “‘Tukaj sem!’. [...] Kakšen pomen ima torej? Rekel sem, da subjekt, ki reče: ‘Tukaj sem!’, priča

o Neskončnosti. S tem pričevanjem, katerega resnica ni resnica predstave ali zaznave, se odvija razodetje Neskončnosti. S tem pričevanjem samim se povečuje slava Neskončnosti. Izraz 'slava' ne pripada govornici duhovnega zrenja." (prav tam: 70)

Etični odnos torej presega racionalno spoznanje - slednje je za Levinasa drugotnega pomena. Etični imperativ do drugega sega globlje, spusti se v globine onkraj-spoznavnega, tja, kjer se začne svetlikati brezmadežna svetloba razodetja, ki pokaže tu-zemsko v novi luči. "Etično pričevanje je namreč razodetje in ne spoznanje." (prav tam)

## ::5. ZAKLJUČEK

Levinasova etika je na nek način preseganje določenosti filozofije kot sistema, ki teži k totalnosti, zvajanju na eno. Etični odnos je pravzaprav odpiranje k transcendenci Drugega. Drugega sicer želim doseči in razumeti, hkrati pa to ostaja tudi ne-zmožnost. S tem se snuje horizont, ki postavi fenomenologijo odnosa na raven udeležnosti v absolutni raznolikosti, ki pa vodi do Absolutnega. Če pomeni dejstvo bivanja za Levinasa ujetost, nezmožnost ubega, pa me etično razmerje do Drugega osvobaja.

Levinas pomen etičnosti in odgovornosti odpre v nove širjave. To razmerje ne temelji več zgolj na spoznanju in prepoznavanju, temveč na neskončni ne-enakosti, ki je vgrajena v skrivnost Drugega. Iz tega izhaja etični imperativ, ki ga ne razumem, temveč me doleti. Vendar to ni breme, temveč pravzaprav blagoslov, saj hrepenim tudi po neskončnem in nepoznanem - kar lahko slutim ravno v Drugem.

Fenomenologija, ki jo razvije Levinas, pomeni novo mišljenje intersubjektivnosti, ki jo zaznamuje odgovornost in klic Drugega kot skrivnostnega svetlikanja presegajočega. V tem odnosu se odpre novi horizont, ki ga označuje razprtost prebivanja ter sluteče približevanje k Absolutnemu. Odnos biti-k-Drugemu omogoča razodevanje življenja v vsej svoji skrivnostnosti. Daje pa misliti tudi to, da je kakršen koli etični sistem, ki ne upošteva transcendence Drugega, vprašljiv, saj reducira človeka na biološko in fizično določenost, v tem primeru pa le-ta lahko postane zgolj še sredstvo in ne več cilj na sebi.

**::LITERATURA**

- Cohen, R. (2006): "Levinas: thinking least about death - contra Heidegger." V: *International Journal of Philosophy of Religion*, 60, 21-39.
- Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, T. (1995): *Fenomenologija II*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, T. (1995): "Heidegger in Lévinas." V: *Nova revija: mesečnik za kulturo*, 14, 152-172.
- Klun, B. (1995): "Levinas med judovstvom in fenomenologijo." V: *Nova revija: mesečnik za kulturo*, 14, 143-151.
- Klun, B. (2002): "Levinasov pojem etike." V: *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, 30, 331-343.
- Kocijančič, G. (1998): "Drugi čas? Drugačen drugi? Fenomenologija kot hermenevtični problem." V: *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Kovač, E. (1998): "Vznemirjujoča neskončnost." V: *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Levinas, E. (1991): *Totality and infinity: an essay on exteriority*. London: Kluwer.
- Lévinas, E. (1998): *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Morrison, G. (2005): "Levinas' Philosophical origins: Husserl, Heidegger and Rosenweig." V: *He-throp Journal*, 46(1), 41-59.
- Poleshchuk, I. (2010): "Heidegger and Levinas: Metaphysics, Ontology and the Horizon of the Other." V: *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 10(2), 23-41.
- Taminiaux, J. (2008): "Levinas and Heidegger: A Post-Heideggerian approach to Phenomenological Issues." V: *Journal of Chinese Philosophy*, 35, 31-46.

**AKTUALNO**

**TOPICAL**



*August Lešnik*  
**SOCIOLOGIJA**  
**PROF. DR. ANTONA**  
**ŽUNA (1917-1978).**  
**PRISPEVEK ZA**  
**ZGODOVINO**  
**SOCIOLOŠKE MISLI**  
**NA SLOVENSKEM**

*261-275*

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO  
AŠKERČEVA 2  
SI-1000 LJUBLJANA  
E-MAIL: [AVGUST.LESNIK@FF.UNI-LJ.SI](mailto:AVGUST.LESNIK@FF.UNI-LJ.SI)

*Uvodno pojasnilo:* Na pobudo kolegice prof. Ksenije Vidmar Horvat so študentke 3. letnika sociologije kulture (v okviru predmeta Osnove upravljanja v kulturi) organizirale v dneh od 5. do 9. maja 2014 (druge) *Dneve slovenskih socioloških klasikov*<sup>1</sup> - posvečene spominu na našega nekdanjega profesorja Antona Žuna (1917-1978), ki je - kot so zapisale v *vabilu* - "s svojim študijskim in raziskovalnim delom pustil svoj pečat v slovenski sociologiji in aktivno sodeloval pri konstituiranju našega/sociološkega oddelka znotraj Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Poleg tega bi želeli širšo javnost seznaniti z glavnimi raziskovalnimi in intelektualnimi preokupacijami prof. dr. Antona Žuna na področju sociologije, saj je ne nazadnje eden izmed osrednjih akterjev vzpostavljanja sociologije kot študijske discipline v slovenski univerzitetni prostor, predvsem pa je pomemben njegov izviren prispevek pri povezovanju sociologije in prava, s katerim je postal eden od utemeljiteljev sociologije prava na Slovenskem". Organizatorke so me povabile, da na prireditvi spregovorim<sup>2</sup> - kot nekdanji profesorjev študent in urednik njegovih *Izbranih spisov* (2014) - o raziskovalni in intelektualni preokupaciji prof. dr. Antona Žuna na področju sociologije.

## ::I.

Prof. Anton Žun (Lovran, 19. 2. 1917 - Kranj, 8. 1. 1978), pravnik in sociolog, pripada - skupaj s prof. Borisom Zihlerlom, prof. Ludvikom Čarnijem in prof. Marjanom Britovškom - prvi generaciji učiteljev, "očetov" novoustanovljenega Oddelka za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani (1960), ki so s svojim intelektualnim delom gradili oddelčno distinktivno podobo v tedanjem slovenskem, jugoslovanskem in širšem evropskem prostoru. Mojo pobudo za izdajo *Izbranih spisov* tvorcev sociološkega oddelka (vsi štirje so bili tudi moji študijski profesorji) je prva podprla (2010) predstojnica prof. Ksenija Vidmar Horvat ob 50-letnici Oddelka in o tem v uredniški besedi k oddelčnemu jubilejnemu zborniku zapisala: "Ponatis spisov [...] je spominski dialog, v katerem inventura postane pogoj za novo zgodovino, ki šele prihaja

<sup>1</sup>Namen organiziranja (vsakoletnih) *Dnevov* je, da se na njih osvetlujejo raziskovalni prispevki uglednih slovenskih sociologov in sociologinj v zakladnico sociološke misli. Prvi *Dnevi socioloških klasikov* (7.-10. maj 2013) so bili posvečeni spominu in delu prof. Ludvika Čarnija (gl. Lešnik, 2014).

<sup>2</sup>Pričujoči prispevek je za objavo prirejen uvodni referat "O sociologiji prof. Antona Žuna", ki sem ga imel 8. maja 2014 na Filozofski fakulteti v Ljubljani, v okviru *II. Dnevov socioloških klasikov*. Prireditve sta se mdr. udeležili tudi prof. soproga ga. Aleksandra Žun in prof. hči ga. Alenka Žun Prah.

[..]; je torej *programska* in ne pietetna odločitev” (2010: 7, 10). Kot prvi (od načrtovanih štirih) so izšli *Izbrani spisi Ludvika Čarnija z naslovom Obča in historična sociologija - Izvori sociološke misli na Slovenskem*. (2012, ur. Lešnik) S pričujočo (drugo) knjigo so sedaj pred nami *Izbrani spisi Antona Žuna, z glavnim naslovom Sociologija prava - Sociologija - Politična sociologija* (2014, ur. Lešnik), saj le-ta - kot nekakšna rdeča nit - opredeljuje in povezuje Žunov raziskovalni, znanstveni in študijski opus na področju sociologije.

Kot je razbrati iz Žunove biografije (Lešnik, 2010: 33), je bilo več dejavnikov, ki so (ne)posredno vplivali tako na njegovo (pre)usmeritev na sociološko področje (občo/generalno sociologijo) kot tudi spodbudili njegovo zanimanje za razvijanje posebnih sociologij, v prvi vrsti sociologije prava in politične sociologije, katere temeljna paradigma je dihotomija med državo in civilno družbo. Na tem mestu naj omenimo ključne: končan študij prava z doktoratom na Pravni fakulteti Univerze v Ljubljani (1941) ter povojno delo v pravosodnih organih (sodnik in predsednik okrajnega sodišča v Radovljici ter sodnik okrožnega sodišča v Ljubljani); vključenost v študijsko in raziskovalno delo na novoustanovljenem Inštitutu za sociologijo pri Univerzi v Ljubljani (1959) ter zatem zaposlitev na novoustanovljenem Oddelku za sociologijo FF v Ljubljani (od l. 1962); študijsko izpopolnjevanje na Zahodu v šestdesetih letih, na Gramscijevem inštitutu v Rimu (1963) ter na univerzitetnih inštitutih s področja sociologije in prava na Dunaju, Parizu, Firencah in drugod; vpetost v raziskovalni mednarodni prostor (mdr. je bil redni član *Institute of Sociology of Law for Europe* v Bruslju); razgibani družbeni čas šestdesetih in sedemdesetih let prejšnjega, 20. stoletja (jugoslovansko samoupravljanje, evrokomunizem, pojav novih družbenih gibanj itn.), ki je zastavljal sociologom in sociologinjam nove raziskovalne probleme, naloge in študijske izzive; in ne nazadnje, njegova strokovna in smela politična drža. Že na tem mestu velja poudariti, da je prof. Anton Žun s svojim študijskim in raziskovalnim delom nedvomno pustil svoj pečat v slovenski sociologiji: bil je eden izmed osrednjih akterjev vzpostavljanja sociologije kot študijske discipline na Slovenskem, saj je aktivno sodeloval pri konstituiranju in profiliranju našega/sociološkega oddelka znotraj Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani (naj spomnimo, da je bil od 1964 do 1976, torej dvanajst zaporednih let, predstojnik Oddelka), predvsem pa sta pomembna njegova izvirna prispevka pri povezovanju sociologije in prava ter sociologije in politologije, s katerima je posledično tlakoval pot - tako sociologiji prava kot politični sociologiji - v slovenski univerzitetni prostor.



**::II.**

Ne bo odveč opozoriti (predvsem mlajšo generacijo), da govoriti o “sociologiji” v povojni Jugoslaviji, vse do preloma petdesetih v šestdeseta leta, ni bilo nekaj samo po sebi umevnega; nasprotno, sociologije ni bilo ne v gimnazijskih predmetnikih pa tudi ne v samostojnih študijskih programih slovenskih/jugoslovanskih univerz. Potemtakem je bilo potrebno sociologijo - kot raziskovalno in študijsko disciplino - šele vzpostaviti, pa naj je šlo za takratni slovenski ali jugoslovanski prostor. In kot rečeno, Anton Žun je bil pri tem sociološkem konstituiranju zraven, ne samo kot opazovalec, pač pa predvsem kot njen aktiven soustvarjalec. Hkrati ne gre spregledati - ob tem nelahkem procesu konstituiranja sociologije kot znanstvene discipline na naših tleh (danes temu že lahko tako rečemo) - še enega pomembnega dejstva, tj. zapletenega iskanja odgovora na (tudi politično) vprašanje: zakaj naj bi bila sociologija sploh potrebna slovenski/jugoslovanski (socialistični) družbi? Namreč - z vidika takratne komunistične ideologije - se gradi socialistična, egalitarna družba, v kateri bodo vsa družbena nasprotja prej ko slej izginila in posledično je sociologija tako rekoč “odveč”, je nepotrebna. Skratka, da ne zaidemo predaleč, poudarimo zgolj to, da je “boj za sociologijo” potekal tudi v “ozadju”, v političnih polemikah takratnih partijskih in državnih voditeljev. O tem bi znal veliko povedati soustanovitelj in prvi predstojnik našega sociološkega oddelka prof. Boris Zihelr, s katerim je prof. Anton Žun tudi aktivno sodeloval, tako v študijskem, pedagoškem kot organizacijskem delu.

Možnost poglobljenega študija sociologije se je Žunu dejansko ponudila šele z ustanovitvijo *Inštituta za sociologijo pri Univerzi v Ljubljani* (1959), katerega pobudnik in prvi direktor je bil akademik prof. Boris Zihelr. Vloga in pomen *Inštituta* - ki se je leta 1962 razširil in preimenoval v *Inštitut za sociologijo in filozofijo* - dejansko še ni popolnoma ovrednotena; nedvomno pa je Inštitut predstavljal intelektualno, študijsko/podiplomsko in raziskovalno središče, ki je odločilno vplivalo na razmah sociologije kot znanstvene discipline na Slovenskem, pa naj gre za formiranje socioloških področij (posebnih sociologij), metodologije in/ali izpeljanih raziskav, ki sodijo na področje empirične sociologije. Delo Inštituta je bilo od samega začetka usmerjeno v družboslovne raziskave, predvsem terenske; v tem pogledu je bil Inštitut nedvomno sprožilec začetka empirične sociologije pri nas. V tem kontekstu ne gre prezreti, da je Inštitut od ustanovitve dalje navezoval stike s tujimi raziskovalci, predvsem zahodnimi; s tem je dejansko omogočil pretok novih raziskovalnih idej med sociologi na politični osi Zahod - Vzhod. Inštitut je bil v tem pogledu tudi posredovalec idej empirične sociologije v druge jugoslovanske republike, pa tudi v države vzhodnega bloka. Znotraj Inštituta so razvijali naslednja socio-

loška polja: občo sociologijo (tu je deloval Anton Žun skupaj s prof. Jožetom Goričarjem in prof. Borisom Zihlerom), metodologijo, sociologijo lokalnih skupnosti, socialno psihologijo, sociologijo kulture, sociologijo množičnega obveščanja ter industrijsko sociologijo (gl. Kroflič, 1999: 17-34). Naj ob tem izrecno opozorimo, da začetki sociologije na Slovenskem segajo vsaj v sredino 19. stoletja, da pa je bil ta razvoj prekinjen z drugo svetovno vojno in z nenaklonjenostjo do sociologije kot vede v novonastali državi, ki je trajala poldrugo desetletje po vojni; torej lahko govorimo o t. i. diskontinuiteti v razvoju sociologije. O tem prvem/predvojnem obdobju obstajajo pregledne študije izpod peresa Mace Jogan, Marka Kerševana, Bojana Časa idr. (gl. Lešnik, 2010: 11); sicer pa se je z začetniki sociologije oziroma sociološkimi misleci na Slovenskem raziskovalno in študijsko še posebej ukvarjal naš prof. Ludvik Čarni (2012: 233-309) v svojem zadnjem obdobju.

Kot že omenjeno, možnosti dodiplomskega študija v času ustanovitve *Inštituta* še ni bilo, zato so raziskovalke in raziskovalci vstopali na področje sociologije iz drugih ved, predvsem prava, ekonomije, psihologije, filozofije, zgodovine. Ta podatek ni zanemarljiv, kajti osnovni študij je zagotovo vplival (tako vsebinsko kot metodološko) na pristop posamezne raziskovalke in posameznega raziskovalca k novi vedi - sociologiji, posledično pa tudi vplival na oblikovanje novih/posebnih polj znotraj obče/generalne sociologije. To se je odražalo tudi med "očeti" našega sociološkega oddelka (B. Zihler, A. Žun, M. Britovšek, L. Čarni): prva dva sta bila pravnika, druga dva zgodovinarja. Zato tudi ni presenetljivo, da je prof. Anton Žun še posebej razvijal področje sociologije prava, dejansko je njen soustanovitelj. Hkrati so na *Inštitutu* pobudili zamisel o organiziranem študiju sociologije (za poklic) na ljubljanski univerzi. To se je zgodilo najprej z ustanovitvijo našega sociološkega oddelka znotraj Filozofske fakultete v št. letu 1960/61. Naj spomnimo, da so bili prvi sociološki oddelki na tleh nekdanje Jugoslavije ustanovljeni na filozofskih fakultetah v Beogradu (1959), Ljubljani (1960) in Zagrebu (1963); kasneje so bile poleg omenjenih ustanovljene še fakultete za sociologijo, politologijo in novinarstvo (FSPN na ljubljanski univerzi leta 1970, ki je bila preimenovana v Fakulteto za družbene vede /FDV/) leta 1991. Že ti podatki nam povedo, da je sociologija doživljala nezadržan vzpon, še več, študij sociologije je v 70-ih letih že sodil med moderne in perspektivne. Hkrati se je potrdilo, da je sociologija ne samo potrebna pač pa nujna tudi v socialistični družbi, še posebej pri praktičnem soočanju z mnogoterimi družbenimi protislovji.

In v tem sociološkem vzponu je s svojim delom aktivno sodeloval tudi prof. Anton Žun, ki je leta 1962 prešel z *Inštituta* na novoustanovljeni Oddelek za sociologijo na FF; posledično je od samega začetka sodeloval v akademskem izobraževanju sociologov na ljubljanski univerzi. "Ena izmed temeljnih nalog

novoustanovljenega *Inštituta* je bila, da vzgoji znanstvene delavce, ki bi lahko prevzeli tudi pedagoško delo v okviru organiziranega pouka sociologije na fakulteti”, poudarja prof. A. Žun v svojem prispevku o “Sociologiji” v zborniku *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani 1919-1969* in nadaljuje: “Ta prvotna orientacija Inštituta, ki jo je poleg prof. Borisa Zihlerla utrjeval tudi prof. Jože Goričar, je bila nedvomno pravilna, saj v tistem času - razen obeh omenjenih rednih profesorjev - nismo imeli znanstvenega kadra, ki bi lahko prevzel znanstveno-pedagoško delo na fakulteti s področja sociologije (obče sociologije, posebnih sociologij in zgodovine sociologije oziroma socioloških doktrin), medtem ko ta ugotovitev ni veljala za tiste znanstvene discipline (npr. politično ekonomijo, statistiko, demografijo, socialno psihologijo, antropologijo idr.), ki se - v pedagoške namene - povezujejo s sociologijo in s tem oblikujejo celostno sociološko študijsko skupino” (Žun, 1969: 203). Na Oddelku je prof. Žun predaval (od leta 1962 do prezgodnje smrti, 8. januarja 1978) predmeta *Obča sociologija II* in *Sociologijo prava* (od leta 1973 v nazivu redni profesor) ter predmet *Uvod v sociologijo* študentkam in študentom FF, pa tudi drugih ljubljanskih fakultet (ekonomske, za strojništvo, za elektrotehniko). Sodeloval je tudi pri podiplomskem študiju iz pravno-politične usmeritve na Pravni fakulteti v Ljubljani. Za študijske potrebe je napisal učbenike: *Pravo. Teorija o državi in pravu. Ustavno pravo FLRJ* (1951); *Temelji družbene in državne ureditve FLRJ* (1960); *Sociologija* (1964); *Družbena ureditev SFRJ, I-II* (1965, 1966).

Kot je razvidno iz profesorjeve bio- in bibliografije, je preučeval občo sociologijo, teme iz ustavnega prava in politologije ter vprašanja sodobne države in spremembe v njeni strukturi; nadalje je raziskoval razmerja med elitami in demokracijo ter funkcije prava pri reševanju socialnih konfliktov, uveljavljanju pravičnosti in samoupravnih odnosov. O naštetem je objavljajl znanstvene in strokovne članke, prevajal iz italijanske marksistične misli (A. Gramscija /1974/, P. Togliattija /1976/, A. Labriolo /1977/) ter z referati sodeloval na mnogih strokovnih posvetih (pravnikov, sociologov in politologov). Najpomembnejši je njegov prispevek k sociologiji prava, zlasti na področju družbenih izvorov in učinkov pravnih norm; z raziskovanjem in opredeljevanjem problemskega sklopa sociologije prava je postal eden od njenih utemeljiteljev na Slovenskem ter bil tudi redni član *Evropskega inštituta za sociologijo prava* v Bruslju. Pomemben je tudi njegov teoretski prispevek k metodologiji proučevanja sociologije ter vzgoji novih raziskovalcev na tem področju.

Poleg pedagoškega in raziskovalnega dela je opravljal vrsto strokovnih funkcij, mdr. je bil predsednik komisije za sestavo učnega načrta za sociologijo in družbeno ureditev SFRJ za gimnazije in srednje strokovne šole; nadalje član republiške komisije za pripravo zakona o visokem šolstvu (1974-1975) ter dolgoletni član predsedstva Zveze društev pravnikov Slovenije. Bil je med

ustanovitelj revije *Anthropos* in ves čas član uredniškega odbora (1969-1978). Ob tem, da je opravljal funkcijo tako predstojnika Oddelka za sociologijo kot predstojnika Katedre za teoretično sociologijo (1964-1976), je bil tudi prodekan Filozofske fakultete (1966-1968) in prorektor Univerze v Ljubljani (1976-1978) ter glavni urednik vseh publikacij UL (1976-1978). Za njegovo izredno aktivnost pri uresničevanju nalog univerze mu je bilo podeljeno najvišje univerzitetno priznanje, “Zlata plaketa” Univerze v Ljubljani (1977). “Žal, mnogih načrtov ni mogel uresničiti; med drugim je tudi njegova sociologija prava, ki jo je pisal, ostala nedokončana” (Čarni, 1978: 324).

### ::III.

Naj v nadaljevanju - v vlogi urednika - povem še nekaj uvodnih besed o pravkar izdanih Žunovih *Izbranih spisih* (2014); v njih so v treh tematskih sklopih objavljeni najpomembnejši profesorjevi teksti (skupaj 35) z njegovih ključnih raziskovalnih, študijskih in pedagoških področij: *sociologije prava*, *sociologije in politične sociologije*. Seveda te uredniške (raz)delitve ne gre razumeti kot da gre za tri medsebojno strogo ločena področja - še posebno, ker bi to bilo v nasprotju tako s samim Žunovim (dialektičnim) metodološkim pristopom (obče - posamično - posebno), pa naj gre za sociološko, pravno ali politološko področje (v ožjem in/ali širšem pomenu), kakor tudi z njegovim razumevanjem sociologije kot “najbolj splošne znanosti o družbi” in kot “teoretične osnove vseh drugih družbenih znanosti”, kot je sam zapisal (1964: 5). Takšna razdelitev služi prvenstveno sistematičnemu pristopu k njegovemu bibliografskemu opusu. V tem kontekstu so bili povabljeni k pisanju *spremnih besedil* trije eminentni poznavalci, da ocenijo Žunov znanstveni prispevek na področjih, s katerimi se je sistematično ukvarjal:

(1) dr. Albin Igličar, redni profesor za teorijo in sociologijo prava na Pravni fakulteti Univerze v Ljubljani, v svojem prispevku k prvemu tematskemu sklopu - *Prof. dr. Anton Žun na začetkih sociologije prava v Sloveniji* (Igličar, v Žun, 2014: 19-26) - poudarja, da je “nedvomno največja zasluga profesorja Žuna pri uveljavljanju in utrjevanju sociologije prava v slovenskem znanstvenem prostoru v njegovem zavzemanju za integralni pogled na pravo (op. filozofski, sociološki in analitično-pozitivistični). To smer razmišljanja je nakazal že v prikazu oblikovanja sociologije prava kot posebne sociološke discipline” (Žun, 1967; 2014). “Položaj sociologije prava v družboslovju pa je posebej prepričljivo utemeljil v jasni in pregledni razčlenitvi razmerja med filozofijo prava, pravno znanostjo in sociologijo prava” (Žun, 1968; 2014). In še: “V slovensko družboslovno misel o pravu je Žun vnesel evropsko dimenzijo in z njo skušal dopolnjevati tedanje jugoslovanske in slovenske uradne ideološke

pogleda na državo in pravo. S takšnim pristopom je odločilno prispeval k uveljavitvi sociologije prava kot raziskovalne in pedagoške discipline, ki ima sedaj trdno zasidrano mesto na ljubljanski univerzi” (Igličar, v Žun, 2014: 25);

(2) ddr. Rudi Rizman, redni profesor za področje obče sociologije in politične znanosti na našem Oddelku in drugih univerzah, v svoji spremni besedi (k drugemu tematskemu sklopu) - *Žunova in Milibandova "sociologija države"* (Rizman, v Žun, 2014: 183-187) - izpostavlja, da sta “Anton Žun in angleški politolog Ralph Miliband sicer živela in delala v različnih družbenih sistemih, v kapitalističnem in socialističnem, vendar ju je poleg generacijske sorodnosti vseeno družilo raziskovanje ene od prvorazrednih družboslovnih topik - sociologije oziroma politologije države. [...] Za oba obravnavana avtorja velja, da sta prepoznavanje takega usodnega razlikovanja in zgodovinskega nastopanja države oprla na isti kriterij - demokracijo v njenem najbolj avtentičnem smislu, se pravi, osvobojeno od elitne ali izključevalne ideološke (trg, kapital, stranka) instrumentalizacije. [...] Če sta v načelu oba zavračala ideološko prisvajanje in instrumentalizacijo države, je bilo samo po sebi razumljivo, da jima je bila potemtakem tuja tudi ‘boljševistična’ in še bolj ‘stalinistična’ uzurpacija države [...]” In posledično ponudi odgovor, “zakaj sta se oba avtorja sklicevala ali opirala svojo argumentacijo na identične avtorje” [...], obenem pa postane “tudi razumljivo, da pri tem njima glavni referenčni vir ni, na primer, Vladimir I. Lenin, temveč Antonio Gramsci” (Žun, 1967; Miliband, 1969);

(3) dr. Igor Lukšič, redni profesor za področje politologije na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani, v svojem prispevku k tretjemu tematskemu sklopu - *Mesto Antona Žuna v razpravi o civilni družbi pri Gramsciju* (Lukšič, v Žun, 2014: 317-323) - opozarja, da je “Anton Žun v svojem delu veliko prispeval k razvoju politologije zlasti na področju zgodovine političnih idej in politične teorije, pa tudi teorije države. Ko se je ukvarjal z Gramscijem, ki predstavlja gotovo eno od pomembnejših središč njegovega zanimanja, je študij Gramscijevih idej postavljal v kontekst diskusije o razvoju slovenske in jugoslovanske strategije razvoja družbe in politike ter v kontekst evropske razprave o poti v socializem. [...] Zanimanje za Gramscija in predvsem za Gramscija ni vezano samo na poznavanje italijanskega jezika, temveč tudi na politično držo Antona Žuna. Humani socializem in široko odprta politična misel Antonija Gramscija je bila v primerjavi z leninizmom in Stalinovo zapuščino, ki sta še močno strašili po glavah tedanjih razumnikov, odlika takrat redkih sociologov.” In dalje: “Recepcija Gramscijeve misli se je v svetu začela dokaj pozno. [...] Prvo celovito recepcijo Gramscijevega koncepta ‘civilne družbe’ najdemo pri Antonu Žunu (1961; 2014). Tudi v svetovnem merilu je Žunova recepcija med prvimi. [...] V jedro je Žun postavil razmerje med hegemonijo in diktaturo kot ‘osrednji problem Gramscijevih raziskav na področju teorije

o državi'; ugotavlja, da je koncept hegemonije pri Gramsciju utemeljen 'na razlikovanju med politično družbo in civilno družbo (società politica, società civile)'. In še: "Žunova predstavitev Gramscijevega koncepta civilne družbe in države je ostala v Jugoslaviji brez odmeva, osamljena in brez zabeleženega vpliva na nadaljnjo razpravo" (Lukšič, v Žun, 2014: 319).

K povedanemu s strani vseh treh avtorjev spremnih besedil velja spomniti še na eno Žunovo odliko, tj. na njegovo strokovno in smelo politično držo. Prof. A. Igljučar je zapisal: "Med pogloblitnimi usmeritvami in zaslugami profesorja ljubljanske filozofske fakultete dr. Antona Žuna je bilo spremljanje miselnih tokov v evropskem in svetovnem družboslovju ter dodajanje novih spoznanj omenjenim tokovom. V času njegove univerzitetne kariere - ob dokajšnji zaprtosti tedanje Jugoslavije in Slovenije - je bila ta dejavnost kar zahtevno in včasih tudi že kar pogumno početje" (Igljučar, v Žun, 2014: 19). V tem kontekstu je tudi razumljivo, da sem (kot urednik) vključil v pričujoči *Izbor* tudi nekatere recenzije, iz katerih je razvidno vsaj dvoje: prvič, Žunovo spremljanje sociološke, pravne in politološke tuje literature ter seznanjanje domačega bralstva s tujimi raziskavami; in drugič, v teh recenzijah Žun demonstrira svoje posedovanje širokega in poglobljenega humanističnega in družboslovnega znanja, tudi metodološkega (ta prvina je nasploh odlika vseh njegovih tekstov) ter dobronamerno kritiko/kritičnost do recenziranih del.

#### ::IV.

Uvodoma smo zapisali utemeljitev prof. Ksenije Vidmar Horvat, da je ponatis spisov "*programska* in ne pietetna odločitev" (2010:10). Zato je na mestu vprašanje, ali Žunova sociologija ohranja sporočilnost/aktualnost za današnji družbeni čas. Zagotovo, kajti problematika, s katero se je Žun ukvarjal, je prisotna tudi danes; tako kot v njegovem času, tudi v zdajšnjem nima enoznačnih odgovorov. Poglejmo nekaj primerov:

(1) A. Žun je k sociologiji prava pristopil ne samo kot pravni in sociološki teoretik, pač pa tudi z "dodano vrednostjo", tj. z izkušnjami večletnega sodnika. In prav slednje ga je vodilo k prepričanju, da je potrebno "sociologijo prava" napolniti z vsebino, iz katere bo dovolj jasno in celovitejše razviden predmet njenega teoretičnega proučevanja in empiričnega raziskovanja. Skratka, zavzemal se je za konkretne raziskave, npr. na področju pravosodja (o vplivih na odločanje porotnega sodstva, advokature), neodvisnosti sodne funkcije, kazenskega prava (npr. o deliktih, izhajajočih iz konfliktov, ki jih porajajo novi socialni odnosi), na področju delovnega procesnega prava, na področju sociologije osebnega in rodbinskega prava (npr. o vplivu človekove starosti in spola na pravna dejanja in ravnanja, o socialnem in pravnem položaju otrok,



o instituciji posvojitve, o nagibih pri sklepanju zakonske zveze, o vzrokih za razvezo zakonske zveze) itn. (gl. Žun, 1971; 2014). Te raziskave, izhajajoče iz prakse, so brez dvoma vedno aktualne in še posebej koristne pri spreminjanju sodne zakonodaje.

Prav tako na svoji aktualnosti ni izgubilo Žunovo opozorilo sodnikom, ki je posredno utemeljeno tudi na njegovih sodniških izkušnjah: "Reševanje konkretnih primerov naj torej ne temelji na formalni logiki črke, marveč na sociološki analizi 'duha' zakona [...], med formalno logičnim in sociološkim vrednotenjem zakona. Prvo temelji na tako imenovani subsumpciji pravnega primera; zakon deluje kot avtomat: pravnik zgoraj vtakne primer, spodaj izvleče rešitev. Če ne gre povsem gladko, si pomaga na različne načine. Besedni pomen teksta razlaga včasih ožje, včasih širše. Da bi primer razjasnil, uporabi zdaj eno, zdaj drugo pravno načelo. Včasih uporabi analogijo, včasih *argumentum a contrario* itd., vedno pa ostane znotraj sfere pravne norme. [...] in poudarja, da mora pravnik usmeriti svoj pogled čez kitajski zid, ki po formalnologični metodi uokvirja normo; usmeriti ga mora na področje socialnega življenja. Raziskati mora - na podlagi povprečnega prereza primerov - odnose, ki jih uporabljeni zakon povzroča v socialnem življenju" (Žun, 1967a; 2014). Če sledimo temu Žunovemu apelu, bi morale biti sodne odločitve prav tako predmet raziskav, saj bi nam rezultati le-teh ponujali odgovore na mnoga socialno žgoča vprašanja (npr. ali imajo v sodni praksi v vidu 2. čl. naše ustave: "Slovenija je pravna in socialna država"; konkretno, ali se to ustavno načelo, po katerem socialna država nastopa v paru s pravno državo, tako tudi razume in spoštuje v sodnih postopkih/odločbah) ter s tem nudili strokovno oporo bodisi pri ohranjanju bodisi spreminjanju zakonodaje. Da ne gre zgolj za akademsko vprašanje in pripombo, nam pritrjuje statistični porast zahtev 'prizadetih' po ustavni presoji sodnih odločb s strani Ustavnega sodišča.

(2) A. Žun je pred pol stoletja v svoji *Državi* (1963; 2014) podal aktualno kritično oceno: "V sistemu posredne demokracije sodelujejo državljani pri opravljanju državnih zadev samo toliko, kolikor pri volitvah soodločajo o izvolitvi kandidatov za razna predstavniška telesa (parlament, senat). Po opravljenih volitvah je pravzaprav njihova aktivna udeležba pri vodstvu države končana. Izvoljeni 'predstavniki ljudstva' (poslanci, senatorji) so do volivcev samostojni; volivci ne morejo več nanje odločilno vplivati, niti jih ne morejo odpoklicati. Člani predstavniških teles so pri svojih odločitvah vezani na politične stranke, ki jim pripadajo. Volivci nimajo pravice, da bi ob volitvah postavljali svoje kandidate, marveč lahko le izbirajo med kandidati, ki so jih predlagale politične stranke. Skrajna možnost, ki jo ima volivec, je, da sploh ne gre na volišče. Za režime posredne demokracije je značilno, da je volilna abstinenca razmeroma visoka" (Žun, 2014: 224).

Resda je Žun v tem kritičnem ocenjevanju imel pred sabo tako teorijo in prakso volilnega sistema meščanske demokracije (o kateri govori) kot tudi sovjetskega enopartijskega sistema, hkrati pa je veroval v alternativo, tj. v samoupravni delegatski sistem, porojen s prvo “samoupravno” jugoslovansko ustavo (1963), ki naj bi presešel t. i. alienacijo/odtujenost volilnega telesa, značilno tako za takratne zahodne kot vzhodne režime. Danes o samoupravni alternativi slišimo bore malo, le tu in tam (po ovinkih) znotraj civilnih gibanj. Zato pa je vso aktualnost ohranila Žunova neprizanesljiva ocena; še več, ne znamo ali/in ne (z)moremo preseči tega nezavidljivega/odtujenega stanja (*status quo*), v katerem se nahaja demokracija danes, pa naj gre za slovenski ali evropski prostor. Odtujene politične idr. elite (katerim je posvečal pozornost tudi Žun /1966/) vse prevečkrat pozabljajo, da demokracija ni stanje, temveč je razvoj, tj. nenehno polje širjenja individualne in skupne, družbene svobode. In prav to “pozabljanje”, ta neodgovornost elit je tudi razlog ohranjanja politične odtujenosti, ki prej narašča kot ne (čemur pritrjuje tudi statistika volilne abstinence).

(3) Dolžni smo opozoriti še na eno pomembno Žunovo (klasično sociološko) delo *Struktura in značilnosti jugoslovanske družbe* (1975), v katerem si zastavi kočljivo vprašanje (za socialistično družbo) - ali je naša/jugoslovanska družba razredna? In če je, ali je njuno, da nasproti delavskemu razredu obstaja “kontrarazred”? Žun po opravljeni analizi smelo odgovarja: “Zavračamo torej taka stališča, ki zanikajo razredno naravo naše družbe in uveljavljajo zgolj slojno, se pravi družbenoprofesionalno strukturo, kakor tudi stališča, ki so usmerjena v utemeljevanje obstoja ‘kontrarazreda’”. V nadaljevanju se osredotoča na analiziranje nadvse aktualne problematike o družbenoekonomskih procesih in gibanjih v jugoslovanski družbi šestdesetih in sedemdesetih let, in sicer o industrializaciji, urbanizaciji, deagrarizaciji, migracijah, zaposlovanju, nezaposlenosti in delu v tujini, razvitih in nerazvitih področjih. V svojih analizah pride do presenetljivih ugotovitev/rezultatov, ki so pomenila odstopanje od stereotipnih (političnih) predstav in pričakovanj. Zato na tem mestu ne bo odveč opozorilo, da stoji pred slovensko sociologijo podobna in aktualna naloga, tj. analiziranje problematike družbenoekonomskih procesov in gibanj v slovenski družbi po osamosvojitvi.

## ::V.

Zaključno misel/poved k *Izbranim spisom Antona Žuna* si bom sposodil pri kolegici prof. Kseniji Vidmar Horvat, ki je že v omenjeni uredniški besedi k oddelčnemu jubilejnemu zborniku (2010) med drugim ocenila in aktualizirala tudi Žunovo ponatisnjeno razpravo “Poskus opredelitve znanstvenega področja



sociologije prava” (1971; 2010; 2014) in zapisala: “Mar ni branje Žuna danes, ko smo v Sloveniji sredi sprejemanja *Družinskega zakonika*, povsem aktualno in družbeno vizionarsko - bolj, kot to zaznavata ‘demokratski’ politični govor in znanstveni diskurz? Mar ni splošna stopnja indiferentnosti tiste sociološke znanstvene skupnosti, ki se sama ne ukvarja z družbenimi strukturami in politikami moči, znamenje zgodovinsko prespane učne ure, da je vprašanje podrejanja, izključevanja in zatiranja *katere koli* družbene skupine skupno družbeno vprašanje, ki zadeva vse druge družbene skupine - predvsem pa normativno družbo in njeno demokratičnost samo? ‘Demokratska politika bi vsekakor morala težiti k temu, da postane znanstvena politika’, pod črto še pojasnjuje Žun. ‘Eno izmed sredstev te politike pa je prav raziskava socialne strukture, v katero se med drugim - pri oblikovanju ustreznih pravnih struktur v procesu soodvisnosti socialnega in pravnega razvoja - vključuje tudi delo zakonodajalca, najsi je ta slej ko prej avtoriziran državni organ ali pa že državno-družbeni organ’. Mar ni ideološki detajl v obrambi represivno-restriktivne zakonodaje detajl družbenega zatiranja, ki ga je kot takega nujno izpostaviti; ali pa ga, v primeru sociološke sleposti, potegnemo v polje oblikovanja dolgotrajne družbene travme, ki paralizira demokratizacijo nacionalne kulture?” (Vidmar Horvat, 2010: 9).

Naj zaključim svoj prispevek z željo/upanjem, da smo z današnjim dogodkom ter z izdajo *Izbranih spisov Antona Žuna*, staroste slovenske sociologije, ne samo obogatili zakladnico zgodovine slovenske sociološke misli, pač pa tudi vzpodbudili nadaljnje razprave o temah, ki jih je odprl na sociološkem področju prof. dr. Anton Žun, in ki so ohranile aktualnost tudi v današnjem zapletenem družbenem času. In prav zato smo se danes tukaj zbrali!

## ::LITERATURA

- Čarni, L. (1978): "Dr. Anton Žun (1917-1978)." V: *Anthropos*, 10 (5-6), str. 323-324.
- Čarni, L. (2012): *Obča in historična sociologija - Izvori sociološke misli na Slovenskem. Izbrani spisi* [Lešnik, A. (ur.)]. Ljubljana: Znanstvena založba FF/Katedra za občo sociologijo.
- Igličar, A. (2014): "Prof. dr. Anton Žun na začetkih sociologije prava v Sloveniji." V: Lešnik, A. (ur.): *Anton Žun, Sociologija prava - Sociologija - Politična sociologija. Izbrani spisi*. Ljubljana: Znanstvena založba FF/Katedra za občo sociologijo, str. 19-26.
- Kroftič, M. (1999): "Prispevek v mozaik zgodovine Inštituta za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani ob njegovem jubileju (ob 40-letnici ustanovitve)." V: *Družboslovne razprave*, 15 (30-31), str. 17-34.
- Lešnik, A. (2010): "Osebe Oddelka za sociologijo (1960-2010)." in "Razvojna pot Oddelka za sociologijo FF UL (1960-2010)." V: Cindrič, A., Lešnik, A. in Žaberl, M. (ur.): *Petdeset let študija sociologije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani (1960-2010)*. Ljubljana: Znanstvena založba FF, str. 9-19 in 21-34.
- Lešnik, A. (2014): "Sociologija prof. dr. Ludvika Čarnija (1931-1996). Prispevek za zgodovino sociološke misli na Slovenskem." V: *Anthropos*, 46 (1-2), str. 181-194.
- Lukšič, I. (2014): "Mesto Antona Žuna v razpravi o civilni družbi pri Gramsciju." V: Lešnik, A. (ur.): *Anton Žun, Sociologija prava - Sociologija - Politična sociologija. Izbrani spisi*. Ljubljana: Znanstvena založba FF/Katedra za občo sociologijo, str. 317-323.
- Miliband, R. (1969): *The State in Capitalist Society - An Analysis of the Western System of Power*. London: Weidefeld and Nicolson.
- Rizman, R. (2014): "Žunova in Milibandova 'sociologija države'." V: Lešnik, A. (ur.): *Anton Žun, Sociologija prava - Sociologija - Politična sociologija. Izbrani spisi*. Ljubljana: Znanstvena založba FF/Katedra za občo sociologijo, str. 183-187.
- Vidmar Horvat, K. (2010): "Včeraj in danes: zborniku na pot. Uredniška beseda." V: Vidmar Horvat, K. in Lešnik, A. (ur.): *Včeraj in danes. Jubilejni zbornik socioloških razprav ob 50-letnici Oddelka za sociologijo (1960-2010)*. Ljubljana: Znanstvena založba FF/Oddelek za sociologijo, str. 5-10.
- Žun, A. (1961; 2014): "Gramsci in marksistična teorija o državi: problemi hegemonije in diktature proletariata." *Naša sodobnost*, 9 (1 in 2), str. 70-76 in 166-171 [Izbrani spisi, str. 325-337].
- Žun, A. (1963; 2014): *Država. O funkciji, tipu in obliki države*. Ljubljana: Cankarjeva založba [Izbrani spisi, str. 189-233].
- Žun, A. (ur.) (1964): *Sociologija. Izbor odlomkov*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Žun, A. (1966; 2014): "Teorija elite in demokracije." *Teorija in praksa*, 3 (8-9), str. 1163-1170 [Izbrani spisi, str. 347-354].
- Žun, A. (1967a; 2014): "Nekaj misli o sociologiji prava." *Pravnik - glasilo za pravno teorijo in prakso*, 22 (7-8), str. 221-229 [Izbrani spisi, str. 27-36].
- Žun, A. (1967b; 2014): "Gramscijeva misel o sintezi filozofije in politike." *Teorija in praksa*, 4 (4), str. 662-667 [Izbrani spisi, str. 339-346].
- Žun, A. (1968; 2014): "Problem razmerja med filozofijo prava, pravno znanostjo in sociologijo prava." *Pravnik - glasilo za pravno teorijo in prakso*, 23 (7-8), str. 225-232 [Izbrani spisi, str. 63-71].
- Žun, A. (1969): "Sociologija." V: Modic, R. (ur.): *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani (1919-1969)*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, str. 203-206.
- Žun, A. (1971; 2010; 2014): "Poskus opredelitve znanstvenega področja sociologije prava." *Anthropos*, 3 (1-2), str. 55-65 [Včeraj in danes (Zbornik), str. 43-57; Izbrani spisi, str. 93-106].
- Žun, A. (ur.) (1974): *Antonio Gramsci: Izbrana dela*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Žun, A. (1975; 2014): *Struktura in značilnosti jugoslovanske družbe*. Ljubljana: Zavod SRS za šolstvo [Izbrani spisi, str. 281-301].
- Žun, A. (ur.) (1976): *Palmiro Togliatti: Izbrano delo*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Žun, A. (ur.) (1977): *Antonio Labriola: Izbrano delo*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Žun, A. (2014): *Sociologija prava - Sociologija - Politična sociologija. Izbrani spisi* [Lešnik, A. (ur.)]. Ljubljana: Znanstvena založba FF/Katedra za občo sociologijo.

Katedra za občo sociologijo Oddelka za sociologijo FF UL ter študentke in študenti 3. letnika Sociologije kulture na Filozofski Fakulteti v Ljubljani

Vas vljudno vabijo na

## II. DNEVE SLOVENSКИH SOCIOLOŠKIH KLASIKOV Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 5.–9. maj 2014

Letošnji *Dnevi slovenskih socioloških klasikov* so posvečeni spominu in delu

### PROF. DR. ANTONA ŽUNA (1917–1978)

Osrednja prireditev se bo odvijala  
v četrtek, 8. maja 2014, z dvema dogodkoma:

#### I.

ob 10.30: Otvoritev in ogled spominske razstave o  
prof. dr. Antonu Žunu v mali avli Filozofske Fakultete v Ljubljani

#### II.

ob 11.00: Pogovor ob izidu *Izbranih spisov Antona Žuna (2014)*  
v Modri sobi FF (5. nadstropje)

*Izbrane spise* bodo predstavili:

**prof. dr. Avgust Lešnik (urednik) (FF):** Sociologija prof. dr. Antona Žuna

**prof. dr. Anton Igličar (PF):** Anton Žun na začetkih sociologije prava v Sloveniji

**prof. ddr. Rudi Rizman (FF):** Sociologija države Antona Žuna in Ralpa Milibanda

**prof. dr. Igor Lukšič (FDV):** Mesto A. Žuna v razpravi o civilni družbi pri Gramsciju

S tem dogodkom želimo počastiti spomin na našega nekdanjega profesorja, ki je s svojim študijskim in raziskovalnim delom pustil svoj pečat v slovenski sociologiji in aktivno sodeloval pri konstituiranju našega oddelka. Poleg tega bi želeli širšo javnost seznaniti z glavnimi raziskovalnimi in intelektualnimi preokupacijami prof. dr. Antona Žuna na področju sociologije, saj je ne nazadnje eden izmed osrednjih akterjev vzpostavljanja sociologije kot študijske discipline v slovenski univerzitetni prostor, predvsem pa je pomemben njegov izviren prispevek pri povezovanju sociologije in prava, s katerim je postal eden od utemeljiteljev sociologije prava na Slovenskem.

**Vljudno vabljeni!**



**RECENZIJE**

**REVIEWS**



*Cvetka Hedžet Tóth*  
**MARIJA ŠVAJNCER**  
**(2014): SAMOTNI**  
**BRALEC**

279-288

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA FILOZOFIJO  
AŠKERČEVA 2  
SI-1000 LJUBLJANA





## FILOZOFIJA IN NJENE PREOBRAZBENE MOŽNOSTI

So besedila, s katerimi smo odraščali, in priznati moramo, da so kot orientacijska točka v naših življenjih del našega jaza in naše držje. Gre za besedila, s katerimi smo si sooblikovali določeno dožemanje in vrednotenje sveta in medčloveškosti. V obravnavano delo *Samotni bralec* niso vključeni samo filozofski teksti, ampak izstopa še kak literarni. Tukaj je takoj povabilo, da si še sami izbrskajmo iz spomina to, kar morda le učinkuje trajno – in priznajmo: ne na ravni nezavednega. Samo zavedno je, morda kot večno vračanje, in vendar to, česar se samo zavedno (in zavestno) oprijemamo.

Vse do konca vztrajati s temi in biti eden izmed teh, ki smo – generacija 68 – želeli spreminjati svet in z jurišem na nebo spremeniti svet v pristno

domovanje za vsakega človeka, da bi v vsakem kotičku prebivali kot doma. Ni šlo, kajti oni na Zahodu nam tega niso dovoljevali, ti na Vzhodu pa so nam dopovedovali, da smo že v zemeljskem rajju diktature proletariata. Oboji proti nam in mi sami proti vsem. Občutek uporništvaja ni bil nikdar tako močan kot takrat, ko smo mnogi že videli, da socializem sesuvajo, pa ne samo oni od zunaj, v marsičem še bolj ti “naši”, torej od znotraj. Trpeli smo in filozofija je tolažila, saj “razumno življenje pomaga pri premagovanju trpljenja” (str. 7). Trpljenje smo spreminjali v nekakšen miselni vzgib, ki nam je omogočal, da lahko mislimo vsak trenutek. Vsaj to nam je ostalo vse do danes.

Vsi posamezni sestavki so kot nekakšen esejistični traktat, ki nikdar ne izhaja iz vnaprejšnje etičnosti, ampak življenje, ki ga junak živi, na koncu osredinja z moralno, s katero si prisvaja najprej sebe, druge ljudi in tako celoto življenja. Gre dobesedno za etiko življenja in ne za etiko principov, praviloma uperjeno proti življenju. Mladinski roman *Samotni bralec* nemara daje neko novo pot in pristop k razumevanju filozofskih besedil, ki jih beremo, in še bolj teh, ki smo jih prebrali že tisočkrat. Je klic “dajmo še enkrat” in “uprimo se strašni moči navade”.

Delo *Utehe filozofije* (Alain de Botton) ne daje mnogo in hkrati pušča občutek, da takrat, ko se ukvarjamo s filozofskimi teksti, pozabljamo nase. Pa vendar je od filozofije nekaj več kot nič in morda sploh ne opazimo, da je modrost “tesno zraven nas” (str. 8). Filozofija ne samo v literaturi, še mnogo bolj v življenju; znajde se kot razpoloženje v vrtincu pretepa z obritoglavci in človek, krvav po pretepu, poslušja glasbo in se prepušča optimizmu, saj ima v rokah Voltairjevo delo *Kandid ali optimizem*. Ko je vse zanič, imaš moč, da se prepričuješ, kako je prav to najboljše, da veš, da sploh še lahko misliš in razmišljaš.

Od glasbe v svet literature: *Dogodek v mestu Gogi* (Slavko Grum) poroča o življenjski radosti, kajti “življenje ni samo bedni objem, tudi cvetlice so in rosa na travah, nasmehi otrok” (str. 15). Človek ne more in ne sme “živeti tuje modrosti in preudarnosti”, sam mora dognati, kam bodo šli njegovi koraki: “Sam, popolnoma sam” (str. 16). Razmišljanja še vedno

spremlja glasba in vemo, da je ta kot okamneli duh in da ima nekaj vztrajnega in večnega, toda kaj je “kamen v prsih” (str. 20)? Biologija govori o srcu, beseda izgovarja kamen in v *Malem princu* (Antoine de Saint-Exupéry) je mogoče občutiti junaka, ki je zmogel igrati na kitaro, čeprav s kamnom v srcu – šlo je in vstopil je v življenje.

Ej, Cankar, kako težko ga je imeti za naravnega in biti do njega spontan, kajti ves čas šole so nam dopovedali, da je najnaj, to pa se upira. V stanovanju, ki je kot neugledno skladišče, junak spet igra na kitaro in poroča o vtisih po prebrani črtici *Skodelica kave*. Ne gre za kavo, ampak za srce, ki “ni kazenski zakonik”, tudi “ni katekizem”, je več, mnogo več. Junak gre s hvaležnostjo in ljubeznijo k materi, ki mu je, ko je bila že krepko v letih, darovala življenje, pa ji tega ne bi bilo treba – lahko bi odpravila, pa ni. Gre k njej, se ljubeče stisne k njej, on, “sitni najstnik in umetnik” (str. 23). Skupaj gresta v kuhinjo, kjer se bosta malo posladkala. Veselje, ta biti-skupaj in skupaj čutiti to radost.

*Življenjski nazori mačka Murra* (E. T. A. Hoffmann), tega izobraženca s kosmatim repom, je sporočilo o tem, da kaj dvonožnega (človek) le ni povsem popolno in samozadostno. Ne učijo in izobražujejo samo knjige in po izobrazbi ne hlepi samo človek. Tudi maček je “odkril umetnost, znanost in filozofijo” (str. 27) in ostaja vprašanje, če ni ta bolj razumljiva kot ona, pri kateri je vodotok besed. Iščejo resnico, “potem pa se jim zadnji hip izmuzne” (str. 27).

“Res, od kod prihaja zlo? Vsaj nekaj vem: lažje je biti hudoben kot dober. Zlo je preprosto, zašiljeno in učinkovito, dobro pa nekako okroglo in spolzko.” (Str. 29) *Snežna kraljica* (Hans Christian Andersen) poroča o tem, “da z ljudmi lažje shajam, če sem hudoben. Dobre kar tako pohodijo.” (Str. 28) Zlobni škratje v svojih šolah kujejo negativce in zato je dobro v manjšini. *Esej o smehu* (Henri Bergson) učinkuje resno, morda že preveč, in kot načelo družabnosti najbrž največ pove, toda kaj, ko je to prej posmehovanje in roganje, nič spodbudnega. O filozofiji smeha ne pišemo, morda nekoč bomo. *Vladar* (Niccolò Machiavelli) sprašuje: “Ali smeš za doseganje lastnih ciljev pohoditi druge ljudi? Je krutost res učinkovitejša od prijaznosti?” (Str. 35) Govoriti o poštenosti in pravičnosti je nesmisel, kajti pri vladanju gre za to, da obvladujemo razmere: pot med previdnostjo in človečnostjo mora določeno skupnost ohranjati. Ali je to res možno samo s silo, tako kot je bilo vsaj skozi celotno zgodovino, in zakoni, ki samo malo bolj “nobel” izvajajo represijo? Kje se sploh začne človek? Tam, onkraj prisile in zakonov, tam, kamor nas je skušal s svojimi razmišljanji popeljati Friedrich Nietzsche?

Biti subjektiven in hkrati genialen! Je to možno? Če je, potem je lahko genij tudi kakšna ženska. Ob delu *O geniju* (Arthur Schopenhauer) bi človek skoraj pomislil, da je Schopenhauer napisal nekakšen antifeministični manifest in na glas povedal to, kar so filozofi kot moški živeli in mnogi mislili vse do danes s svojo prevzetno moško šovinistično držo – da so v primerjavi z ženskami večvredni. Ta moška vera je danes samo bolj prefinjena kot kakšno stoletje nazaj. Je genijeva poteza prav v tem, da v “posameznem vedno vidi splošno”? Če je, potem “genialnost ni naravna” (str. 39) in geniji “silovito nekaj hočejo, prav nič niso hladnokrvni in brezbrizni, živijo samotno”. (str. 40). Kakor koli že, osebno priznavam genialnost teje Schopenhauerjevi misli: “Kaj je to biti v popolnem soglasju in skladnosti s samim seboj: na splošno je lahko vsak v popolnem skladu samo sam s seboj – ne s svojimi prijatelji ne s svojimi dragimi, kajti razlike v individualnosti in razpoloženju vedno vnašajo disonanco, četudi omejeno. Torej je resnično globoka spokojnost srca in popoln duševni mir, tole poleg zdravja najvišje zemeljsko dobro, zgolj v samotni in kot trajajoče razpoloženje samo v najgloblji odmaknjenosti. Če je potem lastno jazstvo veliko in močno, potem uživamo najsrečnejše stanje, ki ga lahko najdemo na tej ubogi Zemlji. Od tod lahko izjavimo:

četudi prijateljstvo, ljubezen in zakon še tako tesno povežejo ljudi, misli vsak *povsem resno* na koncu samo sam s seboj in kvečjemu s svojimi otroki. – Čim manj nekdo potrebuje bodisi objektivne ali subjektivne pogoje, da bi prišel v stik z ljudmi, tem bolje mu gre pri tem. *Samost* in pustota omogočata, da naenkrat vse tegobe četudi ne začutimo, temveč jih le spregledamo; nasproti temu je družba *zahrbtna*: za videzom kratkočasje, sporočanja, družabnosti itd. skriva veliko, pogosto neozdravljivo zlo. Glavni študij mladosti bi moral biti *naučiti se prenašati samost*; kajti ta je izvir sreče, spokojnosti.” Tako je govoril genialni Arthur Schopenhauer, ki naj bi po ohranjenih biografskih virih ženske sovražil.

*Filozofija denarja* (Georg Simmel) je zelo blizu Marxovi misli, ki je name usodno učinkovala takrat, ko sem prvič v življenju slišala, da denar ni čisto nič drugega kot medčloveški odnosi, spremenjeni v stvar, ki si nas, ljudi, podreja, čeprav smo si to ljudje sami ustvarili in je ušlo našemu nadzoru. Denar je gospodar sveta! Biti bogat, imeti denar – treba je iti v Ameriko, toda kaj želi povedati prekmurska ljudska pesem “o moškem, ki tarna, da bi bilo bolje, če ga mati sploh ne bi rodila, kot pa da mu je bila usojena Amerika” (str. 42)? Za kakšno usodo gre? Zapis Marije Švajncer, povzet po Simmlu, v *Samotnem bralcu* sporoča tole: “Denar igra posredniško vlogo in je oblika gospodarskih gibanj. Osebe niso nič vredne, vreden je le denar. V menjavi se denar utelesi, prilagodi se vsaki, tudi dvomljivi uporabi. Pot egoizmu je odprta, brezobzirnost in preračunljivost sta očitni.” (Str. 42) Kaj storiti?

*Integrali* (Srečko Kosovel) so sporočilo o tem, “da gre mimo nas slutnja bodočnosti” (str. 47). Živel in deloval je v stoletju, ki je bilo strahovito zasvojeno s politiko. Prenasičenost s politiko pripelje do utrujenosti od življenja, ki ga nenadoma nimamo več radi, in Kosovelova poezija je kot klic nazaj k življenju: “Veselje je življenja željnost, veselje do življenja, vanj mora vtisniti svoje znamenje” (str. 47). Vse, kar živi, rado živi in ima pravico do življenja, obstoja, tudi muha, ki brenči. *Gnus* (Jean Paul Sartre) preseneča z uvodnim zapisom, v katerem samotni bralec marsikje vidi gnusobo. Toda kot da bi ta še najbolj prihajala iz človeških dejanj, celo erotike. *Tujec* (Albert Camus) vidi v ljudeh nekakšne zombije in poroča o zločinu brez motiva. Morda pa vendarle je motiv, in sicer prezir, ki se v umiranju konča “s kriki sovraštva” (str. 54).

Življenja prepolne so *Ciganske romance* (Federico García Lorca), kajti “Lorca je svoje pesmi tudi živel” (str. 57), in ko so ga ubili, so pesmi ostale, niso hotele umreti, saj “pesem ne more umreti” (str. 57). Kjer je življenje, je tudi večnost. Te večnosti ne izgovarja samo modrost, tudi norost sprašuje: “Kaj pa je dragocenejšega od življenja?” in bralec v poglavju *Hvalnica norosti* (Erazem Rotterdamski) ugotavlja, da je v tako imenovanih norcih (niso mišljeni ljudje z duševno motnjo) veliko strasti, kajti “narava je v svoji previdnosti poskrbela, da se kuga modrosti ne razleze predaleč po svetu” (str. 61). Ravno Erazem Rotterdamski je norosti položil “v usta besede, da človeško življenje ni nič drugega kot neke vrsta komedija, v kateri nastopajo ljudje vsak s svojo masko ter igrajo svoje vloge”, in to tako dolgo, dokler ne pride režiser in jih “odvede z odra” (str. 61). Vsekakor domiselno izraženo načelo ironije kot življenjskega načela, saj velja najbolj resno, celo tragično plat življenja dojemati še hudomušno, da preživiš. Človek, ki to zmore, zna ceniti življenje in ga ima rajši kot bitje, ki je vselej potopljeno v svojo resnost in tragičnost.

*Drugi spol* (Simone de Beauvoir) ni prijetno branje, saj je razvpita avtorica vsem feministkam zabrusila, da je ob njej “mačo”, ona pa se lahko gre emancipacijo in je feministični komandos. Toda brez tega dela bi bilo verjetno mnogo manj transparentno, da s(m)o največje nasprotnice emancipacije zelo pogosto ženske same, celo prenašalke diskriminacijskih vzorcev medčloveškosti, po katerih je moško večvredno, žensko manj-

vredno in kot tako podrejeno. Glede zlobe, hudobije pa s(m)o bile ženske v zgodovini precej podobne moškim, skratka, vsaj kanček enakopravnosti, čeprav samo negativne. *Država* (Platon) se sprašuje, zakaj se danes pri nas “moški in ženske ne marajo” in zakaj se ljudje “pobijajo kar v družini” (str. 67). Nekoč davno je Platon ženskam priznaval, da so enakovredne moškim, nekatere še celo sposobnejše, in skoraj nerazumljivo je, zakaj je v 19. stoletju Friedrich Nietzsche ženske podcenjeval in bil skrajno porogljiv do vsega “feminističnega” – toda saj je bila celotna filozofska stroka naravnana izrazito moškocentrično. Slišim študente, ki vprašujejo, ali je danes drugače, bistveno drugače predvsem z drugačnostjo. Če je Platon nekoč filozofijo povezoval z *erosom* – kako je bilo možno, da filozofska stroka zelo dolgo ni razvila pojmovnega orodja, s katerim bi sploh znali reflektirati to, kar je sinonim za življenje in kar tudi življenje v marsičem najbolj osredinja?

Ljudje smo kruta bitja. Od kod in zakaj potreba po okrutnosti, nadzorovanju in kaznovanju? Marija Švajncer v poglavju z naslovom *Nadzorovanje in kaznovanje* (Michel Foucault) opozarja, da moderne institucije, ki nadzorovanje in kaznovanje razširjajo še v psihiatrične ustanove, popoljševalnice, v računalniško vodene in upravljane sisteme ter v sestavljanje dosjejev, s tem okrutnost samo perfekcionirajo. Kdo bi pač dejal, da kriminalci spadajo v zapor, toda ali so se zapori izkazali kot učinkoviti pri poskusu prevzgoje človeka, ki je storil zlo in je zločinec? Po kateri poti bi morali kreniti, da bi prišli do učinkovite pre-vzgoje? In še bolj pomembno vprašanje: kako vzgajati ljudi, da bi ravnali tako, da do zločinov sploh ne bi prihajalo? Zločin je zlo, ne moreš mu dajati potuhe, toda potuhe ne moreš dajati niti razmeram, ki porajajo zločince, saj vemo, da je tudi siromaštvo zlo. To ni življenjska uganka, ampak dejstvo, ki je vsak dan bolj očitno, kljub vreščanju neoliberalcev o človekovih pravicah. Tu je čuden priokus nekakšne pravičniške hinavščine.

Kaj je sreča? Kaj plemenitost? *Srečni princ* (Oskar Wilde) poroča o plemenitem princu in “prav takšen je bil tudi njegov sel, drobni ptič” (str. 73). *Razprava o metodi* (René Descartes) je krik proti vsaki zunanji avtoriteti; zaupa samo temu, kar izhaja “le iz samega sebe in se uči iz knjige sveta” (str. 75). Kar nam posredujejo drugi, je vprašljivo, “filozof je svoboden človek” (str. 75), ki rad seže po delu *Pika Nogavička* (Astrid Lindgren). Junakinja Pika uteleša svobodo in “otrokovo posebnost in drugačnost” (str. 79). *Skavt Peter* (Fran Milčinski) poroča o tem, da je eno najbolj pomembnih načel skavtskega življenja, “da skavt ne laže” (str. 82). Toda kakšno je življenje tistega iskalca resnice, ki ne bi zmoget “niti majhne, majčkene in poniglave laži” (str. 85): da preživimo, potrebujemo razvit preživitveni imperativ, ki se mu reče taktika in taktiziranje. *Hudournikov Lisko* (Fran Saleški Finžgar) je zapis, ki učinkuje kot prijetno povabilo, da še enkrat preberemo kaj izpod Finžgarjevega peresa, to, kar smo brali takrat, ko smo se komaj naučili pisati in črkovati. Ljubosumje ni vrednota, ampak antivrednota, in Marija Švajncer nam je odkrila enega najlepših tekstov iz slovenske literature o tem, da “če je človek ljubosumen, postane srce hudobno”, ne zmore več “poezije in veselja” (str. 89). To pa je krepek primanjkljaj življenja in pomeni življenju reči *ne*.

Samotni bralec se sreča z delom *Umetnost ljubezni* (Erich Fromm) in pri vsej zgodovini različnih izpovedovanj ljubezni je eno najbolj prepričljivih to, da “mora v dvojici vsakdo ohraniti svoj jaz” (str. 90). Kljub temu nam Fromm ne daje odgovora na vprašanje, kako negovati ljubezen tako, da se človek ob človeku ne bi razosebljal, temveč samo nakazuje, kajti v svetu, v katerem živimo, ni družbenih možnosti za kaj afirmativnega na tem, tako zelo občutljivem človeškem področju. Tragedija *Romeo in Julija* (William Shakespeare)

nas sooča z vprašanjem, kako s tem, najzlahotnejšim čustvom premagati kakšno "črno zlo iz preteklosti" (str. 94), in junaka sta klonila. Ko čustvo onemi in otopi, v kaj se spremeni? Ena pot je ta iz poezije v "banalno prozo" (str. 97). Kakor koli že, nihče nas ni naučil, kako bi s takšno prozo življenja shajali v vsakdanjosti, kako bi živeli brez bolečine in trpljenja.

V noveli *Smrt v Benetkah* (Thomas Mann) se starost ozira za mladostjo, staranje in z njo prihajajoča smrt pa postavljata vprašanje, kako se "pomladiti" (str. 99) in ostati večno mlad. Odgovor prepreči nenadna in nepovabljena bolezen in z njo smrt. Ta je dokončna, absolutna, samozadostna in je kot taka celo podlaga za potrebo po metafiziki. In ta potreba je glas zemlje, kajti povsem tostranska je in ne onstranska, recimo po vzoru sijanja platonskih idej iz večnosti. *Očividec* (Jim Morrison) je sporočilo tem, "da so jeza, zanikanje in sovraštvo lažja izbira, kot so veselje, pritrjevanje in ljubezen" (str. 103), zato ljudje izberemo praviloma to, kar je lažje, razhajamo se, kajti: "Veliko bolj preprosto je oditi kot pa ostati" (str. 103).

Ej, že spet Cankar in njegovi *Hlapci* in človek bi najraje zavpil, da je zgodovina nas, Slovencev, napol napisani roman z naslovom *Antihlapci*, kajti ohranili smo se samo zato, ker smo narod upornikov, in v naše uporništvu spada tudi partizanstvo naših mater in očetov, ki v nedavni zgodovini niso "s hlapčevanjem" sodelovali "v moralnem dejanju" okupatorjev (str. 109). Vemo, za kaj gre, in še bolj, za koga. Zelo očitno za te, ki "so se zavestno odrekli svobodi. Le-ta – svoboda namreč – ni v sejanju smrti, temveč v vztrajanju in dobrih dejanjih." (Str. 109) Hlapčevanje zaradi ljubezni je izhodišče razmišljanj v poglavju *Simpozij* (Platon), toda kar koli že človeka prevzame – kakšna močna strast, starogrški Eros, ki se sklicuje še na lepoto in modrost –, je hkrati "tudi želja po trajni posesti dobrega" (str. 111). Mojo in našo mladost je spremljalo nekaj zanosnega, potreba po politični dejavnosti, zato je bila ta mladost lepa in celo romantična. Modra Diotima v *Simpoziju* pojasnjuje, kaj je strast do politike, saj "je med vsemi največja in najlepša tista modrost, ki se ukvarja z upravo držav ter se imenuje zmernost in pravičnost" (str. 111). Temu bi veljalo služiti ali se vsaj pokloniti. Torej naše mladostno, zelo spolitizirano levičarstvo le ni bilo zaman. Zdaj, ko starost vprašuje "le kod si hodila, mladost?", vemo, da je ostalo od nje mnogo, mnogo zglednega.

Kako berejo pri nas ti, ki so rojeni v kapitalizmu, tej "vsiljeni danosti", Kranjčeve romane? *Povest o dobrih ljudeh* (Miško Kranjec) smo brali mi nekoč v socializmu, ko so se ljudje obnašali drugače kot danes. Sesutje socializma je med drugim najbolj nazorno demonstrirala neka čudna, nerazumljiva in nepričakovana ljubeznivost in prijaznost ljudi po uradih. Še včeraj hladni, redkobesedni in uradniško zadržani so se zdaj smehljajoče se razgovorili in nas pospremili celo do vrat, ko smo zapuščali njihove pisarne. Čisto funkcionalistično dojeta prijaznost, ki je izražala strah pred izgubo službe, kajti ravno kar nastavljeni je dobil delovno mesto samo za določen čas in vsaka prijazna beseda in pojasnilo sta učinkovala kot prošnja "daj, povej šefom kaj dobrega o meni, da mi službeni čas podaljša". Priznam, da sem to nekajkrat tudi storila. S(m)o ljudje lahko dobri, tako kot jih Miško Kranjec opisuje že pravljичno čisto? Vendar nam nobena njegova povest o dobrih ljudeh ne omogoča "prepoznati modrosti o dobroti" (str. 116), čeprav začutimo, da dobrota kljub vsemu ne izumira. Tudi zato ne, ker vedno znova beremo *Povest o dobrih ljudeh*. Zdaj tudi ni treba posebej razlagati, da je dobro praelica etike in da je kot moč večnega vračanja. Ko se vrneš od tega napajalnika, si močnejši in pokončnejši.

Srečanje duha in narave, uma in razuma poteka tudi kot soočenje moškega in ženske in poglavje *V registraturi* (Ante Kovačić) posredno postavlja vprašanje, če smo na to



srečanje sploh pripravljeni. Ne vemo, kako se bo odzvala oseba, ki nas je čustveno izzvala. Včasih nam veliko pove že stisk tople roke. *Zgodovina norosti v času klasicizma* (Michel Foucault) govori o zarezi, "ki postavlja razdaljo med razumom in nerazumom", in ta zareza je vir moči, "s katero razum obvladuje nerazum" (str. 125), toda kaj, če se pojavi norost? Tudi ta lahko izreka resnico, torej je možna bratovščina med razumom in norostjo. Nam je nemara Foucault želel povedati, da je norost "nekakšen prajezik" (str. 125), v katerem sta združena razum in norost? Kdo danes med nami govori ta jezik? *Ko sem še majhen bil* (Erich Kästner) je zgodba o dajanju ljubezni otroku, mnogo, celo mnogo, morda včasih preveč, in čuden priokus ostaja, kaj je z našo kulturo, ki žensko vedno zaslišuje in obtožuje, ker vzgaja, kakor vzgaja – in le zakaj to počnemo? V materi iščemo vir za nekakšno izvirno krivdo našega obnašanja. Kdo lahko to prekine? Nekdo bi moral.

Vražji sin in capin uživata življenje, mimo njiju gre šola omike, ne pa življenje. *Picko in Packo* (Wilhelm Busch), naslovna junaka pameti, "molita figo", režita se ji. Tudi zunaj vsakega reda je življenje in red se začne s tem, da se pridno učimo in spodobno govorimo – je to res vse? *Pikica in Tonček* (Erich Kästner) je srečanje vzgojenega in nevgojenega otroka, razvajenke Pikice, ki ima očeta, prezaposlenega poslovneža, mati zanjo nima časa. Sama in osamljena nekega dne sreča vzornega, delavnega in lepo vzgojenega Tončka – "in vse dobi nove barve" (str. 133). Tonček mora preživljati sebe in bolno mater, od utrujenosti v šoli zaspi, učitelj to želi sporočiti njegovi materi. Pa poseže vmes Pikica, odide k učitelju in mu pojasni, od kod utrujenost. Učitelj ničesar ne ve, kajti Tonček je bil preponosen, in pred nami je plemenita zgodba o tem, kaj nas lahko osrečuje. Treba je biti samo pozoren do trenutkov, ki takšno "osrečevanje" (str. 135) omogočajo. Je majhna sreča v tem, da krmimo ptice, tudi te v kletki, naše hišne ljubljence? *Jonathan Livingston Galeb* (Richard Bach) pa nam sporoča, da je prava narava galeba, ki leti, svoboda, in "edina resnična postava je tista, ki vodi k svobodi" (str. 138) in zanjo smo pripravljeni tudi umreti. Torej: pusti svobodi svobodo. Nemara je ekologija sploh ne upošteva.

Ne samo razum, tudi volja je bivanjsko načelo in volja je volja do biti, bivanja, obstoja, tudi volja do življenja; v imenu tega se je Arthur Schopenhauer uprl svojemu učitelju Heglu. *Eristična dialektika* (Arthur Schopenhauer) se posredno posmehuje temu čaščenemu hegllovskemu pojmu dialektike, ki lahko sogovorca izniči, sesuje in zmelje, tako kot to počne odkriti Schopenhauer, ki se "ne spreneveda in je nesramen kar naravnost" (str. 143). Vemo tudi, da je bil Schopenhauer še "trdovratni človek morale" (Nietzschejeva ocena), ki je s tem, ko je upošteval voljo kot načelo, trdil, da ima vse, kar obstaja, vse, kar je, vse, kar živi, tudi pravico, da obstane in da živi naprej. Biti in živeti ne more in ne sme biti miloščina ali darilo kakšne religiozne ali ideološke resnice, tudi dialektika nima nadpravic. Pravico, in to očitno, daje Schopenhauer ateizmu, kajti v svoji življenjski izbiri med umom in Svetim pismom se odloča za um. Ta hodi sam, svobodno in brez povodca. Mišljenje bi se že zdavnaj moralo odreči vsakršnemu povodcu in razsvetljenstvu ostajamo za to trajno hvaležni.

*Mit o Sizifu* (Albert Camus) se sooča z vprašanjem o smislu, in to življenja. Kakor koli je že s smislom ali še pogosteje brez njega, je življenje vztrajanje in zato kot kak Sizif premikamo tovore; samomor ni odgovor, še manj rešitev. Ateist Arthur Schopenhauer ga je obsojal še mnogo bolj kot vsako institucionalizirano krščanstvo. *Maksipes Fik* (Rudolf Čechura) je sporočilo o dobrem, celo povsem dobrem, in pes Fik, imenovan "maksipes", je utelešenje dobrih del. Je dobro, ta prastara celica etike, sploh v človeku? Mar ni tako, da si ljudje, moramo zanj strahovito prizadevati, in potem ga ustvariti, ker nam dobro

ni dano? S poti iz Indije, tega hipijevskega eskapizma, prinašamo neko težko razumljivo resnost, "pomenljiv izraz", ki ga ne znamo razvozlati. Čudno, potem se nam zahoče v Skandinavijo. Doma pa je zvesti Fik, primemo ga "za veliko taco" (str. 151) in glej, pozabimo na vse. Pohajkovanje po Indiji nas pripelje v Bengalijo, zato *Spevi* (Rabindranath Tagore) učinkujejo kot budnica za življenje. Ohraniti življenje in živeti, majhen otrok pa je odšel, mati ga je izgubila. Tagore ve, "da je bil otrokov odhod dokončen, noče pa napisati besede smrt" (str. 152), tudi hinduizem ne pomaga, da smrt ne bi bolela – tako kot tu, v Evropi.

Spet smo doma in *Kozlovska sodba v Višnji gori* (Josip Jurčič) govori o uporništvu in o tem, da je "nenehno uporništvu tudi utrudljivo" (str. 156), vendar privlačno. Zakaj? Kozel Lisec ne mara ljudi, ki se podrejajo avtoritetam, vaje nim kričave in stroge vzgoje že od rojstva. Taki morajo ves čas "imeti koga nad sabo, da jim ukazuje" (str. 156) in vedno visijo na nekem plotu. Upornik je ta, ki se takšni usodi upre, biti upornik pomeni vzeti usodo v svoje roke, kajti upornik vlada usodi. Zgodovina slovenskega človeka je ena sama zgodovina veličastnega uporništvu – in kako prijetno in slikovito nam je to uporništvu opisal Josip Jurčič! Verjetno lahko pri Jurčiču to razbere samó uporniška duša. Dobro je, da nas je še nekaj in da ne bomo odnehali. Za upornike z razlogom gre, ne za nenehno uporništvu, ki "je tudi utrudljivo" (str. 156).

V svetu utopije smo in po letu 1989 nam nihče več ne odgovarja, koliko utopije potrebujemo, da bi sploh preživeli. Za utopijo gre, kot poudarja *Utopija* (Thomas More), za svet, v katerem so ljudje "strpni in dobronamerni", in delo "je vrednota, zasebne lastnine ni", vsak ima "tisto, kar potrebuje" (str. 158). More, ki je bil zaradi zvestobe svojim idealom obglavljen, nas sooča z vprašanjem, "ali je prav, da zaradi idej in vere zavržemo življenje" (159). Mar se da vztrajati pri tem, da hkrati negujemo ideale, ostajamo zvesti idejnemu prepričanju in ohranjamo življenje? *Dobri vojak Švejk* (Jaroslav Hašek) se znajde v vseh življenjskih položajih, ker želi preživeti, življenje ohranja tudi s tem, da ga ne jemlje vedno preveč resno, celo ironizira ga in se dela tepčka zato, da obstane. To je Švejkov odgovor na vprašanje, kako biti in ostati v areni življenja, pa kaj, ko so tu vedno kaki dobrotniki, ki želijo posebneže spreminjati, danes še po psihiatričnih bolnišnicah. *Ostržek* (Carlo Collodi) je na koncu spreobrnjenec, ki zatrjuje, "da imajo poredni otroci, ki se poboljšajo in postanejo dobri, čudovito moč" (str. 163), v družino prinašajo mir in srečo. Toda mnogi imamo radi Ostržka upornika in pustolovca, ki počne vragolije, morda zaradi tega, ker je vse, kar je počel, plačal in preplačal sam in nihče drug.

Mladinski roman *Samotni bralec* gre proti koncu in pred nami je še nekaj poglavij, v katerih avtorica podaja razmišljanja med filozofijo in literaturo. Tako *Dnevnik zapeljivca* (Søren Kierkegaard) nič kaj spodbudno razmišlja o zapeljivcu, ki si žensko samo podreja, saj je po njegovem "bit za drugega" in nima "samostojnega obstoja in veljave" (str. 170). Je taka medčloveškost na ravni prijateljstva med mačko in mišjo, ribičem in črvom, ki skupaj kreneta na ribolov? Morda je po Kierkegaardu prava samo asketska ljubezen? Verjetno je njegova bila, nam pa je dal vedeti, naj bo naša samo in zares samo naša, tako kot vsaka izbira in odločitev. Tu ni toleriral nečistosti ali pokvarjenosti, in to je treba poiskati v svoji notranjosti in z njo subjektivnost, ki je resnica. *Kecek in Pehta* (Josip Vandot) opisuje neuničljivo samozavestnega Kekca, ki se ne boji ničesar in nikogar. Ukane neusmiljenega brezumneža Bedanca, Pehta je nekaj drugega. Ker je "inteligentna in razgledana, vaška zdravilka ter celo neke vrste raziskovalka in znanstvenica", je hotela ljudem pomagati, uspelo ji je "pripraviti zdravilo proti slepoti", toda ljudje so jo "izgnali in razvrednotili" (str. 172). Po številnih Kekčevih pustolovščinah njeno zdravilo ugrabljeni

Mojci pomaga, da spregleda, toda plemenita Pehta ostaja sama, ne vrne se k ljudem, ki so jo некоč izločili iz svojih vrst. Pred stoletji bi jo verjetno sežgali na grmadi tako kot Jana Husa, in najbrž bi se “našla kaka prismoda, ki bi primaknila poleno” (173), te priložnosti pa modra Pehta ljudem ne da več. Smo prej pripravljene izgnati in preganjati dobro kot pa se hudemu upreti? Bedanec in Pehta sporočata predvsem eno – da nasilje poraja nasilje.

*Bit in čas* (Martin Heidegger), nedokončano delo, nerazumljivo in vendar tolikokrat omenjano. Zakaj? Kdo ga je populariziral in zakaj? Filozof trdi, da bližina smrti “določa naše bivanje” in zato piše “o biti za smrt” (str. 175). In kako je potem z nesmrtnostjo, je smrt končna in dokončna? Smo Heideggerja razumeli, kajti že Marxa je težko razumeti, morda Marxa zato Marija Švajncer v *Samotnem bralcu* kar izpusti. Razumemo pa kapitalizem, njegovo izkoriščanje, boj za preživetje, celo brezpravnost. Čeprav smo kot dihur, “ki noč in dan žre knjige”, vidimo, da je neko “upanje popackano in osramočeno” (str. 176). Zdaj pa še *Fenomenologija duha* (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), ki je za branje še večja polomija kot *Bit in čas*. Vse preveč upoštevamo samo različne razlage o omenjenih dveh besedilih, saj ne vemo niti tega, ali niso bili pisci prej pesniki kot filozofi. Še težje kot *Fenomenologijo duha* je po svoje razumeti ljudi, zato nam je dialektika blizu in simpatična, in kljub Heglovi avtoriteti je ta izraz v zadnjih desetletjih domala izginil iz besednjaka filozofov. Mnogi govorijo samo še o diskurzu. *Strah pred letenjem* (Erica Jong) pa je blebetanje, ki nas strezni, da zahtevani “uvod, jedro in zaključek” (str. 181) ne prepričajo. Človek bi najraje zbežal in postal brezspolnik in s tem morda ukinitel dialektiko kot nauk o nasprotju med spoloma. Toda pogled na lepe postave, dolge lase in oprijete obleke je tako lep, živahnost se srečuje z radostjo življenja in svet je “zelo lep”, živi.

*Veliki testament* (François Villon) ugotavlja, da je “veliki Villon” pisal vročekrvno, posmehljivo, norčavo in celo razbrzdano, naokrog je taval “trudnih nog in brez ficka” (str. 184). Tak, kot je bil, je *Samotnega bralca* spodbudil, “da bo treba napisati oporoko, ne velikega testamenta” (str. 184), in počasi gre branje te drobne in simpatične knjige proti koncu. Zelo dolg naslov *Skrivni dnevnik Jadrana Krta, starega 13¾* (Sue Townsend) odkriva antijunaka, ki je še najbolj simpatičen s pozivom, naj se poraženci tega sveta zberejo, vzamejo v roke in iz sebe kaj naredijo. Verjetno je to nemogoče, če ob nepravem času samotno bitje telefonira “samo zato, ker hoče slišati človeški glas” (str. 188). *Kritika praktičnega uma* (Immanuel Kant) je končno zdaj na predzadnjem mestu in razlaga kategoričnega imperativa postaja glasna s svojimi tremi načeli, ki so “načelo avtonomnosti, univerzalnosti in spoštovanja človekove osebnosti” (str. 191). Nekam čudno je to vse skupaj, kajti moralni zakon ni samo eden, “ampak sta kar dva”. Iz teh antinomij moralnega načela izhaja še to, da je avtonomnost “precej zabrisana, univerzalnost nekako dvoumna” (str. 191), šele proti koncu knjige pa se sploh pojavi spoštovanje. Zagovornik dolžnosti Kant kot švicarska ura natančen ne dovoli odpiranja oken, ker se boji prehlada in okužbe. Smemo verjeti biografom? V čem naj bi bila avtonomnost, če so okrog človeka same dolžnosti?

Kantovo življenje kaže še na njegovo soočenje s prevratnim dogajanjem takratne dobe. Tako je pri Kantu vse, od ubogljivosti, podrejanja do uporništv, ki ga žene samo nekaj docela človeškega, namreč potreba po pravičnosti in občutek za poštenost. Zato je Kant priznal francoski revoluciji njeno močno moralno plat in s tem njeno etično utemeljenost, ki bi jo zdajšnja postrevolucionarna doba najraje preklela in demonizirala. Nihče drug ni kriv za to kot intelektualci. *Samotni bralec* se utrujeno pogrezne v lenobo in uživa, ta pa mu pravi, naj jo še pase. Zelo dober komentar k *pasti lenobi* pravi, da je tudi lenobi treba



dati svoje, ji ugoditi. Lenobe ne lenarimo, pasemo jo, ja, pa saj je to dejavnost, ki jo mi na Zahodu obvladamo malo manj kot tisti tam na Vzhodu, kjer življenje poteka bolj umirjeno in manj stresno kot pri nas.


O spoštovanju človekove osebnosti je v družbi, v kateri se vsak trudi, kako drugega ne bi spoštoval ali pa bi ga celo zatiral, bolje molčati, seveda skupaj s Kantom. Kako je z etiko teh, ki so na obrobju, recimo z etiko brezposelnih? Kje je tu spoštovanje človeka in kaj tem ljudem koristi Kantovo pridiganje o spoštovanju človekove osebnosti? *Samotni bralec* se hudomušno vprašuje, če k zahtevani univerzalnosti spadajo tudi reveži, lenuhi in brezdelneži – kako je potem danes z obritoglavci? *Pevcu* (France Prešeren) je zadnje poglavje, z njim pa vprašanje, kam s trpljenjem, in čisto vseeno je, če je to pekel ali nebo. Klic “nazaj k naravi” pomeni, da je “spet treba najti stik z naravo” (str. 194), njo pa beremo s pomočjo svoje notranjosti, kar najbolj naravnost in neposredno: celo “murni šepetajo filozofske resnice” (str. 195). Filozofske in ne pesniške! Neposredno doživljanje narave nam omogoča, da vse okrog nas postaja odprta knjiga sveta in kot hermenevtika bivajočega, tj. kozmodiceja, sveta nikdar ne zapušča, zato je etika *Samotnega bralca* onaravljena, je človekova druga narava in nikdar protinarava, po vzoru kakšnega *creatio ex nihilo* monoteistične proveniencie. Doživljajsko in pojmovno sta v *Samotnem bralcu* pobratena, diskurzivno in intuitivno shajata brez medsebojno prestižnih ambicij.

Filozofija v literaturi je smer, ki se razvija v novejšem času in *Samotni bralec* je eno takih pionirskih del pri nas. Zagotovo bodo sledila še druga, temu med najbolj prvimi pa vsekakor gre za priznanje, da izreka hvalnico življenju, ne povzdiguje nič nihilističnega in ohranja optimizem, ki uspe vedno, v še tako tragičnih razmerah sebi, drugemu človeku in svetu reči *da*. Ta optimizem neguje vrednoto vedrine in o spodbudnem v vedrini kot človekovi drži beremo v Schopenhauerjevih *Aforizmih* tole: “Nič ni bolj vredno kot vedrina, kajti tu sta plačilo in dejanje eno. Nič drugega ne more zagotovo in zadovoljivo nadomestiti katere koli druge dobrine kot le ona. Naj bo nekdo bogat, mlad, lep, spoštovan: če želimo ocenjevati njegovo srečo, potem bi se morali vprašati, ali je pri tem tudi veder; nasprotno pa, če je veder, potem je vseeno, ali je mlad, star, reven, bogat: srečen je. – Zato bi morali dati vedrini prosto pot, kadar koli nas želi obiti. Kajti nikdar ne pride ob nepravem času: namesto da imamo običajno pomisleke, ali naj ji dovolimo vstopiti, bi se morali pri tem šele vprašati, ali imamo tudi razlog za to, da smo vedri, ali da nas tako ne odvrča od naših resnih premišljanj in težkih skrbi. Kar lahko na ta način izboljšamo, je zelo negotovo; nasprotno pa je vedrost najboljša zmaga, in ker ima vrednost samo za sedanjost, je s tem najvišje dobro za bitje, čigar resničnost ima obliko nedeljive sedanjosti med dvema neskončnima časoma. Če je torej vedrina dobro, ki lahko nadomesti vse drugo, sama pa ni z ničimer nadomestljiva, potem bi morali dati prednost pridobitvi prav te dobrine pred vsemi drugimi prizadevanji. Zdaj je gotovo, da k vedrini ne pripomorejo zunanje srečne okoliščine in nič bolj kot zdravje. Zato bi ji morali dati prednost pred vsem drugim, in sicer si prizadevati k ohranitvi visoke stopnje dobrega zdravja, katerega kri je vedrina: da bi ga dosegli, se je treba izogibati vsem nezmernostim, tudi vsem močnim ali neprijetnim razburjenjem, tudi vsem velikim in trajnim duševnim naporom, in končno bi se morali dnevno najmanj dve uri gibati na svežem zraku.”

Kakšno vedrino naj razvijamo zato, da bi si človek prisvajal samega sebe? Filozofija, ki je in ostaja temelj humanistike, včasih lahko daje preobrazbene možnosti, te, ki jih nakazuje mladinski roman *Samotni bralec*, docela diskretno, nevsiljivo in komaj opazno. V tem pa je načelna pozicija obravnavanega teksta prej radikalizirano razsvetljenje kot pa trenutno razvpiti moderni postmodernizem.

**NAVODILA  
AVTORJEM**

*289-292*



Časopis *Anthropos* zavzema mesto osrednje slovenske znanstvene revije za interdisciplinarno in transdisciplinarno povezovanje humanistike in družboslovja ter njenih jedrnih strok, predvsem filozofije in psihologije. Pri tem revija ohranja in spodbuja tudi dialog z drugimi disciplinarnimi področji, npr. naravoslovjem, medicino idr. V svoji vsebinski usmeritvi revija objavlja in bo objavljala vrhunske domače in mednarodne znanstvene izsledke s področja filozofije in psihologije, drugih humanističnih, družboslovnih strok ter še zlasti znanstvene prispevke, usmerjene k interdisciplinarno ali transdisciplinarno obravnavanim aktualnim tematikam, ki presegajo disciplinarne okvire in vključujejo vsa znanstvena in strokovna področja. Jedro revije predstavljajo izvirni znanstveno raziskovalni članki iz omenjenih področij (tako empirični kot teoretsko pregledni). *Anthropos* je uradni časopis Slovenskega filozofskega časopisa in Društva psihologov Slovenije.

Prispevke je treba oddati v dveh izvodih tipkopisa (besedilo z dvojnimi razmakom, podatki o avtorju, povzetek, opombe in literatura z enojnim razmakom) na naslov uredništva (*Anthropos*, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana) in po elektronski pošti na naslov: anthropos@guest.arnes.si.

Uredništvo po prejemu tipkopisa in elektronske verzije avtorja po elektronski pošti obvesti o prejemu prispevka, ki gre v recenzentski postopek. Avtor je o sprejemu ali nesprejemu prispevka v objavo obveščen predvidoma v času do 3 mesecev po prejemu članka. V istem času avtor prejme elektronsko pismo, v katerem ga uredništvo obvesti o morebitnih nujnih in priporočenih popravkih, po potrebi se lahko od avtorja zahteva vnovičen jezikovni pregled besedila. Avtor mora vrniti popravljen prispevek v roku 7 dni. Po objavi prispevka avtor prejme 1 izvod časopisa na domači ali delovni naslov in separat prispevka v elektronski obliki na elektronski naslov.

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

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

Prispevki so lahko napisani v slovenskem ali v enem od svetovnih jezikov. Obsegajo lahko do 2 avtorski poli (60.000 znakov) in morajo biti pregledno strukturirani, po potrebi tudi z vmesnimi naslovi. Naslov (in podnaslov, kadar je to potrebno) prispevka mora jasno odražati njegovo vsebino.

#### **::NASLOVNA STRAN TIPKOPISA NAJ VSEBUJE:**

- naslov in podnaslov prispevka v slovenskem in enem od tujih jezikov
- ime in priimek avtorja, avtorjeve nazive in akademske naslove, ime in naslov inštitucije, kjer je zaposlen oz. domači naslov

- povzetek v slovenščini in enem svetovnem jeziku, dolžina do 120 besed, s ključnimi besedami v slovenščini in tujem jeziku, do 7 ključnih besed (če je prispevek napisan v tujem jeziku, avtor pošlje povzetek v tujem jeziku, uredništvo pa poskrbi za prevod povzetka v slovenski jezik)
- na dnu strani naslednjo izjavo: "Prispevek ni bil oddan v objavo drugje v identični ali podobni obliki, niti ne bo v prvih treh mesecih po oddaji na uredništvo časopisa *Anthropos*."

#### **::NASLEDNJA STRAN TIPKOPISA NAJ VSEBUJE:**

- naslov in podnaslov prispevka
- povzetek v slovenščini s ključnimi besedami v slovenščini (oziroma za avtorje, pišoče v tujem jeziku, povzetek v tujem jeziku)

Naslov in podnaslovi so tipkani **polkrepko**, naslovi knjig v *kurzivi*, naslovi člankov z uporabo "dvojnih navednic". Odstavkov se ne ločuje s prazno vrstico. Za označitev novega odstavka se uporablja tabulatorski zamik v desno. Grafično oblikovanje (slog, okviri, številčenje strani) se ne uporablja. Glavno besedilo je napisano v pisavi Times New Roman v velikosti 12, sprotne opombe pisavi Times New Roman v velikosti 10. Vsebinske opombe se navajajo pod črto, ravno tako bibliografski navedki, če citat presega 40 besed (glej tipske primere spodaj). Če citat ne presega 40 besed, so navedki vključeni med besedilo v skrajšani obliki na koncu citata (primer: Veber, 1999: 12). Vsa citirana literatura mora biti s popolnimi podatki navedena na koncu članka v poglavju "Literatura". Bibliografske navedbe morajo biti razvrščene po abecedi avtorjev ter po letu izdaje, kadar gre za več del istega avtorja, omejiti pa se morajo na tista besedila in avtorje, ki v prispevku služijo kot neposredna referenca. Posamezne tipe bibliografskih virov navajamo na naslednji način:

#### **::KNJIGA**

Nietzsche, F. (2005): *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.

#### **::ZBORNİK**

Vogrinc, J., Rošker S., J. in Saksida, A., (ur.) (2000): *Prestop: Spominski zbornik Iztoka Saksida-Saxa*. Ljubljana: ZIFF.

#### **::ZBORNİK, PRISPEVEK**

Held, K. (1997): "Grundbestimmung und Zeitkritik bei Martin Heidegger." V: **Papenfuss, D. in Pöggeler, O. (ur.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers***. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, str. 31-57.

#### **::ČLANEK V REVIIJI:**

Barbarić, D. (1997): "Človek v noči." V: *Phainomena*, VI/19-20, Ljubljana: Nova revija, str. 126-144.

#### **::INTERNETNI PRISPEVEK**

Fredrickson, B. L. (2000): "Cultivating positive emotions to optimize health and well-being." V: *Prevention & Treatment*, 3, Article 0001a. Povzeto 20. novembra 2000 s strani <http://journals.apa.org/prevention/volume3/pre0030001a.html>.

**::Za bibliografske navedke v opombah uporabljamo naslednjo tipologijo:**

Descartes, R. (1988): *Meditacije*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 34-35.

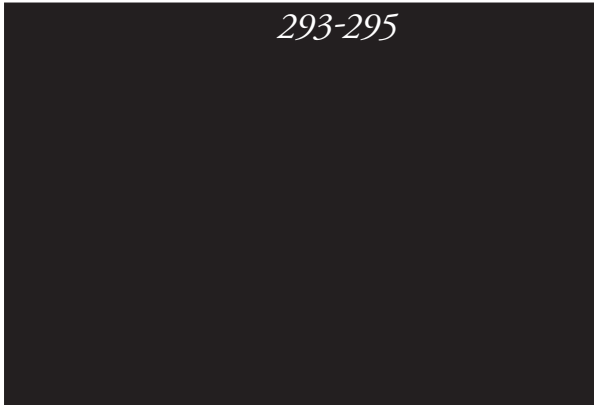
Barlow, D. H. & Lehman, C. L. (1996): "Advances in the psychosocial treatment of anxiety disorders." V: *Archives of General Psychiatry*, 53, str. 730.

Prav tam, str. 45.

Prispevke, ki ne bodo ustrezali omenjenim kriterijem, bo uredništvo prisiljeno zavrniti. Uredništvo tipkopisov ne vrača.

**INSTRUCTIONS  
FOR AUTHORS**

*293-295*



*Anthropos* journal is the leading Slovenian scientific journal of interdisciplinary and trans-disciplinary orientation, bringing together human and social sciences, with philosophy and psychology as its core disciplines. The journal also encourages dialogue with other scientific fields, such as natural sciences, medicine etc. It publishes top national and international original scientific research results from the field of philosophy, psychology and other human and social sciences, and especially scientific contributions of interdisciplinary orientation, keeping up with relevant scientific research in Slovenia and around the world. *Anthropos* is the official journal of the Slovenian Philosophical Society and Psychological Society of Slovenia.

Authors should send two print copies (text with double spacing, author's data, abstract, footnotes and literature with single spacing) to the editorial surface address (Anthropos, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana) and email address: anthropos@guest.arnes.si.

After receiving both typescript and electronic version of the proposed contribution, the editorial board sends author an e-mail confirming the submission of contribution which then enters the review process. Author is informed of the reviewers' decision within 3 months (may vary due to unforeseeable circumstances) after submission. Author may be requested to do the proof-reading of the text if contribution fails to meet the lay-out and language quality standards. The author's response, with or without corrections, should be sent within 7 days. After publication, one issue of journal is sent to author's surface address, as provided on the first page of proposed contribution, and an electronic offprint to the provided electronic address.

Contributions can be written in Slovene or any major foreign language, and should not exceed 10.000 words (60.000 characters).

**::THE FIRST PAGE SHOULD CONTAIN:**

- title and subtitle of contribution
- name(s) of author(s), surface and email address
- a 100-120 word abstract in Slovene and any major foreign language, a list of up to 7 key words in Slovene and foreign language (if contribution is written in foreign language, author provides abstract in the foreign language and the editorial board provides the translation of abstract and key words into Slovene)
- affirmation of exclusive submission at the page bottom: "This paper has not been submitted elsewhere in identical or similar form, nor will it be during the first three months after its submission to *Anthropos*."

**::THE SECOND PAGE SHOULD CONTAIN:**

- title and subtitle of contribution
- abstract and key words in Slovene language (or, for foreign authors, in foreign language)

The title (and subtitle, if necessary) is written in **bold type**, book titles in *italics* and article titles within "double quotation marks". No blank lines between paragraphs are to be applied. New paragraphs are introduced by shifting the left margin to the right (using the TAB key). Graphic design (style, framing, edges, pagination etc.) should not be applied. Uniform font style is used throughout the text (Times New Roman), the font size for the main body of the text is 12 and for footnotes 10. For notes, footnotes should be used; the same applies for quotation references, if quotation exceeds 40 words (see examples below).

Otherwise, the “author-date” style of referencing should be used in the main body of the text by inserting the author surname, year of publication and page number in brackets at the end of quotation (Nietzsche, 1992: 31). Entire bibliography should be listed in alphabetical order and according to the year of publication (if more works by the same author are listed) at the end of contribution under the heading “Literature”, and should be limited to the scope of works directly referred to in text. Bibliography at the end of text should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

**::BOOK, AUTHORED**

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

**::BOOK, EDITED**

Felner, R. D., Jason, L. A., Moritsugu, J. N. & Farber, S. S. (Eds.) (1983): *Preventive psychology: Theory, research and practice*. New York: Pergamon Press.

**::BOOK, CHAPTER**

Held, K. (1997): “Grundbestimmung und Zeitkritik bei Martin Heidegger.” In: Papenfuss, D. in Pöggeler, O. (Eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, pp. 31-57.

**::JOURNAL ARTICLE**

Elliot, A. J. & Thrash, T. M. (2002): “Approach-Avoidance Motivation in Personality: Approach and Avoidance Temperaments and Goals.” In: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 82, No. 5, pp. 804-818.

**::DISSERTATION**

Trent, J.W. (1975): *Experimental acute renal failure*. Dissertation, University of California.

**::INTERNET PUBLICATION**

Seligman, M. E. P. (1998): “Positive psychology network concept paper.” Retrieved June 22, 2000 from <http://www.positivepsychology.org/ppgrant.htm>

**::For quotation references in footnotes, the style of the following examples should be followed:**

Descartes R. (1989): *The Passions of the Soul*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 18-19.

Barlow, D. H. & Lehman, C. L. (1996): “Advances in the psychosocial treatment of anxiety disorders.” In: *Archives of General Psychiatry*, 53, p. 730.

Ibid, p. 45.

Editorial board will not accept contributions which fail to meet the required criteria. Manuscripts are not to be returned.



- Psihološki raziskave / *Psychology Research*
- Filozofski raziskave / *Philosophy Research*
- Azijske študije / *Asian Studies*
- Etika / *Ethics*
- Aktualno / *Topical*
- Recenzije / *Reviews*

