

leto 2020  
letnik 52  
številka 1–2  
(257–258)  
ISSN 0587–5161 (print)  
ISSN 2630–4082 (online)

# ::anthropos

ČASOPIS  
ZA  
PSIHOLOGIJO  
IN  
FILOZOFIJO  
TER  
ZA  
SODELOVANJE  
HUMANISTIČNIH  
VED

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

Psihologija / *Psychology*

Filozofija / *Philosophy*

Študiji / *Studies*

Slovensko filozofsko društvo / *Slovenian Philosophical Society*

ČASOPIS ZA PSIHOLOGIJO 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. Franci Zore

UREDNIŠKI KOLEGIJ/*Editorial board*: Kaja Hacin Beyazoglu, dr. Janek Musek, dr. Janko Lozar

TEHNIČNI UREDNIK IN TAJNIK UREDNIŠTVA/*Technical editor and secretary*: dr. Martin Uranič

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

MEDNARODNI UREDNIŠKI SOSVET/*International advisory board*:

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

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

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

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

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na transakcijski račun številka: 02010-11281745 NLB  
Časopis ima 4-6 številki letno. Rokopisov ne vračamo.

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

Cena te številke je 10 EUR. Letna naročnina je 20,00 EUR.

*Price of this issue: 10 EUR. Annual subscription: 20,00 EUR.*

Angleške povzetke pregledal in prevedel/*Proof-reading and translation of English abstracts*: Janko Lozar

Članki so recenzirani/*All articles are reviewed*

Oblikovanje ovitka/*Cover design*: Jure Legac

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

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

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

Založba: Slovensko filozofsko društvo in Društvo psihologov Slovenije.

Časopis izhaja s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete v Ljubljani.

Anthropos je indeksiran v PsycINFO.

<http://www.anthropos.si>

::anthropos



## KAZALO

*Anthropos 1-2 (257-258) 2020*

7-48

### PSIHOLOGIJA

9-26

::VESNA JUG: Osebnostni napovedniki čustvene manipulacije pri srednješolcih

27-48

::SABINA ĐUVELEK IN ŽAN LEP: Preliminarno preverjanje merskih značilnosti slovenskega prevoda Vprašalnika na cilje usmerjenih kompetenc coachinga

49-107

### FILOZOFIJA

51-66

::MATIJAS KOZIČ: Štirje liki o sreči: upornik

67-84

::SEBASTJAN PEŠEC: Etična senzibilnost v *Dao de jingu*

85-107

::DRAGAN JAKOVLJEVIĆ: Projekcije budućnosti i nasleđe utopijskog mišljenja u kontekstu ekološko-biocentričnih vizija

109-157

### ŠTUDIJI

111-132

::PETRA KOPRIVNIK: Raznoliki evropski pristopi k neprostovoljnemu psihiatričnemu zdravljenju

133-157

::ŽIGA SMOLIČ: Spregledani upor Božjih partizanov: Hutiji in državljanska vojna v Jemnu

159-183

### SLOVENSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO

160-162

::TOMAŽ GRUŠOVNIK: Filozofija v matrici

163-169

#### Poročila z dogodkov

164-166

::NATAŠA DEMIROVIĆ: Poročilo z dogodka ob 85. obletnici delovanja Slovenskega filozofskega društva

167-169

::NATAŠA DEMIROVIĆ: Manj družba misli, bolj prezira filozofe – o javnem položaju filozofije

171-183

#### Zapisi nekdanjih predsednikov SFD-ja

172

::TINKARA TIHELJ: Uvod

173-175

::MATJAŽ POTRČ: Matjaž Potrč in njegovo predsedovanje Slovenskemu filozofskemu društvu

176-183

::BORUT OŠLAJ: Slovensko filozofsko društvo v obdobju 2006–2008

185-188

### NAVODILA AVTORJEM

## CONTENTS

*Anthropos 1-2 (257-258) 2020*

7-48

### PSYCHOLOGY

9-26

::VESNA JUG: Personality Predictors of Emotional Manipulation in High School Students

27-48

::SABINA ĐUVELEK AND ŽAN LEP: Preliminary Evidence of Psychometric Characteristics of Slovene Translation of Goal-focused Coaching Skills Questionnaire

49-107

### PHILOSOPHY

51-66

::MATIJAS KOZIĆ: Four Characters on Happiness: The Rebel

67-84

::SEBASTJAN PEŠEC: Ethical Sensibility in *Dao de jing*

85-107

::DRAGAN JAKOVLJEVIĆ: Projection of Future and the Legacy of Utopian Thought in the Context of Ecological-Biocentric Visions

109-157

### STUDIES

111-132

::PETRA KOPRIVNIK: Various European Approaches to Involuntary Psychiatric Treatment

133-157

::ŽIGA SMOLIČ: Overlooked Rebellion of Partisans of God: Houthis and Civil War in Yemen

159-183

### SLOVENIAN PHILOSOPHICAL SOCIETY

160-162

::TOMAŽ GRUŠOVNIK: Philosophy in the Matrix

163-169

#### Reports from events

164-166

::NATAŠA DEMIROVIĆ: Report from 85<sup>th</sup> Anniversary of Slovenian Philosophical Society Event

167-169

::NATAŠA DEMIROVIĆ: The Less the Society Thinks, the more It Despises Philosophers – On the Public Position of Philosophy

171-183

#### Memoirs of former *SFD* Presidents

172

::TINKARA TIHELJ: Introduction

173-175

::MATJAŽ POTRČ: Matjaž Potrč and his *SFD* Presidency

176-183

::BORUT OŠLAJ: Slovenian Philosophical Society Between 2006–2008

189-191

### INSTRUCTIONS FOR AUTHORS



**PSIHOLOGIJA**

**PSYCHOLOGY**





*Vesna Jug*  
**OSEBNOSTNI  
NAPOVEDNIKI  
ČUSTVENE  
MANIPULACIJE PRI  
SREDNJEŠOLCIH**

*9-26*

FAKULTETA ZA MATEMATIKO,  
NARAVOSLOVJE IN INFORMACIJSKE  
TEHNOLOGIJE UNIVERZE  
NA PRIMORSKEM  
GLAGOLJAŠKA 8  
6000 KOPER  
VESNA.JUG@UPR.SI

**::POVZETEK**

ČUSTVENA MANIPULACIJA OPISUJE ZMOŽNOST posameznika, da manipulira s čustvi drugih ljudi, da doseže svoje cilje. Konstrukt tako predstavlja temen vidik čustvene inteligentnosti in je povezan z različnimi osebnostnimi značilnostmi. V raziskavi je avtorica, podobno kot so že raziskovali v tujini na vzorcih odraslih oseb, predvidevala, da obstajajo pozitivne povezave med čustveno in socialno inteligentnostjo ter čustveno manipulacijo, dodatno pa je predvidevala še negativne povezave med osebnostnima dimenzijama sprejemljivosti in vestnosti ter čustveno manipulacijo. Z uporabo samoocenjevalnih psiholoških vprašalnikov je na vzorcu 202 slovenskih srednješolcev, starih od 15 do 18 let, ugotovila, da starejši moški udeleženci kažejo bistveno višjo stopnjo čustvene manipulacije kot ženske. Zaznavanje in poimenovanje čustev kot ena izmed dimenzij čustvene inteligentnosti pozitivno korelira s čustveno manipulacijo, osebnostni potezi sprejemljivosti in vestnosti negativno korelirata s stopnjo čustvene manipulacije, obstajajo pa tudi pozitivne korelacije med socialno inteligentnostjo in čustveno manipulacijo, še posebej pri moških. Na podlagi rezultatov raziskave vidimo, da obstajajo velike razlike med spoloma pri napovedovanju čustvene manipulacije; pri moških imajo osebnostne lastnosti večjo vlogo pri nastanku manipulacije kot pri ženskah.

**Ključne besede:** čustvena manipulacija, čustvena inteligentnost, socialna inteligentnost, osebnostne lastnosti, mladostništvo

**ABSTRACT***PERSONALITY PREDICTORS OF EMOTIONAL MANIPULATION IN HIGH SCHOOL STUDENTS*

*Emotional manipulation describes the ability of an individual to manipulate the emotions of other people to achieve their goals. The construct represents a dark aspect of emotional intelligence and is associated with various personality traits. In present research, similar to the research conducted abroad on adult samples, the author suggested that there were positive correlations between emotional and social intelligence and emotional manipulation, and additionally she suggested also negative correlations between the personality dimensions of agreeableness and conscientiousness and emotional manipulation. With the use of self-report questionnaires on a sample of 202 Slovenian high school students aged 15 to 18 years, she found that older males show significantly higher levels of emotional manipulation than females, perceiving and labelling emotions as one of the dimensions of emotional intelligence positively correlates with emotional manipulation,*

*personality traits of Agreeableness and Conscientiousness negatively correlate with the level of emotional manipulation, there were also found positive correlations between social intelligence and emotional manipulation, especially in males. There exist significant gender differences in predictors of emotional manipulation; in males, personality traits play bigger role in emergence of manipulation than in females.*

*Keywords: emotional manipulation, emotional intelligence, social intelligence, personality traits, adolescence*

## **::1. UVOD**

V literaturi je pojem čustvene inteligentnosti pritegnil že veliko pozornosti (npr. Leuner, 1966, po Siu, 2009; Saklofske, Austin in Minski, 2003; Smith, Ciarrochi in Heaven, 2008). Salovey in Mayer (1990) sta razvila teoretični model, ki se osredotoča na čustvene sposobnosti, ki jih je mogoče razviti z učenjem in izkušnjami, ter poudarja štiri glavne zmožnosti: odkrivanje, uporabo, razumevanje in upravljanje čustev. Kljub temu pa še vedno obstaja nekaj polemik, katera je najustreznejša metoda za merjenje čustvene inteligentnosti (Austin, 2009; Saklofske idr., 2003). Goleman (2001) opredeljuje čustveno inteligentnost kot sposobnost prepoznavanja svojih čustev in čustev drugih in osebno motivacijo ter sposobnost obvladovanja čustev v nas samih in v odnosih z drugimi. Čustvena inteligentnost, poleg drugih dejavnikov, napoveduje stopnjo posameznikove uspešnosti v življenju. Z uporabo čustvene inteligentnosti se posamezniki naučijo ceniti svoje osebne razlike in začnejo sodelovati drug z drugim (Simmons in Simmons, 2000).

O čustveni inteligentnosti se je v preteklosti večinoma govorilo s pozitivnega vidika. Austin, Farrelly, Black in Moore (2007) so obstoječi koncept razširili tudi v negativno smer, s tem ko so pojasnili pojem čustvene manipulacije kot »temne strani« čustvene inteligentnosti. Čustvena manipulacija je zmožnost posameznika, da manipulira s čustvi drugih ljudi, da doseže svoje cilje, predstavlja sposobnost vplivanja na čustva in vedenja drugih v smeri lastnega interesa ali koristi (Austin idr., 2007). Čustvene veščine se uporablja tudi na negativen način, kar pomeni, da »tisti, katerih spretnosti se usmerjajo v antisocialno smer, ustvarjajo manipulativne prizore ali sociopatsko vodijo druge v neprijetne situacije« (Salovey in Mayer, 1990, str. 198). Na možne negativne vidike čustvene inteligentnosti lahko gledamo tudi s filozofskega vidika (Carr, 2000). Avtor trdi, da je vrednost čustvene inteligentnosti odvisna od moralnega izida, ki ji služi, torej da obstaja nekaj, česar ne moremo vedno jasno razlikovati od čustvene inteligentnosti.

Pri pregledu literature smo našli tudi nekatere druge spremenljivke, za katere je bila ugotovljena povezava s čustveno inteligentnostjo in čustveno manipulacijo. V zvezi s tem je precej samoumevno omeniti pojem *socialne inteligentnosti*. Prvi, ki je oblikoval pojem socialne inteligentnosti, je bil Thorndike (1920, po Kihlstrom in Cantor, 2000),

ki jo je definiral kot sposobnost posameznika, da razume in ravna z drugimi ljudmi ter se je sposoben vključevati v primerne socialne interakcije. N. Cantor in Kihlstrom (1987) definirata socialno inteligentnost kot deklarativno in proceduralno znanje, ki nam pomaga delovati v socialnem svetu, kjer so poudarjeni predvsem socialni cilji. Če konstrukt primerjamo z Gardnerjevo teorijo (1983), lahko rečemo, da vsebuje tako interpersonalno kot intrapersonalno inteligentnost. Goleman (2010) sestavine socialne inteligentnosti deli v dva segmenta: socialno zavest in socialno sposobnost. Socialna zavest tako zajema vrsto lastnosti, od čutenja notranjega stanja druge osebe do razumevanja njenih občutkov in misli ter dojemanja zapletenih družbenih situacij, socialna sposobnost pa s pomočjo socialne zavesti omogoča gladke in učinkovite interakcije (Goleman, 2010). Za socialno inteligentno osebo v določenem kontekstu deluje, kot da ve, kdaj prilagoditi svoja znanja, da bodo ustrezala zahtevam situacije; sposobna je videti, kdaj je zaželeno pridobivati nova znanja, ki ji bodo v pomoč pri doseganju novih ciljev (Cantor in Kihlstrom, 1987). Poleg tega je tudi »inteligentno«, da se zavedamo svojih omejitev in da smo sposobni oblikovati in izbirati okolje, ki spodbuja znanja, ki so nam blizu (Snyder, 1981, po Cantor in Kihlstrom, 1987).

Čustvena in socialna inteligentnost se uvrščata med medosebne lastnosti, njun izvor pa je povezan tudi z našo *osebnostjo*, ki predstavlja celoten vzorec relativno trajnih duševnih, vedenjskih in telesnih značilnosti, po katerih se posamezniki razlikujejo drug od drugega (Musek, 2000). Osebnost torej predstavlja vse, kar ponažarja identiteto in značilnosti osebe, na podlagi katerih jo je mogoče razlikovati od drugih (Musek, 2005a). V zadnjih desetletjih se je povečevala priljubljenost teorije petdimenzionalne osebnostne strukture, ki je že od Goldberga (1981, po Musek, 2005b), opisana kot »Velikih pet«: ekstravertnost, sprejemljivost, vestnost, nevroticizem in odprtost. Raziskovalci, ki verjamejo v splošno uporabnost leksično kodirane ljudske modrosti, verjamejo, da je Velikih pet mogoče razlagati kot prave temeljne dimenzije osebnosti.

### **::1.1. Povezave med osebnostnimi značilnostmi in čustveno manipulacijo**

V zadnjem času se je raziskovanje čustvene inteligentnosti usmerilo tudi na preučevanje »temnejše« strani fenomena; Austin idr. (2007) ugotavljajo, da čustvena manipulacija odraža temnejši vidik čustvene inteligentnosti. V vzorcu odraslih sta R. Grieve in Mahar (2010) pokazala, da moški dosegajo višjo stopnjo čustvene manipulacije v primerjavi z ženskami; pri obeh spolih je višje izražena čustvena inteligentnost pomembno napovedovala čustveno manipulacijo, vendar je v ženskem vzorcu čustvena inteligentnost delovala kot zaviralec čustvene manipulacije. Predhodne raziskave torej kažejo, da pri preučevanju napovedovanja čustvene manipulacije obstajajo pomembne razlike med spoloma (Grieve in Mahar, 2010). Tudi občutljivost na socialne iztočnice predstavlja pomemben dejavnik pri čustveni manipulaciji pri odraslih (Grieve, 2011), kar kaže na to, da lahko tudi socialne veščine igrajo pomembno vlogo pri pojavu čustvene manipulacije.

Tudi v najnovejših raziskavah na vzorcu odraslih (Grieve in Panebianco, 2013) je bilo ugotovljeno, da čustvena inteligentnost, socialne spretnosti, agresivnost in empatija delujejo kot pomembni napovedniki splošne čustvene manipulacije pri moških in ženskah, vendar se je nabor spremenljivk močno razlikoval v odvisnosti od spola. Za moške, ki so bolj čustveno inteligentni in boljši pri predelavi socialnih informacij, je bilo uporaba čustvene manipulacije bolj verjetna, prav tako so o višjih stopnjah čustvene manipulacije poročale mlajše ženske, ki so dosegale višje ravni čustvene inteligentnosti in nižje ravni socialnega zavedanja (Grieve in Panebianco, 2013).

Čustvena inteligentnost je pomembno povezana s čustveno manipulacijo tako pri moških kot pri ženskah. Ta ugotovitev podpira idejo, da lahko posamezniki z boljšimi čustvenimi spretnostmi slednje uporabijo na bolj negativne ali nezaželeno načine. (Austin idr., 2007; Grieve in Mahar, 2010; Kildruff, Chiaburu in Menges, 2010; Salovey in Mayer, 1990). R. Grieve in L. Panebianco (2013) sta v svoji raziskavi proučevali napovednike čustvene manipulacije na vzorcu 243 odraslih. Udeleženci so izpolnili vprašalnike, ki merijo potezo čustvene manipulacije, čustveno inteligentnost, socialne spretnosti, psihopatijo, agresijo, empatijo in kognitivne distorzije. Pri udeležencih moškega spola so čustveno manipulacijo značilno napovedovali višje izraženi čustvena inteligentnost, procesiranje socialnih informacij, neposredna agresivnost in kognitivne distorzije. Pri udeleženkah so čustveno manipulacijo napovedovali nižja starost, višje izraženi čustvena inteligentnost, neposredna agresivnost, primarne psihopatske poteze, ter nižje izraženo socialno zavedanje – obenem pa je čustvena inteligentnost delovala kot zaviralec. Natančneje, avtorici navajata, da nizka bivariatna korelacija med čustveno inteligentnostjo in čustveno manipulacijo v vzorcu žensk kaže, da čustvena inteligentnost deluje kot zaviralna spremenljivka za ženske. Tako da, čeprav neposredno ne prispeva k napovedovanju čustvene manipulacije pri ženskah, čustvena inteligentnost upošteva zunanjo varianco v drugih napovednikih in krepi napoved čustvene manipulacije. Ni pa popolnoma jasno, zakaj je tako le pri ženskah; morda to odraža bolj kompleksno vprašanje, ki kaže na to, da je čustvena inteligentnost pri ženskah drugače konceptualizirana kot pri moških (Grieve in Panebianco, 2013). V isti študiji je predelava socialnih informacij pomembno napovedovala čustveno manipulacijo pri moških. Zdi se verjetno, da so moški sposobni učinkovito uporabiti socialne podatke za čustveno manipuliranje. Pri ženskah pa so nižje ravni socialnega zavedanja napovedovale čustveno manipulacijo, kar kaže, da so ženske, ki imajo manj socialnega razumevanja, večkrat uporabljale čustveno manipulativne strategije (Grieve in Panebianco, 2013).

Izvedenih je bilo tudi več raziskav glede odnosov med osebnostnimi lastnostmi in čustveno manipulacijo pri odraslih. Paulhus in Williams (2002) sta v raziskavi, v kateri sta preverjala povezave med temnimi osebnostnimi lastnostmi in osebnostnimi dimenzijami po modelu velikih 5, ugotovila, da posamezniki, ki izkazujejo višje stopnje makiavelizma in psihopatije, dosegajo značilno nižje rezultate na dimenziji sprejemljivosti. Enake rezultate sta v svoji raziskavi med študenti dobila tudi Lee in Ashton (2005). S. Jakobowitz in Egan (2006) navajata, da je temne dimen-

zije osebnosti mogoče opisati v smislu nizke sprejemljivosti, natančneje pa sta ugotovila, da antisocialno vedenje še posebej povezano z visokim nevroticizmom in nizko vestnostjo.

## **::1.2. Problem in hipoteze**

V raziskavi smo, podobno kot v nekaterih predhodnih raziskavah, želeli odkriti odnose med različnimi osebnostnimi značilnostmi, pri čemer nas je, po zgledu novejših raziskav (npr. Grieve in Mahar, 2010; Grieve, 2011; Grieve in Panebianco, 2013), zanimalo, kako osebnostne značilnosti, kot so čustvena inteligentnost, socialna inteligentnost in osebnostne dimenzije po modelu velikih pet napovedujejo čustveno manipulacijo. Za razliko od že izvedenih raziskav smo se usmerili na vzorec mladostnikov, saj so nas zanimali odnosi med omenjenimi spremenljivkami v razvojnem obdobju, ko se začeta oblikovati osebnost in identiteta posameznika (Papalia, Wendkos Olds in Duskin Feldman, 2009). Predhodnih raziskav glede čustvene manipulacije pri mladostnikih je zelo malo, naš prvi cilj je tako bil, da raziščemo odnose med različnimi spremenljivkami na vzorcu mladostnikov. Na podlagi teorije in ugotovitev predhodnih raziskav na odraslih vzorcih smo oblikovali naslednje hipoteze:

1. Moški kažejo višjo stopnjo čustvene manipulacije kot ženske. Nekateri izmed že izvedenih raziskav navajajo, da je čustvena manipulacija pri odraslih moških višje izražena kot pri ženskah, na podlagi česar sklepamo, da se bodo podobni odnosi kazali tudi na vzorcu mladostnikov.
2. Obstajajo pozitivni odnosi med čustveno inteligentnostjo in čustveno manipulacijo. Določeni posamezniki z višje izraženimi dimenzijami čustvene inteligentnosti lahko te svoje sposobnosti spretno uporabijo tudi v različne manj sprejemljive načine doseganja ciljev, z drugimi znajo manipulirati in tako od njih dobiti tisto, kar hočejo. Manipulacija tako nujno zahteva ustrezno čustveno kompetentnost, saj sicer posamezniki ne bi znali drugih pripraviti do vedenja, ki ga od njih hočejo.
3. Obstajajo pozitivni odnosi med socialno inteligentnostjo in čustveno manipulacijo. Podobno kot pri izkoriščanju boljših čustvenih spretnosti, lahko določeni posamezniki tudi boljše socialne spretnosti izrabijo v manj socialno sprejemljive načine v interakciji z drugimi osebami, da dosežejo svoje cilje. Tako je tudi visoko izražena socialna kompetentnost pomembna, da se znajo posamezniki do drugih vesti manipulativno.
4. Obstajajo negativni odnosi med osebnostnimi lastnostmi sprejemljivosti in vestnosti ter čustveno manipulacijo. Osebnostna dimenzija sprejemljivosti se nanaša na posameznikovo težnjo k sodelovanju, prijaznosti in empatičnosti, kar je v nasprotju s konstruktom manipulacije, vestnost pa predstavlja posameznikovo urejenost, zanesljivost in naklonjenost pravilom, kar se prav tako ne sklada z manipulativnimi težnjami.

5. Obstajajo pomembne razlike med spoloma glede tega, katere spremenljivke se pomembno povezujejo s čustveno manipulacijo in jo pomembno napovedujejo. Dosedanje raziskave na odraslih navajajo, da obstajajo različni odnosi med osebnostnimi značilnostmi in čustveno manipulacijo v odvisnosti od spola. Predvidevamo, da bo do podobnih razlik prišlo tudi v vzorcu mladostnikov.

## ::2. METODA

### ::2.1. Vzorec

V raziskavo sta bila vključena 202 slovenska srednješolca. Udeleženci so bili stari med 15 in 18 let, povprečna starost je znašala 16,66 let, standardni odklon pa 1,03 leta. Med udeleženci so bili 104 moški in 98 žensk, obiskovali pa so različne srednje šole v Sloveniji.

### ::2.2. Pripomočki

Uporabili smo štiri samoocenjevalne vprašalnike:

- Lestvica emocionalne manipulacije (EMS; Austin, Farrelly, Black in Moore, 2007; prevod Alijagič, 2014). Lestvica je bila zasnovana kot odgovor na vprašanje, ali ima čustvena inteligentnost tudi svojo temno plat. Sestavljena je iz 25 postavk, udeleženci pa nanje odgovarjajo s petstopenjsko lestvico (1 – sploh se ne strinjam, 5 – popolnoma se strinjam). Lestvica zajema tri dimenzije, in sicer emocionalna manipulacija, slabe emocionalne veščine in prikrivanje emocij, za namen raziskave smo se osredotočili predvsem na prvo dimenzijo. Visok rezultat na tej dimenziji pomeni višjo izraženost emocionalne manipulacije. Cronbachov  $\alpha$  koeficient zanesljivosti dimenzije emocionalne manipulacije znaša 0,88.
- Vprašalnik emocionalne kompetentnosti – krajša oblika (ESCQ; Takšič, 2002; prevod Avsec, 2007). Lestvica vsebuje 26 postavk, ki se združujejo v dimenzije prepoznavanje in razumevanje emocij, izražanje in poimenovanje emocij ter upravljanje z emocijami, udeleženec pa na postavke s petstopenjsko lestvico odgovarja, v kolikšni meri zanj veljajo posamezne trditve (1 – sploh ne velja, 5 – vedno velja). Pri vseh dimenzijah pomeni visok rezultat višjo izraženost lastnosti. Cronbachov  $\alpha$  koeficient zanesljivosti dimenzij vprašalnika je sledeč: prepoznavanje in razumevanje emocij 0,81 – 0,90, izražanje in poimenovanje emocij 0,78 – 0,88 ter upravljanje z emocijami 0,67 – 0,78, zanesljivost celotnega vprašalnika pa znaša med 0,88 in 0,92.
- Lestvica socialne inteligentnosti (TSIS; Silvera, Martinussen in Dahl, 2001; prevod Horvat, 2011). Lestvica je sestavljena iz 21 postavk, ki se združujejo v dimenzije predelava socialnih informacij, socialne veščine in socialno zavedanje. Udeleženec na postavke odgovarja s sedemstopenjsko lestvico (1 – sploh ni značilna zame, 7 – zelo značilna zame). Visok rezultat pri vseh dimenzijah pomeni

višjo izraženost teh lastnosti. Cronbachov  $\alpha$  koeficient zanesljivosti dimenzije predelava socialnih informacij znaša 0,79 – 0,81, dimenzije socialne veččine 0,85 – 0,86 in dimenzije socialno zavedanje 0,72 – 0,79.

- Vprašalnik petih velikih faktorjev osebnosti (BFI; John, Benet-Martinez in Benet-Martinez, 1998; prevod Avsec in Sočan, 2007). Razvoj vprašalnika temelji na upoštevanju klasičnih kvalifikacij petih faktorjev osebnosti, ki so dobili imena ekstravertnost, prijetnost, vestnost, nevroticizem in intelekt/odprtost. Vprašalnik ima 44 postavk, ki se združujejo v navedene dimenzije, udeleženec pa nanje odgovarja s petstopenjsko lestvico (1 – sploh se ne strinjam, 5 – popolnoma se strinjam). Pri vseh dimenzijah pomeni visok rezultat višjo izraženost lastnosti. Cronbachov  $\alpha$  koeficient zanesljivosti dimenzij vprašalnika je sledeč: ekstravertnost 0,86, prijetnost 0,79, vestnost 0,82, nevroticizem 0,87 in intelekt/odprtost 0,83, zanesljivost celotnega vprašalnika pa znaša 0,83.

### **::2.3. Postopek**

Udeleženci so na vprašalnike odgovarjali individualno ali v skupinah. Na začetku smo udeležencem zagotovili, da so njihovi odgovore anonimni in da ni pravih ali napačnih odgovorov. Udeleženci so podpisali tudi obveščeno soglasje k sodelovanju v raziskavi, za mladoletnike so soglasje prebrali in podpisali tudi njihove starši ali skrbniki. Udeležence smo prosili, da na vprašalnike odgovarjajo pošteno in v celoti. Za vsak vprašalnik so bila podana navodila. Odgovarjanje na vprašalnike je trajalo približno 20 – 25 minut.

### **::3. REZULTATI**

V tem poglavju so prikazani rezultati analiz in postopkov, ki smo jih uporabili za preverjanje hipotez. Na začetku v tabeli 1 prikazujemo normalnost porazdelitve in zanesljivost uporabljenih spremenljivk, v tabeli 2 pa korelacije med različnimi neodvisnimi spremenljivkami in čustveno manipulacijo. Ker, skladno s hipotezami, predvidevamo, da bodo obstajale razlike v povezanosti spremenljivk v odvisnosti od spola, jih prikazujemo ločeno glede na moške in ženske, za večjo ilustrativnost rezultatov pa prikazujemo tudi korelacije celotnega vzorca.



**Tabela 1**

Normalnost porazdelitve in zanesljivost uporabljenih spremenljivk

Spremenljivke	Kolmogorov-Smirnov $Z$	$p$	$\alpha$
<b>Čustvena inteligentnost</b>			
Prepoznavanje in razumevanje emocij	0,654	0,786	0,83
Izražanje in poimenovanje emocij	0,948	0,330	0,89
Upravljanje z emocijami	0,819	0,514	0,81
<b>Socialna inteligentnost</b>			
Predelava socialnih informacij	1,058	0,213	0,75
Socialne veščine	0,796	0,550	0,81
Socialno zavedanje	0,904	0,387	0,76
<b>Osebnost</b>			
Ekstravertnost	1,375	0,046	0,82
Sprejemljivost	1,473	0,026	0,72
Vestnost	0,813	0,523	0,84
Nevroticizem	1,192	0,116	0,81
Odprtost	1,290	0,072	0,72
Čustvena manipulacija	0,828	0,499	0,90

V tabeli 1 vidimo, da se spremenljivki Ekstravertnost in Sprejemljivost ne porazdelujeta skladno z normalno distribucijo, zaradi česar bomo pri analizi teh spremenljivk uporabili neparametrične postopke.

**Tabela 2***Korelacije med različnimi spremenljivkami in čustveno manipulacijo (EM)*

Spremenljivke	EM moški		EM ženske		<i>z</i>	<i>p</i>	EM skupaj	
<b>Čustvena inteligentnost</b>								
Prepoznav. in razumev. emocij	0,34	**	0,28	**	0,47	0,321	0,29	**
Izražanje in poimenovanje emocij	-0,04		0,00		-0,28	0,390	-0,02	
Upravljanje z emocijami	-0,05		0,01		-0,42	0,337	0,00	
<b>Socialna inteligentnost</b>								
Predelava socialnih informacij	0,40	**	0,17		1,76	0,039	0,29	**
Socialne veščine	0,17		0,13		0,29	0,387	0,16	*
Socialno zavedanje	-0,20	*	0,02		-1,56	0,060	-0,08	
<b>Osebnost</b>								
Ekstravertnost	0,21	*	0,12		0,65	0,259	0,17	*
Sprejemljivost	-0,38	**	-0,25	*	-1,01	0,156	-0,30	**
Vestnost	-0,19		-0,22	*	0,22	0,413	-0,20	**
Nevroticizem	0,08		0,07		0,07	0,472	0,04	
Odrprtost	0,28	**	0,06		1,59	0,056	0,14	*

*Opombe:* *z* = Fisherjeva transformacija; *p* = pomembnost razlik med korelacijskimi koeficienti

Iz tabele 2 je razvidno, da obstajajo pomembne pozitivne korelacije med dimenzijami čustvene in socialne inteligentnosti ter stopnjo čustvene manipulacije, razen korelacije med socialnim zavedanjem in manipulacijo pri moških, ki je negativna. Vidimo tudi, da več osebnostnih dimenzij pomembno korelira s čustveno manipulacijo, sprejemljivost in vestnost najpomembneje negativno korelirata z manipulacijo, pri moških pa vidimo, da je odrprtost pomembno pozitivno povezana s čustveno manipulacijo. Testirali smo tudi pomembnost razlik med korelacijami za moške in ženske in ugotovili, da se korelacije statistično pomembno razlikujejo pri predelavi socialnih informacij.

Nadalje smo želeli ugotoviti, če obstajajo pomembne razlike v stopnji čustvene manipulacije med moškimi in ženskami. Izvedli smo t-test, s katerim smo ugotovili, da obstajajo določene razlike med spoloma, vendar niso statistično pomembne (M pri moških znaša 48,25, pri ženskah pa 45,43, t-vrednost je 1,46, statistična značilnost pa 0,146).

Za dodatno razjasnitev smo izvedli preizkus razlik med spoloma za vsako starostno skupino posebej. Sklepali smo namreč, da se bodo razlike med spoloma pokazale predvsem v obdobju poznega mladostništva, saj se šele tedaj začneta jasneje oblikovati osebnost in identiteta posameznika. Mlajši udeleženci še nimajo tako jasno izoblikovanih osebnostnih značilnosti, da bi lahko sklepali o bolj stalni izraženi čustvene manipulacije. Iz tabele 3 je razvidno, da razlike pri starostnih skupinah med 15 in 17 let niso statistično pomembne, za osebe, stare 18 let, pa obstajajo pomembne razlike v čustveni manipulaciji med spoloma.

**Tabela 3**

*Razlike med spoloma v čustveni manipulaciji pri različnih starostnih skupinah*

	<i>N</i>	<i>M</i>	<i>t</i>	<i>p</i>
<b>15 let</b>				
Moški	18	47,67	0,17	0,863
Ženske	17	46,88		
<b>16 let</b>				
Moški	28	44,93	0,44	0,662
Ženske	19	46,89		
<b>17 let</b>				
Moški	42	49,62	0,61	0,542
Ženske	29	47,72		
<b>18 let</b>				
Moški	16	51,13	2,20	0,033
Ženske	33	41,82		

Nazadnje smo želeli z multiplo korelacijo in linearno regresijo odkriti odnose med različnimi napovedniki in čustveno manipulacijo. V skladu s predhodnimi raziskavami smo oblikovali regresijski postopke ločeno za moške in ženske. V regresijski model smo vključili vse osebnostne dimenzije in dimenzije čustvene ter socialne inteligentnosti. Za vzorec moških smo ugotovili, da je bila njihova multipla korelacija s kriterijem 0,66, vse skupaj so pojasnile 44,1 odstotka variance kriterija, multipla korelacija pa je bila statistično pomembna ( $p = 0,000$ ).

**Tabela 4***Regresijski koeficienti za model napovednikov pri moških*

Napovedniki	<i>B</i>	<i>E</i>	$\beta$	<i>p</i>	95% IZ za <i>B</i>		Test kolinearnosti	
					sp. meja	zg. meja	toleranca	IVF
Prepozn. in razumev. emocij	0,45	0,22	0,23	0,042	0,02	0,89	0,50	2,01
Izraž. in poimenov. emocij	-0,60	0,22	-0,29	0,008	-1,04	-0,16	0,53	1,90
Upravljanje z emocijami	0,12	0,27	0,05	0,661	-0,42	0,67	0,52	1,93
Predelava social. informacij	0,45	0,20	0,25	0,030	0,04	0,85	0,48	2,08
Socialne veščine	-0,16	0,20	-0,10	0,424	-0,56	0,24	0,36	2,79
Socialno zavedanje	0,14	0,17	0,08	0,402	-0,19	0,47	0,65	1,53
Ekstravertnost	1,13	0,34	0,45	0,001	0,45	1,80	0,33	3,02
Sprejemljivost	-0,99	0,29	-0,37	0,001	-1,56	-0,41	0,52	1,93
Vestnost	-0,51	0,19	-0,25	0,009	-0,89	-0,13	0,68	1,47
Nevroticizem	-0,21	0,26	-0,08	0,418	-0,72	0,30	0,62	1,60
Odprtost	0,24	0,20	0,11	0,220	-0,15	0,63	0,76	1,32

*Opombe:* *B* = nestandardizirani regresijski koeficient; *E* = standardna napaka nestandardiziranega regresijskega koeficienta;  $\beta$  standardizirani regresijski koeficient; IZ = interval zaupanja; IVF = faktor inflacije variance

Za vključene spremenljivke smo preverili tudi intervale zaupanja in kolinearnost. Po pregledu rezultatov v tabeli 4 vidimo, da čustveno manipulacijo pri moških pomembno napoveduje šest prediktorjev: prepoznavanje in razumevanje emocij, izražanje in poimenovanje emocij, predelava socialnih informacij, ekstravertnost, sprejemljivost in vestnost.

Tudi za vzorec žensk smo v regresijski model vključili vse razpoložljive spremenljivke in ugotovili, da je njihova multipla korelacija s kriterijem znašala 0,43, vse skupaj so pojasnile 18,3 odstotkov variance kriterija, vendar multipla korelacija ni bila statistično pomembna ( $p = 0,076$ ).

Tabela 5

Regresijski koeficienti za model napovednikov pri ženskah

Napovedniki	<i>B</i>	<i>E</i>	$\beta$	<i>p</i>	95% IZ za <i>B</i>		Test kolinearnosti	
					sp. meja	zg. meja	toleranca	IVF
Prepozn. in razumev. emocij	0,50	0,31	0,22	0,106	-0,11	1,11	0,51	1,95
Izraž. in poimenov. emocij	-0,05	0,24	-0,02	0,850	-0,52	0,43	0,59	1,69
Upravljanje z emocijami	-0,23	0,36	-0,10	0,526	-0,95	0,49	0,42	2,40
Predelava social. informacij	0,14	0,29	0,06	0,620	-0,43	0,72	0,61	1,64
Socialne veščine	0,31	0,28	0,19	0,260	-0,24	0,86	0,35	2,84
Socialno zavedanje	0,10	0,22	0,05	0,661	-0,33	0,52	0,73	1,37
Ekstravertnost	0,03	0,38	0,01	0,936	-0,73	0,80	0,29	3,47
Sprejemljivost	-0,52	0,30	-0,22	0,084	-1,11	0,07	0,58	1,72
Vestnost	-0,42	0,22	-0,21	0,062	-0,87	0,02	0,78	1,28
Nevroticizem	-0,20	0,31	-0,09	0,522	-0,82	0,42	0,44	2,27
Odprtost	-0,06	0,28	-0,02	0,832	-0,61	0,49	0,75	1,33

*Opombe:* *B* = nestandardizirani regresijski koeficient; *E* = standardna napaka nestandardiziranega regresijskega koeficienta;  $\beta$  standardizirani regresijski koeficient; IZ = interval zaupanja; IVF = faktor inflacije variance

Tudi pri ženskah smo za vključene spremenljivke preverili intervale zaupanja in kolinearne. Na osnovi podrobnega pregleda rezultatov vidimo, da v tem modelu nobena od spremenljivk kriterija ne napoveduje ustrezno; napovedniki imajo tudi zelo velike standardne napake v primerjavi z regresijskimi koeficienti. Želeli smo ugotoviti tudi, ali bi lahko obstajala napovedna vrednost skupnega faktorja čustvene inteligentnosti in skupnega faktorja socialne inteligentnosti, ampak smo ugotovili, da vključitev teh nadrednih spremenljivk ne vpliva na rezultate – nobeden od njiju se ni izkazal kot pomemben prediktor čustvene manipulacije, prav tako s kriterijem nista pomembno korelirala. Na podlagi rezultatov lahko torej zaključimo, da vključene osebnostne značilnosti ne napovedujejo pomembno čustvene manipulacije pri ženskah.

## ::4. INTERPRETACIJA

V raziskavi smo želeli odkriti in pojasniti odnose med čustveno inteligentnostjo, socialno inteligentnostjo, osebnostnimi lastnostmi in čustveno manipulacijo v vzorcu slovenskih srednješolcev. Po pregledu literature smo oblikovali pet hipotez. S pomočjo različnih statističnih postopkov in analiz smo hipoteze preverjali na podlagi rezultatov vprašalnikov, ki so jih izpolnjevali srednješolci med petnajstim in osemnajstim letom starosti. Teoretično in raziskovalno ozadje čustvene manipulacije pri mladostnikih je precej skopo, tako da je enega izmed naših ciljev predstavljalo tudi odkrivanje odnosov med različnimi spremenljivkami v vzorcu mladostnikov.

V prvi hipotezi smo predpostavili, da moški izražajo višjo stopnjo čustvene manipulacije kot ženske. Naši rezultati kažejo nekoliko višjo stopnjo čustvene manipulacije pri moških kot pri ženskah, vendar razlika ni statistično pomembna na intervalu zaupanja 95%. Naši rezultati tako niso v skladu z ugotovitvami R. Grieve in Maharja (2010), ki sta ugotovila, da moški kažejo pomembno višjo stopnjo čustvene manipulacije. Za dodatno razjasnitev pojava smo testirali razlike med spoloma za vsako starostno skupino posebej. Ugotovili smo, da pri starostih med 15 in 17 let ne obstajajo pomembne razlike med spoloma, medtem ko pri starosti 18 let moški dosegajo pomembno višje ravni čustvene manipulacije kot ženske. Iz naših rezultatov lahko sklepamo, da obstajajo razvojne spremembe v stopnji čustvene manipulacije – v srednjem mladostništvu se stopnja čustvene manipulacije ne razlikuje glede na spol, kasneje, v poznem mladostništvu in odrasli dobi, pa so prisotne pomembne razlike med spoloma. Menimo, da je ta pojav povezan z dejstvom, da se proti koncu obdobja mladostništva začeta intenzivneje oblikovati osebnost in identiteta posameznika (Papalia idr., 2009), vključno s spolno identiteto, zaradi česar so razvidne tudi razlike med spoloma glede določenih osebnostnih značilnosti. V nadaljnjih raziskavah bi bilo zanimivo izvesti prečno študijo, ki bi vključevala mladostnike in odrasle udeležence, ali vzdolžno študijo, ki bi preverjala stopnjo čustvene manipulacije pri istih udeležencih večkrat v mladostništvu in odraslosti.

Na podlagi rezultatov raziskave moramo ovreči hipotezo in zaključiti, da se srednješolci moškega spola ne razlikujejo pomembno glede stopnje čustvene manipulacije od žensk. Torej ne velja, da moški bolje vedo, kako osramotiti druge in jih postaviti v medosebne spore; zanje ni nič bolj značilno, da vedo, kako uporabljati svoje čustvene sposobnosti, da izzovejo občutke krivde pri drugih. Glede na spol se srednješolci ne razlikujejo v sposobnosti pretvarjanja z namenom, da bi dobili zeleno vedenje od drugih, prav tako se ne razlikujejo v sposobnosti, kako dobro lahko hlinijo občutke bolečine in prizadetosti, da bi vzbuditi občutek krivde pri drugih. Za moške v primerjavi z ženskami prav tako ne velja, da jim je bolj všeč nadzorovati vedenje drugih na različne načine in da lahko bolje dokažejo svoje težave kot bolj resne, da bi se izognili obveznostim. Glede na to da smo dokazali, da pri starejših udeležencih v raziskavi obstajajo pomembne razlike v čustveni manipulaciji glede na spol, pa lahko zaključimo, da je čustvena manipulacija za starejše udeležence po naših predvidevanjih in v

skladu s predhodnimi raziskavami (Grieve in Mahar, 2010; Grieve in Panebianco, 2013) bolj značilna pri moških kot pri ženskah.

V drugi hipotezi smo predvidevali obstoj pozitivnih odnosov med čustveno inteligentnostjo in čustveno manipulacijo. Naši rezultati kažejo statistično značilne pozitivne korelacije med prepoznavanjem in razumevanjem emocij ter čustveno manipulacijo pri moških in pri ženskah, kar je skladno z rezultati predhodnih raziskav (Grieve in Mahar, 2010; Grieve in Panebianco, 2013), v katerih so bile ugotovljene pozitivne korelacije med čustveno inteligentnostjo in čustveno manipulacijo. V naših rezultatih prepoznavanje in razumevanje emocij deluje tudi kot pomemben pozitiven napovednik čustvene manipulacije pri moških, zanimivo pa kot pomemben negativen napovednik nastopa še izražanje in poimenovanje emocij. Postavljeno hipotezo lahko na podlagi rezultatov delno potrdimo in sklenemo, da pri srednješolcih sposobnost določanja razpoloženja in čustva drugih, sposobnost, da vedo, kaj se je zgodilo z drugimi, ko vidijo njihove občutke, sposobnost prepoznati čustva drugih preko njihovega izraza na obrazu in sposobnost, da opazijo, če je nekdo poskušal prikriti svoje prave občutke, pozitivno napovedujejo pojav čustvene manipulacije. Svoje visoko izražene čustvene spretnosti lahko mladostniki torej uporabijo na manj zaželeno načine in znajo z drugimi osebami manipulirati, da bi dosegli svoje cilje. Po drugi strani pa bi sposobnost izražanja lastnih čustev in opisovanja svojega trenutnega razpoloženja lahko nakazovala na nižjo stopnjo čustvene manipulacije pri moških.

V tretji hipotezi smo predpostavili obstoj pozitivnih odnosov med socialno inteligentnostjo in čustveno manipulacijo. V vzorcu moških srednješolcev smo ugotovili statistično pomembno pozitivno povezanost med predelavo socialnih informacij in stopnjo čustvene manipulacije; ta dimenzija socialne inteligentnosti tudi močno pozitivno napoveduje pojav čustvene manipulacije pri moških. Naši rezultati so skladni z ugotovitvami R. Grieve in L. Panebianco (2013), tako da lahko rečemo, da so moški sposobni učinkovito uporabiti socialne podatke (na primer, da so sposobni napovedati vedenje drugih ljudi, da vedo, kako njihovo vedenje vpliva na počutje drugih, in da vedo, kako napovedati reakcije drugih oseb na njihovo vedenje) za čustveno manipuliranje z drugimi. Ugotovljena je bila tudi pozitivna korelacija med socialnimi spretnostmi in čustveno manipulacijo; mladostniki, ki so sposobni, da se povežejo z drugimi, ki niso sramežljivi v medosebnih odnosih in ki se lahko prilagodijo na različne socialne situacije, se bolj pogosto obnašajo manipulativno. Pri moških smo ugotovili negativno povezavo med socialnim zavedanjem in čustveno manipulacijo, ta dimenzija se je pojavila tudi kot pomemben negativen prediktor čustvene manipulacije, na podlagi česar lahko sklepamo, da če imajo srednješolci težave v izražanju svojih misli, če kažejo težave pri razumevanju odločitev drugih ljudi, če pogosto ne vedo, zakaj se drugi jezijo na njih, če so včasih nekoliko nerodni, če ne vedo, kako povedati svoje misli na sprejemljiv način, in če se jim ne zdi pomembno, da se obnašajo na način, ki ne vpliva na druge, je pri njih bolj verjeten pojav čustvene manipulacije. Na podlagi naših rezultatov lahko v večini

potrdimo tretjo hipotezo in sklenemo, da ima socialna inteligentnost pomembno vlogo pri napovedovanju čustvene manipulacije pri moških.

V četrti hipotezi smo predvidevali obstoj negativnih odnosov med osebnostnimi lastnostmi sprejemljivosti in vestnosti ter čustveno manipulacijo. Naši rezultati kažejo močne negativne korelacije med sprejemljivostjo in čustveno manipulacijo tako pri moških kot pri ženskah. Osebnostna dimenzija sprejemljivosti je tudi negativen napovednik čustvene manipulacije v vzorcu srednješolcev moškega spola. Ti rezultati so skladni z ugotovitvami predhodnih raziskav (Jakobwitz in Egan, 2006; Lee in Ashton, 2005; Paulhus in Williams, 2002), v katerih so bile ugotovljene pomembne negativne korelacije med sprejemljivostjo in čustveno manipulacijo. Na podlagi rezultatov naše raziskave lahko potrdimo prvi del hipoteze in zaključimo, da osebnostne poteze krutosti, sumničavosti, grobosti, tekmovalnosti, ne-kooperativnosti, nagnjenosti k ekstremom, oblastnosti, neprijaznosti in arogantnosti pomembno napovedujejo čustveno manipulacijo pri srednješolcih. Osebnostna dimenzija sprejemljivosti je navadno povezana s prosocialnim vedenjem, njene nižje izražene vrednosti pa tako lahko nakazujejo na to, da se posameznik vede na socialno manj zaželene načine, kamor sodi tudi manipuliranje z drugimi.

Če se osredotočimo na dimenzijo vestnosti, vidimo, da naši rezultati kažejo močno negativno korelacijo s čustveno manipulacijo pri ženskah, vestnost pa predstavlja tudi negativen napovednik čustvene manipulacije pri moških udeležencih. Ti rezultati so skladni tudi z ugotovitvami predhodnih raziskav (Jakobwitz in Egan, 2006; Lee in Ashton, 2005; Paulhus in Williams, 2002). Osebe z nizko stopnjo vestnosti so precej kaotične, nezanesljive, brezbrizne in neprevidne, pogosto so neodločne in se izogibajo svojim dolžnostim. Menimo, da te značilnosti veljajo tudi za srednješolce z visoko stopnjo čustvene manipulacije v primerjavi s srednješolci z nižjimi stopnjami manipulativnega ravnanja, ki so pogosteje pojmovani kot organizirani, disciplinirani, imajo bolj izrazit občutek za red in dolžnosti ter so tudi previdni, vestni in zanesljivi. Imajo visoko samozavest, so visoko produktivni in se čuti-jo bolj kompetentne v primerjavi z mladostniki z višjo stopnjo čustvene manipulacije. Posamezniki z nizko izraženo dimenzijo vestnosti imajo tako manj čuta za to, kaj je prav in kaj narobe, zaradi česar se v različnih situacijah lahko večkrat odločijo za napačen način ravnanja, med njimi tudi za čustveno manipulacijo. S temi ugotovitvami lahko potrdimo tudi drugi del četrte hipoteze.

V zadnji hipotezi smo predvidevali, da obstajajo razlike med spoloma pri tem, katere spremenljivke so povezane s čustveno manipulacijo in jo tudi pomembno napovedujejo. Naši rezultati potrjujejo to hipotezo in kažejo, da obstajajo precej različni korelati in napovedniki čustvene manipulacije glede na spol. Pri moških smo našli šest pomembnih napovednikov: prepoznavanje in razumevanje emocij (pozitiven napovednik), izražanje in poimenovanje emocij (negativen napovednik), predelavo socialnih informacij (pozitiven napovednik), ekstravertnost (pozitiven napovednik), sprejemljivost (negativen napovednik) in vestnost (negativen napovednik). Ti napovedniki skupaj pojasnijo nekaj več kot štirideset odstotkov variance kriterija, kar je



precej veliko. Če rezultate pogledamo podrobneje, vidimo zelo nizko, statistično neznačilno, negativno korelacijo med izražanjem in poimenovanjem čustev ter čustveno manipulacijo pri moških, spremenljivka pa se pojavlja kot pomemben negativen napovednik čustvene manipulacije. Tak rezultat nakazuje na to, da ta dimenzija čustvene inteligentnosti deluje kot zaviralnik za nastanek čustvene manipulacije pri moških, kar ni v skladu z raziskavo R. Grieve in L. Panebianco (2013), ki je pokazala podoben učinek pri ženskah, ne pa pri moških. Zato predlagamo dodatno prihodnje raziskave o odnosih med čustveno inteligentnostjo in čustveno manipulacijo.

V vzorcu srednješolk nismo našli pomembnih napovednikov čustvene manipulacije, na podlagi česar sklepamo, da pri ženskah osebnostni dejavniki ne igrajo tako pomembne vloge pri napovedovanju čustvene manipulacije kot pri moških. Tako menimo, da obstajajo drugi pomembni napovedniki manipulacije pri ženskah, do česar po našem mnenju lahko pride tudi zaradi evolucijskih razlogov – ženske pri morebitnih življenjskih partnerjih dolgoročno iščejo stabilnost, zaščito pred zlorabo drugih in sposobnost, da poskrbijo zanje in njihove potomce ter na ta način izboljšajo njihov družbeni status (Gaulin in McBurney, 2004), kar nakazuje, da so lahko ženske bolj „praktične“ v manipulaciji vedenja drugih v skladu s svojimi potrebami – v ospredju ni toliko to, da bi se manipulacija pri njih pojavila zaradi njihovih izoblikovanih osebnostnih značilnosti, temveč je predvsem posledica tega, da imajo ženske postavljene določene socialne cilje in jih želijo doseči v najkrajšem možnem času. Zato menimo, da osebnostne značilnosti pri ženskah niso nujno primarno vpletene pri pojavu manipulativnega vedenja.

Pričujoča raziskava poudarja in pojasnjuje odnose med čustveno inteligentnostjo, socialno inteligentnostjo, osebnostnimi dimenzijami modela velikih pet in čustveno manipulacijo pri mladostnikih, kar predstavlja področje, na katerem dosedaj ni bilo izvedenih raziskav. Naša raziskava tako prikazuje določene ugotovitve tudi glede razvojnega vidika čustvene manipulacije, saj so bile dosedanje raziskave opravljene le na vzorcih odraslih oseb. Raziskava pa ima tudi nekaj pomanjkljivosti. Kot prvo lahko izpostavimo dejstvo, da smo uporabili priložnostni vzorec udeležencev, ki ne nujno reprezentativno prikazuje slovensko srednješolsko populacijo, poleg tega pa so bili podatki pridobljeni le s pomočjo samoocenjevalnih vprašalnikov, ki niso nujno vedno relevanten prikaz uporabljenih dimenzij in spremenljivk. Menimo, da so potrebne še nadaljnje raziskave napovedovanja čustvene manipulacije skozi vse življenje; mogoče bi bilo tudi ustrezno vključiti dodatne spremenljivke iz širšega področja psihologije – različne demografske podatke, socialno-ekonomski status ipd.

## ::5. LITERATURA

- Austin, E. J. (2009): »A reaction time study of responses to trait and ability emotional intelligence test items.« V: *Personality and Individual Differences*, 46, str. 381–383.
- Austin, E. J., Farrelly, D., Black, C. in Moore, H. (2007): Emotional intelligence, Machiavellianism and emotional manipulation: Does EI have a dark side? V: *Personality and Individual Differences*, 43, str. 179–189.

- Cantor, N. in Kihlstrom, J. F. (1987): *Personality and social intelligence*. Engelwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Carr, D. (2000): Emotional intelligence, PSE and self esteem: a cautionary note. V: *Pastoral Care in Education*, 18 (3), str. 27–33.
- Gardner, H. (1983): *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books.
- Gaulin, S. in McBurney, D. (2004): *Evolutionary psychology*. Upper Saddle River, N.J.: Pearson/Prentice Hall.
- Goleman, D. (2001): *Čustvena inteligenca na delovnem mestu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Goleman, D. (2010): *Socialna inteligenca*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Grieve, R. (2011): Mirror mirror: The role of self-monitoring and sincerity in emotional manipulation. V: *Personality and Individual Differences*, 51 (8), str. 981–985.
- Grieve, R. in Mahar, D. (2010): The emotional manipulation–psychopathy nexus: Relationships with emotional intelligence, alexithymia and ethical position. V: *Personality and Individual Differences*, 48, str. 945–950.
- Grieve, R. in Panebianco, L. (2013): Assessing the role of aggression, empathy, and self-serving cognitive distortions in trait emotional manipulation. V: *Australian Journal of Psychology*, 65, str. 79–88.
- Jakobowitz, S. in Egan, V. (2006): The dark triad and normal personality traits. V: *Personality and Individual Differences*, 40, str. 331–339.
- Kihlstrom, J. F. in Cantor, N. (2000): »Social intelligence.« V: R. J. Sternberg (ur.): *Handbook of Intelligence*. New York: Cambridge University Press, str. 359–395.
- Kildruff, M., Chiaburu, D. S. in Menges, J. I. (2010): Strategic use of emotional intelligence in organisational settings: Exploring the dark side. V: *Research in Organizational Behavior*, 30, str. 129–152.
- Lee, K. in Ashton, M. C. (2005): Psychopathy, Machiavellianism, and narcissism in the Five-Factor model and the HEXACO model of personality structure. V: *Personality and Individual Differences*, 38, str. 1571–1582.
- Musek, J. (2000): *Nova psihološka teorija vrednot*. Ljubljana: Educy.
- Musek, J. (2005): *Psihološke dimenzije osebnosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo.
- Musek, J. (2005): *Psihološke in kognitivne študije osebnosti*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Paulhus, D. L. in Williams, K. (2002): The dark triad of personality: Narcissism, Machiavellianism, and psychopathy. V: *Journal of Research in Personality*, 36, str. 556–568.
- Papalia, D. E., Wendkos Olds, S. in Duskin Feldman, R. (2009): *Human development*. New York: McGraw-Hill.
- Saklofske, D. H., Austin, E. J. in Minski, R. S. (2003): Factor structure and validity of a trait emotional intelligence measure. V: *Personality and Individual Differences*, 34, str. 707–721.
- Salovey, P. in Mayer, J. D. (1990): Emotional Intelligence. V: *Imagination, Cognition and Personality*, 9, str. 185–211.
- Simmons, S. in Simmons, J. (2000): *Merjenje čustvene inteligenca*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Siu, A. F. Y. (2009): Trait emotional intelligence and its relationships with problem behavior in Hong Kong adolescents. V: *Personality and Individual Differences*, 47 (6), str. 553–557.
- Smith, L., Ciarrochi, J. in Heaven, P. C. L. (2008): The stability and change of trait emotional intelligence, conflict communication patterns, and relationship satisfaction: A one-year longitudinal study. V: *Personality and Individual Differences*, 45, str. 738–743.

*Sabina Duvelek,*  
*Žan Lep*  
**PRELIMINARNO  
PREVERJANJE  
MERSKIH  
ZNAČILNOSTI  
SLOVENSKEGA  
PREVODA  
VPRAŠALNIKA NA  
CILJE USMERJENIH  
KOMPETENC  
COACHINGA**

27-48

ODDELEK ZA PSIHOLOGIJO  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
AŠKERČEVA 2  
SI-1000 LJUBLJANA  
SABINA.DUVELEK@GMAIL.COM  
ZAN.LEP@FF.UNI-LJ.SI

**::POVZETEK**

COACHING JE CILJNO USMERJEN proces, ki prejemniku coachinga pomaga pri postavljanju in doseganju ciljev. K učinkovitosti coachinga odločilno prispevajo na cilje usmerjene kompetence coacha, katere redko ocenjujemo z uporabo veljavnih in zanesljivih orodij. Ker ciljna usmerjenost coachev v Sloveniji (tudi zaradi pomanjkanja ustreznih pripomočkov) ni raziskana, sva se odločila v slovenščino prevesti Vprašalnik na cilje usmerjenih kompetenc (Goal-focused Coaching Skills Questionnaire – GCSQ; Grant in Cavanagh, 2007). V prispevku predstavljava postopek prevoda in priredbe GSCQ, ki v končni (prilagojeni) različici po strukturi nekoliko odstopa od izvirnega pripomočka. Preliminarni rezultati kažejo na ustrezno kriterijsko veljavnost ter možnost uporabe za merjenje kompetenc slovenskih coachev ob dodatnem preverjanju pri večjih in heterogenih vzorcih, z uporabo različnih ocenjevalcev ter ob morebitnem razvoju dodatnih postavk.

Ključne besede: coaching, ciljna usmerjenost, ciljne kompetence, Vprašalnik na cilje usmerjenih kompetenc GSCQ, poslovni coaching, organizacijska psihologija

**ABSTRACT**

*PRELIMINARY EVIDENCE OF PSYCHOMETRIC CHARACTERISTICS OF SLOVENE TRANSLATION OF GOAL-FOCUSED COACHING SKILLS QUESTIONNAIRE*

*Coaching is a goal-oriented process that helps the coachee in setting and achieving goals, with coach's goal-focused skills being key influences of efficiency. Nevertheless, those skills are rarely measured using valid and reliable assessment tools. Goal-focused Coaching Skills Questionnaire (GCSQ; Grant and Cavanagh, 2007) was developed to measure goal-focused skills of coaches and no research on the topic was conducted in Slovenia to date. In the article we present the preliminary evidence of psychometric characteristics of the adapted version of the GCSQ. The shortened version exhibits sufficient criterion validity and can serve as a credible tool for measuring skills of Slovenian coaches. However, we propose further development and larger-scale verification with heterogeneous samples and multiple informants.*

*Key words: coaching, goal orientation, goal-focused skills, Goal focused skills questionnaire GSCQ, business coaching, industrial and organizational psychology*

## ::UVOD

Coaching postaja tudi v Sloveniji vse bolj priljubljen in uporabljen način dela z zaposlenimi (Porenta, 2013), ki le-tem omogoča doseganje zastavljenih ciljev in izkoriščanje njihovih potencialov. Ker coaching predstavlja interakcijo med prejemnikom in coachem, so poleg aktivne vloge prejemnika coachinga v procesu pomembne tudi značilnosti coacha, ki v proces vstopa s svojimi lastnimi pričakovanji, prepričanji, lastnostmi ter spretnostmi, vse to pomembno prispeva k uspešnosti coachinga. Med spretnostmi, ki naj bi jih imel dober coach, po pomembnosti vpliva na uspešne izide coachinga izstopajo na cilje usmerjene kompetence, a so te še vedno redko ocenjevane (Grant and Cavanagh, 2007) – v Sloveniji pripomoček za njihovo ocenjevanje še ni na voljo. V prispevku zato predstavlja proces prevoda in priredbe po pregledu literature edinega dostopnega vprašalnika za oceno na cilje usmerjenih kompetenc (The goal-focused coaching skills questionnaire – GSCQ; Grant and Cavanagh, 2007), ki je, poleg rabe v raziskovanju, za ocenjevanje kompetenc in napredka coachev uporaben predvsem v praksi. V prvi študiji sva pri pilotnem vzorcu preverjala ustreznost prevodov posameznih postavk in razvidno veljavnost pripomočka, v drugi sva poleg ocenjevanja povezanosti rezultatov obeh študij preverjala tudi značilnosti prirejene različice vprašalnika, ki sva jo oblikovala na podlagi rezultatov pilotne študije.

## ::Opredeitev na cilje usmerjenih kompetenc coachinga

Na cilje osredotočen coaching lahko razumemo kot sodelovalen in sistematičen proces, ki je usmerjen v izboljšanje uspešnosti, samousmerjenega učenja in blagostanja posameznika (Grant, 2006). Kljub temu, da so številni modeli coachinga predstavljeni kot kompleksne metodologije, osnovo na cilje osredotočenega coachinga predstavlja razmeroma preprosta vrsta procesov, v katerih si prejemnik coachinga zastavi konkreten cilj, razvije akcijski načrt, začne ukrepati, spremlja svoje delovanje (z opazovanjem in samorefleksijo), ovrednoti svojo uspešnost ter na podlagi te ocene spremeni svoje vedenje z namenom nadaljnega izboljšanja uspešnosti in doseganja svojih ciljev (Graham, Wedman in Garvin-Kester, 1994). Ob tem je naloga coacha, da prejemniku olajša napredek skozi zaporedje stopenj, ki opredeljujejo coaching, na cilje osredotočene kompetence coacha so tako ključnega pomena za doseganje rezultatov v coachingu. Na področju na cilje usmerjenega coachinga sta Grant in Cavanagh (2007) opredelila pet ključnih kompetenc: postavljanje ciljev, oblikovanje delovne alianse, usmerjenost na rešitve, upravljanje procesa in odgovornosti ter usmerjenost na rezultate coachinga.

Ena od ključnih kompetenc dobrega coacha je zmožnost, da prejemniku coachinga pomaga doseči rezultate, ki so zanj pomembni in smiselni (Grant in Cavanagh, 2007). Cilji so namreč bistven del coachinga – delujejo kot standardi, s katerimi lahko posamezniki ocenjujejo svojo uspešnost pri napredovanju v smeri zelenih rezulta-

tov (Locke, 2002). Pomembno je, da so postavljeni cilji usklajeni z osebnimi vrednotami prejemnika, saj raziskave kažejo, da so takšni cilji lažje dosegljivi, posamezniki pa ob njihovem doseganju občutijo več zadovoljstva in poročajo o boljšem počutju (Sheldon in Houser-Marko, 2001). Coach naj bi pomagal prejemniku pri postavljanju specifičnih, merljivih, dosegljivih, realističnih in časovno opredeljenih ciljev (Evers, Brouwers in Tomic, 2006). Kompetenca usmerjenosti na rezultate coachinga se tako nanaša na sposobnost coacha, da prejemniku z usmerjanjem pomaga pri doseganju zastavljenih ciljev, hkrati pa naj bi prejemnik ob tem pozitivno vrednotil tudi proces njihovega doseganja oz. coachinga (Peterson in Millier, 2005).

Ker je coaching namenjen predvsem razvoju rešitev, ne pa npr. raziskovanju preteklosti, je pomembno, da je coach pri svojem delu usmerjen v prihodnost ter da k temu spodbuja tudi prejemnika (Grant in Cavanagh, 2007). Ob tem je pomembno izpostaviti tudi, da coaching ni svetovanje (svetovalec podaja predloge rešitev), temveč metoda, pri kateri prejemnik coachinga sam kreira rešitve, ki so zanj ustrezne, coach ga skozi ta proces vodi (Whitmore, 2004). Pri tem je za oba udeleženca v procesu ključna delovna aliansa, za izgradnjo katere mora coach nastopati empatično in z razumevanjem lastnosti in potreb prejemnika coachinga ustvariti okolje, v katerem se lahko ta pri izražanju lastnih idej počuti svobodno (Schlegelmich in Fresco, 2005). Razvoj močne delovne alianse zahteva veliko strokovnega znanja, pri čemer med teoretiki ni soglasja, ali je možno to spretnost v celoti razviti v okviru kratkih tečajev in treningov na delovnem mestu (Baron, Morin in Morin, 2011). Dobro delovno alianso sicer lažje in učinkoviteje razvijejo čustveno inteligentni posamezniki, saj ti lažje upravljajo svoja čustva, razvijajo svoje potenciale ter uspešno upravljajo odnose pri delu, doma in v širši družbi (Krajnc, 2012). Pravilno prepoznavanje čustev prejemnika coachu omogoča ustrezne empatične odzive, empatičnost sama pa je pomemben dejavnik pri oblikovanju pozitivnih odnosov z drugimi (Leith in Baumeister, 1998; Ryff, 1989).

Poleg usmerjanja k ciljem in rezultatom naj bi coach pri prejemniku spodbujal tudi odgovornost, da izpolni vse dogovorjene akcijske načrte. Za stalen napredek je pomembno, da coach kakovostno upravlja proces usmerjanja in prejemniku coachinga pomaga pri spremljanju in ocenjevanju njegovega napredka (Grant in Cavanagh, 2007); slednje so Graham in sodelavci (1994) opredelili kot osrednji del samoregulacijskega cikla. Kompetenca usmerjanja procesa in odgovornosti tako vključuje takojšnje posredovanje coacha, če se prejemnik ne drži dogovorov, saj lahko neaktivnost coacha v takšnih okoliščinah vodi tudi do prekinitve procesa (Kilburg, 2001).

## **::Vprašalnik na cilje usmerjenih kompetenc coachinga (GCSQ)**

Za merjenje na cilje usmerjenih kompetenc coachinga sta Grant in Cavanagh (2007) razvila Vprašalnik na cilje usmerjenih kompetenc coachinga (The goal-focused coaching skills questionnaire – GSCQ, 2007), ki je po pregledu literature edi-

ni dostopen vprašalnik za merjenje ciljnih kompetenc coachev. Vprašalnik sta razvila kot orodje za samooceno, ki ga je možno uporabiti hitro in preprosto. Izvirnik obsega 12 postavk, ki se nanašajo na vedenja in kompetence petih področij: rezultat coachinga, delovna aliansa, usmerjenost na rešitve, postavljanje ciljev ter upravljanje procesa in odgovornost. Pri vsaki od postavk udeleženec na 7-stopenjski lestvici Likertovega tipa oceni, v kolikšni meri opis vedenja zanj velja (1 – močno se ne strinjam; 7 – močno se strinjam), višji skupni rezultat pomeni višjo izraženost na cilje usmerjenih kompetenc pri coachu (Grant in Cavanagh, 2007)<sup>1</sup>.

Pri zasnovi sta avtorja težila k načelom preprostosti uporabe, metodološke ustreznosti ter preproste interpretacije. Želela sta razviti zanesljiv in veljaven vprašalnik, ki dobro razlikuje med coachi začetniki in profesionalnimi coachi. V validacijsko študijo GCSQ je bilo vključenih 210 coachev (začetniki in profesionalni coachi), rezultati komponentne analize pa podpirajo enokomponentno rešitev (vse postavke se združujejo v eno lestvico), ki pojasnjuje približno polovico variabilnosti v rezultatih (Grant in Cavanagh, 2007). Notranja skladnost izvirnega vprašalnika je visoka ( $\alpha = 0,91$ ), dobra je tudi njegova časovna zanesljivost v razmaku dveh tednov ( $r = 0,70$ ,  $p < 0,01$ ). Izvirni vprašalnik razlikuje med profesionalnimi coachi in coachi začetniki, ki v povprečju dosegajo nižje rezultate izraženosti ciljnih kompetenc.

Avtorja sta ob tem preverjala tudi skladnost ocen coachev in njihovih prejemnikov coachinga; 38 coachev je izvedlo 45-minutno na cilje osredotočeno coaching srečanje, ob zaključku srečanja pa so coachi izpolnili vprašalnik GCSQ ter tako ocenili svojo rabo na cilje usmerjenih kompetenc. Tudi prejemniki coachinga so po srečanju izpolnili vprašalnik GSCQ (različico, prirejeno za prejemnike coachinga) in ocenili kompetence svojega coacha. Povezanost med rezultati je bila ob upoštevanju dejstva, da coachi za razliko od prejemnikov coachinga pri izpolnjevanju GSCQ podajo splošno oceno svoje ciljne usmerjenosti in ne ocenjujejo posameznega odnosa (ti so med seboj lahko zelo različni zaradi značilnosti in motivacije prejemnikov coachinga), razmeroma visoka ( $r = 0,58$ ,  $p < 0,001$ ), ujemanje v ocenah prejemnikov coachinga in njihovimi coachi tako kaže na vsaj delno objektivnost pripomočka (uporaba klasičnih kriterijev za presojanje objektivnosti pripomočka namreč zaradi objekta ocenjevanja ni povsem smiselna).

## ::Cilji raziskave

Strokovna (ne)usposobljenost coachev je ena pomembnejših težav, ki jih izpostavljajo rezultati mednarodnih študij (ICF, 2016), kompetence za učinkovito izvaja-

<sup>1</sup> Posamezne postavke avtorja razporejata v pet »facet«, ki zajamejo pet ključnih kompetenc na cilje usmerjenega coachinga. Ker se ciljna usmerjenost pri coachingu do določene mere prekriva z njegovo splošno uspešnostjo (če coach ni ciljno usmerjen in ne vodi procesa v smeri doseganja teh ciljev, tudi coaching ne bo uspešen), se nekatere postavke nanašajo tudi zaznave, vezane na uspešnost coachinga, vendar gre pri tem le za enega od vidikov uspešnosti (poleg doseganja ciljev uspešnost coachinga zajema npr. povratne informacije in donosnost naložbe).

nje procesa coachi v pomembni meri usvojijo prav skozi usmerjeno izobraževanje. Poleg teoretičnih opredelitev tudi izkušnje iz prakse kažejo, da je med najpomembnejši izidi učinkovitega coachinga prav postavljanje ciljev in načrtovanje aktivnosti za njihovo doseganje – postavljanje ciljev se tudi uvršča med najpogosteje uporabljene metode pri coachingu (Vandaveer, Lowman, Pearlman in Brannick, 2016). Merjenje na cilje usmerjenih kompetenc tako predstavlja pomemben del ocenjevanja učinkov programov usposabljanja za coache, obenem pa omogoča tudi primerjanje med coachi ter spremljanje napredka pri posameznem coachu. Poleg tega je ocenjevanje kompetenc lahko koristno za vodje, ki pri svojem delu uporabljajo coaching, in za profesionalne coache in vodje kadrovskih služb, ki skrbijo za izobraževanje in razvoj zaposlenih. Organizacije namreč vse pogosteje vlagajo v razvoj coaching večšin pri vodstvenih kadrih, saj coaching vodje zaznavajo kot pomemben dejavnik pri spodbujanju zavzetosti, blagostanja in uspešnosti zaposlenih (Ellinger, Ellinger in Keller, 2003; Porenta, 2013).

Kljub zapisanemu in koristnosti izsledkov za raziskovalce, ki preučujejo psihosocialne dejavnike, povezane z osebnim coachingom in coachingom na delovnem mestu (Grant in Cavanagh, 2007), se kompetence, potrebne za učinkovit coaching, redko ocenjuje z uporabo veljavnih in zanesljivih ocenjevalnih orodij (Lidbetter, 2003). Tudi v Sloveniji ocenjevanje na cilje usmerjenih kompetenc (tudi zaradi nedostopnosti ustreznega instrumentarija) zaenkrat še ni prisotno. S prevodom in priredbo vprašalnika GSCQ sva tako želela nasloviti neskladje med pomembnostjo ocenjevanja kompetenc coachev in dejanskim stanjem v Sloveniji, obenem pa slovenski coaching skupnosti (teoretikom in praktikom) ponuditi stabilno (zanesljivo) in veljavno orodje, ki jim je lahko v pomoč pri ocenjevanju lastnih na cilje usmerjenih kompetenc. Slednje je v Sloveniji še posebej pomembno; kljub temu, da coaching tudi pri nas postaja vse bolj priznana metoda razvoja zaposlenih, je ta trenutno še v fazi razvoja. Sedaj je tako pravi čas, da (tudi z uporabo ustreznih merskih pripomočkov) oblikujemo celovite in teoretično podprte okvire in standarde za ocenjevanje (ne samo) ciljne usmerjenosti coachev, ki je ključnega pomena za izvajanje kvalitetnega coachinga in doseganja rezultatov. Hkrati želiva tako prispevati tudi k uveljavitvi coachinga kot teoretično dobro podprte metode dela z merljivimi rezultati.

## ::ŠTUDIJA 1

### ::Metoda

#### :Udeleženci

V prvi študiji je sodelovalo 82 slovenskih coachev (26 % moških), ki se ukvarjajo z različnimi področji coachinga. Stari so bili med 25 in 81 let ( $M = 43,6$ ,  $SD = 10,8$ ), večina ima visokošolsko izobrazbo (59 %) ali magisterij oz. doktorat znano-



sti (13 %). V vzorec so bili vključeni coachi s količinsko raznolikimi izkušnjami (tako coachi začetniki kot izkušeni coachi); za seboj imajo med 7 in 1500 ur izobraževanj ( $Mdn = 180$ ), s coachingom pa se ukvarjajo med enim in 25 leti ( $M = 5,67$ ,  $SD = 4,6$ ). Na mesec udeleženci opravijo do 140 ur coachinga ( $M = 6,00$ ,  $SD = 19,8$ ), skupaj pa so opravili med 20 in 5000 ur coachinga ( $Mdn = 200$ ).

Nekaj več kot polovica (57 %) udeležencev prve študije je profesionalnih coachev (coaching opravljajo kot samostojno dejavnost, za kar prejmejo celoten ali del svojega prihodka), od tega je 81 % udeležencev v preteklosti pridobilo vsaj en certifikat kot potrdilo o zaključku izobraževanja za coacha (npr. ICF, NLP, ACTP). Udeleženci so poročali tudi o področjih coachinga, s katerimi se ukvarjajo: 66 % jih deluje na več kot enem področju, največ udeležencev pa se ukvarja z življenjskim coachingom (osebni razvoj posameznika; 70 %). Le nekaj manj se jih ukvarja s poslovnim (razvoj posla, dvig produktivnosti; 60 %), 45 % s kariernim (karierni razvoj posameznika), 32 % z izvršnim (namenjen predvsem vodstvenemu kadru), 28 % z internim (znotraj organizacije zaposlitve), 7 % s športnim in 6 % z ostalimi vrstami coachinga (npr. coaching za mladostnike, zdrav življenjski slog ...).

### ***:Pripomočki***

Poleg demografskih podatkov (spol, starost, stopnja izobrazbe) so udeleženci poročali tudi o svojem delu na področju coachinga: ali se s coachingom ukvarjajo profesionalno, ali so pridobili katerega od coaching certifikatov, s katerimi smermi coachinga se ukvarjajo, koliko ur so namenili izobraževanju na področju coachinga, koliko ur coachinga na mesec izvedejo ter koliko ur coachinga so skupno izvedli do sedaj.

V osrednjem delu vprašalnika so udeleženci izpolnili Vprašalnik na cilje usmerjenih kompetenc coachinga (The goal-focused coaching skills – GSCQ; Grant in Cavanagh, 2007). Ta obsega 12 postavk, ki se nanašajo na pet glavnih kompetenc na cilje usmerjenega coachinga: postavljanje ciljev (npr. *Cilji, ki si jih s prejemnikom coachinga zastaviva, so vedno visoki, a dosegljivi*), usmerjenost na rezultate (npr. *Coaching, ki ga izvajam, vedno učinkovito pomaga prejemnikom coachinga doseči njihove cilje*), oblikovanje delovne alianse (npr. *Znam ustvariti okolje, v katerem prejemniki coachinga čutijo, da lahko predstavijo svoje ideje*), usmerjenost na rešitve (npr. *Ob koncu coachinga ima prejemnik vedno jasnejši pogled na svoje težave*) in upravljanje procesa in odgovornost (npr. *Prejemnike coachinga vedno prosim, da mi poročajo o svojem napredku do cilja*). Pri vsaki od postavk udeleženec izrazi svoje strinjanje na 7-stopenjski lestvici (1 – sploh se ne strinjam, 7 – popolnoma se strinjam). Odgovori na vseh dvanajst postavk se seštejejo v en sam skupni dosežek. Štiri postavke se vrednotijo obrnjeno (glej tabelo 1), višji skupni rezultat pa pomeni višjo izraženost na cilje usmerjenih kompetenc v coachingu oz. višjo ciljno usmerjenost coacha.

Po koncu reševanja so udeleženci lahko tudi komentirali uporabljeni vprašalnik GSCQ (*Prosim, zapišite vaše mnenje o vprašalniku in posameznih postavkah. So vpra-*

*šanja razumljiva? Se vam zdi, da vprašanja zajamejo ključne vidike odnosa med vami in prejemniki coachinga?).*

### **:Postopek**

Ker avtorja izvirnega vprašalnika GSCQ dovoljujeta rabo vprašalnika v učne in raziskovalne namene, postavke pa so javnosti dostopne v članku, ki predstavlja validacijsko študijo (Grant in Cavanagh, 2007), posebnega dovoljenja za priredbo niswa pridobila, sva pa avtorja o prevodu obvestila. Izvirni vprašalnik sta v slovenščino prevedli dve psihologinji, usklajen vzvratni prevod pa je anglist primerjal z izvirnimi angleškimi postavkami ter potrdil skladnost prevoda in izvirnika. Največ težav je bilo sicer s prevajanjem besed coach (izvajalec coachinga) in coachee (prejemnik coachinga, klient), saj se tudi sicer v praksi pojavljajo različni termini (kovč, coach, klient itd.; na zapis so opozorili tudi nekateri udeleženci obeh študij). Ker izkušnje iz prakse kažejo, da se obe besedi pogosto uporabljata v izvirniku, sva se pri izvajalcu coachinga odločila za zapis v skladu s slovničnimi določili za tujke (in ne sposojenke) – coach –, pri prejemniku pa za opisno rešitev (prejemnik coachinga).

V prvi študiji sva k sodelovanju v študiji preko e-pošte in seznamov obveščanja različnih slovenskih organizacij, ki se ukvarjajo s coachingom, povabila slovenske coache vseh smeri coachinga (npr. poslovni, športni, življenjski, interni). V sporočilu sva jim posredovala povezavo do spletne aplikacije z vprašalnikom, v kateri so tudi zapisali morebitne pripombe in komentarje o uporabljenem vprašalniku (z namenom preverjanja razvidne in ekološke veljavnosti na podlagi ocen strokovnjakov na področju) ter zapisali svoj e-poštni naslov, če bi jih zanimali rezultati študije oz. sodelovanje v nadaljnjih raziskavah.

### **::Rezultati**

Po pregledu podatkov sva ugotovila, da se odgovori pri vseh postavkah porazdeljujejo levo asimetrično (največ udeležencev izraža visoko strinjanje z vsako od postavk). Avtorja izvirnega pripomočka sicer ne poročata o obliki frekvenčne porazdelitve odgovorov pri svojem vzorcu, a se nama zdi levo asimetrična porazdelitev pričakovana, saj je coaching že po svoji naravi na cilje usmerjen proces, ki prejemniku coachinga pomaga pri postavljanju in doseganju ciljev (od coachev tako ni pričakovati, da bodo večinoma poročali o povprečni izraženosti kompetenc, ki so ključne za uspešen coaching). Kljub temu pa se skupni rezultat lestvice porazdeljuje približno normalno. Lestvica sicer ni visoko notranje skladna<sup>2</sup> ( $\alpha = 0,64$ , 95 %  $I Z_{\alpha} =$

<sup>2</sup> Poleg Cronbachove  $\alpha$ , ki jo predstavljata avtorja izvirne lestvice, predstavlja tudi koeficienta  $\omega$  in glb (greatest lower bound), ki sta primernejša pri manjših vzorcih in lestvicah s porazdelitvami, ki odstopajo od normalne (Trizano-Hermosilla in Alvarado, 2016).

0,55–0,74,  $\omega = 0,62$ , 95 %  $IZ_{\omega} = 0,50–0,74$ ,  $gIb = 0,83$ ), povezanost posameznih postavk s skupnim dosežkom pa je precej nizka (glej tabelo 2).

Zaradi primerljivosti rezultatov z izvornikom sva za preverjanje strukture vprašalnika uporabila komponentno analizo, poleg nje pa sva strukturo preverila tudi z eksploratorno faktorsko analizo, ki je ustrežnejša z vidika interpretacije rezultatov, saj gre pri uporabi na cilje usmerjenih kompetenc za latentno potezo, ki naj bi bila neodvisna od konkretnega merskega pripomočka (Zygmunt in Smith, 2014). Slednja kot najustreznejšo predlaga 3-faktorsko strukturo, ki pojasni 33,2 % variabilnosti podatkov, komponentna analiza pa dvokomponentno rešitev (obe komponenti pojasnujeta 40 % variabilnosti podatkov). Nobena od predlaganih rešitev vsebinsko ni upravičena – dvokomponentna rešitev sicer predvideva višjo komponentno utež treh od štirih obratno vrednotenih postavk na drugi komponenti, hkrati pa imate dve postavki nizko utež na obeh komponentah –, zato sva na podlagi teoretične opredelitve izvirne lestvice preverila tudi 1-faktorsko in 1-komponentno rešitev. Tudi ti rešitvi nista bili ustrezni – en faktor pojasni 20,2 %, prva nerotirana komponenta pa 26,0 % variabilnosti podatkov (za povezanosti med postavkami glej tabelo 1, za komponentne in faktorske uteži pri različnih rešitvah pa tabelo 2).

Po pregledu postavk sva ugotovila, da zaradi nizkih faktorskih/komponentnih uteži izstopata predvsem postavki 2 in 11, ob tem pa tudi 8 in 10; od omenjenih se tri vrednotijo obrnjeno. Ob podrobnem pregledu odgovorov pri omenjenih postavkah sva ugotovila, da je velik delež udeležencev pri vseh postavkah podajal relativno homogene ocene, ne glede na to, da so bile štiri postavke zastavljene negativno. Takšno odgovarjanje z vidika vsebinske veljavnosti pripomočka ni smiselno (poleg tega pa kaže tudi na možnost, da nekateri od udeležencev niso natančno prebrali postavk in odgovarjali po splošnem vtisu, kar zmanjšuje veljavnost ugotovitev), zato sva preverila še strukturo lestvice brez obrnjenih postavk. Tako prilagojena lestvica ima višjo zanesljivost ( $\omega = 0,71$ ,  $gIb = 0,83$ ), komponentna in faktorska analiza pa podpirata enofaktorsko rešitev, ki pojasni 36,0 % (KA) oz. 27,3 % (FA) variabilnosti podatkov.

V izogib krajšanju pripomočka, ki bi vplival na zastopanost posameznih kompetenčnih facet (pri čemer so merske značilnosti še vedno relativno nizke in slabše kot v izvornem pripomočku), sva se odločila, da negativno zastavljene postavke preoblikujeva ter pripomoček preveriva pri novem vzorcu. Poleg tega sva tako želela preveriti še retestno zanesljivost pripomočka.

Poleg preverjanja psihometričnih značilnosti naju je v prvi študiji zanimalo tudi mnenje udeležencev (strokovnjakov na področju coachinga) o pripomočku, njegovi razumljivosti in vsebinski veljavnosti. Odgovor na neobvezno vprašanje so podali skoraj vsi udeleženci ( $n = 76$ , 93 %). Večina je vprašalnik ocenila kot ustrezen (61 udeležencev oz. 80 %), postavke so se jim zdele razumljive (32 udeležencev oz. 42 %). Do vprašalnika je bilo kritičnih 14 udeležencev: šest jih je menilo, da so vprašanja presplošna, trije so bili kritični do posameznih postavk (postavke 4, 10, 11, 12); ostali so menili, da se vprašalnik preveč nanaša na načrtovanje procesa, da ne

**Tabela 1.**  
Korelacije med postavkami GSCQ v študiji I

Postavka	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
1 Coaching, ki ga izvajam, vedno učinkovito pomaga prejemnikom coachinga doseči njihove cilje.	—										
2 Zdi se, da prejemniki coachinga ne cenijo časa, ki ga vlagamo v coaching pog e. (R)	0,12	—									
3 Znam ustvariti okolje, v katerem prejemniki coachinga čutijo, da lahko predstavijo svoje ideje.	0,41	0,32	—								
4 Namenoma uporabljam jezik, ki prejemniku coachinga da vedeti, da razumem njegove občutke.	0,27	0,05	0,40	—							
5 Ob koncu coachinga ima prejemnik vedno jasnejši pogled na svoje težave.	0,15	0,00	0,28	0,25	—						
6 Cilji, ki si jih s prejemnikom coachinga zastaviva, so vedno visoki, a dosegljivi.	0,30	0,00	0,18	0,30	0,35	—					
7 Cilji, zastavljeni pri coachingu, so prejemniku zelo pomembni.	0,31	0,25	0,36	0,14	0,12	0,18	—				
8 Cilji, ki jih zastaviva s prejemnikom coachinga, so pogosto nekoliko nejasni. (R)	0,17	-0,01	-0,09	-0,07	-0,01	0,06	-0,04	—			
9 Zelo dobro pomagam prejemnikom coachinga, da oblikujejo jasne, preproste in dosegljive akcijske načrte.	0,44	0,10	0,38	0,37	0,29	0,41	0,33	0,16	—		
10 Med usmerjanjem več časa namenim analizi problema kakor pa oblikovanju rešitev in izidov. (R)	-0,09	0,11	-0,07	-0,08	-0,04	-0,06	0,11	0,36	0,25	—	
11 Prejemnike coachinga vedno prosim, da mi poročajo o svojem napredku do cilja.	0,16	0,06	0,03	0,31	0,03	0,10	0,04	0,04	0,10	-0,05	—
12 Med coachingom s težavo takoj in neposredno naslovim pomanjkljivosti v uspešnosti. (R)	0,17	0,24	0,27	0,18	0,01	0,16	0,29	0,27	0,34	0,22	0,15

*Opomba.* (R) označuje postavke, ki se vrednotijo obrnjeno. Vse povezanosti, višje od 0,20, so statistično značilne pri  $p < 0,05$ .

**Tabela 2.**  
Komponentne in faktorске uteži postavk ter notranja skladnost GSCQ v študiji I

postavka	faceta	Komponentne uteži <sup>1</sup>		3-faktorska rešitev <sup>1</sup>			1-faktorska rešitev <sup>2</sup>	F <sub>1</sub> (postavka-skupni rezultat)	α brez postavke
		K <sub>1</sub>	K <sub>2</sub>	F <sub>1</sub>	F <sub>2</sub>	F <sub>3</sub>			
GSCQ <sub>1</sub>	REZ	0,65		0,42			0,58	0,39	0,61
GSCQ <sub>2</sub>	REZ				0,57			0,23	0,64
GSCQ <sub>3</sub>	DA	0,72			0,70		0,63	0,41	0,61
GSCQ <sub>4</sub>	DA	0,67		0,50			0,52	0,32	0,62
GSCQ <sub>5</sub>	REŠ	0,51		0,46			0,36	0,19	0,63
GSCQ <sub>6</sub>	PC	0,59		0,66			0,47	0,30	0,62
GSCQ <sub>7</sub>	PC	0,51			0,48		0,48	0,38	0,61
GSCQ <sub>8</sub>	PC		0,69			0,57		0,20	0,64
GSCQ <sub>9</sub>	PC	0,69		0,61			0,72	0,57	0,59
GSCQ <sub>10</sub>	REŠ		0,78			0,64		0,18	0,65
GSCQ <sub>11</sub>	UP							0,16	0,64
GSCQ <sub>12</sub>	UP	0,37	0,56		0,34	0,40	0,43	0,47	0,58

*Opomba.* Facete se ne nanašajo na delitev postavk v podlestvice, ampak predstavljajo teoretično opredeljene kompetence, pomembne v ciljni usmerjenosti coachinga. PC — postavljanje ciljev, REZ — usmerjenost na rezultate, DA — oblikovanje delovne alianse, REŠ — usmerjenost na rešitve, UP — upravljanjem s procesom/odgovornost. Prikazane so le faktorске in komponentne uteži, z absolutno vrednostjo  $\geq 0,3$ .

<sup>1</sup> Pri izračunu komponentnih/faktorskih obremenitev je bila uporabljena rotacija obliimin.

upoštevata proaktivnosti prejemnika coachinga ter da je v splošnem slabo zastavljen (npr. oblikovanje postavk, izbira besede coach). Tudi sicer je 17 udeležencev, ki do vprašalnika niso bili kritični, pogršalo postavke, ki bi se nanašale na druge vidike coachinga (najpogosteje na oblikovanje zaupnega odnosa med coachem in prejemnikom coachinga), ki pa ne sodijo v sklop na cilje usmerjenih kompetenc coachinga; omenjenih predlogov tako v študiji 2 nisva upoštevala. Udeleženci so opozorili tudi na težavnost ocenjevanja raznolikih odnosov z eno samo oceno (petim udeležencem se zdi, da je odnos do vsakega prejemnika coachinga drugačen, zato ga težko ocenijo s povprečno oceno).

## **::ŠTUDIJA 2**

### **::Metoda**

#### **:Udeleženci**

V drugi študiji se je, poleg 36 udeležencev, ki so sodelovali ponovno, vabilu odzvalo 43 coachev (skupaj 79). Vzorec se po demografskih značilnostih ni razlikoval od prvega; udeleženci (28 % moških) so bili tokrat stari med 25 in 82 let ( $M = 46,00$ ,  $SD = 11,4$ ), 54 % udeležencev se s coachingom ukvarja profesionalno (pri čemer je delež profesionalnih coachev nekoliko višji v skupini, ki je sodelovala v obeh študijah; 65 %). Podrobnejših podatkov o izobraževanju in delu coachev (certifikati, število ur coachinga, področja) tokrat v izogib daljšanju časa reševanja nisva zbirala.

#### **:Pripomočki**

Udeleženci so poročali o osnovnih demografskih značilnostih (spol, starost, stopnja izobrazbe) in opredelili, če se s coachingom ukvarjajo profesionalno. Poleg tega so izpolnili prirejen Vprašalnik na cilje usmerjenih kompetenc coachinga (The goal-focused coaching skills – GSCQ; Grant in Cavanagh, 2007). Tudi ta obsega 12 postavk, od izvirnika pa ga loči le pozitivno vrednotenje vseh postavk (štiri postavke, ki se v izvirniku vrednotijo obrnjeno, sva na podlagi ugotovitev prve študije preoblikovala).

#### **:Postopek**

Študija je potekala tri tedne po zaključku prve. K sodelovanju sva povabila tiste udeležence iz prve študije, ki so nama posredovali svoj e-poštni naslov in podali strinjanje z obveščanjem (ti so ob reševanju ponovno zapisali svoj e-naslov, tako da sva podatke lahko združila). Vzorec sva ob tem dopolnila s coachi, ki še niso sodelovali v prvi študiji: ponovno sva po e-pošti posredovala osebna povabila in udeležence vabila prek seznamov obveščanja slovenskih coaching organizacij. Tudi v dru-

gi študiji je zbiranje podatkov potekalo preko spletne aplikacije, udeleženci pa so lahko ob koncu reševanja posredovali svoj e-naslov za obveščanje o rezultatih študije. Tudi v tej študiji sva zaradi primerljivosti z izvirnikom poleg faktorске preverila tudi komponentno strukturo lestvice.

## ::Rezultati

Zanesljivost preoblikovane lestvice s pozitivno vrednotenimi postavkami je bila nekoliko višja kot v prvi študiji ( $\alpha = 0,78$ , 95 %  $IZ_{\alpha} = 0,72-0,84$ ,  $\omega = 0,78$ , 95 %  $IZ_{\omega} = 0,71-0,86$ ,  $g_{lb} = 0,90$ ), vendar zaradi raziskovalnega načrta, ki vključuje odvisne in neodvisne vzorce, statistično pomembnost razlike težko ocenimo. Prva komponenta tudi v drugi študiji še vedno pojasni okrog tretjino variabilnosti v podatkih (34,7 %). Kljub preoblikovanju imata postavki 10 (*Med coachingom več časa namenim oblikovanju rešitev in izidov kakor pa analizi problema*) in 12 (*Ko med coachingom opazim, da prejemnik coachinga ne dosega ciljev, to takoj in brez težav neposredno naslovim*) nizki komponentno in faktorško utež ter sta nizko povezani z ostalimi postavkami (glej tabelo 3) in s skupnim dosežkom (glej tabelo 4), zato sva preverila tudi merske značilnosti lestvice brez teh postavk.

Tako skrajšana različica GSCQ bi imela višjo zanesljivost ( $\alpha = 0,82$ , 95 %  $IZ_{\alpha} = 0,76-0,88$ ,  $\omega = 0,82$ , 95 %  $IZ_{\omega} = 0,76-0,88$ ,  $g_{lb} = 0,91$ ) in glede na izvirnik ustrezno komponentno ter faktorško strukturo (prva komponenta pojasni 40 % variabilnosti v podatkih, en faktor pa 34 %); sta pa obe rešitvi nekoliko manj stabilni od izvirne ( $\alpha_{izv} = 0,90$ , 50 %). Končna oblika pripomočka z opisnimi statistikami je predstavljena v Prilogi 1. Najnižjo komponentno (0,48) oz. faktorško (0,42) utež ima postavka 11, ki pa je nisva izločila zaradi zastopanosti facete upravljanja procesa in odgovornosti v končnem naboru postavk. Tudi tokrat je bila porazdelitev odgovorov pri vsaki od postavk (in skupnem rezultatu) levo asimetrična.

Za preverjanje kriterijske veljavnosti končne oblike pripomočka sva primerjala ocene neprofesionalnih in profesionalnih coachev (tisti, ki se s coachingom ukvarjajo poklicno), saj je pričakovati, da bodo slednji bolj ciljno usmerjeni, ker je doseganje ciljev pomembno za njihovo poklicno preživetje. Skupne dosežke pri skrajšani lestvici GSCQ (10 postavk) v drugi študiji sva primerjala z uporabo  $t$ -testa za neodvisne vzorce in podprla razliko v rezultatih ( $t_{(75)} = 2,58$ ,  $p = 0,012$ ,  $d = 0,59$ ); profesionalni coachi ( $M = 60,7$ ,  $SD = 5,2$ ) dosegajo višji skupni rezultat kot neprofesionalni coachi ( $M = 57,3$ ,  $SD = 6,4$ ). Razlike med spoloma niso bile pomembne ( $t_{(75)} = -0,51$ ,  $p = 0,618$ ).

Pri udeležencih, ki so sodelovali v obeh študijah ( $n = 36$ ), sva preverila tudi povezanost obeh rezultatov (kot rezultat posameznika pri prvi študiji sva uporabila povprečje odgovorov na končen izbor postavk, torej brez postavk 10 in 12, pri čemer sva dve postavki vrednotila obrnjeno; ker tak nabor vključuje tudi postavke, ki so imele v drugi študiji drugačno valenco, ki lahko vpliva na zaznavo vsebine in posledično znižuje primerljivost odgovorov, ne moremo govoriti o klasičnem prever-

**Tabela 3.**  
Korelacije med postavkami GSCQ v študiji 2

Postavka	I	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
1 Coaching, ki ga izvajam, vedno učinkovito pomaga prejemnikom coachinga doseči njihove cilje.	—										
2 Zdi se, da prejemniki coachinga cenijo čas, ki ga vlagamo v coaching.	0,40	—									
3 Znam ustvariti okolje, v katerem prejemniki coachinga čutijo, da lahko predstavijo svoje ideje.	0,43	0,39	—								
4 Namenoma uporabljam jezik, ki prejemniku coachinga da vedeti, da razumem njegove občutke.	0,41	0,23	0,39	—							
5 Ob koncu coachinga ima prejemnik vedno jasnejši pogled na svoje težave.	0,44	0,30	0,38	0,39	—						
6 Cilji, ki si jih s prejemnikom coachinga zastaviva, so vedno visoki, a dosegljivi.	0,28	0,17	0,19	0,21	0,40	—					
7 Cilji, zastavljeni pri coachingu, so prejemniku zelo pomembni.	0,31	0,38	0,37	0,22	0,27	0,33	—				
8 Cilji, ki jih zastaviva s prejemnikom coachinga, so pogosto jasni.	0,37	0,31	0,46	0,29	0,39	0,48	0,29	—			
9 Zelo dobro pomagam prejemnikom coachinga, da oblikujejo jasne, preproste in dosegljive akcijske načrte.	0,52	0,26	0,37	0,65	0,37	0,29	0,29	0,49	—		
10 Med coachingom več časa namenim oblikovanju rešitev in izidov kakor pa analizi problema.	0,21	-0,02	0,09	0,14	0,08	0,26	0,12	0,22	0,19	—	
11 Prejemnike coachinga vedno prosim, da mi poročajo o svojem napredku do cilja.	0,44	0,08	0,32	0,34	0,20	0,04	0,21	0,12	0,39	0,16	—
12 Ko med coachingom opazim, da prejemnik coachinga ne dosega ciljev, to takoj in brez težav neposredno naslovim.	0,07	0,19	0,26	0,23	0,10	0,03	0,03	0,12	0,13	0,09	0,08

Opomba. Vse povezanosti, višje od 0,22, so statistično značilne pri  $p < 0,05$ .



**Tabela 4.**  
Komponentne in faktorske uteži postavk ter notranja skladnost GSCQ v študiji 2

postavka	faceta	komponentna uteži <sup>1</sup>	95 % IZ		faktorska utež	95 % IZ		r <sub>i</sub> (postavka-skupni rezultat)	α brez postavke
			sp	zg		sp	zg		
GSCQ1	REZ	0,73	0,50	0,84	0,70	0,47	0,89	0,61	0,75
GSCQ2	REZ	0,54	0,30	0,73	0,48	0,25	0,72	0,39	0,77
GSCQ3	DA	0,69	0,56	0,80	0,64	0,51	0,79	0,57	0,76
GSCQ4	DA	0,67	0,47	0,82	0,62	0,42	0,83	0,54	0,76
GSCQ5	REŠ	0,65	0,44	0,80	0,59	0,36	0,81	0,51	0,76
GSCQ6	PC	0,52	0,21	0,72	0,46	0,16	0,74	0,42	0,77
GSCQ7	PC	0,55	0,37	0,69	0,49	0,32	0,66	0,43	0,77
GSCQ8	PC	0,68	0,34	0,84	0,63	0,32	0,90	0,55	0,75
GSCQ9	PC	0,75	0,60	0,84	0,73	0,57	0,88	0,63	0,75
GSCQ10	REŠ	0,30	-0,07	0,58	0,25	-0,07	0,54	0,25	0,80
GSCQ11	UP	0,48	0,16	0,69	0,42	0,15	0,67	0,36	0,77
GSCQ12	UP	0,26	0,00	0,53	0,22	0,00	0,47	0,19	0,79

*Opomba.* Facete se ne nanašajo na delitev postavk v podlestvice, ampak predstavljajo teoretično opredeljene kompetence, pomembne v ciljni usmerjenosti coachinga. PC — postavljanje ciljev, REZ — usmerjenost na rezultate, DA — oblikovanje delovne aliance, REŠ — usmerjenost na rešitve, UP — usmerjenost s procesom/odgovornost. <sup>1</sup> Prikazane so komponentne obremenitve na prvi nerotirani komponenti.

.....

janju retestne zanesljivosti). Povezanost rezultatov z zamikom treh tednov je bila, kljub omenjenim razlikam v strukturi pripomočkov, sprejemljiva ( $r = 0,72, p < 0,001$ ), a je ob tem potrebno izpostaviti tudi, da sta vzorca za stabilno oceno razmeroma majhna.

## **::RAZPRAVA**

Namen obeh študij je bil prirediti vprašalnik GSCQ za preverjanje na cilje usmerjenih kompetenc pri slovenskih coachih ter s tem omogočiti učinkovito in veljavno merjenje kompetenc, ki imajo pomemben učinek na rezultate coachinga (Grant in Cavanagh, 2007). V dveh korakih sva oblikovala skrajšano slovensko različico GCSQ, ki se po svoji strukturi približa izvornemu pripomočku in glede na svoje merske značilnosti omogoča merjenje na cilje usmerjenih kompetenc slovenskih coachev vsaj v raziskovalne namene.

Rezultati kažejo, da se odgovori pri vseh postavkah, ne glede na njihovo valenco, v obeh študijah porazdeljujejo levo asimetrično, kar pomeni, da se večina udeležencev s postavkami delno, večinoma ali popolnoma strinja. To ob upoštevanju značilnosti coachinga sicer ni presenetljivo. Navsezadnje je coaching zelo ciljno usmerjen proces, ki zaposlenim pomaga pri postavljanju ciljev, razvoju akcijskih načrtov in doseganju uspeha (Graham idr., 1994). Ker je glavna naloga coacha, da prejemnika skozi proces vodi, je pričakovati, da bodo coachi (tudi zaradi morebitnih teženj po socialno zaželenem odgovarjanju) poročali o relativno visokem strinjanju s postavkami. Po drugi strani pa visoko strinjanje z negativno zastavljenimi postavkami kaže tudi na možnost, da udeleženci pri odgovarjanju niso pozorno prebrali vsebine postavk in so odgovarjali na podlagi prvega vtisa (oz. v skladu s svojimi splošnimi prepričanji o coachingu). Kljub temu, da sva v drugi raziskavi vse postavke zastavila pozitivno, to ne izključuje možnosti, da so udeleženci ponovno odgovarjali brez pozornega branja postavk, posledično pa so lahko napake merjenja na postavkah pozitivno povezane, ocene zanesljivosti po metodi notranje skladnosti pa previsoke. Za jasnejšo oceno kakovosti pripomočka bi tako v nadaljnjih študijah morali dodati postavke, s katerimi bi preverjali pozornost udeležencev in zbrati tudi ocene prejemnikov, ki jih v tej raziskavi nisva zbirala.

Kljub omenjeni možnosti precenjevanja notranje skladnosti je bila ta v prvi študiji nizka, odgovori pa glede na rezultate paralelnih analiz ne povsem homogeni. Po izločanju negativno vrednotenih postavk se je notranja skladnost pripomočka nekoliko zvišala, zato sva se odločila postavke preoblikovati in lestvico ponovno preveriti. V drugi študiji je bila tako notranja skladnost lestvice višja, postavke pa se povezujejo s skupnim faktorjem. Ker bi lahko poleg odgovornih slogov udeležencev in njihove nepozornosti pri reševanju na podajanje (preveč) homogenih odgovorov vplivalo tudi slabše razumevanje negativno zastavljenih postavk (nekateri avtorji opozarjajo na negativne vplive obrnjenih postavk na zanesljivost in konstruktno veljavnost lestvic; npr. Dalal in Carter, 2014; Suárez-Alvarez idr., 2014; Woods,

.....

2006), v končni različici in pri morebitnih nadgradnjah pripomočka GSCQ predlagava uporabo pozitivno vrednotenih postavk.

Kljub preoblikovanju imata postavki 10 in 12 še zmeraj nizko faktorsko/komponentno utež, zato sva se odločila, da ju je smiselno izločiti, kljub temu, da to lahko vpliva na zastopanost posameznih skupin na cilje usmerjenih kompetenc, kot sta jih opredelila Grant in Cavanagh (2007). Ker pa je izločanje postavk problematično tudi z vidika pristranskosti statističnih ocen (s ponovnimi izračuni zanesljivosti na istih podatkih so ocene lahko precenjene zaradi naključnih značilnosti/vzorcev v zbranih podatkih), bi bilo potrebno končno obliko pripomočka ponovno preveriti.

Postavka 12 (*Ko med coachingom opazim, da prejemnik coachinga ne dosega ciljev, to takoj in brez težav neposredno naslovim*) se sicer nanaša na zmožnost coacha, da takoj naslovi morebitno nedoseganje ciljev ali neizpolnjevanje dogovorov, kar je ena od pomembnih kompetenc coacha, sploh v situacijah, ko gre za coaching s težavnimi udeleženci (Kilburg, 2001). Hkrati gre v tem primeru za spretnost, ki jo običajno razvijejo bolj izkušeni coachi (Kilburg, 2001), zato bi jo bilo z vsebinskega vidika morda smiselno ohraniti. Podoben izziv se pojavlja tudi pri postavki 11 (*Prejemnike coachinga vedno prosim, da mi poročajo o svojem napredku do cilja*). Obe postavki se vsebinsko nanašata na upravljanje procesa in odgovornosti prejemnika coachinga, ki je ključnega pomena za stalen napredek v procesu.

Razlogov, da imata postavki nizko povezanost s skupnim rezultatom, je lahko več. Morda udeleženci postavk niso dobro razumeli – za postavko 12 so nekateri udeleženci v prvi študiji poročali, da ni razumljiva, zato bi jo bilo smiselno preoblikovati in skrajšati – ali pa je povezana s pristopom k izobraževanju, ki so se ga udeležili slovenski coachi. Mogoče je, da je v primerjavi z drugimi skupinami kompetenc pri izobraževanju slovenskih coachev manj poudarka na vodenju in upravljanju samega procesa coachinga ter spodbujanju prevzemanja odgovornosti pri prejemniku coachinga za izvedbo dogovorjenih akcijskih načrtov. To bi hkrati vodilo k nižji razvitosti kompetence pri coachih in pojasnilo nepovezanost ocen omenjene postavke z ocenami ostalih postavk, a predpostavke zaradi pomanjkanja standardov na področju izobraževanja coachev v Sloveniji in vsebinski neusklajenosti različnih izobraževanj, o katerih poročajo udeleženci, ne moreva preveriti.

Nizka utež na skupnem faktorju je značilna tudi za preoblikovano postavko 10 (*Med coachingom več časa namenim oblikovanju rešitev in izidov kakor pa analizi problema*), ki se nanaša na usmerjenost coacha na rešitve. Nizka utež te postavke je morda posledica dejstva, da so implicitna prepričanja slovenskih coachev o ciljni usmerjenosti pri coachingu drugačna; morda se jim dejansko zdi bolj pomembno, da razumejo in analizirajo problem, kot da oblikujejo konkretno rešitev, omenjena postavka pa tako ni ustrezna za ocenjevanje na cilje usmerjenih kompetenc. Ker so implicitne teorije v splošnem pogojene s poudarki pri izobraževanju, se zdi še posebej pomembno dejstvo, da so v validacijski študiji izvirnega pripomočka (Grant in Cavanagh, 2007) pomemben delež udeležencev predstavljali študenti smeri ravna-

nja s človeškimi viri in coaching psihologije, ki sta jim predavala tudi avtorja pripomočka. Tako je mogoče, da sta avtorja pri oblikovanju postavk vključevala tista znanja, ki sta jim tudi v sklopu izobraževalnega programa namenjala več pozornosti (npr. večja usmerjenost coacha na rešitve kot na razumevanje samega problema). V izvirniku bi to lahko vodilo do visoke notranje skladnosti, medtem ko v drugih okoljih in pri posameznikih z drugačnim predhodnim izobraževanjem so tovrstne postavke lahko problematične. Za prihodnje tako poleg predlaganih preoblikovanih postavk predlagava tudi oblikovanje dodatnih postavk, ki bi temeljile na podrobnem pregledu in primerjavi vsebin izobraževanj, najpogostejših pri slovenskih coachih.

Sicer so povratne informacije udeležencev o merskem pripomočku večinoma pozitivne (80 % udeležencev vprašalnik ocenjuje kot ustrezen in primeren za uporabo merjenja na cilje usmerjenih kompetenc coachinga, prav tako poročajo o njegovi razumljivosti), a tudi oni predlagajo dodajanje postavk, ki bi preverjale nekatera dodatna področja. Poleg splošnosti postavk je bilo izpostavljeno predvsem pomanjkanje postavk, ki se nanašajo na področje odnosa med coachem in prejemnikom coachinga, ki je sicer zajeto v kompetenco oblikovanja delovne alianse. Ponovno je zaznana vrzel lahko posledica poudarka, ki ga izobraževanja namenjajo temu področju, ki je tako za slovenske coache dejansko bolj pomembno in ključno pri premisleku o ciljni usmerjenosti pri coachingu.

Nekateri udeleženci so kot izziv pri reševanju vprašalnika izpostavili tudi dejstvo, da se odnosi z različnimi prejemniki coachinga med seboj razlikujejo in jih je težko ocenjevati agregirano (z eno splošno oceno na postavko). Ker gre pri coachingu za interakcijo med coachem in prejemnikom, je možno, da (tudi) zaradi specifičnih želja prejemnika, coach v nekem odnosu ne uporablja kompetenc, ki jih sicer ima. Pomembnost "splošnega ocenjevanja" bi sicer lahko naslovili v navodilih za reševanja, a se nama zdi bolj smiselno, da v nadaljevanju (sploh pri uporabi pripomočka v raziskovalne namene) udeleženci vprašalnik GSCQ izpolnijo takoj po coaching srečanju in ocenjujejo odnos s takratnim prejemnikom. Takšna ocena kompetenc je seveda bolj odvisna od situacije, a bi lahko po več ocenjevanjih odnosov z različnimi prejemniki coachinga izračunali povprečno oceno, ki bi ponudila jasnejšo in bolj poglobljeno oceno o razvitosti in uporabi coachevih na cilje usmerjenih kompetenc.

Povezanost rezultatov obeh zbiranj z zamikom treh tednov je sprejemljiva, a zaradi majhnega vzorca in spremembam v vrednotenju določenih postavk ne moremo govoriti o klasični oceni retestne zanesljivosti. Za konkretnije zaključke o retestni zanesljivosti pripomočka GSCQ bi tako potrebovali dodatna preverjanja, a tudi opisana študija nudi vsaj preliminarne dokaze o zanesljivosti GSCQ in smiselnosti njegove nadaljnje uporabe in preverjanja. Poleg tega bi bilo v prihodnje smiselno v raziskavo vključiti še prejemnike coachinga in pridobiti tudi njihove ocene o ciljni usmerjenosti njihovega coacha ter preveriti skladnost ocen (objektivnost GSCQ). Preverjanje retestne zanesljivosti bi bilo smiselno tudi v daljših intervalih,

kar bi omogočalo spremljanje razvoja kompetenc coachev, kar predstavlja eno od glavnih možnosti uporabe, ki jih predvidevata avtorja izvirnega pripomočka.

Kriterijsko veljavnost GSCQ sva ugotavljala s primerjavo ocen profesionalnih coachev in coachev začetnikov; prvi poročajo o višji izraženosti na cilje usmerjene kompetenc kot začetniki. Tudi pri izvirniku avtorja poročata o razlikah med profesionalnimi in neprofesionalnimi coachi, ki dosegajo pomembno nižje rezultate. Razlika v dosežkih je pričakovana, na cilje usmerjene kompetence pa so pri profesionalnih coachih bolj razvite oziroma izražene, saj se s coachingom ukvarjajo vsak dan (Evers idr., 2006). Poleg tega je z uporabo ciljnih kompetenc povezano tudi njihovo poklicno preživetje – če prejemnika ne bodo dobro vodili skozi proces do doseganja zastavljenih ciljev, se ta ne bo vrnil (Spence, 2007).

Na podlagi rezultatov lahko, ob že opisanih metodoloških zadržkih, vseeno zaključiva, da tudi prirejena različica GSCQ uspešno razlikuje med coachi, ki se s coachingom ukvarjajo profesionalno, in tistimi, ki se ne. Poleg raziskovalnega pomena ima ta ugotovitev lahko tudi aplikativne učinke: ker je višja ciljna usmerjenost tudi rezultat izobraževanja in delovnih izkušenj, je lahko GSCQ uporaben pri spremljanju coachev pri njihovem delovnem razvoju. Pri usposabljanju coachev lahko rezultati vprašalnika GSCQ pomagajo tudi pri oblikovanju programov, ki bo coachem omogočili učinkovitejši razvoj na cilje usmerjenih kompetenc, predvsem na področjih, na katerih zaznavajo, da so njihove kompetence manj razvite. Vprašalnik GSCQ lahko koristi tudi pri sistemih certificiranja profesionalnih coachev, saj nam omogoča primerjavo med coachi in določanje standardov kompetenc, ki jih pričakujemo od profesionalnih coachev (in ocenimo s kombinacijo samoocene, ocene opazovalca in prejemnika).

Ob koncu sicer ponovno izpostavljava, da so predstavljeni rezultati zbrani pri relativno majhnem pilotnem vzorcu, ki ne omogoča stabilnih izračunov strukturnih značilnosti pripomočka, zato je posploševanje ugotovitev (še posebej na posebne skupine coachev, kot so coachi začetniki ali interni coachi) lahko vprašljivo in kliče po dodatnem raziskovanju. Vseeno pa je pomembno poudariti, da je coaching v Sloveniji zaenkrat še v začetni fazi razvoja, bazen udeležencev, ki se ukvarjajo s coachingom in lahko strokovno odgovorijo na vprašalnik, pa je majhen. Zbrana vzorca tako nista zanemarljiva in skupaj predstavljata pomemben delež vseh coachev, ki delujejo v Sloveniji (natančnega števila coachev, ki trenutno delujejo v Sloveniji zaradi neusklajenosti izobraževanj in pomanjkanja standardov pri certificiranju sicer ni mogoče določiti). Vseeno pa bi bilo ob morebitnih razširitvah vprašalnika z namenom povečevanja vzorca smiselno razmišljati o sočasnih priredbah v katerega od jezikov v regiji, kar bi omogočalo tudi mednarodno primerjavo rezultatov in oblikovanje nadnacionalnih smernic na področju izobraževanja coachev. Poleg tega bi po vzoru izvirne validacijske študije (Grant in Cavanagh, 2007), predlagala tudi preverjanje oblike GSCQ za prejemnike coachinga (ki pomembno sooblikujejo celotni proces) in opazovalce, kar bi omogočalo preverjanje skladnosti ocenjevalcev in pridobivanje objektivnejše mere ciljne usmerjenosti.

## ::LITERATURA

- Baron, L., Morin, L. in Morin, D. (2011). »Executive coaching: The effect of working alliance discrepancy on the development of coaches' self-efficacy.« *Journal of Management Development*, 30(9), 847-864.
- Dalal, D. K. in Carter, N. T. (2014). »Negatively worded items negatively impact survey research.« V: C. E. Lance in R. J. Vandenberg (ur.): *More Statistical and Methodological Myths and Urban Legends: Doctrine, Verity and Fable in Organizational and Social Sciences* (str. 112–132). New York, Routledge.
- Graham, S., Wedman, J. F. in Garvin-Kester, B. (1994). »Manager coaching skills: What makes a good coach?« *Performance Improvement Quarterly*, 7(2), 81-94.
- Grant, A. M. (2006). »An Integrative Goal-Focused Approach to Executive Coaching.« V: D. R. Stober in A. M. Grant (ur.): *Evidence based coaching handbook: Putting best practices to work for your clients* (str. 153–192). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Inc.
- Grant, A. M. in Cavanagh, M, J. (2007). »The Goal-focused coaching skills questionnaire: Preliminary findings.« *Social Behavior and Personality*, 35(6), 751–760.
- Ellinger, A. D., Ellinger, A. E. in Keller, S. B. (2003). »Supervisory coaching behavior, employee satisfaction, and warehouse employee performance: A dyadic perspective in the distribution industry.« *Human resource development quarterly*, 14(4), 435-458.
- Evers, W. J., Brouwers, A. in Tomic, W. (2006). »A quasi-experimental study on management coaching effectiveness.« *Consulting Psychology Journal: Practice and Research*, 58(3), 174.
- ICF (2016). 2016 ICF Global Coaching Study: Executive Summary. Lexington, KY: International Coach Federation.
- Kilburg, R. R. (2001). »Facilitating intervention adherence in executive coaching: A model and methods.« *Consulting Psychology Journal: Practice and Research*, 53(4), 251.
- Krajnc, M. (2012). »Vpliv čustvene inteligentnosti na delovno uspešnost.« *RUO. Revija za Univerzalno Odličnost*, 1(2), 60.
- Leith, K. P. in Baumeister, R. F. (1998). »Empathy, shame, guilt, and narratives of interpersonal conflicts: Guilt-prone people are better at perspective taking.« *Journal of personality*, 66(1), 1-37.
- Lidbetter, K. (2003). »For good measure.« *People Management*, 9(1), 46.
- Locke, E. A. (2002). »Setting goals for life and happiness.« V: C. R. Snyder in S. J. Lopez (ur.): *Handbook of positive psychology* (str. 299-312). New York, Oxford University Press.
- Porenta, J. (2013). Coaching v Sloveniji: vidik izvajalcev (magistrsko delo). Ljubljana: Ekonomska fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- Peterson, D. B. in Millier, J. (2005). »The Alchemy of Coaching: „You're Good, Jennifer, But You Could Be Really Good“.« *Consulting Psychology Journal: Practice and Research*, 57(1), 14.
- Ryff, C. D. (1989). »Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being.« *Journal of personality and social psychology*, 57(6), 1069.
- Schlegelmich, A. in Fresco, D. (2005). »Book review of Emotion-focused therapy: Coaching clients to work through their feelings.« *Counselling Psychology Quarterly*, 18(3), 225-226.
- Sheldon, K. M. in Houser-Marko, L. (2001). »Self-concordance, goal attainment, and the pursuit of happiness: Can there be an upward spiral?« *Journal of personality and social psychology*, 80(1), 152.
- Spence, G. B. (2007). »GAS powered coaching: Goal attainment scaling and its use in coaching research and practice.« *International Coaching Psychology Review*, 2(2), 155–167.
- Suárez-Alvarez, J., Pedrosa, I., Lozano L. M., García-Cueto, E., Cuesta, M in Muñiz J. (2018). »Using reversed items in Likert scales: A questionable practice.« *Psicothema*, 30(2), 149–158.
- Trizano-Hermosilla, I. in Alvarado, J. M. (2016). »Best Alternatives to Cronbach's Alpha Reliability in Realistic Conditions: Congeneric and Asymmetrical Measurements.« *Frontiers in Psychology*, 7:769.

- Vandaveer, V. V., Lowman, R. L., Pearlman, K. in Brannick, J. P. (2016).** »A practice analysis of coaching psychology: Toward a foundational competency model.« *Consulting Psychology Journal: Practice and Research*, 68(2), 118–142.
- Whitmore, J. (2004).** »Something really has to change: 'change management' as an imperative rather than a topic.« *Journal of Change Management*, 4(1), 5-14.
- Woods, C. M. (2006).** »Careless responding to reverse-worded items: Implications for confirmatory factor analysis.« *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment*, 28(3), 189–194.
- Zygmunt, C. in Smith, M. R. (2014).** »Robust factor analysis in the presence of normality violations, missing data, and outliers: Empirical questions and possible solutions.« *The Quantitative Methods for Psychology*, 10(1), 40–55.

## ::PRILOGA 1

Tabela 5.

Končni nabor postavk slovenske različice GSCQ z opisnimi statistikami

postavka	M	SD	min	max	As (SE = 0,27)	SpI (SE = 0,54)	komp. utež	95 % IZ		fakt. utež	95 % IZ		α brez postavke
								sp	zg		sp	zg	
GSCQ1	5,44	0,99	1,0	7,0	-1,74	5,56	0,74	0,52	0,84	0,70	0,48	0,89	0,79
GSCQ2	5,96	1,01	3,0	7,0	-0,96	0,62	0,55	0,32	0,73	0,48	0,26	0,71	0,81
GSCQ3	6,40	0,71	4,0	7,0	-0,99	0,55	0,69	0,56	0,80	0,64	0,49	0,79	0,80
GSCQ4	6,22	0,90	3,0	7,0	-1,24	1,56	0,67	0,47	0,82	0,62	0,41	0,84	0,80
GSCQ5	6,05	0,84	3,0	7,0	-1,05	1,73	0,66	0,46	0,81	0,60	0,37	0,82	0,80
GSCQ6	5,39	1,08	2,0	7,0	-1,03	1,04	0,52	0,20	0,72	0,45	0,16	0,72	0,82
GSCQ7	5,94	0,95	4,0	7,0	-0,25	-1,18	0,56	0,40	0,69	0,49	0,33	0,65	0,81
GSCQ8	6,03	1,05	2,0	7,0	-1,52	2,91	0,67	0,34	0,84	0,62	0,32	0,90	0,80
GSCQ9	5,88	0,87	2,0	7,0	-1,11	3,75	0,75	0,60	0,84	0,73	0,56	0,87	0,79
GSCQ11	5,87	1,23	2,0	7,0	-1,23	1,33	0,48	0,16	0,70	0,42	0,15	0,67	0,83
Skupni dosežek	5,92	0,60	3,8	7,0	-1,23	1,86							



**FILOZOFIJA**

**PHILOSOPHY**



*Matijas Kozić*  
**ŠTIRJE LIKI  
O SREČI:  
UPORNIK**

*51-66*

ROVINJSKA 2  
52100 PULA  
HRVAŠKA  
MATT.THE.SUNNY@GMAIL.COM

**::POVZETEK**

V ČLANKU NAJPREJ OPIŠEMO potek osvoboditve. Na poti se nam naravno poraja vprašanje: kakšno dejanje je dobro? V naslednjem koraku se nam odgovor na to vprašanje pokaže kot, če lahko temu tako rečemo, idealistični pragmatizem. Potem zaključimo, da je zgolj idealistični pragmatizem brez stoicizma v bistvu nepopolna svoboda.

Ključne besede: svoboda, dostojanstvo, morala, vrednote, dejanje, zavest

**ABSTRACT***FOUR CHARACTERS ON HAPPINESS: THE REBEL*

*The article first describes the course of liberation. Along the way, the question naturally arises: what action is good? In the next step, the answer to this question appears to us to be, if we may call it, idealistic pragmatism. Then we conclude that purely idealistic pragmatism without stoicism is essentially imperfect freedom.*

*Key words: freedom, dignity, morality, values, action, consciousness*

## ::UPORNIK

V uvodu bo najprej prikazano, kako se na splošno rojeva upornik, kar bo v pogled v začetek raziskave, potem bo predstavljena raziskava sama.

Začetno situacijo bomo zastavili kot nekakšno povprečje: Zamislite si, da prihajate iz srednjega razreda. Nikoli niste bil revni, ampak ste vzgajani tako, da si z lastnimi napori ustvarite dobro in lepo življenje. Imeli ste vse, kar otrok potrebuje, ne pa tudi notranje izpolnjenosti. Zato vas »imeti nekaj« ni izpolnilo, vseeno pa ste se zavedali, da je pomembno. Odkar pomnite, ste iskali pot, ki bi predstavljala odrešitev, konec trpljenja. Želeli ste najti sebe, resnico. Hoteli ste rešiti problem izpolnjenosti in sreče. Kot otrok ste vedno postavljali vprašanja, ki jih ne bi smeli. Seveda ste se spraševali, zakaj so nekatere stvari prepovedane. Zakaj je sploh prepovedano, da nekaj vprašate? Zakaj morate poslušati in biti pridni in vam ni dovoljeno odgovarjati? Zakaj vam včasih govorijo, da ste slabi, in včasih, da ste dobri? Kaj je merilo? Zakaj v svetu obstaja toliko nepravilnosti in dvojnih meril? Videli ste torej, da svet ni takšen, kot vam ga predstavljajo. Od vas se je tudi pričakovalo, da boste dobri, čeprav so drugi z vami lahko ravnali slabo. Včasih človek želi kakor koli dominirati in takšna situacija vas je spremenila v razdeljeno osebo. Postali ste nekdo, ki ne verjame več vase, a nasprotuje dogmam in ima željo po uporabi. Povedano drugače: ostal vam je mučni dvom. V sebi ste razdeljeni na tistega, ki misli, da je »to in to«, ter na tistega, ki si želi biti priznan kot »to in to«. Po drugi strani bi se lahko odločili biti zvita oseba in igrali igre moči oziroma igrali igro, v kateri bi vseeno občutili praznino. Lahko bi torej želeli postati bogataš, politik, slavna oseba, morda bi želeli igrati nekaj, kar niste, ter tako postati kot »tisti, ki zavračajo agonijo življenja in umiranja, [pa] želijo dominirati« (Camus 1991: 234). Po drugi strani bi lahko iskreno poskušali najti srečo kot oseba, ki si želi ohraniti dobroto in iskrenost. Izbrali ste drugo pot, si rekli, da je konec. Vse ste vzeli v svoje roke. Zdaj želite zgolj premišljevat o teh temah. Vendar pa na začetku niste želeli brati knjig, saj niste hoteli, da kdor koli vpliva na vas in vaše mnenje. Mislili ste sami. Želeli ste tudi spremeniti svet, ga urediti tako, da nam bo vsem lepo. Na koncu ste tudi brali knjige in dvomili. Sami ste naredili in ohranili sebe tako, da ste se spoprijeli z misleci v knjigah. V sebi ste nosili določene vrednote in ideale, ki ste jih želeli videti v svetu, nekatere vrednote ste znova premislili. Ampak kako se znebiti trpljenja?

Dovolite mi, prosim, da govorim. Poslušajte me kot bitje, ki govori bitju. Srce, ki komunicira s srcem. Nočem tekmovali. Nisem proti nikomur, saj ne potrebujemo agresivnosti, da bi prišli do modrosti. Želim, da skupaj z ljubeznijo do modrosti morda pridemo do kakšnega pozitivnega sklepa.

Večina ljudi želi živeti dobro življenje. Nekatera ravnanja se nam zdijo nepravilna, druga pravična. Vsakdo ima lahko torej lastno prepričanje o tem, kaj je pravično. Ampak kako lahko kdor koli sploh govori o pravičnem, o srečnem, o lepem, »če ne more nikoli uživati v miru ali zadovoljstvu, medtem ko je zadržan v neumnih prizadevanjih za čutni užitek ali aplavz, da bi se tako počutil popularen« (Hume

1987: 103)? Kot družba se neizogibno odločamo o vrednotah, ki so nam pomembne. Tudi če se ne odločamo o ničemer, je to vrednota, ki jo živimo. Zaradi stvari, ki se nam zdijo nepravilne, smo ali v *resentimentu* ali pa se jim *upiramo*. Bilo bi torej dobro zastaviti vprašanje, kaj si kot družba sploh želimo.

Povejmo sedaj nekaj o *resentimentu*, o zavračanju in zagrenjenosti. Človek *resentimenta* se ne odziva, je pasiven. Njegova reakcija je postala *resentiment* prav zato, ker je prenehala biti delujoča. Občuti, a ker je nezmožen dejavnosti, verjame, da je vseeno upravičen do dobička. Nenehno obtožuje, ker meni, da upravičeno zahteva dobiček od akcij, ki jih sam ne izvaja. Skratka »človek *resentimenta* ne reagira: z njegovo reakcijo ni opravljeno; občutena je, namesto da bi bila izvedena ... [in potem] bo človek *resentimenta* v objektu, ki ustreza temu dražljaju, še kar čutil osebnostno žalitev ali ponižanje, saj bo v njem videl odgovornega za svojo lastno nemoč« (Deleuze 2011: 149).

Čim človekovim pričakovanjem ni zadoščeno, veliko očita drugim. Ne moremo mu zadostiti, ker je *a priori* negativen. Želi si, da bi bili drugi zlobni, da bi sebe lahko videl kot dobrega. Poslednji triumf maščevanja užaljenih, zagrenjenih ljudi je svojo nesrečo prevaliti na srečne, da bi se tako srečni počutili krivi zaradi svoje sreče, ker so obdani z bedo. Tak človek je kot »inšpekcija, ki nadzoruje, ali obstaja nekje nekdo srečen, da bi tako uničil vsak poskus nastanka pozitivnega vzdušja«. Človek *resentimenta* podeljuje krivdo drugim in je prepričan, da trpi zaradi drugih. Trpeči tako uživajo v svojih slabostih, v nezaupanju, v »tuhtanju o slabostih in navideznih ovirah, rijejo za mračnimi in vprašljivimi zgodami po črevesju svoje preteklosti in sedanjosti [...] in se opijanjajo z lastnim strupom zlobe – odpirajo najstarejše rane, krvavijo iz zdavnaj zaceljenih brazgotin, zločinca delajo iz prijatelja, žene, otroka in vsega, kar jim je sicer najbližje: ‚Jaz trpim: nekdo mora biti za to kriv‘ – tako misli vsaka bolna ovca« (Deleuze 2014: 81–82). Človek *resentimenta* je tudi ljubosumen, toda »nekdo zavida tisto, česar nima, medtem ko je *uporniški* cilj braniti to, kar ima« (Camus 1991: 24).

To pojasni, kako nas lahko nekdo obtožuje, da nismo dobri, hkrati pa nam lahko nekdo drug govori, da nismo slabi: »[S]e zdi stvar presenečenja, [...] da se vse človeštvo, ki ima enako naravo in je obdarjeno z istimi zmožnostmi, v svojih prizadevanjih in nagnjenjih tako zelo razlikuje [...]. Nekaterim se zdi, da gre za še večje presenečenje, da se more človek v različnih obdobjih tako zelo razlikovati; in po posesti tistega, kar si je želel, zavriniti s prezirom to, kar je bilo prej predmet vseh njegovih zaobljub in želja.« (Hume 1987: 103)

Ko se časi spreminjajo oziroma ko živimo v drugačnem svetu, kjer pravila in pristopi iz prejšnjega sveta postanejo odveč ali niso več dovolj, človek potrebuje nov pristop in druga pravila. Človek je v določenem zgodovinskem trenutku nekaj, v naslednjem pa že nekaj drugega. Enako velja tudi za občutke v enem dnevu. Zjutraj smo bili boljše volje, kot smo zvečer. Jutri bomo morda slabše volje, kot smo bili dan prej, ampak zvečer bomo odlično. Človek se spreminja, to je njegova stalnica:

Racionalno, logično in metafizično misel lahko razumejo samo stvari, ki niso kontradiktorne, ki imajo dosledno naravo in resnico [...]. Toda to, kar najdemo tukaj, se upira vsakemu poskusu vključitve v eno samo in preprosto formulo. Protislovje je samo element človekovega obstoja. Človek nima »narave« – ni preprostega ali homogenega bitja. On je čudna mešanica bitja in nebitja. Njegovo mesto je med tema dvema nasprotnima poloma. (Cassirer 1954: 27–28)

Lahko bi rekli, da je človekova narava kot ritmika nasprotij: »Človek je ploden samo na račun tega, da je bogat v nasprotjih: človek ostaja mlad samo ob predpostavki, da se duša ne sprosti, ne želi miru.« (Nietzsche 2005: 175)

Človeštvo je eno, kot je en svet, prav zato, ker je del sveta. Razumeti in ozavestiti moramo procese eksistence:

Popek izgine v odpiranju cveta in lahko bi rekli, da ga je cvet ovrgel; prav tako plod razglasi cvet za napačno bivanje rastline in kot njena resnica stopi (plod) na mesto (cveta). Te oblike se ne razločujejo, temveč se tudi kot medsebojno nezdržljive spodrivajo. Ampak njihova tekoča narava jih hkrati dela za momente organske enotnosti, v kateri se ne le ne spopadajo, temveč je eno prav tako nujno kot drugo, in ta enaka nujnost šele tvori življenje celote. (Hegel 2017: 10)

Smo v svetu stalnih sprememb. Stalne spremembe se zdijo kot absolut. Svet se spreminja in z njim tudi človek. Človek je spreminjajoče se, sebe določujoče bitje. Zdi se, da ima človek naravo nedokončanosti. Zakaj potem biti fiksiran? Če to ozavestimo, ni potrebe po nikakršnem prepiru, a ker se človek tega ne zaveda, ni čudno, da se »razlogi za upor dejansko spreminjajo z obdobji in civilizacijami« (Camus 1991: 26). Zakaj se razlogi za upor spreminjajo z obdobji? Ker je človeška narava spremenljiva in posamezniki, ki v tem kontekstu predstavljajo zgodovino, skušajo upornika obdržati na isti točki.

Nadaljujmo z analizo prepira. Ko nam je rečeno, da smo dobri, se počutimo dobro. Ko nam je rečeno, da smo slabi, se počutimo slabo. Seveda obstaja tudi možnost, da se ob pohvali počutimo slabo, če je nočemo, tako kot obstaja možnost, da se ob graji počutimo dobro, ker morda tako iščemo pozornost. Ampak kaj smo? V glavnem smo razdeljeni med lastno naravo in družbo, med lastnim in družbenim idealom, med osebnimi interesi in interesi skupnosti. *Ergo*, nekateri nam govorijo, da moramo ravnati na določen način, sami pa mislimo, da moramo ravnati drugače. Sami še ne vemo natančno, kako opravičiti lastno dejanje, in pri tem nas lahko drugi obtožujejo. Na koncu občutimo krivdo. »Stanje osebe, ki čuti krivdo, pomeni delitev v osebi, ločitev od drugih in potrebo, da se stvari popravijo in spremenijo s samim seboj in z drugimi.« (Morris 1988: 226)

Analizirajmo, kaj natančno je krivda in katere kategorije obstajajo, da bi jo tako razumeli, jo kontemplirali ter se je znebili: »Krivda pa je čustvo, ki je posledica ne-

uspešnega življenja ali težnje po določeni normi ali idealu. Za obstoj krivde je treba domnevati obstoj višje oblasti.« (Pilja 2009: 365)

Zavedamo se torej, da ne spoštujemo določene moralne prakse glede tega, kako naj bi se obnašali. Zato je »krivda občutek, ki ga oseba doživlja kot odziv na to, da je zanemarjala te zahteve, kršila ta pravila, ni spoštovala teh diktatov itd., pod pogojem, da priznava njihovo avtoriteto in avtoriteto tistega, ki stoji za njimi ali jih sklepa« (Deigh 1999: 314). Obstajata dva različna občutka krivde. Občutimo lahko *moralno krivdo* in *krivdo, ki ni moralna*. Če občutimo moralno krivdo, smo »odgovorni za nepravilne postopke« (Morris 1988: 222) oziroma »natančneje, oseba, ki čuti krivdo, se bo počutila slabo zaradi edinstvenega nabora prepričanj, ki nam omogočajo, da opredelimo občutek« (ibid.: 226). Če po drugi strani občutimo krivdo, ki ni moralna, nismo odgovorni za nikakršne neposredne in nepravilne postopke proti drugemu. Človek na primer lahko občuti krivdo zaradi določenih stanj uma ter zaradi situacij, v katerih nima nadzora. Torej brez vpletenosti v nepravilne postopke se takšni posamezniki občutijo krivi, kot se tudi počutijo, če morda nekdo drugi stori nekaj, kar ni moralno. To je lahko »*krivda za stanja uma*« (ibid.) oziroma krivda, ker si na primer želimo tujega partnerja, ampak te želje ne izpolnimo. Lahko na primer fantaziramo, kako se znajdemo s to osebo pri sebi doma in ji dajemo inštrukcije iz logike, pri čemer je naš partner tudi doma, ampak je v drugi sobi in srečen, ker veliko delamo. Gledamo svojega učenca in on nas gleda z močno željo. Najprej se »slučajno« dotikamo, potem kar naenkrat sledi strastno poljubljanje. A takšna situacija ni preveč problematična, ker nismo nikomur neposredno povzročili škode. Generalno ljudje lahko mislijo napačne stvari, vendar jih ne počnejo. Ampak kdaj pride do občutkov krivde? Ko ponotranjimo neki družbeno-religiozen ideal, ta postane naš superego in nadzoruje naša dejanja. Tudi če samo fantaziramo in ne ravnamo zares, nas kaznuje, da bi si tako popravili sliko o sebi. Analizirajmo sedaj nemoralno krivdo, ki se imenuje tudi »*krivda zaradi neupravičene obogatitve*« (Morris 1988: 232). To je lahko na primer »krivda preživelega« (Greenspan 1992: 288). Krivdo preživelega najenostavneje ponazorimo s primerom: Imamo družino. Zgodil se je potres. Umrejo vsi razen enega od družinskih članov. Ta se sedaj počuti krivega.

Takšna »krivda in drugi občutki krivde zaradi sreče, ki je prišla na našo pot in ki se je izmaknila ali je bila zavrnjena drugim...ter (tudi) občutek krivde zaradi zgodovinskih napak« (ibid.) so na kratko povzeti v naslednjih stavkih:

Prvič, tisti, ki poročajo o takšnih čustvih, gledajo nase kot na podobne drugim v nekem moralno relevantnem pogledu. Drugič, verjamejo, da niso bolj upravičeni od nekoga drugega, posedujejo pa nekaj pozitivnega. Nekdo ali poseduje nekaj vrednega, česar si ne zasluži nič manj kot nekdo drug, ali poseduje nekaj iste vrednosti kot nekdo drug ter si tega ne zasluži ali pa je dobil določeno korist, ki si je ne zasluži, v situaciji, v kateri je takšna korist običajno urejena z načelom pravice [...] V teh primerih posamezniki nimajo pravice posedovati dolo-



čene vrednosti ali si tega ne zaslužijo bolj od drugih, ki te vrednosti ne posedujejo. (Morris 1988: 233)

Tukaj se torej ni mogoče sklicevati na idejo pravičnosti; nekdo lahko ima več, pri čemer pa je nekdo drug imel manj sreče. Občutek krivde se tukaj pojavlja, če obstaja identifikacijska zveza z objektom. »Čim močnejša je zveza, intenzivnejši je občutek krivde.« (Ibid.) Tukaj obstaja več možnosti. V nekaterih situacijah je mogoče, da krivda »izhaja iz neuspeha ob izpolnitvi naših stališč kot svojih obveznosti« (ibid.: 236). Močnejša kot je identifikacijska zveza s stališči, večja je tudi naša krivda. Po drugi strani pa je mogoče tudi, da nekdo občuti krivdo, ker je »v nepravičnem položaju v primerjavi s tistimi, s katerimi se identificira« (ibid.), se pravi s tistimi, s katerimi ima zvezo. Močnejši kot sta zveza in identifikacija, intenzivnejša je krivda. Nekateri se tako identificirajo s celotnim človeštvom in živalmi ter celo s planetom. Lahko si predstavljamo njihov občutek krivde ... Pri drugih pa so takšne zveze in identifikacije bolj omejene.

Če pa sploh ne bi doživljali občutka krivde, s katerim lahko popravimo nekatera neravnovesja, bi veljali kot neobčutljivi. Hkrati je občutek krivde v situacijah, ki jih ne moremo spremeniti, zamen. Če v takšnih primerih občutek vseeno ne mine, gre lahko za duševno težavo.

Človek lahko tudi »misli o sebi kot o nekom, ki je vreden več, ali pa o nekom, ki je vreden manj zaradi dejanj drugih, s katerimi se identificira« (ibid.: 238). Zakaj? Ker se v tej identifikaciji reflektira njegov jaz. Ta razmislek lahko prenesemo tudi v osebni svet, kjer se lahko »identificiramo s samim seboj iz preteklosti« (ibid.: 329) in se poskušamo popraviti ali pa se po drugi strani imaginarno »identificiramo s svojim jazom v prihodnosti« (ibid.). Tako spet pridemo do krivde, ker primerjamo *zdaj* z nečim imaginarnim. *Jaz* iz preteklosti, ki je naredil nekaj narobe, je na primer enako imaginaren kot »*jaz* iz sedanjega trenutka«, ki se počuti napačen prav zaradi imaginacije neke idealne podobe iz potencialne prihodnosti, ki je nikoli ne bomo dosegli. Ta idealna podoba ni mogoča zaradi naše preteklosti, ki se vedno reflektira v idealni prihodnosti.

Po drugi strani pa identifikacija posameznika z drugimi lahko na primer pomeni, da trpimo, ko drugi trpijo, in da smo zadovoljni, ko so tudi drugi zadovoljni (ibid.). Kaj pa če tisti, s katerimi se identificiramo, ravnajo narobe? Takrat vidimo, »kako bi se mi počutili in ne kako se počuti ta, s katerim se identificiramo« (ibid.). Tako lahko čutimo krivdo, ker je nekdo drug ne občuti, mi pa bi jo na njegovem mestu, oziroma smo prepričani, da smo mi odgovorni za druge in za tuja čustvena stanja.

Krivda je lahko tudi patološka, če pretiravamo s krivdo, recimo, ko je nekdo drug doživel prešuštvo, mi pa mislimo in čutimo, kot da bi ga doživeli sami. Če pa po drugi strani recimo razumemo, da so naši predniki naredili nekaj narobe, lahko to popravimo, če je v naši moči. Prisebno, racionalno in normalno je torej popraviti rešljive napake.

Toda oblast in ideal, avtoriteto in pravila smo si ali postavili sami ali nam jih je postavila družba, v kateri že dolgo velja določen ideal, sklenjeno pravilo. Napake poskušamo popraviti, da ne bi izgubili ljubezni in sprejemanja drugih ali drugače povedano, da ne bi izgubili idealne podobe, ki jo imajo o nas drugi ali mi sami. Videli smo, da je kriv človek prekršil pravilo, ki je utelešeno v drugem, ter se zato počuti začasno ločenega od družbe. Prav tako smo videli, da takšni postopki prinesejo neravnovesje in da se krivde poskuša rešiti z morebitnim popravkom osebe, ki se ji govori ali ki govori sama sebi kot superego, da je kriva. Takšne osebe so lahko ogorčene ter tudi same sebi zamerijo. »Nasprotno *upor* uniči ta pečat in omogoča, da se v igro vključi celotno bitje.« (Camus 1991: 24) Krivdo lahko razumemo in se je znebimo z razumevanjem mentalnih procesov. Tukaj pa se nam odpirajo novi problemi. Vidimo, da so v krivdi nekatera »načela bila podrejena osebni presoji ali osebnemu interesu« (Morris 1988: 226) in da bi bila neka druga oseba v isti situaciji po teh merilih kriva. In kaj potem? Kdo ima prav? Kot smo videli, je vse stvar dogovora. Ponovno nam ostaja vprašanje, kako opravičiti lastni ideal, kako opravičiti lastno dejanje. Lahko si mirno priznamo: znašli smo se v krizi.

»Grška beseda *krisis* (gr. κρίσις) označuje izbiro, odločitev, obrat, nevarnost, razločevanje.« (Ivanović 2014: 10) Kaže, da smo na razpotju, kjer ni nobenega trdnega odgovora. Ker ni odgovora, nas kriza vabi k odgovornosti. Vabi nas, da odgovorimo na vprašanje pred sabo, na krizno situacijo, pri čemer nimamo možnosti otroške poslušnosti – biti tiho, upogniti glavo. Želimo odgovore, opravičilo, vedenje. Nočemo biti v resentimentu, nočemo biti v stanju, kjer smo nezmožni delovanja. Hkrati pa dvomimo in se upiramo: »[D]vom povzroča kritično mišljenje, ki se vzdrži vsake presoje, dokler ne preuči vseh razlogov za in proti določeni presoji. Dvom preneha obstajati, ko najdemo zadosten razlog za njegovo neupravičenost.« (<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=58759>, 20. 3. 2019)

Preveriti želimo, kaj se učimo in kaj nas učijo. »Zato je nujno, da upor najde svoje razloge v sebi, saj jih ne more najti drugje. Mora privoliti v lastno preiskavo, da se tako nauči, kako ravnati« (Camus 1991: 20).

Resnice katere nismo razumeli in izkusili, ki niso naša osebna izkušnja, lahko ponavljamo kot papiga. Ampak, odgovoriti želimo na svoj način, saj ne gre za gotova znanstvena dejstva (na primer za enostavno dejstvo, da voda zavre pri stotih stopinjah), temveč za filozofska, eksistencialistična vprašanja. Tukaj se torej govori o filozofiji, ki je:

[N]ekaj vmesnega med teologijo in znanostjo. Tako kot teologija je sestavljena iz špekulacij o zadevah, ki jih definitivno znanje še ne more pojasniti; a se podobno kot znanost sklicuje na človeški razum in ne na avtoriteto [...]. Vse definitivno znanje pripada znanosti [...], vsaka dogma [...] pripada teologiji. Skoraj vsa vprašanja, ki so najbolj zanimiva za spekulativne ume, so vprašanja, na katera znanost ne more odgovoriti in na katera se odločni odgovori teologov ne zdijo preveč prepričljivi. (Russel 2004: 16)

Zato potrebujemo filozofijo. Vendar pa je dobro, da se nam poraja dvom, brez dvoma namreč zaidemo v dogmo. Beseda *dogma* pomeni »(gr. *δόγμα*: mnenje, odločitev) [...] misel, ki je sprejeta brez kritičnega pregleda kot zanesljiva, trdna izjava brez dokazila; nedvoumni odnos, presoja, zaključek« (<http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=15720>, 20. 3. 2019) in tudi »trditev, načelo, ki temelji na avtoriteti, ne na znanstvenih dokazih« (<https://fran.si/iskanje?View=1&Query=dogma>, 19. 08. 2019). To pomeni, da je naš dvom o spekulativnih odgovorih na spekulativna vprašanja odličen, saj iščemo racionalne odgovore na vprašanja, na katera znanost ne more odgovoriti, da bi se osvobodili spon že obstoječih pristopov. Govorimo o vprašanjih, kot so: Kaj je moralno, kaj je lepo? Ali bog obstaja? Kaj je dobro in kaj slabo? Ali ima življenje smisel? Sem spadajo tudi bioetična, politična in druga vprašanja ter seveda naše vprašanje: Kaj je sreča? Ko dvomimo, ne vemo, kako naj bi delovali, ampak iščemo rešitev. Upiramo se, saj ne pustimo, da bi nam kdo drug določal, kaj je prav. Želimo prepričanje, ki bi postalo vedenje. Želimo opravičiti sebe in osvoboditi lastno delovanje, zato izzivamo obstoječa *prepričanja*, ki jih definiramo kot sklicevanje »na odnos, ki ga imamo v grobem, kadar [...] obravnavamo nekaj kot resnično« (Schwitzgebel 2015: 1). Mislimo, da je to naša pravica. Iskreno hočemo vednost in gotovost. Vendar pa se tukaj pojavlja epistemološki problem, kdaj je nekaj gotovo.

Prvič, »prepričanje je *psihološko prepričljivo*, ko je subjekt, ki ga ima, nadvse prepričan o njegovi resnici« (Reed 2008: 2). Gotovost je tako podobna nepopravljivosti (ang. *incorrigibility*), kar pomeni »biti inkorigibilen glede določene teme je enako kot biti nezmotljiv: nobeno prepričanje, ki ga formiramo, ne more biti napačno« (Langland-Hassan 2017: 360). Ta definicija morda zveni kot dogma, a ni, saj imamo v tej situaciji svobodo premišljati. Povedano drugače, zato ker imamo dostop do lastnih mentalnih stanj, smo inkorigibilni, ker je nedvomno, da dvomimo. Če pa po drugi strani slepo verjamemo, v nas vedno tli dvom, ki je povezan tudi s strahom. Ker je naš dvom tako močen, potrebujemo nekaj primerljivo intenzivnega, kar bi začasno kar bi začasno preprečilo dvomu doseči zavest. Zaradi tega poskusa potlačitve postanemo agresivni do sebe in posledično neobčutljivi; nočemo slišati drugačnega mnenja ali videti dvoma v sebi. Tako lahko tudi iščemo opravičila za fanatično delovanje:

Človek, ki se mu po žilah pretaka kri teologov, je vnaprej zlagan in nepošten do vseh stvari. Patos, ki se razvija na podlagi tega, se imenuje vera: enkrat za vselej zatisniti oči pred samim seboj, da ne bi trpel ob pogledu na neozdravljive neresnice. Ta napačen pogled je nato spremenjen v moralno, vrlino in svetost – zahtevaš, da naj bo vsakršna druga vrsta optike brez vrednosti, potem ko si svojo lastno sakraliziral z imeni »Bog«, »odrešitev« in »večnost«. (Nietzsche 1989: 278)

Človeka narediti neobčutljivega je torej nespametno. Čutnost moramo spiritualizirati. Kaj pa poduhovljenje čutnosti sploh pomeni? »Poduhovljenje čutnosti se

imenuje ljubezen.« (Nietzsche 2005: 173) Ne iščemo neobčutljivosti in potlačitve, temveč nekaj drugega, nekaj senzibilnejšega, bolj zavestnega, nedolžnejšega.

Drugič, *epistemološka gotovost* pravi, da je »prepričanje gotovo, če ima najvišji možen epistemološki status« (Reed 2008: 2), in tretjič, obstaja tudi *moralna gotovost* in ta nas zanima, saj želimo delovati. Skeptičnih argumentov proti moralni gotovosti, teoriji epistemologije in moralni teoriji v tej raziskavi ne bomo obravnavali, saj so zanj preobsežne. Bralcu prepuščam, da se v dodatna vprašanja, ki jih odpirajo, poglobi sam. Na tej točki bomo le zdravorazumsko pojasnili, da zastopamo določene vrednote, ker »vsako dejanje upora se tiho sklicuje na vrednote« (Camus 1991: 21), pa tudi na to, ali imam v očeh drugih prav ali se motim, saj ne vem, kakšna merila imajo in od kod izhajajo njihove vrednote. »Obsojanje življenja, ki ga živi subjekt, je konec koncev še vedno samo simptom določenega načina življenja: vprašanje pravičnosti ali nepravčnosti se s tem sploh ne določa.« (Nietzsche 2005: 174) Na koncu »avtonomni posameznik ni več odgovoren za svoje reaktivne sile pred pravico, temveč je njen gospodar, suveren zakonodajalec, avtor in akter« (Deleuze 2011: 173). Torej iščemo enotnost sami s seboj. Da ne bi bili razdeljeni, potrebujemo vero vase. »Najbolj splošno ima ‚vera‘ podoben pomen kot zaupanje.« (Bishop 2016: 1) Potrebujemo torej zaupanje vase. Če ne zaupam vase, me lahko v razpravi neka oseba vleče na eno stran, druga na drugo, sam pa vlečem na tretjo in ne vem, kdo ima prav, saj nimam merila ter sem tako oddaljen od sebe in osredinjen na drugega. V meni se poraja dvom. Kako najti vero oziroma kako zaupati vase? Kako biti enoten v nedolžnosti s samim seboj? Odgovor je preprost: tako, da pogledamo vase. »Tradicionalni naziv za opazovanje navznoter je *introspekcija* (‚pogled vase‘).« (Ule 2001: 289)

Na introspekcijo lahko gledamo z dveh različnih vidikov, ki sta zanj pogoja. Če ju ne doseže, ne gre za introspekcijo. Prvi vidik je introspekcija iz *mentalnega vidika*, ki jo opredelimo kot »proces, ki ustvarja ali je namenjen ustvarjanju znanja, sodbe ali prepričanja o mentalnih dogodkih, stanjih ali procesih in ne o zadevah zunaj lastnega uma, vsaj ne neposredno« (Schwitzgebel 2016: 2). Drugi vidik je introspekcija z vidika *prve osebe*, ki jo opredelimo kot »proces, ki generira ali je namenjen ustvarjanju, znanju, presojam ali prepričanjem samo o lastnem umu in ne o umu drugega, vsaj ne neposredno« (ibid.). To pomeni, da »sta najpogosteje navedena razreda introspektivnih duševnih stanj stališča, kot so prepričanja, želje, vrednotenja in namere, ter zavestne izkušnje, kot so čustva, podobe in čutne izkušnje« (ibid.: 2). Tukaj se ne bomo ukvarjali z argumenti za in proti introspekciji, temveč bomo iskreno, nedolžno, enostavno gledajoč vase preverili, katere vrednote so pomembne za nas in zakaj. Na podlagi tega bomo ugotovili, iz kakšne želje imamo. Da pa se ne bi zapletali v vprašanje, kaj je moralno, in posledično v moralno naslado, zaradi katere bi se počutili boljši od drugih in si tako o sebi na zviti način ustvarili lepo predstavo ali spremenili dolžnosti v breme, se bomo vprašanjem o moralnosti izognili. Z introspekcijo moramo pogledati v jedro svojega bitja. Na tej poti bomo spoznali, da so nekatere vrednote negativne, nekatere pozitivne, nekatere egoistične, nekatere solidarne, nekatere izhajajo iz nizkih strasti in nekatere iz višjih. Kaj če bi

vsak posameznik lahko imel lastne vrednote in argumente ter bil merilo, ki bi si želelo postati absolut? Na tem mestu, si moramo zastaviti vprašanja, kot so na primer: kaj sploh želimo kot rezultat. Vendar pa je tukaj tudi potrebno zastaviti vprašanje, iz česa te želje izhajajo. Ali gre za nedolžne želje ali morda izhajajo iz frustracij in pohlepa? Z introspekcijo želimo pogledati vase, preseči morebitne slabe želje in se videti v svoji nedolžnosti. Ta nedolžnost, ta notranjost se zdi univerzalna in jedro človeškega bitja oziroma temelj človekovega dostojanstva. Lahko jo imenujemo tudi *temeljna želja*. Vsi jo (običajno) želijo izpolniti, tako krepostni kakor tudi tisti, ki niso. Ko pa govorimo o notranjosti, mislimo predvsem človeško bitje, ki potrebuje priznanje drugih, da je bitje, ki potrebuje dostojanstvo, spoštovanje, vsaj osnovne potrebe za življenje, na koncu pa tudi kar največjo pravično izpolnitev lastnega potenciala itn. Če je oseba krepostna, lastni potencial vrne družbi kot korist. Zdi se, da osnovne vrednote izhajajo iz želje biti priznani kot oseba z notranjostjo ter, če smo krepostni, iz potrebe po določenem ravnovesju med individualnimi svoboščinami in socialno kohezijo v določenem času, ki ima za idejo dobrobit ljudi in narave prav zato, ker je človek večinoma nedolžno bitje, ki potrebuje naravo in kulturo. Torej od nas je odvisno, kako bomo to družbo uredili. Ker je upornik enoten s samim seboj: »Del sebe, za katerega želi spoštovanje, postavi nad vse drugo in ga razglasi za bolj zaželeno od vsega, celo od samega življenja. Za njega to postane vrhovno dobro.« (Camus 1991: 21)

Zdi se, da smo ljudje družbena bitja in da je naša odgovornost najti način, kako bomo to uresničili. Zdi se tudi, da »naravno« nismo združeni zato, da bi si povzročali slabo, temveč, da si »delamo dobro«, čeprav nosimo v sebi tudi potencial za slabo ravnanje. Bolj kot družba škoduje sebi in naravi, manj je civilizirana in bolj je barsbarska ter neumna. Kdor meni, da ljudje nismo ustvarjeni za sobivanje, temveč da vse služi našim brezmejnim željam, lahko to miselnost preizkuša na osamljenem otoku brez drugih ljudi. Kdor verjame, da spada med ljudi, ampak da narava služi izpolnjevanju človekovih brezmejnih želja, bo spoznal, da nas bodo naravni zakoni uničili, vesolje pa bo vseeno ostalo. Toda »kadar se obnašamo v skladu z mejami, utelešenimi v drugem, se združimo z drugimi; eden je tako del moralne skupnosti; eden je tako del večje celote« (Morris 1988: 225). Če pa bi pogledali v nedolžnost lastnega bitja, bi spoznali, da to, kar smo rekli o osnovnih človekovih potrebah in vrednotah, drži ter da je od nas odvisno, kakšen svet bomo ustvarili za izpolnjevanje teh potreb. »Upor, čeprav očitno negativen, ker ne ustvarja ničesar, je globoko pozitiven, ker razkriva del človeka, ki ga je treba vedno braniti.« (Camus 1991: 26)

Potrebno se je vprašati, kakšen svet si želimo. Odgovornost in zavestnost potrebujemo, ker »okolščine človekovega življenja močno vplivajo na njegovo filozofijo, nasprotno pa njegova filozofija v veliki meri določa njegove okoliščine« (Russel 2004: 17). Ali na primer želimo svet, ki obstaja samo za začasne človekove sebične ideje, ki izkoriščajo druge ljudi in naravo in kjer si ljudje ne zaupajo? Si morda želimo življenje, ki je slabotno, polno strahu, brez humorja, zaradi močne discipline in perfekcionizma utrujeno življenje, življenje, v katerem se ne čudimo, ne občudujemo,

življenje, ki ga ne transformiramo, življenje brez ljubezni, ki je hinavsko in brez odprtosti, kjer smo sami proti vsem, obsesivni in brez prijateljev? V tem primeru želimo življenje resentimenta, ki »se vedno spremeni v brezobzirno ambicijo ali grenkobo, odvisno od tega, ali je vsajena v močno osebo ali šibko« (Camus 1991: 24). V tem primeru so naše vrednote slabe. Ali morda potrebujemo svet, ki ne uničuje, temveč svet, kjer ljudje med seboj sodelujejo, svet, ki razume, ki ustvarja veselje do življenja, svet, kjer si nismo tujci in ki rase? »Transmutacija vrednot je sestavljena le iz zamenjave kritičnih vrednot z ustvarjalnimi vrednotami; s spoštovanjem in občudovanjem tega, kar obstaja.« (Ibid.: 76.) Razviti moramo občutljivost do drugega in do narave, skrbeti za svet in zase:

Bogastvo in kompleksnost evalvacijske strukture nista odvisna samo od tega, ali je človek antropocentrist, sentientist, biocentrist, ekocentrist ali kar koli drugega. V veliki meri sta odvisna tudi od človekove izkušnje sveta in vrednot, ki jih prepozna. Ko je nekdanji predsednik Ronald Reagan dejal: »Drevo je drevo. Koliko jih je potrebno videti?« je predvsem prikazoval svojo neobčutljivost za naravo in ne svojega filozofskega neznanja. (Jamieson 2008: 155)

»Uporniki«, ki želijo zanemariti naravo in lepoto, torej hkrati zanemarijo tudi človekovo dostojanstvo, ker je občutljivost do drugega in narave pravzaprav edina resnična občutljivost do sebe, saj človeku prepreči, da bi drugim – in na koncu sebi – uničil življenje zaradi napačnega pristopa k svetu. Takšne vrednote bi lahko imenovali *pozitivne* ali *lepe vrednote*. »Človekova solidarnost temelji na upor, upor pa lahko v tej solidarnosti le najde svojo utemeljitev. Imamo torej pravico reči, da vsak upor, ki zahteva pravico do zanikanja ali uničenja te solidarnosti, hkrati izgubi pravico, da se imenuje upor, in v resnici postane privolitev v umor.« (Camus 1991: 28)

Za pozitivne vrednote moramo biti pripravljeni na spremembe, moramo se racionalno senzibilizirati. Takšna oseba ni šibka, prav nasprotno, »človek se zaradi pomanjkanja karakterja skriva v doktrini« (ibid.: 12). To pomeni, da smo »imoralisti odprli svoje srce za vsako razumevanje, za odobritev« (Nietzsche 2005: 174). Takšno »odrekanje moralno pravilnega odgovora postane merjenje sprememb v dobrobit ljudi, ne pa posvetovanje z duhovnimi voditelji ali sklicevanje na obskurne tradicije« (Kymlicka 2005: 35). Kot družba se torej moramo vprašati, česa si želimo.

Videli smo, da v »aktu odpora [...] abstraktni ideal ni izbran s pomočjo pomanjkanja občutljivosti in prizadevanja sterilnih zahtev« (Camus 1991: 26). Videli smo tudi, da se lahko popolnoma identificiramo z vrednoto, ki se zdi univerzalna. Ko smo enotni z njo, bo naše obnašanje morda označeno za uporniško, a se takšno samo zdi prav zato, ker obstajajo nekatere vrednote, drugačne od pozitivnih, ki smo jih že opisali in ki so nam vsiljene. Da bi sploh lahko bili uporniki, moramo imeti koncept o enakovrednosti, v katerem se nepravilnost sama reflektira. Upornik noče biti zatiran in želi, da se ga obravnava kot enakega, in temu primerno se tudi obnaša do morebitnega antagonista, kar pomeni, da isto bitje, ki ga vidi v sebi, vidi tudi v an-

tagonistu in v prijatelju ter želi to univerzalno vrednoto kot skupno dobro. »Upornikova logika je služiti pravičnosti, ne da bi doprinesel še več nepravičnosti v človekovo existenco, se pravi, da vztraja pri preprostem jeziku, da ne poveča univerzalne laži, in kljub človeški bedi verjame v srečo.« (Ibid.: 267.) Upornik je zvest lastnim vrednotam, ki se jih drži tudi, če tako tvega zaradi antagonist, ki želi ohraniti *status quo*. Kot vidimo, je upornik v nasprotjih. Mora se boriti med željo po *statusu quo* morebitnega antagonist in lastno željo po pravičnosti, pri tem pa se trudi, da »zmanjša možnosti umora okoli sebe« (ibid.: 268). Obstaja v protislovju, saj nasprotuje nasilju, ampak je lahko sam nasilen. Upornik je v paradoksu med pravičnostjo in svobodo: »Absolutna svoboda je pravica najmočnejšega do prevlade. Zato podaljšuje spore, ki jih prinaša nepravičnost. Absolutno pravičnost se doseže s potlačitvijo vseh protislovij. Zato uničuje svobodo.« (Ibid.: 270.)

Ampak tukaj se nanašamo predvsem na svobodo protislovja v pogledih, ki smejo iti čez mejo tujega dostojanstva. Po drugi strani pa upornik ne more biti ločen od lastnih dejanj, ki se zapisujejo v zgodovino – če je bil na primer nasilen, je to zapisano v zgodovino, kar pomeni, da ne more potlačiti kontradikcije in onemogočiti novega upora. Posledično se celotna situacija obrne. Tisti, ki so ustvarili revolucijo (s slabimi vrednotami), zdaj želijo umakniti tiste, ki so bili prej na čelu revolucije (z dobrimi vrednotami). Prvi iščejo krivice, ki so se jim zgodile, ko niso zmagali. Drugi, ki so zmagali, pa niso več nedolžni in se jih obtožuje krivic. Tako se v krogu vse ponavlja. Vendar pa »verodostojna umetnost upora bo pristala na orožje samo za institucije, ki omejujejo nasilje, ne pa za tiste, ki ga kodificirajo« (ibid.: 274). Upornik želi reči: »Prosim, konec nasilja, vsi smo ljudje in vsi z vsemi razlikami smo eno človeštvo.« Nespameten upornik želi z definicijami, ideologijo in maščevanjem reči: »Jaz v imenu definicij diskriminiram in razdeljujem človeštvo.« To misel včasih drugače izreče in oblikuje in vse, kar takšen upornik doseže, je širjenje sovraštva.

Kar uporniku na splošno ostaja, pa je, da »zavestno sprejema svojo dilemo; biti kreposten in nelogičen ali logičen in kriminalen« (ibid.: 62). Uporniku, ki se je boril za dostojanstvo vseh ljudi, preostane le, da uniči koncept absolutne nedolžnosti in ozavesti proces cirkularnega maščevanja kot nadaljevanja zgodovine ter odpre novo poglavje in omeni, da nasilje vodi v nasilje: »Vsi nosimo v sebi svoje kraje izgnanstva, svoje zločine in destrukcijo. Toda naša naloga ni, da jih sprostimo po svetu; temveč se moramo boriti proti njim pri samih sebi in pri drugih.« (Ibid.: 282.)

Zato krepostni upornik vabi k miru in razumevanju, a je razpet med nasiljem in nenasiljem, med absolutno nedolžnostjo in pravičnostjo, med mogočim in nemočim. Po drugi strani pa je edino, kar preostane vsem vpletenim stranem, razumeti proces, ki razdeljuje človeštvo. Tako kot razumemo lastne mentalne procese z introspekcijo, lahko tudi družbene pojave razumemo z ekstraspekcijo.

Upornik živi nevarno življenje, ker je to edino življenje, ki ga lahko živi. Upornik namreč želi svobodo najprej zase in potem za vse preostale. »Ko se upira, se človek identificira z drugimi ljudmi in tako presega sebe in s tega vidika je človeška solidarnost metafizična.« (Ibid.: 26.) Upornik ima vrednote, ki jih zastopa, za pomemb-

nejše od samega sebe ali od morebitnih sovražnikov. »Vidimo, da je afirmacija, ki je implicitna v vsakem aktu, upor, a razširjena na nekaj, kar presega posameznika, umakne ga iz domnevne samote in mu zagotovi razlog za ukrepanje.« (Ibid.: 22.) Upornik je torej presegel lastno individualnost: »Božanstvo je brezmejni ocean blaženosti in slave: človeški umi so manjši tokovi, ki izhajajoč iz tega oceana še vedno iščejo sredi vseh svojih potepanj, da se vrnejo k njemu in se izgubijo v tej brezmejni popolnosti. Ko jih v tem naravnem poteku zmotijo pregrehe ali neumnost, postanejo besni, jezni.« (Hume 1987: 103)

Človeštvo je eno v svoji raznolikosti in znotraj te lahko obstajajo definicije in kontradikcije, vendar ne smejo diskriminirati. Zato ni potrebe po absolutu določene definicije, saj absolut sestavljajo vse definicije skupaj, vse te afirmirane definicije skupaj kot eno pa prav tako temeljijo na človeškem dostojanstvu. Sklepamo lahko, da je upornik svoboden na način, da ustvarja samega sebe in da tudi drugim dopušča njihovo svobodo. Tako vsi živijo v temeljni svobodi, temeljni želji in v dostojanstvu. »Če se ne odločimo za ignoriranje realnosti, moramo v njej najti svoje vrednote.« (Camus 1991: 27)

Večkrat smo slišali besedo »potrebovati«, v smislu »človek potrebuje«. Vendar pa tukaj ne gre za nobeno avtoritativno moralno zahtevo, ki prihaja od zunaj, ampak samo za povabilo k vpogledu vase in odgovornosti za svet, ki si ga kot človeštvo želimo. Upor pa se začne v dvomu, nadaljuje v gotovosti in nazadnje konča, če se želja uresniči, če se vzpostavijo nedolžnost, iskrenost in pravičnost ali če upornik umre. Upornik tako živi za nekaj, kar je mogoče. »Tisti, ki niso vsaj enkrat vztrajali pri absolutni nedolžnosti ljudi in sveta, ki se niso tresli od hrepenenja in nemoči ob dejstvu, da je to nemogoče, in potem niso bili uničeni s poskusom ljubezni s pol srca ter so nenehno prisiljeni nazaj k svojemu hrepenenju po absolutu, ne morejo razumeti resničnosti upora in njegove požrešne želje po uničenju.« (Ibid.: 244.)

Ali bomo torej racionalno kot človek do človeka ustvarili svet, ki je kar najboljši za vse?

## ::SKLEP

Spoznali smo, da je sreča odvisna tudi od zunanjih vplivov in procesov ter da jo včasih poskušamo najti z unifikacijo sveta. Zdi se tudi, da smo našli omenjeno univerzalijo o človeški temeljni nedolžnosti in želji, o človekovem dostojanstvu, iskrenosti in prijateljstvu, ki metafizično presega osebo, vendar to ni dovolj. Tudi če bi svet dosegel »lepo kulturo«, bi trpljenje in nepravičnost še vedno obstajali. Zaradi lepih vrednot bi se lahko potencialno znebili nepravičnosti in trpljenja v kulturi ali državi, ampak »lepo« ni dovolj. Iščemo nekaj drugega, večjo sliko. Nekaj bolj univerzalnega.

Sreča se nam torej zdi paradoksalna. Je individualna, vendar v njej obstaja univerzalnost. Namreč, prvič, sreča je delna, je, kar koli nas veseli, vendar se obenem ne dotika tuje svobode in dostojanstva. To je široka opredelitev in jo prepuščam za neko drugo raziskavo. Tukaj je dovolj omeniti, da je na primer nekdo lahko srečen,



če škoduje drugim, vendar takšna oseba nima zavesti o univerzalni vrednosti omenjenega dostojanstva, za katero se opredeljuje upornik. Omenjena oseba, ki škoduje drugim, verjetno ne bi hotela biti brez omenjenega dostojanstva oziroma ne bi hotela, da se ji škoduje. Torej, če smo racionalni ter želimo živeti v miru in družbeni sreči, bomo gojili takšne vrednote, s katerimi bomo dobili zeleni rezultat. Morda bi bila politična rešitev v nekem »izgubljenem« konceptu, v katerem se celotno človeštvo občuti kot eno, z vsemi razlikami. To se mi končno zdi kot ena velika proslava človeštva kot takega. Toda, tudi to je tema za posebno razpravo, kjer bi se ta trditev še razširila. Drugič, če želi nekdo osebi ali nam kot družbi odvzeti omenjeno dostojanstvo, smo uporniki z uporom pripravljene žrtvovati mir. Torej lahko sklepamo, da je sreča do tukaj odvisna od norm. Zato se moramo vprašati, kakšno družbo si želimo. Vsi si verjetno želimo družbo, v kateri smo svobodni, varni ter spoštovani. Po drugi strani, gledano skozi stoično optiko, je sreča najti vrlino, s katero bi dobili neodvisnost od zunanjih dogodkov in okoliščin. Skratka, to vrlino dobimo tako, da poskušamo introspektivno razumeti lastne notranje procese, tokrat na globlji ravni, se pravi, tako da razumemo lastno željo na splošno. Torej poleg vrednote dostojanstva je to še ena univerzalnost. Obe univerzalnosti mora oseba sama razumeti in dojeti oziroma so te resnice odvisne od individualnega napora. Zdaj ko smo zaključili s paradoksalnostjo sreče, za konec sklepajmo in povzemimo. Se pravi, ko razumemo proces želje nasploh, ne bomo, če nič drugega, psihično trpeli. Zakaj? Zato, ker se zavedamo, da v svetu ne more biti vse v skladu z našimi željami. Če nam svet ni naklonjen, lahko najdemo srečo v lastni notranjosti, vrlini in notranji ljubezni. Na tem mestu sreča ne ustreza nobeni zunanji normativni formuli, ker takšna sreča presega družbeno ureditev. Bolj precizno, takšna vrst sreče presega nenaklonjenost vesolja nasploh. Upornik bi potemtakem igral igro uporništva in se boril zase ter bi obenem metafizično presegal lastno individualnost prav zato, ker bi se boril za dostojanstvo vseh ljudi. Torej dostojanstvo vseh je zanj temeljna vrednota oziroma fundamentalna norma. Zdaj lahko sklepamo, da racionalno-uporniški način življenja implicira agatologijo, ki je temelj srečnega življenja človeka kot zoon politikona. Morda bi lahko rekli, da je najpopolnejši upornik pravzaprav »idealistični pragmatik«, ki je našel mir v stoicizmu.

## ::LITERATURA

- Bishop, J. (2016): »Faith.« V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.). Povzeto 19. junija 2019 s strani <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/>
- Camus, A. (1991): *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*. Vintage International: New York.
- Cassirer, E. (1954): *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Doubleday.
- Deigh, J. (1999): »All Kinds of Guilt.« V: *Law and Philosophy*, Vol. 18, No. 4, str. 313–325. Springer. Povzeto 10. marca 2019 s strani <https://www.jstor.org/stable/3505227>
- Deleuze, G. (2011): *Nietzsche in filozofija*. Ljubljana: Založba krtina.

- Deleuze, G. (2014): *Nietzsche*. Ljubljana: Police Dubove.
- Enciklopedija na spletu, (2019): Povzeto 20. marca 2019 s strani <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=15720>, in (<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=58759>)
- Greenspan, P.(1992): »Subjective Guilt and Responsibility.« V: *NewMind Series*, Vol. 101, No. 402 (Apr.), str. 287–303. Oxford University Press on behalf of the Mind Association. Povzeto 10. marca 2019 s strani <https://www.jstor.org/stable/2254336>
- Hegel, G. W. F. (2017): *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hume, D. (1987): *Essays Moral, Political, Literary*. Liberty Fund.
- Ivanović, V. (2014): »Pojam krize: konceptualni i metodologijski aspekti.« V: *Medunarodne studije*, 14(2), str. 10–28. Povzeto 18. februarja. 2019. s strani <https://hrcak.srce.hr/143305>
- Jamieson, D. (2008): *Ethics and the Environment*. Cambridge University Press.
- Kymlicka, W. (2005): *Sodobna politična filozofija: uvod*. Ljubljana: Nuk.
- Langland-Hassan, P. (2017): »Pain and incorrigibility.« V: *Routledge Handbook of Philosophy of Pain*.
- Morris H. (1988): »Nonmoral Guilt.« V: F. Schoeman (Ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology* (str. 220–240)
- Nietzsche, F. (1989): *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2005): *The Anti – Christ, Ecce Hommo, Twilight of the Idols, and other writings*. Cambridge: University Press.
- Pilja, R. (2009): »Razmatranje osjećaja krivnje s teološke i psihološke perspektive.« V: *Kairos*, 3(2), str. 365–375. Povzeto 20. februarja. 2019. s strani <https://hrcak.srce.hr/42328>
- Reed, B. (2011): »Certainty« V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.). Povzeto 20. marca 2019 s strani <https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/certainty>
- Russel, B. (2004): *History of Western Philosophy*. Psychology Press.
- Schwitzgebel, E. (2015): »Belief.« V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition). Povzeto 20. marca. 2019 s: strani <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/>
- Schwitzgebel, E. (2016): »Introspection.« V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.), Povzeto 20. marca 2019 s strani <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/introspection/>
- Slovar na spletu, (2019): Povzeto 20. marca 2019 s strani: <https://fran.si/iskanje?View=1&Query=dogma>
- Supičič, I. (2001): »Križa vrednotâ i kultura« V: *Bogoslovska smotra*, 71(2–3), str. 381–399. Povzeto 19. februarja 2019 s strani <https://hrcak.srce.hr/29117>
- Ule, A. (2001): *Logos spoznanja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

*Sebastijan Pešec*  
**ETIČNA  
SENZIBILNOST V  
DAO DE JINGU**

*67-84*

SEBASTIJAN.PESEC@GMAIL.COM

**::POVZETEK**

V DAOIZMU POJEM SOČUTJA, kot se je izoblikoval v Evropi, ne obstaja. Vendar pa je v Dao de jingu oblikovan pojem etične senzibilnosti, ki je širši in bolj podroben kot sočutje. Etična senzibilnost je v članku razdelana v navezavi na daoistična etična pojma *ziran* in *wuwei*, osrednji del pa sestoji iz analize samega teksta, in sicer v navezavi na posamezne etične vrline, ki so povezane z etično senzibilnostjo. Prek tega orisa pridemo do vprašanja, kdaj naj bi se moralni akter prek epistemološke zmožnosti etične senzibilnosti odločil za dejanje in poseganje v zadevno bitje in kdaj naj bi se takšnih posegov vzdržal. Sledi vprašanje, kaj je tisto, kar daoista prek etične senzibilnosti motivira, da deluje moralno dobro, bodisi s poseganjem bodisi z neposeganjem.

**Ključne besede:** etična senzibilnost, daoistična etika, *ziran*, *wuwei*, sočutje

**ABSTRACT***ETHICAL SENSIBILITY IN DAO DE JING*

*In Daoism, there is no concept of compassion as it was formed in Europe. In the Dao de jing, however, a notion of ethical sensibility is formed that is broader and more attentive to details than compassion. Ethical sensibility is elaborated in the article in reference to the Daoist ethical concepts of *ziran* and *wuwei*, and the central part consists of the analysis of the text itself in relation to the different ethical virtues associated with ethical sensibility. Through this outline we come to the question when should the moral agent, with the epistemological capability of ethical sensibility, decide to act and interfere with the being in question, and when to refrain from such interventions. Next question is what motivates the Daoist through ethical sensibility to act morally good, either by intervention or non-intervention.*

*Key words:* ethical sensibility, Daoist ethics, *ziran*, *wuwei*, compassion

## ::UVOD

V članku bomo govorili o etični senzibilnosti v Dao de jingu, daoističnem klasičnem besedilu, ki jo bomo odkrivali skozi različne etične pojme in v kontrastu z evropskim pojmom sočutja, ki ga daoistična etična senzibilnost razširja oziroma presega. Najprej moramo torej na kratko spregovoriti o pojmu sočutja v evropski filozofsko-religijski tradiciji.

Sočutje je v evropski tradiciji zadobilo precej specifičen pomen, ki je veliko ožji od samega etimološkega pomena besede. Slovenska beseda sočutje kot prevod izraza empatija generalno ne označuje dobesedno tega, kar nosi njen pomen. Namesto sočutenja celotnega spektra čustev in občutenj v sočloveku pomen pojma gravitira predvsem v sočutenju negativnih čustvenih stanj, npr. žalosti oz. trpljenja na splošno. V povezavi s tem je samodejno in precej samoumevno sočutju dodana tudi komponenta nujne/obvezne dejavnosti. Sočutenje nekega negativnega stanja se samodejno nadaljuje v poseg, v določen akt, ki naj bi zmanjšal oz. omilil zaznano negativno stanje. Sočutje torej ni zgolj epistemološko sredstvo, temveč kot nujni pogoj vključuje tudi dejavnost kurativnih aktov. V nasprotnem primeru, če bi sočutje jemali kot zgolj epistemološko sredstvo ugotavljanja mentalnega stanja sočloveka, bi lahko iz teh spoznanj s povsem enako verjetnostjo izhajala tudi nadaljnja manipulativna dejanja in dejanja povečevanja negativnega stanja sočloveka. Slednje na primer v veliki meri počnejo psihopati, a tudi mi vsi, »normalni« ljudje, v svojem socialnem vsakdanu, kot poudarjata antropologa Bubandt in Willerslev, ki razločujeta med empatijo kot golim epistemološkim sredstvom, ki ni povezana z vrlinami in etiko, in simpatijo kot eno izmed posledic empatičnega spoznavnega procesa, prek katere se »simpatizer« poistoveti s »sočuteno« osebo in ji želi dobro ter ji tako pomaga v možni stiski (Bubandt & Willerslev, 2015: 7).

Empatija je tako lahko predpogoj prevar in manipulacij, ki pa so še vedno ključni sestavni del evolucijskega razvoja človeka in družbenega dogajanja. »Prevara te vrste – “projekcija nenatančne ali napačne podobe v svoj prid” v druge (Byrne and Whiten, 1992: 86) – zahteva neko osnovno obliko empatije oziroma sposobnosti predstavljati si, kako drugi vidijo in doživljajo svet. Študije, kot je ta, kažejo na to, da tako v prevarah kot v empatiji delujejo podobne vrste jemanja perspektiv (O’Connell, 1995). Oboje [prevara in empatija] je pomembno vključeno v evolucijske procese, ki so omogočili človeško družbenost (Decety 2012: 29), in prevara bi se lahko “razvila kot evolucijska prilagoditvena strategija” empatične zmožnosti jemanja perspektiv v socialnih skupinah (Janovic et al. 2003: 809).« (Bubandt & Willerslev, 2015: 9).

Poleg te pomembne distinkcije med nevtralnostjo empatije kot spoznavne zmožnosti in simpatije kot moralne dejavnosti, nas Bubandt in Willerslev opozorita na še eno zelo pomembno dejstvo, ki razbija naše precej globoko ukoreninjene predpostavke o empatiji, in sicer (zgodovinsko izpričano) dejstvo, da empatija ni nujno porok vzdrževanju od nasilja in dehumanizacije ljudi. Ne drži namreč vedno, da se nasilje in dehumanizacija pojavita, ko se empatija izključi (Bubandt & Willerslev,

2015: 25)! Večina izvrstnih vojaških strategov in politikov (odgovornih za milijone smrti) je imela visoko razvito empatijo v smislu življenja v »sovražnika« in predvidevanja njegovih potez. In navsezadnje je vsako človeško ugodje ob zadajanju trpljenja drugemu možno zgolj prek določene empatije. Ob takšnem razumevanju empatije se nam postavi vprašanje, kdaj se so-čutenje nekega mentalnega stanja drugega prevesi v simpatijo oz. etično dobro dejanje, kdaj se prevesi v manipulacijo oz. zlo dejanje in kdaj se ne prevesi v dejanje. To je izjemno pomembno vprašanje, ki pa se ga bomo zaradi obsežnosti dotaknili zgolj na kratko na koncu članka.

## ::CI, ZIRAN IN WUWEI

Sočutje je torej hkrati več in manj od tistega, kar si na splošno predstavljamo o tem pojmu. Poleg teh dveh lastnosti, osredotočenja na negativna stanja in nujnosti posredovanja, ki sta bila pridana nevtralnemu pojmu sočutja, je pomembno poudariti, da je bil skozi večino zgodovine v evropski tradiciji, z redkimi izjemami, edini možni objekt sočutja kot spoznavne zmožnosti ali kot dejanja zmanjševanja trpljenja človek. Šele v moderni dobi se je tako v akademskih krogih kot v širši družbi razširila tendenca do razširitve možnih prejemnikov sočutja – do vseh živih bitij oziroma do tistih, ki čutijo bolečino.

Laozi<sup>1</sup> pa goji »sočutje«, ki je še širše od tega, saj pravzaprav zajema tudi neživi del narave – zajema kar celoto sveta, kot bomo videli v nadaljevanju članka. To njegovo »sočutje« tudi ni osredotočeno zgolj na negativna mentalna stanja, ampak je precej širše vključujoče in se ne izteče vedno v poseganje. Že ti trije razlogi sami po sebi so najbrž dovolj, da takšnemu etičnemu pojmu ne moremo preprosti reči sočutje, ampak ga moramo ubesediti v drugačen, manj zaznamovan pojem. Moj predlog za to je etična senzibilnost.

Še en razlog, zakaj ne moremo govoriti o sočutju pri Laoziju, je, da daoizem oz. kar celotna kitajska filozofija v Laozijevega času (5. stol. pr. n. št.) ne pozna pojma sočutja, kot se je pozneje izoblikoval v Evropi. Ker tako v samem besedilu Dao de jing ne bomo našli ne sočutja in tudi ne konkretnega pojma etične senzibilnosti, se bomo morali zanašati na številne druge etične pojme, ki zarisujejo polje našega zanimanja. Kot bomo videli skozi analizo teksta, celotni etični nauk v Dao de jingu (ki je neločljivo povezan z njegovo ontologijo) predpisuje »sočutje«, ki bi ga lahko definirali kot širšo in bolj podrobno etično senzibilnost, znotraj katere so upoštevani vsakokratnost in neponovljivost specifičnega dogodka, spremenljivost in specifične osebe ter vse vzročne povezave, ki vplivajo na situacijo oz. osebo.

Ta senzibilnost ni pozorna zgolj na negativna čustvena stanja, temveč na celotno mentalno konstelacijo sočloveka. To se najjasneje vidi v pojmu *ziran* (samo-sebstvovanje), temeljnem pojmu daoistične etike. Ali iz te razširjene epistemološke zmož-

<sup>1</sup> Avtorstvo dela Dao de jing, ki je včasih naslovljeno tudi z Laozi, in pa tudi zgodovinski obstoj Laozija sta še vedno nepotrjena, tako da moramo jemati vse pripisovanje zaslug osebi Laoziju z veliko rezervno.

nosti etične senzibilnosti nujno sledi delovanje? Ne in da. Ne sledi zato, ker je eden izmed pomembnejših uvidov daoizma ta, da več »zla« izhaja iz vmešavanja in porušnja spontane narave *zirana* vsakega posameznega bitja (Sung-peng, 1976: 311). Daoizem tako poudarja *wuwei*, ki ga lahko včasih dobesedno prevajamo kot nedelovanje, pogosteje pa kot nehoteno delovanje. V primeru nevmešavanja gre torej za nedelovanje, natančneje za zunanje nedelovanje oz. nevplivanje na zadevno bitje. A natančneje gre za precej truda polno in natančne senzibilnosti zahtevajoče epistemološko delo ter nato naknadno samozadržanje in ohranjanje *zirana* drugega. Torej da, vsekakor gre za delovanje.

In še tretji splošni poudarek. Obravnavana etična senzibilnost v Dao de jingu ne zadeva zgolj ljudi, temveč vsa bitja in tudi vse pojave v svetu. V daoizmu ni stalnih, nespremenljivih in izoliranih entitet ali bitij, temveč posamezne procesualnosti oz. samo-sebstvovanja, ki so v stalnem spreminjanju in tudi v stalni medsebojni povezanosti in součinkovanju. »Partikularni fokus [*de*] ni razumljen kot ločena in esencialistična sebstvena narava; raje kot to, je fokus v procesu eksistence.« (Lai, 2006: 59) Procesi oz. postajanja pa so pravzaprav vse, so totaliteta sveta, so *dao*. Hall in Ames *dao* preprosto razumeta kot seštevek vseh postajanj v svetu: »Dao je tako proces sveta samega.« (Hall & Ames, 1998: 245) Je beseda, ki povzema »pot« (eden izmed pomenov besede *dao*) vsakega pojava ali bitja.

Zaznava in prepoznavanje vsakokratnih procesov, ki zadevajo daoista, pa sta nujna koraka k uspešnemu oz. dobremu življenju, kot ga dojemajo daoisti. Nehoteno delovanje je tisto, ki sledi že obstoječim silnicam in smerem dogajanja v svetu ter ne rine »proti toku«. Nasilno spreminjanje avtentičnosti in spontanosti vsakega bitja, kar označuje termin *ziran*, je za daoiste glavni vir trpljenja oz. zla (Sung-peng, 1976: 302). Senzibilnost, ki je torej pozorna do podrobnosti in dojemljiva za spremembe, je glavno orodje za nehoteno delovanje, ki upošteva vsakokratni *ziran* vsake entitete in zapleteno prepletenost medsebojnih vplivanj med posameznimi entitetami in procesi.

## ::DAOISTIČNA ONTO-ETIKA

Preden se lotimo natančnejše analize etične senzibilnosti v klasiku, moramo vsaj malce razjasniti povezanost med daoistično ontologijo in etiko, ki predpisuje takšno ali drugačno etično senzibilnost. Kajti, kot smo že omenili, daoistična etika sloni na ontološki predpostavki spremenljivosti (Mou, 2001: 167), nestalnosti in medsebojnima povezanosti ter učinkovanju »deset tisočih« (Laozi, 2009) stvari in je zaradi tega izrazito nedeontološka, perspektivična in osredotočena na konkretne ter neponovljive specifične udeležencev moralnih situacij in dogodkov.

Pri ontologiji Dao de jinga je v obravnavanem kontekstu treba razločevati med dvema možnima interpretacijama Dao de jinga oziroma med dvema tendencama, ki ju je moč najti na različnih mestih Laozijevega klasika. Prva interpretacija je strogo ontološko nedualistična in se navezuje na že omenjeno razumevanje Halla in

Amesa, ki pravzaprav razkriva, da *daota* sploh ni. Ne le, da je *dao* praznina oziroma nič v ozadju stvari, tega v strogo nedualistični ontologiji niti ne bi bilo treba imenovati. *Dao* pa vseeno imenuje nekaj, in sicer skupek *ziranov* v svetu: celoto vseh postajanj, seštevek vseh premen. »Če pogledamo na daoizem s primerno prilagojeno zaznavo "biti" in "ne-bit", predstava *daota* kot "Tistega, ki" izgubi svoj ontološki ton. Obstajata samo "to" in "tisto". Prevesti to idejo kot "Samo stvari/bitja so", je precej primerno, če ne iščemo nobene Biti, ki stoji zadaj ali spodaj ali onkraj teh stvari/bitij, in če ne prevedemo "so" v kakršnekoli močnem eksistenčnem smislu. /.../ Stvari/bitja so "to" in "tisto". *Dao*, razumljen kot Tisto, ki je, in Tisto, ki ni, kot imenovani in kot brezimni *dao*, karakterizira proces eksistence in izkustva kot Postajanje-Samega sebe, vendar ta reflektivna predstava ne imenuje "Onega", ki postaja; izraz Postajanje-Samega sebe se nanaša preprosto na nepreštevne procese postajanja kot takega. Ti procesi se izražajo v ideji *daota*.«<sup>2</sup>

Ta »nemetafizična« interpretacija *daota* sicer precej bolj kot za Laozija velja za Zhuangzija, a kot že omenjeno, je tudi v Dao de jingu mogoče najti posamezne pasuse, naklonjene tej interpretaciji. Druga interpretacija pa *dao* postavlja kot ločeno počelo oz. silo, ki vpliva na stvari sveta in ki naj bi jo bitja čim bolj posnemala, od katere lahko odpadejo in h kateri se lahko vrnejo. V članku se bomo večinoma naslantali na prvo interpretacijo, a iz obeh variant razumevanja daoistične ontologije lahko povlečemo nekatere skupne zaključke.

Poglejmo to na primeru pojma *wuwei*. Laozi svetuje *wuwei* iz dveh razlogov, izmed katerih se vsak navezuje na prej omenjeni različici razumevanja tega pojma. *Wuwei* kot nehoteno delovanje je modus operandi *daota* (»Večni *dao* ničesar ne načrtuje in vendar vse dokonča.« (Laozi 2009: 60)) in je kot tako vredno posnemanja (Wang Keping, 2011: 29). *Wuwei* kot nedelovanje pa je razumljeno kot prepustitev *daotu*, da deluje, in priporočilo človeku, da se ne vmešava v naravne procese in zmoti *ziran* posameznih entitet. Oba primera lahko razumemo skozi metafizično in nemetafizično optiko: *dao* kot princip in sila, ločen od sveta, je v primeru *wuwei* kot nehotenega delovanja objekt posnemanja in zgleda; *dao* kot skupek *ziranov* v tem svetu pa pojem, ki napotuje k upoštevanju vsakega posameznega *zirana*, kar posledično zahteva nehoteno delovanje, ki ne škoduje, temveč ohranja *ziran* vsake entitete. *Dao* kot princip in sila, ločen od sveta, je v primeru *wuwei* kot nedelovanja dojet kot sila, ki se ji mora človek prepustiti, saj bo najbolje poskrbela za razvoj dogodkov v svetu (toda tu se težko izognemu protislovju, da *dao* deluje, nam pa predpisuje, naj ne delujemo); *dao* kot skupek *ziranov* pa je zopet opomnik, da se človek ne sme vmešavati v *ziran* drugih bitij in v naravni potek dogodkov. Tu lahko dodamo pomembno opombo, da je metafizično različico *daota* v tem primeru težko obraniti nihilizma, saj človek v prepustitvi *daotu* nekako zapade v fatalizem in zavrnitev lastne moči. Pri *daotu* kot skupku *ziranov* pa tega problema ni, saj tudi popolna prepustitev *daotu* (*ziranom*) pomeni pre-

<sup>2</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (1998): Thinking from the Han. Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture, Albany, State University of New York, str. 61.



pustitev tudi svojemu *ziranu*, svojemu samo-sebstvovanju, da se enako prosto izrazi kot vsi drugi enakovredni procesi v svetu. Karyn Lai spretno poveže oba temeljna koncepta, *wuwei* in *ziran*, z lastnostjo, ki je inherentna obema in tudi temeljna na spisku daoističnih vrlin – s spontanostjo. Pravi, da se spontanost kot metafizični koncept izraža v pojmu *ziran*, spontanost kot etična metodologija pa v *wuwei*ju (Lai, 2012: 134, 135). Mogoče bolje rečeno ontološko kot metafizično se spontanost uteleša v *ziranu*. *Ziran* pa etično napotuje na spoštovanje te spontanosti, kar posledično vodi do *wuwei*ja – nehotenega delovanja oz. nedelovanja, ki je hkrati dvoje: ohranjanje spontanosti in avtentičnosti drugega ter spontano etično delovanje, ki je prilagojeno konkretni situaciji, in ne naučeno prek univerzalnih pravil.

Etika v Dao de jingu je tako osnovana na Laozijevi ontologiji. Ker se svet/*dao/zirani* venomer spreminjajo, se morajo temu nujno prilagoditi tudi naši moralni odzivi (Mou, 2001: 168). Ampak – ali to pomeni, da Laozi zatrjuje, da ne obstaja prav nobeno stalno etično pravilo? Da ni nobene univerzalne vrednote? Iz pomembnosti upoštevanja *zirana* vsake entitete, lahko precej gotovo rečemo, da je to eno izmed glavnih, če ne kar glavno etično pravilo Dao de jinga in daoizma nasploh. K temu pa samodejno sodijo tudi vrline, kot so spoštovanje vsakega bitja, življenja v celoti oziroma celo sveta in njegovih procesov, zadržanje lastnih vzgibov, ki bi škodili *ziranu* drugega, se pravi samokontrola in osebna kultura ter že omenjen trud pri detektiranju specifik bitja ali dogodka.

A kaj če je daoistična ontologija »napačna«? Ali potem pade tudi celotna daoistična etika? Videli smo, da daoistična etika močno sloni na ontologiji, pa naj gre za bolj metafizično pojmovanje *daota* ali za strogi ontološki nedualizem oziroma holizem. »Realnost časa, novost in sprememba; vztrajanje partikularnosti; intrinzična, konstitutivna narava odnosov; perspektivna narava izkušnje – vzeto skupaj, te številne predpostavke, ki utemeljujejo daoistični svetovni nazor in zagotavljajo daoizmu njegov interpretativni kontekst, določajo pogoje za optimiziranje naše izkušnje. Oziroma rečeno na bolj metaforičen način, v Dao de jingu je strategija, kako iz sestavin naših življenj dobiti kar največ.«<sup>3</sup> Daoistična etika nas torej vodi zgolj do večje senzibilnosti, natančnosti in pozornosti na specifične, do večje inkluzivnosti in do bolj primernih odzivov. »/.../ Laozi oznanja enako pragmatično sporočilo, kar se tiče moralnosti v smislu, da se nobeno predpostavljeno in fiksno moralno pravilo ali princip ne vzameta kot dokončna absolutna moralna avtoriteta, ampak se namesto tega pozornost preusmeri na lastno moralno izkušnjo moralnega agensa, ki se odziva na občutene zahteve v konkretnih situacijah.«<sup>4</sup> Kljub temu bi lahko rekli, da obstaja fiksno moralno pravilo upoštevanja vsakokratnega *zirana*, toda to upoštevanje je inherentno zelo »nefiksno« in spremenljivo.

<sup>3</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (2003): *Daodejing* »Making This Life Significant«. A Philosophical Translation, New York, Ballantine Books, str. 24.

<sup>4</sup> Mou, B. (2001): *Moral Rules and Moral Experience: a comparative analysis of Dewey and Laozi on morality*. V: *Asian Philosophy*, Vol. 11, št. 3, str. 168.

Edina slabost daoistične etike, če jo lahko tako imenujemo, je ta, da nam vzame več časa in energije kot slepo sledenje univerzalnemu deontološkemu pravilu. Preprosto povedano, težje je delovati po njenih »navodilih«<sup>5</sup>. Toda mislim, da to ni veljaven protiargument, sploh če je takšna etika v svojem poslanstvu uspešnejša. Drug problem so napake v naši senzibilnosti ali tudi pomanjkanje zmožnosti senzibilnosti – če naj bomo koherentni v daoistični inkluzivnosti in upoštevanju razlik – pri nekaterih osebah, kot so npr. avtisti ali psihopati (Kennett, 2002). Napake v spoznavnem procesu so seveda človeška stalnica, toda ne verjamem, da so lahko večje in imajo hujše posledice kot pri Prokrustovi postelji univerzalnih pravil. Zaradi pozornosti in spoštovanja realnega stanja nekega bitja se te napake lahko hitro korigirajo, če ne drugače z odprto komunikacijo – iskreno verbalno poizvedbo –, česar pa se lahko poslužujejo tudi tisti s težavami v senzibilnosti. In konec koncev, daoizem ne zanika nekaterih osnovnih univerzalnih etičnih načel, kot je npr. vrednost življenja, brez katerega se konča vsaka možnost samo-sebstvovanja.

## ::DAOISTIČNE ETIČNE VRLINE, POVEZANE ETIČNO SENZIBILNOSTJO

Namenimo pozornost sedaj samemu tekstu in si najprej oglejmo nekaj pasusov v *Dao de jingu*, ki na prvo branje govorijo proti sočutju – predvsem v »evropski« definiciji tega pojma. »Tisti, ki pozna večno, je nepristranski. Ko je nepristranski, je kraljevski (univerzalen).« (Wang Pi, 1979: 50) Ali kot Laozi reče zase: »Navadni ljudje vidijo razlike in so jasni. Jaz sam ne delam nobenih razlik.« (Wang Pi, 1979: 62) In pa seveda najbolj direkten izrek 5: »Nebo in Zemlja nista človečna, zanju so vse stvari kot slamnati psi. Ali modrec ni človečen? Zanj so vsi ljudje kot slamnati psi.« (Wang Keping, 2011: 142)

Te pasuse moramo primarno razumeti kot kritiko antropomorfiziranja in etiziranja ontologije ter kot odziv na druge filozofske šole Laozijevega časa, ki so v Nebo in Zemljo projicirale človeške lastnosti in vrednote. Ti izreki torej čistijo ontologijo človeških predpostavk in želja o tem, kakšen naj bi svet bil. *Dao* kot skupek *ziranov*, se pravi totaliteta sveta, ni inherentno dober ali sočuten do trpljenja posameznika, ker sta dobrota in so-čutenje trpljenja specifično človeški lastnosti, temelječi na relativno določenih vrednotah in spreminjajočih se ciljih. A vseeno tu najdemo jasno etično vodilo, in sicer da mora biti daoist tako kot *dao* nepristranski in vsakemu omogočati enako izpolnitev svojega *zirana* ter nikogar preferirati. Pa je s tem sočutje izključeno?

Logično gledano je pod to predpostavko izključeno zgolj sočutje kot so-čutenje trpljenja, saj bi oseba s tem izgubila nepristranskost, ko bi se osredotočala zgolj na

<sup>5</sup> Trud in napor, vaja in korigiranje so pravzaprav prisotni zgolj na poti kulture, po uspešnem ponotranjenju pa ti enaki odzivi nastopijo spontano, sami od sebe, kot edina možnost, brez napore in »naravno« skozi nehoteno delovanje.

trpeče. »Dober sem do dobrih, dober sem pa tudi do nedobrih. Tako se doseže do-  
brotnost.« (Laozi, 2009: 77) Hkrati pa takšna onto-etika opozarja na enakost vseh  
*ziranov*, pri čemer na primer človeški *ziran* ni in more biti vreden več od živalskega.  
Ti pasusi namigujejo na širšo etično senzibilnost do sveta in vsega v njem. Še  
bolj pogloblitno vprašanje v sklopu razumevanja daoizma pa je vprašanje, v kakem  
odnosu je potem dejavnost pomoči/vplivanja na posamezno entiteto zaradi te sen-  
zibilnosti in načelo ohranjanja *zirana* drugega prek nehotenega delovanja. Na to  
vprašanje bomo skušali odgovoriti pozneje.

Druga lastnost oz. etično vodilo, ki naj bi ga daoist posnemal po *daotu*, je rado-  
darnost. Tudi radodarnost, če upoštevamo nepristranskost, mora biti radodarnost  
do vseh enako, toda obstaja izjema: »Dao Neba je, ki izobilju jemlje, da pičlemu  
doda. Človekov dao pa ne ravna tako: od pičlega še kaj odškrne, da izobilju to doda.«  
(Laozi, 2009: 118) Človek torej ravna narobe in bi moral posnemati *dao* Neba v tem,  
da prelije iz izobilja tja, kjer je pomanjkanje. Radodaren je potemtakem bolj do ti-  
stih, ki nimajo oziroma so v stiski.

»Modri zase ne kopiči. Več ko naredi za druge, več pridobi zase. Več daje dru-  
gim, več ima.« (Laozi, 2009: 125) Tudi ta predpostavka izhaja iz ontološkega pre-  
pričanja Laozija, da je *dao* neizčrpen: »Kljub temu pa ga z uporabo ni mogoče do  
konca izrabiti.« (Laozi, 2009: 58). Lahko bi rekli, da Laozijeva predpostavka o ne-  
izčrpnosti modrečeve kapacitete ni prepričljivo argumentirana, če sloni zgolj na on-  
tološki predpostavki o neizčrpnosti *daota*, toda to ne drži, saj jo moramo razumeti  
tudi kot psihološko predpostavko, in sicer v smislu polne, celovite in avtentične  
osebnosti, ki zaradi upoštevanja svojega *zirana* živi zadovoljno življenje in ima po-  
sledično presežek moči, ki ga lahko daje drugim oz. ga uporabi za dejanja za dru-  
ge. Ravno ta dejanja prelivanja moči pa povratno povzročijo zadovoljstvo in ohran-  
janje lastnega *zirana*. »Kdo pa ima vsega dovolj, da iz svojega izobilja lahko nahrani  
svet? Tisti, ki sledi *dau*.« (Laozi, 2009: 118). Slediti *daotu* pa po že omenjeni  
nemetafizični interpretaciji pomeni slediti svojemu *ziranu*. Le tisti torej, ki živi v  
skladu s svojim *ziranom*, je dovolj močan, da lahko daje, zato ker v njem ni razce-  
pa, ni nasprotujočih si sil (npr. med ponotranjenimi zahtevami družbenih norm in  
lastnimi željami), ki bi se krnile, ampak je zgolj afirmacija vsega obstoječega v  
posamezniku.

»Zaradi izvornega radodarnega dejanja *daota*, v katerem gre čez sebe in rodi mno-  
štvo stvari, ki ga modrec posnema, [v daoizmu] obstaja etika radodarnosti.« (Shen,  
2011: 259) Daoist je radodaren, dela za druge in je nesebičen: »Nebo je dolgotrajno  
in Zemlja dolgoživa. Razlog, zakaj je svet dolgotrajen in dolgoživ je, ker ne živi zase.  
Zato je dolgoživ. Slednje posnemajoč se modreci umaknejo iz prepira, a se znajde-  
jo pred drugimi. Sebe pozabljajo, a je poskrbljeno za njih. Ali ne preprosto zato, ker  
so nesebični, da lahko zadostijo svojim potrebam?« (Hall & Ames, 2003: 69). Je ne-  
sebičen in dela zgolj za druge, ker bi bili *zirani* drugih vrednejši od njegovega? Ne,  
če trdno sledimo daoistični misli, moramo vedno imeti pred očmi enakovrednost  
in manko vsakršnega preferiranja. »Trebja je omeniti, da tukaj izražena skromnost

vodi do izogibanja: lastnim interesom, slavi, bogastvu in moči, toda ne vključuje samo-zanikanja.« (Culham, 2014: 35) *Ziran* daoističnega modreca je enako pomemben kot *zirani* drugih, toda on lahko in zmore delovati za druge, ker je za njegov *ziran* »že poskrbljeno« (s ključno opombo, da je doseganje *zirana* vedno proces in nikoli končno stanje, vedno postajanje in ne statična bit) in ker k njegovemu *ziranu*, k njegovi spontani avtentičnosti spada prelivanje presežka moči za druge.

Nesebičnost je torej še ena lastnost, ki spada k etičnemu seznamu Dao de jinga. In kot druge do zdaj omenjene tudi ta izvira iz ontologije. Kot pravi Yu glede brezimnosti, temeljne lastnosti *daota* (omenjene npr. v 1. izreku): »Brezimnost v tem smislu implicira korelativno zanikanje občutka jaza oziroma identitete.« (Yu, 2003: 178) Brezimnost vodi tudi do zmanjševanja ega in k nepripisovanju zaslug, vodi do občutka prepletene povezanosti vseh *ziranov*, kjer ima vsaka entiteta oz. natančnejše proces postajanja svoj enakovreden pomen. Še natančnejše pomeni brezimnost v daoizmu, kot razlagata Hall in Ames, ne dobesedno neimenovanje entitet, temveč takšen način imenovanja, ki stvarjem ne dodeli fiksne reference (Hall & Ames, 2003: 41), ker upošteva spremenljivost in nestalnost. Lai poudari, sicer v nasprotju s tukajšnjim izpostavljanjem nesebičnosti v daoizmu, da koncept nesebičnosti v daoizmu (in konfucijanstvu) ni toliko izpostavljen, ker obe kitajski filozofiji ustvarjata etiko relacijskosti (medsebojne povezanosti), kjer posamezen jaz ne izstopa in ni tako etično pomemben, ker se etična pomembnost prenese na skupek povezanih entitet. (Lai, 2006: 137) S tendenco njenega argumenta se lahko strinjamo, toda ne bo držalo, da nesebičnost v daoizmu ni omenjena, Laozi jo izpostavlja ravno zaradi poudarjanja medsebojne povezanosti in enakosti »vsega pod Nebom«, kar v njegovem času vojn, plenjenja in želje po dominaciji očitno ni bilo jasno čisto vsem. Tudi v konfucijanstvu seveda jaz obstaja in je aksiološko in etično pomemben, saj je pogoj obstoja neke trdno določene vloge v družbenih relacijah. Brez njega ni te vloge, ni relacij in ni družbene ureditve.

Zanikanje lastnega jaza seveda spada v to miselno okrožje, toda pomembno je poudariti še, da v daoizmu pojem »jaza«, kot ga poznamo v Evropi, niti ne obstaja. V našem kontekstu pa označuje zavesten del osebnosti, ki ima hotenja in je torej lahko v nasprotju s preostalim delom osebnosti in *daotom* sveta. Takšen jaz – zaradi človekove reflektivne zavesti, ki ga loči od totalitete sveta – šele deluje hoteno in v daoističnem smislu nasilno, se pravi nasprotno od *daota* sveta, zato daoistična kultura deluje v smeri raztopitve jaza v širšo, celovito in spontano osebnost (to je proces *zirana*), kjer deluje v skladu z nehotenim delovanjem. To pa je pomembna distinkcija in mislim, da Yujeva uporaba besede »identitete« na tem mestu ni pravilna, saj identiteta daoista, ki ohranja svoj *ziran*, vsekakor ostaja in je v določenem smislu izjemno pomembna, če jo razumemo prek epistemološkega procesa spoznavanja samega sebe, procesa, ki je nujen v samo-sebstvovanju (*ziranu*). Moramo namreč vedeti, katera hotenja oz. vse različne sile nas sestavljajo, katere so avtentično naše, katere družbeno pogojene, priučene ali vsiljene, katere so v skladu z *daotom* sveta, se pravi s preostalimi *zirani*, in katere ne, da lahko dosegamo svoj *ziran*.

Culham izpostavi zelo zanimivo misel, da se sočutje pri daoistu začne s sočutjem do sebe, in sicer z afirmacijo vseh svojih lastnosti (Culham, 2014: 37), kar je prvi nujni korak tudi v procesu odstranjevanja, kanaliziranja ali spreminjanja negativnih oz. neželenih lastnosti. Culham sicer projicira evropski pojem sočutja v daoizem, ampak vsebino njegove misli lahko pravzaprav še bolje razumemo, če namesto sočutja uporabimo pojem etične senzibilnosti – senzibilnost kot epistemološka zmožnost ne razločuje med tujim in lastnim. Povečanje zmožnosti senzibilnosti hkrati dvigne sposobnost introspekcije in zaznavanja specifik drugih, oboje pa je koristno v sami etiki, saj ne smemo pozabiti na prepletenost vseh entitet in vzrokov.

Našteli smo že nekaj moralnih lastnosti, ki jih predpisuje Laozi, kar nam koristi pri mapiranju etike v Dao de jingu in posledično pri definiranju etične senzibilnosti in njeni umestitvi v to etiko. Nadaljujmo s »trema zakladi«, ki jih »poseduje« Laozi in ki stojijo visoko med etičnimi vrednotami: »Tri zaklade imam, ki jih držim in hranim. Prvi je dobrota. Drugi je varčnost. Tretji je ne drzniti si biti v ospredju.« (Wang Keping, 2011: 169) Prvi zaklad je pojem *ci*, ki je preveden na različne načine (v starejših prevodih celo kot sočutje (Laozi, 2009: 106 in Ames & Hall, 2003: 138)), kot ljubezen (Wang Pi, 1979: 186 in Lin, 1948: 291), kot dobrota (Wang Keping, 2011: 51) ali kot naklonjenost ali tolerantnost (Wang Keping, 2011: 52). Daoist tako izkazuje dobroto, ljubezen in naklonjenost, kar je v povezavi z etiko radodarnosti, izkazuje pa jih nepristransko in nesebično, bolj pa seveda tistim, ki imajo manj. Druga dva zaklada, varčnost in skromnost, sta oba povezana z *wuwei*jem. Zaradi varčnosti je daoist lahko radodaren, zaradi skromnosti pa ne bo vsiljeval svoje volje in sebe postavljaj pred druge, prav tako ne bo želel izstopati, ne bo se silil v ospredje in svojega *zirana* postavljaj pred druge. Z dobroto, ljubeznijo in naklonjenostjo pa bo ali pomagal drugim ali pa jih pustil pri miru in s tem naredil dobro dejanje, ko ne bo vplival nanje.

## ::PUSTITI POSTAJATI ALI POMAGATI POSTAJATI?

Osredotočimo se torej najprej na to pomembno distinkcijo moralnega akta, ki izhaja iz *cija*, se pravi neke dobrote ali naklonjenosti. Rekli smo že, da pojmovanje sočutja, izhajajoče iz evropske tradicije, skoraj nujno vsebuje dejanje pomoči, ki sledi iz epistemološke ugotovitve trpljenja. A da ne bomo krivični in pristranski, moramo priznati, da tudi v nekem klasičnem evropskem razumevanju sočutja obstaja možnost nedelovanja – v smislu prenehanja z nekim (nasilnim) delovanjem, ki škoduje in ki ga ustavi so-čutenje trpljenja zadevne osebe, toda morebiti je ta primer kljub temu bolj rezerviran za pojma usmiljenja ali milosti. Kakorkoli že, dejstvo je, da je v daoizmu kljub temu veliko več poudarka na nedelovanju oziroma pustiti biti (natančneje pustiti postajati). Najprej se bomo torej osredotočili na ta način.

Lahko bi rekli, da je eden izmed najbolj očitnih Laozijevih etičnih napotkov ta, da naj ne delujemo. Kot že omenjeno, gre za dva načina nedelovanja, za nehoteno

delovanje, ki je specifičen način delovanja, in pa striktno nedelovanje, ki se ne vmešava v zunanje procese, a zahteva precejšnje mentalno delovanje in samoobvladanje. Laozi jevo poudarjanje nedelovanja izhaja iz težke politične in socialne situacije njegovega časa, polne vojn, nemirov, negotovosti ter iskanja opore in rešitve v ontoloških, političnih ali religioznih teorijah (kar se oboje zelo jasno izraža v imenu zgodovinskega obdobja, tj. obdobje vojskujočih se držav, in v imenu filozofskega obdobja, tj. obdobje stotih šol). Laozi nam postavi retorično vprašanje: »Ali lahko ljubiš ljudi in vladaš državi, brez da bi deloval?« (Wang Keping, 2011: 131), in nam že implicira odgovor: ravno zato, ker jih ljubiš, včasih ne deluješ. Laozi za nastalo trpljenje in neurejenost krivi pohlep, nasilje, vsiljevanje svoje volje in razbrzdanost želja. Verjame, da se morajo vladajoči umiriti, biti skromni, se osredotočiti na blaginjo ljudi svoje države in trpljenje bo izginilo (Wang Keping, 2011: 45). Izrek 30 pravi: »Tisti, ki pomaga vladarju z *daotom*, nikoli noče zavladati svetu z vojaško silo. Uporaba sile je intrinzično nevarna: /.../ Zatorej se bo izkušen poveljnik ustavil, ko doseže svoj cilj. Ne uporabi sile, da zavlada svetu. Doseže svoj cilj, toda ne postane aroganten. Doseže svoj cilj, toda se ne hvali o tem. Svoj cilj doseže samo zato, ker nima druge izbire.«<sup>6</sup>

Ohranjanje *zirana* prek *wuwei* je torej osrednje etično načelo Dao de jinga in daoizma nasploh, bodisi prek ene bodisi druge variante *wuwei*. A obe različici predpostavljata *ci*, se pravi neko obliko ljubezni ali naklonjenosti do posameznih bitij, stvari in pravzaprav celote *ziranov* v svetu. Da pa lahko daoist uspešno ohrani *ziran* neke entitete, mora na nek način ugotoviti, kaj naj bi ta *ziran* bil. Šele nato se lahko odloči, kako je najbolje delovati oziroma nedelovati. Razvito mora imeti natančno senzibilnost, ki mu pri tem pomaga. Wang Keping ponudi precej izčrpen seznam idealnih lastnosti razsvetljenega daoista, ki mu omogočajo to senzibilnost: »/.../ previdnost, opreznost, dostojanstvo, prilagodljivost, odkritost, preprostost, pristnost, širokoglednost, dovzetnost, spokojnost, vztrajnost, živahnost, vzdržljivost, brezmejnost, skromnost /.../« (Wang Keping, 2011: 124)

Daoist je *previden*, da ne poseže v *ziran* neke entitete in poruši njene avtentičnosti, *oprezen* je za znaki te avtentičnosti in pazljiv na momente, ko je treba ukrepati, in na momente, ko se je treba zadržati in držati v ozadju. Je zelo *prilagodljiv* na spreminjajoče se okoliščine in entitete, *dovzeten* za razlike in *širokogleden*, saj se odziva na vsakokratne specifične konkretne situacije v spreminjajočem se svetu, in nima predpripravljenih univerzalnih moralnih odzivov. Je *odkrit* glede svojega *zirana* in svojih dejanj, njegova dejanja so *pristna*, saj izvirajo iz spontanosti njegove avtentične osebnosti, ter niso naučena prek ponotranjenih družbenih zahtev in norm. Je *spokojen*, saj afirmira realnost svojega *zirana* in drugih *ziranov*, ter nima želja po njihovem spreminjanju. Je *vztrajen* in *vzdržljiv*, a *skromen*, kot voda, ki počasi, a vztrajno premaga najtrdnjše. (Laozi, 2009: 120)

<sup>6</sup> Wang, K. (2011): Reading the Dao. A thematic Inquiry, London; New York, Continuum, str. 108.

Zaradi vseh teh lastnosti ima daoist precej velike epistemološke zmožnosti – lahko ugotavlja *ziran* drugih ter ga posledično ohranja. Izkušeni daoist z močno senzibilnostjo bo hitro ugotovil, za kakšne vrste situacijo gre – ali mora delovati ali ne in kako mora delovati. Njegovi odzivi so že spontani, ali kot lepo opišeta Hall in Ames, pri njegovi drži gre za zrcaljenje: »Spontano dejanje je odziv zrcaljenja. Kot takšno to dejanje ugotovi “drugemu”, tistemu, na katerega se odzivamo. Drugega dojamemo pod njegovimi lastnimi pogoji. Takšna spontanost vključuje prepoznavanje kontinuitete med sabo in drugim ter odzivanje na način, ki spodbuja interese in dobrobit tako sebe kot drugega. To ne vodi v reduktivno posnemanje, ampak v komplementarnost in koordinacijo.«<sup>7</sup>

Kot že rečeno, daoistična senzibilnost zahteva več truda in energije, a seveda prinese tudi več rezultatov. Pozornost mora biti hkrati fokusirana na podrobnosti in specifične neponovljivega dogodka ter edinstvenost zadevnih entitet, hkrati pa na širšo povezanost in prepletenost z okoliškimi elementi in entitetami. Hall in Ames temu pravita osrednja pozornost/čuječnost in pozornost/čuječnost polja (Hall & Ames, 2003: 33), kar koncizno opiše dvojni fokus v širino in v podrobnosti.

Sedaj se bomo vrnili k vprašanju, ki smo ga že postavili in kateremu se na tej točki ne moremo izogniti. Kako gredo skupaj dejanja pomoči, izhajajoča iz senzibilnosti, in temeljna zahteva ohranjanja *zirana*? Ali ne spadajo k samo-sebstvovanju vsakega bitja tudi trpljenje, izzivi in druge težave, ki jih mora to bitje tako ali drugače premagati (ali ne) samo, da bo postalo to, kar je – da bo ohranilo svojo avtentičnost? Kako daoist ve, kdaj se lahko vmeša in vpliva na drugega? Odgovor nam bo dal Wang Bi, komentator Dao de jinga iz 3. stoletja.

Wang Bi pri 5. izreku, ki govori o indiferentnosti Neba in Zemlje ter o tem, kako vse stvari obravnavata kot slamnate pse (ki so bili po obredu zavrženi), pravi: »Nebo in Zemlja pustita, kar je naravno (*ziran*) pri miru. Nič ne storita in nič ne ustvarita. Mnoštvo stvari se upravlja in ureja samo. Zatorej [Nebo in Zemlja] nista dobrohotna. Tisti, ki je dobrohoten, bo ustvaril stvari, vzpostavil stvari, jim podelil koristi in vplival na njih. Delal bo usluge in nekaj naredil. Ko ustvarja, vzpostavlja stvari, jim podeljuje koristi in vpliva na njih, stvari izgubijo njihovo pravo bit. Ko podeli usluge in nekaj naredi, stvari ne bodo več obstajale v popolnosti. Ko stvari ne morejo več obstajati v popolnosti, (Nebo in Zemlja) ne bosta več mogla nadzorovati in nositi vsega.«<sup>8</sup> Torej, kako si daoist sploh upa vplivati na koga (oz. kaj)?

»Če nekdo ne nadzira svojega telesa v skladu z naravo, potem ta postane bolan. Če nekdo ne pomaga stvari v skladu z njeno naravo, potem se pojavijo zlobne napake in spori.« (Wang Pi, 1979: 54) Treba je torej pomagati zgolj v skladu s *ziranom* tistega, ki mu pomagamo, in pomagati zgolj tistemu, ki ne sledi svojemu *ziranu* (ali iz notranjih vzrokov ali zunanjih preprek). Toda potrebujemo še natančnejši odgo-

<sup>7</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (2003): *Daodejing*. »Making This Life Significant«. A Philosophical Translation, New York, Ballantine Books, str. 26.

<sup>8</sup> Wang, P. (1979): *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, University Press of Hawaii, str. 17.

vor: »Modrec razume naravo *zirana* popolnoma in točno pozna pogoje vseh stvari. Zatorej gre skupaj vzporedno z njimi, a ne naredi nobenega nenaravnega dejanja. Je v harmoniji z njimi, toda jim nič ne vsili. Odstrani njihove zablode in odpravi njihove dvome. Zaradi tega umi ljudi niso zmedeni in stvari so zadovoljne s svojo lastno naravo.«<sup>9</sup>

Daoist torej pomaga takrat, ko je *ziran* nekega bitja ogrožen. V osnovi je *ziran* nekega bitja ogrožen, če je ogroženo njegovo življenje ali pogoji za življenje, zatorej nikakor ne moremo trditi, da daoistična etična senzibilnost zajema le finese avtentičnega življenja posameznika, ki je možno samo v zadostno preskrbljeni družbi. Kot že omenjeno, sta osnovni vrednoti Dao de jinga življenje in ohranjanje le-tega, hkrati s tem pa tudi pacifizem in enakovredno razdeljevanje dobrin ljudem. Ko je torej zadoščeno osnovnim pogojem preživetja, pa nas čaka težji nivo. *Ziran* posameznika je lahko porušen oziroma se ne odvija – ne smemo pozabiti na procesualnost pojma – iz različnih razlogov, ki se lahko seštevajo in medsebojno povezujejo. Lahko ga ovirajo zunanje prepreke v smislu posegajočega, »*wei*« okolja družbe oz. države, ali pa prepreke in vplivi posameznikov, ki iz dobrih ali slabih razlogov posegajo v avtentičnost osebe. Daoist torej odstrani zablode in dvome, kar se nanaša na notranjo naravo osebe, in ji pomaga dosegati svoj *ziran*. Nikjer pa ni govora o tem, kako naj bi daoist zaščitil posameznikov *ziran*, kateremu pretijo zunanji »sovražniki«. V Dao de jingu je sicer tudi nekaj vojaških nasvetov in strategij (npr. izreki 30, 68 in 69), tako da lahko sklepamo, da daoist ne pusti na cedilu nekoga, ki potrebuje zaščito pred drugimi ljudmi, čeprav to pomeni napad na *ziran* teh ljudi. Ali pač ne?

Seveda ne. Nasilno in vsiljivo delovanje teh ljudi ni v skladu z *wuweijem* in izhaja iz njihovega porušenega *zirana*, se pravi iz nezadovoljnosti in necelovitosti zaradi neuskkljenih, neprepoznanih in zatajevanih sil v svoji notranjosti. In spet: tem ljudem daoist s tem, ko jim prepreči njihova bolj ali manj nasilna dejanja, odstrani zablode in dvome ter jim pomaga nazaj na pot k svojemu pristnemu samo-sebstvovanju.

Omenili smo že, da je spoštovanje pomembna vrlina v daoizmu, pa naj si gre za spoštovanje življenja na splošno, celotnega svetovnega procesa postajanja (*dao*), ali pa za spoštovanje partikularnosti in edinstvenosti *zirana* posameznega bitja. Hall in Ames gresta še dlje in trdita, da je v daoistični senzibilnosti moč najti osrednjo rdečo nit, in sicer spoštovanje do ohranjanja odnosov oz. povezav med posamezniki entitetami. »/.../ integriteta v procesualnem svetovnem nazoru ne pomeni biti eno, ampak postajati eno v dovršenih povezavah, ki jih oseba lahko doseže v kontekstu okoliških partikularnosti. Spoštovanje vključuje prepustitev (in biti prepustčen), ki temelji v pripoznanju vzajemne odličnosti partikularnih fokusov (*dejev*) v procesu lastne samo-kultivacije. Dejanja spoštljivosti zahtevajo, da oseba sebe po-

<sup>9</sup> Wang, P. (1979): Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi, University Press of Hawaii, str. 89.



stavi na mesto drugega in v tem dejanju inkorporira tisto, kar je bilo objekt spoštovanja, v to, kar je njena lastna razvijajoča se dispozicija.<sup>10</sup>

Pri tem se mi zdi smiselno podati opombo, da nas lahko zgornji citat navede na precej konfucijansko razumevanje spoštovanja odnosov in osrednjega mesta, ki ga imajo odnosi in njihovo normativno ohranjanje v hierarhiji konfucijanskih vrednot. Spoštljivost moramo v daoizmu razumeti bolj kot pripoznavanje drobnih niti potencialne ali aktualne vzročnosti, ki jih je veliko okoli delujočih akterjev, kot smo mi ljudje, in ki vodijo do bližnjih ali daljnih bitij oziroma procesov, in kot pozornost ter trud, da z nepremišljenimi in vsiljivimi hotenimi dejanji teh odnosov ne porušimo oziroma spremenimo na slabše. Spoštljivost je seveda usmerjena na povezave oziroma odnose, ker svet sestoji iz takšnih in drugačnih povezav in ker v njem ne obstajajo izolirane, nepovzročene in nepovzročujoče entitete, prav tako pa je, če smo natančni, tudi vsako bitje le proces samo-sebstvovanja, ki je tudi sam določen iz povezovanja in prekinjanja povezav med njenimi notranjimi elementi, pri človeku, na primer, povezovanja različnih psihičnih sil v eno smer in odstranitev sil (npr. naučenih zahtev in norm družbe), ki vodijo v nasprotno smer.

Nujno je seveda omeniti tudi pojem *de*, ki je eden izmed ključnih in naslovnih pojmov Dao de jing. *De*, prevajan kot vrlina, potencialna moč ali korenina, je tesno povezan z *ziranom*. *De* je partikularnost vsake entitete, zato Hall in Ames pravilno izpostavljata, da mora biti fokus spoštovanja prav *de* kot mesto potencialne in aktualne specifičnosti in edinstvenosti bitja. Pojem *de* ima zgolj dve nevarnosti, in sicer prvo, manjšo, da ga jemljemo kot nekaj precej fiksnega, kot fiksno točko A, ki pomeni aktualno specifičnost nekega bitja, in točko B, kjer je skrit ves potencial tega bitja, vmesna pot pa je pot samo-sebstvovanja. Druga nevarnost izhaja iz prve, in sicer lahko bi si predstavljali, da *de* kot korenina že točno »ve« oziroma predpostavlja in fiksno določa, v katero smer se mora vsako bitje razviti. Do neke mere je to seveda res, toda v daoizmu ni ideje o predestinaciji ali determiniranosti, ki bi kot vladajoči zakon prihajala od zunaj<sup>11</sup>, tudi v metafizični, dualistični verziji ne, saj *dao* nima platonske zbirke idej in ne nadzira razvoja posameznih *dejev*, ampak jim prepušča, da se razvijajo sami: »Opravlja svoje delo, pa ne želi ničesar zase. Oblači, hrani vse stvari, pa vendar jim gospodar nikdar ne želi biti /.../« (Laozi, 2009: 56) Lahko rečemo le, da v daoizmu obstaja determiniranost v smislu določenosti *daota*, prek katere ne more nikakršna svobodna volja individuumu, a zopet ne smemo pozabiti, da je *dao* skupek *ziranov*, in v to njegovo determiniranost spadajo tudi determiniranosti posameznih individuumov/*ziranov*.

Lahko bi torej rekli, da *de* označuje moč v procesu *zirana*; osrednjo, dejavno moč, ki od znotraj naprej pelje procesualnost samo-sebstvovanja. Zato tudi Hall in Ames

<sup>10</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (2003): Daodejing »Making This Life Significant«. A Philosophical Translation, New York, Ballantine Books, str. 36.

<sup>11</sup> Glej Hall, D. L. & Ames R. T. (1998): Thinking from the Han. Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture, Albany, State University of New York.

postavljata *de* v fokus vrline spoštovanja. »Wuzhi priskrbi smisel *deja* neke stvari – njeno partikularno edinstvenost in fokus –, namesto da prinese razumevanje te stvari v odnosu do nekega koncepta ali naravne vrste ali univerzalije. Navsezadnje je *wuzhi* zapopadenje odnosa *dao-de* vsake stvari, ki jo srečamo, ki dopusti razumevanje tega partikularnega fokusa (*de*) in polja, ki ga sestavlja.«<sup>12</sup> Wuzhi dobesedno pomeni neznanje, toda pomen tega pojma v daoističnem kontekstu po Hallu in Amesu je protiuiverzalistično znanje partikularnosti in specifik.<sup>13</sup> Lahko bi rekli, da je *wuzhi* ena izmed lastnosti obravnavane daostične etične senzibilnosti. Preden pa navedemo še eno, si bomo konkretnije zastavili vprašanje, ki se nam je zastavilo že na začetku članka.

## ::DAOISTIČNA MOTIVACIJA ZA DOBRO

Če smo rekli, da je lahko sočutje le golo spoznavno sredstvo, ali ne velja to tudi za (etično) senzibilnost? Tudi če je etična senzibilnost razširjeno in bolj pozorno sočutje, saj seže širše od sočloveka in gre do posameznih procesov sveta, je pozorna na drobne razlike v partikularnem in na medsebojno povezanost ter prepletenost –, še vedno ostane vprašanje, kaj potem odloči, da bo daoist s prejetim znanjem deloval dobro in ne slabo? Kaj je motivacija za dobro v daoizmu, se pravi da bo daoist nepristranski, nesebičen, radodaren, ljubezniv, imel močno samokontrolo, visoko izraženo tendenco po ohranjanju vsakega *zirana* in tako dalje?

Prvi del odgovora se nam je že razkril, ko smo govorili o radodarnosti. Daoist ni radodaren zato, ker mu to predpisuje njegov svetovni nazor. Daoist ni najprej sprejel deontološkega pravila, da je vedno dobro biti radodaren in se potem v primernih situacijah trudi biti radodaren. Radodaren je posledično zato, ker ima preobilje moči, ki jo lahko nameni drugim. Zakaj ima preobilje moči? Ker uspešno dosega (slovnično neobičajno, toda filozofsko veliko bolj pravilno bi bilo reči *doseguje*) svoj *ziran*. Zakaj se preobilja moči ne odloči uporabiti za zlo? Ker za to nima razloga. Dosegajoč svoj *ziran* je zadovoljen in pomirjen s seboj, afirmira realnost sveta in uživa v njegovih postajanjih. »/.../ *wuyu*, namesto da bi vključeval prenehanje in odsotnost želje, predstavlja dosežek spoštujoče želje. Želja, temelječa na neprisilnem odnosu (*wuwei*) do sveta in razumevanju "zrcaljenja" (*wuzhi*) le-tega, ni oblikovana kot želja po posedovati, nadzirati ali použiti, ampak preprosto kot želja praznovati in uživati.«<sup>14</sup>

*Wuyu* (dobesedno neželja) Hall in Ames prevajata kot brezobjektna želja, ki v da-

<sup>12</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (2003): *Daodejing »Making This Life Significant«*. A Philosophical Translation, New York, Ballantine Books, str. 38.

<sup>13</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (1998): *Thinking from the Han. Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, State University of New York, str. 54.

<sup>14</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (2003): *Daodejing »Making This Life Significant«*. A Philosophical Translation, New York, Ballantine Books, str. 37, 38.

oistični podobi sveta, kjer ni strogo definiranih objektov, omogoča užitek brez potrebe, da bi definirali, posedovali ali nadzorovali »objekt« ali dogodek, ki prinaša užitek.<sup>15</sup> Dogodek užitek prinaša ravno zato, ker ga ni moč posedovati in ujeti, saj je spremenljiv in minljiv ter ravno zaradi tega tako vreden. Daoist se zaveda, da bi ga z nasilnim zadržanjem in posesivnostjo zgolj uničil, saj bi okrnil njegov *ziran*. Lahko rečemo, da je ta druga motivacija po »dobrem« ravnanju, po ohranjanju *zirana*, egoistična, toda ta ugovor je bolj ali manj brezpredmeten, ko spet vzamemo v obzir manko ega v daoizmu in enakovrednost vseh *ziranov*.

## ::ZAKLJUČEK

Ugotovili smo torej, da je Dao de jing prežet s skrbjo za *ziran* in z napotovanjem na *wuwei*. Za oboje pa je potrebna natančna etična senzibilnost, ki smo jo, upam, uspeli vsaj približno opisati, razložiti in umestiti v širši kontekst Laozijeve misli. Ta senzibilnost ne sme posegati v *ziran* neke entitete in ne sme biti pristranska, a ravno epistemološka moč takšne senzibilnosti in pa osebnostna moč samokontrole osebe, ki sledi svojemu *ziranu*, omogočata, da se ne posega v *ziran* in se ga ne ruši. Dejanja vplivanja so prilagojena ohranjanju *zirana* ali pomoči k vrnitvi nazaj na pot samo-sebstvovanja. Jasno etično navodilo Dao de jinga je, da mora biti daoist tako kot *dao* nepristranski in vsakemu omogočati enako izpolnitev svojega *zirana* ter ne preferirati česarkoli, ne glede na to, ali gre za človeka, žival ali širši ekosistem. Edina izjema v nepreferiranju je dajanje iz izobilja tistim, ki imajo manj, nudenje pomoči tistim v večji stiski pred tistim, ki so v manjši.

Obe slednji lastnosti daoistične etike – razširjena etična senzibilnost, kjer so vključeni nečloveški prejemniki in kjer je pripoznana krhka medsebojna povezanost vsega obstoječega, in pa »harmonizacija« neenakosti s prelivanjem presežka tam, kjer je hudo pomanjkanje – sta zelo aktualni in nujno potrebni v današnjem času ter posledično pomemben prispevek k sodobni etiki. Še pomembnejši prispevek pa so morda sama podrobna praktična vodila daoizma, ki nam zelo jasno razgrnejo pot do visoko opevanih etičnih idealov, ki si jih daoizem seveda deli z mnogimi drugimi miselnimi sistemi. Daoizem nam pokaže precej praktično in človeško dosegljivo pot do lastne etike, ki je sicer v članku nismo veliko obravnavali, saj za to ni bilo prostora – lahko bi rekli, da smo se prav v skladu z evropsko tradicijo najprej lotili teoretskih predpostavk –, a vsekakor bi bilo zelo plodno članek razširiti z bolj praktičnimi primeri in pristopi iz zakladnice daoizma. Predvsem vidim pomembnost in predpogoj za uspešnost daoistične etike v strogi skepsi, kinizmu in kritičnosti do uveljavljenih norm ter globoki zavezanosti afirmaciji vsega obstoječega – se pravi tudi vsega »negativnega« v človeku, kar si neradi priznamo in kar v osnovi ovira dobro etično delovanje. A prav afirmacija teh preprek in nasprotnih sil je prvi korak k

<sup>15</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (1998): *Thinking from the Han. Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, State University of New York, str. 54.

njihovi uspešni premostitvi oziroma preusmeritvi. Slednje naj bo prihranjeno za nadaljnja raziskovanja.

## ::LITERATURA

- Bubandt, N. in Willerslev, R. (2015): »The Dark Side of Empathy: Mimesis, Deception, and the Magic of Alterity.« V: *Comparative Studies in Society and History*, 57(1), str. 5–34.
- Culham, T. (2014): »Cultivating Compassion 慈: A Daoist Perspective.« V: *Paideusis*, l. 21, št. 2, str. 32–41.
- Hall, D. L. in Ames R. T. (1998): *Thinking from the Han. Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York.
- Hall, D. L. in Ames R. T. (2003): *Daodejing »Making This Life Significant«*. A Philosophical Translation. New York: Ballantine Books.
- Kennett, J. (2002): »Autism, Empathy and Moral Agency.« V: *The Philosophical Quarterly*, l. 52, št. 208, str. 340–357.
- Lai, K. (2006): *Learning from Chinese Philosophies. Ethics of Interdependent And Contextualised Self*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Laozi (2009): *Dao de jing*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lin, Y. (1948): *The Wisdom of Laotse*. New York: Random House Inc..
- Mou, B. (2001): »Moral Rules and Moral Experience: a comparative analysis of Dewey and Laozi on morality.« V: *Asian Philosophy*, l. 11, št. 3, str. 161–178.
- Shen, V. (2013): »St. Thomas' Natural Law and Laozi's Heavenly Dao: A Comparison and Dialogue.« V: *International Philosophical Quarterly* 53 (3), str. 251–270. Povzeto 20.8. 2019 s strani: [https://www.researchgate.net/publication/299019068\\_St\\_Thomas'\\_Natural\\_Law\\_and\\_Laozi's\\_Heavenly\\_Dao\\_A\\_Comparison\\_and\\_Dialogue](https://www.researchgate.net/publication/299019068_St_Thomas'_Natural_Law_and_Laozi's_Heavenly_Dao_A_Comparison_and_Dialogue)
- Sung-peng, H. (1976): »Lao Tzu's Conception of Evil.« V: *Philosophy East and West*, l. 26, št. 3, str. 301–316.
- Wang, K. (2011): *Reading the Dao. A thematic Inquiry*. London; New York: Continuum.
- Wang, P. (1979): *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Yu, A. C. (2003): »Reading the „Daodejing“: Ethics and Politics of the Rhetoric.« V: *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, l. 25, str. 165–187.

*Dragan Jakovljević*  
**PROJEKCIJE  
BUDUĆNOSTI  
I NASLEĐE  
UTOPIJSKOG  
MIŠLJENJA U  
KONTEKSTU  
EKOLOŠKO-  
BIOCENTRIČNIH  
VIZIJA**

*85-107*

FILOZOFIJA UNIVERZITETA CRNE GORE  
FILOZOFSKI FAKULTET  
D. BOJOVIĆA B. B  
MNE-8 I 400 NIKŠIĆ  
DRAGANJAKOVLJEVICNK@GMAIL.COM

**::SAŽETAK**

U OVOM ČLANKU RAZMATRA SE metodološka i aksiološka problematika vezana za ekološko-biocentrične projekcije budućnosti. Pisac se poziva na odgovarajuće teze formulisane u kritičkom racionalizmu (H. Albert), neomarksizmu (M. Marković), kao i u savremenoj ekološkoj etici (H. Jonas), uz uzimanje u obzir i spekulativnih gledišta o utopiji (E. Bloch). Pritom se nastoji oblikovati koncept „moderatno utopijskog mišljenja“, koji se sa jedne strane gradi na imaginativnim predviđanjima, a sa druge na normativnim projekcijama. Od nosećih ciljeva takvih vizija se posebno tretiraju opstanak čovečanstva, kao i kontinuum prirode i čoveka, te postulat življenja sa prirodom. U pogledu mogućnosti društvenog prihvatanja i ostvarivanja takvih vizija zastupa se mišljenje o mogućem doseganju konsenzusa srednjeg doseg u okvirima jedne savetodavne komunikacije relevantnih društvenih subjekata. Pritom nam ona utopijska dimenzija ovakvih projekata sačuvava nadu u mogućnost ostvarivanja visokih ideala.

Ključne reči: vrednosno orijentisanje, moderatna utopija, ekologija, biocentrizam, konsenzus

**ZUSAMMENFASSUNG***ZUKUNFTSPROJEKTIONEN UND DAS ERBE DES UTOPISCHEN DENKENS IM KONTEXT ÖKOLOGISCH-BIOZENTRISCHER VISIONEN*

*In diesem Aufsatz wird die mit den ökologisch-biozentrischen Zukunftsprojektionen verknüpfte methodologische sowie axiologische Problematik betrachtet. Der Verfasser beruft sich auf entsprechende Thesen, die sowohl im Kritischen Rationalismus (H. Albert), im Neomarkanismus (M. Marković) als auch in der gegenwärtigen ökologischen Ethik (H. Jonas) formuliert worden sind, unter der Berücksichtigung auch von spekulativen Ansichten über die Utopie (E. Bloch). Hierbei wird versucht, das Konzept des „moderat utopischen Denkens“ zu gestalten, das einerseits auf imaginativen Vorhersagen, andererseits auf normativen Projektionen aufgebaut wird. Von den tragenden Zielen solcher Visionen werden insbesondere das Überleben der Menschheit, das Kontinuum von Natur und Mensch sowie das Postulat des Lebens mit der Natur behandelt. Bezüglich der Möglichkeit von gesellschaftlicher Akzeptanz und Verwirklichung solcher Visionen wird die Meinung vertreten, dass das Erreichen eines Konsenses der mittleren Reichweite im Rahmen einer öffentlich beratenden Kommunikation relevanter sozialer Subjekte möglich ist, wobei uns jene utopische Dimension derartiger Entwürfe die Hoffnung auf die Möglichkeit der Verwirklichung von hohen Idealen bewahrt.*

*Schlüsselbegriffe: werthafte Orientierung, moderate Utopie, Ökologie, Biozentrismus, Konsens*

*Posvećeno uspomeni na jugoslovenske praxis-filozofe, tragače za humanijom budućnošću.*

*„Šta je čovek, to znamo samo u filozofskim i naučnim približavanjima, a kamo on ide, to mi ne znamo.“*

*Jürgen Mitteltraß*

## **::PITANJE ORIJENTISANJA I NJEGOVE VREDNOSNE PODLOGE**

Problemi orijentisanja postupanja su od davnih vremena, zapravo od samih početaka naše civilizacije zaokupljali ljudsku misao, a u okvirima prosvetiteljstva je, kao što je poznato, i sam um bio pojmljen kao sposobnost orijentisanja prema univerzalnim vrednostima - poput slobode, pravičnosti... (up.: Naimann, 2017). Oni postaju samo još dodatno aktuelnijima u sučeljavanjima sa izazovima i vrednosnim dilemama čovečanstva na obzorju novog, ujedno već lagano odmičućeg milenijuma. Pitanja orijentisanja se pri tom mogu postaviti iz različitih uglova viđenja: ekonomskog, tehnološkog, političkog, moralnog... Nas će problematika orijentisanja zanimati upravo prevashodno iz aksiološko-etičkog ugla gledanja, dakle polazeći zapravo od prihvatljivih vrednosnih, moralnih i kulturnih standarda. Takvih dakle kriterioloških instanci, kakve ujedno raspoložu kapacitetima za smisleno i delotvorno regulisanje postupanja u odnosu na vrednosne dileme savremenog življenja čovečanstva u njegovim svojstvenim realnim uslovljenostima. Kako je na to uputio i poznati austrijski filozof Emerich Coreth, buđenje zahteva za istorijskim orijentisanjem se inače zbiva i na podlozi jednog „osećanja izručenosti sudbonosnim silama, iskustva svega istorijski nastaloga i ujedno *sraščivanja čovečanstva do jedne životne i sudbonosne zajednice*, u kojoj svaki individuum učestvuje mnogo više u istorijskom svetskom dešavanju i time biva tangiran u svojoj vlastitoj egzistenciji“ (Coreth, 1981: 148, moje podvl.).

Došlo je i do novih teških ugrožavanja čoveka (kao i prirodnog okruženja, drugih vrsta živih bića) povezanih sa naučno-tehnološkim razvojem i diktatom težnji ka bezuslovnom ostvarivanju i maksimalizovanju ekonomskih dobiti. Te u tom sledu ujedno, kako bih istakao, i do pojava iscrpljivanja ekološke održivosti planetarnog okruženja, posebno u određenim regijama. Takvo stanje stvari upućuje na potrebu koncipiranja njemu obuhvatnije i dalekosežnije protivstavljenih reformskih projekata, baziranih na bitno drugačijim vrednosnim orijentirima. Jedan relevantan, vitalno važan vrednosni orijentir za naše vreme bio bi recimo onaj usklađenog suodnošenja svih u planteranu biosferu umreženih živih bića, te dakle *kontinuuuma* prirodnog okruženja i ljudskog životnog sveta. On se pak danas se još uvek može doimati kao jedan u biti utopijski projekt. Biva li on time na neki način i u izvesnoj meri obezvređen, ili opstaje kao jedna legitimna vizija? Sud o tome bi se mogao doneti polazeći od opšte prirode i osobene methodske usmerenosti svekolikih takvih, iz nasleđa utopijskog mišljenja predanih zahtevnih vizionarskih projekata.

## UUTOPIJE IZ UGLA VIĐENJA METODOLOGIJE KRITIČKOG ISPITIVANJA

Klasičnim utopijskim vizijama (Mora, Campanelle, Bacona...) ljudskog društva kakve su tradicionalno bile zadužene za projektovanja unapređene budućnosti čovečanstva, se obično zamera neodređenost, proizvoljnost, nerealističnost ili čak iracionalnost. Mogu li one međutim imati i izvestan racionalan smisao i značaj i u čemu bi se on sastojao?

Klasik od Karla *Popera* utemeljene škole kritičkog racionalizma, moj učitelj Hans Albert, je u tom sklopu primetio, da se slabosti uhodanih političkih rešenja problema najbolje pokazuju u *svetlosti alternativa*. Te da stoga onda mogu i shvatanja koja se čine puko utopijskim biti upotrebljena da se data rešenja kritikuju, obzirom da ona običavaju barem da upućuju na druga zanimljiva rešenja (Albert, 2010: 208). Tako da utopijama može da bude pripisana „*analogna uloga za političko mišljenje kao metafizički za naučno saznanje*“:

„I one formulišu nešto što je prema vladajućem shvatanju nemoguće, što se međutim *nakon promena* naučnog saznanja ili društvenih odnosa pod određenim okolnostima *ipak da iskazati kao moguće*“ (isto, moje podvl.).

Osim toga, u utopiji se ne retko izražavaju želje kakve pod datim društvenim okolnostima ne bivaju ispunjene (ili možda takođe ne mogu da budu ispunjene).<sup>1</sup> Ujedno one sadrže upućivanja na prisutne konkretne nevolje od značaja za društveni život (up.: isto). Mihailo Marković je u sličnom tonu ukazao, kako su mnoge od negdašnjih utopijskih maštarija „postale značajne *emancipatorske ideje* našeg vremena“ (Marković, 1982: 19, moje podvl.). Čak i prema utopijama radikalno kritički nastrojeni K.R. Popper je priznao, da su se u međuvremenu *ostvarili mnogi ideali* „koji su nekada dogmatski proglašavani za neostvarive“ (Popper, 2002: 509) – dopjevajući na taj način u izvesnu koliziju sa svojim ostrim kritičkim tezama o „romantizmu“ i „lažnom racionalizmu“ utopijskog mišljenja.

U sledu prethodnog, Albert – čiji je stav prema utopijama očito bio osetno pozitivniji no Popperov, koji je unekoliko jednostrano insistirao na njihovoj tendenciji ka privođenju totalitarizma i nasilja - je ukazao na neophodnost

<sup>1</sup> Pritom je *maštovitost* igrala značajnu ulogu. Kako je to utvrdio i Marković: „Jedva da postoji i jedan uzorak ljudskog ponašanja koji nije osporen u jednoj od utopija. Privatno vlasništvo je pretvarano u opšte vlasništvo, trgovci i bankari u farmere, otuđeni rad u privlačan rad u dobrovoljnim asocijacijama, *laisser-faire* privreda u plansku privredu, večiti rat u večiti mir [...]. Privatizovani život zamenjen je životom u zajednici, pojedinačno blagostanje kolektivnim blagostanjem, tradicionalni vladavci filozofima, proizvoljno porodično vaspitanje kolektivnim vaspitanjem, život ispunjen sa mnogo rada i malo slobodnog vremena životom sa malo rada i mnogo dokolice“ (Marković, M. (1982): „Naučna predviđanja i budućnost“, *manuskript*, Beograd: SANU, str. 19).



„... da se razviju konkretne ostvarljive alternative, koje se daju upoređivati sa prisutnim rešenjima problema; jer u društvenom vakuumu utopijskog mišljenja mogu doduše da budu *spojive sve potrebe jedne sa drugima* i stoga se čini ispunjivim sve želje, u društvenoj stvarnosti međutim vlada činjeničko stanje knaposti i time postoje ograničenja za zadovoljavanje potreba“.<sup>2</sup>

Dakle ograničenja, koja moraju da budu uzeta u obzir u jednoj racionalističkoj društvenoj kritici: „Ko neće da izruči iracionalizmu filozofiju društva, može stoga pustiti da utopijsko mišljenje postane društveno-kritički delotvorno *samo u realističkom posredovanju*“ (isto: 209, moje podvl.).

Prema tome, otvara se pitanje *ostvarljivosti* projektovanih društvenih stanja, u sledu čega svagdašnje utopijske projekcije imaju obavezu verodostojnog predočavanja svog kapaciteta za doseganje ozbiljenja. Povrh toga, valja uzeti u obzir i Poperove opomene, da su nastojanja da ljudi i njihove društvene zajednice budu usrećeni ne retko vodila nesrećama, težnje ka raju na zemlji do pakla totalitarističkih sistema. Takva poučna istorijska iskustva svakako valja imati u vidu. Previsoki, teško ostvarljivi ili čak neostvarljivi ideali nose sobom i neke ozbiljne rizike pri pokušajima njihovog ozbiljenja, uz potencijalno žrtvovanje više generacija ljudi.

Prema Albertu, utopije pružaju *kritičke tačke gledišta* za prosuđivanje svagdašnjih društvenih odnosa i mogu sadržavati konstruktivne ideje u tom pogledu (isto: 211). Osim toga, u utopijama se ne retko izražavaju želje kakve pod datim društvenim okolnostima ne bivaju ispunjene (i možda i ne mogu da budu ispunjene). One ujedno sadrže i upućivanja na prisutne konkretne nevolje od značaja za društveni život (up.: isto: 208-209). No, suštinski prigovor protiv utopijski radikalnog mišljenja ostaje njegova nekritičnost prema problemu *ostvarljivosti*:

„... jer ono polazi od implicitne pretpostavke, *da su sve dobre stvari uzajamno spojive i time takođe moraju da budu zajedno ostvarljive*“ (isto: 212, moje podvl.), ne uviđajući, da ideali, „ako trebaju politički da dođu u obzir, *moraju da budu realistički pretočeni u konkretne alternative*“, pri čemu se otvaraju socijalno-tehnološka pitanja poput „Kako se daju realizovati projekti te vrste pod datim uslovima?“, „Pod kojim okolnostima bi moglo da bude dosegnuto ovo ili ono dejstvo?“, „Koja sporedna dejstva bi bila neizbežna ako bi se hteli postići ovaj ili onaj cilj, ili ova ili ona kombinacija ciljeva?“.<sup>3</sup>

Odgovaranje na takva pitanja pak iziskuje *maštu*, „ali više maštu pronalazača nego od svakog ograničenja oslobođenu fantaziju sanjalice ili iluzioniste“ - primećuje Albert (isto)!

<sup>2</sup> Albert, H. (2001): *Traktat über kritische Vernunft*, 5. verb. Aufl., Nachdruck, Tübingen: UTB., str.208.

<sup>3</sup> Albert, H. (2001): *Traktat über kritische Vernunft*, 5. verb. Aufl., Nachdruck, Tübingen: UTB., str.212-214.

Pritom ostaje da važi, da utopije imaju *heurističku ulogu* u odnosu na teorije društva, analogno heurističkoj ulozi metafizike u odnosu na naučne teorije. Izložene Albertove napomene valja uzeti u obzir i pri operisanju sa u ovoj raspravi zagovaranom moderatnom *utopijom kontinuuma prirode i čoveka*. Pri čemu nije na vidiku rizik zastranjivanja u pravcu svojevrsnog totalitarizma, ali ostaje otvorenim problem ostvarljivosti *harmonizovanja* prirodnog sveta, životnog sveta ne-ljudskih te ljudskih bića. Problem, za koji bi jedna sistematski razrađena verzija onog projekta svakako trebala potražiti konkretizovana rešenja. Ostaje na snazi pouka iz Albertove analize o smislenosti jednog realistički posredovanog utopijskog mišljenja, koje ne zanemaruje tehnološki odsudno pitanje *ostvarljivosti* projektovanih ideala odn. njihovih osobenih kombinacija.

Popperov negativan stav prema društvenim utopijama bio je pak prevashodno uslovljen njegovom procenom realnih posledica po ljude, ka kojima su određeni totalitaristički projekti *usrećivanja* čovečanstva u praksi odveli. Ta snažna impresija, odn. poučno epohalno istorijsko iskustvo sa takvim projektima dominira njegovim viđenjem kapaciteta i krajnjih dometa utopijskog mišljenja. Pri čemu je posebno ukazivao na sklonost ka primeni *sile*, nasilnih sredstava na putu ozbiljenja utopijskih društvenih projekcija. Te na nesreću, destruktivne posledice i žrtve čitavih generacija ljudi, ka kojima je to u istorijskoj praksi činjenički vodilo. Dodatno je isticao svoje radikalno tumačenje, da utopije počivaju na „lažnoj racionalnosti“ odn. da štaviše same „osujećuju“ vlastitu racionalnost (up.: Popper, isto).

Zanimljivo je, da je i Hans Jonas, kao filozof jednog osetno drugačijeg usmerenja zastupao jedan „milosrdno skeptički“ stav prema utopijskom mišljenju. Tako je upozoravao, da se pri postavljanju „zahteva za pravičnošću, za dobrim i za umom“ treba osloboditi „*mamca utopije*“ (Jonas, 1990: 307)! Stoga je u znaku tzv. „milosrdne skepse“ suprotstavljene „*nemilosrdnom optimizmu*“ na koji navodno zavodi utopističko poverenje u budućnost (budućeg čoveka) uz nepoverenje u sadašnjost (sadašnjeg čoveka), insistirao na *neutopičnosti* svoje etike odgovornosti (Jonas, isto: 308, fn.). Takvo Jonasovo gledište bi pak smelo biti prenaplašeno kritičko, te predstavlja jednostrano viđenje.

Onakva istorijska iskustva sa pokušajima ostvarivanja „raja na zemlji“ na koje se poziva Popper su pak svakako nezanemarljiva i opominjuća. Ipak, čini se da nam punu predstavu o svojstvenostima i kapacitetima utopijskih projekcija daje tek uobziravanje i one druge, *metodološke* strane medalje, na koju upućuje Albert. Tako da pored izraženih rezervi i opreza u odnosu na utopijsko mišljenje, valja imati u vidu takođe i njegove svojstvene mogućnosti – uz jedno realističko posredovanje odgovarajućih vizija, te pažljivost u odnosu na pitanje *sredstava* koja bi bila dopustiva na putu njihove primene. To bi jednako smelo važiti i u odnosu na Jonasove rezerve, te njegovu jednostranu i rigidnu skepsu.

Za razliku od izloženog, kritičko-racionalističkog pristupa tumačenju utopija, u modernoj filozofiji prisutan je i spekulativni pristup vezan za ime Ernsta Blocha:

## ·:JEDAN ALTERNATIVNI PRISTUP: UTOPIJE KAO IZRAZ ESHATOLOŠKI MOTIVISANE NADE

U filozofsko-spekulativnom viđenju, utopije se nadovezuju na ontologiju *još-nebivstva*, polazeći od „principa *nada*“ (Bloch), te težeći ka „*skoku u novo*“ u kontekstu budućnosti, onog dolazećeg. Poslednje je pak nedostajalo u nekim utopijama, poput one stoičke, kod koje je „... opći svijet izgledao *kao svijet što je sa sobom zaključčen*. Nesposoban, u svojoj sklonosti antičkomu i ne htijući, da iz sebe oblikuje *nove sklonosti, zadaće, pogotovu prodore*“ (Bloch, 1981: 580, moje podvl.).

U stoicizmu se je radilo o jednoj socijalnoj utopiji kosmopolitskog jedinstva ljudskog roda, te svetovne države. Ona je predstvaljala svojevrsnu kombinaciju konformizma i reformizma, koja „tone u dano“ (Bloch, isto: 569). Za prodor ka novumu je prema Blochovom kulturno-istorijskom nalazu, bio pak neophodan „*impuls eksodusa*, koji se na poganskom tlu nije našao“, a predstavljao bi utopiju *oslobođenja*. Tako da je tek „Isusov impuls *dokinuo dovršeno, uspostavio razorno*: država uma, u svijetu, sa Zeusom, postala je Božjom državom, *protiv svijeta*, s Kristom“ (isto, moje podvl.). Nasuprot dakle stoičkoj u principu statičkoj utopiji, sada se javlja projekt *nove Zemlje*, kao onog *onostranog* na Zemlji, čemu je „najsnažniji utopijski izraz“ dao sv. Augustin u svom slavnom spisu *De civitate Dei* (ibid.).

U perspektivi apokalipse, očekivanja kosmičkog prevrata, katastrofe, Bloch smatra da kod Isusa „*eshatološka propovijed*“ ima „*primat pred moralnom i određuje je*“ (isto: 577)! Eshatološka utopija prema njegovom tumačenju štaviše tek omogućava tačno razumevanje slavne „propovijedi na gori“ (*Bergpredigt*) rodonačelnika hrišćanske religije (isto: 577–578). Predstojeća kosmička katastrofa po Blochovom nalazu baca drugačije svjetlo na Isusove moralne poruke, pa tako i na čuveno uputstvo: „*Dajte caru carevo, a Bogu Božije*“. Ono naime, smatra ovaj mislioc, biva izrečeno „zbog prezira prema državi i *s obzirom na njenu skorou propast*“ – a ne zarad kompromisa, kao kasnije kod sv. Pavla (isto: 578, moje podvl.)! Izazovno tumačenje, odstupajuće od većine teoloških interpretacija datog mesta, koje možemo tretirati kao jednu hipotetičku alternativu.

Tako se u datom sledu prirodna katastrofa i ujedno katastrofa „kraljevstva ovoga svijeta“ pojavljuje kao kompenzacija za revoluciju, koja kao sveobuhvatna „lišava napetosti svaki revolt“ – ali „ne znači da je već sklopljen građanski mir s postojećim svijetom“, te ni zaborav „*budućeg eona*“ (n.n.m.). Ipak ostaje socijalno-utopijski *zadatak* i „mitski-moćna osoba koja bdije“ nad njim, u kontekstu „suprotnosti prema moći ovog postojećeg svijeta“ i njegovom nečovečnom sadržaju (isto). Bloch najpre u pogledu opšte prirode religija ističe ulogu *mesijanstva* u sklopu svekolikih religijskih utopija: „Svaki je utemeljitelj religije nastupao u auri koja pripada Mesiji, i svako utemeljenje religije, kao radosna vijest, ima na horizontu *novo nebo, novu zemlju*...“ (isto: 1470). A u odnosu na hrišćanstvo, posebno ukazuje na sledeću karakteristiku:

„Biblija nije izložila neku socijalnu utopiju i zacijelo se ne iscrpljuje u njoj, niti joj pak ova podaje odlučujuću vrijednost [...] Kršćanstvo nije samo krik protiv bijede, ono je i krik protiv smrti i praznine, i u oboje ulaže sina čovječjega. Ali ako Biblija i ne sadrži neku izloženu socijalnu utopiju, ona ipak, i kada niječe i kada odobrava, na najžešći način pokazuje smjerom toga eksodusa i toga kraljevstva“.<sup>4</sup>

Ovo lucidno, provokativno te ujedno i delimično višesmisleno tumačenje hrišćanskog predanja, otvara neka važna pitanja, koja mogu biti aktuelizovana takođe i s obzirom na savremenu ekološku situaciju čovečanstva te preteću planetarnu katastrofu. Pri sagledavanju te mogućnosti *ekološke apokalipse* u sledu već sada prisutne ugroženosti planete, valja sačuvati u vidu one metodološke rezone, na koje upućuje Albert. Kasnije ćemo ujedno videti, kako pažljivije razmotreno, Blochovo u osnovi radikalno spekulativno tumačenje utopije, sadrži takođe i neke konstruktivne elemente koje valja uzeti u obzir pri koncipiranju pojma moderatnih utopija. Te koji donekle dolaze u blizinu Markovićevih predstava o metodičkoj podlozi svagdašnjih racionalnih projekcija budućnosti.

U pogledu pak svojstvenog sadržaja orijentira za budućnost, jedno od središnjih mesta bi smelo pripadati odgovorima na pitanje daljeg opstanka samog čovečanstva. Sa kakvim nas dilemama suočava to temeljno pitanje? Pre nego se okrenemo njegovom razmatranju, želeo bih skicirati pojam *moderatno utopijskog mišljenja*, na koji ću se pri daljim izvođenjima oslanjati.

## ::KA POJMU MODERATNOG UTOPIJSKOG MIŠLJENJA

Ova vrsta utopijskog mišljenja koju imam u vidu, ne bavi se puko fantastičnim prizivanjem „*mesta kojeg nema*“ (Nirgendheim), te – zadržavajući kritički stav prema postojećem – odustaje od ekstremno idealističkih, praktično neostvarivih perfekcionističkih projekcija nastojeći se održati u vidokrugu onoga, što bi u principu, pod odgovarajućim povoljnim uslovima moglo biti ostvarljivo. Te utoliko dakle jeste podložna realističkom posredovanju. Takvo, umereno utopijsko mišljenje bi mogli odrediti kao:

(1) misaonu formu okrenutu budućnosti, koja smeru na napredak i poboljšanje sveta polazeći od određenih visokih vrednosnih standarda, ideala, te je (2) ne jedino vremenski, nego ujedno u pogledu osobenog sadržaja odgovarajućih realnih stanja stvari osetno distancirano od sada postojećeg, koje se sagledava kao bitno nezadovoljavajuće, vizionarski predviđajući i zahtevajući njegove radikalne preobražaje; ti preobražaji su bliski određenim vrednosnim optimumima, ali ne znače sobom i sveobuhvatno apsolutno savršenstvo; (3) dati diskontinuirano-nepopravilni preobražaji su takve prirode, da se iz sadašnjeg ugla viđenja čine štavije

<sup>4</sup> Bloch, E. (1981): *Princip nada*, tom I-III., sa predgovorom G.Petrovića, Zagreb: Naprijed, str. 579, moja podvl.

praktično nemogućim, nedosežnim i utoliko idu preko onoga, što bi se smatralo realističnim očekivanjima vezanim za buduće razvoje; oni iziskuju značajne napore većih grupa subjekata delanja i poduzimanje dalekosežnih, obuhvatnijih poduhvata; (4) zagovarane transformacije ne predstavljaju puko proizvoljne konstrukcije, već se oslanjaju na određene uvide u činjeničke datosti, tako da njima postulirane promene jesu pritom *u principu pod određenim okolnostima ipak realno moguće*, u sledu čega se (5) poziva na poduzimanje praktičnih koraka koji bi pripremili takve pogodne okolnosti i na njihovoj podlozi učinili ipak realno izglednim ozbiljenje projektovanih, radikalno izmenjenih stanja stvari i odnosa. Najzad, (6) pri ostvarivanju projektovanih stanja stremi se ne ka nekoj vrlo dalekoj, nedoglednoj budućnosti, već pre jednoj srazmerno doglednoj, premda rasteznoj vremenskoj perspektivi od nekoliko dekada odn. generacija pripadnika ljudske vrste.

U logičkom pogledu, umerene utopijske vizije bi bile heterogenog sastava. Naime utoliko, što bi sa jedne strane uključivale

(a.) ono što Marković u razlici spram na empirijska istraživanja oslonjenih prognoza pozitivnih nauka označava kao *imaginativna predviđanja*, koja

„istražuju implikacije značajnih promena varijabli čak i kada one nisu regulisane nekim pravilima“, pritom ozbiljno uzimajući u obzir ljudsku slobodu, te dozvoljavajući „*mogućnost pojavljivanja novih formi ljudskog ponašanja* koje bitno odstupaju od svake tradicije, od običaja i ustaljenih navika“, te prema tome „ne mogu biti podvrgnuta ni jednom već postojećem pravilu“. Radi se dakle o takvim predviđanjima, koja „*zahtevaju razumevanje novih ljudskih motiva i aspiracija*“, pa stoga „nalaze više nadahnuća u literaturi i umetnosti, u novim ekonomskim i političkim inicijativama, nego u nauci“. <sup>5</sup>

Pri čemu za razliku od Markovića, ne bih nikako izuzimao nauku kao jednu od podloga na bazi koje se takođe mogu oblikovati imaginativna predviđanja. Naprotiv, naučna istraživanja ekološkog stanja planete, klimatskih pomeranja, ali takođe i biološko-organskih te psiholoških i socijalno-psiholoških determinantni ljudskog opredeljivanja i postupanja, njima utvrđeni dobro provereni nalazi mogu po mom sudu itekako biti relevantni i za ovu, specifičnu vrstu predviđanja, prožetu imaginacijom. Radi se samo o tome, što takva predviđanja nisu podložna redukovanju na naučne nalaze i ne mogu predstavljati njihovu puku ekstrapolaciju. Ono čime ona nadmašuju, „transcendiraju“ te nalaze, jesu najpre upravo maštovite vizije, projekcije radikalno *novih*, drugačijih stanja stvari, koje nisu realno nemoguće ali bi ujedno iziskivale zamašne, teže ostvarljive zahvate u postojeće odnose i iz njih prostiču-

<sup>5</sup> Marković, M. (1982): „Naučna predviđanja i vizije budućnosti“, *manuskript*, SANU, inv. br.: 595489, Beograd, str.13-14, moja podvl.

će trendove - dakle bitne modifikacije istih. Na delu je dakle *imaginativni iskorak* u odnosu na realnost i sa njom povezane trendove! Drugi momenat transcendiranja postojećeg i o njemu utvrđenih naučnih nalaza činila bi onda jedna drugovrsna suštinska komponenta umereno utopijskih zamisli:

(b.) Naime, *normativne projekcije* budućih stanja stvari, kojima se sada više ne tvrdi šta bi moglo da bude, ili bi sa izvesnom verovatnoćom nastupilo u budućnosti, već se u modusu zahtevanja proklamuje *šta je poželjno, odn. šta bi trebalo da bude* – polazeći od određenih prihvaćenih vrednosnih standarda. (Kao što je to recimo vrednosno polazište biocentrizma.) Pritom ove normativne projekcije ne bi zahtevale nešto što bi po sebi bilo potpuno nemoguće, i u tome bi bila njihova dozdina tačka sa imaginativnim predviđanjima. Te takođe i u potrebi znatnih, obuhvatnijih i dalekosežnijih zalaganja, kako bi se u praksi došlo do odelovljenja onoga, što se njima zahteva. Njazard, i jedna i druga dimenzija umereno-utopijskog mišljenja insistiraju na *diskontinuiranim, nepravilnim promenama* postojećih stanja stvari: u jednom slučaju na način predviđanja, u drugom na onaj normativnog zahtevanja. Suštinska razlika u odnosu na imaginativna predviđanja ostaje pak izražavanje jedne druge vrste relacija – ne onoga, što bi možda moglo da nastane, nego onoga što bi upravo trebalo da bude, unutar suodnošenja između pripadnika ljudske vrste, njihovih interakcija sa pripadnicima drugih vrsta živih bića, te najzad i samom prirodom.

Kako (a.), tako i (b.) računaju pri tom ozbiljno i sa mogućnošću neuspeha: da se naime maštovita predviđanja ne ispune, a normativni projekti ostanu puki postulati bez upliva na praksu.

Prema mom shvatanju, umerene utopijske zamisli možemo najbolje razumeti kao jednu *kombinaciju (a.) i (b.)*. (Pri čemu njihova spona sa ostalim formama utopijskog mišljenja ostaje, što u svima njima, da se poslužimo Blochovim izrazom, „zovemo ono što ne postoji“, odn. crpimo iz „izvora koji jeste ono što još nije“, kako bi to iskazao Kangrga.) Jedno takvo, umereno utopijsko mišljenje ne biva onda nužno nošeno „nemilosrdnim optimizmom“ spram budućnosti, od kojega sa izvesnim pravom zazire Jonas. (Niti pak „militantnim optimizmom“ na koji, govoreći o tzv. „lošim utopijama“ ukazuje Bloch.) Te utoliko niti nije neophodno, negovati od njega zagovaranu „milosrdnu skepsu“ prema takvom mišljenju. Naprotiv, ono može pretendovati na status jednog *razumnog nadanja*. Ovakva moguća vrsta utopijskog mišljenja, sa nosećom *orientacionom* funkcijom u odnosu na budući hod čovečanstva, položaj ne-ljudskih živih bića i planetarno stanje prirodnog okruženja nije do sada od modernih mislilaca bila dovoljno uzimana u obzir, još ređe i praktikovana. (Izuzimajući tu neke holističke projekte u savremenoj ekološkoj etici, usmerenja koje se obično označava kao „*deep ecology*“.) Na putu razvijanja te forme mišljenja, neizbežno se pak srećemo sa pitanjem legitimnih polaznih vrednosnih *ciljeva*. (A u daljem sledu i onim, podesnih te prihvatljivih *sredstava* za njihovo ostvarivanje.)

## ::OPSTANAK ČOVEČANSTVA KAO CILJ

Hans Jonas je u jednoj kritički zaoštrenoj perspektivi ustvrdio da pitanje, *da li i zašto* treba postojati čovečanstvo, jeste jedno *metafizičko pitanje!* Možda je ta teza unekoliko prejaka. Naime, to temeljno pitanje doduše očito ne može biti tretirano kao puko empirijsko, odlučivo uz pozivanje na same činjenice bez pretpostavljanja određenih merila. Niti može biti razrešeno nekom vrstom logičkog dokaza, ili pak subjektivno-plebiscitarnim opredeljenjem samih pripadnika ljudske vrste. Ono je međutim po mom sudu ipak podložno racionalnom tretmanu iz perspektive jedne *transhumane, kosmološke kulturologije bazirane na utilitarističkim rezonima.* Tako da ipak ne mora biti prepušteno jedino metafizičkim konvencijama i spekulacijama. To kosmološko-kulturološko razmišljanje bi moglo poći od pitanja:

*Šta ljudska vrsta sobom, svojim postojanjem i delovanjem donosi u svet kao potencijalno obitavalište više raznih vrsta živih bića? Te kakve objektivne i dalekosežnije uticaje ona ostvaruje u tom obitavalištu u pogledu njegovih prirodnih datosti (uključujući tu i druge oblike života), njegove održivosti i kvaliteta daljeg egzistiranja - kao najzad i u odnosu na samo svoje vlastito bivstvovanje i opstajanje?*

Prvi, takoreći faktografski odgovor na ta pitanja, pruža nam sama istorija ljudske civilizacije od njenih početaka do savremenosti. I taj odgovor neće biti sasvim jednoznačan! Pored svih pozitivnih dostignuća, tu je naime i istorija nedela, zločina, destrukcija... Štaviše, čak i nekih takvih destruktivnih delovanja, koja mogu dovesti u pitanje i sam dalji opstanak planete Zemlje kao svemirskog doma ljudske vrste – ali i drugih vrsta živih bića. (Već i današnje rezerve nuklearnog oružja, kojima pripadnici ljudske vrste u vidu određenih nuklearnih sila raspolažu, dovoljne su da pri svom potencijalnom aktiviranju čak ne jednokratno, već višestruko razore planetu!)

Poslednjim kao da bi se dao problematizovati prvi deo Jonasove dileme: Naime može se otvoriti pitanje,

*da li je bezuslovno poželjan dalji opstanak jedne takve vrste živih bića, koja svojim delovanjem razgrađuju i narušavaju vlastitu prirodnu okolinu, čak do eventualnih razmera njenog potencijalnog definitivnog uništenja?*

Nagoveštavajuća naginjanja ka autodestruktivnosti bi nam pri tom teško mogla važiti kao vrlina – ne jedino unutar interno ljudske perspektive. Ako se k degradiranju ekološke održivosti same planete priračuna uništavanje ujedno i obitavališta drugih vrsta živih bića, te njihovog progresivnog istrebljivanja pod uticajem delovanja ljudi, to bi se u odnosu na formulisano pitanje u principu mogla najaviti i izvesna doza skepse. Sam Jonas pak upućuje na okolnost, da organizmi „u sebi nose jednu *tendenciju samopotvrđivanja*“ („eine Selbstbejahungstendenz“), koja bi dakle sama sobom upućivala na prirodnost njihovog opstanka, odn. *prava* na postojanje!

(Jedna teza, koja bi, kako mi se čini, kada se radi o živoj prirodi mogla biti razumljena i na pozadini opštijeg stanovišta »volje za postojanje« (der Wille zum Sein), koja je »ono sebe večno potvrđujuće« (das ewig sich bejahende), na šta upućuje Max Horkheimer (upr.: Horkheimer, 1989: 336)). To pozivanje - bez da bi i sam Jonas to primjećivao - stoji zapravo u tradiciji klasične teorije *prirodnog prava* - recimo sasvim eksplicitno kod sv. Tome Aquinskog. Naime u vidu ontološke teze, da svaka supstancija po svojoj prirodi teži ka tome, *da očuva svoje postojanje*. Jedno uticajno gledište, koje je bilo formulirano nakon prethodnih njegovih nagoveštaja u stoicizmu.

Ako ga se međutim u datom vidu i prihvati, ono ostaje utoliko jednostrano, što ne uzima u obzir takođe i *tendencije potencijalno destruktivnih delovanja* svagdašnjih vrsta živih bića. A to smo obavezni učiniti u okvirima utilitaristički profilisanog proračuna *ukupnih korisnih i štetnih posledica*, koji po mom mišljenju predstavlja moguću racionalnu osnovu za odlučivanje od Jonasa u dramatičnoj formi postavljene polazne dileme! Najzad, treći faktor za utvrđivanje korisnosti postojanja bilo koje vrste živih bića u svetu, pa tako i ljudske, bio bi *teleološkog* profila:

Naime, da li data vrsta kroz svoje postojanje i delovanje djeluje ne jedino destruktivno, već takođe *pozitivno-svrhovito* u odnosu na ne samo vlastito funkcionisanje i održavanje, pospešuje li ujedno održavanje i funkcionisanje okruženja koje nastanjuje – počev od svoje uže biosfere, preko čitave planete, do dosežnih životno relevantnih relacija prema drugim kosmičkim telima. (Pri čemu bi recimo ljudska vrsta mogla istaći svoje tehničko dostignuće, da može jednim delom sačuvati Zemlju od potencijalnih razarajućih udara nekih drugih nebeskih tela.)

Jedno celovitije obrazloženje opravdanosti postojanja čovečanstva, bi pak bilo neizbežno povezano i sa određenim *vrednosnim stavovima*. Na primer u vidu ukazivanja, da ta vrsta svojim delovanjem u okruženje koje nastanjuje unosi novostvorenu *lepotu*, puko bivstvovanje kao takvo uvezuje sa određenim *smislom*, kao pre njihove pojave neprisutnom dimenzijom egzistiranja. Takve dodatne dimenzije se mogu smatrati korisnima, ili bar izvesnim pozitivnim pomacima u odnosu na bivstvovanje-sveta-bez-ljudske vrste i njenih takvih svojstvenih dostignuća. I to najpre u jednom formalno-kvantitativnom pogledu, onom ugrađivanja izvesnih daljih aspekata realnosti u postojeće, koji ne deluju destruktivno, već poslednje sobom *upotpunjuju*. Može se dakle zastupati gledište, da jedno bivstvovanje koje uključuje i smisao, lepotu... kao ontološki bogatije, potpunije zaslužuje prednost u odnosu na bivstvovanje lišeno toga.

Postavi li se dalje idući od toga i sadržinsko-kvalitativno pitanje onih prednosti, koje sobom znače lepota i smisao, to se teško može izbeći subjektivizam *tačke gledišta*. Drugim rečima pitanje, *za koga* zapravo neki sadržaji jesu lepi i smisljeni, znače upravo pozitivne vrednosne kvalitete? I tu bismo se suočili pre svega sa osobenim *subjektivizmom ljudske vrste*. U proširenoj viziji bi se moglo dopustiti percipiranje istih takođe iz perspektive izvesnih u odnosu na same ljude viših živih bića (poput



potencijalnih vanzemaljaca), ili iz takozvane perspektive „Božijeg oka“. Bez takvog širenja perspektive, preostajalo bi jedno *internalističko* opravdanje lepote i smisla kao upravo za same pripadnike ljudske vrste važnih i pozitivnih vrednosti. Formalno-ontološki bi se to dalo sagledati kao postojanje u svetu jedne takve vrste živih bića, koja sama uređuje i organizuje svoje odnose, proizvodeći pri tom određene tvorevine koje se doživljavaju kao „lepe“ i „smislene“, tj. funkcionalne u odnosu na određene prihvaćene vrednosne standarde. I time onda doprinose *dobrobiti* same te vrste živih bića, uz propratni uslov nedestruktivnog dejstva po ostale sfere i aspekte postojanja, organsku i neorgansku prirodu.

Doduše, prethodni odgovor bi u principu bio podložan relativisanju u odnosu na druge vrste poznatih ili mogućih živih bića i njihova svojstvena dostignuća. Tako se već za neke postojeće životinjske vrste može reći, da svojim postojanjem i delovanjem takođe unose svojevrsnu (neosveščenu) lepotu u svet, (nesvesno-)svrhovito, u ograničenoj meri deluju u odnosu na održavanje ekološki intaktnog prirodnog okruženja. A neke od viših životinjskih vrsta živućih u organizovanim grupama otepljuju takođe i određene vrste (tehnološke i socijalne) funkcionalnosti, i utoliko izvesnog *smisla*. Takođe i uređeni suživot tih ne-ljudskih živih bića manifestuje određenu (interakcijsku i intersubjektivnu) smislenost. U odnosu na njih, se pak ljudska vrsta uobičajava stupnjevati kao tzv. nadmoćna „kruna evolucije“ živih bića. Uz određene rezerve obzirom na organske kapacitete kojima neke životinjske vrste činjenički premašuju odgovarajuće sposobnosti ljudi (oštrina vida, sluha, sposobnost predosećanja, brzina i lakoća kretanja, snaga...), to je gledište svakako prihvatljivo. Ali samo bez onog još uvek uvreženog dogmatskog *antropocentričnog* dodatka kojim se ljudima, njihovim svojstvenim interesima i potrebama pridaje pravo apsolutne dominacije, gospodarenja u odnosu na sva druga živa bića, te najzad i na samo prirodno okruženje. Tako bi u prethodno naznačenom pogledu bio dakle moguć i jedan pozitivan odgovor na pitanje koje Jonas ne postavlja,

*Da li i zašto* trebaju postojati određene životinjske vrste, mimo njihove puke evolutivne činjeničke datosti?

Izazovnije dileme se pak postavljaju s obzirom na mogućnost takozvanih *post-humanih* priroda, takvih živih bića, koja bi bila savršenija od samih ljudi. O tome se već sada uveliko razmišlja - uz govor o zastarelosti i istrošenosti ljudske vrste, te o mogućim kvalitetnijim naslednicima!

Ovakva razmišljanja su smisljena već polazeći i od poznate Popperove teze, da je budućnost kosmosa i života *otvorena*, te da je evolucija kreativan proces koji svagda vodi ka novim nepredvidljivim formama! Još u konkretizovanijem, tehnološko-futurističkom vidu, to pitanje biva najavljeno lagano se pomaljujućim i sve dalje napredujućim mogućnostima genetskog inženjeringa, tj. jednog dizajnerskog ciljnog (sa-)usmeravanja dalje evolucije života. Ako bi do pojave takvih novih, savršenijih vrsta živih bića u budućnosti i došlo, ljudi bi se onda automatski našli u poziciji jed-

ne „niže“, nesavršenije vrste bića – kao sada viši primati u odnosu na ljude. A o smanjivanju ili čak iščezavanju ljudske vrste bi se počelo govoriti u sličnom tonu, u kojem ljudi danas govore o nestajanju afričkih slonova, kitova... idr. No pre no što bi u budućnosti eventualno nastupila jedna takva, za pripadnike ljudske vrste zastrašujuća perspektiva, za nas se postavlja urgentno pitanje unošenja potrebnih poboljšavanja u našu svagdašnju aktuelnu praksu saodnošenja između ljudi, različitih kultura, ljudi i ne-ljudskih vrsta živih bića, te odnošenja prema prirodnom okruženju, našem planetarnom obitavalištu. I to su pitanja, sa kojima se savremena normativna i biocentrična etika sučeljava i pokušava formulirati rešenja za njih, težeći ka jednoj rekonstruisanoj moralnosti. Sam Hans Jonas je u tom sklopu predvideo središnje mesto za svoj dobro poznati imperativ:

*Postupaj tako, da dejstva tvojeg postupka jesu kompatibilna sa permanencijom autentičnog ljudskog života na Zemlji!*

U toj formulaciji kao da se je međutim još održao trag onog novovekovnog antropocentrizma, koji danas važi kao problematičan. Stoga bih predložio proširenje informativnog sadržaja tog imperativa, tako da on uključuje takođe i *održanje autentičnog života postojećih životinjskih i biljnih vrsta u najboljoj mogućoj meri*. Prema tome, dejstva ljudskih postupaka trebaju ujedno biti takva, da isto tako nisu razarajuća ni za buduću mogućnost tih daljih života, koji nisu jedino ljudski! Najzad, u dosegu datog imperativa bi se mogao naći i dodatni zahtev za takvim delovanjem ljudi, koje omogućava opstanak kroz duge vremenske periode oblikovanih prirodnih predela i krajolika. I to u meri njihove prirodne održivosti, bez iznuđenih devastacija, a u cilju profitabilnog izrabljivanja. Dakle njihovo očuvanje za dolazeće generacije ljudi, ali takođe i drugih vrsta živih bića, koje u njima nalaze svoje stanište i obitavalište. Postupajući u skladu sa jednim takvim dopunjenim moralnim imperativom, ljudska vrsta bi tada u vrlo bitnim aspektima opravdala (ali ujedno i omogućila!) svoj dalji autentičan opstanak i bivstvovanje-u-svetu.

Opstanak čovečanstva nije sam po sebi bez daljega utopijski cilj. Sami ljudi bi ga međutim mogli učiniti takvim ako se nastavi dalje narušavanje ekološke ravnoteže na planeti, pogoršavanje klimatskih prilika, te dalja trka u naoružavanju oružjima velike razorne moći uz političko konfrontiranje svetskih sila. Sa druge strane, sam taj cilj – kao što je prethodno već nagovešteno - mora biti sagledan u jednoj široj perspektivi, uzimajući u obzir takođe i dobrobit životinjskog i biljnog sveta, te ukupnog prirodnog okruženja na planeti.

## **::EKOLOŠKO-BIOCENTRIČNA UTOPIJA ŽIVLJENJA SA PRIRODOM**

Danas je definitivno napušteno gledište zastupano još od čuvenog ekonomiste Milтона Friedmena, da je „posao biznisa biznis“ (koji dakle, jednako kao i politiku - čiji bi posao takođe bila samo politika - ne treba mešati sa moralom!), pa diskusiju o etič-

kim pitanjima traže već i direktori velikih svetskih firmi, poslovnih korporacija. I to ne samo što se tiče internog postupanja unutar kompanija, već i okrenuto prema poslovnim partnerima, klijentima, konzumentima... To se zbiva u sklopu jednog šireg traganja za primerenim pravilima koja bi mogla polagati pravo na intersubjektivno važenje, te čije bi priznavanje i sleđenje bili neophodni u svrhe jednog skladno uređenog zajedničkog života, uz izbegavanje potencijalnih konflikata i štetnih posledica. Traganja, kakvo se sve jasnije da nazreti na horizontu novog milenijuma. Ujedno se, kao što je nagovešteno, snažno odbacuje nasleđeni antropocentrizam, te sa njim istorijski povezana praksa bagatelisanja jednog *moralno indiferentnog*, ili čak bezobzirnog i okrutnog ophođenja ljudi prema drugim vrstama živih bića. Nasuprot tome, zagovara se prihvatanje takvih orijentira postupanja, čijom bi se primenom *ta bića zaštitila i zajedno sa njima održavala priroda*. Te onda bar u najneophodnijoj meri mogao harmonizovati odnos ljudi ne samo prema drugim ljudima unutar istih društvenih zajednica, kao i prema drugim kulturama, već takođe i prema drugim vrstama živih bića sa kojima delimo planetu koju nastanjujemo, prema biljnom svetu te najzad i širem prirodnom ambijentu. Radilo bi se pritom

ne više jedino o samosvešćenju čoveka kao bića (društvene) *zajednice*, već ujedno takođe o njegovom samoosveščivanju kao *planetarnog* bića sa isto tako planetarnom, obuhvatnijom odgovornošću; bića, *koegzistirajućeg paralelno sa drugim vrstama živih bića*, biljkama i prirodnim okruženjem, te koje dakle i te dalje oblike saživota takođe treba urediti na etički korektan način. Takođe kao bića pripadajućeg jednoj takvoj vrsti, koja je kao *homo faber* došla na prag tehničke mogućnosti vlastitog preobražaja u jednu u višestrukim pogledima drugačiju vrstu živih bića, što vodi ka određenim dramatičnim dilemama! Dilemama, kakvih još ni izbliza nismo dovoljno svesni, te kroz koje se ponavlja već više puta u ranijim vremenima doživljeno civilizacijsko iskustvo: da naime tehničko-tehnološki razvoj svojom dinamikom i mogućnostima koje otvara, snažno *isprednjačuje* u odnosu na odgovarajuću svest i samosvest ljudi i krči sebi put u stvarnosti, dok ona svest sa izvesnim svojstvenim kašnjenjem propračuje takve razvoje i prodore, uključujući se onda u njihovo dešavanje. I tek naknadno ih u neophodnoj meri uspeva zauzdavati i usmeriti polazeći od određenih etičko-normativnih limita. Da li će do takvog sa rizicima povezanog okašnjanja i puko *reaktivnog* delovanja i ovog puta doći, i kakve posledice bi iz njega mogle proizaći?

Ovde se ujedno priključujem optimističkom gledištu nekih zapadnih političara, da je uz sve istorijski iskazane slabosti te razočaravajuća iskustva, i sama *politička volja* kao jedan od činilaca potrebnih za delotvorno društveno plasiranje odgovarajućih vrednosno-normativnih opredeljenja ipak jedan *obnovljivi resurs*! Mišljenje, koje, kada se radi o ekologiji, kao da nalazi izvesnu potvrdu u izraženim pomacima u novijim stavovima nekih danas najuticajnijih svetskih političara. Tako recimo i u novijem javnom zagovaranju „*klimatske pravde*“ od strane doskorašnjeg predsednika Francuske. Radilo

bi se dakle o takvom resursu, koji se da delotvorno aktivirati jednim strpljivim i promišljenim reformističkim delovanjem. Pri čemu Popperova i Albertova ideja *socijalne tehnologije* (tj. „socijalnog inženjeringa“), vezana za funkcionisanje modernih društava uz plasiranje određenih postupnih reformskih transformacija, može biti upotpunjena idejom jedne sistematski razvijane *socio-ekološke* tehnologije. Dakle takve tehnologije, koja bi eksplicitno uključivala takođe i određene polazne ekološke ideale i vrednosne standarde kao orijentire postupanja, te tragala za primernim i legitimnim sredstvima njihovog delotvornog realizovanja.<sup>6</sup> Dakle, jedne racionalno uređene procedure normativno-tehnološkog usmeravanja ljudskog ponašanja vezanog za potrebe održavanja i poboljšavanja planetarnog eko-sistema.

Na ovom mestu smatrao bih smislenim, uputiti na shvatanja o mogućnosti jedne teorijsko-filozofske vizije budućnosti, kakva je zastupao Mihailo Marković. On je kao zahteve koje bi jedna takva vizija trebala zadovoljiti posebno izdvojio sledeća četiri:

- (1.) Uzimanje u obzir postojećih „*opštih ograničenja epohe*“ – kao što su to limiti prirodnih resursa, nivo tehnološkog razvoja, postojeće privredne i političke institucije, kulturne tradicije, ustanovljene navike ponašanja;
- (2.) Pretpostavljanje *ljudske slobode* u okvirima istih ograničenja epohe. To pak znači, da data vizija „dozvoljava da u svakoj situaciji ljudska bića mogu razviti kritičku svest o svom ponašanju u prošlosti, mogu birati među alternativama i delati na drugačiji način nego u prošlosti“ – mogli bi dodati: i u sadašnjosti;
- (3.) *Posredovanje* „između sadašnjeg stanja ispitivanog sistema i njegovih projektovanih stanja u budućnosti, utvrđujući opšte dugoročne tendencije društvenih promena“;
- (4.) Procenjivanje projektovanih stanja sa „*stanovišta univerzalnog ljudskog interesa*“, pri čemu valja polaziti od neophodnog uslova preživljavanja i razvoja u istoriji, onoga što čoveka čini čovekom...<sup>7</sup>

U odnosu na ove Markovićeve propozicije imao bih samo dve rezerve: Najpre, u pogledu (3.) primetio bih, da se tu ne bi moglo raditi o jednom puko kognitivnom posredovanju, već da bi bilo neizostavno i *odlučivanje* između mogućih razvojnih alternativa na bazi određenih vrednosnih standarda. Jer su naime i utvrđljive dugoročne tendencije takođe podložne ljudskim uticajima i saoblikovanju (ako ne i stavljanju van snage). Sam Marković to pitanje ne otvara verovatno u sledu pretpostavljanja vlastitih svetonazornih levičarskih opredeljenja, u sklopu kojih se unapred već

<sup>6</sup> Za detaljno i sistematsko izlaganje metodološke programatike socijalne tehnologije, uporediti: Jakovljević, D. (2018): „Protiv ideologizovanja nauke, za njenu tehnološku primenu“. U: *Godišnjak Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu*, knjiga XLIII/2, Novi Sad, str. 32–40.

<sup>7</sup> Marković, M. (1994): *Humanistički smisao društvene teorije*, tom VI., u: isti: Izabrana dela, u VII. tomova, Beograd: Prosveta/BIGZ, str. 114–115.

zna, tj. podrazumeva, *kakve* razvojne tendencije valja preferisati i podržati. Drugo, kada se radi o „stanovištu univerzalnog ljudskog interesa“, zagovarao bih jedan isto tako razlučeniji pristup u okvirima kojega bi pored nesumnjivih zajedničkih interesa i potreba čovečanstva – kao što je pre svega ona za preživljavanjem – bilo mesta i za izvesna *vrednosna raslojavanja* u skladu sa relativnošću u svetu postojećih kultura. S obzirom na poslednje bi onda i projektovana stanja budućeg životnog sveta ljudske vrste (kao i daljih vrsta živih bića) mogla u izvesnoj meri i varirati. Osim toga, pored ljudskog interesa, vizije poželjne budućnosti bi trebale obratiti dužnu pažnju i na interese ostalih živih bića nastanjenih na našoj planeti. Kao najzad i interese samog prirodnog okoliša, njegovog održanja.

Sa druge strane, smatrao bih realističnom Markovićevu tezu, prema kojoj je progres u smislu kontinuisanog oslobađanja i humanizovanja ljudskog života „*samo jedna verovatna objektivna mogućnost*“ (isto: 296). Ali bih ujedno istakao, da na osnovu ukupnih iskustava iz ljudske istorije moramo biti uzdržani u pogledu ostvarljivosti vizija jednog celovitog, *sveopšteg* progressa – sve ako one i mogu biti obrazloženo projektovane. Izglednija bi naprotiv bila predstava o mogućem napretku u određenim važnim dimenzijama ljudskog života. Pri tom se sa methodske tačke gledišta za jedno racionalno koncipiranje vizija budućnosti mogu u principu kombinovati sa projektom socijalne odn., u skladu sa mojim predlogom, *socio-ekološke tehnologije* na podlozi metodoloških shvatanja Poppera i Alberta.

S obzirom na metodološke aspekte moderatnih utopijskih projekata, to bih u odnosu na tačku (3.) izloženih Markovićevih propozicija za racionalno projektovanje budućnosti, želeo ukazati na od Blocha na različitim mestima njegovog čuvenog dela istaknutu *dualnost* sa jedne strane

(i) *voljnog smeranja*, intenciranja visokih svrha, „kao težnja ljudske volje cilju koji u otvorenim mogućnostima budućnosti upravo tek i traži svoje kamo i čemu“ (Bloch, 1981: 232),

te sa druge strane ujedno

(ii.) *nadovezivanja* na izvesne konformne *realne tendencije* u samoj istorijskoj stvarnosti, polazeći naime od „*anticipatorskih elemenata*“ koji su sastavni deo te zbilje: „Tako da se volja za utopiju dađe povezati s objektskom tendencijom, u kojoj se dapače potvrđuje i kod kuće je“ (Bloch, isto: 277).

To bi mogli smatrati temeljnim aspektima methodskog supstrata moderatnog utopijskog mišljenja, čemu bih sa svoje strane u odnosu na (i.) pridodao,

(iii.) da to smeranje biva vođeno *imaginacijom* nošenom visokim vrednosnim ciljevima; a u odnosu na (ii.);

(iv.) da su takva nadovezivanja, čiju mogućnost i svrshodnost valja priznati, ipak svagda *omeđena* (naime jedino na neke takve tendencije, koje su doista u izvesnoj meri *anticipatorske* u pogledu sadržaja onih ciljeva), ne i obuhvatna te dovoljna. Te da dakle utoliko ostaje da važi potreba za jednim imaginativnim *iskorakom* u odnosu na realnost i u njoj prisutne trendove.

Vratimo se sada još jednom vrednosnim pitanjima: Dosadašnja ideologija ovladavanja prirodom i njenog progresivnog iskorišćavanja, uz stalni, bezgranični privredni rast kroz deregulisana tržišta i stremljenje ka ekonomskoj dobiti bez osećanja za meru, stalno ubrzavanje saobraćaja i širenje mreže autoputeva i brzih pruga, stambenih blokova i betonisanja zelenih površina... iziskuje revizije. Neophodno je imati u vidu i druge osim puko ekonomskih vrednosti: recimo vrednost čistog i očuvanog prirodnog okruženja, ili pak ona jedne skladno funkcionišuće lokalne zajednice, isl. Privredni uspeh ne bi smeo biti plaćen socijalnim i ekološkim propadanjem, te nadirućim *kulturnim pesimizmom*. Pre svega mora se težiti ka napretku orijentisanom na dobrobit ljudi, ali takođe i *drugih* živih bića, uz obraćanje pažnje na granice opterećenja prirodnog okruženja i planete, ekološke i druge *troškove rasta* uz obaveznost ka jednom održivom blagostanju. Dakle uz balansiranje različitih standarda i vrednosti te jedno *šire shvaćeno blagostanje* (i isto tako šire poimanje uspelosti ljudskih života). Pri koncipiranju odgovarajućih normi rekonstruisane moralnosti valja onda, kako bih želeo istaći, ujedno izbeći kako *moralno preopterećenje* (polazeće od idealističkih pretpostavki modela svetaca i heroja), tako i *moralno potcenjivanje* (polazeći od pesimističkog viđenja ljudske prirode) subjekata postupanja. Tema rekonstruisane moralnosti i delatnih kapaciteta njenih nosilaca nas sobom dalje upućuje na pitanje temeljnih vrednosnih orijentira i njihovog mogućeg istorijskog plasiranja – situiranja u praksu postupanja.

## **::PLURALNOST VREDNOSNIH ORIJENTIRA UZ OBAVEZUJUĆE IZUZETKE**

Tradicije se iskazuju kao nosioci raznovrsnih sistema vrednosti u njihovim delično uzajamno nesvodljivim različitostima. Pitanja vrednosnog diverziteta i moralnog relativizma su danas zadobila na aktuelnosti s obzirom na poodmakle procese globalizovanja, te pomaljujuće se tenzije u sučeljavanjima sa osobenostima kulturnog nasleđa u različitim regijama sveta. Dok globalna ekonomska kooperacija i kolaboracija potrebuju *interkulturalno* upotrebljive vrednosti, dotle nasleđene i dalje žive vrednosno-moralne različitosti u savremenom svetu kao da nalažu očuvanje prava *relativnosti* kultura, stasalih kroz dosadašnji civilizacijski razvoj. Dakle njihovu koegzistenciju uz uzajamno priznavanje i tolerisanje. Čini se, da nam to sugeriše uputnost jednog umerenog, ograničenog *vrednosnog regionalizma*, uz zadržavanje određenog omeđenog skupa bazičnih vrednosti i sa njima povezanih zahteva, kojima bi moglo biti priznato transkulturalno, univerzalističko važenje. U onome što sledi, ukazaćemo još jednom na neke takve vrednosti odn. zahteve.

U sledu tako usmerenog razmatranja, najpre bih potsetio na to, da su jugoslovenski novolevičari poput Markovića, Kangrge, idr. ... strastveno težili ka dosezanju jedne nove ljudskosti, nošeno idejom čovekovog stvaralačkog samoodređivanja. Jedno stremljenje, koje nas i danas može podstaći ne samo na dalje traganje za smislom života, već i na njegovo „neprekidno izboravanje i odjelovljavanje“ u naporu

zajedno sa drugima - kako bi to naglasio Kangrga. A to onda znači i na doživljavanje i proživljavanje istoga u okvirima jedne autentične ljudske egzistencije, a uvek kooperativno, *uz druge i sa drugima*, u svagdašnjim istorijskim kontekstima ljudskih zajednica. – S tim što bih ja predložio jednu proširenu perspektivu, koja nakon i uz proživljavanja smisla bivstvovanja sa drugim ljudskim subjektima sa kojima delimo postojeće društvene zajednice unutar kojih živimo, uključuje i jedno dodatno, *upotpunjujuće proživljavanje smisla bitisanja u životnim korelacijama takođe i sa ostalim, ne-ljudskim živim bićima i prirodnim okruženjem kao Drugima*. I prihvatanje danas u filozofskim diskusijama sve izraženijeg imperativa,

da se ne sme dirati u integritet ne-ljudskih živih bića bez posebnih prihvatljivih i obavezujućih razumnih razloga – a da su pre svega nedopustivi jedno bezrazložno zlostavljanje i usmrćivanje životinja, banalizovanje okrutnosti prema njima, dovođenje na rub opstanka čitavih životinjskih vrsta, te bezobzirna destrukcija njihovih staništa i šire prirodne okoline!

Takođe da valja biti krajnje obazriv sa idejama o kreiranju nove, *post-ljudske* vrste živih bića, koja bi odmenila „zastarelu“ ljudsku vrstu i stvorila novu, navodno napredniju civilizaciju.

Takve vrednosti i sa njima povezane zahteve, njihovu normativnu pretenziju mogli bi smatrati nepodložnima relativizovanju, te dakle povezanima sa legitimnim polaganjem prava na *interkulturalno* važenje. U pogledu vrednosti tog profila, otpada onda, kako verujem i Popperovo ukazivanje na neotklonjivu komplikaciju, što s obzirom da je period izgradnje utopija neizbežno ujedno i „period društvene promene“ u njemu onda i same utopijske ideje *podležu promenama*: da se ono što nam se je u vreme odlučivanja o utopijskoj shemi činilo poželjnim, počinje pojavljivati kao „manje poželjno“. Što štaviše dalje vodi riziku od raspada same ukupne koncepcije, tj. utopijske sheme (Popper, 2002: 508). (Tako da bi se onda ceo metod „da se prvo ustanovi konačni politički cilj, a da se zatim izvrše pripreme da bi se ka njemu krenulo“ ispostavio kao uzaludan, ako se „taj cilj može promeniti tokom samog procesa njegovog ostvarenja“ (isto: 509).)<sup>8</sup> Ovdje prethodno izložena vrsta *ekološko-biocentričnih* ciljeva bi naime ipak smela biti srazmerno stabilna, uprkos tekućim društvenim promenama! Ti i takvi ciljevi ostaju u pogledu njihovog sadržaja u osnovi postojani, te jednako poželjni. Uz mogućnost izvesnih tehnoloških modifikacija odn. prilagođavanja utopijskih projekcija u pogledu najpodesnijih *sredstava* za njihovo doseganje, paralelno sa svagdašnjim odvijanjem društvenih razvoja. Te uz dužno razmišljanje takođe i o izvesnim, sada nepredvidljivim ili teško predvidljivim po-

<sup>8</sup> Što bi pak, prema Popperovoj proceni u krajnjem ishodu moglo da proizvede *nasilje*. I to motivisano nastojanjem, da budu potisnute, odn. eliminisane *novonastale, konkurentne* utopijske sheme, te da jedna od njih bude očuvana i realizovana (na nav. m.). Čini mi se, da je ovo kritičko zaključivanje utoliko preforsirano, što unapred isključuje mogućnost rešavanja takvih otvorenih pitanja takođe i nenasilnim putem, recimo kroz savetodavno-argumentativni diskurs odn. *demokratsko pregovaranje i izjašnjavanje*.

sledicama, kakve bi mogle proizaći iz naših ukupnih nastojanja na ozbiljenju takvih projekata.

U metodološkom pogledu zastupam pak gledište, da su vrednosti i sa njima skopčana opredeljenja *podložni pregovaranju kroz javnu savetodavnu komunikaciju*, uz procenu njihovog proveravanja u praksi, stečenih civilizacijskih interakcijskih iskustava prožetih odgovarajućim vrednostima. Ujedno, da je načelno moguće dozezanje potrebnog *konsenzusa srednjeg dosega* u odnosu na njihovo priznavanje i praktično primenjivanje. Dakle takve saglasnosti, koja nije sveopšta i bezizuzetna, ali ujedno distribuirana na dovoljno subjekata za društveno uvažavanje i primenjivanje odgovarajućih orijentira. Time se otvara pitanje potrebe vođenja *javnih normativnih diskursa* uz uključivanje svih relevantnih aktera savremenih građanskih društava, na putu dolaženja do odgovarajućih rešenja.

Takav dakle konstrukt, do čijeg obrazovanja u realnom društvenom životu može doći, odn. istorijski i dolazi kroz *ukrštanje i prožimanje delovanja* takvih instanci kao što su to oblasna i opšta normativna etika, teologija morala, religijska i šira kulturna tradicija, pozitivno zakonodavstvo, vaspitni sistemi, velike političke ideologije... Time je izraženo moje mišljenje, da upravo u jedan takav *integralni*, objedinjavajući konglomerat vrednosnih i etičkih ideja te uticaja možemo polagati dobre ili čak najbolje nade u pogledu pružanja potrebnih moralnih orijentira za usmeravanje postupanja na dostignutom kao i na predstojećem stupnju civilizacijskog razvoja. Kao i da će do njegovog postupnog, *mozaičkog stasavanja* verovatno (ne i nužno!) vremenom i moći da dođe u društvenoj praksi. Tako da bi bila prevaziđena izvesna moralna dezorijentiranost i neodlučnost savremenog čovečanstva. Ili pak održavanje nezadovoljavajućeg *status quo-a*, a nakon svojevrsnog pustošenja tradicionalnog morala do kojega je bilo došlo u drugoj polovini XX. stoleća i problematičnog ekološkog stanja kakvo zatičemo u sadašnjosti – praćeno iščezavanjem životinjskih ali i biljnih vrsta.

## **::IZGLEDI ZA PRIHVATANJE I ODELOVLJENJE: PRINCIP NADE U MOGUĆI KONSENZUS?**

U metodskom pogledu ostaje pak upitnom mogućnost jednog još blagovremenog dozezanja *konsenzusa* potrebnog, srednjeg dosega u pogledu prihvatanja i odelovljenja prethodno predloženog, intersubjektivno obavezujućeg načina odnošenja i postupanja, koji bi poslužio vaspostavljanju stremljenog kontinuiteta prirode i čoveka. Dakle pre nego što dođe do daljeg rapidnog sukcesivnog iščezavanja preostalih životinjskih i biljnih vrsta, te bespovratne, više nepopravljive klimatske štete! Čini se, da najveću nadu u približavanje onakvom konsenzusu verovatno možemo polagati u potencijalno *sadejstvo* takvih višestrukih uticaja, koji dolaze od političkih stranaka ekološkog profila („zelenih“), pokreta za življenje u skladu sa prirodom, zahteva koji upućuju odgovarajući pravci savremene biocentrične etike, sve više i moderna hrišćanska teologija, unošenje potrebnih propisa u pozitivno zakonodavstvo niza drža-



va, odredbe usvojenih međunarodnih konvencija, poruka vođenih interkulturalnih dijaloga... Te u očekivani i sve приметniji emancipatorski uticaj takvih delovanja.<sup>9</sup> (Tako da već po tom osnovu data utopija ne bi bila vezana za nikakvog individualnog Mesiju, već za jednu svojevrsnu »koaliciju duginog spektra« (Regenbogenkoalition), sastavljenu iz više pripadnika društvenih grupa kao svojih nosilaca.) Za sada su ona i sa njima povezani uplivi na praksu još raspršeni, bez objedinjavajućeg dejstva te i u principu mogućeg sinergetskog učinka - premda postupno doživljavaju svojevrsni polifoni odjek u javnosti. Tako naime, da se odgovarajuće poruke ne gube u raznoglasju, no ostavljaju uočljiv trag. U sledu prethodnog, ipak i dalje opstaje *neizvesnost* u pogledu mogućeg sustizanja, kroćenja i preusmeravanja uznapređovalog procesa destrukcije prirodnog okruženja te napredujućeg iščezavanja biljnih i životinjskih vrsta. U nešto manjoj meri i u odnosu na tendenciju ka genetskim inženjeringom zadržanom »perfekcionisanju« ljudske prirode, te njeno priključno vrsno supstituisanje – tako dakle, što bi tehnički već ovladanoj prirodi bila pridodata još i sopstvena biološka priroda. U pogledu poslednjega bi imperativ vaspostavljanja *kontinuumu prirode i čoveka* odn. same ljudskosti, naime smeo biti osetno manje utopijski. (Uz ustrajavanje na gledištu o utkanosti ljudskog bivstvovanja i tradirane humanosti u vlastitu biološku prirodu, njome generisane potrebe i stremljenja.) Što je objašnjivo najizravnijom tangiranošću samih pripadnika ljudske vrste tim pitanjem, te u tom sledu i bliskom, snažnijom motivisanošću za njegovo rešavanje. Najzad, i u slučaju neostvarivanja onog krajnjeg projektovanog utopijskog cilja u svoj njegovoj punoći, dovoljna međuvremena dugogodišnja zalaganja u odgovarajućim smerovima bi realno mogla odvesti ka višestrukim parcijalnim ali značajnim kvalitativnim pomacima. Što takvim zalaganjima takođe pridaje smislenost.

U uslovima takve, potencijalno delom i podsticajne neizvesnosti, preostaje nadanje u razboritost čovečanstva, samosvest njegove planetarne odgovornosti i njemu svojstvene organizacione sposobnosti. Nadanje, čiji krajnji ishod za sada nije izvestan, ali kojem – uprkos svim nedoumicama, otežavajućim okolnostima i nesigurnostima - pripadaju ne beznačajni izgledi na ozbiljenje. Te čijim bi još blagovremenim delatnim ispunjenjem kroz odgovarajuće modifikovanje odnošenja i postupanja ova planeta mogla konačno zadobiti status kosmičkog *zavičaja*, koji u izbalansiranom, jedno prema drugome usklađenom suživotu delimo sa postojećim životinjskim i biljnim vrstama.<sup>10</sup> A ljudska vrsta očuvati svoju vlastitu biološku prirodu i sa njom povezanu, tokom civilizacijskog razvoja stasalu *humanost*. Ukoliko bi se to danas moglo smatrati jednom utopijom, to onda ipak jednom moderat-

<sup>9</sup> Razmatranje opšteg problema odelovljenja i ozbiljenja vrednosno-etičkih projekcija se može naći u: Jakovljević, D. (2015): *Saznanje, tolerancija, vera*, Podgorica: 3M Makarije, odeljak III, 3.

<sup>10</sup> Detaljno razmatranje odgovarajućih sadržajnih etičkih aspekata te moderatne utopije uz oslanjanje na arhaički pojam *ethosa* pruža moja rasprava „*Za etiku kontinuumu prirode i čoveka*“ čije će objavljivanje uskoro uslediti. Za šira pak metodološka razmatranja u datom sklopu uporediti: Jakovljević, D. (2015): *Saznanje, tolerancija, vera*, Podgorica: 3M Makarije, odeljak III.: „*Normativna etika u društvenom kontekstu: problem njenog ozbiljenja i priroda primenjene etike*“.

nom, sa izvesnim realnim šansama za moguće odelovljenje. Da bi ta moderatnija utopija življenja sa prirodom mogla ispuniti svoju orijentacionu funkciju, nije pak bezuslovno neophodno njeno »uzdizanje do nauke«, kakvo je svojedobno za socijalizam tražio Karl Marx - pri čemu bi onda nadanje bilo odmenjeno saznanom sigurnošću.<sup>11</sup> Uz oslanjanje na poznati ohrabrujući slogan klasika nemačke sociologije, Franza Oppenheimera, kojeg možemo suprotstaviti Jonasovoj „milosrdnoj skeptici“: *Sva zbilja je utopija od juče, i sva utopija zbilja od sutra!* Ipak, i pri takvom ohrabrujućem stavu ostaje da važi Blohova opomena:

„Na pragu prave budućnosti stoji relativna tama neizvesnosti – u najboljem slučaju, *snaga odmerenog odvažavanja, proveravanja odlukom*“ (Bloch, 1984: 100, moje podvl.). U pitanju je ujedno tama same budućnosti, koja je „uskomešana i pokrenuta, *pokrenuta opasnošću i nadom*“ (Bloch, ibid.: 112, moje podvl.).

A time ujedno i ranije navedeno Mittelstraßovo primećivanje, da – uprkos svim prisutnim nagoveštajima - to danas još ne znamo sa sigurnošću, *kamo* čovek zapravo ide!

Tako da i u ovoj raspravi skicirana moderatna utopija kontinuuma prirode i čoveka predstavlja najpre samo jednu objektivnu mogućnost, čija verovatnoća pak može biti povišena odgovarajuće orijentisanim angažovanjem i zalaganjem čovečanstva, danas na planeti obitavajućih pripadnika ljudske vrste. (Bez takvog konstruktivnog angažovanja i odlučnog zalaganja, kojim bi se postupno smanjivalo odn. i ukidalo odstojanje od utopijski projektovanog stanja, teško bi se dalo očekivati, da bismo poput Odiseja spavajući mogli nečujno stići na Itaku. Dakle da bi nas sam civilizacijski razvoj u predstojećim decenijama quasi-spontano odveo u željenom pravcu.) Što se pak tiče utopijske dimenzije takvih projekata, to nam ona sačuvava nadu u mogućnost ostvarivanja visokih ideala – uprkos svim otporima i pratećim poteškoćama. A ne važi li upravo *nadanje* u sklopu našeg hrišćanskog kulturnog predanja kao ono, što sobom u krajnjem ishodu nosi i *spasenje* (*Rimljanima* 8: 24)?<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Jedna naizgled scijentistička pozicija, koja ipak ostaje opterećena svojevrstnom dvosmislenošću. Naime, s obzirom na od više tumača zapaženu (sa-)određenost Marxovih gledišta i judaističkim *mesijanizmom* – na šta je između ostalih uputio i Max Horkheimer.

<sup>12</sup> Uz ovu nepotpunu analogiju sa hrišćansko-teološkim shvatanjem nade, istakao bih samo još jednom potrebu *istrajnog angažovanja* pripadnika ljudske vrste na planu doseganja potencijalno konsenzualno prihvaćenog moderatnog *utopicuma* - u onom među-vremenu utopijske čežnje, tj. očekivanja njegovog ozbiljenja i odelovljenja.

## ::LITERATURA

- Albert, H. (2001): *Traktat über kritische Vernunft*. 5. verb. Aufl., Nachdruck, Tübingen: UTB.
- Bloch, E. (1981): *Princip nada*, tom I-III., sa predgovorom G. Petrovića. Zagreb: Naprijed.
- Bloch, E. (1984): *Experimentum mundi*. Beograd: Kultura.
- Coreth, E. (1981): *Was ist der Mensch*. 4. neubearb. Aufl., Innsbruck: Tirolia.
- Horkheimer, M. (1989): *Nachgelassene Schriften 1949-1972*, hrsg. v. Noerr, Gunzelin S. In: derselbe: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Schmidt, A. und Noerr, G.S., Bd. 13., Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Jonas, H. (1990): *Princip odgovornost: Pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*. Sarajevo: Svjetlost.
- Jakowljewitsch, D. (2000): „Was uns der Name angewandter Ethik nicht schon sagt“. In: *Divinatio*, Vol. XII, autumn-winter, Sofia, pp.79–98.
- Jakovljević, D. (2015): *Saznanje, tolerancija, vera*. 2. ponovlj. izd. Podgorica: Makarije 3.
- Jakovljević, D. (2018): „Protiv ideologizovanja nauke, za njenu tehnološku primenu“. U: *Godišnjak Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu*, knjiga XLIII/2, Novi Sad, str. 32–40.
- Kangrga, M. (1989): *Kritika moralne svijesti*, tom II., u: isti: *Izabrana dela u IV. toma*. Zagreb: Naprijed.
- Marković, M. (1994): *Humanistički smisao društvene teorije*, tom VI., u: isti: *Izabrana dela u VII. tomova*, Beograd: Prosveta/BIGZ.
- Marković, M. (1982): „*Naučna predviđanja i vizije budućnosti*“, manuskript, SANU, inv. br.: 595489, Beograd.
- Neiman, S. (2017): *Widerstand der Vernunft*. Salzburg-München: Ecowin. *Novi zavet* (1990), prev. E. Čarnić. Beograd: Biblijsko društvo.
- Popper, K.R. (2002): *Pretpostavke i pobijanja*. Novi Sad-Sremski Karlovci: IKZS.



**ŠTUDIJI**

**STUDIES**



*Petra Koprivnik*  
RAZNOLIKI  
EVROPSKI  
PRISTOPI K  
NEPROSTOVOLJNEMU  
PSIHATRIČNEMU  
ZDRAVLJENJU

*111-132*

MESTNI TRG 13  
3210 SLOVENSKE KONJICE  
PKOPRIVNIK@GMAIL.COM

**::POVZETEK**

VEČINA EVROPSKIH DRŽAV IMA ločeni zdravstveni zakonodaji za področje telesnega in duševnega zdravja. Zdravljenje brez privolitve bolnika je marsikdaj potrebno pri telesnih motnjah, kadar informiran pristanek na nujno zdravljenje ni mogoč. Zdravljenje brez privolitve v psihiatriji kljub temu ostaja kontroverzna praksa. Temelji za neprostovoljno zdravljenje duševnih motenj v evropskih nacionalnih zakonodajah so raznoliki, smernic na tem področju nimamo. Pri snovanju pogodbe med psihiatrijo in družbo se srečuje več znanosti, v najožjem smislu medicina, pravo in filozofija. Zakoni pogosto bolje ščitijo javno varnost kot pravice in potrebe bolnikov z duševnimi motnjami. Ti občasno nimajo uvida v svojo bolezen, kar predstavlja oviro pri zdravljenju. Slovensko prakso neprostovoljnega zdravljenja v psihiatriji bomo umestili med raznolike evropske pristope.

**Ključne besede:** psihiatrija, duševne motnje, neprostovoljno zdravljenje, evropske zakonodaje, uvid

**ABSTRACT***VARIOUS EUROPEAN APPROACHES TO INVOLUNTARY PSYCHIATRIC TREATMENT*

*Most European countries use separate health legislations in the fields of physical and mental health. Non-consensual treatment of physical diseases is often allowed when informed consent to urgent treatment cannot be obtained. Non-consensual psychiatric treatment, however is still seen as controversial. European national legislations use different grounds for involuntary psychiatric treatment, guidelines are non-existing. Several sciences meet in the process of creating the contract between psychiatry and society, for example medicine, law and philosophy. Legislations often provide better protection to public safety than to rights and needs of patients with mental disorders. The latter often lack disease insight which represents a barrier to treatment. The Slovene approach to involuntary psychiatric treatment will be put in comparison to other European approaches.*

*Key words: psychiatry, mental disorders, involuntary treatment, European legislations, insight*



## ::UVOD

Neprostopovoljno zdravljenje v psihiatriji je verjetno najbolj kontroverzna psihiatrična praksa, ki močno presega ožje polje psihiatrije, medicinske vede, ki se ukvarja z diagnosticiranjem, zdravljenjem in rehabilitacijo bolnikov z duševnimi motnjami. Gre za interdisciplinarno problematiko – pri snovanju pogodbe med psihiatrijo in družbo se srečujejo najmanj medicina, pravo in filozofija. Človek, ki danes kjerkoli v Evropi zboli za hudo duševno motnjo, je lahko ob nestrinjanju z zdravljenjem v določenih primerih zdravjen brez privolitve. Osnove za neprostopovoljno zdravljenje nacionalne zakonodaje s področja duševnega zdravja utemeljujejo zelo raznoliko. Prakse zdravljenja telesnih bolezni, nasprotno, so poenotene v skladu z mednarodnimi smernicami za zdravljenje bolezni. Odločitev, ali bo bolnik s hudo duševno motnjo neprostopovoljno zdravjen, torej ni predvsem odvisna od klinične slike, temveč od opredelitve kriterijev za neprostopovoljno zdravljenje v nacionalnih zakonih s področja duševnega zdravja. Posledično bo bolnik z enako klinično sliko drugače obravnavan (in sicer zdravjen ali ne) v odvisnosti od tega, v kateri državi se ob izbruhu bolezni nahaja. To je v medicini edinstvena situacija. Neprostopovoljno zdravljenja je le manjšina bolnikov z duševnimi motnjami, velika večina obolelih se s predlaganim zdravljenjem strinja.

## ::1 TELESNO IN DUŠEVNO ZDRAVJE

Zdravljenje brez bolnikove privolitve ni izključno psihiatrična situacija. Veliko telesnih stanj onemogoča bolnikov informiran pristanek, pa vendar je zdravljenje potrebno. Bolnik je lahko že ob sprejemu v bolnišnico nezmožen pristanka na zdravljenje (je npr. nezavesten), pogosto pa so bolniki tekom zdravljenja, na katerega so sicer že pristali, prehodno nezmožni za informiran pristanek na dodaten zdravstveni poseg, ob zapletih ali v nepredvidenih situacijah (npr. v primeru delirija pred ali po operativnem posegu). Večina evropskih držav tako kot Republika Slovenija<sup>1</sup> uporablja ločene zakonodaje za področje telesnega in duševnega zdravja (Salize idr., 2002: 147). V strokovnih virih se zlasti na angleškem primeru<sup>2</sup> večkrat izpostavlja diskriminatornost dvojne zdravstvene zakonodaje – bolnike z duševnimi motnjami se obravnava v skladu z drugimi pravnimi principi kot bolnike z nepsihiatričnimi diagnozami (Richardson, 2012: 334; Hope, 2014: 98–99).

Zdravnik je odgovoren za ugotavljanje bolnikovega razumevanja predlaganega zdravljenja, tveganj in koristi, morebitnih stranskih učinkov in možnih alternativ. Sposobnost informirane privolitve v zdravstveni poseg ali zdravljenje se razlikuje tako od bolnika do bolnika kot od posega do posega, zato mora biti zdravnikovo

<sup>1</sup> *Zakon o pacientovih pravicah*, 2008; *Zakon o duševnem zdravju*, 2008.

<sup>2</sup> Združeno kraljestvo Velike Britanije in Severne Irske je 1. februarja 2020 zapustilo EU, v besedilo vključujem tudi poročila o praksah iz tega dela Evrope.

pojasnilo prilagojeno posameznemu bolniku v dani situaciji (Krušič Mate, 2010: 52–53). Aktualen trend v medicini je skupno sprejemanje odločitev o zdravljenju, ki ga imenujemo tudi posvetovalni model razkritja medicinskih informacij (Krušič Mate, 2010: 52). Ta pristop se razlikuje od paternalističnega modela, ko zdravnik odloči sam, in informacijskega modela, po katerem zdravnik bolnika opremi z informacijami in mu povsem prepusti izbiro (Krušič Mate, 2010: 23–26; Hamann in Heres, 2014: 1483; Pollmächer, 2017: 160).

Posvetovalni model (torej skupno sprejemanje odločitev o zdravljenju) je tudi v psihiatriji pogosto najustreznejši pristop, ni pa primeren v kritičnih situacijah s tveganim izidom ali pri bolnikih brez bolezenskega uvida in s huje prizadeto sposobnostjo sprejemanja odločitev o zdravljenju (Hamann in Heres, 2014: 1483–1484).

Za vsak medicinski poseg ali zdravljenje je potrebna bolnikova pravno veljavna privolitev, pogoj za to pa je bolnikova svobodna in prava volja (Krušič Mate, 2010: 44). Z. Krušič Matejeva navaja, da se svobodna in prava volja lahko oblikuje le, če je bolnik ustrezno obveščen (Krušič Mate, 2010: 44–45). Tovrstna informiranost oz. obveščenost za kompetentno odločitev o zdravljenju v psihiatriji pa ni dovolj, ob obveščenosti je namreč ključna posameznikova sposobnost za informiran pristanek na zdravljenje oz. za zavrnitev le-tega.

*Zakon o pacientovih pravicah* (v nadaljevanju ZPacP) navaja takole: »Če pacient ni sposoben odločanja o sebi ali ni zmožen izraziti svoje volje, se lahko opravi nujna medicinska pomoč brez njegove privolitve« (*Zakon o pacientovih pravicah*, 2008, 28. člen). Navaja tudi sledeče: »Pacient, ki je sposoben odločanja o sebi, ima pravico zavrniti predlagani medicinski poseg oziroma zdravstveno obravnavo, razen kadar bi to ogrozilo življenje<sup>3</sup> ali huje ogrozilo zdravje drugih« (*Zakon o pacientovih pravicah*, 2008, 30. člen). *Zakon o duševnem zdravju* (v nadaljevanju ZDZdr) med drugim opredeljuje tudi postopke sprejema oseb na zdravljenje v oddelek pod posebnim nadzorom<sup>4</sup> psihiatrične bolnišnice. Oseba je lahko sprejeta na zdravljenje na oddelek pod posebnim nadzorom, kadar je privolitev v sprejem »izraz svobodne volje osebe, ki temelji na razumevanju položaja in je izoblikovana na podlagi primernega pojasnila« (*Zakon o duševnem zdravju*, 2008, 36. člen). Za razliko od sprejema na zdravljenje s privolitvijo je sprejem oseb na hospitalizacijo brez privolitve po ZDZdr dopustno, če so sočasno izpolnjeni naslednji pogoji: a) bolnik ogroža svoje življenje ali življenje drugih ali huje ogroža svoje zdravje ali zdravje drugih ali povzroča hudo premoženjsko škodo sebi ali drugim, b) če je ogrožanje iz prejšnje alineje posledica duševne motnje, zaradi katere ima oseba hudo moteno presojo realnosti in sposobnost obvladovati svoje ravnanje in c) če navedenih vzrokov in ogrožanja ni mogoče odvrniti z drugimi oblikami pomoči (*Zakon o duševnem zdravju*, 2008, 39. člen). Specifično o nujni medicinski pomoči, ki se po ZPacP lahko opravi brez privolitve bolnika, ZDZdr ne govori.

<sup>3</sup> Človekova volja stopi v ozadje ne le, kadar gre za nujno medicinsko pomoč, pač pa tudi v primerih zdravljenja po poskusu samomora (Krušič Mate, 2010: 81).

<sup>4</sup> Oddeleke pod posebnim nadzorom imenujemo tudi intenzivni ali varovani psihiatrični oddelek.

ZDZdr torej predvideva dva možna načina sprejema bolnika na zdravljenje na psihiatrično intenzivno enoto: a) s privolitvijo in b) brez privolitve. Informiran pristane, ki ga predvideva ZPacP, je seveda nujen tudi za sprejem na psihiatrično enoto, kadar gre za sprejem s privolitvijo. Problematična je formulacija izraza privolitve v ZDZdr, ki naj bi bila za razliko od *spisobnosti za odločanje o sebi* v ZPacP, *izraz svobodne volje*, kar nakazuje zavedanje, da je vendar bolnikova spisobnost za informiran pristane na zdravljenje v primeru duševnih motenj lahko kompromitirana »drugače« kot pri telesnih stanjih.

Vprašanje svobodne volje je eno najtežjih filozofskih vprašanj. Filozofi, ki se ukvarjajo s svobodno voljo, pogosto navajajo psihiatrične motnje kot primere, v katerih je svobodna volja zmanjšana (Meynen, 2010: 429). Vsi bolniki s hudo duševno motnjo niso nezmožni informiranega pristanka na zdravljenje. Prevladuje strinjanje, da mora imeti avtonomna oseba za odločanje o sebi v določeni situaciji kompetenco do nekega minimalnega (pražnega) nivoja.

Koncept spisobnosti sprejemanja odločitve o zdravljenju je tesno povezan s konceptom avtonomije, ki pa ožje gledano ni medicinski ali psihiatrični tērmin. Beseda avtonomija izvira iz grščine: *autos* (samo) in *nomos* (vlada, upravljanje) in se je izvorno nanašala na samoupravljanje neodvisnih mestnih držav (Beauchamp in Childress, 2013: 101). Osnovo za človekovo avtonomijo tvorita dva pogoja: a) svoboda – neodvisnost od kontrole<sup>5</sup> in b) spisobnost za namerno, voljno delovanje<sup>6</sup> (Robertson in Walter, 2014: 14).<sup>7</sup> Huda duševna motnja lahko z obema pogojema interferira. Pogosto začasno (izjemoma pa tudi trajno) kompromitira bolnikovo avtonomijo, tako tudi njegovo spisobnost sprejemanja odločitev o zdravljenju (Pollmächer, 2017: 155). Duševna motnja lahko predstavlja notranjo oviro za bolnika (Olsen, 2003: 708), ob kateri ni svoboden, in lahko okvari njegovo spisobnost voljnega delovanja. Ključno vprašanje v psihiatriji (v luči sprejemanja odločitve o neprostovoljnem zdravljenju) je torej, v kolikšni meri je subjekt (oboleli s hudo duševno motnjo) svoboden od bolezni in sposoben za kompetentne odločitve o zdravljenju. Konkretnjeje, v kolikšni meri je bolnik z duševno motnjo sposoben informiranega pristanka na zdravljenje oz. zavrnitve indiciranega zdravljenja.

Rezultati raziskav o kompetenci za sprejemanje odločitev o zdravljenju kažejo, da: a) lahko kompetenco zanesljivo ocenimo, b) da približno tretjina nepsihiatričnih bolnikov v bolnišnicah nima zadostne kompetence in da je c) nekompetenca na somatskih bolnišničnih oddelkih najpogosteje posledica delirija ali demence. Pri psihiatričnih bolnikih nekompetenca tako ni bistveno pogostejša, je pa praviloma povezana s psihotičnim tipom duševne motnje (Hotopf, 2005: 580).

<sup>5</sup> Angl. *liberty*.

<sup>6</sup> Angl. *agency*.

<sup>7</sup> O nujnosti omenjenih dveh pogojev se strinjajo praktično vse teorije avtonomije, do razhajanj prihaja v pomenu le-teh in v tem, ali so potrebni dodatni pogoji (Beauchamp in Childress, 2013: 102).

## ::2 SPECIFIKE HUDIH DUŠEVNIH MOTENJ

V psihiatriji v primeru hudih duševnih motenj (pa tudi sicer v medicini) intaktna avtonomija ni predpostavka, pač pa jo je potrebno pri vsakem primeru oceniti (Owen idr., 2009a: 94). Psihiatri smo zavezani k spoštovanju bolnikove avtonomije, pa tudi odgovorni za njeno zaščito, kadar jo kompromitira prisotna psihopatologija (Owen idr., 2009a: 94).

Duševne motnje so heterogena skupina bolezni, ki vplivajo na pozornost, zaznavanje, kognicijo, razpoloženje, mišljenje in druge duševne procese, ki so različno prizadeti in lahko pomembno vplivajo na sposobnost sprejemanja odločitev o zdravljenju (Appelbaum in Grisso, 1995: 111), le-ta tudi niha (Appelbaum in Grisso, 1995: 111–112). Nenazadnje si tudi tekom zdravljenja prizadevamo za izboljšanje te sposobnosti in posledično jačanje bolnikove avtonomije. Hude duševne motnje so torej heterogena skupina duševnih motenj, ki jim je skupno, da so po izraženosti patologije težje. Mednje praviloma prištevamo psihotične motnje (od akutnih prehodnih psihoz različne geneze do kroničnih in včasih terapevtsko rezistentnih shizofrenij), ki izraziteje vplivajo na bolnikovo presojo realnosti in sposobnost obvladovanja ravnanja. Tudi nekatere razpoloženske motnje (npr. manija, huda depresija) v kliničnem okviru sodijo med hude duševne motnje in prav tako pomembno vplivajo na bolnikovo presojo in vedenje.

Evropske države v nacionalnih zakonodajah, ki urejajo moment neprostovoljnega zdravljenja, izhajajo iz raznolikih opredelitev hudih duševnih motenj. Evropsko sodišče za človekove pravice upošteva oceno psihičnega stanja, če je narejena s strani specialista psihiatra (Niveau in Materi, 2007: 63). V zvezi s problematizirano besedno zvezo *unsoundness of mind* je omenjeno sodišče odločilo, da je potrebno zanesljivo dokazati objektivno duševno motnjo na osnovi psihiatrične ekspertize, duševna motnja pa mora biti za neprostovoljno zdravljenje tudi določene stopnje (Niveau in Materi, 2007: 63). V primeru *Winterwerp proti Nizozemski* leta 1979 je Evropsko sodišče navedlo, da pojem *unsoundness of mind* ne more imeti definitivne interpretacije, saj se njegov pomen kontinuirano razvija z razvojem psihiatrične stroke, družba pa razvija vse bolj fleksibilne pristope pomoči in spreminja svoj odnos do duševnih motenj (*Winterwerp v. Nizozemska*, 1979, v: Bartlett idr., 2007: 42). Kar se tiče potrebe po določeni stopnji izraženosti duševne motnje, je Evropsko sodišče mnenja, da je temu standardu zadoščeno na osnovi dveh alternativnih kriterijev: potrebe po zdravljenju in potencialne nevarnosti, ki bi sledila iz nezdravljene duševne motnje (Bartlett idr., 2007: 44).

P. Bartlett argumentira, da bi morali neprostovoljno zdravljenje v psihiatriji utemeljiti: a) s statutnim pristopom (pri čemer sama prisotnost ali izraženost duševne motnje ni zadosten kriterij, saj mora biti motnja tudi določene stopnje izraženo<sup>8</sup>), b) z nevarnostjo zase ali za druge, c) s potrebo po zdravljenju in d) z bolniko-

<sup>8</sup> Običajno gre ta kriterij z roko v roki s potrebo po zdravljenju, z nevarnostjo za obolelega ali druge ali z nezmožnostjo sprejemanja kompetentne odločitve o zdravljenju (Bartlett, 2012: 836).

vo sposobnostjo sprejemanja odločitev o sebi – samo bolniki, ki niso sposobni kompetentne odločitve o zdravljenju, so lahko v določenih primerih sprejeti na zdravljenje neprostovoljno (Bartlett, 2012: 831–844). V primeru akutne samomorilne ogroženosti (ne glede na zelo raznolike evropske zakonodajne ureditve neprostovoljnega zdravljenja v psihiatriji) obstaja konsenz o zadržanju bolnika v bolnišnici tudi brez njegove privolitve (Salize idr., 2002: 22).

Informirano soglasje k zdravljenju torej zahteva izpolnitev več pogojev. Skladno z že navedenimi tudi L. Weiss Robertsonova izpostavlja, da informiran pristanek temelji na: a) razpoložljivosti informacij, b) sposobnosti sprejemanja odločitev in c) *voluntarizmu*,<sup>9</sup> ki je med naštetimi elementi v kliničnem in raziskovalnem kontekstu najslabše razumljen (Weiss Roberts, 2002: 705). Avtorica ločuje med štirimi skupinami vplivov na *voluntarizem*: a) razvojni faktorji, b) bolezenski dejavniki, c) psihološke karakteristike, kulturne in religiozne vrednote in d) zunanji dejavniki in pritiski (Weiss Roberts, 2002: 707–709). Med bolezenske dejavnike šteje tako telesne kot duševne bolezni. Specifično duševne motnje lahko na raznolike načine interferirajo z *voluntarizmom* – npr. zaradi ambivalence, pomanjkanja energije, upada motivacije, negativnih miselnih vsebin, motene presoje, odsotnega bolezenskega uvida, bizarnih prepričanj, motenj zaznavanja, motenj volje itd. (Weiss Roberts, 2002: 705).

## ::2.1 Pomanjkljiv bolezenski uvid

Bolniki s hudimi duševnimi motnjami (predvsem tistimi, ki so psihotične narave) imajo sami pogosto pomanjkljivo zavedanje o bolezni (slab bolezenski uvid), posledično ne razumejo razlogov za zdravljenje, tudi če je to nujno potrebno, in zdravljenju celo nasprotujejo (Žmitek, 2013: 229–230). Bolnik tako lahko v nekem trenutku zavrača hospitalizacijo, pogosto pa se kasneje z odločitvijo o njegovem zadržanju in zdravljenju brez privolitve retrogradno strinja (Owen idr., 2009b: 403–405). Študije kažejo, da neprostovoljno zdravljeni bolniki, ki so tekom zdravljenja pridobili bolezenski uvid, ločujejo med subjektivnimi doživetji (npr. bilo je grozno) in moralno evalvacijo neprostovoljnega sprejema (npr. bil je potreben) (Lorem idr., 2014: 231–240).

Bolnik je zadržan brez privolitve in zdravljen tudi zaradi bolezenskih vplivov na njegovo sposobnost sprejemanja kompetentnih odločitev o zdravljenju, kar utemeljujemo z izvrševanjem njegove največje koristi,<sup>10</sup> kadar je bolnikova prava volja<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Angl. izraz *voluntarism* prevzemam, saj ustreznega prevoda v slovenski jezik nisem našla. Weiss Robertsonova izhaja iz sledeče definicije voluntarizma: posameznikova sposobnost, da deluje skladno s svojim avtentičnim smislom za to, kaj je zanj dobro, pravilno in najboljše v neki situaciji, glede na lastne vrednote in koherentno s svojimi preteklimi odločitvami (Weiss Roberts, 2002: 707).

<sup>10</sup> Angl. *best interest*.

<sup>11</sup> Angl. *will*.

motena z začasno (bolezensko pogojeno) preferenco<sup>12</sup> (Szmukler, 2019: 37). Večinoma so volja in preference skladne z relativno visoko stopnjo koherence, kar se lahko pod vplivom hude duševne motnje poruši, zaradi česar pridejo posameznikove preference v nasprotje z njegovo siceršnjo voljo. Če bi v takih situacijah ravnali v skladu z bolnikovo preferenco (npr. ne bi zdravili, ker bolnik verbalizira zavračanje zdravljenja), bi to lahko vodilo v neupoštevanje (prave) volje bolnika.<sup>13</sup>

Psihiatri se dnevno srečujemo z bolniki, ki se pod vplivom motenj mišljenja (najpogosteje blodnjavih prepričanj kot primera vsebinskih motenj mišljenja), hudo depresivnega razpoloženja, stopnjevane anksioznosti, manije ali drugih psihopatoloških simptomov in sindromov vedejo spremenjeno. Pod bolezenskim vplivom sprejemajo odločitve, ki jih kasneje pogosto obžalujejo, mnogi tudi izražajo željo, da bi bili v prihodnje zaščiteni,<sup>14</sup> v kolikor še kdaj ne bi obvladovali svojega vedenja pod vplivom psihopatologije (Owen idr., 2009a: 97–99). V interdisciplinarnem članku o skupnih dilemah psihiatrije, prava in filozofije v kontekstu avtonomnega odločanja v psihiatriji<sup>15</sup> se izpostavljajo štiri ključna področja: a) bolezenski uvid in nevropsihološko funkcioniranje, b) motnje mišljenja, c) motnje čustvovanja in razpoloženja in d) relativnost tveganja<sup>16</sup> (Owen idr., 2009a: 94–100).

Tako psihiatri kot družine bolnikov, ki ne kažejo bolezenskega uvida v duševno motnjo, so pogosto frustrirani, ko bolniki zavračajo potrebno pomoč. Velja tudi obratno, namreč, da so bolniki, ki ne prepoznavajo lastne spremenjenosti, frustrirani, kadar njihova okolica in zdravstveno osebje vztrajajo pri mnenju, da so duševno bolni.<sup>17</sup> Posameznik, ki je prepričan, da ni bolan in ima morda vtis, da so se spremenili drugi ali njegova okolica, ne more pristati na zdravljenje. To bi bilo paradokсно.

Svoje bolezní se ne zaveda približno 60 odstotkov bolnikov s shizofrenijo, skoraj 50 odstotkov bolnikov z bipolarno motnjo in 25 odstotkov bolnikov s shizoafektivno motnjo (Amador, 2013: 21). »Ironično je, da mnogi bolniki, ki imajo do svoje bolezní slab uvid, pri drugih osebah izvrstno postavijo diagnozo enake bolezní«, zapiše X. F. Amador (2013: 43), ki je velik del svoje psihiatrične kariere posvetil prav preučevanju bolezenskega uvida. Bolniki torej razumejo, da gre za duševno motnjo,

<sup>12</sup> Angl. *preference*.

<sup>13</sup> Tako G. Szmukler v strokovni debati s T. Kallertom na letnem srečanju Evropskega psihiatričnega združenja 8. aprila 2019 v Varšavi. Strokovna debata pod naslovom »Do we need compulsory treatment in psychiatry?« v pisni obliki ni bila objavljena, povzemanj zapiske, ki sem jih naredila med poslušanjem.

<sup>14</sup> Vnaprej izražena volja je zadnja leta aktualna tema v psihiatričnih krogih.

<sup>15</sup> Angl. *mental capacity and decisional autonomy*.

<sup>16</sup> Angl. *risk-relativity*. Gre za drsečo lestvico ocenjevanja tveganj, po kateri morajo bolniki, ki sprejemajo odločitve o zdravljenju z višjimi tveganji za slab izid, dokazati višjo stopnjo sposobnosti za sprejemanje odločitev o zdravljenju. Obratno je lahko ta sposobnost nižja, kadar ne gre za tvegane odločitve (Owen idr., 2009a: 99).

<sup>17</sup> Približno tako se začne prvo poglavje v strokovni publikaciji z naslovom *Insight in Psychosis, Awareness of Illness in Schizophrenia and Related Disorders*, ki sta jo uredila svetovno priznana strokovnjaka s področja preučevanja bolezenskega uvida – Xavier S. Amador in Anthony S. David (Amador in Kronengold, 2006: 3).

kadar simptome in znake opazujejo pri drugih, ne zmorejo pa ustrezne presoje lastnih okoliščin<sup>18</sup> oz. do lastne bolezni niso uvidetni.

Nezavedanje bolezni v psihiatriji opredeljujemo kot slab bolezenski uvid, ki je (kljub svoji dolgi zgodovini in pomembnosti v klinični oceni) šele v zadnjih treh desetletjih postal predmet preučevanja znanstvenih, pravnih in kliničnih kontekstov (Amador in Kronengold, 2006: 3; Osatuke idr., 2008: 70). Bolezenski uvid je klinično izjemno pomembna, kompleksna entiteta (Amador in Kronengold, 2006: 4–5). Ločujemo dve bistveni komponenti uvida, in sicer nezavedanje bolezni (angl. *unawareness of illness*), ko bolnik ne prepozna simptomov bolezni niti, kadar je opozorjen nanj, in napačno pripisovanje (angl. *incorrect attribution*), ko bolnik sicer prepozna določen simptom ali deficit, vendar ga ne pripisuje bolezni oz. mentalni disfunkciji (Amador idr., 1993: 874). Raziskovalci so razvili več psihometričnih lestvic za ocenjevanje bolezenskega uvida, ki se uporabljajo v empiričnih študijah, niso pa uporabne v vsakodnevni klinični praksi. Pri vsakodnevni oceni simptomatike (še posebej v urgentnih situacijah, v katerih praviloma odločamo o neprosto-voljnem zdravljenju) ocena tako temelji na klinični presoji. Psihiater tekom psihiat-ričnega intervjuja postavlja specifična vprašanja, preko katerih ocenjuje bolnikovo stopnjo zavedanja bolezni, njegov odnos do bolezni, razumevanje bolezenskih vplivov na njegovo aktualno in bodoče funkcioniranje, pričakovanja glede predlagane-ga zdravljenja itd. (Oyebode, 2018: 160).

Natančna opredelitev koncepta bolezenskega uvida presega domet tega pisanja. Poudariti velja, da bolezenski uvid ni prisoten ali odsoten, tudi ni linearen, temveč je na spektru, večdimenzionalen (Amador in Kronengold, 2006: 4–5) – vse od povsem odsotnega do skoraj intaktnega, najpogosteje je nekje vmes – delen (npr. do dela simp-tomatike, do realnosti le-te, do potrebe po zdravljenju, do socialnih posledic bolezni itd.) Povedano drugače, uvid je bolnikovo zavedanje in razumevanje lastne bolezni; bolniki lahko v celoti zanikajo obstoj bolezni ali pa imajo določeno stopnjo zavedanja o njenem obstoju, za bolezen lahko krivijo druge ali zunanje vplive, pogosto jo pripisu-jejo tudi neznanim ali misterioznim silam (Sadock in Alcott Sadock, 2007: 237).

Uvid ima številne pomembne implikacije v klinični psihiatrični praksi. Moten ali zmanjšan bolezenski uvid je povezan z zmanjšanimi kognitivnimi sposobnostmi in napoveduje slabo sodelovanje v zdravljenju in opuščanje zdravil (Lacro idr., 2002: 901; McEvoy, 2006: 311; Dassa idr., 2010: 923–924) ter večje tveganje za ne-prostovoljno zdravljenje (Cairns idr., 2005: 384; Oyebode, 2018: 159; Luo idr., 2019). Bolniki z dobrim bolezenskim uvidom potrebujejo manj hospitalizacij, pogosteje sodelujejo pri jemanju terapije (McEvoy, 2006: 323; Witorff idr., 2009: 265) in imajo posledično boljše prognozo (Oyebode, 2018: 164).

Pomen slabega bolezenskega uvida v kontekstu sprejemanja odločitev o zdravljenju (za ali proti zdravljenju in ne le o načinu zdravljenja) lahko ponazorimo s slede-

<sup>18</sup> Angl. *appreciation*.

čo »zanko«: a) posameznik je bolan, b) ne zaveda se bolezni (manjka mu uvid) in c) obstaja vzročna povezava med boleznijo in nezavedanjem le-te. Bolnikovo sprejemanje odločitve o zdravljenju je tako ujeto v zanko, saj je zdravljenje potrebno, da bo bolnik do bolezni bolj uvideven, za veljaven pristanek na zdravljenje pa potrebuje bolezenski uvid (Owen idr., 2009a: 95).

Zaradi specifičnega pomena bolezenskega uvida v psihiatriji nekateri avtorji zagovarjajo tezo, da bi moralo biti neprostovoljno zdravljenje v psihiatriji s strani države utemeljeno prav na osnovi pomanjkljivega bolezenskega uvida (Kress, 2006: 258–261). Država torej lahko poseže v človekovo avtonomijo in omeji njegovo prostost, tako K. J. Kress, kadar: a) je motnja objektivno prepoznavna, b) ima motnja materialno osnovo, c) dokazi objektivne prepoznavnosti in materialne osnove morajo biti neodvisni od domnevnega posledičnega slabega izhoda in d) nezmožnost (motnja) mora biti etično pomembna in poseg države zatorej upravičen, kar običajno dokazujemo s ponazoritvijo etično pomembnega deficita v avtonomnosti delovanja subjekta (Kress, 2006: 261–278). Bolj kot je posamezen faktor pri določeni motnji izražen, bolj je intervencija s strani države utemeljena – ker posameznikovo sprejemanje odločitev o zdravljenju ni zadostne kvalitete, da bi omogočalo informirano in avtonomno delovanje (Kress, 2006: 261–262). V dveh primerih poseg države ni utemeljen: a) kadar slab izhod ali pomanjkljivosti v procesu sprejemanja odločitve niso manifestacija motnje in b) kadar je rezultat odločitve za posameznika relativno dober. Slednje pomeni, da naj ne bi bilo razumno posegati, kadar bolnik sprejme odločitev o zdravljenju z verjetno dobrim izhodom (četudi je proces sprejemanja odločitve morda nekompetenten). Nenazadnje ima lahko tudi neprostovoljna intervencija zelo negativne učinke na posameznika (Kress, 2006: 262), ga potencialno travmatizira.

### **::3 EVROPSKI PRISTOPI K NEPROSTOVOLJNEMU PSIHIATRIČNEMU ZDRAVLJENJU**

Evropske države nimajo enotnega pravnega sistema. Osebna svoboda je praviloma ustavno zaščitena pravica, samo nekatere mlajše evropske ustave pa specifično naslavljajo neprostovoljno zdravljenje (Conrady in Roeder, 2006: 355). Vse ustave ne ščitijo bolnikov z duševnimi motnjami pred sabo, temveč se omejujejo na zaščito družbe (Conrady in Roeder, 2006: 355). Neprostovoljno zdravljenje psihiatričnih bolnikov večinoma urejajo nacionalni zakoni s področja duševnega zdravja. Države, ki so zvezno organizirane, predstavljajo izjemo (Conrady in Roeder, 2006: 355). Nemčija ima tako šestnajst zakonov za področje duševnega zdravja, Danska ima ločen zakon za Grenlandijo in Ferske otoke, več različnih zakonov je v veljavi tudi v Angliji (Kallert in Torres-Gonzalez, 2006: 11; Salize in Dressing, 2011: 116). Situacija se dodatno zaplete skozi raznolike pristope k psihiatriji na civilnem in kazenskem področju. Ob bok različnim zakonodajnim pristopom moramo postaviti še vsaj tako raznoliko organizacijo zdravstvenih sistemov oz. mreže zdravstvene



oskrbe, ki jo ob bolnišnicah predstavljajo tudi različni pristopi k zdravljenju v skupnosti. Posledično manjkajo relevantne študije in smernice ali standardi dobre prakse v primeru neprostovoljnega psihiatričnega zdravljenja, tako v kliničnem kot v pravnem smislu, kar je v tenziji s sicer pomembnim ciljem EU, da standardizira zdravljenje v državah članicah (Kallert idr., 2005: 168). Raznolike nacionalne zakonodaje za področje duševnega zdravja so rezultat različnih kulturnih in pravnih tradicij v odnosu do duševnih motenj kot tudi različnih tradicij zdravljenja duševnih motenj, kar predstavlja pomembno oviro pri oblikovanju skupne evropske zakonodaje (Salize idr., 2002: 148; Salize in Dressing, 2011: 119), k čemur je Evropska komisija sicer pozvala že leta 2002 (Salize idr., 2002: 148).

Kriteriji za neprostovoljno zdravljenje bolnikov s hudimi duševnimi motnjami, ki jih aktualno opredeljujejo nacionalne zakonodaje, se med evropskimi državami pomembno razlikujejo – njihova najbolj signifikantna karakteristika je ravno njihova raznolikost (Salize in Dressing, 2011: 118). To je v luči epidemiološke pomembnosti bremena duševnih motenj, resnosti posega v človekove pravice in stopnje javnega zavedanja problematike osupljivo (Salize in Dressing, 2011: 118).

Za pravni sistem neprostovoljno zdravljenje pomeni predvsem omejitev pravic, grob poseg v človekovo pravico do prostosti<sup>19</sup> in v pravico do zavrnitve zdravljenja, medtem ko za psihiatrijo predstavlja skrajni ukrep za izboljšanje zdravja (Peele in Chodoff, 2009: 212) in etično dolžnost skrbi za ranljive bolnike. R. Peele in P. Chodoff tako menita, da je ključen diskurz o nasprotujočih si vrednotah – etičnih konfliktih – prava in medicine (Peele in Chodoff, 2009: 212). V grobem lahko rečemo, da sta mednarodno implementirana dva (delno nasprotujoča si) modela regulacije neprostovoljnega psihiatričnega zdravljenja: a) medicinski model, ki zagovarja potrebo po zdravljenju kot zadostno osnovo za neprostovoljno intervenco in b) pristop, ki izhaja iz državljanskih pravic – le-ta temelji na človekovih pravicah in dovoljuje neprostovoljno zdravljenje samo v primeru nevarnosti ali ogrožanja (Salize in Dressing, 2011: 114–115).

Mnogi avtorji ugotavljajo, da zakonodaje v svetovnem merilu bolje skrbijo za tveganja in zagotavljanje varnosti kot za zaščito pravic oseb z duševnimi motnjami (Bartlett, 2012: 837; Bhugra idr., 2017: 775–776). Prav skrb za tveganja oz. nevarnost za družbo je po mnenju nekaterih naredilo psihiatrijo bolj »prisilno« (Bhugra idr., 2017: 795). Psihiatrija je samostojna stroka, pa vendar je izpostavljena družbenim pritiskom, moralni presoji in regulirana s strani zakonodaj. Napetosti med terapevtskimi cilji in socialno kontrolo nad potencialno nevarnimi posamezniki spremljajo psihiatrijo od nastanka stroke (Adshead, 1999: 321; Bhugra idr., 2017, 788). V tradicionalno zaupen odnos med zdravnikom in bolnikom vstopa »tretji« – sodišče, ki v sklepu odloči o primernosti neprostovoljnega zdravljenja. V vsaki državi drugače.

<sup>19</sup> Višje sodišče RS navaja, da pomeni psihiatrično zdravljenje na oddelku pod posebnim nadzorom brez privolitve poseg v človekove pravice (zlasti v pravico do osebne svobode), vendar je tak poseg občasno nujen – bodisi zaradi varovanja drugih oseb bodisi zaradi varstva osebe same (*VSRŠ Sklep II Ips 304/2010*).

### ::3.1 Osnovni kriterij – prisotnost duševne motnje

Sama duševna motnja nikoli ni zadosten pogoj za neprostovoljno zdravljenje, predstavlja pa nujni osnovni kriterij. Raziskovalno poročilo Evropske komisije na prelomu tisočletja identificira tri različne zakonske utemeljitve neprostovoljnega zdravljenja: a) huda duševna motnja in nevarnost za bolnika ali druge, ki je posledica te duševne motnje, b) huda duševna motnja in potreba po zdravljenju in c) mešan pristop – huda duševna motnja in nevarnost ali potreba po zdravljenju (Salize idr., 2002: 22; Kallert idr., 2006: 378–379). Severna Irska je leta 2016 uzakonila togljedno inovativen pristop, v katerem kot pogoja za neprostovoljno zdravljenje postavlja oškodovano sposobnosti sprejemanja odločitev in bolnikovo največjo korist (Lynch idr., 2017: 333).

Osnovni kriterij vseh zakonodaj, ki urejajo neprostovoljno zdravljenje, je prisotnost duševne motnje kot patološkega stanja uma (Kallert idr., 2006: 376). Gre za zelo ohlajpen koncept. Večina držav navaja kot osnovni pogoj duševno motnjo ali duševno bolezen<sup>20</sup> (Kallert idr., 2006: 376), Litva npr. hude duševne bolezni (Kallert idr., 2006: 376), tako tudi Švedska, ki pa jih natančneje opisno opredeli kot psihotična stanja z moteno presojo realnosti, depresije s tveganjem za samomor, hude osebnostne motnje s preboji impulzivnosti, hudo obsesivno-kompulzivno motnjo itd. (Kallert idr., 2006: 376–377). Kljub opredelitvi nekaterih specifičnih tipov duševnih motenj, pri katerih je na Švedskem neprostovoljno zdravljenje lahko utemeljeno, so v praksi ključni simptomi in ne specifične diagnoze (Svensson in Kjellin, 2006: 329–330). Bolgarija v zakonu kot osnovni kriterij za možno neprostovoljno zdravljenje navaja psihoze, hude osebnostne motnje, zmerno ali hudo duševno manjrazvitost in demenco; Poljska psihoze (Kallert idr., 2006: 376). Resnost duševne motnje se ocenjuje tako po naravi le-te (npr. depresija) kot tudi po njeni izraženosti (npr. huda s psihotičnimi simptomi) (Kallert idr., 2006: 377). Redke države opredeljujejo stanja, pri katerih neprostovoljno zdravljenje ni utemeljeno: tako npr. Grčija (neprilagojenost socialnim, političnim ali moralnim normam), Anglija (odvisnost od drog in alkohola, promiskuitetnost in socialno deviantno ali nemoralno vedenje) in Švedska (razvojne duševne motnje) (Kallert idr., 2006: 377). Nekaterne države ob osnovnem kriteriju duševne motnje dodatno ocenjujejo še specifično sposobnost sprejemanja odločitev o zdravljenju oz. zavrnitvi le-tega, četudi brez konsenza o kriterijih ocenjevanja (Kallert idr., 2006: 377).

Prisotnost duševne motnje sama po sebi (tudi, če gre po stopnji izraženosti ali tipu za hujšo duševno motnjo) torej nikoli ni zadosten pogoj za neprostovoljno psihotrično zdravljenje – pa naj gre za hospitalno zdravljenje ali zdravljenje v skupnosti brez bolnikove privolitve. Duševna motnja šteje kot osnovni kriterij, ob katerem morajo biti izpolnjeni tudi (v različnih evropskih zakonodajah različni) dodatni kriteriji, ki si jih bomo ogledali v nadaljevanju.

<sup>20</sup> Tako med drugim na Češkem, v Nemčiji, Grčiji, na Poljskem, Slovaškem in v Španiji (Kallert idr., 2006: 376).

### ::3.2 Dodatni kriteriji – nevarnost<sup>21</sup>

V mednarodnem kontekstu obstaja visoka stopnja konsenza glede neprostopvoljnih pristopov v psihiatriji samo v primeru hude nevarnosti, vendar konsenza o tem, kaj konkretno huda nevarnost pomeni, nimamo (Steinert, 2017: 292). Zdravljenje lahko odpravi stanje, ki je vzrok nevarnosti – neprostopvoljno zdravljenje je etično torej utemeljeno z izboljšanjem bolnikovega stanja (in ne z ogrožanjem drugih) (Steinert, 2017: 293). Opredelitve nevarnosti kot enega izmed nujnih dodatnih kriterijev v zakonodajah so splošne – govora je o hudi, resni ali neposredni nevarnosti (Salize idr., 2002: 23; Kallert idr., 2006: 378). Kar se tiče vsebine nevarnosti, je ta v nekaterih državah definirana samo kot grožnja drugim (javni varnosti), v drugih pa kot nevarnost bolnika samemu sebi *ali* drugim. Samomorilno vedenje tako lahko zadosti nevarnostnemu kriteriju kot kriteriju potrebe po zdravljenju. Tudi v državah, ki izhajajo iz medicinskega modela oz. potrebe po zdravljenju, je nevarnost, ki izhaja iz duševne motnje, praviloma specifično razumljena kot razlog za neprostopvoljno intervenco (Fiorillo idr., 2011: 205), torej kot del kriterija potrebe po zdravljenju.

Nevarnostni kriterij izhaja iz dveh predpostavk: a) prisotnost resnične oz. neposredne in pomembne nevarnosti za življenje ali zdravje obolelega<sup>22</sup> in/ali b) preventiva pred neposrednim in pomembno nevarnim vedenjem za pravno zaščitene interese drugih – običajno zdravje in življenje<sup>23</sup> (Fiorillo idr., 2011: 205). *Nevarnost sebi ali drugim* se v nekaterih zakonih pojavlja kot enovit kriterij, četudi je teoretično ozadje v obeh primerih zelo različno. Zaščita bolnika samega pred nevarnostjo, ki zanj izhaja iz duševne bolezni, je paternalistična intervencija, medtem ko je zaščita interesov drugih v primeru nevarnosti zanje zaradi duševne motnje način zagotavljanja javne varnosti (Bartlett, 2012: 837).

Large idr.<sup>24</sup> dokazujejo, da je raba nevarnostnega kriterija pri odločanju o neprostopvoljnem zdravljenju nepotrebna, neetična in potencialno škodljiva tako za bolnike z duševno motnjo kot za širšo skupnost (Large idr., 2008: 877). Izhajajo iz domneve, da gre sicer za dobronameren, a povsem neustrezen poskus uravnoteženja neupoštevanja bolnikove avtonomije. Izpostavljajo, da je primarno sama duševna motnja posegla v izvrševanje avtonomije obolelega in da neprostopvoljno zdravljenje teži k zaščiti oseb z zmanjšano avtonomijo (Large idr., 2008: 877–878). Tudi na

<sup>21</sup> Angl. *dangerousness*.

<sup>22</sup> Tako npr. v Nemčiji, Bolgariji, na Češkem, v Grčiji, Litvi, na Poljskem, Slovaškem in Švedskem (Fiorillo idr., 2011: 205).

<sup>23</sup> Tako v Bolgariji, na Češkem, v Nemčiji, Grčiji, na Poljskem in Slovaškem ter v Litvi, kjer se ocenjuje tudi nevarnost, ki potencialno ogroža tuje imetje (Fiorillo idr., 2011: 205).

<sup>24</sup> Izhaja iz situacije v ZDA in Avstraliji, kjer obstajata dva tipa rabe nevarnostnega kriterija: a) angl. *dangerousness criterion* (bolniki so zdravljeni brez privolitve *tudi*, kadar so ocenjeni kot nevarni zase ali drugim) in b) angl. *obligatory dangerousness criterion* (bolniki so zdravljeni neprostopvoljno *samo*, kadar so ocenjeni kot nevarni zase ali drugim) (Large idr., 2008: 877).

drugih medicinskih področjih bolniki občasno niso zmožni soglašati z zdravljenjem, tedaj odločamo v smislu bolnikove največje koristi oz. zanj o zdravljenju odločajo bližnji, utemeljeno z dejstvom, da bolnik odločitev o zdravljenju ni sposoben sprejeti (Large idr., 2008: 878). Kot argument za napačnost nevarnostnega kriterija Large idr. navajajo tudi nezanesljivost psihiatrične ocene potencialne nevarnosti (Large idr., 2008: 878–879). Da je nevarnost težko napovedati, je problematično tudi z vidika varovanja človekovih pravic (Bartlett idr., 2007: 11). Klinikom manjkajo smernice oz. pravila, ki bi olajšala oceno nevarnosti (Kallert idr., 2006: 378). Nevarnostni kriterij utrjuje stereotip, da so bolniki s hudimi duševnimi motnjami nevarni, kar je v nasprotju s statističnimi podatki (Bartlett idr., 2007: 10). To doprinaša k stigmatizaciji bolnikov.

Izhajanje (zgotj) iz nevarnostnega kriterija pri odločitvi o neprostovoljnem zdravljenju je izrazito škodljivo za velik del bolnikov, ki so hudo bolni, pa niso neposredno nevarni. Bolniki na področjih, kjer veljajo zakoni z obvezujočim nevarnostnim kriterijem, so bili zdravljeni povprečno pet mesecev kasneje kot bolniki na področjih z veljavno zakonodajo brez obvezujočega nevarnostnega kriterija (Large idr., 2008: 879–880). Ta pristop nepravilno diskriminira mnoge nenevarne bolnike in predstavlja nerazumno prepreko v dostopu do zdravstvene pomoči (Large idr., 2008: 877). Pomen čim zgodnejšega zdravljenja hudih duševnih motenj (posebej psihoz in med temi prvih psihotičnih epizod) so v zadnjih dveh desetletjih dokazale številne študije. Daljše trajanje nezdravljene psihoze študije med drugim povezujejo s slabšim odzivom na antipsihotično terapijo (Perkins idr., 2005: 1785) in slabšo prognozo (Marshall idr., 2005: 975; Miglietta idr., 2019: 175), povezujejo ga tudi z občuteno stigmo, ta pa lahko povratno vpliva na odklanjanje psihiatrične pomoči (Mueser idr., 2019: 157).

### ::3.3 Dodatni kriteriji – potreba po zdravljenju<sup>25</sup>

Medtem ko je nevarnostni kriterij apliciran na dva načina (v najboljšem interesu bolnika, kadar je ta samomorilen, ali v interesu drugih, kadar jih bolnikovo vedenje ogroža), pri kriteriju potrebe po zdravljenju vedno izhajamo iz bolnikovega najboljšega interesa (Høyer, 2000: 66). Med državami, ki ob odločitvi za neprostovoljno zdravljenje bolnika z duševno motnjo izhajajo samo iz potrebe po zdravljenju, so npr. Švedska<sup>26</sup>, Španija in Italija (Salize idr., 2002: 22; Svensson in Kjellin, 2006: 329–330). Pogosto je kriterij potrebe po zdravljenju alternativno uporabljan s kriterijem nevarnosti (Salize idr., 2002: 22; Kallert idr., 2006: 378), ponekod pa samo v primeru nenujnih sprejemov na neprostovoljno zdravljenje (Kallert idr., 2006: 378).

<sup>25</sup> Angl. *need for treatment*.

<sup>26</sup> Švedska ima v zakonu sledeče pogoje za neprostovoljno psihiatrično zdravljenje: a) bolnik ima resno duševno motnjo, b) pri bolniku je psihiatrično zdravljenje nujno in c) bolnik zdravljenje odklanja ali ni zmožen sprejeti odločitve o zdravljenju (Sjöstrand idr., 2015).

Nekateri avtorji izpostavljajo problematičnost določanja, kako huda mora biti duševna motnja (in kako učinkovito zdravljenje), da je kriteriju potrebe po psihiatričnem zdravljenju zadoščeno (Bartlett, 2012: 840). Potreba po zdravljenju mora biti absolutna, kar pomeni, da zdravljenje ni možno na manj restriktiven način in je sprejem v bolnišnico kot skrajni ukrep potreben (tako npr. Švedskem in v Litvi) ali pa bi opustitev neprostovoljnega hospitalnega zdravljenja vodila v poslabšanje duševne bolezni (Kallert idr., 2006: 378). Ohlapna raba kriterijev klinikom pušča več prostora za individualno presojo, hkrati pa v sebi nosi potencial za zlorabo (Kallert idr., 2006: 377). Resnost duševne motnje se presoja tako po naravi le-te (npr. psihoza) kot tudi po izraženosti simptomatike (huda depresija, huda ambivalenca ipd.) (Kallert idr., 2006: 376).

Problematično je, da vse države nimajo enake zdravstvene mreže, zato se močno razlikujejo v oblikah izvenbolnišničnega zdravljenja. Tudi tako imenovano nadzorovano obravnavo (obliko neprostovoljnega zdravljenja v domačem okolju, ki lahko predstavlja alternativo za nekatere neprostovoljno bolnišnično zdravljene bolnike) prakticira le nekaj držav.

Med državami, ki v zakonih izhajajo (zgolj ali tudi) iz kriterija potrebe po zdravljenju, jih le nekaj dodatno preverja tudi bolnikovo sposobnost sprejemanja odločitev o zdravljenju oz. natančneje njegovo sposobnost za kompetentno zavrnitev zdravljenja ali celo specifično pomanjkljiv bolezenski uvid<sup>27</sup> (Salize idr., 2002: 22; Kallert idr., 2006: 377). Trend strokovnih debat v zadnjih letih je prav izpostavljanje bolnikove sposobnosti zavrnitve zdravljenja kot središčne pri sprejemanju odločitev o neprostovoljnem zdravljenju (Bartlett, 2012: 841). Tako bi bili lahko neprostovoljno psihiatrično zdravljeni samo bolniki, ki jim manjka sposobnost kompetentne zavrnitve zdravljenja (Bartlett, 2012: 841) oz. le tedaj, ko je ta sposobnost zadostno zmanjšana. Zaenkrat manjkajo ustrezne empirične študije in (posledično) smernice za rabo v klinični praksi (Kallert idr., 2006: 377).

### **::3.4 Dodatni kriteriji – sposobnost za sprejemanje odločitev o zdravljenju in bolnikova največja korist<sup>28</sup>**

Severna Irska je leta 2016 sprejela *Mental Capacity Act (Northern Ireland) 2016*, ki kot pogoja za neprostovoljno zdravljenje, kot že omenjeno, postavlja oškodovano sposobnost sprejemanja odločitev in bolnikovo največjo korist (Lynch idr., 2017: 353). Zakon zaradi sočasnega urejanja neprostovoljnega zdravljenja duševnih in telesnih bolezni (torej zdravljenja brez privolitve bolnika ne glede na bolezenski razlog – duševna ali telesna bolezen) imenujejo tudi *fusion law* (Lynch idr., 2017: 356). Pomeni odmik od dihotomije med telesnim in psihičnim in poenotenje kriterijev,

<sup>27</sup> Npr. Finska, Irska, Portugalska, Španija, Švedska.

<sup>28</sup> Angl. *impairment of decision-making capacity in patient's best interest.*

na osnovi katerih – ob moteni avtonomiji bolnika – odločamo v dobrobit zdravju tudi brez soglasja bolnika ali celo proti njegovi izraženi preferenci.

Nesposobnost sprejemanja odločitev o zdravljenju je po *fusion law*-u torej nujna predpostavka za odločitve o zdravljenju brez bolnikove privolitve. Oceni sposobnosti za sprejemanje odločitev o zdravljenju<sup>29</sup> naj bi zadostili z dvema testoma: a) z diagnostičnim testom – gre za motnjo ali okvaro delovanja možganov in b) s funkcionalnim testom – bolnik ni sposoben razumevanja relevantnih informacij, ne zmore zadržati informacij dovolj dolgo, da sprejme odločitve, ne zmore navezati prejete informacije na lastno situacijo ali ustrezno tehtati med možnostmi. Poleg tega mora med obema testoma obstajati vzročna povezava (b je posledica a) (Lynch idr., 2017: 354).

Tudi ob tovrstni zakonski ureditvi ostaja kar nekaj odprtih vprašanj, npr. kako ravnati v situacijah fluktuirajoče sposobnosti za sprejemanje odločitev ali kako odločati v primeru bolnikov, ki imajo zadostno sposobnost za sprejemanje odločitev o zdravljenju, pa s svojo odločitvijo ogrožajo druge (Lynch idr., 2017: 357). G. Szmukler izraža zaskrbljenost prav za zadostno zaščito drugih oz. javnosti v primeru *fusion law*-a. Sprašuje se tudi, ali ne bi bilo nujno upoštevati tudi dostopnosti motnje zdravljenju<sup>30</sup> (odzivnosti na terapijo) (Szmukler in Kelly, 2016: 449). D. Kelly nasprotno meni, da *fusion law* ne bo kompromitiral zaščite javnosti. Navaja, da bi (dokler ne najdemo boljše rešitve) morali privzeti, da je v specifičnih okoliščinah dopustno zadržanje oseb, ki morda imajo zadostno sposobnost za zavrnitev zdravljenja, pa so nevarne drugim (Szmukler in Kelly, 2016: 452). Medtem ko Szmukler izraža zaskrbljenost o zamiku zdravljenja, če bi vedno čakali, da bolnik povsem izgubi sposobnost za sprejemanje odločitev o zdravljenju (Szmukler in Kelly, 2016: 449), Kellyja to ne skrbi. Izpostavlja, da v praksi pogosteje vidimo bolnike, ki te sposobnosti v resnici nimajo več, pa zakon ne dovoljuje zdravljenja, ker morda nikogar ne ogrožajo (Szmukler in Kelly, 2016: 452). Szmukler in Kelly sta oba psihiatra, mnenja so tudi znotraj psihiatrične stroke deljena, dileme pa strokovno in etično resne.

Freeman idr. pozivajo k zamenjavi obstoječih zakonodaj s področja duševnega zdravja z novejšo zakonodajo, ki bi bila hkrati skladna z vsemi načeli *Konvencije za pravice invalidov*, vključno s pravico do najvišjega dosegljivega zdravstvenega standarda oseb s hudimi duševnimi motnjami, ki lahko imajo oškodovano sposobnost sprejemanja odločitev o zdravljenju (Freeman idr., 2015: 845). Prav *fusion law* bi lahko bil primer take zakonodaje (Szmukler idr., 2014: 245).

<sup>29</sup> Angl. *capacity test*.

<sup>30</sup> Angl. *treatability*.

## ::4 NEPROSTOVOLJNO ZDRAVLJENJE V SKLADU S SLOVENSKIM ZAKONOM O DUŠEVNEM ZDRAVJU

Slovenski ZDZdr sodi med mlajše zakone (sprejet je bil šele leta 2008, večina evropskih zakonov s področja duševnega zdravja je starejših). ZDZdr pogoje za neprostovoljno zdravljenje opredeljuje v 39. členu. Kot že zabeleženo, izhaja iz potrebe po treh sočasno izpolnjenih kriterijih: a) bolnik ogroža svoje življenje ali življenje drugih ali huje ogroža svoje zdravje ali zdravje drugih ali povzroča hudo premoženjsko škodo sebi ali drugim, b) ogrožanje je posledica duševne motnje, zaradi katere ima oseba hudo moteno presojo realnosti in sposobnost obvladovati svoje ravnanje in c) navedenih vzrokov in ogrožanja ni mogoče odvrniti z drugimi oblikami pomoči. V skladu z razdelitvijo kriterijev, ki se uporabljajo v zakonodajah v evropskem oz. svetovnem prostoru, bi torej lahko rekli, da predstavlja pogoj pod točko a) dodatni kriterij, pogoj pod točko b) osnovni kriterij in pogoj pod točko c) zagotovilo, da gre za skrajni ukrep.

Osnovni kriterij predstavlja torej »duševna motnja take narave ali stopnje, da ima oseba zaradi nje huje moteno presojo realnosti in sposobnost obvladovanja vedenja«, kamor praktično sodijo tudi bolniki, pri katerih klinično ocenjujemo, da imajo huje moten bolezenski uvid. Sam tip duševne motnje (npr. specifično psihoza) torej ni relevanten, bistvena je teža prisotne simptomatike oz. njen vpliv na presojo realnosti in obvladovanje vedenja.

Dodatni kriterij je pravzaprav mešan – zajema tako kriterij nevarnosti kot kriterij potrebe po zdravljenju, vendar slednjega le, kadar gre za *hujše* ogrožanje zdravja. To je tudi mesto, na katerem v praksi običajno nastopijo težave. Interpretacija dikcije *hujšega ogrožanja svojega zdravja* je v vsakokratnem primeru prepuščena izvedenčevi in pravni presoji hudega ogrožanja in se (pre)pogosto razume le kot neposredna (življenjska) ogroženost. Bolniki s hudo duševno motnjo (npr. kronično psihotično motnjo – shizofrenijo), ki nezdravljeni huje psihosocialno propadajo, pa niso samomorilni niti neposredno nevarni drugim, zato (pre)pogosto ne morejo biti zdravljeni. Ostajajo nezdravljeni, bolezen pa napreduje. Ker sami v lastno bolezensko spremenjenost nimajo (zadostnega) uvida, zdravljenje zavračajo in do izboljšanja zdravja »nimajo dostopa«. Zato lahko rečemo, da daje sicer mešani dodatni kriterij v ZDZdr v praksi prednost nevarnosti pred potrebo po zdravljenju. Huda duševna motnja, zaradi katere ima bolnik hudo moteno presojo realnosti in sposobnost obvladovati svoje ravnanje (zaradi česar klinično ocenjujemo, da vsekakor gre za potrebo po zdravljenju), brez nevarnosti, ki iz nje izhaja, namreč ni zadosten temelj za neprostovoljno zdravljenje.

Neprostovoljno zdravljenje mora biti skrajni ukrep. ZDZdr ne predvideva le neprostovoljnega bolnišničnega zdravljenja, ampak tudi neprostovoljno zdravljenje v skupnosti (zdravljenje po sklepu sodišča torej, t. i. nadzorovano obravnavo<sup>31</sup>). Žal

<sup>31</sup> Zakon o duševnem zdravju, 2008, 80. člen.

je ta pristop mogoče uporabiti le pri bolnikih, ki so bili predhodno že neprostovoljno bolnišnično zdravljeni, kar se zdi nepravilno. V poštev bi sicer prišlo le pri manjšini neprostovoljno zdravljenih bolnikov z duševnimi motnjami, pa vendar gre za milejši ukrep, s katerim bi se skrajnemu vsaj občasno lahko izognili.

## ::ZAKLJUČEK

Oblikovanje ustreznih pristopov in praks mora biti zaradi narave problema neprostovoljnega psihiatričnega zdravljenja interdisciplinarno zastavljen in kontinuiran proces – skladno z razvojem vseh deležnih strok. Nujno je iskanje ravnovesja med različnimi pravicami obolelega (npr. njegovo pravico do avtonomnega odločanja o zdravljenju, kadar je avtonomno, njegovima pravicama do prostosti in do ustrezne zdravstvene oskrbe) ter pravicami drugih (tako bolnikovih svojcev, na katere se pogosto pozablja, kot širše skupnosti).

Mejna področja so v znanosti pogosto »podhranjena«, zaradi kompleksnosti pa najbrž zahtevajo več pozornosti vseh vpletenih strok. Predvsem psihiatri izpostavljajo pomanjkanje empiričnih podatkov o najboljši praksi. Psihatrija je medicinska stroka, ki se na interdisciplinarnem področju neprostovoljnega zdravljenja slabše znajde, ujeta je med medicinsko težnjo po zdravljenju in zakonsko utemeljenostjo le-tega, med skrbjo in prisilo (Welsh in Deahl, 2002: 254). Bioetika ne nudi zadostne opore pri razreševanju nekaterih največjih izzivov sodobne psihiatrije (Williams, 2016: 221). Razvijajoče se interdisciplinarne znanosti, kot sta medicinsko pravo (specifično tudi področje terapevtske jurisprudence<sup>32</sup>) in filozofija psihiatrije, obetajo pomoč pri razreševanju obstoječih dilem.

Zaradi specifik bolezenskega uvida so tisti bolniki s hudimi duševnimi motnjami, ki prav zaradi pomanjkljivega uvida zavračajo zdravljenje, še posebej ranljivi. Bolezenski uvid je simptom, integralni del klinične slike hudih duševnih motenj, zato bi mu morali pri odločitvah o utemeljenosti neprostovoljnega zdravljenja v psihiatriji posvečati več pozornosti. Duševne motnje, posebej tiste s kroničnim potekom, zahtevajo čim prejšnje zdravljenje, le tako lahko pomembno vplivamo na potek bolezni (število ponovitev akutnih epizod in izraženost simptomatike) ter preprečujemo izrazito negativne psihosocialne posledice. Iz vsakodnevnih kliničnih izkušenj v Sloveniji vemo, da ravno nenevarni bolniki s kroničnimi duševnimi motnjami pogosto niso ustrezno zdravljeni. To vodi v napredovanje bolezni, pogosto v ireverzibilne deficite in psihosocialni propad, ki neposredno obremeni tudi svoje obolelih, posredno pa celotno družbo. Ti bolniki niso nikomur neposredno nevarni, nezdravljena huda duševna bolezen pa je »nevarna njim« in zahteva zdravljenje. Če bi bivali v kateri izmed držav, ki v zakonodajah izhajajo iz načela potrebe po zdravljenju, bi bili zelo verjetno bolj zdravljeni.

<sup>32</sup> Terapevtska jurisprudenca je študij vloge prava kot terapevtskega dejavnika (Birgden, 2004: 285).



Modernizacija zakonodaj na področju duševnega zdravja (pa naj gre za ločene ali integrirane zakone) je nujna za zagotavljanje standardov in razvoja mreže kvalitativne zdravstvene oskrbe, pa tudi za zaščito človekovih pravic (Funk in Drew, 2015: 527). Pristopi evropskih držav se pomembno razlikujejo, manjkajo podatki o prednostih in slabostih posameznih pristopov. Svetovno psihiatrično združenje v nedavnem obsežnem članku o prihodnosti psihiatrije izpostavlja, da nismo dosegli konsenza o tem, kakšna naj bi bila zakonodaja za področje duševnega zdravja (Bhugra idr., 2017: 789).

Ne glede na to, kakšna bo dikcija v zakonu za področje duševnega zdravja, v njem nikoli ne bo vsega zapisanega. Vedno bo potrebno v individualnem primeru tehtati med različnimi možnostmi, različnimi pravicami ter potrebami in s pomočjo tako psihiatrične kot pravne interpretacije okoliščin sprejeti najboljšo odločitev za bolnika. Zato bi »skupen evropski zakon« lahko puščal zadosti prostora za kulturološko prilagojeno interpretacijo, ki bi upoštevala tudi raznolike zdravstvene sisteme in mreže pomoči.

## ::LITERATURA

- Adshead, G. (1999): »Duties of psychiatrists: treat the patient or protect the public?« V: *Advances in Psychiatric Treatment*, 5, str. 321–328.
- Amador, X., F. (2013): *Nisem bolan, ne potrebujem pomoči!: kako človeku z duševno boleznijo pomagamo, da sprejme zdravljenje*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Amador, X., F. in Kronengold, H. (2006): »Understanding and assessing insight.« V: Amador, X., F. in David, A., S. (ur.): *Insight and psychosis. Awareness of illness in schizophrenia and related disorders*. Oxford: Oxford University Press, str. 3–30.
- Amador, X., F., Strauss, D., H., Yale, S. A., Flaum, M., M., Edincott, J., Gorman, J., M. (1993): »Assessment of Insight in Psychosis.« V: *Am J Psychiatry*, 150(6), str. 873–879.
- Appelbaum, P., S. in Grisso, T. (1995): »The MacArthur Treatment Competence Study III; Mental Illness and Consent to Treatment.« V: *Law and Human Behaviour*, 19(2), str. 105–126.
- Bartlett, P. (2012): »A mental disorder of a kind or degree warranting confinement: Examining justifications for psychiatric detention.« V: *International Journal of Human Rights*, 16(6), str. 831–844.
- Bartlett, P., Lewis, O., Thorold, O. (2007): *Mental Disability and the European Convention of Human Rights*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Beauchamp, T. L. in Childress, J. F. (2013): *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bhugra, D., Tasman, A., Pathare, S., Priebe, S., Smith, S., Torus, J., Arbuckle, M. R., Langford, A., Alarcon, R. D., Fung Kum Chiu, H., First, M., B., Kay, J., Sunkel, C., Thapar, A., Udomratn, P., Baingana, F., K., Kestel, D., Man Kin Ng, R., Patel, A., De Picker, L., Julius McKenzie, K., Moussaoui, D., Muijen, M., Barlett, P., Davison, S., Exworthy, T., Loza, N., Rose, D., Torales, J., Brown, M., Christensen, H., Firth, J., Keshavan, M., Li, A., Onnela, J.-P., Wykes, T., Elkholy, H., Kalra, G., Lovett, K., F., Travis, M., J., Ventriglio, A. (2017): »The WPA-Lancet Psychiatry Commission on the Future of Psychiatry.« V: *Lancet Psychiatry*, 4 (10), str. 775–818.
- Cairns, R., Maddock, C., Buchanan, A., David, A., S., Hayward, P., Richardson G., Szmukler, G., Hotopf, M. (2005): »Prevalence and predictors of mental incapacity in psychiatric in-patients.« V: *British Journal of Psychiatry*, 187, str. 379–385.

- Birgden, A.** (2004): »Therapeutic jurisprudence and responsivity: finding the will and the way in offender rehabilitation.« V: *Psychology, Crime & Law*, 10(3), str. 283–295.
- Conrady, J., Roeder, T.** (2006): »The Legal Point of view: Comparing Differences of Legal Regulations Related to Involuntary Admission and Hospital Stay in Twelve European Countries.« V: Kallert, T., W. in Torres-Gonzalez, F. (ur.): *Legislation on Coercive Mental Health Care in Europe. Legal Documents and Comparative Assessment of Twelve European Countries*. Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, str. 349–374.
- Dassa, D., Boyer, L., Benoit, M., Bourcet, S., Raymondet, P., Bottai, T.** (2010): »Factors associated with medication non-adherence in patients suffering from schizophrenia: a cross-sectional study in a universal coverage health-care system.« V: *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 44, str. 921–928.
- Fiorillo, A., De Rosa, C., Del Vecchio, V., Jurjanz, L., Schnall, K., Onchev, G., Alexiev, S., Raboch, J., Kalisova, L., Mastrogianni, A., Georgidou, E., Solomon, Z., Dembinskas, A., Raskauskas, V., Nawka, P., Nawka, A., Kiejna, A., Hadrys, T., Torres-Gonzales, F., Mayoral, F., Björkdahl, A., Kjellin, L., Priebe, S., Maj, M., Kallert, T.** (2011): »How to improve clinical practice on involuntary hospital admissions of psychiatric patients: Suggestions from the EUNOMIA study.« V: *European Psychiatry*, str. 201–207.
- Freeman, M. C., Kolappa, K., de Almeida, J. M. C., Kleinman, A., Makhasvili, N., Phakathi, S., Saraceno, B., Thornicroft, G.** (2015): »Reversing hard won victories in the name of human rights: A critique of the General Comment on Article 12 of the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities.« V: *Lancet Psychiatry*, 2(9), str. 844–850.
- Funk, M. K. in Drew, N. J.** (2015): »Mental health legislation.« V: *Eastern Mediterranean Health Journal*, 21(7), str. 527–530.
- Hamann, J. in Heres, S.** (2014): »Adapting Shared Decision Making for Individuals With Severe Mental Illness.« V: *Psychiatric Services*, 16(12), str. 1483–1486.
- Hope, T.** (2014): *Medicinska etika. Zelo kratek uvod*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Hotopf, M.** (2005): »The assessment of mental capacity.« V: *Clinical Medicine*, 5(6), str. 580–584.
- Høyer, G.** (2000): »On the justification for civil commitment.« V: *Acta Psychiatr Scand*, 101, str. 65–71.
- Kallert, T., W., Glöckner, M., Onchev, G., Raboch, J., Karastergiou, A., Solomon, Z., Magliano, L., Dembinskas, A., Kiejna, A., Nawka, P., Torres-Gonzalez, F., Priebe, S., Kjellin, L.** (2005): »The EUNOMIA project on coercion in psychiatry: study design and preliminary data.« V: *World Psychiatry*, 4(3), str. 168–172.
- Kallert, T., W., Rymaszewska, J., Torres-Gonzalez, F.** (2006): »The Clinical Point of view: Comparing Differences of Legal Regulations to Involuntary Admission and Hospital Stay in Twelve European Countries.« V: Kallert, T., W. in Torres-Gonzalez, F. (ur.): *Legislation on Coercive Mental Health Care in Europe. Legal Documents and Comparative Assessment of Twelve European Countries*. Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, str. 375–400.
- Kallert, T. W. in Torres-Gonzalez, F.** (2006): »Introduction.« V: Kallert, T., W. in Torres-Gonzalez, F. (ur.): *Legislation on Coercive Mental Health Care in Europe. Legal Documents and Comparative Assessment of Twelve European Countries*. Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, str. 9–18.
- Kress, K. J.** (2006): »Why lack of insight should have a central place in mental health law.« V: Amador, X., F. in David, A., S. (ur.): *Insight and psychosis. Awareness of illness in schizophrenia and related disorders*. Oxford: Oxford University Press, str. 257–279.
- Krušič Mate, Z.** (2010): *Pravica do zasebnosti v medicini: zdravnikova pojasnilna dolžnost, pacientova informirana privolitev, varstvo osebnih podatkov*. Ljubljana: GV Založba.
- Lacro, J., P., Dunn, L. B., Dolder, C., R., Leckband, S., G., Jeste, D. V.** (2002): »Prevalence of and Risk Factors for Medication Nonadherence in Patients With Schizophrenia: A Comprehensive Review of Recent Literature.« V: *J Clin Psychiatry*, 63(10), str. 892–909.

- Large, M. M., Ryan, C. J., Nielssen, O. B., Hayes, R. A. (2008):** »The danger of dangerousness: Why we must remove the dangerousness criterion from our mental health acts.« V: *Journal of Medical Ethics*, 34(12), str. 877–881.
- Lozem, G. F., Hem, M. H., Molewijk, B. (2014):** »Good coercion: Patients' moral evaluation of coercion in mental health care: Good coercion.« V: *International journal of mental health nursing*, 24(3), str. 231–240.
- Luo, C., Chen, H., Zhong, S., Gou, H., Li, Q., Cai, W., Girolamo, G., Zhou, J., Wang, X. (2019):** »Manic episode, aggressive behaviour and poor insight are significantly associated with involuntary admission in patients with bipolar disorders.« V: *PeerJ* 7:e7339. Povzeto 15. marca 2020 s strani <https://peerj.com/articles/7339/>
- Lynch, G., Taggart, C. in Campbell, P. (2017):** »Mental Capacity Act (Northern Ireland) 2016.« V: *British Journal of Psychiatry Bulletin*, str. 353–357.
- Marshall, M., Lewis, S., Lockwood, A., Drake, R., Jones, P., Croudace, T. (2005):** »Association Between Duration of Untreated Psychosis and Outcome in Cohorts of First-Episode Patients.« V: *Arch Gen Psychiatry*, 62, str. 975–983.
- McEvoy, J., P. (2006):** »The relationship between insight into psychosis and compliance with medication.« V: Amador, X., F. in David, A., S. (ur.) *Insight and psychosis. Awareness of illness in schizophrenia and related disorders*. Oxford: Oxford University Press, str. 311–333.
- Meynen, G. (2010):** »Free will and mental disorder: Exploring the relationship.« V: *Theoretical Medicine and Bioethics*, 31, str. 429–443.
- Miglietta, E., Lasalvia, A., Bonetto, C., Comacchio, C., Cristofalo, D., Tosato, S., De Santi, K., Petterlini, S., Zanatta, G., Cremonese, C., Ramon, L., Ruggeri, M. (2019):** »Pathways to care, DUP, and types of interventions over 5 years following psychosis onset: findings from a naturalistic study conducted in routine generalist mental health services.« V: *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 55, str. 175–186.
- Mueser, K., T., DeTore, N., R., Kredlow, M., A., Bourgeois, M., L., Penn, D., L., Hintz, K. (2019):** »Clinical and demographic correlates of stigma in first-episode psychosis: the impact of duration of untreated psychosis.« V: *Acta Psychiatrica Scandinavica*, str. 157–166.
- Niveau, G. in Materi, J. (2007):** »Psychiatric commitment: Over 50 years of case law from the European Court of Human Rights.« V: *European Psychiatry*, 22, str. 59–67.
- Olsen, D. P. (2003):** »Influence and coercion: relational and rights-based ethical approaches to forced psychiatric treatment.« V: *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 10, str. 705–712.
- Osatuke, K., Ciesla, J., Kasckow, J., W., Zisook, S., Mohamed, S. (2008):** »Insight in schizophrenia: a review of etiological models and supporting research.« V: *Comprehensive Psychiatry*, 49, str. 70–77.
- Owen, G. S., Freyenhagen, F., Hotopf, M. (2009a):** »Mental Capacity and Decisional Autonomy: An Interdisciplinary Challenge.« V: *Inquiry*, 52(1), str. 79–107.
- Owen, G., S., David, A. S., Hayward, P., Richardson, G., Szukler, G., Hotopf, M. (2009b):** »Retrospective views of psychiatric in-patients regaining mental capacity.« V: *British Journal of Psychiatry*, 195, str. 403–407.
- Oyebode, F. (2018):** *Sim's Symptoms in the Mind, Textbook of Descriptive Psychopathology*. Edinburgh, London, New York, Philadelphia, St. Louis, Sydney, Toronto: Elsevier.
- Peele, R. in Chodoff, P. (2009):** »Involuntary hospitalization and deinstitutionalization.« V: Bloch, S. in Green, S. A. (ur.): *Psychiatric ethics*. Oxford: Oxford University Press, str. 221–227.
- Perkins, D. O., Gu, H., Boteva, K., Lieberman, J. A. (2005):** »Relationship Between Duration of Untreated Psychosis and Outcome in First-Episode Schizophrenia: A Critical Review and Meta-Analysis.« V: *American Journal of Psychiatry*, 162, str. 1785–1804.
- Pollmächer, T. (2017):** »Selbstbestimmung in der Psychiatrie (Patientenautonomie).« V: Hauth, I., Falkai, P., Deister, A. (ur.): *Psyche Mensch Gesellschaft. Psychiatrie und Psychotherapie in Deutschland: Forschung, Versorgung, Teilhabe*. Berlin: Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, str. 143–154.

- Richardson, G. (2012): »Mental Disabilities and the Law: From Substitute to Supported Decision-making?« V: *Current Legal Problems*, 65, str. 333–354.
- Robertson M. in Walter, G. (2014): *Ethics and Mental Health. The patient, Profession and Community*. Boca Raton, CRC Press.
- Sadock, B., J. in Alcott Sadock, V., (ur.) (2007): *Kaplan & Sadock's Synopsis of psychiatry: behavioural sciences / clinical psychiatry*. Philadelphia: Wolters Kluwer / Lippincott Williams & Wilkins.
- Salize, H. J. in Dressing, M. (2011): »Approaches to civil commitment in psychiatry in Europe.« V: *Current Medical Literature*, 22(4): str. 113–120.
- Salize, H. J., Dressing, H., Peitz, M. (2002): »Compulsory Admission and Involuntary Treatment of Mentally Ill Patients – Legislation and Practice in EU-Member States. Final Report. European Commission.« V: *European Commission – Health & Consumer Protection Directorate – General Research Project*. Povzeto 20. februarja 2020 s strani <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.131.6651&rep=rep1&type=pdf>
- Steinert, T. (2017): »Ethics of Coercive Treatment and Misuse of Psychiatry.« V: *Psychiatric Services*, 68(3), str. 291–294.
- Svensson, G. in Kjellin, L. (2006): »Legal Report – Sweden.« V: Kallert, T., W. in Torres-Gonzalez, F. (ur.): *Legislation on Coercive Mental Health Care in Europe. Legal Documents and Comparative Assessment of Twelve European Countries*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften, str. 325–348.
- Szmukler, G. (2019): »Capacity, 'best interest', 'will and preferences' and the UN Convention on Rights of Persons with Disabilities.« V: *World Psychiatry*, 18(1), str. 34–41.
- Szmukler, G. in Kelly, B. D. (2016): »We should replace conventional mental health law with capacity-based law.« V: *British Journal of Psychiatry*, 209, str. 449–453.
- Višje sodišče RS, Sklep II Ips 304/2010. Povzeto 5. oktobra 2018 s strani <http://sodisce.si/vsrs/odlocitve/2010040815247851/>
- Weiss Roberts, L. (2002): »Informed Consent and the Capacity for Voluntarism.« V: *Am J Psychiatry*, 159, str. 705–712.
- Welsh, S. in Deahl, M. P. (2002): »Modern psychiatric ethics.« V: *The Lancet*, 359, str. 253–255.
- Williams, A. R. (2016): »Opportunities in reform: Bioethics and mental health ethics.« V: *Bioethics*, 30(4), str. 221–226.
- Witorff, A., Jakobi, U., Bechdorf, A., Müller, A., Sartory, G., Wagner, M., Wiedemann, G., Wölwer, W., Herrlich, J., Buchkremer, G., Klingberg, S. (2009): »The influence of baseline symptoms and insight on the therapeutic alliance early in the treatment of schizophrenia.« V: *European Psychiatry*, 24, str. 259–267.
- Zakon o duševnem zdravju (ZDZdr). Ur.l. RS 77/08 in 46/15. Povzeto 10. marca 2018 s strani <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO2157>
- Zakon o pacientovih pravicah (ZPacP). Ur.l. RS 15/08 in 55/17. Povzeto 20. oktobra 2019 s strani <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO4281>
- Žmitek, A. (2013): »Načini obravnave bolnikov s psihotično motnjo v Sloveniji.« V: Amador, X., F.. *Nisem bolan, ne potrebujem pomoči!: kako človeku z duševno boleznijo pomagamo, da sprejme zdravljenje*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, str. 226–235.

*Žiga Smolič*  
**SPREGLEDANI  
UPOR BOŽJIH  
PARTIZANOV:  
HUTIJI IN  
DRŽAVLJANSKA  
VOJNA V JEMNU**

*133-157*

ZIGA.SMOLICI@GMAIL.COM

DOBRAVICA 1A

8310 ŠENTJERNEJ

**::POVZETEK**

ČLANEK VZPOSTAVLJA KRONOLOŠKI VPOGLED V razvoj uporniškega gibanja Ansar Alah (Božji partizani), bolje poznanega po imenu Hutiji. Skozi predstavitev gibanja vzpostavlja spregledano perspektivo na aktualno vojno v Jemnu in tako izziva ustaljene diskurzivne predpostavke, ki pogojujejo prevladujoče globalne interpretacije tamkajšnjega dogajanja. Obratno od ustaljene prakse, ki izhodiščno točko raziskovanja postavlja v sfero geopolitike – kot hladno vojno Savdske Arabije in Irana – je prvotni namen članka, da izhaja iz regionalne oziroma notranje politične ravni in da interpretaciji dogajanja v Jemnu dopušča lastno zgodovinskost. Poleg tega si članek prizadeva preseči prevladujočo demonizirano podobo o uporniškem gibanju Hutijev, ki v medijskemu poročanju največjih globalnih in tudi slovenskih medijev preprosto ni dobilo priložnosti, da vsaj poskusi legitimizirati svoj upor.

Ključne besede: Hutiji, jemenska državljanska vojna, Ali Abdullah Saleh, vojna v Sadi, Savdska Arabija, Iran

**ABSTRACT**

*OVERLOOKED REBELLION OF PARTISANS OF GOD:  
HOUTHIS AND CIVIL WAR IN YEMEN*

*The aim of this article is to present a chronological insight into the rebel movement Ansar Allah (Partisans of God), better known by the name of Houthis. By presenting the movement, the article will also try to establish an overlooked perspective on the ongoing war in Yemen, and as such will challenge the general discursive presumptions, which determine the global interpretations of the occurring situation there. Opposite to common practices, by which the starting point of any research is set in the sphere of geopolitics - as a cold war between Saudi Arabia and Iran – the primary aim of this article is to stem from a regional or internal political level, and to allow Yemen its own historicity. The article also strives to surpass the prevailing demonizing image of the rebel movement, which, due to the illegitimate reports by the major global and Slovenian medias, have not been given the chance to justify their cause.*

*Key words: Houthis, Yemen civil war, Ali Abdullah Saleh, Sada wars, Saudi Arabia, Iran*

Trenutno mineva že več kot pet let od začetka vojne v Jemnu. Tamkajšnje razmere so že dolgo, tako s strani Združenih narodov kot prenekaterih globalnih humanitarnih organizacij, označene za največjo humanitarno krizo na planetu. Ne glede na to, da se humanitarna kriza v trenutni razsežnosti vleče že več let, glavna medijskega poročanja in akademskih analiz ni uspela preseči golega seštevanja žrtev in reproduciranja vedno istih razlag o vzvodih tamkajšnjega konflikta. To prav tako velja tudi na področju razumevanja osrednjih družbeno-političnih akterjev, ki poganjajo vojno stanje v državi. Splošna situacija v Jemnu tako po preteklih letih našemu širšemu – recimo zahodnemu – svetu še vedno ostaja uganka. Obravnave tamkajšnjih razmer v našem prostoru se, kot rečeno, kažejo kot izredno površinske in v prenekaterih primerih celo zmotne.

V prvi točki je to pogojeno z shizofrenim razumevanjem prepleta geopolitike in striktno lokalnih družbeno-političnih razmer. V tem kontekstu so bili dogodki v Jemnu še pred začetkom vojne tolmačeni v luči geopolitičnega rivalstva med Iranom in Savdsko Arabijo. Ta perspektiva tako nenehno zakriva vpogled na notranja družbena trenja v Jemnu, preteklo politično opozicijo in njene osrednje cilje. Prav tako pa megli poznavanje političnih frakcij, vloge vpliva plemenskih šejkov ter težave centralizacije države in korupcije tekom triintridesetletne vladavine Alija Abdulaha Saleha. Tekom tega dolgega obdobja so veliko vlogo pri notranji destabilizaciji odigrala tudi več desetletna poseganja Savdske Arabije v notranja versko-etnična ravnovesja v državi. Strnjeno bi lahko zapisali, da prevladujoča geopolitična interpretacija rivalstva med Iranom in Savdsko Arabijo pri ustvarjanju vpogleda v dogajanje v Jemnu zamegljuje zgodovinsko perspektivo notranjega razvoja dogodkov v državi. Ob boku s tem pa istočasno potencira versko pogojeni element konflikta. Spopad med šiizmom in sunizmom je v črno-belem principu razumevanja dogajanja na abstraktnem in močno oddaljenem Bližnjem vzhodu zelo priročna razlaga, a kot bomo prikazali, tovrstne delitve v Jemnu še nedavno niso bile oprijemljive. Versko pogojena perspektiva nas privede še do enega izmed ključnih momentov interpretacij jemenske vojne. Osrednja uporniška skupina, ki je leta 2015 začasno tudi formalno prevzela oblast v državi, govorimo o Hutijih, je s strani glavnine medijskih poročanj obravnavana kot radikalno šiitsko gibanje. Pri nenehnih predpostavkah islamističnega fanatizma je bil temu uporniškemu gibanju odvzet vsakršni poskus legitimizacije njenega upora, zaradi česar ostaja spregledan celotni socialni in politični program Hutijev. Njihovo delovanje pa se predvsem po letu 2015 skoraj v celoti tolmači v obliki marionetne sile Irana na jemenskih tleh.

Prispevek bo na naslednjih straneh v okviru zgoraj predstavljenih pomanjkljivosti diskurza, ki pogouje obravnavo in predstavitev aktualnih razmer v Jemnu, kot osrednji fokus vzel uporniško gibanje Hutijev. Nastanek uporniškega gibanja je neposredno vpet v nedavno zgodovino Jemna. Tako bomo skozi prizmo pogojev nastanka in razvoja gibanja prešli osrednje dogodke, ki so botrovali razvoju aktualnih razmer v državi. Hutiji oziroma Ansar Alah (v direktnem prevodu Božji partizani) so zajditsko družbeno, politično in vojaško gibanje, ki se je v okviru šiitskega vzpo-

na v Jemnu kot opozicija vladi Alija Abdulaha Saleha začelo razvijati tekom devetdesetih let prejšnjega stoletja. Pred obravnavo začetnih faz organiziranja gibanja pa bomo kratko preleteli nekaj osrednjih lastnosti zajdistične ločine v šiizmu in osrednje dogodke, ki so neposredno vplivali na prve poskuse politične organizacije jemenske zajdistične skupnosti v drugi polovici dvajsetega stoletja.

## ::ZAJDISTIČNI IMAMAT IN REPUBLIKANSKA REVOLUCIJA V SEVERNEM JEMNU

Zajdizem predstavlja prvo ločino znotraj šiitske skupnosti. Tako kot ostale prvotne delitve v islamu se tudi zajdizem osnuje na osnovi političnega vprašanja oziroma vprašanja legitimnega nasledstva verskega vodstva. Z vidika imamata je osrednja razlika med ostalimi šiiti in zajditi v tem, da le-te legitimno avtoriteto pripisujejo vsem potomcem po Fatimi oziroma *sajidom* (*sada* – *kot družbeni razred*), medtem ko dvanajstniki in ismailiti imamat omejujejo na potomce Mohamedovega vnuka Al Huseina. Pomemben element v zajditski politični teoriji pa predstavlja oborožen upor proti tiranu, kar se v zajditski verski tradiciji razume kot versko dolžnost, ki logično izhaja iz verovanja v božjo pravičnost. (Haider, 2010: 436–439)

Gledano globalno največji del zajditske populacije prebiva v severnih predelih Jemna. Tamkajšnja regija Sada, v kateri se tudi formira gibanje Hutijev, pa predstavlja zgodovinsko duhovno središče zajdizma. Ob tem spomnimo, da je bil Jemen vse do začetka devetdesetih let prejšnjega stoletja razdeljen na Severni in Južni Jemen. Medtem ko je podoba Južnega Jemna dolgo krojila kolonialna preteklost in pozneje oblikovana socialistična oblast, je politična ureditev v Severnem Jemnu vse do revolucije leta 1962 delovala v obliki zajdističnega imamata. Poenostavljeno opisano to predpostavlja, da je bila oblast v prvi vrsti v rokah zajditske skupnosti oziroma *sade*, kateri so bili neposredno podrejeni plemenski šejki. Revolucija v šestdesetih letih je močno dvignila položaj šejkov. Tako se začne hitra rast politične moči šejkov tako na lokalni ravni (v nekaterih primerih v skoraj popolni avtonomiji) kot na nivoju nacionalne politike. (Brandt, 2018: 24)

Novo republikansko vodstvo, ki se je po končani državljanski vojni na oblast povzpelo v šestdesetih letih, je bilo družbeno heterogeno, sestavljeno iz vojaških oficirjev, političnih aktivistov, šejkov, arabskih nacionalistov, članov Muslimanske bratovščine, itd. (Prav tam: 51–55) Z vidika poti prispevka pa najbolj relevantna sprememba, do katere je privedla nova republika, zadeva že izpostavljeno večanje moči lokalnih šejkov. Slednji so vrhunec moči dosegli predvsem v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja. Ob padcu zajdističnega imamata so v last pridobili velike posesti, Savdsko kraljestvo, Egipt in Velika Britanija pa so jim odobraval velike finančne donacije, posojila in jih med drugim priskrbovali tudi z orožjem. (Phillips, 2008: 92) Novozrasla republika je tako postopno zapadala v vse večjo atomizacijo moči, kar je med letoma 1974 in 1977 poskusil ukrotiti takratni jemenski predsednik Ibrahim Al Hamdi, a je bil leta 1977 nad njim izveden atentat. Glede tega se je uve-



ljavilo nedokazano prepričanje, da je atentat organizirala Saudska Arabija s pomočjo vplivnega jemenskega šejka Abdulaha Al Ahmarja. (Davidson, 2016: 18–19) Prelomnico glede centralizacije politične moči v državi predstavlja leto 1978, ko je na oblast prišel Ali Abdulah Saleh in na oblasti ostal vse do leta 2011. Poenostavljeno rečeno je osnovna Salehova strategija skozi njegovo celotno vladavino temeljila na privilegiranju nekaterih plemen oziroma določenih šejkov. S selektivnim privilegiranjem šejkov in konstantnimi menjavami zavezništev je Saleh okreplil centralno oblast, istočasno pa v veliki meri ohranjal kompromis avtonomije posameznih šejkov. Vsekakor je potrebno poudariti, da so številni šejki vseeno obdržali močan vpliv na nacionalno politiko. Obliko politike, ki se je v Jemnu postopno zgradila predvsem po Salehovemu prevzemu oblasti, morda strnjeno najbolj nazorno opiše Phillips (2008: 92), ki zapiše, da je Jemen posledično prevzel tako imenovani neoplemenski sistem. S tem ima v mislih, da je bil politični sistem države v svojem jedru zgrajen na osebnih in sorodstvenih razmerjih, medtem ko se je istočasno identificiral prav s prekinitvijo in reinterpretacijo tradicionalnih plemenskih mehanizmov.

## ::POLITIČNO ORGANIZIRANJE ZAJDITSKE SKUPNOSTI

Kot že izpostavljeno, je s Salehovim nastopom na oblasti sledila nagla centralizacija države. Zajditi tako niso bili edina marginalizirana družbena skupina v državi. Na področju zagotavljanja osnovne infrastrukture in ostalih oblik državno vodene gospodarstva in družbenega razvoja so izostale številne regije in področja države. Pri tem je bil poleg skrajnega severa močno zapostavljen tudi jug države. A prvi vzvodi zajditskega organiziranja po padcu imamata ne izhajajo neposredno iz tovrstnih težav. Razlogi za prvo organiziranje zajditov na severnih predelih države so namreč izhajali izključno iz versko pogojenih okoliščin.

Predvsem od osemdesetih let prejšnjega stoletja dalje je bila zajditska miselna šola (*madhab*) v Jemnu vse bolj marginalizirana. Savdska Arabija je začela v severnih predelih Jemna, ki predstavljajo epi-center zajdizma, sistematično podpirati vahabistično vejo sunizma. (Brant, 2018: 99) Pri tem moramo opozoriti na dolgotrajno sobivanje šiitske zajditske populacije s tamkajšnjim šafi-sunitskim prebivalstvom. Večinski del sunitske populacije v Jemnu namreč predstavljajo tisti, ki sledijo tradiciji sunitske pravne šole (*madhab*) Šafi. Šafijski suniti prevladujejo na jugu Jemna in ob obali Rdečega morja, dolgo pa so predstavljali tudi velik del prebivalstva na severu države. Med štirimi sunitskimi šolami<sup>1</sup> se prav šafiizmu pripisuje najbolj intelektualno odprto držo, predvsem iz naslova odprtosti oziroma tolerance do lokalnih tradicij in drugih veroizpovedi, ki so v prevladujoče šafijsko sunitsko družbo dobro integrirane. (Šterbenc, 2005: 174) Tako lahko predvsem v severnem Jemnu zapazimo dolgotrajni soobstoj zajditov in šafijskih sunitov. Medtem ko se šafijska veja sunizma

<sup>1</sup> Štiri sunitske miselne oziroma pravne šole so: Šafi, Maliki, Hanbali in Hanafi.

od zajditov razlikuje po virih islamskega prava, je moderni zajdizem razumljen kot različica šiizma, ki se je močno približala šafizmu. V dvajsetem stoletju se je tudi zajditska teorija države močno približala šafijskim nazorom, pri čemer izjemo predstavlja zajditski nauk, da mora državo voditi pripadnik *sade*. Dodamo pa lahko še, da je zajditski imamat na severu pogosto integriral šafistično populacijo, čeprav se je slednja pogosto počutila marginalizirano. (Salmoni, Loidolt, Wells, 2010: 71–72) Šiitsko-sunitska trenja tako v večji meri postanejo predmet osemdesetih in devetdesetih let z saudsko in salehovo podporo širitve drugačne oblike sunizma v prostoru dolge zajdistične tradicije.

Brandt trdi, da je nova oblast sunizem krepila namerno, da bi z ustvarjanjem tenzij lažje krotila zajdite. V porevolucionarnem obdobju so se suniti v Jemnu usmerili v izobraževalni sistem in gradnjo mošej. V tem kontekstu so bili na primer leta 1970 ustanovljeni znanstveni inštituti (*Mahid ilmijah*). Omenjene izobraževalne institucije so hitro postale najpomembnejši izobraževalni prostori v Jemnu. V celoti jih je financirala Savdska Arabija, katere vpliv v državi se je drastično širil. Na čelu znanstvenih inštitutov so stali vahabiti, člani jemenske Muslimanske bratovščine in drugi suniti. Predstavljali so ločeni, nacionalnemu paralelni izobraževalni sistem, ki ga država v veliki meri ni nadzorovala vse do leta 2002, ko so v postopku nacionalizacije postali del javnega šolstva. Znanstveni inštituti naj bi pogosto širili protišijske predsodke, kurikulum pa je vseboval močno politično komponento, pri čemer Brandt izpostavlja, da si je ta predvsem prizadeval izboljšati saudsko-jemenske odnose, predstaviti sunite kot silo nevtralizacije v odnosu do zajditov in sunizem postaviti kot branik proti socialistični Ljudski demokratični republiki Jemen na jugu. (Brandt, 2018: 104–105)

Savdska Arabija naj bi zgolj preko svoje posebej za to ustanovljene Pisarne za jemenske zadeve do leta 2011 v Jemen letno investirala približno 3 milijarde ameriških dolarjev. (Davidson, 2016: 161) Na porast salafizma v regiji naj bi ob namenskem financiranju Savdijcev vplivale tudi množične migracije jemenske delovne sile v Saudsko Arabijo, kjer so se številni spreobrnili v salafizem. (Dorlian, 2011: 183) Vzrok za množične migracije gre iskati v Salehovem zavezništvu s Sadamom Huseinom pri invaziji na Kuvajt leta 1990, zaradi česar je Savdska Arabija z Jemnom prekinila diplomatske vezi, državi odrekla finančno podporo ter iz svojega ozemlja izgnala približno milijon jemenskih delavcev. (Salisbury, 2015) Spreobrneni zajditi so bili konfliktno naravnani tudi zaradi vpliva protizajditskih pridig, ki so postale ustaljena praksa vplivnih klerikov v Savdski Arabiji vse od poznih sedemdesetih let dvajsetega stoletja dalje. (Brandt, 2018: 108) Posledica sodelovanja med Savdsko Arabijo in jemensko vlado je bila tudi leta 1990 ustanovljena stranka *Islah (Al-Tajammi al-yamani li-l-Islah)*, ki je bila najvplivnejša salafistična organizacija v državi. (Salmoni, Loidolt, Wells, 2010: 74) Stranka je med drugim izšla iz Islamske fronte, organizacije, ki jo je jemenska vlada podpirala od leta 1979 dalje zavoljo spopadov z Ljudsko demokratično republiko Jemen, znano tudi pod angleško kratico PDRY. Izpostavljen primer lahko tako podčrta vladno izkoriščanje verskih

konfliktov za politične cilje, v tem primeru specifično za zatiranje marksizma na jugu države. (Prav tam, 90)

Od osemdesetih let dvajsetega stoletja naprej je bila zajditska doktrina ali miselna šola (*madhab*) v Jemnu postopno vse bolj marginalizirana. Savdska Arabija ter v določenih primerih tudi jemenska vlada sta v tem obdobju na jemenskih tleh vse bolj podpirali ‚radikalni‘ sunizem, kar je okrepilo težnje po oblikovanju zajditskih uporniških gibanj. (Brant, 2018: 99) Zajditska skupnost se je na splošno marginalizacijo zajditov in rastoči salafizem v devetdesetih letih dvajsetega stoletja odzvala z dvema medsebojno povezanimi oblikama organizacije. Prva je bila politična in vezana na ustanovitev politične stranke Al Hak, drugo, ideološko in popularno mobilizacijo pa predstavlja organizacija Verujoča mladina. (Salmoni, Loidolt, Wells, 2010: 94)

Verujoča mladina je bila ustanovljena po vzoru sorodnih gibanj v Iranu in libanonskem Hezbolahu. Teološki diskurz zajditskega preporoda in verske tekmovalnosti s sunizmom je organizacija uspešno prenesla v vse temeljne nivoje zajditske družbe: na področje izobraževanja, kulturnih študij in družbenega aktivizma. Skupina se je zavzemala za prekinitev protizajditskih sodnih praks in splošne ekonomske marginalizacije zajditske skupnosti. Pozivali so k odpravi koruptivnih praks Salehovega režima in njegovi podpori salafistične stranke Islah. Skupina pa se je formirala tudi v odgovor na rastoči vahabizem v regiji. (Brehony, 2015: 237) Stranki al-Hak v pričujočem prispevku ne bomo posvečali posebne pozornosti, čeprav igra močno vlogo pri političnem združevanju zajditov v severnem Jemnu. Ne glede na povezanost al Haka z Verujočo mladino bomo glavnino svoje pozornosti namenili le slednji.

Eden izmed ustanoviteljev in tako rekoč prvi mož Verujoče mladine je bil Husein Al Huti, zajditski klerik in nekdanji politik. Prav Husein je bil osrednji pobudnik tega preporodnega zajditskega gibanja in tisti, ki je vanj vnesel izrazito družbeno-revolucionarno in politično komponento. (Haider, 2010: 441) Kot lahko delno sklepamo že iz priimka prvega moža Verujoče mladine, je organizacija nekakšen zameitek oziroma eden izmed prvih korakov v smeri oblikovanja hutijskega gibanja. Čeprav Husein Al Huti ni užival vsestranske podpore med vplivnejšimi zajditskimi učenjaki, Brandt izpostavi, da Huseinova Verujoča mladina hitro postane: »[...] *združitelvena točka, ki poveže interese tistih, ki so se čutili ekonomsko, politično in versko zapostavljene ali marginalizirane.*« (Brant, 208: 100) Pomembno vlogo pri razvoju in širitvi Verujoče mladine sta igrala tudi Mohamed Jahja Izan in Huseinov brat Mohamed Al Huti, ki sta prominentna tudi v okvirih kasnejšega hutijskega gibanja. Izan in Mohamed Al Huti sta v neposredni odziv na sunitske znanstvene inštitute v regiji Sada osnovala poletne šole, v katerih so se mladi moški med poletnimi počitnicami učili islamskega prava in teoloških ved po zajditskem nauku. Čeprav nam natančna učna vsebina, podana v okvirih Verujoče mladine, ni poznana, Brandt po besedah Izana povzame, da je bil kurikulum: »[...] *naravnani k toleranci, zavračanju ekstremizma in promociji skromnosti ter ravnotežja.*« (Prav tam: 116) Gibanje

je kmalu postala ena najhitreje rastočih organizacij v Jemnu. Če je v začetku devetdesetih let dvajsetega stoletja Verujoča mladina združevala le peščico učencev, jih je leta 1994 štela že okrog 15 tisoč. (Prav tam: 118)

Z Verujočo mladino se vzpostavi ideološki in politični okvir, iz katerega se je pozneje razvilo hutijsko gibanje oziroma *Ansar Alah* (Božji partizani). Organizacija je hitro prerasla prvotno zastavljen okvir tako vsebinsko kot glede samega obsega delovanja. Isa Blumi to strne z besedami: »*Postane nekaj, kar skrbi za ljudi, se infiltrira v njihova življenja, jim daje priložnosti za zaposlitve, možnosti za upor, pogosto proti intenzivnim državnim poskusom vzpostavitve nadzora nad območji velikega strateškega pomena [...]*« (Blumi v Smolič, 2019: 48) Čeprav je bila Verujoča mladina v izhodišču razumljena kot obuditvena zajditska organizacija, je začela postopno presegati verske delitve in širšemu ljudstvu ponujala možnost odziva na burno spreminjajoče se življenjske pogoje v severnem Jemnu. Blumi doda, da se je organizacija zaradi demografskih sprememb, vezanih na selitve prebivalstva iz ruralnih predelov v mesta, bliskovito širila tudi v urbana središča ter tako hitro postala čez-regionalni fenomen. Odločilen in neposreden dejavnik, ki je večal moč in vpliv Verujoče mladine, pa predstavljajo prav poseganja Savdske Arabije: »*Močnejši, kot je bil savdski vpliv na skupnosti v severnem Jemnu, močnejše je bilo zavezništvo (v okviru Verujoče mladine).*« (Prav tam)

Pri tem lahko kot zanimivost dodamo, da jemenska vlada do leta 2003 ni vsekozi preganjala gibanja Verujoča mladina, temveč ga je nekaj časa v manjši meri celo finančno podpirala. Salehova vladna podpora ‚radikalnemu‘ sunizmu v Jemnu namreč ni tako črno-bela, kot bi morda lahko sklepali po prej obrazloženem. Saleh je v osemdesetih in zgodnjih devetdesetih letih dvajsetega stoletja podpiral sunitske in plemenske islamske milice, da bi se zoperstavili marksistom, skozi čas pa je nad njimi postopno izgubljal nadzor. Verujoča mladina je tako dobila prostor za politični razvoj. V tem že lahko zaslutimo model Salehove politike. Ko je bil na oblasti, je namreč vseskozi, tudi v obdobju vladnega konflikta s Hutiji, sklepal in razdiral zavezništva ter tako skušal uravnati ravnovesje moči ostalih političnih akterjev v državi. V tem kontekstu lahko tudi bolje razumemo Salehovo prisposodbo, s katero je v času svojega dolgega mandata večkrat poskušal ponazoriti bistvo vladanja v Jemnu, ki ga je primerjal z »plesom na kačjih glavah«. (Coles, 2011) Pri tem pa moramo opomniti, da so zajditi dolgo ostali ena izmed skupin, ki jih je Salehova vlada v Jemnu najmočnejše marginalizirala. Oblast je na primer trajneje podpirala sunitski kurikulum v privatnih in javnih šolah, v začetku drugega tisočletja pa je začela sistematično zapirati verske šole (*madrasa*), v katerih so zajditski učenjaki predavali politične in aktivistične vsebine. (Haider, 2010: 234) Število primerov vladnega zapiranja zajditskih šol se je drastično povečalo ob začetku vojn v Sadi, v katerih so se vladne sile spopadle s hutijskimi uporniki. Po nekaterih ocenah iz maja 2005 je vladni načrt, ki ga je Saleh že začel delno uresničevati, predvideval zaprtje štiri tisoč zajditskih šol, ki so takrat skupno poučevale 330 tisoč učencev. Pri tem opomnimo, da so v istem obdobju jemenske javne šole že prevzele sunitsko naravnani kurikulum. (Novak, 2005)

Verujoča mladina in stranka Al Hak (*Resnica*) sta prve resne odzive s strani ostalih političnih akterjev prejeli po uspehu na volitvah leta 1993. Neposredno za tem so se začeli množiti strelni napadi na družinske hiše Al Huti. To je bil tudi eden izmed razlogov, da je Badr Al Din (oče Huseina Al Hutija) med letoma 1994 in 1999 pobegnil iz države – velik del tega obdobja je preživel v Iranu. (Salmoni, Loidolt, Wells, 2010: 108) Volitve leta 1993 med drugim predstavljajo zadnje volitve, na katerih so mesto v parlamentu dobili tudi predstavniki drugih skupin in ne zgolj jemenski šejki. Na naslednjih volitvah leta 1997 so vsa poslanska mesta v parlamentu zasedli izključno najvplivnejši plemenski šejki, s čimer se je tako rekoč začel prikriti enostrankarski sistem Salehove stranke Splošni ljudski kongres. (Brant, 2018: 128)

## ::ZAČETKI HUTIJSKEGA GIBANJA

Prehod iz Verujoče mladine do Hutijev ostaja nekoliko nejasen. Tako kot izpostavi Isa Blumi, pri tem ne gre za konkreten trenutek prehoda, temveč lahko tranzicijo lažje razumemo, če nanjo gledamo kot na organski proces, kot evolucijo, ki se je odvijala vse od začetka devetdesetih let prejšnjega stoletja dalje. (Blumi v Smolič, 2019: 38) Najbolj priročno bi bilo prelomno točko prelitja Verujoče mladine v gibanje Hutijev postaviti v začetek oboroženega upora, a vendarle lahko ta mejnik postavimo že mnogo prej. Kot smo predhodno že izpostavili, je Verujoča mladina postopno širila svoje interese izven sfere zajdistične skupnosti in se vse intenzivneje ukvarjala z vprašanji neenakosti, vezanimi na centralizacijo in korupcijo v okviru Salehove vlade. Kot del politične opozicije je tako postopno postajalo med-regijsko gibanje, ki je povezovalo revno oziroma marginalizirano populacijo tudi izven striktno zajdističnih okvirov. Dodatni obrat v ideologiji gibanja pa se razvije z letom 2001, ko se zaradi notranjih sporov v organizaciji Verujoče mladine ta razcepi na dva dela. Spori, ki so privedli do delitve, so bili v precejšnji meri vezani na vprašanje o obliki organizacije po 11. septembru 2001.

V tem obdobju je začelo hutijsko gibanje intenzivneje spreminjati predpostavke svoje organizacije. Husein Al Huti je nedolgo po terorističnem napadu na Svetovni trgovinski center v New Yorku priredil serijo *malazimov* oziroma predavanj, na katerih je pozival k notranjim spremembam organizacije. V teh je opozarjal, da bi se morala Verujoča mladina v manjši meri ukvarjati z versko erudicijo, v čemer je videl osrednji razlog za nazadovanje zajditskega gibanja. V predavanjih je boj proti ameriški hegemoniji nad Arabci in muslimanskim svetom oklical za edino možno pot zajditskega preporoda. (Dorlian, 2011: 194) Tako se je gibanje, ki je temeljilo na religiozni osnovi, vse bolj oddaljevalo od versko pogojenih vprašanj in se spreminjalo v politično organizacijo, ki je svoj ideološki okvir iskala v geopolitični držbi in socialno naravnem političnem programu. Husein Al Huti je v ospredje privedel protiimperialistično retoriko, ki je postala ena izmed osrednjih mobilizacijskih elementov novih podpornikov gibanja. Husein je že predhodno svaril pred hegemonijo Združenih držav Amerike na Bližnjem vzhodu, a vendar je bila njegova re-

torika takrat še vedno večinoma uperjena zoper širitev vahabizma v severnem Jemnu. Z začetkom novega tisočletja pa je Husein začel oblikovati osrednji ideološki okvir, ki je v prvotno lokalno naravnani upor začel vnašati vse bolj geopolitično osnovano ideologijo.

Leta 2000 je arabski svet obšel posnetek, ki je 30. septembra tistega leta nastal v Gazi in prikazuje smrt palestinskega otroka, ki umre v očetovem naročju. Tako kot velik del muslimanskega prebivalstva Bližnjega vzhoda je video pretresel tudi jemenskega gledalca Huseina Al Hutija. Sodeč po anekdoti naj bi med gledanjem posnetka Husein skoval rek, ki je pozneje postal šiar oziroma slogan hutijskega gibanja: *‘Al-mavt li-Amrīkā, al-mavt li-Isrā‘il, al-la‘nah, alāl al-jahūd, al-masr li-l-Islam!*‘, kar v direktnem prevodu pomeni: ‚Smrt Ameriki, smrt Izraelu, prekletstvo nad Jude, zmaga islamu!‘. (Brant, 2018: 133) Ob boku z izpostavljenim momentom hutijske solidarnosti do Palestincev oziroma splošne arabske solidarnosti lahko nanižamo še bistveno bolj aktualen primer. V začetku marca 2020 so savdske oblasti zaprle več deset Palestincev, ki so bili obtoženi podpiranja palestinskega Hamasa. Hutiji so nedolgo po tem v zameno za njihovo osvoboditev ponudili izpustitev v Jemnu priprtega savdskega pilota in nekaj savdskih oficirjev. (Younes, 2020)

Muslimansko prebivalstvo v Sadi se je od pozne jeseni 2001 stalno soočalo s posnetki civilnih žrtev v Afganistanu in novicami, vezanimi na ustanovitev oporišča Guantanamo na Kubi, kamor so bili poslani tudi številni jemenski državljani. Saleha je nedolgo po začetku ameriško vodene ‚vojne proti terorju‘ obiskal takratni ameriški podpredsednik Dick Cheney. Slednji Salehu ni pustil velike izbire. Karikirano opisano je imel Saleh dve možnost: ali pogori, tako kot je med prvo zalivsko vojno, ko se je boril na strani Sadama Huseina, ali pa se pridruži ‚vojni proti terorju‘. (Hill, 2010) Jemensko-ameriško sodelovanje je hitro postalo izredno nepriljubljeno med jemenskim prebivalstvom. Nepriljubljenost zavezništva pa je še narasla z invazijo ZDA na Irak leta 2003, saj so številni jemenski državljani z napadeno državo gojili bratske odnose. Vse to je Husein Al Huti, ki je še naprej obsojal versko in politično diskriminacijo v državi ter pozival k protiimperialističnemu ter družbeno revolucionarnemu odporu, lahko izkoristil za mobilizacijo in širitev hutijskega gibanja v območju Sade ter okoliških predelih. V nagovorih, ki jih je običajno posredoval ob pomembnih praznikih in po petkovih molitvah, je opozarjal, da muslimani izgubljajo modrost, da si je Izrael podredil Arabce ter da so šiiti postali tarče izraelsko-ameriške hegemonije. (Salmoni, Loidolt, Wells, 2010: 117–118)

Prelomno točko z vidika javne prepoznavnosti, ki jo prejme Husein Al Huti, predstavlja predavanje z naslovom ‚Kričati v obraz arogantnežem‘, ki ga je izvedel januarja 2002. Šlo je za prvo v seriji predavanj, ki so bili kasneje objavljeni pod naslovom Malazin. Vsebina predavanj je bila povečini uperjena zoper imperializem in marginalizacijo prenekaterih jemenskih regij. V predavanjih je Husein Al Huti med drugim pozival tudi k neposredni akciji, pri čemer sta mu kot vzor upora služila iranska revolucija ter libanonski Hezbolah. Šiar hutijskega gibanja se je v obliki grafiti zelene barve začel množiti po zidovih severnega Jemna, vse pogostejši pa so bili

tudi protiameriški protesti. Uveljavila se je praksa zbiranja huseinovih privržencev pred mošejami po petkovih molitvah, kjer so vzklikali slogan gibanja. (Brandt, 2018: 143) Husein je v enem izmed svojih predavanj pojasnil, da šiar ni poziv k direktnemu nasilju, temveč želi v muslimanih vzbuditi prepričanje, da so Združene države Amerike kriminalna združba in teroristi, da so zlobna sila in da so zlobni tudi judje in kristjani. (Salmoni, Loidolt, Wells, 2010: 120) Vlada se zaradi velike podpore med prebivalstvom ni mogla uspešno zoperstaviti hutijski protiimperialistični agendi. Žarišče konflikta je navkljub zanemarljivemu verskemu motivu hutijskega gibanja poskušala preusmeriti tako, da je Hutije obtoževala poskusa vnovične vzpostavitve imamata, sama sebi pa pripisovala vlogo branitelja republike.

## ::OBOROŽEN UPOR

Z letom 2003 je hutijski šiar dosegel takratni vrhunec. Januarja 2003 je le-ta prvič prišel v neposreden stik z oblastjo: skupina Huseinovih privržencev je takrat obkrožila predsednika Saleha in nanj kričala šiar. Slogan je tako rekoč preplaval severni Jemen. Med drugimi ga je slišal tudi takratni ameriški veleposlanik Edmund Hull, ki je v mestu Sada obiskal mošejo Al Hadi. Hall se je nemudoma pritožil jemenskim oblastem, ki so na pritožbo odgovorile z aretacijo več sto hutijskih podpornikov. (Clark, 2010: 248–249) Slogan gibanja raziskovalci (Brandt, Salmoni in Dorlian) tolmačijo kot najbolj vztrajno in bolečo provokacijo za jemenske oblasti.

Čeprav se je konflikt med oblastjo in Hutiji v letih 2003 in 2004 zaostroval, lahko hutijskemu vodstvu le stežka pripišemo agresivno držo do oblasti. Provokativno, a ne revolucionarno držo hutijskega vodstva dobro povzame Huseinovo pismo, ki ga je Salehu poslal v odgovor na zahtevo, izdano 27. aprila 2004, da naj se v Sani preda oblastem. V pismu med drugim zapiše: *»Ne delam proti tebi. Cenim te in tvoje dosedanje delo, vendar je to, kar počnem, moja državljanska dolžnost proti sovražnikom islama: Ameriki in Izraelu. Sem na tvoji strani, zatorej ne poslušaj hinavcev in provokatorjev in mi zaupaj, saj sem do tebe bolj iskren kot oni.«* (Brant, 2018: 139) Vzporedno z naraščanjem konflikta med Hutiji in vlado Alija Abdulaha Saleha pa so se do hutijskega gibanja množila tudi nasprotovanja znotraj zajdistične skupnosti v Jemnu. Kot smo že izpostavili, je gibanje v veliki meri izgubljalo versko pogojene smernice delovanja in v vse večji meri delovalo kot opozicijsko gibanje, ki je v svoje vrste združevalo etnično in versko raznoliko populacijo. To je predstavljalo le en del nezaupljivosti s strani zajdistične skupnosti. Slednja je do gibanja postajala sumničava že zgolj zaradi izrazitega aktivizma. Intenzivno organiziranje populacije napram rastočemu savdskemu poseganju v državo pa je pri številnih avtoritetah v zajdistični skupnosti vzbujalo prepričanje, da je na hutijsko gibanje vplival iranski dvanajstniški šiizem. Tako so se rojevale skrbi o morebitnih doktrinarnih spremembah: da ne gre zgolj za politično angažirani zajdistični preporod, temveč za bolj temeljne spremembe zajdistične teološke doktrine. Prvi tovrstni komentarji so se

pojavi ob hutijski obuditvi nekaterih starodavnih šiitskih ritualov in verskih praznikov. (Prav tam: 146)

Aprila 2004 je Saleh Huseina al Hutija pozval k predaji, na kar Husein ni pristal. Dogodek se je zvrstil neposredno pred začetkom prvih oboroženih spopadov med vladno vojsko in hutijskimi borci. Osrednji povod za vznik le-teh je sledil poročilu guvernerja regije Sada o obisku posameznih regionalnih okrožij. V poročilu, ki ga je prejel predsednik Saleh, je izpostavil, da so številne kontrolne točke v regiji prišle pod nadzor Verujoče mladine – takrat se ime Hutiji še ni uveljavilo. Poleg tega so pod hutijski nadzor prišle tudi prenekatero šole in mošeje. Guverner pa je med drugim prejel tudi informacijo, da naj bi Husein al Huti svojim privržencem svetoval, da naj *zakat* - prispevek za dobrobit revnih, ki je verska dolžnost muslimanov – (Šterbenc, 2011: 101) ne plačujejo lokalnim vladnim avtoritetam, temveč lokalnim sajidom. Tako je oblast prejete vesti iz Sade po večletnih trenjih vzela kot zadosten razlog za neposredno akcijo.

Gibanja Hutijev na sredini leta 2004 še zdaleč ne moremo razumeti kot vojaške sile. Tega se je dobro zavedal tudi Ali Abdullah Saleh, ki je vojaško intervencijo na severu napovedal kot 48 urno operacijo. Oborožil je nekatere izmed okoliških šejkov, glavnino enot v predvideni operaciji pa je tvorila Prva oborožena divizija, ki ji je poveljeval Ali Mohsen Al Ahmar – Salehova desna roka, ki ga je Saleh pozneje videl kot glavnega potencialnega političnega konkurenta. (Clark, 2010: 251) Predvidena dvodnevna operacija se je zavlekla v večmesečne odprte spopade po težko dostopnih goratih predelih vzhodno od mesta Sada. Ne glede na vse zaplete, ki jih je Saleh doživel pri koordiniranju teh spopadov, je vladni vojski in njej podrejenim oboroženim plemenom uspelo umoriti Huseina al Hutija. Sledile so tudi množične aretacije hutijskih podpornikov, Saleh pa je tako notranje politično kot predvsem zunanje, skušal ustvariti vtis, da je obseg spopadov s Hutiji zanemarljiv. (Khoury, 2005) Razlog za to je izhajal predvsem iz jemenskega državnega sodelovanja v ameriško vodeni 'vojni proti terorju'. Saleh je iz tujine, predvsem od Združenih držav Amerike, prejemal velike vsote finančnih sredstev in opreme namenjene za boj proti rastočim silam Al Kajde na jugu države, pri tem pa ni želel ustvariti vtisa, da je začel izgubljeni nadzor nad dogajanjem na severu države. To je v intervjuju potrdil tudi nekdanji ameriški ambasador Thomas Charles Krajeski:

» [...] *Kadarkoli sem se dobil z njim [Salehom], kar je bilo pogosto, je izpostavljaj, da je to nekaj, kar ima pod nadzorom in da pri tem ne potrebuje naše [ameriške] pomoči ter bo upor Hutijev v Sadi hitro zadušil. Govoril mi je, da naj me to ne skrbi. Delno smo bili skeptični, ker so bile enote, ki jih je uporabljal, slabo opremljene in usposobljene. Na razpolago niso imeli kakršnih koli oklepnikov za transport osebja, in če ne poznate Jemna... Je neverjetno lepa država, vendar je država, ki je močno oddaljena in Jemenci svoje vasi gradijo na vrhovih klifov [...] Gradijo jih na vrhu klifov večinoma prav zaradi obrambe. Tako so zelo težko dostopne in ko so se Salehove enote približevale hutijskim oporiščem, so jih pobijali hutijski strelci. [...] Veliko jih je bilo ubitih ali poškodovanih in morala vojske je bila zelo nizka. To je najverjetneje glavni razlog,*



*zakaj smo izražali določene dvome v Salehovo trditev, da bo zmožen to [konflikt] obvladati z lahkoto.»<sup>2</sup>*

Ne glede na to, da je represija nad Hutiji v tem obdobju dosegla svoj vrhunec, se je s smrtjo Huseina al Hutija odprl paradoks, ki v okviru rasti hutijskega gibanja vztraja še danes. Od tega obdobja dalje se je ne glede na intenzivnost spopadov in represije nad gibanjem, le-to konstantno množilo – tako v številu pripadnikov kot v obsegu vojaške moči. Smrt Huseina je močno radikalizirala retoriko njegovega očeta Badr al Dina, ki je svojega padlega sina oklical za simbol upora za zaščito islama. Zaostrile so se predvsem njegove kritike do vladnega sodelovanja z ZDA. V njegovih očeh sta bili tako jemenska vlada kot ‚radikalni‘ sunizem produkt zunanje politike Združenih držav, ki naj bi želele vzbuditi verski konflikt med suniti in šiiti. Hutijško gibanje pa je označeval kot obrambo islama pred imperializmom ZDA, njihovimi zavezniki ter njihovim marionetam v jemenski vladi in stranko Islah. (Phillips, 2005) V obdobju neposredno po smrti Huseina se je začelo naglo urjenje in oboroževanje pripadnikov Hutijev, ki predhodno tako rekoč niso imeli lastno organiziranih vojaških enot. Prej izpostavljeni prvi fazi oboroženih spopadov poleti 2004 je sledilo še pet faz vojne, ki so skupaj skoraj neprekinjeno potekale vse do leta 2010.

Saleh in general Ali Mushin sta že v samem začetku spopadov oblikovala vojno strategijo, ki je kot dvorezen meč vojno v Sadi postopno poglobljala v vse težje nadzorovan in večplastni konflikt. Poenostavljeno bi jo lahko strnili v dveh točkah. V prvi vrsti je Saleh nameraval izkoristiti verski konflikt, ki je imel med suniti in zajditi ob začetku vojn v Sadi v državi za seboj že vsaj dve desetletji intenzivne zgodovine. Suniti, ki so se borili proti Hutijem, so bili kombinacija tistih, ki so pobegnili iz juga v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, in tistih, ki so se v istem desetletju vračali iz afganistanske vojne. Drugi del strategije pa je vključeval zgodovinske nasprotnike Hutijev, ki so se zlasti zaradi vladne propagande bali njihovega domnevnega prizadevanja za obuditev tradicionalnega zajditskega imamata. Šlo je za šejke, ki so v času vojn v Sadi zasedli položaje poveljnikov neformalnih provladnih milic. Slednje so bile običajno zadolžene za napade na oddaljenih, težko dostopnih območjih, kamor vojska s težko oprema ni mogla dosežati. Že v samem začetku spopadov je postalo jasno, da bodo le-ti vzbudili tudi medplemenske konflikte. Če se v prispevku izognemo obravnavi kompleksnih plemenskih delitev in zavezništev v obliki konfederacij, lahko poenostavljeno zapišemo le to, da je vpeljava mešanih neformalnih paravojaških enot hitro privedla do številnih zapletov. Predvsem lahko izpostavimo medsebojne obračune med provladnimi paravojaškimi enotami, ki so jim poveljevali med seboj sprti šejki. Običajno slabo izurjene paravojaške enote so med drugim pogosto privedle do obstranske škode, žrtev prijateljskega ognja ter predvsem žrtev civilistov. (Brant, 2018: 160–161)

<sup>2</sup> Smolič, Ž. (2019): *Zahod in šiitski oboroženi upor: Hutiji in Hezbollah*, str. 55.

Po preteklem prvem letu vojne v Sadi so se začeli občutno zaostrovati tudi vladno-plemenski odnosi. Nekateri šejki so vse glasneje besneli zaradi vladnega odnosa do njih samih in posledic vojne, ki je divjala v severnih predelih države. Tako v določenih primerih ni šlo več zgolj za konflikt med Hutiji, njihovimi podporniki in vladnimi silami, temveč so se v spopade zaradi škode, ki so jo utrpeli na račun le-teh, vmešala posamezna plemena, ki niso stala ne na eni ne na drugi strani. Odnosi med vlado in nekaterimi šejki so se zaostrovali tudi na račun kritičnega odnosa do splošnega delovanja vlade, korupcije in zaprtega kroga vplivnih oseb okrog predsednika Saleha. Tovrstne očitke med drugimi na osnovi terenskega raziskovanja potrjuje Brandt, podobne ocene pa najdemo tudi v tajnem poročilu ameriškega veleposlanika Thomasa C. Krajeskija, ki je na podlagi pogovora z jemenskim poslancom Mohamedom Al Tajebom v ZDA kritično poročal o Salehovem vodenju spopadov na severu. Kot je zapisal, so nekateri med najvplivnejšimi šejki, imen katerih ne poda, besni na Saleha zaradi števila nezakonitih pobojev in uničevanja lastnine, ki so jih zagrešile vladne sile. Izpostavil je še, da so bili pripadniki Hutijev v tistem obdobju med borci v Sadi zdaleč v manjšini in da je večina bojnikov, vpletenih v spopade na severu, prihajala iz vrst plemen, ki so se povezala proti Salehovi vladi. (Krajieski, 2004)

Do aprila 2007 je število vladnih vojakov, ki so se borili proti Hutijem in šejkom, naraslo na okoli 30 tisoč, čeprav je ta ocena lahko zavajajoča – pogosto naj bi se dogajalo, da je bilo število vladnih vojakov fiktivno, presežek honorarjev za člane enot pa naj bi stekal v žepe poveljnikov. Nezmožnost vladnih sil, da bi hutijsko gibanje ukrotile oziroma zatrle, je jemensko vlado spodbudilo k dodatni krepitvi plemenskih in salafističnih sil. Jemenski Nacionalni svet za obrambo je tako aprila 2007 potrdil novačenje dodatnih 10 tisoč plemenskih „prostovoljcev“ za boj v konfliktu. Hkrati si je omenjeni svet zastavil cilj, da bo rekrutiral kar največje mogoče število borcev iz vrst salafistov. Brandt na podlagi poročanja lokalnih časopisov zapiše, da naj bi leta 2007 načrtovali rekrutiranje 20 tisoč mudžahedinov. (Brant, 2018: 149)

Prav tako relevantna kot sami spopadi pa je bila tudi propaganda, ki jo je Salehova vlada producirala v obdobju vojne v Sadi. Ob tem lahko omenimo še striktno cenzuro medijev o poročanju o vojni na severu, a je ta delovala le v določenih vmesnih obdobjih vojne. Vse od začetka vojne v Sadi je jemenska vlada izvajala propagandne kampanje, s katerimi je želela Hutije osamiti od glavnine jemenske populacije. V kampanjah so Hutije predstavljali kot skupino, ki prejema sredstva od Irana ter si z brutalnimi dejanji, uperjenimi zoper jemensko ljudstvo, prizadeva raztrgati težko izbojevano republikansko enotnost in vzpostaviti zajdistični imamat. (Phillips, 2008: 92) Vlada si je prizadevala uporniško gibanje delegitimizirati tudi na religiozni osnovi. Nazoren primer takšnih prizadevanj so objave v vladnih medijih iz marca 2007. Med njimi je bila na primer pisna izjava enega vplivnejših zajditskih učnjakov Mohameda Ismajla Al Amranija, v kateri je muslimane zavezal k džihadu proti Hutijem. O slednjih zapiše, da niso predstavniki zajditske ločine, da jih mora država uničiti, muslimani pa morajo državo podpirati v njenem boju. Ne dolgo po

objavi izjave je Al Amrani sicer podal javno izjavo, da ni nikoli izrekel te *fatve*. (Brant, 2018: 223)

Prvo leto spopadov je Saleh vzdrževal držo, v kateri je konflikt na severu predstavljal kot nemoteč oziroma vsaj lahko ukrotljiv. Z letom 2005 pa je začel, predvsem pri Združenih državah Amerike in Savdski Arabiji, vse močneje lobirati za vojaško pomoč pri boju s Hutiji. Kot že omenjeno, so bili interesi velesil v Jemnu striktno omejeni na boj proti terorizmu, natančneje Al Kajdi na jugu države. Saleh si je za pridobitev tehnične in finančne pomoči od Združenih držav in Saudske Arabije prizadeval predvsem preko dveh šibkih argumentov. Prvič, da so Hutiji teroristična organizacija, in drugič, da delujejo kot iranska marionetna sila v Jemnu. Rivalstvo med Savdsko Arabijo in Iranom je jemenski režim videl kot priložnost za pridobivanje precejšnje materialne in finančne podpore. Saleh se je hkrati v okviru protiteroristične vojne potegoval tudi za podporo ZDA, pri čemer si je prizadeval Hutije predstaviti kot mednarodno teroristično organizacijo. Protiteroristična agenda je bila v primeru protihutijskega boja namreč edina uporabna karta jemenske vlade za pridobitev njihove podpore. Na podlagi poročila veleposlaništva ZDA v Jemnu lahko zaključimo, da se stališče te zahodne velesile glede domnevne iranske podpore Hutijev, na katero je opozarjala jemenska vlada, ni veliko spreminjalo. Odnos dobro povzame zaupno poročilo ameriškega veleposlanika Stephena Secheja, ki ga je izdal 12. septembra 2009:

*»Iranski vpliv v Jemnu je že dolgo omejen na neformalne verske povezave med jemenskimi in iranskimi učenjaki in zanemarljive iranske investicije v energetski in razvojni sektor. Medtem ko ima Iran dobre strateške razloge za vključitev v jemenske notranje zadeve zaradi jemenske bližine Savdski Arabiji in prisotnosti številčne zajditske šiitske populacije, edina vidna iranska vpletenost ostaja iranska medijska posredna vojna [...]»<sup>3</sup>*

Predstavljeno pozicijo ZDA v intervjuju potrди tudi ameriški veleposlanik Krajeski, ki je v Jemnu deloval med letoma 2004 in 2007. Kot komentira:

*»Tega naša obveščevalna služba ni zaznala in sam sem pogosto obveščal kongres ter ostale, da enostavno ne vidimo iranske povezave izven nekakšnih ... ne vem, kakšno besedo bi uporabil ... religioznih ali moralnih šiitskih okvirov. [...] Skratka, bile so nekakšne povezave med hutijemskim vodstvom in iranskimi kleriki, vemo, da je včasih prišlo do potovanja v Iran. Vendar v tem nismo videli popolnoma nobenega dokaza o iranski materialni podpori. Menim, da je to prišlo pozneje, mnogo pozneje.»<sup>4</sup>*

Ne glede na to, da Združene države niso verjele nobenemu od prej naštetih argumentov, so nemudoma ugodile že prvim prošnjam po finančni in tehnični podpori za boj proti Hutijem. Leta 2007 je Saleh uradno obiskal ZDA, kjer se je srečal s predsednikom Georgeem W. Bushem. Javna izjava sestankujočih predsednikov je stičišče našla prav v borbi proti terorizmu, oziroma kot je povedal George W. Bush:

<sup>3</sup> Seche, S. (2009): »Iran in Yemen: Tehran's shadow looms large, but footprint is small (C-NE9-01257)«. V: *Wikileaks*. Povzeto 8. maja 2020 s strani [https://www.wikileaks.org/plused/cables/05SANAA917\\_a.html](https://www.wikileaks.org/plused/cables/05SANAA917_a.html).

<sup>4</sup> Smolič, Ž. (2019): *Zahod in šiitski oboroženi upor: Hutiji in Hezbollah*, str. 71.

» [...] *In veliko časa sva posvetila razpravi o medsebojni želji, da pred roko pravice pripelejava radikalce in morilce. In zahvalil sem se predsedniku za njegovo močno podporo v vojni proti ekstremizmu in terorizmu. [...]*« (Vir 1) Javna izjava sicer ni zaobjela podrobnosti dogovora, ki sta ga predsednika sklenila med srečanjem. Nekoliko kasneje je postalo očitno, da je Saleh na srečanju privolil v naslednji korak ameriške intervencije v ‚boju proti terorju‘ na jemenskih tleh, in sicer je odobril napade brezpilotnih letal na tarče Al Kajde. Salehova vlada pa je v zameno prejela več milijonov dolarjev vredno ameriško pomoč. (Edroos, 2007)

Čeprav z določenimi zadržki, na kar napeljuje korespondenca veleposlaništva ZDA v Jemnu z Washingtonom, so Združene države Amerike hutijsko gibanje kot teroristično skupino prepoznavale vse do leta 2009. Takrat je administracija predsednika Baraka Obame Hutije odstranila s seznama terorističnih skupin, po vsej verjetnosti z namenom, da bi jemensko vlado spodbudila k ukrepanju proti Al Kajdi na jugu države. S tem namenom so ZDA še vedno finančno in vojaško podpirale Jemen. (Brant, 2018: 206) Dejstvo, da ne razpolagamo z oprijemljivimi dokazi, ki bi podprli teze o iranski podpori hutijskega gibanja – vsaj pred letom 2015 – odpira vprašanje, kje so Hutiji prejeli finančno in vojaško podporo. Isa Blumi v tem kontekstu izpostavi naslednje poudarke. Sprva moramo upoštevati dejstvo, da Hutiji izhajajo iz najbolj oborožene regije v državi, kar izhaja še iz časov vojn v šestdesetih letih. Kot doda: »Sada slovi po svojem odprtem trgu, kjer je na voljo širok nabor orožja na vseh nivojih. Nekajkrat sem imel priložnost potovati tja in videl, kaj vse je mogoče kupiti. Na odprtem trgu so bile med letoma 1993 in 1994 na voljo protiletalske rakete.« (Blumi v Smolič, 2019: 71) Specifika hutijskega upora vsaj do leta 2015 ali tudi pozneje ostaja v tem, da so sredstva za upor pridobivali iz notranjih krogov – premožnejših podpornikov in z lastnimi aktivnostmi. Tisto orožje, ki ni bilo prisotno še iz vojne v šestdesetih letih, so večino ilegalno kupovali in kradli od enot vladne vojske ali pa prisvajali od pobeglih enot v spopadih. Potrebno je izpostaviti, da glavnino orožja, s katerim operirajo hutijski borci – tudi od leta 2015 dalje – večinoma predstavljajo le relativno enostavni modeli pušk. (Prav tam)

Spopadi med jemensko vlado in Hutiji v okviru vojne v Sadi so se končali s savdsko vojaško intervencijo decembra 2009, ki je zračne napade utemeljila s posegom Hutijev na savdsko območje. Sledilo je neformalno premirje med Hutiji in Salehom. Prekinitev spopadov pa je privedla do zanimivega razpleta dogodkov. V začetku leta 2010 je vlada zgolj pasivno opazovala, kako so hutijski borci sistematično premagovali večino vladnih plemenskih zaveznikov, ki so bili predhodno vpleteni v spopade. Brandt na podlagi opravljenih intervjujev z lokalnimi šejki zaključuje, da so Hutiji šejke zlahka premagovali predvsem zaradi manka plemenske organiziranosti v uporu proti Hutijem. Kot zapiše, so bili šejki preveč razdeljeni in tekmovalni, da bi osnovali skupno fronto proti Hutijem. (Brant, 2018: 330–332) Interpretacije o tem, zakaj se Saleh ni odzval v bran sebi lojalnih šejkov, ki so sistematično padali pod napadi hutijskih borcev, so različne. V določeni meri lahko to tolmačimo kot strateško igro, v kateri je Saleh želel pretresti ravnovesje moči med šejki v širši regiji

Sada. Prav tako pa je postala očitna tudi izčrpanost, do katere je privedla vojna. V spopadih s Hutiji in plemeni na severu je umrlo več tisoč vojakov in civilistov, iz vojnih območij pa je bilo preseljenih vsaj 150 tisoč prebivalcev. Postalo je tudi očitno, da konflikta ni bilo mogoče zajeziiti zgolj na območju regije Sada – spopadi so se v intenzivnih oblikah širili tudi v vzhodno regijo Amran in v Al Džavf. (Clark, 2010: 271) Zelo pomemben vpliv za umiritev vojskovanja vladnih enot pa je zagotovo izhajal iz splošnih razmer v državi. Že med oktobrom in novembrom leta 2007 so širom Jemna vzniknili prvi večji protesti proti Salehovi vladi, ki so se razširili vse od Hadramavta na jugu pa do Adena na jugozahodu, severno do meje v Taizu in v prestolnici Sana. (Day, 2008: 419)

Dodajmo, da dogajanje o vladnih spopadih s Hutiji in številnimi plemeni, ki so se med letoma 2004 in 2010 vrstili na severu, ni padlo pod žaromete tujih medijev. Osrednji fokus mednarodnih medijev je vse do začetka arabske pomladi leta 2011 predstavljal boj proti Al Kajdi na jugu države. Ob boku s pogostimi vpeljavami striktno vladne cenzure o poročanju o dogajanju na severu in vladno propagando, ki je Hutije prikazovala v luči marginalnega zajdističnega gibanja, katerega glavni cilj naj bi bila domnevna vrnitev starega zajdističnega imamata, pa je bila javna podoba gibanja vprašljiva tudi znotraj države.

## ::ARABSKA POMLAD: VRATA V HUTIJSKO DRŽAVO

Možnost zloma Salehovega režima je postala še bolj otipljiva v drugi polovici januarja 2011, ko je večja jemenska mesta v sklopu arabske pomladi zajel val največjih protestov v zgodovini države. Med januarjem in junijem 2011 lahko naštejemo vsaj 83 množičnih protivladnih protestov. Glavna zahteva protestnikov je bila menjava oblasti, ki so jo družno krivili za nizek življenjski standard in cvetočo korupcijo v državni politiki. Ključno je h kolektivno izraženemu nezadovoljstvu prispeval tudi nedavni poskus Salehove stranke GPC, da bi spremenila dolžino predsedniškega mandata, po kateri bi moral Saleh s funkcije odstopiti leta 2013. Atmosfero lahko dobro ilustrira osrednji slogan, ki je po ulicah odmeval 20. januarja 2011 na prvem večjem protestu v Sani: »*Odidi, preden boš v to prisiljen*«. (Vir 2) Politična opozicija je že pred omenjenim dnem poskušala organizirati proteste zoper omenjeni poskus vlade, vendar ni uspela mobilizirati zadostnega števila protestnikov. Zelo velik vpliv na intenziteto januarskih protestov pa je najverjetneje izhajal iz zgleda, ki ga je širom arabskega sveta ustvaril uspeh tunizijskega revolta. (Abdullah, Ghobari, 2011) Potrebno je poudariti, da protesti, niso imeli enotnega vodstva oziroma koordinacije. Sprva so jih spontano organizirali mladi aktivisti, podprla, a ne usmerjala, pa jih je celotna ustaljena politična opozicija. Stranke Islah, Sadik in Hami Al Ahmar so med drugim protestnikom ponudile tudi logistično podporo. Med prvimi organiziranimi skupinami, ki so se pridružile protestom, pa so bili tudi Hutiji. Nenazadnje so se za menjavo oblasti aktivno borili že vsaj sedem let. (Davidson, 2016: 117)

Kot najbolj prelomen dogodek protestov lahko označimo 18. marec 2011. Na ta dan je bilo tekom protestov s strani vladnih represivnih aparatov ubitih najmanj petdeset protestnikov, več sto oseb pa hujše poškodovanih. Dogodek je dodatno vznemiril množice in na ulice glavnega mesta privedel še več deset tisoč dodatnih protestnikov, vlada pa je razglasila izredno stanje. (Finn, 2011) Najbolj odločilna posledica, ki je nasledila ta dogodek, ki se je v zgodovino zapisal kot ‚petek ponoša‘, se je odvila v okviru salehove notranje politične strukture. Po krutemu obračunu s protestniki je še isti dan salehovo stranko zapustila petina njenih predstavnikov v parlamentu. Nemudoma pa so protestnike podprli tudi nekateri vojaški generali, med katerimi je najvplivnejšega brez dvoma predstavljal Ali Mohsen. Ta je ob tem napovedal, da bodo njegove sile ščitile protestnike pred vladno vojsko, zaradi česar je v Jemnu znova zavel strah pred morebitno državljansko vojno. (Brehony, 2015: 238) Ob tem opomnimo, da naj bi Saleh v Mohsenu videl enega glavnih tekmecev. Brandt trdi, da naj bi ga z vojno na severu namerno držal stran od središča državne oblasti. (Brant, 2018: 231) Mohsen je takrat prvič po sedmih letih zapustil območje severne fronte. Ker je s seboj v Sano pripeljal velik del enot Prve oborožene divizije, so Hutiji nemudoma pograbili priložnost in vkorakali v ‚prestolnico‘ severnega Jemna. Preostanek tam prisotne Prve oborožene divizije je Hutijem brez izstreljenega naboja dopustil, da so 24. marca 2011 pod vodstvom Abdulaha Al Hakima, sajida in nekdanjega osnovnošolskega učitelja, v celoti zavzeli mesto Sada. (Prav tam: 333–334) Konec marca 2011 je z osvojitvijo mesta Sada tako mogoče zaslutiti prvo senco bodoče hutijske države.

Razmere za obstoj salehove politične oblasti so v kontekstu arabske pomladi postajale neznosne. Saleh je v vmesnem obdobju utrpel tudi hude poškodbe v bombnem napadu, 23. novembra 2011 pa je pod pritiskom Sveta zalivskega sodelovanja, ki ga morda bolje poznamo pod ameriško kratico GCC, podpisal svojo odstopno izjavo. Tako je postalo očitno, da bo menjava oblasti v Jemnu odvezeta tako protestnikom kot obstoječi notranji politični opoziciji in da bodo ‚revolucijo‘ v njeni odločilni fazi v vajeti vzela okoliška naftna kraljestva na čelu s Saudsko Arabijo. Te so tranzicijsko vlado določile nekdanjemu jemenskemu podpredsedniku Abdrabuhu Mansurju Hadiju. (Finn, 2011)

Določitev tranzicijske vlade je kmalu dosegla prenekatera neodobravanja tako s strani heterogenih protestnikov kot ostalih opozicijskih skupin. Vrhuncev neodobravanja pa je sledil v okviru Nacionalne dialoške konference, krajše NDK, kjer naj bi najrazličnejše družbene in verske skupine razpravljale o koreninah državnih problemov in skupno vzpostavile mirno tranzicijo po jemenski ‚revoluciji‘. V NDK, ki je potekala med marcem 2013 in januarjem 2014, naj bi bili vključeni predstavniki vseh jemenskih političnih strank, družbenih skupin, žensk, mladostniških skupin, Južnega gibanja in tudi Hutijev. (Schmitz, 2015) Hutiji so se na konferenci zavzemali za vzpostavitev tako imenovane Druge republike (*al jumburijah al tanijah*). Ta ne bi bila niti imamat, ki bi ga vodili sajidi, niti republika, ki bi jo na lokalni ravni izvajali šejki. Oblika oblasti, ki so jo zagovarjali, je bila demokracija, ki bi

predstavništvo zagotavljala vsem skupinam v državi, v zahtevi pa so bili hutijski predstavniki skoraj popolnoma skladni s predstavniki Južnega gibanja. Predlog je menda presenetil številne udeležence konference: stališča, ki so jih na konferenci zagovarjali Hutiji, so bila namreč v številnih pogled v popolnem nasprotju s podobo, ki so jo ustvarile leta vladne cenzure in propagande. (Brant, 2018: 339–340)

Čeprav si je vsaj navidezno zadala bolj ambiciozne načrte, je tranzicijska vlada iz Nacionalne dialoške konference iz vseh pomembnejših odločitev izrinila prenekatero politične akterje, med katerimi so bili tudi Hutiji in Južno gibanje oziroma Al Hirak. Hutiji so na konferenci, na kateri niso uspeli doseči zelenih sprememb, zapadli tudi v neposredne spore s podporniki sunitske stranke Islah. Napetosti so med drugim privedle do treh poskusov atentatov na hutijske delegate, pri čemer sta bila dva izmed poskusov uspešna. (Vir 9) Krepko največje neodobranje pa je s strani Hutijev prejel načrt tranzicijske vlade o spremembi ureditve zveznega sistema. Posebna komisija, ki jo je določil začasni predsednik Hadi, je začrtala šest zveznih regij: Azal, Saba, al Džanad, Tihama, Adan in Hadramavt. Začasna vlada je želela načrt prikazati kot poskus sprave različnih državnih političnih skupin, ki bi tako dobile nekoliko večjo avtonomijo znotraj posameznih zveznih regij. (Bayoumy, 2014) Načrt je bil v popolnem nasprotju z enim od osrednjih političnih ciljev hutijskega gibanja, in sicer z zahtevo po pravični razdelitvi državnega bogastva med vse regije v državi. Hadijeva tranzicijska vlada je namreč poskušala vsiliti federalno razdelitev Jemna na revne in bogate regije, pri čemer so bile slednje neposeljene in imele največje zaloge nafte v državi.

Predvsem Hutiji in Južno gibanje oziroma Al Hirak – dodajmo, da se je iz slednjega pozneje razvil Južni tranzicijski svet, ki trenutno ob podpori Združenih Arabskih Emiratom predstavlja osrednjo separatistično gibanje na jugu države – so bili v največji meri izključeni iz poteka Nacionalne dialoške konference. Kot komentira Isa Blumi:

»Nikoli jim ni bilo omogočeno sedeti v notranjem krogu. Američani in *Hadijeva vlada so jih imeli vse bolj za obstranske, kar velja tudi za Al Hirak [...]* Na ulicah Sane, Sade ali Taiza so jih takrat napadali z vseh strani. Dobro se spominjam. V začetku leta 2014 je bila Sana nevarna predvsem za tiste, ki so zastopali Hutije. In enako je veljalo za Al Hirak. Torej, čeprav bi moralo biti to obdobje stabilnosti in miru, sta bili še posebej ti dve skupini v samem procesu marginalizirani, napadali pa so jih tudi politično. Od samega začetka je šlo za poskus Evropske unije in drugih, ki so nekoliko zmedeno gledali na to, da bi jih institucionalno ločili. Vendar je bilo jasno, da so bili takratni veleposlanik in GCC nagnjeni k temu, da Al Hirak in Hutije držijo stran od notranjega kroga, kjer so se sprejemale pomembne odločitve. In na koncu bodo prav oni hkrati trpeli politično nasilje v protestih na ulicah.«<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Smolič, Ž. (2019): *Zahod in šiitski oboroženi upor: Hutiji in Hezbolah*, str. 81.

## ::DRŽAVLJANSKA VOJNA

Hutiji niso bili pripravljeni pristati na novo federativno obliko, ki jo je namerala vpeljati Hadijeva vlada. Na izključenost od teh dogovarjanj so Hutiji odgovorili s tem, da so prestolnico Sano obkolili s svojimi borci. Z obkolitvijo mesta pa se je spremenila tudi retorika Abdulmalika Al Hutija, ki je postajala vse bolj agresivna. Hutiji so se tako že začeli pripravljati na vojaško osvojitve prestolnice in zgolj čakali na primeren trenutek. (Brant, 2018: 341) Pred začetkom spopadov pa so poskusili destabilizirati hadijevo tranzicijsko vlado na bolj miren način. Julija 2014 je začasna vlada skoraj dvakratno podražila gorivo. Zaradi vsesplošnega ogorčenja jemenske javnosti je prišlo tudi do nekaj manjših protestov, ki so jih vladne sile nemudoma zatrle. (Vir 6) Nezadovoljstvo javnosti je spretno izkoristil Abdulmalik Al Huti, ki je začel na začasno vlado pritiskati z vrsto političnih zahtev. V naslednjem mesecu so Hutiji organizirali množične protivladne proteste, na katerih so v prvi vrsti zahtevali zmanjšanje cen goriva in odstopčasne vlade. 18. avgusta 2014 so v tem kontekstu Hutiji na ulice prestolnice pognali več desetisočglavo množico protestnikov. (Ghobari, 2014) Dogodek najverjetneje predstavlja trenutek, ko so se mednarodni mediji začeli vsaj delno zavedati dejanske politične moči uporniškega gibanja. Kot izpostavi Brandt, so Hutiji v tem obdobju brez dvoma tvorili najmočnejšo nevladno oboroženo skupino v Jemnu. (Brant, 2018: 341)

9. septembra 2014 so vladne sile sprožile prve strele na protestnike, Hutiji pa so nemudoma izkoristili priložnost. Njihove oborožene skupine, ki so čakale na poziv v okolici Sane, so tako vkorakale v prestolnico in začeli so se spopadi z vojsko tranzicijske vlade in podporniki sunitske stranke Islah. (Vir 7) V dobrem tednu so Hutiji vzpostavili nadzor nad prestolnico. Z obkolitvijo vseh pomembnejših vladnih poslopij so obstoječo vlado prisilili v premirje in podpis dogovora s predstavniki vseh političnih strank, v katerem so te pristali na vzpostavitev bolj vključujoče vlade. Dogovor je med drugim predvideval enomesečni rok za vzpostavitev nove vlade, v kateri naj bi svoje mesto dobili tudi predstavniki Hutijev in Južnega gibanja. Istega dne je sledil odstop takratnega premiera Mohameda Basindave. (Vir 8) Hutiji so v tem obdobju tako vse pogosteje polnili novice zahodnih medijev, a je bilo poročanje pogosto precej površno. Čeprav gibanje ni izkazovalo nikakršne namere po obuditvi imamata, so jim v mednarodnem poročanju pogosto pripisovali prav to, pri čemer lahko sklepamo, da je šlo za nerefektirano reproduciranje vladne protihutijske propagande iz obdobja vojn v Sadi. Kot primer nam lahko služi izsek prispevka tiskovne agencije Reuters: » [...] *skupina, katere osrednji cilj je obnova zajditskega imamata, ki je bil izpodrinen v puču leta 1962* [...]« (Prav tam)

Neposredno po zavzetju prestolnice, so se hutijske enote začele premikati južno proti drugemu največjemu mestu Aden. (Vir 3) Tako so sredi oktobra 2014 s silo prevzeli nadzor nad Ibom, Damarjem, Bajdo in pristaniščem v Hodejdi, ki je drugo največje pristanišče v državi. Na največji odpor so naleteli predvsem v provincah Rada in Ib, kjer je prišlo do spopadov z nekaterimi lokalnimi plemeni, podporniki



stranke Islah in enotami Al Kajde. Nekoliko pozneje, v letu 2015, pa so se nad Hutiji začeli vrstiti tudi samomorilski napadi Islamske države. (Ghobari, Mukhashaf, 2015) Čeprav se intenzivnost hutijske širitve po Jemnu in njihov neposreden poseg v državno oblast na določenih stopnjah kažeta kot ideološka radikalizacija gibanja, je pri tem potrebno izpostaviti, da tako v letu 2014 kot trenutno ideologija oziroma politični nazori in cilji gibanja ostajajo enaki kot že leta poprej ter še vedno ustrezajo nazorom Huseina Al Hutija iz leta 2004. Kot to strne Isa Blumi, se njihovi osrednji cilji v začetku leta 2015, kot pozneje vežejo na: »[...] *ponovno vzpostavitev pogojev za pravo demokratično pogajanje, za združitev Jemna z namenom pravičnega zastopništva interesov vseh regij in ljudi ter v želji, da ne bi živeli v tako oklicani 'banana republiki', kjer se krog moči giblje okrog nekakšnega generala, ki skrbi za zunanje interese.*« (Blumi v Smolič, 2019: 87)

Konec leta 2014 je ob boku s hutijskim postopnim prevzemom oblasti vse bolj odmevala teorija, da so Hutiji začeli sodelovati s svojim najstarejšim sovražnikom, padlim predsednikom Alijem Abdulahom Salehom. Če zanemarimo nekatere skrajno neoprijemljive dokaze o tovrstnem sodelovanju, je prva javna obtožba prišla v poročilu Združenih narodov novembra 2014. (Vir 4) Januarja naslednje leto pa je medijska hiša Al Džazira objavila posnetek telefonskega pogovora med Salehom in hutijskim vojaškim poveljnikom Abdulom Vahidom Abu Rasom iz novembra 2014, ki je brezdvomno izražal tesno sodelovanje. (Alabbasi, 2015) Ne glede na takratni dvom v avtentičnost posnetka se je nedolgo potem izkazalo, da je bila teorija o sodelovanju med Salehom in Hutiji pravilna.<sup>6</sup>

Hutiji so oblast v Jemnu prevzeli že jeseni 2014, a je formalni prevzem sledil šele v začetku februarja. Šestega februarja so razpustili parlament in oblikovali petčlanski predsedniški svet, ki naj bi v obdobju nadaljnjih dveh let vodil državo. (Vir 10) Neposredno za tem pa so začeli v zavezništvu z nekdanjim predsednikom Salehom delno uresničevati prav tiste strahove, ki jih je Saleh dolga leta vztrajno naslavljal Saudski Arabiji in ZDA. Hutiji so namreč začeli vzpostavljati prve gospodarske povezave z Iranom. Že prvega marca 2015 se je odprla letalska povezava med Tehranom in Sano, vzpostavili pa so tudi dogovore o iranskih gradbenih projektih na področju elektroenergetske infrastrukture: Iran naj bi v Jemnu zgradil dvesto megavatno elektrarno, kar bi drastično omejilo večdesetletno pomanjkanje električne energije in pripomoglo k elektrifikaciji prenekaterih ruralnih predelov Jemna, ki še vedno niso imeli dostopa do električne energije. (Fraihat, 2016: 50)

Šele na tej točki razvoja dogodkov lahko začnemo odpirati aktualno geopolitično perspektivo. Prva povezovanja z Iranom so namreč zbudila pozornost savdskega kraljestva. Konec februarja 2015 je iz hišnega zapora v Sani tranzicijski predsednik Hadi pobegnil v mesto Aden, kjer je nedolgo po tem preklical svoj odstop in Aden progla-

<sup>6</sup> V začetku decembra 2017 je nekdanji predsednik Saleh napovedal, da je pripravljen 'obrniti novo stran'. Tako je stopil v zavezništvo s Saudsko Arabijo in Hutije (Ansar Alah) oklical za neligitimne borce za oblast. Nedolgo po tem je bil v svojem petinsedemdesetem letu starosti ubit v napadu hutijskih sil.

sil za novo prestolnico Jemna. (Vir 11) Drugo največje jemensko mesto je s tem postalo osrednje vprašanje hutijskega dokončnega prevzema državne oblasti. Hutijski borci in Salehu zveste enote vladne vojske so 25. marca 2015 začele ‚Bitko za Aden‘ in že v prvem dnevu spopadov zavzele adensko letališče. (Aboudi, 2015) Glede na izrazito premoč Salehovich in hutijskih zavezniških sil so bile Hadijeve vojaške enote brez dvoma prešibke, da bi se same ubranile napada. Hadi je ob začetku spopadov zapustil Aden in pobegnil v Savdsko Arabijo. Slednja pa je v okviru koalicije GCC (Zalivski svet za sodelovanje) še isti dan naznanila začetek operacije ‚Odločilna nevihta‘. Saudska televizijska mreža Al Arabija je na ta dan poročala, da bodo poleg Savdske Arabije zračne napade v Jemnu izvajali še Bahrajn, Kuvajt, Katar, Jordanija in Maroko, medtem ko bodo Egipt, Jordanija, Sudan in Pakistan prevzeli vse operacije na tleh. Združene države Amerike pa so napovedale logistično in obveščevalno podporo operaciji. Pri tem lahko izpostavimo, da je med zalivskimi državami Oman edina država, ki se 25. marca 2015 ni vključila v operacijo ‚Odločila nevihta‘. (Vir 5)

V trenutku, ko so konec marca nad Jemnom poleteli prvi savdski bombniki, je notranjepolitično motiviran konflikt zapadel v območje boja za geopolitični nadzor. Intervencijo sil GCC večina interpretira v luči tako imenovane iransko-savdske hladne vojne. Jedro rastoče napetosti v savdsko-iranskih odnosih izhaja iz ameriške invazije na Irak leta 2003, v kateri je bil z oblasti odstranjen Sadam Husein. S tem je oblast v Iraku prvič po letu 1638 prevzela večinska šiitska dvanajstniška populacija, zaradi česar se je vpliv Irana v širši regiji izrazil povečal. Oblikoval se je tako imenovani šiitski polmesec, ki sega od Irana, Iraka, Sirije, Libanona in vse do Jemna. Kot pove Šterbenc, je prav to razlog, da je vojna v Siriji postala tako zelo agresivna. Savdijci so namreč v Siriji zaslutili priložnost za prekinitev oziroma oslabitev šiitskega polmeseca in to je bil razlog za njihovo močno podporo sunitskih upornikov. (Šterbenc v Smolič, 2019) Jemen pa je v tem kontekstu ob boku z neformalnim prevzemom oblasti princa Mohameda bin Salmana v Saudski Arabiji začel predstavljati grožnjo rastočega iranskega vpliva na južni meji kraljestva. A nas vsekakor geopolitična perspektiva ne sme zanesti.

## ::ZAKLJUČEK

Kot smo prikazali, je konflikt večplasten. Tako hutijskemu gibanju ne smemo odvzeti njegove zgodovinskosti. Četudi konflikt in posledično uničevanje Jemna vzdržuje strah pred šiitsko politično navezavo širom Bližnjega vzhoda, je članek poskusil predstaviti notranje razmere pred začetkom aktualne vojne in orisati razvoj uporniškega gibanja in ideologije, ki gibanje motivira, da vztraja v vojnem stanju, v katerem so Hutiji neprekinjeno ujeti že od leta 2004 dalje. Na tej poti pa smo zaobšli prenekatero dogodke in akterje, ki so manj ali bolj odločilno vplivali na aktualne razmere v Jemnu.

Tako smo sklenili krog od osrednjih okoliščin oziroma povodov vojne, do fragmentiranih novic o poteku vojne, s katerimi smo obdani tako rekoč vsakodnev-

no. Kar lahko dodamo v navezavi na v času pisanja aktualno dogajanje v Jemnu, je le že dolgo znano dejstvo o nastali humanitarni krizi, ki jo od zunaj vzdržujejo predvsem Savdska Arabija s tehnično podporo Združenih držav Amerike in Združeni Arabski Emirati. Sodeč po podatkih Združenih narodov iz začetka leta 2019 več kot 20 milijonov prebivalcev nima dostopa do hrane, okoli 80 tisoč otrok, ki so mlajši od pet let, pa je umrlo zaradi lakote. (Bibbo, 2019) Ob naštetih stiskah, s katerimi se dnevno srečuje jemensko civilno prebivalstvo, je zaradi oviranega dostopa do pitne vode (oziroma njenega umanjkanja) izbruhnila tudi epidemija kolere, ki je v prvih treh mesecih leta 2019 mesečno vzela približno sto življenj. (Baeumont, 2019) Navkljub vse bolj očitnim dvomom Savdske Arabije glede smiselnosti oziroma ‚produktivnosti‘ petletnih napadov na Jemen, tudi neposredni umik velesil Jemnu ne obeta svetle prihodnosti. Predpogoj stabilizacije brez dvoma ostaja prekinitev tujih vojaških intervencij, a ne glede na to je vojna v zadnjih letih močno zaostрила predhodne notranje politične, verske in plemenske konflikte v državi.

## ::VIRI IN LITERATURA

- Abdullah, K.; Ghobari M. (2011): »Thousands march in Yemen to demand change of government.« V: *Reuters*. Povzeto 20. maja 2020 s strani <https://www.reuters.com/article/us-yemen-protests-idUSTRE70Q23620110127>
- Aboudi, S. (2015): »Allies of Yemen Houthis seize Aden airport, close in on president.« V: *Reuters*. Povzeto 23. maja 2020 s strani <https://uk.reuters.com/article/uk-yemen-security/allies-of-yemen-houthis-seize-aden-airport-close-in-on-president-idUKKBN0ML0YM20150325>
- Alabbasi, A. (2015): »Yemen leak: Collusion between Houthis and ex-president Saleh.« V: *Middle East Eye*. Povzeto 23. maja 2020 s strani <https://www.middleeasteye.net/news/yemen-leak-collusion-between-houthis-and-ex-president-saleh>
- Bayoumy, Y. (2014): »Yemen's federal plan a bold idea, but many hurdles remain.« V: *Reuters*. Povzeto 21. maja 2020 s strani <https://www.reuters.com/article/us-yemen-politics-analysis/yemens-federal-plan-a-bold-idea-but-many-hurdles-remain-idUSBREA1M05720140223>
- Beaumont, P. (2019): »Mounting concern over cholera health crisis in Yemen.« V: *The Guardian*. Povzeto 23. maja 2020 s strani <https://www.theguardian.com/global-development/2019/apr/17/mounting-concern-over-cholera-health-crisis-in-yemen>
- Bibbo, B. (2019): »UN raises \$2.6bn in donations for Yemen humanitarian aid« V: *Al Jazeera*. Povzeto 23. maja 2020 s strani <https://www.aljazeera.com/news/2019/02/raises-26bn-donations-yemen-humanitarian-aid-190226161139569.html>
- Brant, M. (2018): *Tribes and Politics in Yemen: A History of the Houthi Conflict*. London: Oxford University Press,
- Brehony, N. (2015): »Yemen and the Huthis: Genesis of the 2015 Crisis.« V: *Asian Affairs*, London: Oxford University.
- Clark, V. (2010): *Dancing on the Heads of Snakes*. New Haven: Yale University Press.
- Coles, I. (2011): »Newsmaker: Yemen's Saleh, „dancing on the heads of snakes“« V: *Reuters*. Povzeto 20. maja 2020 s strani <https://www.reuters.com/article/us-yemen-saleh/newsmaker-yemens-saleh-dancing-on-the-heads-of-snakes-idUSTRE78M20X20110923>
- Davidson, C. (2016): *Shadow Wars: The Secret Struggle for the Middle East*. London: Oneworld Publications.
- Day, S. (2008): »Updating Yemeni National Unity: Could Lingering Regional Divisions Bring Down the Regime?« V: *Middle East Journal*, 62/3, Washington: Middle East Institute.

- Dorlian, S. (2011): »The Sa'da War in Yemen: between Politics and Secterianism.« V: *Hartfor Seminary*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Edroos, F. (2007): »Yemen: Who was Ali Abdullah Saleh?«. V: *Al Jazeera*. Povzeto 18. aprila 2020 s strani <https://www.aljazeera.com/indepth/spotlight/yemen/2011/02/201122812118938648.html>
- Finn, T. (2011): »45 protesters killed in Yemen« V: *The Guardian*. Povzeto 20. maja 2020 s strani <https://www.theguardian.com/world/2011/mar/18/yemen-police-massacre-45-protesters>
- Finn, T. (2011): »Yemen president quits after deal in Saudi Arabia«. V: *The Guardian*. Povzeto 21. maja 2020 s strani <https://www.theguardian.com/world/2011/nov/23/yemen-president-quits>
- Fraihat, I. (2016): *Unfinished revolutions: Yemen, Libya and Tunisia after the Arab Spring*. London: Yale University Press.
- Ghobari, M. (2014): »Houthi rebels sign deal with Yemen parties to form new government.«. V: *Reuters*. Povzeto 22. maja 2020 s strani <https://www.reuters.com/article/us-yemen-security/houthi-rebels-sign-deal-with-yemen-parties-to-form-new-government-idUSKBN0HGo4T20140921>
- Ghobari, M. (2014): »Tens of thousands of Yemeni Houthis protest against govt in capital« V: *Reuters*. Povzeto 22. maja 2020 s strani <https://www.reuters.com/article/us-yemen-protests/tens-of-thousands-of-yemeni-houthis-protest-against-govt-in-capital-idUSKBN0GM12C20140822>
- Ghobari, M.; Mukhashaf, M. (2015): »Suicide bombers kill 137 in Yemen mosque attacks.« V: *Reuters*. Povzeto 23. maja 2020 s strani <https://www.reuters.com/article/us-yemen-attack-bomb/suicide-bombers-kill-137-in-yemen-mosque-attacks-idUSKBN0MG11J20150320>
- Haider, N. (2010): »Zaydism: A Theological and Political Survey« V: *Religion Compas*, 4/7, Bernard College: Columbia University.
- Hill, G. (2010): »Yemen: Fear of Failure.« V: *Chatham House*. Povzeto 22. maja 2020 s strani <https://www.chathamhouse.org/publications/papers/view/109231>
- Khoury, N. (2005): »Fighting escalates in Saada: Al-Houthi lives on« V: *Wikileaks*. Povzeto 8. maja 200 s strani [https://wikileaks.org/plusd/cables/05SANAA726\\_a.html](https://wikileaks.org/plusd/cables/05SANAA726_a.html)
- Krajeski, T. C. (2004): »Royg insiders increasingly frustrated with Saleh clan« V: *Wikileaks*. Povzeto 8. maja 2020 s strani [https://wikileaks.org/plusd/cables/05SANAA1352\\_a.html](https://wikileaks.org/plusd/cables/05SANAA1352_a.html)
- Novak, J. (2005): »Ayatollah Sistani and the war in Yemen« V: *Worldpress.org*. Povzeto 15. maja 2020 s strani <https://www.worldpress.org/Mideast/2083.cfm>.
- Phillips, S. (2005): »Cracks in the Yemeni System.« V: *Middle East Research and Information Project*. Povzeto 27. aprila 2020 s strani <https://merip.org/2005/07/cracks-in-the-yemeni-system/>
- Phillips, S. (2008): *Yemen's Democracy Experiment in Reginal Perspective*. New York: Palgrave Mackmillan.
- Salisbury, P (2015): »Yemen and the Saudi-Iranian 'Cold War'«. V: *Chatham House*. Povzeto 20. maja s strani <https://www.chathamhouse.org/publication/yemen-and-saudi-iranian-cold-war>.
- Salmoni, B.; Loidolt B.; Wells, M. (2010): *Regime and Periphery in Northern Yemen: The Huthi Phenomenon*. Santa Monica: Rand Corporation.
- Schmitz, C. (2014): »Yemen's National Dialogue«. V: *Middle East Institute*. Povzeto 21. maja 2020 s strani <https://www.mei.edu/publications/yemens-national-dialogue>.
- Seche, S. (2009): »Iran in Yemen: Tehran's shadow looms large, but footprint is small (C-NE9-01257)«. V: *Wikileaks*. Povzeto 8. maja 2020 s strani [https://www.wikileaks.org/plusd/cables/05SANAA917\\_a.html](https://www.wikileaks.org/plusd/cables/05SANAA917_a.html)
- Smolič, Ž (2019): *Zahod in šiitski oboroženi upor: Hutiji in Hezbolah*. Magistrsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta v Ljubljani.
- Smolič, Ž. (2019): »Šiizem, upor in bližnji vzhod« V: *Radio Študent*. Povzeto 23. maja 2020 s strani <https://radiostudent.si/politika/odprti-politi%C4%8Dni-termin/%C5%A1iizem-upor-in-bli%C5%BEjni-vzhod>
- Šterbenc, P. (2005): *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s Suniti*. Ljubljana: FDV.
- Šterbenc, P. (2011): *Zahod in muslimanski svet: akcije in reakcije*. Ljubljana: FDV.

- Vir 1 (2007):** »President Bush Welcomes President Ali Abdullah Saleh of Yemen to the White House«. V: *The White House*. Povzeto 18. aprila 2020 s strani <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2007/05/20070502-3.html>
- Vir 2 (2011):** »UPDATE 1-Protests erupt in Yemen, president offers reform«. V: *Reuters*. Povzeto 20. maja 2020 s strani <https://af.reuters.com/article/tunisiaNews/idAFLDE7oJ2BZ201101020>
- Vir 3 (2014):** »Houthi rebels take over Yemen's Hodeidah port: residents.« V: *Reuters*. Povzeto 23. maja 2020 s strani <https://www.reuters.com/article/us-yemen-insurgency/houthi-rebels-take-over-yemens-hodeidah-port-residen>
- Vir 4 (2014):** »US blacklists Yemen ex-president Saleh, Houthi commanders.« V: *Middle East Eye*. Povzeto 23. maja 2020 s strani <https://www.middleeasteye.net/news/us-blacklists-yemen-ex-president-saleh-houthi-commanders>
- Vir 5 (2015):** »Saudi Arabia launches air strikes in Yemen«. V: *BBC*. Povzeto 23. maja 2020 s strani <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-32061632>
- Vir 6 (2014):** »Yemen protests erupt after fuel price doubled«. V: *Al Jazeera*. Povzeto 22. maja 2020 s strani <https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/07/yemen-protests-erupt-after-fuel-price-doubled-2014730144324121143.html>
- Vir 7 (2014):** »Yemen: Violent crushing of protest signals alarming escalation in standoff with Huthis.« V: *Amnesty International*. Povzeto 22. maja 2020 s strani <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2014/09/yemen-violent-crushing-protest-signals-alarming-escalation-standoff-huthis/>
- Vir 8 (2014):** »Yemen's Houthi rebels advance into Sanaa.« V: *Al Jazeera*. Povzeto 22. maja 2020 s strani <https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/09/yemen-houthi-rebels-advance-into-sanaa-201492091233845119.html>
- Vir 9 (2014):** »Yemen's national dialogue conference concludes with agreement.« V: *BBC*. Povzeto 21. maja 2020 s strani <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-25835721>
- Vir 10 (2015):** »Yemen crisis: Houthi rebels announce takeover«. V: *BBC*. Povzeto 23. maja 2020 s strani <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-31169773>
- Vir 11 (2015):** »Yemen's western-backed president flees house arrest in Sana'a«. V: *The Guardian*. Povzeto 23. maja 2020 s strani <https://www.theguardian.com/world/2015/feb/21/yemens-western-backed-president-flees-house-arrest-in-sanaa>
- Vir 12 (2015):** »Saudi Arabia launches air strikes in Yemen«. V: *BBC*. Povzeto 22. maja 2020 s strani <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-32061632>
- Younes, A. (2020):** »Why Houthis offered Saudi POWs swap for jailed Palestinians«. V: *Al Jazeera*. Povzeto 10. maja 2020 s strani <https://www.aljazeera.com/news/2020/03/houthis-offered-saudi-pows-swap-jailed-palestinians-200327195400546.html>



**SLOVENSKO  
FILOZOFSKO  
DRUŠTVO**

**SLOVENIAN  
PHILOSOPHICAL  
SOCIETY**

## ::FILOZOFIJA V MATRICI

*Razmišljanje predsednika Slovenskega filozofskega društva ob petinosemdeseti obletnici ustanovitve »Filozofskega društva« in ostalih aktualnih društvenih dogodkih v prvem polletju 2020.*

Prvo polovico leta 2020 je bilo delovanje Slovenskega filozofskega društva zaznamovano z obeleževanjem 85. obletnice ustanovitve »Filozofskega društva« v Ljubljani, ki je duhovni predhodnik današnje organizacije, seveda pa tudi z izbruhom epidemije virusa SARS-CoV-2, zaradi katere so oblasti uvedle številne ukrepe, med drugim prepoved organiziranj javnih srečanj in premikov iz občin stalnega prebivališča. Zaradi slednjega se je društvo odločilo za pomemben in inovativen korak, saj je začelo pretočno predvajati svoje dogodke v aplikaciji Zoom (za članice in člane društva) ter na družabnem omrežju Facebook, in sicer v sklopu dogodkovnega niza »Filozofija v karanteni«. Ob vseh teh aktivnostih se je odvila še okrogla miza z naslovom »Manj družba misli, bolj prezira filozofe: o javnem položaju filozofije,« ki smo jo organizirali v Mariboru, kar je bil prvi društven dogodek v štajerski prestolnici po zelo dolgem času, ki ga lahko verjetno merimo kar v desetletjih.

Oba dogodka – tako okroglo mizo ob ustanovitvi »Filozofskega društva« kot tudi Mariborsko prireditev –, v kratkem sporočilu spodaj opisuje kolegica Nataša Demirović, zato bi se sam tukaj omejil le na nekaj manjših komentarjev.

Okroglo mizo o obletnici ustanovitve duhovnega predhodnika našega društva smo organizirali na mojo pobudo, in sicer zato, ker delovanje društva v obdobju po drugi svetovni vojni žal še ni raziskano, zaradi česar grozi, da bodo dogodki iz tega časovnega obdobja utonili v pozabo. Želel sem, skratka, da odličnemu besedilu, ki ga je o zgodovini društva pred vojno spisala dr. Tanja Pihlar, ob rob postavimo vsaj pričevanja preteklih predsednikov društva v obdobjih po drugi vojni, če že nimamo na voljo dostojne zgodovinske študije za ta desetletja. Mojemu vabilu so se odzvali številni pretekli predsedniki – Božidar Debenjak, Darko Štrajn, Bojan Borstner, Valentin Kalan, Borut Ošljaj in Luka Omladič, ki bi se jim ob tej priložnosti rad vnovič zahvalil –, tako da lahko posledično rečem, da smo to zgodovinsko vrzel zdaj vsaj deloma zakrpali.<sup>1</sup> Obenem so s strani kolegice Tinkare Tihelj, tajnice društva, bivši predsedniki bili naprošeni, da napišejo memoarje, povezane s svojim predsednikovanjem: dva takšna spomina tudi objavljamo v tej številki Anthroposa (ob čemer pa bi želel poudariti, da izražata osebna mnenja in ne mnenja društva). Sam lahko rečem, da sem si na podlagi pričevanj gostov glede povojne zgodovine društva ustvaril sledečo podobo: razdelitev na štiri obdobja, in sicer v grobem na obdobje petdesetih in šestdesetih let, ki ga zaznamuje boj za ponovno vzpostavitev institucionalizirane filozofske misli na slovenskem, obdobje sedemdesetih in osemdesetih, ki ga zaznamuje intenzivno delovanje društva, kar je bila posledica sinergije

<sup>1</sup> Posnetek dogodka je dokumentiran na YouTube kanalu Slovenskega filozofskega društva.



številnih filozofskih silnic, pa potem obdobje po osamosvojitvi, od devetdesetih do nekje 2004, ki ga zaznamuje parcializacija in kompartmentalizacija slovenske filozofije na tri skorajda mimobežne katedre (analitično, fenomenološko in psihoanalitično), ki so ustanovila vsaka svoje društvo ter zaradi svoje relativne metodološke brezkompromisnosti in zaprtosti proizvedla tudi kakšne filozofske »osamelce«, nasled pa še »postkatedrsko« obdobje, ki smo mu priča po l. 2004 in v drugem desetletju tega stoletja, ki ga zaznamuje tudi razširitev digitalne tehnologije. Ta botruje tudi novemu formatu dogodkov, ki smo ga uvedli v društvu – deloma pod prisilo razmer, ki so zavlada ob epidemiji covid-19, in sicer dogodkovnemu nizu »Filozofija v karanteni«, k čemur se kmalu vrnem.

Mariborski dogodek, ki je bil, kot rečeno, prvi po dolgem času – ali celo sploh prvi – v štajerski prestolnici, je nastal na pobudo dr. Borisa Vežjaka, ki je tudi moderiral okroglo mizo. Na njej sva gostovala dr. Bojan Borstner in jaz.<sup>2</sup> Ob dobri obiskanosti smo se pogovarjali o številnih perečih rečeh, osebno pa mi je v spominu ostala sledeča misel: tistim, ki se zavzemajo za ukinitvev filozofskih oddelkov na univerzah, lahko predlagamo kar ukinitvev univerz v celoti, saj so tudi te samo nepotrebne zajedavke javnega denarja v času, ko lahko raziskovanje prestavimo v zasebne laboratorije firm in s tem v največji meri uresničimo mantra po »povezovanju z gospodarstvom«, poučevanje pa premestimo na privatne šole in YouTube seminarje. Gre seveda za ironično misel, za zvajanje na nesmisel tiste ideje, ki pravi, da je filozofija – z njo pa kar cela »teorija« – odvečna. Prikaže nam namreč, kako daleč lahko pridemo, če začnemo »čistiti« intelektualni prostor: domala v barbarstvo kapitala, ki pomete z vsakršno temeljno znanostjo, s tem pa zablokira učinkovito iskanje rešitev tistih problemov, ki jih danes še ne poznamo in ki jih bo moč rešiti samo z dobro razvito znanostjo.

Nikjer dejstvo, da imajo lahko nove tehnologije dober vpliv na širjenje in negovanje filozofske misli, ni prišlo v sklopu delovanja društva bolje do izraza kot v nizu spletnih dogodkov, ki smo jih poimenovali »Filozofija v karanteni«. Poimenovanje teh dogodkov je treba razumeti v dvojnem smislu: v dobesednem, kajti druženje nam je bilo z vladnimi odloki zaradi preprečevanja širjenja epidemije prepovedano in smo se dejansko znašli v družbeni osamitvi, pa tudi v prenesenem, kajti zdi se – odzvanjajoč zgoraj omenjano okroglo mizo v Mariboru –, da je filozofija »v karanteni«, v smislu, da je v družbi postavljena v oklepaj, da se je ne jemlje tako resno, kot ostale znanosti. Posledično smo želeli, da bi naši gostje – do časa pisanja tega nagovora so se zvrstili trije dogodki, na katerih so zaporedoma gostovali dr. Nenad Miščević, dr. Borut Ošljaj in dr. Primož Repar – nagovorili oba problema, da bi tako reflektirali virus kot tudi stanje filozofske misli. Dogodki so potekali preko aplikacije Zoom, do katere so imeli dostop članice in člani društva, hkrati pa smo video-seje pretočno predvajali še na naši društveni Facebook strani, nakar smo jih nalo-

<sup>2</sup> Tudi posnetek tega dogodka je na voljo na društvenem kanalu na spletišču YouTube.

žili še na društveni kanal na spletišču YouTube, kjer so zdaj tudi dostopni. Seveda ni prostora, da bi vsebinsko povzema te dogodke, rečem pa lahko, da so pokazali, da je filozofska refleksija na slovenskem tako glasna, da je niti ena najhujših epidemij v zgodovini človeštva ne more utišati: spletni dogodki so bili namreč dobro obiskani, v živo si jih je ogledovalo med dvajset in šestdeset gledalcev, po objavi na Facebook strani pa so doživeli tudi po več kot tisoč ogledov. Slovenska filozofska refleksija si je tako utrla pot po medmrežju, po kateri bo po vsej verjetnosti hodila tudi po krizi. Izkazalo se je namreč, da spletni dogodki omogočajo neposredno udeležbo občinstva iz vseh koncev Slovenije, kar bo v prihodnosti nedvomno pripomoglo k nujni decentralizaciji slovenske filozofske misli. Verjetno je zato tudi za filozofijo – vsaj za del nje – prihodnost v matrici.

**dr. Tomaž Grušovnik**

28. april, 2020

**POROČILA  
Z DOGODKOV  
REPORTS  
FROM EVENTS**

*163-169*

## „POROČILO Z DOGODKA OB 85. OBLETNICI DELOVANJA SLOVENSKEGA FILOZOFSKEGA DRUŠTVA

V torek, 27. januarja, je v Trubarjevi hiši literature v Ljubljani potekal prvi letošnji dogodek Slovenskega filozofskega društva. Večer je bil jubilejno obarvan, na ta dan je namreč minilo natanko 85 let, odkar je nekaj vidnih slovenskih filozofov ustanovilo Filozofsko društvo<sup>1</sup>. Ob tej priložnosti smo na dogodku gostili nekatere izmed nekdanjih predsednikov društva, pogovor z njimi pa je služil osvežitvi spominov na delovanje društva skozi pretekla obdobja. Zbrani smo lahko prisluhnili pričevanjem o tem, kako je najstarejše filozofsko društvo pri nas delovalo v času, nenaklonjenem filozofiji, kasneje prevzelo vlogo znanilca družbenih sprememb in si nadalje znotraj slovenskega filozofskega prostora prizadevalo za vzpostavitev diologa med posameznimi filozofskimi šolami.

Pot skozi spomine tistih, ki so soustvarjali zgodovino društva, je bila še toliko bolj nepogrešljiva spričo tega, da je delovanje društva po drugi svetovni vojni slabo beleženo. Podrobnejši vpogled imamo v zgodovino nastanka društva in dejavnostih pred vojno, zahvaljujoč članku Tanje Pihlar z naslovom *O ustanovitvi in dejavnostih Slovenskega filozofskega društva v času pred drugo svetovno vojno*. Pričujoči članek je služil za izhodišče uvodnemu nagovoru trenutnega predsednika **Tomaža Grušovnika**, ki je zbrane seznanil z nekaj zanimivostmi iz prispevka. Iz zapisanega je tako moč razbrati, da je imelo društvo ob svoji ustanovitvi dvojni namen. Društvo naj bi po eni strani nudilo okolje za profesionalni razvoj filozofije na Slovenskem, po drugi strani pa naj bi negovalo občutek za filozofijo tudi v širši javnosti. Prav ta ustanovna smotra po besedah Grušovnika v svojem temelju delovanja društvo ohranja še danes. Zgledna primera za to sta revija *Anthropos*, ki izhaja pod okriljem društva, in simpozij *Mesto etike v družbi*, ki ga je društvo organiziralo v lanskem letu.

Da sta se tako društvo kot tudi filozofija nasploh v preteklosti soočala z mnogimi izzivi, je opozoril **Božidar Debenjak**, ki je delovanje društva spremljal od zgodnjih šestdesetih let. Društvo je po vojni delovalo v klimi, ki filozofiji ni bila naklonjena. Stanje, ki je takrat vladalo v slovenskem javnem prostoru, po njegovih besedah najbolje ponazarja stavek iz Heglovega Predgovora k *Znanosti logike* o omikanem ljudstvu brez metafizike. Prezirljiv odnos do filozofije je koreninil še v predvojnem času, ko sta usodo slovenskega političnega življenja krojila klerikalni in liberalni tabor. V očeh slednjega je namreč France Veber, zaradi svojega dela *Knjiga o bogu*, veljal za prebežnika h klerikalcem. Nasploh je bilo leto 1961 po njegovih besedah za filozofijo slabo leto. Tedaj je obstajala zgolj ena sama filozofska institucija – filozofski oddelek na Filozofski fakulteti v Ljubljani, ki je beležil zelo nizek vpis študentov. V tem letu se je društvo, ki je do tedaj delovalo združeno s sociološkim dru-

<sup>1</sup> Filozofsko društvo, ustanovljeno 27. januarja 1935, je predhodilo današnjemu Slovenskemu filozofskemu društvu. V svoji dolgoletni tradiciji delovanja se je večkrat preimenovalo, sklep o preimenovanju društva v ime, pod katerim deluje še danes, je bil sprejet na skupščini 26. 4. 1978

štvom pod imenom Sociološko in filozofsko društvo Slovenije, osamosvojilo in preimenovalo v Filozofsko društvo Slovenije, s čimer si je nakopalo očitke takratne Jugoslovanske zveze filozofskih društev, ki je v izbiri imena videla zasnutke nacionalizma in s tem separatizma, kar je bilo politično sporno. Delovanje društva je bilo usmerjeno predvsem v nudenje podpore delovanju filozofskega oddelka, prizadevalo si je za vzpostavitev raziskovalne baze in obenem skušalo vzpodbujati mlade k vpisu na filozofijo. Ker je bilo takrat zelo malo filozofske literature dostopne v slovenskem jeziku, so se s konkretnim predlogom po odpravi te pomanjkljivosti obrnili na večje slovenske založbe, ki pa pobudi niso bile naklonjene. Vsem težavam navkljub se je vztrajno delo po besedah Debenjaka izplačalo, saj so se ravno v tem obdobju kalile generacije nekaterih najuglednejših slovenskih filozofov.

Naslednji je zbrane nagovoril **Valentin Kalan**, ki je društvu predsedoval dvakrat, v letih od 1978 do 1980 in 1996 do 1998. Poudaril je pomembno vlogo, ki sta jo imela društvo in Oddelek za filozofijo pri izobraževanju gimnazijskih učiteljev filozofije že v času pred nastopom njegovega mandata. Ena izmed strokovnih dejavnosti društva je bilo sodelovanje z Zavodom za šolstvo. Društvo je učiteljem filozofije omogočalo udeležbo na seminarjih, ki jih je Zavod organiziral vsako leto, v komisiji za pripravo seminarjev pa je sodeloval tudi Oddelek za filozofijo. Ob dani priložnosti je Kalan predlagal, da društvo poda ugovor zoper sedanji položaj filozofije v gimnaziji, ki je po njegovem mnenju neustrezen, saj je število ur namenjenih pouku filozofije prenizko. Prav tako se pouk filozofije preveč osredotoča na problemski pristop brez upoštevanja zgodovine filozofije.

O obdobju, ko je bilo društvo politično in družbeno angažirano, nam je vedel povedati **Darko Štrajn**. Ob njegovem prevzemu funkcije predsednika društva leta 1981 se je v filozofiji že izkazovala neka pluralnost. Sedemdeseta leta so bila namreč plodovito obdobje za razvoj filozofije, k čemur je po njegovih besedah doprinesel odprt kurikulum Oddelka za filozofijo. Kurikulum je vključeval vse aktualne filozofske smeri in v slovenskem kulturnem prostoru zavzel mesto tiste institucije, v kateri se je začel razvijati dialog s svetom. Društvo se je v tem času še naprej posvečalo razvoju stroke. Z angažiranjem tujih predavateljev je pričelo delovati internacionalno, organiziralo je nekaj večjih simpozijev na teme, ki so jih prinesli takrat novi tokovi v filozofiji – strukturalizem, filozofija jezika, analitična filozofija. Nekatere izmed teh simpozijev je društvo organiziralo v sodelovanju s Hrvaškim filozofskim društvom, ki mu je takrat predsedoval Nenad Miščević. Znotraj društva so se začele ustanavljati posamezne sekcije, ena izmed najbolj temeljnih je bila Sekcija učiteljev filozofije. Obenem je bilo to obdobje, v katerem si je društvo utrlo pot v širšo javnost kot politični akter, saj je aktivno sodelovalo v odmevnih pobudah in zahtevah po demokratizaciji tedanje družbe. Pridružilo se je iniciativi za odpravo smrtno kazni in po Štrajnovih besedah imelo pri tem velik vpliv na javno mnenje. Ena odmevnejših akcij, v kateri je društvo sodelovalo skupaj s Sociološkim društvom, je bila Javna tribuna zoper verbalni delikt (znameniti 133. člen KZ SFRJ), ki je potekala na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Društvo je tako odigralo pomembno vlogo

v gibanjih, ki so doprinesla k spremembam na ravni javnega zavedanja in so bila sprožilec tega, kar danes imenujemo družbena gibanja.

Zgodnja devetdeseta so prinesla nekaj sprememb za filozofijo na institucionalni ravni. Filozofijo se je pričelo poučevati na novo ustanovljenem Oddelku za filozofijo v Mariboru, nekdanji Inštitut za marksistične študije pa je začel delovati kot Filozofski inštitut ZRC SAZU. Ko se je leta 1992 na gimnazijah pričela uvajati eksterna matura, je pretila nevarnost, da filozofija ne bo postala maturitetni predmet. Zato si je takrat društvo vztrajno prizadevalo, da filozofija pridobi status maturitetnega predmeta, je povedal **Bojan Borstner**, ki je vlogo predsednika društva prevzel leta 1994. V tem času so bila znotraj filozofskega polja že ustanovljena posamezna društva. Pluralizem različnih filozofskih usmeritev, ki se je pričel izkazovati v sedemdesetih letih, se je v tem obdobju dokončno zasidral. Velik dosežek je bil zato po njegovih besedah simpozij ob 400-letnici rojstva Descartesa, ki je povezal vsa takratna društva in velja za zadnji veliki dogodek, na katerem so bile prisotne vse filozofske šole.

Cilj vzpostavitve dialoga med različnimi filozofskimi šolami je v času predsedovanja vodil tudi **Boruta Ošlaja**, ki je funkcijo prevzel leta 2006. Pluralnost na področju filozofije je v devetdesetih letih skozi internacionalizacijo privedla do stanja, ko so se posamezne filozofske šole osamosvojile, med množico posameznih filozofskih šol pa je bilo vse manj kontakta. V želji po preseganju diferenciacije in disociacije na področju filozofije v slovenskem prostoru si je prizadeval za izvedbo simpozija, ki bi služil soočanju različnih filozofskih šol v odzivih na aktualne družbene probleme. Kar ga je pri tem motiviralo, ni bila zgolj njegova ocena, da je slovenski filozofski in kulturni prostor na splošno premalo dialoški, ampak predvsem želja ponovne umestitve filozofije kot temeljne vede in nosilca kritične vednosti v družbo. Simpozij na temo Filozofija in izzivi sodobne družba je bil sicer izveden, vendar v precej ožjem obsegu, kot je bilo sprva načrtovano. Opozoril je, da ostaja težnja po doseganju dialoškosti danes še naprej aktualna, saj smo se znašli v obdobju digitalizacije, kar nas postavlja v situacijo, ki od nas terja poenotenje interesov v borbi za to, da tudi v prihajajoči dobi filozofija ohrani status avtoritete kritičnega mišljenja.

S slednjim se je strinjal tudi **Luka Omladič**, ki mu je bilo vodenje društva zaupano v letih od 2008 do 2010. Poudaril je, da je danes filozofija še edina praktična znanost in v današnji družbi na tem področju pridobiva osrednjo vlogo. V času njegovega predsedovanja je društvo organiziralo dva simpozija, ki sta bila praktično-filozofsko zasnovana. Krovna tema obeh je bila Bioetika. Oba sta bila zelo odmevna, saj sta privabila ljudi različnih strok, prvi izmed obeh simpozijev pa je bil tudi prvi bioetiški simpozij pri nas.

Da ima danes filozofska refleksija v odzivih na aktualna družbena vprašanja pomembno vlogo, saj lahko ponudi smernice za njihova reševanja, je bila zaključna misel večera, namenjenega častitljivi obletnici delovanja Slovenskega filozofskega društva, v kateri so si bili enotni vsi navzoči govorci.

Nataša Demirović

## **::MANJ DRUŽBA MISLI, BOLJ PREZIRA FILOZOFE – O JAVNEM POLOŽAJU FILOZOFIJE**

V torek, 25. februarja 2020, je Slovensko filozofsko društvo gostovalo v Mariboru. Na tokratnem večeru so se govorniki namenili nasloviti temo, ki ji v času, ko se filozofija sooča z očitki o svoji odvečnosti, predvsem filozofi morda namenjamo premalo pozornosti. V sodobni družbi, za katero se zdi, da v njej šteje zgolj tržna vrednost znanja, je prisoten trend izrinjanja filozofije iz javnega prostora. Trend, ki kliče filozofijo k temu, da bolj kot kadarkoli prej reflektira svoj položaj, če naj ponudi odgovore na vprašanja o svoji smotnosti. O pomenu in vlogi filozofije v sodobni družbi sta se z dr. Borisom Vežjakom pogovarjala gosta dr. Tomaž Grušovnik in dr. Bojan Borstner. V razpravi so govorniki iskali odgovore na vprašanja o tem, kaj je tisto, kar lahko filozofija ponudi družbi, in na kakšen način lahko to ponudi, kakšna je njena odgovornost do družbe in kako (naj) se filozofija sooča z izzivi sodobnega časa.

Uvodu v razpravo je služila predstavitev dr. Bojana Borstnerja o tem, kdaj in kako je filozofija postala prisotna v Mariboru tako znotraj kot zunaj institucionalnih okvirov. Prelomnico tukaj vsekakor predstavlja ustanovitev in pričetek delovanja Oddelka za filozofijo na Pedagoški fakulteti v Mariboru leta 1993. Ustanovitev oddelka, ki se je v prvih letih po svojem nastanku srečeval z marsikaterimi izzivi, med drugim tudi pomanjkanjem pedagoškega kadra, je omogočila, da je filozofija postala in ostala stalnica v akademskem prostoru v Mariboru. V prepoznanju potrebe po širjenju filozofske misli in spodbujanju teoretskega razmišljanja je bilo v tem obdobju ustanovljeno tudi društvo Zofijini ljubimci – društvo za razvoj humanistike, ki je s prirejanjem širšemu občinstvu dostopnih predavanj skrbelo za prisotnost humanistične misli v javnem prostoru.

Skrb in želja po približevanju filozofske misli javnosti tudi zunaj akademskega prostora je nekaj, za kar si med drugim prizadeva Slovensko filozofsko društvo, je pogovor nadaljeval dr. Tomaž Grušovnik. V času njegovega predsedovanja je društvo ponovno dobilo zagon in je deležno pozitivnega odziva javnosti. Za dobro obiskanost dogodkov, ki jih organizira društvo, je po njegovem mnenju zaslužen predvsem interes ljudi za filozofijo. Ključno pri delovanju društva je to, da društvo deluje inkluzivno in odprto. Poslužuje se širšega pristopa k filozofski refleksiji in mišljenju. Sam format dogodkov pa je zastavljen povezovalno in nagovarja širšo zainteresirano javnost.

Kljub temu, da v družbi torej obstaja nek splošen interes za filozofijo, se filozofija ves čas srečuje z očitki o svoji nekoristnosti. Še posebej zaskrbljujoče je, kadar se takšnega mnenja poslužuje ustanova, znotraj katere deluje oddelek za filozofijo, je opozoril dr. Boris Vežjak. Zgleden primer tega je izjava prorektorice mariborske univerze, v kateri je zapisala, da bi bilo filozofe potrebno preusmeriti na medicino in računalništvo. Filozofov je preveč, na trgu dela ne morejo ponuditi ničesar, zato naj se raje preusmerijo v poklice, ki so za družbo koristni. Če privzamemo, da je izjava rektorice o odvečnosti nekaterih poklicev resnična in si zamislimo svet, v katerem v celoti ukinemo institucionalno dimenzijo filozofije, ali od nje sploh kaj ostane?

Po mnenju dr. Borstnerja je strah pred tem, da bi popolna ukinitve njene institucionalne oblike izničila tudi filozofijo samo, odveč, saj tisto, kar lahko ponudi filozofija, presega njene akademske okvire. Gledano z evlucijskega vidika se človeštvo že od nekdaj srečuje z vprašanji in problemi, ki so povsem filozofske narave. Ti problemi se na ravni družbe ne morejo reševati sami, nanje lahko ponudi odgovore samo filozofija. Ti stalni problemi človeštva, ki so tudi stalni filozofski problemi, obstajajo in bodo obstajali neodvisno od akademskega položaja filozofije – prav zato ukinitve akademske pozicije po njegovem mnenju ne ukinja tudi filozofije same.

Če lahko filozofija vendarle preživi zunaj institucionalnih okvirov, ali to priča o njeni samozadostnosti? Po besedah dr. Vezjaka je v preteklosti nekaj mislecev delilo to prepričanje, ko so filozofiji odmerjali visok položaj v družbi. Platon je filozofom namenil mesto vladarjev v državi, Edmund Husserl pa je v svojem delu *Kriza evropskega človeštva in filozofija* (1935) zapisal, da lahko evropskega človeka reši zgolj heroizem duha, ki bo prišel iz filozofije. Filozofija ni zgolj pomembna miselna disciplina, ampak je tudi tista, ki lahko ponudi rešitev vseh družbenih problemov.

Po mnenju dr. Grušovnika je takšno stališče do filozofije enako problematično kot tisto, ki pravi, da filozofije ne potrebujemo. Še več – s stališčem, ki filozofijo postavlja na tako visok položaj, tvegamo njeno ideološko zlorabo, ker potem več nimamo kritično misleče filozofije. Tako popolna institucionalizacija kot deinstitutionalizacija sta za filozofijo škodljivi.

Kaj je torej tisto, kar nam lahko ponudi filozofija? Po besedah dr. Grušovnika je eden izmed razlogov, zakaj se ukvarjati s filozofijo, njena izjemna koristnost, ki pa se lahko izkaže šele na daljši rok. Od filozofije se vselej terja neka aplikativnost. Tukaj velja opozoriti, da kritika po umanjkanju aplikativne vrednosti meri na neuporabnost in nekoristnost teorije nasploh. A če pogledamo nekatere danes za nas povsem nepogrešljive naprave, vidimo, da so posledica čistega teoretiziranja, ki za časa svojega nastanka ni imelo praktične vrednosti. Ne vemo, s kakšnimi izzivi se bomo ukvarjali čez 100 let in šele takrat se lahko izkaže, da bodo ideje in teorije, ki jih bomo razvili danes, prišle prav. Ukvarjanje s teoretskimi, čisto filozofskimi problemi ima konkretno praktične posledice, zato ker razpira neka radikalno nova gledanja in dojemanja sveta, pa čeprav na dolgi rok. Če ne negujemo univerzitetnega statusa filozofije, ne razvijamo univerzitetnega statusa teorije na sploh – ob tem lahko naredimo korak naprej in se vprašamo, zakaj potem sploh imeti univerze?

In nenazadnje ima filozofija pomemben prispevek pri soustvarjanju družbenega življenja. Po mnenju dr. Grušovnika je filozofija nepogrešljiv dejavnik pri ustvarjanju demokratične družbe, saj igra pomembno vlogo pri izgradnji demokratičnega značaja. S tem, ko filozofija razvija in goji kulturo dialoga, nas razvija kot demokratične državljane. In če se na tem mestu neposredno navežemo na naslov današnjega dogodka – manj družba misli, bolj prezira filozofe – lahko rečemo, da s tem, ko mislimo, da je filozofija odveč, na nek način spodkopavamo temelje demokratičnemu državnemu ustroju.

Zdi se, da je na delu neko nerazumevanje filozofije in tega, kaj lahko filozofija družbi ponudi. Kot naslednje se nam tako zastavlja vprašanje, ali leži odgovornost



za to, da filozofija izgublja svoj položaj v družbi, tudi na samih filozofih? V premislek o tem je v nadaljevanju razprave dr. Vezjak ponudil nekaj iztočnic. Tako Chomsky v članku, v katerem skuša opredeliti status filozofije v javnosti in znotraj univerze, vidi dolžnost filozofov v krepitvi integritete intelektualnega življenja. Filozofi imajo kot edini kompetence analizirati družbene ideologije, družbeno vednost kot takšno, zato so poklicani, da se odzivajo na družbene procese – to je njihova dolžnost. Filozofi morajo torej prevzeti vlogo javnih intelektualcev.

Spet drug vidik sta ponudila filozofa Frodeman in Briggie. Po njunem mnenju je filozofija premalo življenjska, saj se ukvarja zgolj z abstraktnimi problemi, potrebovala bi več interakcije s svetom. Predlagata, da filozofija preneha delovati iz slonjača in se za voljo lastnega preživetja odpravi na teren. Prihodnost filozofije je v povezovanju z drugimi področji tako znotraj kot zunaj akademskih okvirov.

Je problem filozofije torej v tem, da deluje preveč samozadostno, je okostenela in institucionalno dogmatična? Bi se filozofija morala prilagajati družbenim procesom in se v imenu preživetja povezovati z drugimi znanostmi?

Po besedah dr. Grušovnika je takšna ideja sicer dobra, a vendar nekoliko utopična. Kadarkoli namreč filozofija želi stopiti v dialog z drugimi, je po njegovih izkušnjah vselej znanost tista, ki se izkaže za dogmatično. Vrhunec tega enostranskega odnosa, ki se v razreševanju nekaterih dilem obrača k filozofiji, a ji obenem v pogovoru z njo zapira vsa vrata, je pojav, ki ga je Slovensko filozofsko društvo skušalo nasloviti na lanskem Simpoziju z naslovom *Mesto etike v družbi*. Iztočnica za premislek je bila namreč sledeča – etika je nekaj, kar danes vsi poudarjajo, se obračajo k njej po nasvet in se obenem čutijo poklicane razpravljati o etičkih dilemah. Tako vzamejo etiko, ki je tradicionalno filozofska disciplina, se sami počutijo kompetentne, da lahko o njej razpravljajo, a obenem kažejo s prstom na filozofijo, da je nekoristna. Filozofija je tako postavljena v položaj, ko mora upravičevati smotrnost svojega početja, potem ko ji druge discipline skušajo odvzeti njen sestavni del.

Prezirljiv odnos do filozofije in humanističnih znanosti nasploh je nekaj, kar v sodobni družbi postaja stalnica. Zakaj filozofi ne reagirajo na ta odnos? Po mnenju dr. Borstnerja je problem v tem, da znotraj filozofije ni koherentnosti. Notranja razhajanja med različnimi filozofskimi šolami povsem zameglijo problematičen položaj, v katerega je danes postavljena filozofija. Ker je navznoter razdvojena, ne more enotno pristopiti k reševanju težav, ki ji pretijo od zunaj. Prav zato veliko mero odgovornosti za položaj, v katerem se je znašla filozofija, nosimo ravno filozofi.

Izzivov, s katerimi se danes sooča filozofija, ni malo. Po eni strani lahko vidimo, da v družbi obstajajo področja in segmenti, za katere je poklicana ravno filozofija, kar kaže na to, da je filozofija vedno bolj pomembna in koristna, po drugi strani pa je paradoksalno marginalizirana. Prav zato si tema pričujoče razprave upravičeno zasluži pozornost vseh, ki se ukvarjajo s filozofijo, saj odpira vprašanja o nujnosti in smotrnosti filozofije ter ponuja iztočnice za njeno samorefleksijo.

Nataša Demirović



**ZAPISI  
NEKDANJIH  
PRESEDNIKOV  
*SFD*-JA  
MEMOIRS  
OF FORMER  
*SFD* PRESIDENTS**

*171-183*

---

## **::ZAPISI NEKDANJIH PREDSEDNIKOV SLOVENSKEGA FILOZOFSKEGA DRUŠTVA**

Nedavno tega se je porodila ideja, da 85. obletnico našega društva obeležimo na poseben način, in sicer z zapisi nekdanjih predsednikov, ki bodo predstavili prvoosebni pogled na dogajanje v društvu v času njihovega predsednikovanja.

Pred nami sta dva taka zapisa dveh nekdanjih predsednikov *SFD*, dr. Matjaža Potrča in dr. Boruta Ošlaja. Vsak na svoj način prikažeta videnje delovanja društva. Dr. Potrč opisuje dogajanje v društvu nekaj desetletij nazaj in njegovo mednarodno povezovanje, dr. Ošlaj pa nam predstavi nekaj glavnih prizadevanj društva, ki segajo v ne tako daljno preteklost.

**Tinkara Tihelj**  
tajnica Slovenskega filozofskega društva

## ·:MATJAŽ POTRČ IN NJEGOVO PREDSEDOVANJE SLOVENSKEMU FILOZOFSKEMU DRUŠTVU

Kot se spomnim, sem bil predsednik *SFD* (Slovensko Filozofsko Društvo) dvakrat. Ker čas teče, mislim, da je zanimivo in koristno, če na kratko zabeležim svoje spomine v zvezi s tem. Ob tem se moram zahvaliti prijaznemu povabilu in vztrajanju sedanjega predsednika *SFD*, naj se tega lotim. Najprej se namreč te naloge nisem mislil oprijeti, razlogi za to pa bodo razvidni že iz te kratke skice: kompleksno okolje mojega predsednikovanja je morda skoraj preobširno in se tako bržkone ne ujema z ostalimi pričevanji. Vendar, tukaj je del zgodbe.

Najprej naj povem, da sem kar nekaj let skrbel za Analitično sekcijo *SFD*, ki sem jo tudi ustanovil, ob podpori svojih sodelavcev in zlasti mojega profesorja Franeta Jermana. Vabila za sestanke sem pošiljal po pošti, dobivali pa smo se vsak teden in razpravljali pozno v noč. To tedensko druženje je oblikovalo skupino zainteresiranih razpravljalcev. Čez nekaj časa sta profesor Prijatelj s fakultete za matematiko in Frane Jerman podprla ustanovitev matematično-filozofskega seminarja, ki se je zopet sestajal vsak teden ter so se ga udeleževali tedanji najpomembnejši matematiki in naravoslovno usmerjeni filozofi. Temu krožku smo vzdeli ime "Alfa-Beta"; pogosto so se srečanja nadaljevala še v vrtu gostilne *Pod lipco*. Kot udeleženca naj omenim Andreja Uleta, ki me je podprl pri moji prošnji za odobritev AvH štipendije pri Wolfgangu Stegmüllerju v Muenchnu, kjer sem ob tedanji literarni suši, imel dostop do obširne sodobne literature; en cel semester sem imel celo priložnost poslušati predavanja P.F. Strawsona, ki je postal en izmed temeljev mojega doktorskega dela. V Muenchnu sem se spoprijateljil tudi s profesorjem Vossenkuhlom, ki me je pozneje povabil v Stuttgart in na univerzo v Bayreuthu. Pozneje me je Peter Bieri (znan tudi kot pisatelj Pascal Mercier) povabil v Bielefeld. Udeležil sem se tudi srečanj IUC v Dubrovniku, kjer sem postal prijatelj s Kathy Wilkes iz Oxforda, kjer sem jo tudi obiskal; Simon Blackburn me je ob tej priložnosti povabil v svoj College. V IUC sta me povabila Marshall Swain in George Pappas, da sem skupaj z njima organiziral mednarodno konferenco o spoznavni teoriji, kjer sem tedaj prvič srečal Terryja Horgana. Imel sem tudi stike z avstrijskim Gradcem, kjer sem študijsko preživel nekaj časa ter ob podpori Wolfganga Gombocza preučeval meinongovsko tradicijo. Z Gomboczem sva ustanovila tudi Slovensko-avstrijsko filozofsko zvezo, ki je organizirala Vebrove konference v Mariboru, Radgoni, Radkersburgu in Gradcu. Na to konferenco je prišlo kar nekaj pomembnih filozofov, med drugim U.T. Place (začetnik teorije enakosti) ter Donald Davidson. V Zagrebu sem bil izvoljen za profesorja filozofije in začel poučevati v Zadru, kjer so (tudi na Reki) potekala druženja v filozofskih krožkih; spomnim se na primer Blackburnovega nastopa, pozneje pa sodelovanja z Georgesom Reyjem, učencem Jerryja Fodorja, ki je bil eno leto z nami v Zadru. Udeleževal sem se tudi srečanj Wittgensteinovega društva v Kirchberg am Wechsel, Avstrija, kjer sem imel priložnost srečati tudi filozofe, kot je Roderick Chisholm, N. Goodman (s katerim sem se pogovarjal kar nekaj ur) in Rudolf Haller

(ki me je pozneje povabil, da sem imel predavanje v Grazu). V Ljubljano je prišel Ivan Boh, ki sem ga pozneje obiskal v Ohio. Pozneje sem pridobil Fulbrightovo študentsko stipendijo in sem v Memphisu TN skupaj s Terryjem Horganom in Johnom Tiensonom preučeval njuno študijo o konekcijah in filozofiji psihologije. Pozneje sem kot predsednik *SFD* organiziral mednarodno razpravo o filozofiji konekcij v Ljubljani. Pobudil sem tudi uspešni TEMPUS – evropski (Ljubljana, Maribor, Graz, London, Berlin, Wuerzburg, Trst) projekt – Fenomenologija in kognitivna znanost, s podporo Danila Šusterja. V Wuerzburgu sem s profesorjem Wilhelmom Baumgartnerjem preživel kar nekaj časa v Brentanovem inštitutu, kjer sem poglobil svoje poznavanje Meinongove in Vebrove tradicije (sedaj sem alumni Univerze v Wuerzburgu). Ustanovil sem mednarodno revijo *Acta Analytica*, ki jo je tedaj prevzel Roell Verlag, sedaj pa izhaja pri Springer. Pozneje sem se približno desetkrat udeležil mednarodnih konferenc v Peci na Madžarskem, kjer sem običajno skupaj z Vojkom Strahovnikom napisal članek o vabljenih filozofih in ga le-tem osebno predstavil, oni pa so se nanj odzvali (Putnam, Stich, Habermas, Rorty, če jih omenim le nekaj). Na Rutgersu sem poslušal Fodorjeva predavanja ter se udeležil razprave med Armstrongom in Lewisom. Pol dneva sem se pogovarjal s Chomskyjem na MIT o predstavah. Skupaj z Johnom Birom (Gainesville Florida: tam sem imel predavanje o Vebru, ki se ga je udeležil tudi profesor Hare) sem ustanovil mednarodna filozofska srečanja, ki so postala čedalje bolj specializirana in se jih udeležujejo najpomembnejši strokovnjaki (Sosa, Chalmers, Armstrong, Norcross, Henderson, Ronald de Sousa). V Torontu sem predaval na povabilo de Souze, Ian Hacking pa mi je skuhal enostavno malico. V Celju sva skupaj z Gomboczem organizirala simpozij *SFD*, ki sta se ga med drugim udeležila Jaegwon Kim ter Terry Horgan. S Horganom sva napisala več člankov ter knjigo *Austere Realism* (MIT Press), skupaj s profesorjem Strahovnikom pa pripravljamo še knjigo o tvorbi prepričanja za Oxford UP. Napisal sem več knjig v slovenskem jeziku, ki so bile med drugim prevedene v hrvaščino (prevaja Ksenija Premur). Skupaj s Strahovnikom sva pri Ontos Verlag izdala knjigo *Practical reasons* in izdala najpomembnejši obstoječi pregled moralnega partikularizma (Routledge). V hrvaščini je izšla še moja izvorna knjiga (*Intencionalnost i vanjski svijet*) ter zbornik *Kontekst i značenje*. Moji članki ter poglavja v knjigah so številna. Ob prelomu tisočletja, sem v Memphisu soorganiziral Spindel konferenco o skupnih koreninah kontinentalne in analitične tradicije. In kočno, stipendija francoske vlade mi je omogočila, da sem študiral pri Juliji Kristevi in Jacquesu Lacanu v Parizu. Jacques Alain-Miller mi je predlagal obdelavo kontroverze o določnih opisih za doktorsko delo, ki sem ga pozneje dokončal pri Franetu Jermanu. O knjigi Franeta Jermana, posvečeni večvrednostni logiki Lukaszewicza, sem v okviru *SFD* organiziral simpozij; žal pa načrtovani nemški prevod ni bil realiziran. Udeležil sem se simpozija v Valencii, posvečenega delu Jonathana Dancyja (tudi ta je pozneje prišel na Bled). S Quinom sem se pogovarjal na simpoziju v Karlovih Varih, kjer sem mu predstavil svoj spis o njegovem delu; on mi je pozneje napisal pismo na pisalnem stroju. Bil sem tudi prijatelj sovaščana Ludovika Bartlja; o Vebrovi

filozofiji je pri meni napisal doktorsko delo Emanuelle Marini iz Milana (doktoranti so bili, med drugim, še Božidar Kante, Vojko Strahovnik in Arne Markusović). V Milanu sem pogosto sodeloval na srečanjih druge renesanse v Villa Borromeo. V Bozen pa me je na simpozije povabila Lilliana Albertazzi. Že dvanajst let aktivno sodelujem na Rocky Mountains Ethics simpoziju, Boulder CO.

Kot sem napisal že zgoraj, o svojem predsednikovanju *SFD* najprej nisem hotel pisati. Razlog za to je sedaj bolj jasen: ves čas sem bil vpet v mnoge projekte, večinoma mednarodne. Mojega predsednikovanja *SFD* brez teh ni mogoče razumeti, se pa zdi, da povezava pravzaprav ne obstaja. Vendar velja prav nasprotno: brez skupnega neprestanega druženja filozofov v okviru *SFD* ne bi bilo povezav s svetovno filozofsko sceno. Ko pa so te povezave obstajale, je prišlo do pretoka med slovensko ter mednarodno udeležbo. Tako sem, med drugim, kot predsednik *SFD* v Ljubljano povabil Davidsona, Horgana, Chisholma, Pollocka, Gajo Petrovića in mnoge druge. Mednarodna povezava pa je družila in vzpodbujala tudi slovenske filozofe, ki so pozneje krenili vsak svojo pot. Naj omenim Valterja Motalna in Bojana Žalca (ki je kot poznejši predsednik *SFD* veliko prispeval k organizaciji in knjižni produkciji, prevodni in izvirni). Med mnogimi slovenskimi sodelavci sem še naprej v intenzivni delovni in prijateljski povezavi z Vojkom Strahovnikom.

Na koncu tega kratkega zapisa naj omenim še, da sem bil ne le tajnik Sekcije za logiko *SFD*, predsednik *SFD*, ampak, da sem bil na volitvah izbran tudi za Predsednika vseh filozofskih zvez Jugoslavije. Ker me s te funkcije niso nikoli razrešili, tako ostajam tudi na tem prestižnem mestu.

**dr. Matjaž Potrč**  
februar 2020

## „SLOVENSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO V OBDOBJU 2006–2008

Ko sem v začetku leta 2006 sprejel izziv dveletnega vodenja Slovenskega filozofskega društva (*SFD*), je bila krovna organizacija slovenske filozofije v razmeroma dobrem stanju. To dejstvo takrat ni bilo samoumevno. Od prve polovice devetdesetih let pa vse do sredine prvega desetletja novega tisočletja se je društvo nahajalo v nekakšnem *stand by* modusu; bolj kot resnično delovalo, je osrednje stanovsko združenje slovenskih filozofinj in filozofov životarilo. Šele s predsedniškim mandatom Bojana Žalca (2004–2006) je po razmeroma daljšem obdobju ponovno oživele. Še več, postalo je pravzaprav zelo aktivno, za kar gredo zasluge novemu vodstvu in zlasti njegovemu predsedniku. Z mojim predhodnikom na mestu predsednika sem tudi sam pogosto sodeloval, najbolj intenzivno pri pripravi in izvedbi velikega in odmevnega mednarodnega simpozija »*Oseba in dobro*« (Person and Good) v Celju leta 2005. Po izvolitvi v funkcijo predsednika sem želel po eni strani tudi sam nadaljevati z aktivnejšim delom društva, hkrati pa tudi odpirati nove teme in pristope, s katerimi bi filozofijo približali javnosti in v njej prebudili interes za naše delo, za njegov smisel in širšo družbeno vrednost. V več kot le tehnično oporo in pomoč mi je bil pri tem tudi novoizvoljeni tajnik *SFD* Božidar Škvarč.

Delovanje *SFD* v letih 2006–2008 se je trudilo slediti predvsem dvema ciljema, za katera še danes verjamem, da ju moramo filozofi vzeti resno, če ne želimo ponikniti v pozabo in posledično odvečnost. Prvič, odločneje vstopiti v družbo in z močjo kritičnega mišljenja prevetrili njene samoumevne humanistične, politične, umetniške, religijske in druge standarde, in, drugič, vlagati več truda v preseganje vzajemnega nezaupanja in posledične odsotnosti konstruktivnega dialoga med posameznimi filozofskimi šolami, disciplinami in metodami na eni in med obema prevladujočima ideološko-političnima poloma v naši družbi na drugi strani. Da bi smisel obeh ciljev lažje razumeli v njuni nujnosti, je potrebno spomniti na neko pomembno lastnost razvoja slovenske filozofije po osamosvojitvi. Potem ko je marksistična filozofija tudi v formalnem smislu prenehala biti kriterij in legitimacija vrednosti posameznih filozofij, so se slednje še odločneje podale na razumljivo in tudi dolgo pričakovano pot avtonomnosti in krepitve lastnih metodoloških, disciplinarnih, tematskih in vrednotnih izhodišč. Četudi se je ta proces pričel že v osemdesetih letih in se pri tem napačal iz prvih z entuziazmom prekipevajočih nastavkov razkranjanja avtoritarne družbe in njene postopne demokratizacije, pa je določena mera zdravega dvoma in previdnosti še vedno opredeljevala ravnanja takrat sicer že toleriranih novih filozofskih smeri (analitična filozofija, fenomenologija, teoretska psihoanaliza ...). Zato lahko rečemo, da so se šele v poosamosvojitvenem deliriju svobode dokončno razblinili tudi zadnji ostanki ideološko-političnih okov, ki so filozofe dotlej, če nič drugega, ohranjali v modusu previdne zadržanosti, nezaupljivosti in samopreživetvenega taktiziranja.

Ni težko razumeti, da v trenutku, ko se razblinijo še zadnji politični in psihološki zadržki, različni modeli kritičnega mišljenja odločneje in bolj odkrito stopijo na



pot samoprofiliranja. Bolj kot dialog z drugače mislečimi je zdaj pomembno dokončno oblikovanje lastnega filozofskega diskurza, vsaj posredno pa tudi osvajanje čim večjega deleža tistega mesta, prepoznavnosti in vpliva v javnosti, ki so se sprostiti s sestopom marksistične ideologije. Da so bili pri tem, bolj kot drugi, uspešni slovenski psihoanalitiki, ni nič novega, še manj presenetljivega. Toda, v prvem koraku pričakovana in tudi smiselna diferenciacija in osamosvajanje filozofskih diskurzov sčasoma pripeljeta do njegovih manj zaželenih učinkov. Najbolj natančno jih opisuje pojem disociacije, ki zaznamuje skrajno stopnjo vseh procesov diferenciranja: razlike tiho in neopazno preidejo v ločitve. Če so razlike med seboj vselej povezane z vzajemnimi procesi in odnosi primerjav in legitimacij – ker se vsebinsko profilirajo samo skozi razmerje do tistega, od česar se razlikujejo ter na ta način vzdržujejo določeno formo dialoščnosti – pa ločenih elementov, struktur ali sistemov ne povezuje ničesar več. Opisani proces je seveda značilen tudi za razumevanje takratnih političnih usmeritev. Namesto, da bi različni filozofski in politični diskurzi ohranjali dialog in v dobro celotne družbe krepili njeno bogastvo raznovrstnosti ter na tej podlagi iskali višje forme povezav in enotnosti, smo se znašli v avtistični situaciji filozofskih in političnih monologov, ki so bili v najboljšem primeru razumljivi le samim sebi, družbene koristi od njih pa končno ni imel nihče. To je okviren in seveda tudi nekoliko poenostavljen opis razmer, v katerih sem prevzel funkcijo predsednika SFD in kot sem te razmere takrat osebno razumel.

## :2006

Izhajajoč iz opisanega stanja in njegovega razumevanja smo pristopili k oblikovanju programske zasnove simpozija SFD in ga načrtovali za jesen leta 2006. Naslov simpozija se je glasil: *Filozofija in izzivi slovenske družbe*. Zdelo se mi je, da je s tako formulirano temo mogoče ubiti dve muhi na en mah: prvič, pokazati kako lahko filozofija kot ključni dejavnik kritičnega mišljenja v družbi tvorno pripomore k razumevanju, in posledično tudi preseganju, številnih družbenih anomalij, ki jih je na površje naplavilo 15-letno poosamosvojitveno obdobje, in, drugič, za isto filozofsko mizo povezati vse relevantne filozofske diskurze v Sloveniji, ki do tedaj med seboj praktično niso imeli omembe vrednih stikov, ter vzpostaviti platformo bodoče dialoščnosti.

Načrtovani simpozij smo izpeljali 30. novembra 2006 v dvorani Ivana Hribarja Univerze v Ljubljani. Programski odbor so sestavljali Branko Klun, Luka Omladič in Borut Ošljaj (predsednik), organizacijski odbor pa Cvetka Hedžet Tóth (predsednica), Janko Lozar in Božidar Škvarč. Na naše vabilo se je z referati odzvalo dvanajst oseb (ena filozofinja in enajst filozofov): Cvetka Hedžet Tóth (*Odgovornost filozofije – uveljavljanje etike*), Andrej Ule (*Družba znanosti in racionalnost*), Janez Juhant (*"Primum vivere dein philosophari" oziroma nemoč filozofije nad praktičnim*), Vojko Strahovnik (*Moralna teorija in intuicije*), Igor Pribac (*Pomen prevajanja humanističnih in družboslovnih besedil v slovenski jezik*), Boris Vezjak (*Filozofija in sproščena Slovenija*), Darko Štrajn (*Neizogibnost političnega – filozofija in svoboda*), Branko

Klun (*Postmoderna filozofija in religija*), Zdenko Kodelja (*Problemi vzgoje v obdobju pluralizma vrednot*), Janez Vodičar (*Pouk filozofije v gimnaziji kot prispevek k državljanski vzgoji mladih*), Janez Krek (*Neoliberalizem v šolstvu: znanje, vzgoja in šolske reforme*) in Borut Ošljaj (*Za kulturo dialoga – Filozofija in slovenska ideološka bipolarnost*). Že iz števila in imen sodelujočih je razvidno, da namen simpozija ni bil v celoti izpolnjen, predvsem zato ne, ker se na naša vabila niso odzvali predstavniki dveh takrat najpomembnejših filozofskih šol pri nas, psihoanalitiki in fenomenologi. Večina njih pravzaprav niti odgovorila ni; kar nedvomno kaže, da za tak dialog v ponujenem okviru niso imeli posebnega interesa. Gotovo pa je pohvalno to, da so se vabilu odzvali nekateri liberalno usmerjeni filozofi na eni, katoliško usmerjeni ali vsaj na Teološki fakulteti delujoči filozofi na drugi, in vsi tisti, ki so ideološko neopredeljeni ali vsaj manj jasno opredeljeni na tretji strani.

Namen in cilj simpozija *Filozofija in izzivi slovenske družbe* sta bila v vabilu k sodelovanju formulirana na način, ki ostaja aktualen v daljšem časovnem obdobju; rekel bi, da tudi danes. Tekst povzemam v celoti:

»V čedalje bolj zaostrenih političnih, socialnih, gospodarskih, ekoloških, ideoloških, svetovnonazorskih in religioznih razmerah se radikalno zastavlja vprašanje vloge in pomena filozofije v sodobni družbi, še zlasti, ker filozofija samo sebe nenehno predstavlja kot najvišjo obliko kritične misli. Vsak čas in prostor od nje terjata, da na novo verificira svoj splošni in posebni družbeni položaj ter pri tem zavzame zanj prepoznavno vlogo protagonista kritičnega dialoga. Osrednji namen simpozija se osredotoča na razmerje filozofije in slovenske družbe, ki jo bolj kot kadar koli prej zaznamuje kulturna dezorientacija in razklanost glede vrednostnih, socialnih, političnih in ideoloških vprašanj. Vsesplošna bipolarnost slovenske družbe sama na sebi – zlasti če jo primerjamo z dogajanjem v drugih državah – morda niti ni posebno problematična, zaskrbljujoča pa postane takrat, ko je ne spremlja kultura dialoga v njenem odprtem ter kritičnem soočanju in mišljenju razlik; in prav odsotnost slednje najbolj eklatantno opredeljuje slovensko resničnost. Če je katera oblika vednosti posebej poklicana, da gradi kulturo kritičnega dialoga, potem je to v prvi vrsti prav gotovo filozofija. Simpozij iz različnih filozofskih zornih kotov odgovarja na naslednje okvirne izzive:

- 1) Ali lahko filozofija prispeva k razvoju slovenske družbe?
- 2) Na kakšen način naj se vključi v razreševanje njenih antinomij?
- 3) Politizacija in ideologizacija versus etizacija in humanizacija družbe (družba in etos).
- 4) Problem dialoga znotraj medkulturnih in notranje- oz. intrakulturnih diferenc
- 5) Vzgoja in vrednotni vakuum
- 6) Slovenija in globalizacija

Ob vsem tem pa pogovor o problemih, ki preraščajo posamezne disciplinarne usmeritve, hkrati ponuja tudi plodno polje po eni strani za preverjanje praktične razsežnosti in odgovornosti posameznih filozofskih diskurzov in po drugi strani za možno oživitev notranje-filozofskega sodelovanja, ki je od osamosvojitve naprej pousem zastal.«

Razprave med posameznimi prispevki in na koncu simpozija so pokazale, da kljub očitnim razlikam med posameznimi filozofskimi pristopi in vrednotenji družbenih razmer, so vsi sodelujoči delili prepričanje, da mora akademska filozofija odločneje vstopiti v turbulentnost javnega življenja in s svoje strani prevzeti odgovornost pri kritičnem osveščanju, pri razumevanju aktualnih družbenih razmer in deloma tudi pri reševanju nakopičenih problemov. Večje težave so se, po pričakovanju, pokazale ob temi dialoški. Četudi ta morda na samem simpoziju ni povsem ustrezal idealom kulture dialoga in razen zgornjega soglasja ni prinesel konstruktivnejših skupnih uvidov in izraženih interesov po nadaljevanju, pa je do dialoga oz. skromneje rečeno pogovora vendarle prišlo, ker je – kot kaže – nedvomno obstajala skupna pripravljenost zanj. Za začetek to gotovo ni bilo slabo. Tudi mediji so o dogodku poročali z naklonjenostjo, prispevki pa so bili eno leto kasneje objavljeni v tematskem bloku revije *Anthropos* (1-2, 2007).

Glede drugih dejavnosti SFD v letu 2006 kaže omeniti, da smo se prijavi na dva razpisa (ARRS) za organizacijo mednarodnih znanstvenih srečanj: *Religije in (ne) humano* (dogodek naj bi v sodelovanju z Univerzo v Bochumu predvidoma potekal v Ljubljani, v začetku oktobra 2007) in *Filozofija mojega podjetja* (predvidoma v Ljubljani v septembru 2007). Društvo je prav tako tudi prenovilo in preneslo svojo spletno stran na ARNES-ov strežnik ter pridobilo nov e-mail naslov. Ker smo se, tako kot v vseh mandatih, tudi mi ubadali s finančnimi težavami, smo, z željo po racionalizaciji stroškov poslovanja, zamenjali računovodkinjo.

## :2007

Od izpeljanih dogodkov v letu 2007 si posebno pozornost zasluži pričetek obeleževanja svetovnega dneva filozofije, ki od takrat naprej v slovenskem prostoru neprekinjeno poteka že trinajst let. Zgodaj spomladi me je po telefonu poklical Darko Štrajn, s katerim sva vzpostavila strokovno konstruktiven odnos že na jesenskem simpoziju SFD, in predlagal srečanje. Povabilo sem z veseljem sprejel in že kmalu mi je v osebnem pogovoru predstavil projekt obeleževanja svetovnega dneva filozofije, ki ga takrat še nisem poznal in ki v okviru UNESCO in na njegovo pobudo poteka od leta 2002 naprej. Za svetovni dan filozofije je UNESCO izbral tretji četrtek v novembru. Izhajajoč iz omenjenega globalnega okvira je Štrajn predlagal tesnejše sodelovanje SFD in Nacionalne komisije za UNESCO, katere aktivni član je bil, z namenom, da bi tudi v Sloveniji organizirali in primerno obeležili svetovni dan filozofije. Moram priznati, da sem idejo sprejel z veliko mero naklonjenosti, saj je šlo za pobudo projekta, katerega nameni so se odlično ujemali in dopolnjevali z naborom tistih, ki smo jih pri SFD postavili v ospredje našega delovanja v mandatu 2006–2008. Oba sva se strinjala, da gre za priložnost, ki je filozofija, ki želi javnost odločneje opozoriti nase in na svojo ključno vlogo pri sooblikovanju kritične in humane družbe, ne sme zamuditi. Po nekaj usklajevanjih smo spomladi naredili prve korake in vsebinske osnutke, kako to priložnost izkoristiti za »invazijo« filo-

zofije na javni prostor ter na ta način s skupnimi močmi še opazneje nadaljevati projekt dejavnejšega umeščanja filozofije v družbo. Poleg naju s kolegom Štrajnom sta pri tem izdatneje pomagala tudi Janko Lozar in Božidar Škvarč. Za orientacijo, v katero smer so šla naša razmišljanja in predlogi, prilagam vsebino poziva k sodelovanju, ki je za izvedbo dogodka predlagal tri kontroverzne in za sodobno filozofijo vse prej kot običajne prostore:

### Svetovni dan filozofije; Ljubljana, 16. november 2007

*Na pobudo Nacionalne komisije za UNESCO in v sodelovanju z njo, se je Slovensko filozofsko društvo odločilo, da letos prvič tudi v Sloveniji primerno obeležimo ta dan. Dejstvo, da je filozofija pod okriljem UNESCA dobila svoj lastni svetovni dan, jasno nakazuje njen svetovni pomen. Ustrezna obeležitev tega dneva tako pravzaprav zahteva, da vstopimo v svet, med ljudi oz. na trg in razstavimo verigo njenih možnih pomenov.*

*Njeno samopredstavitev smo si zamislili kot obliko odprtega filozofskega foruma, ki bo predvidoma potekal na treh različnih lokacijah, ki vsaka zase v grobem tudi že določa razpon tematskih okvirov:*

1) v City Parku

2) na Metelkovi

3) v frančiškanski cerkvi na Prešernovem trgu

*Osrednji namen ustopa filozofije na trg, ali bolje vrnitve na prizorišče njenega rojstva, se skriva v poskusu, da bi filozofijo kot polje kritičnega dialoga in razmisleka približali javnemu prostoru in v njem kultivirali občutek za avtoriteto argumenta. Vsak filozof, ki ga s tem dopisom vljudno vabimo, da se odzove našemu vabilu, se lahko po lastni presoji odloči za eno od možnih prizorišč in tam popolnoma avtonomno, glede na svoje lastne strokovne preference, želje in nagibe, predstavi določeno temo ali problem, za katerega osebno meni, da bi lahko nagovoril naključne mimoidoče kot tudi tiste, ki se bodo prireditve udeležili načrtno (celoten projekt želimo namreč na ustrezen način predhodno napovedati v medijih). Lahko se odločite za klasično predavanje (dolžina bo odvisna od števila prijavljenih za določeno lokacijo) ali za iskanje dialoga s slušatelji. Prav tako je možno, da več filozofov skupaj organizira debatni klub, znotraj katerega lahko, pred občinstvom in z njim, obravnavajo določeno aktualno, provokativno oz. v vsakem primeru za širši krog zanimivo temo ali problem. V City parku pridejo v poštev predvsem teme, ki bi obravnavale probleme potrošništva, storilnosti, odtujenosti, zabave v vseh njihovih patoloških in terapevtskih kontekstih, skratka filozofija življenja v najširšem smislu. V frančiškanski cerkvi bi bila zadeva nekoliko bolj celostno oz. ontološko zastavljena (človek, svet, narava, kozmos, bog, smisel, resnica, etika ipd.), medtem ko bi na Metelkovi v ospredje postavili problem enakopravnosti spolov (zato posebej pozivamo vse tiste, ki jim je ta tema blizu, da se odzovejo vabilu), poleg tega pa bi nekaj prostora prihranili tudi za ostala področja, kot so filozofija znanosti, socialna in politična filozofija, estetika ipd.*

*Programski osnutek, ki je pred vami, ni dokončen in to tudi ne želi biti, zato bomo veseli tudi vaših pobud in jih skušali skupaj uresničiti.*

*V upanju, da vas filozofija nagovarja tudi v njeni možni svetni širini in ne le kot zaprti akademski diskurz, vas lepo pozdravljamo in se veselimo vaših prijav.*

Kljub pogumnemu, morda tudi nekoliko naivnemu načrtu, dejansko pa verjetno prav zaradi tega, je prvi osnutek projekta padel v vodo. Zapletlo se je predvsem v pogovorih s frančiškani, ki naši ideji niso bili posebej naklonjeni, zlasti seveda ne temu, da bi filozofi zasedli prižnico in iz nje nagovarjali tako verujoče kot »neverujoče« z vsebinami, ki ne bi bile nujno usklajene s frančiškanskimi pričakovanji in standardi posvečenosti božjega hrama. Ker se je, po prvotno pozitivnem odzivu vodstva *City parka*, končno zapletlo tudi tam, smo bili prisiljeni prvi in najizzivalnejši scenarij obeležitve svetovnega dneva filozofije opustiti in na njegovo mesto postaviti preizkušeno formulo okrogle mize v osrednjem hramu slovenske kulture, v Cankarjevem domu (CD). Prvi dogodek svetovnega dneva filozofije pri nas je tako potekal v CD, v petek, 16. novembra, in sicer na aktualno in široko temo *Filozofija v dobi globalizacije* (datum izvedbe dogodka smo zaradi pragmatičnih razlogov iz četrтка, 15. novembra, prestavili na petek, 16. novembra). Na njem so sodelovali: Marjutka Hafner (takrat generalna sekretarka slovenske nacionalne komisije za UNESCO), Darko Štrajn (Pedagoški inštitut Ljubljana; predsednik odbora za družboslovje in humanistiko pri slovenski nacionalni komisiji za UNESCO), Marjan Šimenc (FF Ljubljana, Gimnazija Bežigrad), Bojan Žalec (TF Ljubljana), Aleš Bunta (Filozofski inštitut SAZU, Ljubljana), Boris Vezjak (FF Maribor), Ernest Ženko (Fakulteta za humanistične študije Koper), Dean Komel (FF Ljubljana), Pavel Koltaj (postdiplomski študent na FF Ljubljana) in Borut Ošljaj (predsednik SFD, FF Ljubljana).

Kot kaže spisek sodelujočih, smo k besedi povabili filozofe iz različnih slovenskih krajev in institucij, hkrati pa dali priložnost tudi študirajočim filozofom. Če odmislimo izstopajočo odsotnost predstavnice ženskega spola, nam je to razmeroma dobro uspelo. Da je šlo za poseben in v ožji filozofski kot tudi širši družbeni javnosti zelo dobro sprejet dogodek, dokazuje tudi precejšnji interes medijev (*STA*, *Dnevnik*), predvsem pa dejstvo, da je obeleževanje svetovnega dneva filozofije od takrat postal tradicionalni dogodek, ki je z leti postajal čedalje bolj množičen in dopolnjevan s številnimi spremljevalnimi dogodki; pozneje tudi na različnih koncih Slovenije. V kar nekaj zaporednih letih je bil ohranjen tako koncept iz leta 2007 kot tudi mesto dogodka, Cankarjev dom.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pred dvema letoma je bila kronologiji izvedenih dogodkov posvečena celo pregledna monografija z naslovom *Svetovni dan filozofije – Filozofsko mišljenje v praksi* (uredila Marjan Šimenc in Boris Vezjak, Ljubljana 2018). Žal pa sta urednika, iz meni neznanega razloga, pri zasnovi kronologije brez pojasnila povsem zaobšla pionirski dogodek iz leta 2007, na katerem sta mimogrede oba tudi tvorno sodelovala, in formalno na mesto tega za začetek tradicije razglasila obeležitev svetovnega dneva filozofije v letu 2008. Podobno, le da na vsebinski ravni, je v svojem uvodniku pod naslovom *Zakaj Unescov svetovni dan filozofije?* prvi dogodek prezrl tudi Darko Štrajn, čeprav je bil kot glavni pobudnik ves čas med najaktivnejšimi že leta 2007 (*Svetovni dan filozofije. Filozofsko mišljenje v praksi*, Ljubljana 2018, str. 12).

Naj na kratko izpostavim še nekaj drugih dogodkov in zanimivosti iz leta 2007. Oblikovana je bila prva spletna stran časopisa *Anthropos*, katerega izdajatelj je, poleg Društva psihologov Slovenije, tudi Slovensko filozofsko društvo. Ob pomoči Janka Lozarja je levji delež opravil tajnik društva *SFD*, Božidar Škvarč; spletna stran pa je svojemu namenu služila vse do pred kratkim, ko je bila posodobljena in prilagojena novim potrebam in tehnično-programskim zmožnostim. V zvezi s časopisom *Anthropos* kaže omeniti tudi to, da smo se pod koordinativstvom Janka Lozarja lotili tudi spremembe njegove grafične podobe. V prvi številki s spremenjeno oz. pomlajeno podobo je leta 2007 izšel tudi tematski blok, ki je bil posvečen našemu simpoziju iz leta 2006. Na ta na način smo najprimerneje tudi na vsebinski ravni obeležili prenovljeno zunanost ter načrtovano vstopili v dolgoročneje zastavljeni projekt vsebinske prenovle ter posledično večje strokovne in znanstvene profiliranosti ter prepoznavnosti revije znotraj slovenske humanistične periodike. Predvidena izvedba mednarodnega simpozija *Religije in (ne)humano*, ki smo ga pripravljali v sodelovanju z Univerzo iz Bochuma (*Ruhr Universität*), je bila zaradi premalo zbranih finančnih sredstev s strani nemškega partnerja (naša stran je bila na razpisu ARRS formalno uspešna; finančno nekoliko manj) žal prestavljena na leto 2008, takrat pa tudi dokončno odpovedana. Posebej pa moram omeniti tudi to, da smo v okviru *SFD* z namenom oživitve oz. pomladitve naše dejavnosti ustanovili tudi njegovo študentsko sekcijo (njen prvi predstavnik v upravnem odboru je bil Pavel Koltaj). Prijava na razpis za organizacijo simpozija *Filozofija mojega podjetja*, ki jo je vsebinsko zasnoval in koordiniral prav Pavel Koltaj, je bila žal neuspešna. Vsekakor odlična ideja, s katero smo želeli filozofijo opazneje povezati s, v tistem času, hitro rastočo kulturo podjetništva, je bila preslabo razumljena in v očeh takratnih finančerja verjetno preveč nenavadna. V letu 2007 se je društvo še zadnjič v času mojega mandata prijavilo na razpis ARRS, in sicer za organizacijo mednarodnega znanstvenega srečanja na temo *Bioetika*, s čimer smo orali ledino tudi na tem, danes verjetno ključnem, etičnem področju. Razpis je bil uspešen, dogodek, ki sem ga vodil skupaj z mojim naslednikom na mestu predsednika *SFD*, Lukom Omladičem, pa izpeljan leta 2008 v Cankarjevem domu; torej že v času Omladičevega mandata.

Za zaključek: Če nič drugega, so specifična prizadevanja *SFD* iz časa 2006–2008 – specifična, če jih seveda primerjamo s predhodnimi obdobji – morda pomenila pomembno spodbudo slovenski filozofiji, da odločneje vstopi v javni prostor in se pri tem z uporabo njenega temeljnega orodja, kritičnega mišljenja, dejavneje vključi v osvetljevanje in razreševanje njegovih temeljnih dilem in aktualnih problemov. Če upoštevamo, da je filozofija danes v slovenski družbi bolj opazna in trdneje zasidrana kot pred petnajstimi leti – in to ne le po zaslugi Slavoj Žižka, ki je za to, kot posameznik gotovo storil največ – in, da je hkrati tudi stopnja dialoščnosti, četudi je ta še vedno daleč od zaželene, vendarle višja kot v preteklosti, potem verjetno ne bom pretiraval, če obdobje 2006–2008 ocenim za uspešno in v določenem smislu morda tudi prelomno. Onstran ideoloških okopov, naslanjajoč se na entuziazem in željo po kritičnosti, konstruktivnosti in aktualnosti, smo načrtovali in udeleževali

postopno vračanje filozofije v družbo – torej tja, od koder izvorno izhaja. Dela in izzivov za prihajajoče mandate in nove predsednike pa je kljub temu seveda ostalo še precej. Nenazadnje bi bilo nekritično in neobjektivno trditi, da smo naše cilje in namene uresničili. Gotovo pa smo, po daljšem obdobju ravnodušnosti do konkretnih družbenih vprašanj, stopili na relativno novo pot in predlagali njeno možno smer; ne kljub prislovični nekritičnosti in ideološki pregretosti našega javnega prostora, temveč prav zaradi njiju.

**dr. Borut Ošljaj**

.....



**NAVODILA  
AVTORJEM**

*185-188*

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 omejenih področij (tako empirični kot teoretsko pregledni). *Anthropos* je uradni časopis Slovenskega filozofskega društva in Društva psihologov Slovenije.

Predloge prispevkov je treba poslati po elektronski pošti na naslov: anthropos@guest.arnes.si. Uredništvo po prejemu elektronske verzije avtorja po elektronski pošti obvesti o prejemu prispevka, ki gre v recenzentski postopek. Avtor je o sprejemu ali nesprejemu prispevka v objavo praviloma obveščen v času 3 mesecev po prejemu članka. V istem času avtor prejme elektronsko pismo, v katerem ga uredništvo obvesti o morebitnih nujnih in priporočenih popravkih, po potrebi se od avtorja zahteva vnovičen jezikovni pregled besedila. Avtor mora vrniti popravljen prispevek v roku 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 izvirnem jeziku in prevodu v tuj jezik
- ime in priimek avtorja, avtorjeve nazive in akademske naslove, ime in naslov inštitucije, kjer je zaposlen oz. domači naslov
- povzetek v slovenščini in enem od svetovnih jezikov, dolžina do 120 besed, s ključnimi besedami v slovenščini in tujem jeziku, do 7 ključnih besed (enako velja, če je prispevek napisan v tujem jeziku)

- Prevod naslova prispevka v tuj 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

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 na sproti način pod črto, ravno tako bibliografski navedki, če citat presega 40 besed (glej tipske primere spodaj). Če citat ne presega 40 besed, so bibliografski podatki vključeni med besedilo v skrajšani obliki na koncu citata (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 REVIJI:**

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 zavrni. Uredništvo tipkopisov ne vrača.

**INSTRUCTIONS  
FOR AUTHORS**

*189-191*

*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 their proposal to the editorial email address: anthropos@guest.arnes.si.

After receiving the 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 in up to 3 months after submission. Author is requested to do the proofreading of the text if contribution fails to meet the layout 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 (with translation into a major foreign language)
- name(s) of author(s), surface and email address
- a 100-120 word abstract in Slovene or any major foreign language, a list of up to 7 key words in Slovene or foreign language
- Statement 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

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, and organized alphabetically:

**::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 that fail to meet the required criteria. Manuscripts are not to be returned.

