

leto 2019
letnik 51
številka 1–2
(253–254)
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*
- Filozofski prispevki / *Philosophical Contributions*
- Študija / *Study*

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

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

GLAVNI UREDNIK/*Managing editor*: dr. 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 (253-254) 2019

7-25

PSIHOLOGIJA

9-25

::EVA BOŠTJANČIČ, RICHARD B. JOHNSON IN ROSA RADMAN ŽELODEC:
Vloga mednarodnih izkušenj ter demografskih dejavnikov študentov
pri razvoju kulturne inteligentnosti

27-95

FILOZOFSKI PRISPEVKI

29-59

::CORA DIAMOND: Etika, domišljija in metoda v Wittgensteinovem Traktatu

61-77

::BORISLAV MIHAČEVIČ: Spontanost volje kot načelo svobode

79-95

::JURE SPRUK: Vladavina umetne osebe: naravno pravo in zakonski
pozitivizem v pravno-politični misli Thomasa Hobbesa

97-125

ŠTUDIJA

99-125

::DANIJEL JANŽEKoviČ: Maslowa hierarhija potreb med plačanci:
zakaj vojaki odhajajo med plačance?

127-130

NAVODILA AVTORJEM

CONTENTS

Anthropos 1-2 (253-254) 2019

7-25

PSYCHOLOGY

9-25

::EVA BOŠTJANČIČ, RICHARD B. JOHNSON AND ROSA RADMAN ŽELODEC:
The Role of Students' Experiences Living Abroad and Demographic
Factors on Development of Cultural Intelligence

27-95

PHILOSOPHICAL CONTRIBUTIONS

29-59

::CORA DIAMOND: Ethics, Imagination and the Method of
Wittgenstein's Tractatus

61-77

::BORISLAV MIHAČEVIĆ: The Spontaneity of the Will as a Principle
of Freedom

79-95

::JURE SPRUK: The Rule of an Artificial Person: Natural Law and
Legal Positivism in the Legal-Political Thought of Thomas Hobbes

97-125

STUDY

99-125

::DANIJEL JANŽEKOVIČ: Maslow's Hierarchy of Needs and Mercenaries:
Why do Soldiers Become Mercenaries?

133-135

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

PSIHOLOGIJA

PSYCHOLOGY

*Eva Boštjančič**
*Richard B. Johnson***
*Rosa Radman Žalodec**

**THE ROLE OF
STUDENTS'
EXPERIENCES
LIVING ABROAD
AND DEMOGRAPHIC
FACTORS ON
DEVELOPMENT OF
CULTURAL
INTELLIGENCE**

9-25

* DEPARTMENT OF PSYCHOLOGY
FACULTY OF ARTS
UNIVERSITY OF LJUBLJANA
SLOVENIA

** DEPARTMENT OF LEADERSHIP STUDIES
INDIANA WESLEYAN UNIVERSITY
MARION, IN, UNITED STATES
EVA.BOSTJANCIC@FF.UNI-LJ.SI

::ABSTRACT

SLOVENIAN STUDENTS ARE INCREASINGLY choosing to pursue their studies or apply for work placement abroad, and every year a number of young people decide to leave Slovenia permanently. This research focuses on ascertaining which demographic factors and other features related to the experience of young people abroad have an impact on the development of cultural intelligence, i.e. an individual's ability to work efficiently in culturally diverse situations. A total of 527 students from Slovenia completed the Cultural Intelligence Scale (CQS) and shared their previous and planned intercultural experiences. The results show that both previous and planned intercultural experiences correlate to cultural intelligence (CQ), namely students with the most experience abroad, as well as students planning to move abroad, show higher scores for all CQ dimensions.

Key words: Cultural intelligence, Cultural Intelligence Scale, international experience, students, Slovenia

POVZETEK***VLOGA MEDNARODNIH IZKUŠENJ TER DEMOGRAFSKIH DEJAVNIKOV ŠTUDENTOV PRI RAZVOJU KULTURNE INTELIGENTNOSTI***

Slovenski študentje se vse pogosteje odločajo za študij ali študijsko prakso v tujini, nemale mladih pa se vsako leto odloči trajno zapustiti Slovenijo. V pričujoči raziskavi smo želeli preveriti, kateri dejavniki, tako demografski kot tudi dejavniki, ki so povezani s predhodnimi izkušnjami mladih v tujini, vplivajo na oblikovanje kulturne inteligentnosti, tj. posameznikove zmožnosti učinkovitega delovanja v kulturno raznolikih situacijah. Vprašalnik kulturne inteligentnosti (CQS) je izpolnilo 527 študentov iz Slovenije, opisali so tudi svoje pretekle in načrtovane medkulturne izkušnje. Rezultati so pokazali, da so tako pretekle kot načrtovane medkulturne izkušnje pozitivno povezane s kulturno inteligentnostjo. Študentje z največ izkušnjami v tujini, kakor tudi študentje, ki načrtujejo selitev v tujino, imajo v povprečju vse dimenzije kulturne inteligentnosti izražene močnejše.

Ključne besede: kulturna inteligentnost, Lestvica kulturne inteligentnosti, mednarodne izkušnje, študenti, Slovenija

::INTRODUCTION

::The role of cultural intelligence in the internationalization of Slovenian citizens

Globalization promotes internationalization at the national, corporate and personal level. The Slovenian researcher Kohont (2011) argues that the internationalization of a company's business represents a challenge for its Human Resources function. This includes the need to make more demanding strategic decisions, which usually go hand in hand with an increase in the number of operational tasks, the need for standardization and localization of procedures, and transfer of practices and increased scope of change. It appears the most challenging of these issues are referrals and the preparation of domestic workers to work abroad, job seeking and working with foreign employees, and strengthening the common organizational culture. One of the most important factors that affect how well an employee adapts to work abroad, as well as the acceptance of various cultures in the home environment, are personality traits (e.g. Barrett & Pietromonaco, 1997; Caligiuri, 2000; Mount & Barrick, 1995; Teagarden & Gordon, 1995) and other specific personality factors, including cultural intelligence (e.g. Earley & Ang, 2003).

Cultural intelligence pertains to an individual's ability to deal effectively with situations characterized by cultural diversity (Ang & Van Dyne, 2008). Cultural intelligence includes four dimensions: metacognitive, cognitive, motivational and behavioural. The metacognitive dimension is described as an openness and awareness of differences between interactions with individuals from other cultural backgrounds. The cognitive dimension refers to a knowledge of norms, practices and conventions in various cultural situations. The motivational dimension includes the willingness and ability to direct attention to intercultural differences. The behavioural dimension represents the ability to use appropriate verbal and non-verbal forms of communication when interacting with people from other cultural backgrounds (Ang, Van Dyne, & Koh, 2006).

Much of the research already conducted on cultural intelligence focuses on the causes of its emergence and development, as well as its consequences, especially in the field of organizational psychology. However, students have participated in some of these studies as well, suggesting that cultural intelligence can also be measured on a student sample. (e.g. Johnson, 2014). Furthermore, students in Europe often participate in student exchange programs, which makes research of this field even more relevant.

Previous findings suggest that experiences abroad increase one's cultural intelligence (Engle & Crowne, 2014; Wood & St. Peters, 2014). Experiencing their first international service assignment increases employees' cultural intelligence (Wilson & Stewart, 2009). Shannon and Begley (2008) found that the number of countries a person visits has an influence on predicted metacognitive and motivational cul-

tural intelligence. The research conducted on those with non-work related experiences (Crowne, 2008) revealed that the number of countries visited for educational purposes predicted cognitive and behavioural cultural intelligence, but the number of countries visited for vacation purposes predicted motivational cultural intelligence. Wood and St. Peters (2014) examined whether short international study trips enhance cultural intelligence. The results of their study demonstrated that participation in a short international study trip affects three out of the four CQ dimensions – metacognitive, cognitive and motivational. Similarly, Engle and K. Crowne (2014) studied the impact of short-term intercultural experiences on cultural intelligence and found that each of the four CQ dimensions increased significantly after experience abroad.

With the help of a cultural intelligence scale, it is possible to predict three forms of intercultural effectiveness: (i) cultural judgment and decision-making (Ang et al., 2007; Prado, 2006); (ii) sociocultural and psychological adjustment (Ng, Van Dyne, Ang, & Ryan, 2012); and (iii) task performance (Ang, Van Dyne, & Tan, 2012; Chen et al., 2010). A study involving students and informational technology professionals has demonstrated that individuals with higher levels of motivational and behavioural cultural intelligence exhibit better levels of adjustment generally, at work and in terms of interaction (Ang et al., 2007). Beyene (2007) found that cultural intelligence motivates non-native English speakers to engage in frequent interactions with native English-speaking colleagues.

The findings above prompted us to ask Slovenian students about their intercultural experiences and the plans they have regarding living and working abroad. We further wanted to evaluate how these experiences relate to cultural intelligence of Slovenian students, given that previous studies suggested a positive correlation between phenomena (e.g. Engle & Crowne, 2014; Wood & St. Peters, 2014). However, in order to make sound conclusions this issue needed to be further studied. This is also a rather new area of research in Slovene literature, since this is the first study of the relationship between intercultural experience and cultural intelligence conducted on the Slovenian youth population.

::Young adults in Slovenia, their mobility and exposure to other cultural influences

The Slovenian government and other organizations are working hard to promote internationalization to the greatest possible extent, not only in terms of the economy but also student interaction, since this enriches, strengthens and encourages creativity and further economic development through gaining new knowledge and international experience. The Resolution on the National Higher Education Program 2011-2020 (ReNHEP, 2011) adopted by the Slovenian Parliament in 2011 introduced a comprehensive set of goals concerning the internalization of Slovenian higher education. Among these, several are directly compatible with the objec-

tives and measures of Erasmus, an European student exchange program, such as: (i) support for outgoing and incoming mobility; (ii) joint study programs established with foreign higher education institutions; and (iii) creating a general international culture in Slovenian higher education institutions with a significant percentage of foreign nationals in the overall population of students, higher education teachers, assistants and researchers.

In Slovenia the percentage of higher education students per thousand inhabitants rose from 19.1 % in 1991 to 41.1 % in 2005 (Government of the Republic of Slovenia, 2016). The number of exchange students increased from 227 outgoing and 62 incoming during the 2000/2001 academic year to 1,735 outgoing and 1,696 incoming in 2011/2012. Nevertheless, the share of outgoing students as a percentage of the entire student population in Slovenia remains relatively low: 1.03 % in 2007/2008 increased to only 1.51 % in 2011/2012, which is notably below the European average of approximately 4.5 % (Klemenčič & Flander, 2013). Despite this, however, Komljenovič (2012) argues that mobility is one of the best ways to open up Slovenian higher education institutions and facilities to the rest of the world.

At the end of 2017, there were a total of 207,552 individuals aged 18 to 27 living in Slovenia. During the 2016/2017 academic year, 68,156 individuals aged 18 to 27 were enrolled in tertiary education, of whom 28,652 were men and 39,504 were women (Statistical Office of the Republic of Slovenia, 2016). Since 2007, the youth unemployment rate has risen dramatically, and Lavrič (2014) concluded that the economic pressures exerted on the intra-national migrations of youth in Slovenia appear to be relatively low. Only one-quarter of Slovenian young people are willing to move to another location in Slovenia. Approximately one-third of young Slovenians are willing to live abroad. The most preferred destinations are Austria (especially the young people from the northern regions of Slovenia), the United States and Germany. On average, the economic reasons for international mobility are significantly more important for males, older age groups, and urban youth. All of this data points to the importance of political, social and cultural considerations for decisions made that are related to intercultural behaviour.

The issue of language skills is an important feature in any examination of cultural intelligence, because this is the main way that people communicate. Slovenians generally speak more than one language, whereas most popular foreign languages are English, followed by Italian and German, which tend to be spoken most often near the Italian and Austrian borders, respectively (Passport to Trade, 2014). Due to the above, and along with the accessibility of the Internet and world media, study material in foreign languages, opportunities to participate in student exchange programs and the affordability of trips abroad, Slovenian students are exposed to numerous foreign language influences in their day-to-day lives.

::Previous cultural intelligence studies in Slovenia

Although Slovenia is a relatively small country with a population of 2 million people, it borders on four countries with very different historical and cultural backgrounds (Austria, Croatia, Italy and Hungary). In modern scientific literature, there is a dearth of studies designed to identify the characteristics of employees or students for intercultural adaptation, and a lack of research on how Slovenia compares to other countries in terms of cultural intelligence.

In recent years, some Slovenian students and researchers assessed the characteristics of students who had taken part in international exchanges (Lango, 2015; Vujašković, 2011) and compared them with students of other nationalities (Avram-ska, 2007). These researchers were looking for the qualities that an employee must possess to be successful when working abroad (Žišt, 2016). Others studied the relationship between knowledge and cultural intelligence (Goltnik Urnaut, 2014), and the focus of other research was on the role of cultural intelligence in creativity in a culturally diverse environment (Bogilović & Škerlavaj, 2016). For the purposes of this research, we focused on ascertaining which specific demographic and environmental factors (past and future experiences) influenced an individual's cultural intelligence.

The previous Eastern European studies focusing on the cultural intelligence of students found that male students obtained a higher score on the behavioural dimension (Brancu, Munteanu, & Golet, 2016), but there were no gender differences observed in the smaller Slovenian sample (Goltnik Urnaut, 2014). Students' language skills (if one speaks a foreign language) were positively related to higher cognitive dimension score (Goltnik Urnaut, 2014; Johnson, 2014), studying abroad or other international experiences was a significant predictor for all four dimensions of cultural intelligence in the study in Ukraine (Johnson, 2014), and Slovenia (Goltnik Urnaut, 2014) and was connected only with higher behavioural dimension score in Romania (Brancu, Munteanu, & Golet, 2016).

The purpose of the current study is to examine the role of different experiences and intentions that students had or plan to have in the future in the development of cultural intelligence. As we elaborated in our literature review, scholars have proposed and demonstrated that demographic and environmental variables have a significant role in predicting a level of cultural intelligence. All key factors included in our study are less connected with students' inner motivation (e.g. motivation, possibilities to earn money), but are oriented more toward situations where students could gain cultural exposure (e.g. nature of student experience abroad, level of contact with somebody abroad) – and thus possible antecedents are examined herein.

::METHOD

::Participants

Participants were invited via e-mail or social media outlets, resulting in a heterogeneous convenience sample of Slovene students. To be included in the study, potential participants had to study at one among Slovene universities. In-depth information about the data collection as well as anonymity and confidentiality of responses was provided in an e-mail in addition to informed consent at the beginning of the study. All data were collected through online questionnaires. Participants provided their responses by using a computer, tablet or smartphone.

The respondents were undergraduate students ($N = 527$) from three Slovenian universities – the University of Ljubljana (55.1 %), the University of Maribor (35.6 %) and the University of Primorska (9.3 %). Among these, 37 % were first-year students, 38.1 % were second-year students and 24.9 % were third-year students. Of these, 114 (21.6 %) were men and 413 (78.4 %) were women. Their average age was 22.8 years ($SD = 3.9$).

Only two people (0.4 %) had never been abroad, and 21.3 % had lived abroad for at least three months since they were 14 years old. 71.1 % of students reported that they have a friend who has moved abroad, 32.3 % have relatives abroad, while 63.9 % personally know someone who lives abroad and regularly communicates with them (at least once a month). Almost all participants of this research (97.9 %) speak at least one foreign language at a level that is sufficient for everyday communication.

When asked about their future plans, 51.6 % responded they intend to look for student work abroad, 53.1 % will look for a job there, and 40.6 % of the students plan to move to another country.

::Measures

We used the Slovene version of Cultural Intelligence Scale (CQS; Ang, Van Dyne, Koh, Ng, Templer, Tay, & Chandrasekar, 2007), a self-reported questionnaire that measures a person's ability to function effectively in culturally diverse situations. The results of confirmatory factor analysis supported the factorial validity of the Slovene CQS and the existence of a general (second-order) cultural intelligence factor. The four scales and the overall (general) CQS scale showed satisfactory internal consistency (Boštjančič, Komidar, & Johnson, 2018).

With 20 items, the CQS measures four dimensions of cultural intelligence: four items for metacognitive CQ (e.g. I am conscious of the cultural knowledge I use when interacting with people with different cultural backgrounds.), six items for cognitive CQ (e.g. I know the legal and economic systems of other cultures.), five items for motivational CQ (e.g. I enjoy interacting with people from different cul-

tures.), and five items for behavioural CQ (e. g. I change my verbal behaviour when a cross-cultural interaction requires it.). The participants should select the response that best describes their capabilities, and choose answers (1 = *strongly disagree* and 7 = *strongly agree*). For each dimension, we summarize the answers to the corresponding items. A higher value for a dimension means a higher level of expressiveness.

In the second part of our research, we asked six questions about the participant's international knowledge and experience (Have you ever been in any country outside of Slovenia since you were 14 years old? Have you ever lived for at least 3 months outside of Slovenia since you were 14 years old? Do you have a friend who has moved abroad? Do you personally know someone who lives abroad and regularly communicate with him (at least once a month) by phone, messages or social networks? Do you have relatives abroad with whom you communicate regularly (at least once a month) by phone, messages or social networks? Do you speak at least one foreign language at a level that is relevant to everyday communication?) and three questions about their future plans, both in terms of student work and life and work abroad (e.g. Do you intend to look for a student work abroad? Are you going to move abroad? Do you intend to look for a job abroad?). They responded dichotomously (yes/no).

::Procedure

This research was conducted in cooperation between researchers from the USA and Slovenia within the framework of the project titled "Cultural Intelligence (CQS): a Slovenian case study (2015-2016)".

First, the Cultural Intelligence Questionnaire was translated into Slovenian in accordance with the rules of double translation, and adjusted accordingly (phase 1). We then conducted an online survey (phase 2) to verify the reliability and structure of the Slovenian version as well as identifying some factors (experiences with living abroad and preferences for the future) that can influence the development of cultural intelligence among students. During the study, we also controlled the age, gender, years of study, origin of the university that he/she attends. All variables were self-reported.

RESULTS

We prepared the descriptive statistics for the variables included (Table 1 and Table 2).

Table 1
Descriptive statistics of independent variables

	Students ($N = 527$)
Gender (female)	413 (78.4 %)
Mean age (SD)	22.8 (3.9 %)
University ($N = 514$)	
Ljubljana	283 (55.1 %)
Maribor	183 (35.6 %)
Primorska	48 (9.3 %)
Year of study ($N = 343$)	
1	67 (37 %)
2	69 (38.1 %)
3	45 (24.9 %)
Experience	
Being abroad since being 14	525 (99.6 %)
Lived abroad for 3 months since being 14	112 (21.3 %)
Friend living abroad	378 (71.7 %)
Monthly communication with someone living abroad	337 (63.9 %)
Monthly communication with relatives living abroad	170 (32.3 %)
Speaks a foreign language	516 (97.9 %)
Plans	
Student work abroad	272 (51.6 %)
Move abroad	214 (40.6 %)
Work abroad	280 (53.1 %)

Cultural intelligence is a multidimensional construct comprising four complementary ways of conceptualizing individual-level intelligence: metacognitive, cognitive, motivational, and behavioural. In accordance with previous studies, the reli-

ability results in Table 2 show high levels of consistency for the CQS scores (overall) and the four capabilities in particular. Ang and colleagues (2007), for example, report reliabilities 0.71–0.88 for individual dimensions across two large national samples, USA and Singapore.

Table 2

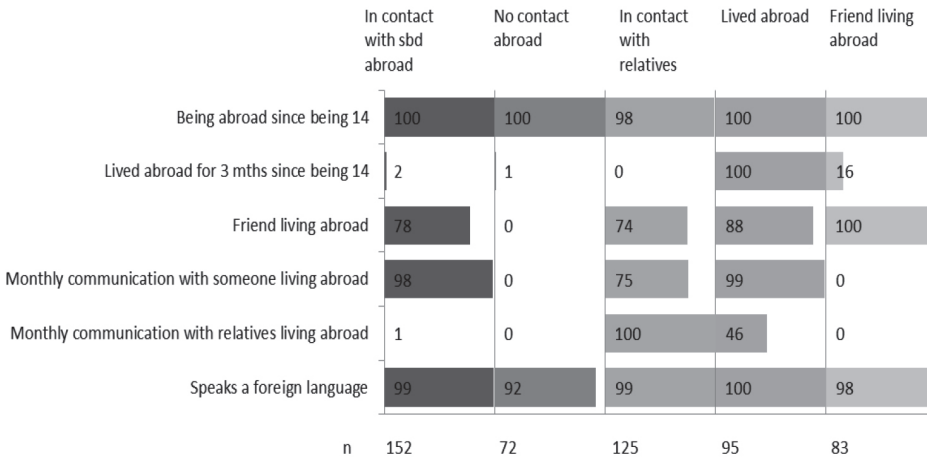
Descriptive statistics and reliability testing of the Cultural Intelligence Scale (N = 527)

	Mean score (<i>M</i>)	Standard deviation (<i>SD</i>)	Internal consistency (α)
Cultural intelligence – overall	4.5	0.88	0.90
Meta-cognitive	5.1	1.08	0.76
Cognitive	3.9	1.00	0.74
Motivational	4.8	1.07	0.79
Behavioural	4.5	1.15	0.90

The hierarchical clustering method using Jaccard distance and within group linkage method was applied to obtain clusters of students according to the nature of their experience abroad. The method is used when there is a need to identify groups within which units are as similar as possible and at the same time differ from units in other groups. It is a hierarchical method starting with all units as separate groups and hierarchically combining units that are most similar until all units are combined in a single group. The researcher decides about the number of groups graphically, by inspecting the dendrogram (a graph showing the procedure of units' classification). In the current research, five clusters were obtained (Figure 1). Students in all clusters have in common an experience of being abroad since they were 14 years old and speaking a foreign language so well as to be able to manage everyday communication. The first cluster, which is the largest, comprises 152 students who have either a friend or someone they know living abroad and communicate with at least once a month. The second cluster, which is the smallest, comprises 72 students. These are students with no contacts (neither colleagues, friends nor family) abroad. The third cluster, which comprises 125 students, comprises those who communicate at least once a month with relatives and friends abroad. The fourth cluster comprises 95 students who had lived abroad for at least three months and are in regular touch with their family and friends abroad. The last cluster numbers 83 students. These are students with a friend living abroad who they contact regularly.

Figure 1.

The description of the five clusters of experience abroad (the names of the clusters are presented on the top of the figure; bars represent percentages within the cluster).



For the next step, a total of five multiple regression models were built to determine the key factors associated with each dimension and overall cultural intelligence (Table 3). The obtained clusters were included in the regression model as independent variables, so that the reference group were students living abroad. Beside the clusters also demographic variables and intention for studying or working abroad were included as independents in the regression model.

The nature of student experience abroad is one of the key factors influencing overall cultural intelligence as well as all individual dimensions. In contrast with the most experienced group of students, i.e. students who lived abroad for a while and maintain regular (monthly) relationship with family and friends abroad, all other experience groups have lower meta-cognitive, cognitive, motivational and overall cultural intelligence. Lower behavioural cultural intelligence was found in the group with regular contacts with somebody living abroad and the group with no contact abroad. The group of students with relatives abroad or a friend living abroad does not statistically significantly differ from the most experienced group of students.

Men have lower cultural intelligence than women in all but the cognitive dimension. Students with plans to do student work abroad have higher cultural intelligence, not only in terms of each of the dimensions, but also overall. Students that intend to move abroad have higher cognitive, motivational and overall cultural intelligence. Age, type of university and intention of working abroad are not related to cultural intelligence.

Table 3
 Factors associated with dimensions and overall culture intelligence
 (results of multiple linear regression analysis: regression coefficients and p-values)

	Meta-cognitive	Cognitive	Motivational	Behavioural	Total
Constant	4.9 (<0.001)	4.1 (<0.001)	4.8 (<0.001)	4.3 (<0.001)	4.5 (<0.001)
Men	-0.3 (0.013)	-0.1 (0.443)	-0.2 (0.015)	-0.3 (0.004)	-0.2 (0.008)
Age	0 (0.069)	0 (0.274)	0 (0.503)	0 (0.336)	0 (0.163)
University of Ljubljana	0.2 (0.116)	-0.1 (0.646)	0 (0.980)	0.1 (0.672)	0 (0.690)
University of Maribor	0.1 (0.605)	-0.1 (0.355)	-0.1 (0.382)	-0.1 (0.513)	-0.1 (0.489)
University of Primorska	Ref.	Ref.	Ref.	Ref.	Ref.
In contact with somebody abroad	-0.7 (<0.001)	-0.6 (<0.001)	-0.5 (<0.001)	-0.3 (0.046)	-0.5 (<0.001)
No contact abroad	-1.1 (<0.001)	-1.2 (<0.001)	-1.1 (<0.001)	-0.6 (0.003)	-1.0 (<0.001)
In contact with relatives abroad	-0.6 (<0.001)	-0.4 (<0.001)	-0.4 (0.001)	-0.2 (0.218)	-0.4 (<0.001)
Living abroad	Ref.	Ref.	Ref.	Ref.	Ref.
Friend living abroad	-0.6 (<0.001)	-0.7 (<0.001)	-0.6 (<0.001)	-0.2 (0.170)	-0.5 (<0.001)
Student work abroad	0.3 (<0.001)	0.3 (0.006)	0.3 (0.002)	0.3 (0.007)	0.3 (<0.001)
Move abroad	0.2 (0.164)	0.3 (0.035)	0.5 (<0.001)	0.2 (0.243)	0.3 (0.005)
Work abroad	-0.1 (0.285)	0 (0.898)	0 (0.914)	0 (0.968)	0 (0.786)
R ²	0.17	0.20	0.26	0.09	0.24

::DISCUSSION

As cultural intelligence influences successful adaptation to new cultural environments, we wanted to determine which factors related to experiences of Slovenian students' life and work abroad affect the development of their cultural intelligence. Results showed adequate internal consistency of the questionnaire as well as internal consistency of individual factors. These findings are consistent with results from other countries (Al-Dossary, 2016; Brancu, Munteanu, & Golet, 2016; Johnson, 2014; Ward, Fischer, Lam, & Hall, 2008).

The Cultural Intelligence Scale measures four primary dimensions – metacognitive, cognitive, motivational and behavioural. Slovenian students scored the highest results in the motivational and metacognitive dimension. People with high motivational CQ are capable of directing effort and energy toward functioning in different cultural settings, meanwhile people who are high in metacognitive CQ tend to question their cultural beliefs and adjust their knowledge when they interact with people from foreign cultures (Ang et al., 2010). On average, Slovenian students achieved the lowest results on the cognitive dimension that reflects knowledge about norms, habits and customs in other cultures (Ang et al., 2010). The results thus show a positive attitude exhibited by Slovenian students towards gathering experience in foreign cultural environments, as well as openness to intercultural differences in interaction with individuals from other cultures. However, it is important to consider the possible bias of our sample, since there is a possibility that those students participated in the research who are initially more interested in traveling and acquiring intercultural experiences.

The results have confirmed our expectations and showed that more culturally experienced students have higher cultural intelligence compared to less experienced students. The most experienced group of students consists of students who have lived abroad for at least three months and are in contact with someone abroad at least once a month. This is the group with the highest average results in all four dimensions of cultural intelligence. On the other hand, the group with the lowest average results in all four dimensions is the group with no contact abroad whatsoever. Thus, our results are in line with the findings of prior studies, which have shown that having experiences abroad increases one's cultural intelligence (Crowne, 2008; Engle & Crowne, 2014; Wood & St. Peters, 2014).

Students who intend to do student work abroad or move abroad for personal interest have on average higher cultural intelligence than other participants. To some extent, we can conclude that these are the students who are already more interested in traveling and getting to know people from other cultures. It is also very likely that these students have travelled more in the past, so such results are not surprising. However, what we find especially interesting is that those students who intend to move abroad merely for work do not have higher cultural intelligence. This could be due to finding migration as inevitably because of the lack of opportunities to

work in Slovenia (and not because of the personal interest in moving).

As it seems, among demographic variables, only gender is associated with cultural intelligence, as men have a lower cultural intelligence in all four dimensions. This finding is not in line with a previous Slovene study (Goltnik Urnat, 2014) where no significant differences between men and women were confirmed. Although age did not appear to be associated to cultural intelligence, we must take into consideration that students of a similar age ($SD = 3.9$) participated in our study.

::Limitations and further research

The study was carried out on a sample of Slovenian students, so the findings cannot be generalized to the rest of the population, such as members of other cultures and employed adults. The questionnaire was applied online, which means that those students who are initially more interested and self-motivated participated in the survey.

The results of the current study showed the appropriate psychometric characteristics among student population, but for further research, it would be necessary to evaluate psychometric characteristics of the sample of employees, given that cultural intelligence is an important concept in organizational psychology.

Further research might involve a baseline study among Erasmus student alumni and a comparison of the results with the current sample. It would be reasonable to conduct a national study of CQS in Slovenia and compare the results of the youth sample with the overall Slovenian sample. Future research might examine other factors, such as personality traits of Slovenian students that affect both decisions related to living and working abroad, as well as one's cultural intelligence.

It is important to note that the data collection process took place in 2015, when the economic situation in Slovenia was still somewhat different from how it is today. Some of the results, such as the proportion of students who intend to move abroad merely for work, would be different today.

::Practical implications

Our findings offer practical implications for student advisors and their students because they show how important practical experiences are in terms of developing cultural intelligence. This study indicates that providing students with the opportunity to study, work or undertake student work abroad tends to empower them to take further steps towards gaining higher values of CQ. Although high individual cultural intelligence does not emerge automatically (Engle & Crowne, 2014), students can improve and develop their cultural intelligence. Students' advisors could identify the gaps and guide students who are interested in gathering experiences in culturally diverse environments to attend cross-cultural trainings, seminars, conferences and workshops for youth in order to increase CQS competences and skills for

future employment. Based on the findings, that the more prolonged employees remain in foreign countries, the more individual cultural intelligence they may develop (Shannon & Begley, 2008), their enrolment should be focused on gathering diverse activities, and also their living or studying abroad should be long enough to maximise gathering a broad scope of information about a particular culture.

::Conclusions

Our study confirmed that there is a positive correlation between experiences abroad and cultural intelligence. Since there is great interest among Slovenian youth when it comes to working abroad, this suggests that it is important to provide practical content for students in order to help develop their cultural intelligence and ability to work abroad.

::Acknowledgement

We thank the consulting company Ro Sigma, Vanja Ida Erčulj s.p. for their assistance with statistical analysis.

::REFERENCE

- Al-Dossary, S. A. (2016): »Psychometric properties of the cultural intelligence scale in a Saudi Arabian context.« V: *International Journal of Selection and Assessment*, 24(4), str. 305–311. doi:http://dx.doi.org/10.1111/ijsa.12149
- Ang, S., and Van Dyne, L. (2008): »Conceptualization of cultural intelligence: Definition, distinctiveness, and nomological network.« V: Ang, S. and Van Dyne, L. (ur.): *Handbook of cultural intelligence: Theory, measurement, and applications*. New York: M. E. Sharpe, str. 3–15.
- Ang, S., Van Dyne, L., and Koh, C. (2006): »Personality correlates of the four-factor model of cultural intelligence.« V: *Group & Organization Management*, 31(1), str. 100–123. doi:http://dx.doi.org/10.1177/1059601105275267
- Ang, S., Van Dyne, L., and Tan, M. L. (2012): »Cultural intelligence.« V: Sternberg, R. J. and Kaufman, S. B. (ur.): *The Cambridge Handbook of Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 582–602. doi:http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511977244.030
- Ang, S., Van Dyne, L., Koh, C., Ng, K. Y., Templer, K. J., Tay, C., and Chandrasekar, N. A. (2007): »Cultural intelligence: Its measurement and effects on cultural judgment and decision making, cultural adaptation and task performance.« V: *Management and Organization Review*, 3(3), str. 335–371. doi:http://dx.doi.org/10.1111/j.1740-8784.2007.00082.x
- Avramška, I. (2007): »Cross-cultural comparison among students from Macedonia, Slovenia and Kosovo and cultural differences in relation to economic development« (Neobjavljena doktorska disertacija). University of Ljubljana, Faculty of Economics, Ljubljana.
- Barrett, L. F., and Pietromonaco, P. R. (1997): »Accuracy of the five-factor model in predicting perceptions of daily social interactions.« V: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23(11), str. 1173–1187. doi:http://dx.doi.org/10.1177/01461672972311005
- Beyene, T. (2007): »Fluency as a stigma: Implications of a language mandate in global work« (Neobjavljena doktorska disertacija). Stanford University.

- Bogilović, S., and Škerlavaj, M. (2016):** »Metacognitive and motivational cultural intelligence: Superpowers for creativity in a culturally diverse environment.« V: *Economic and Business Review*, 18(1), str. 55–75. doi:10.15458/85451.18
- Boštjančič E., Komidar, L., and Johnson, R. B. (2018):** »Factorial Validity and Measurement Invariance of the Slovene Version of the Cultural Intelligence Scale.« V: *Frontiers in Psychology*, 9, str. 1499. doi: 10.3389/fpsyg.2018.01499
- Brancu, L., Munteanu, V., and Golet, I. (2016):** »Understanding cultural intelligence factors among business students in Romania.« V: *Social and Behavioural Science*, 221, str. 336–341. doi:https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2016.05.123
- Caligiuri, P. M. (2000):** »The five big personality characteristics as predictors of expatriates' desire to terminate the assignment and supervisor-rated performance.« V: *Personnel Psychology*, 53(1), str. 67–88. doi:https://doi.org/10.1111/j.1744-6570.2000.tb00194.x
- Chen, G., Kirkman, B. L., Kim, K., Farh, C. I. C., and Tangirala, S. (2010):** »When does cross-cultural motivation enhance expatriate effectiveness? A multilevel investigation of the moderating roles of subsidiary support and cultural distance.« V: *Academy of Management Journal*, 53, str. 1110–1130. doi:https://doi.org/10.5465/AMJ.2010.54533217
- Crowne, K. A. (2008):** »What leads to cultural intelligence?« V: *Business Horizons*, 51, str. 391–399. doi:http://dx.doi.org/10.1016/j.bushor.2008.03.010
- Earley, P. C., and Ang, S. (2003):** *Cultural intelligence: Individual interactions across cultures.* Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Engle, R. L., and Crowne, K. A. (2014):** »The impact of international experience on cultural intelligence: an application of contact theory in a structured short-term programme.« V: *Human Resource Development International*, 17(1), str. 30–46. doi:http://dx.doi.org/10.1080/13678868.2013.856206
- Goltnik Urnaut, A. (2014):** »Education for successful intercultural communication and cultural intelligence.« V: *Journal of Economic and Social Development*, 1(1), str. 63–73.
- Government of the Republic Slovenia, 2016.** Povzeto (18. 10. 2016) s strani http://www.vlada.si/en/about_slovenia/society/education/
- Johnson, R. B. (2014):** »Testing cultural intelligence of Ukrainian students.« V: *Economic Noble Visnyk*, 1(7), str. 171–178.
- Klemenčič, M., and Flander, A. (2013):** Evaluation of the impact of the Erasmus programme on higher education in Slovenia: final report. Ljubljana: Centre of the Republic of Slovenia for Mobility and European Educational and Training Programmes – CMEPIUS.
- Kohont, A. (2011):** Vloge in kompetence menedžerjev človeških virov v kontekstu internacionalizacije [Roles and competencies of human resource managers in the context of internationalization]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Komljenovič, J. (2012):** »The complexity of policy mirroring: The connection between international and Slovenian higher education policy discourse.« V: *CEPS Journal*, 2(4), str. 9–28.
- Lango, S. (2015):** Ali Erasmus izkušnja vpliva na mehke veščine študentov?: Študija primera študentov z Univerze na Primorskem [Does the Erasmus experience have an impact on students' soft skills?: A case study of students from the University of Primorska]. University of Primorska, Koper.
- Lavrič, M. (2014):** »Employment and mobility.« V: *Flere, S., Klanjšek, R., Lavrič, M., Kirbiš, A., Tavčar Krajnc, M., Divjak, M., Boroja, T., Zagorc, B., and Naterer, A. (Eds.): Slovenian youth 2013: Living in times of disillusionment, risk and precarity.* Zagreb: Friedrich-Ebert-Stiftung, str. 75–82.
- Mount, M. K., and Barrick, M. R. (1995):** »The big five personality dimensions: implications for research and practice in human resources management.« V: *Research in Personnel and Human Resources Management*, 13(3), str. 153–200.
- Ng, K. Y., Van Dyne, L., Ang, S., and Ryan, A. M. (2012).** Cultural intelligence: A review, reflections, and recommendations for future research. *Conducting multinational research: Applying organizational psychology in the workplace*, str. 29–58.

- Passport to trade 2.0 (2016). Business communication. Povzeto (30. 9. 2016) s strani <http://businessculture.org/southern-europe/business-culture-in-slovenia/business-communication-in-slovenia/>
- Prado, W. H. (2006): »The relationship between cultural intelligence and perceived environmental uncertainty« (Neobjavljena doktorska disertacija). University of Phoenix, AZ.
- Shannon, L. M., and Begley, T. M. (2008): »Antecedents of the four-factor model of cultural intelligence.« V: Ang, S., and Van Dyne, L. (ur.): *Handbook of cultural intelligence: Theory, measurement, and applications*. New York: M. E. Sharpe, str. 41–55.
- Statistični urad Republike Slovenije (2016). Povzeto (30. 9. 2016) s strani <http://pxweb.stat.si/pxweb/Database/Demographics/Demographics.asp>
- Teagarden, M. B., and Gordon, G. D. (1995): »Corporate selection strategies and expatriate manager success.« V: Selmer, J. (ur.): *Expatriate management: New ideas for international business*. Westport, CT: Quorum Books, str. 17–36.
- The Resolution on the National Higher Education Programme [ReNHEP] 2011-2020. (2011). [Resolucija o Nacionalnem programu visokega šolstva 2011–2010]. The Official Gazette of the Republic of Slovenia, No. 41/2011. Povzeto (30. 9. 2016) s strani <http://www.uradni-list.si/1/content?id=103885>
- Vujašković, T. (2011): »Mednarodna izmenjava študentov: Konceptualni model kulturne prilagodljivosti [International student exchange: A conceptual model for cultural adaptability]« (Neobjavljeno magistrsko delo). Univerza v Ljubljani, Ekonomska fakulteta, Ljubljana.
- Ward, C., Fischer, R., Lam, F. S. Z., and Hall, L. (2008): »The convergent, discriminant, and incremental validity of scores on a self-report measure of cultural intelligence.« V: *Educational and Psychological Measurement*, 69(1), str. 85–105. doi:<https://doi.org/10.1177/0013164408322001>
- Wilson, C. E., and Stewart, A. C. (2009): »Developing ethically & culturally-intelligent leaders through international service experience.« Paper presented at the Academy of Management Meeting, Chicago, IL.
- Wood, E. D., and St. Peters, H. Y. Z. (2014): »Short-term cross-cultural study tours: impact on cultural intelligence.« V: *The International Journal of Human Resource Management*, 25(4), str. 558–570. doi:<https://doi.org/10.1080/09585192.2013.796315>
- Žišt, F. (2016): »Delovna kariera v tujini in osebnost [Work career abroad and personality traits]« (Neobjavljeno magistrsko delo). Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana.

**FILOZOFSKI
PRISPEVKI**

**PHILOSOPHICAL
CONTRIBUTIONS**

Cora Diamond
**ETIKA, DOMIŠLJIJA
IN METODA V
WITTGENSTEINOVEM
TRAKTATU**

29-59

UNIVERSITY OF VIRGINIA
E-MAIL: CAD2M@VIRGINIA.EDU

::POVZETEK

ČE JE ZA KANTOVO filozofijo značilno ukvarjanje z vprašanjem o mejah spoznanja, lahko za Wittgensteina rečemo, da se je vse življenje posvečal vprašanju o naravi jezika in njegovemu razmerju do sveta. To razmerje pa ni zaznamovano le z logiko jezika, temveč je tudi etično opredeljeno, saj je etika odnos do sveta, ki zajema vsakršno misel ali govor. Vez med človekom, jezikom in svetom torej pogojeta tako logika kot etika, ki bralcu *Traktata* omogočata, da vzpostavi stik med jezikom in svetom na terapevtski način.

Ključne besede: metafizika, etika, nesmiselni stavki, smisel, terapija, *Traktat*, Wittgenstein

ABSTRACT*ETHICS, IMAGINATION AND THE METHOD OF WITTGENSTEIN'S TRACTATUS*

*If the question concerning the borderline of knowledge is characteristic for Kant's philosophy, we can claim for Wittgenstein that he devoted his life to the question concerning the nature of language and its relation to the world. Such a connection is not only marked by the logic of language, but it is also specified in terms of ethics, as the ethics present an attitude to the world, which can penetrate any thought or talk. The bond between a man, language and the world is thus conditioned with the logic as well as with ethics, which enable the reader of the *Tractatus*, to restore contact between the language and world therapeutically.*

*Key words: metaphysics, ethics, nonsense-sentences, sense, thought [Gedanke], therapy, *Tractatus*, Frege*

::1

Brati *Traktat* z razumevanjem pomeni ne brati ga kot učbenik.¹ Njegov namen ni, da bi nas knjiga poučila o stvareh, ki jih do sedaj nismo vedeli, saj se ne sklicuje na našo nevednost.² Tisto, kar bi lahko imenovali okvir knjige – njen uvod in sklepne stavke – Wittgenstein združi v komentarje o namenu in načinu branja, ki ga knjiga zahteva. Problemi, o katerih bom razpravljala, nastanejo prav na podlagi teh okvirnih komentarjev, zato v tem delu opišem okvir in nekatere druge pomembne značilnosti knjige.

::A.

Wittgenstein na začetku takole povzame celotno poanto knjige:

»Kar je sploh mogoče reči, je mogoče reči jasno; o čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati.«

Nato nemudoma nadaljuje:

Knjiga bo torej začrtala mejo mišljenju ali bolje – ne mišljenju, ampak izražanju misli: da bi začrtali mejo mišljenju, bi namreč morali biti zmožni misliti obe strani te meje (moral bi torej biti zmožni misliti to, česar se sploh ne da misliti).

Ti komentarji Wittgensteina nato pripeljejo do sklepa, da bo potemtakem mejo mogoče začrtati le v jeziku, kar pa leži onkraj te meje, bo preprosto nesmisel.

Prvi navedeni aforizem – kar je sploh mogoče reči, je mogoče reči jasno, o čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati – zelo jasno nakazuje, da sta dve kategoriji: stvari, o katerih lahko govorimo, in stvari, o katerih ne moremo govoriti, to pa domnevno nakazuje, da bo Wittgenstein potegnil črto med obema: med tem, kar besede lahko dosežejo, in tem, česar ne morejo doseči. Vendar vse kaže, da so odstavki, ki sledijo, namenjeni pripraviti nas do tega, da podvomimo ravno o tej sliki in da se vprašamo, ali ni ta slika zmedena. Naslednji odstavek prične tako, da najprej opredeli namen knjige kot zaris meje mišljenja, kar kasneje opusti. Meje mišljenja ni mogoče zarisati, saj bi v tem primeru morali opredeliti, česar ni mogoče misliti, in to dojeti v misli. Zato namesto tega zarišemo mejo v jeziku: opredelimo, kar je mogoče reči. To je mogoče storiti in njegova knjiga bo podprla to trditev. Ko enkrat potegnemo mejo, je vse, kar ostane poleg neposredno razumljivih stavkov, le še nesmisel.

¹ Članek je slovenski prevod prispevka »Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus«, ki je izšel v zborniku *The New Wittgenstein* ((2000): New York: Routledge).

² Članek veliko dolguje razpravam z Jamesom Conantom. Prav tako sem zelo hvaležna za komentarje in predloge B. J. Diggins, J. B. Schneewinda, G. E. M. Anscomba, Davida Sachsa, Petera Wincha in A. D. Wozzlejja. Zelo veliko je pripomogla tudi razprava o zgodnejši verziji tega članka (»Wittgenstein, Ethics and the Psychology of Illusion«) na simpoziju v Limi 1989. leta (»the Coloquio Wittgenstein«). Prevodi odlomkov iz Wittgensteinovega *Logično filozofskega traktata* so ali izvlečki iz prevoda D. F. Pearsa in B. F. McGuinnessa (London, 1961) ali iz ponatisa, ki je 1992. leta izšel v Londonu in sta ga prevedla C. K. Ogden in F. P. Ramsey; nekateri prevodi so moji.

Vendar bi se morali bralci o Wittgensteinovem komentarju nato vprašati, ali je vse, kar leži onkraj te meje, navaden nesmisel. Ali zaradi tega zavračamo sliko o dveh kategorijah, da so stvari, ki jih lahko dosegamo z besedami, in stvari, ki so onkraj besed? Če bi Wittgenstein bil tako tudi storil:

O čemer lahko govorimo	O čemer ne moremo Govoriti
Neposredno razumljivi stavki	Stavki, ki so nesmisel, a bi pomenili te stvari, če bi jih lahko upoštevali kot smiselne.	Nič drugega kot nesmisel

potem ne bi bilo z našo prvotno sliko nič narobe. Vendar se zdi, da je njegova trditev, da je tisto, kar je onkraj meje, preprosto nesmiselno, mišljena tako, da izloči ravno idejo, v skladu s katero nekatere stavke štejemo za nesmisel, čeprav kažejo na tiste stvari, ki jih ni mogoče jasno izraziti z besedami.

Na tem mestu ne zagovarjam stališča za ali proti interpretaciji Wittgensteinovih komentarjev, ampak raje opozarjam na tisto, kar nam je navrženo v odstavkih, ki sem jih obravnavala.

Sedaj bi se rada vrnila na konec knjige, na drugi del okvira. Imamo tele stavke:

Moji stavki služijo kot pojasnila: vsak, ki me razume, jih na koncu spozna za nesmiselne, ko se je na njih in čez njih povzpел iz njih. (Mora tako rekoč odvreči lestev, potem ko je splezal po njej.)

Te stavke mora prevladati, potem bo videl svet pravilno. (TLP 6.54)

O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati. (TLP 7)

Želim usmeriti pozornost na malce nenavadno, vendar namerno izražanje. Wittgenstein pravi: moji stavki služijo kot pojasnila, s tem da bo vsakdo, ki me je razumel, na koncu spoznal, da so nesmiselni. Povsem naravno je, da si napačno zapomnimo ta stavek, da mislimo, da je Wittgenstein menil, da njegovi stavki služijo kot pojasnitve v smislu, da jih bo vsakdo, ki jih razume, spoznal za nesmiselne. Toda namen tega stavka je presenetiti bralca, s tem da mu da vedeti, da ne gre za to. Stavek se ravno v tej točki izmuzne našim pričakovanjem, in to namenoma. Se pravi, da na tej pomembni točki v knjigi Wittgenstein izbere besede, zato da nas opozori na razliko med razumevanjem neke osebe in razumevanjem tega, kar ta oseba reče. Če spoznate, da so Wittgensteinovi stavki nesmiselni, potem ste verjetno prej mislili, da ste jih razumeli, čeprav jih niste. Če jih prepoznate kot nesmiselne, se s tem odrečete razumevanju takšnih stavkov. S tem, ko Wittgenstein reče, da so stavki nesmiselni, ne misli, da ne spadajo v formalno kategorijo razumljivih stavkov, ampak da je največ, kar lahko o njih rečemo, da obstaja iluzija o njihovem razumevanju.

Okvir knjige tako rekoč vsebuje navodila za nas bralce. Preberite ga v luči tega, kar pravi na začetku o svoji nameri in kar pravi na koncu o tem, kako naj bi razumeli njegovo vsebino. Ta navodila nas uvedejo v osrednjo težavnost knjige, njeno rabo predstav, o katerih ne moremo govoriti, in v nesmisel.

::B.

Preden se obrnemo k problemom, na katere lahko naletimo, medtem ko poskušamo povezati *Traktat* z etiko, moram opisati, na kakšen način *Traktat* uresniči svoj namen, in se dotakniti nekaterih njegovih drugih posebnosti.

(i) Večji del je izrecno povezan z jezikovnimi lastnostmi in z razmerjem med jezikom in možnostmi sveta. Kaj stavek je, je razloženo povsem na splošno: stavki so resničnostne funkcije t. i. preprostih stavkov. Osrednji posledici tega dela *Traktata* sta: (1) utemeljitev logike kot nečesa, kar je notranje stavkom, in (2) utemeljitev kompatibilnosti stavkov z realnostjo, najsi bodo resnični ali neresnični, tudi kot nekaj njim notranjega. Wittgenstein zagovarja stališče, da lahko te notranje lastnosti stavkov ponazorimo s spremenljivko: meni torej, da obstaja način opredelitve spremenljivke, ki bo imela za vrednost vse stavke; kar ta spremenljivka potem ponazarja, je splošna forma stavka. Pomen spremenljivke je jasen, če se vrnemo nazaj k okviru knjige in trditvi, da je njen namen določiti meje izražanju misli. To je namreč tisto, kar si Wittgenstein pripisuje, da je storil, s tem ko je določil spremenljivko, ki ima za svojo vrednost vse stavke; torej z določanjem opisa vseh stavčnih znakov katerega koli jezika. Kateri koli znak je lahko uporabljen smiselno (glej TLP 4.5), torej je uporabljen tako, da je v logičnem razmerju z drugimi konstrukcijami znakov, ki smo jim podelili smisel. Če enemu ali več sestavnim delom ni bil podeljen smisel v določenem kontekstu, bo stavek nesmiseln. Ta razlaga pojasni, kaj je mišljeno z »določanjem mej izražanju misli«. Wittgenstein ne poskuša določiti takšne meje z opredeljevanjem vrst stavkov, ki so brez pomena samo zato, ker so pač stavki prav določene vrste. V *Traktatu* ne obstaja takšna »razmejitev« smisla v tem pogledu. Stavek, ki je brez pomena, ni stavek posebne vrste; šele simbol ima splošno formo stavka in se izneveri smislu samo zato, ker mu ga nismo pripisali (TLP 5.4733, 4.5).

(ii) Knjiga vsebuje komentarje o tem, kako je, če pripišemo nekomu misel, da p, ali prepričanje, da p ali da celo rečemo, da on oziroma ona pravi, da p. Ko nekomu pripišete misel, da p, to vključuje vas, medtem ko rabite stavek, s katerim podajate vsebino misli, stavek tega ali onega jezika, ki ga razumete. Če rečete, da ona verjame, da »piggly wiggle tiggles«, prepričanja ne pripišete njej, če je »piggly wiggle tiggles« nesmisel (čeprav obstaja možnost, da je bila hipnotizirana in da so jo tako ali drugače prepričali, da govori smiselno, ko reče »piggly wiggle tiggles« na glas oziroma sama sebi). Če je »piggly wiggle tiggles« nesmisel, potem je »Mary misli, da piggly wiggle tiggles« ali »Mary pravi, da piggly wiggle tiggles« nesmisel.³

³ Glej tudi P. T. Geach, *Mental Acts*, London 1957, str. 10 in 85.

(iii) *Traktat*, kot sem že omenila, razglasi svoje lastne stavke za nesmiselne, pri čemer je ravno ta samolastni nesmisel namenjen (o tem bom razpravljala kasneje) nasprotovanju tisti vrsti nesmisla, ki je značilna za filozofijo. Ta namera je vezana na Wittgensteinov opis knjige, ki ni učbenik. Filozofska vprašanja in odgovori, ki so jih filozofi podali nanje, so večinoma, pravi Wittgenstein, ne napačni, ampak nesmiselni. Knjiga vsebuje komentarje o tem, kako je mogoče, da so filozofi to spregledali, kakor tudi določene komentarje o zmedbi, ki ji filozofi podlegajo. (Najpomembnejša izmed teh se nanaša na nujnost.)

::2

Sedaj se usmerjam k etiki.

::A.

Na koncu *Traktata* je približno dve strani komentarjev, ki so izrecno etično naravnani. In tudi na koncu *Dnevnikov*⁴, ki jih je Wittgenstein napisal pred *Traktatom*, lahko najdemo precej s tem povezanih komentarjev, ki so izrecno etične narave. Vendar bi bilo treba k tem izrecno etičnim komentarjem dodati še Wittgensteinove pripombe o knjigi, ki so nastale pred njeno izdajo, ko je pisal Ludwigu von Pickerju, za katerega je upal, da bo knjigo objavil. Povedal mu je, da po njegovem mnenju ne bo imel prav veliko od branja knjige, saj je ne bo razumel, »njena tematika se ti bo zdela tuja«. Nato je nadaljeval:

Tematika ti ni zares tuja samo zato, ker je poanta knjige etična. Nekoč sem nameraval vključiti v predgovor stavek, ki ga dejansko zdaj ni tam, vendar ga bom izpisal tukaj, ker bo nemara ključen za tebe. Kar sem nameraval napisati takrat, je bilo tole: moja knjiga sestoji iz dveh delov, dela, ki je predstavljen tukaj, in vsega preostalega, kar *nisem* zapisal. In natanko ta drugi del je tukaj pomemben. Saj je etično zamejeno od znotraj, tako rekoč s pomočjo moje knjige; in prepričan sem, da je to EDINI temeljit način zarisovanja te meje. Na kratko, prepričan sem, da sem tam, kjer *velika* večina dandanes samo čveka, uspel v svoji knjigi postaviti vse trdno na mesto tako, da sem o teh stvareh molčal ... Za sedaj bi ti predlagal, da prebereš predgovor in sklep, ker najbolj neposredno izražata poanto.⁵

⁴ Gre za Dnevniko, ki jih je Wittgenstein napisal med leti 1914 in 1916, kasneje pa so izšli pri založbi Blackwell v knjižni obliki. V Dnevniki Wittgenstein obravnava teme, ki jih po večini najdemo tudi v *Traktatu*.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Picker*, ur. G. H. von Wright, Salzburg 1969, str. 35. Prevod je nekoliko spremenjena verzija tiste, ki jo je napravil B. F. McGuinness, v Wittgenstein, *Prototractatus*, London 1971, str. 16.

Na tem mestu Wittgenstein predloži navodila za branje knjige, ki so podobna tistim v okviru, vendar se od njih razlikujejo glede poudarjanja etične poante knjige. Etični namen knjige naj bi bil dosežen ravno s tem, česar knjiga *ne* pove: etično je potemtakem zamejeno na edini možni način, to je »od znotraj«. Za razliko od predgovora je tukaj določitev meje misli drugačna, saj lahko njeno mejo določimo le tako, da določimo mejo njenega izraza. Mejo opredelimo od znotraj in to je edini način, s katerim lahko pojasnimo, česar ni tam. In prav ta določitev mej izražanja od znotraj je za Wittgensteina dosežek knjige v njenem prikazu splošne forme stavka.

Pismo Pickerju še nekaj doda k predgovoru: posledica načina, kako nas knjiga vodi do splošne forme stavka, je način razmejevanja etičnega. Če delujemo znotraj upovedljivega, vidimo, da znotraj njegove celote ne obstaja nič etičnega. In ravno to Wittgenstein izrecno poudarja. Pravi, da je nemogoče, da bi obstajali etični stavki; etike ni mogoče ubesediti (TLP 6.42, 6.421). K temu pa še dodaja, da je etika transcendentalna (6.421), komentar, ki ga bom obravnavala kasneje. Sedaj lahko razložim probleme, h katerim sem napeljevala, težave, ki jih imam pri branju *Traktata* in premišljevanju o etičnih komentarjih v navezavi z ostalim v knjigi.

::(B)

Prvi problem je tale. Po mojem prepričanju *Traktat* zavzame nepopustljivo stališče do nesmisla. Nesmisel je nesmisel; ni nikakršne ločitve nesmisla, tako kot to prikazuje diagram § 1. Torej, če ni stavkov etike (razumljivi stavki na spodnji levi strani diagrama), potem ni stavkov, s katerimi se lahko izražamo, čeprav nespretno, o neizrekljivih resnicah, in vse, kar privzamemo za etični stavek, nima nič več smisla kot »piggly wiggle tigggle«. To pa je pravzaprav videti kot stališče o etiki, ki so ga zagovarjali nekateri logični pozitivisti, kot sta Carnap in Ayer. In vendar ne verjamem, da je Wittgensteinovo dodeljevanje etičnega govora kraljestvu nesmisla kakorkoli povezano z govorom pri pozitivistih. Od tod moja naloga, da pojasnim, kako lahko Wittgensteinovo stališče o etiki razločujemo od stališča pri logičnih pozitivistih, ne da bi mu pri tem pozabili pripisati tistega, kar sem imenovala nepopustljivo stališče do nesmisla. (Dodati bi morala, da se je moje razumevanje dela tega problema izkristaliziralo z branjem Jamesa Conanta, »Must We Show What We Cannot Say?«⁶ in v pogovoru z njim.)

⁶ V: *The Senses of Stanley Cavell*, ur. Richard Fleming in Michael Payne, Lewisburg, Pennsylvania, London in Toronto 1989, str. 242–283.

::(C)

Druga težava se pojavi neodvisno od mojega branja *Traktata*. Razumem ga kot nepopustljivo stališče do nesmisla; vendar ko nato poskušam ubesediti to, čemur, kakor menim, je Wittgenstein zavezan pri etiki, ugotovim, da uporabljam jezik, ki mu nikakor ni moč pripisati takšnega stališča. Podala bom dva primera takšne ubeseditve njegovih etičnih stališč, h katerim se tudi sama nagibam.

(i) Začenjam s primerjavo dveh pristopov k etiki. Prvi je značilen za filozofe v angleško govoreči tradiciji. Menimo, da je eden izmed načinov, kako lahko razdelimo filozofijo na področja, predpostavka, da prav za vsako stvar, o kateri ljudje razpravljajo in premišlujejo, obstaja neka filozofija o tej tematiki. Za primer lahko torej vzamemo psihologijo kot področje razmišljanja in razpravljanja, kot področje raziskave; tako imamo temu ustrezajočo filozofijo psihologije, ki vsebuje filozofsko obravnavo tega diskurzivnega področja. Mislimo torej lahko, da obstajata misel in govor, ki imata za svoj predmet spraševanje, kaj je dobro življenje za ljudi ali katere principe delovanja bi morali sprejeti, zato da bo filozofska etika filozofija tega področja misli in govorice. Vendar vam tega ni treba misliti; in Wittgenstein zavrača takšno pojmovanje etike. Kakor koli, rekla sem, da sem želela, kot del mojega izraza njegovega stališča, podati primerjavo s tem pojmovanjem etike, postaviti ji nekaj nasproti. To bi lahko storila takole: tako kot za Wittgensteina logika ni določen predmet s svojim lastnim naborom resnic, ampak prežema vsakršno misel, tako etika nima določenega predmeta; prej etičnega duha, odnos do sveta in življenja, ki lahko zajame vsakršno misel in govor. Wittgenstein tako kot nekateri drugi pisatelji govori o dveh različnih odnosih do sveta kot celote; nanje se sklicuje kot tisti, ki je srečen, in tisti, ki je nesrečen. Srečni in nesrečni tako rekoč naseljujeta različna svetova (TLP 6.43; NB, str. 73–86). Ugotavljam, da sem naklonjena povezovanju Wittgensteina z nekaterimi drugimi pisatelji, ki so uporabili podobno metaforiko: med drugimi G. K. Chesterton, ki označuje dve vrsti pogledov na življenje glede na predstavo navezanosti ali lojalnosti na eni strani in neloyalnosti na drugi, in Wordsworth, ki v svoji veliki pesnitvi o razvoju duha govori o tistih, ki živijo v svetu življenja, in drugih v univerzumu smrti.⁷ Torej kontrast, ki ga hočem, je med etiko mišljeno kot področje enega diskurza med drugimi, v nasprotju z etiko vezano na vse, kar je ali kar je možno, svet kot celota, življenje. V izražanju tega drugega tako rekoč etičnega stališča, poskušam pokazati, kako lahko vidimo odnos do sveta kot celote v stvareh, ki jih ljudje počnejo. Primer, ki me je presunil, je zgodba Nathaniela Hawthorna *The Birthmark*, v kateri je osrednji lik Aylmer prikazan kot 'nesrečen' v Wittgensteinovem smislu: svet ne ustreza pogojem, ki jih Aylmer postavlja.

⁷ G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, Garden City, N.Y. 1959, poglavji II in III; Wordsworth, *The Prelude*, XIII. Knjiga (izdaja 1805), XIV. Knjiga (izdaja 1805). Chestertonovo razumevanje etike je vezano (kot pri Wittgensteinu) na zavračanje navidezne ideje, da naravni zakoni pojasnjujejo naravne pojave. Za komentarje o podobnem stališču v Wordsworthu glej Raymond Dexter Havens, *The Mind of a Poet*, Baltimore 1941, knjiga I, str. 143.

Ta etični duh se najprej vidi v reakciji na vrojeno znamenje njegove lepe žene; vendar je prav tako mišljeno, da ga vidimo, kako nadaljuje, da ga vidimo kot duha pri njegovem uničevanju življenja, dobrote in lepote.

Ta tako rekoč prvi poskus ubeseditve Wittgensteinovega stališča o etiki me torej zadeva, ko poskušam pokazati, kako je odnos do sveta ali življenja povezan z moralnim značajem, ki ga lahko zaznamo pri ravnanjih, razmišljanjih, občutkih ali izrečenih stvareh.

(ii) V drugem poskusu ubeseditve Wittgensteinovega stališča o etiki najprej oblikujem pogled na svet s stališča sprejemanja neodvisnosti sveta od svoje lastne volje. Mislila sem, da bom lahko razložila, kam to vodi, tako da si bom ogledala oklevaljoča opažanja o samomoru, ki jih je Wittgenstein uvrstil čisto na konec zapiskov, ki so nastali pred *Traktatom* in preživeli. »Če kaj ni dovoljeno, potem samomor ni dovoljen.« Vendar, se sprašuje, ali ni celo samomor sam po sebi niti dober niti slab? (*Notebooks*, 91) – Če nekdo reče, da je etični duh vezan na to, da živimo sprijaznjeni z dejstvom, da se zgodi, kar se pač zgodi, da je to, da nekdo hoče raje to kakor ono, samo še ena stvar, ki se zgodi, in da je nekdo na nek način 'nemočen' (glej *Notebooks*, 73), potem lahko nekdo vidi samomor, kakor da bi bolj ali manj govoril samemu sebi takole: »Moje nadaljevanje z življenjem pomeni, da jaz pogojujem, da so stvari tako in ne drugače: v svojem srcu zavračam nemoč, ki pripada življenju, z voljo, da *zapustim življenje*, če stvari ne gredo tako, kakor jaz hočem.« Mislila sem, da bi pomembnost samomora za Wittgensteina lahko uzrli, če bi primerjali njegove poglede s Humovimi, kakor jih je ta izrazil v eseju *O samomoru*. Huma sem brala misleč, da je vselej 'vraževerno' zadrževati se in ne uresničevati človeške želje zaradi občutka, da moramo tu, v tem posebnem primeru, pripoznati in sprejeti 'nemoč' v Wittgensteinovem smislu. Takšno sprejetje gre skupaj z možnostjo omejevanj volje, omejevanj, ki jih ne opravičuje noben dosegljiv cilj v svetu. Humu pomeni samomor natanko to, kar Wittgensteinu, le da razmišlja v nasprotni smeri. Če je bil Wittgenstein pripravljen samomor poimenovati temeljni greh, bi Humovi prepovedi samomora lahko rekli temeljno vraževerje. Zdelo se mi je torej razumljivo, da Wittgenstein ni šel po Humovi poti, po poti, ki vodi do tega, da je vse dovoljeno; pri tem pa nisem poskušala postavljati transcendentalnih preprek v tej smeri: nekakšna pieteta v dejanju, življenju je mogoča, pieteta, ki z jasnimi očmi motri dogajanja v svetu – dogajanja v svetu, ki so, karkoli že so. Tukaj hočem poudariti nestrinjanje ob soočenju z določenim strinjanjem s Humom. Za Huma in Wittgensteina ni ničesar, nikakršnih dejstev v svetu in nikakršnih dejstev onkraj njega, na katerih bi lahko slonela prepoved samomora. Sedaj ne bom poskušala povedati, zakaj je Wittgenstein menil, da samomor ni niti dober niti slab, prav tako ne bom poskušala nadalje razlagati razlike, ki jo vidim glede na Huma, saj je moj namen pojasniti točno določen problem.

(iii) Oba primera prikazujeta, kako poskušam izraziti, kar Wittgenstein pravi o etiki. V obeh velikokrat uporabim idejo razhajajočih se pogledov na svet. V prvem primeru poskušam sama sebi pojasniti razliko med srečno in nesrečno naravna-

nostjo do sveta kot celote, tako da vzamem za primer »nesrečno« naravnost junaka zgodbe, za katerega je osrednji problem njegovo pomanjkanje nadzora nad tem, kar se dogaja. V drugem primeru uporabim primer samomora zato, da bi poskušala narediti nekaj podobnega, da bi poskušala predlagati, da je tisto, kar Wittgenstein zazna pri samomoru, ponazoritev določene naravnosti do življenja. Vendar so moji lastni izrazi – »naravnost do življenja«, »naravnost do sveta kot celote« – nenavadni. Naravnost je naravnost do tega ali onega: do osebe ali nečesa drugega v svetu; ali do stvari, ki so raje na ta kakor na oni način, medtem ko sem jaz lahko razočarana ali zadovoljna, da se je nekaj zgodilo tako, kakor se je. Besedna zveza »naravnost do sveta kot celote« ni le nenavadna, ampak je vsaj s stališča *Traktata* goli nesmisel. Če pri domnevnem ubesedovanju Wittgensteinovih stališč uporabim besedno zvezo, ki je preprosto nesmiselna, kaj lahko mislim, da bom s tem dosegla? Wittgenstein v knjigi uporabi tisto, za kar pravi, da je nesmiselno, in sicer kot del nečesa, kar ljudi privede iz filozofske zmede. Vendar bi bilo videti zmedeno, če bi mislila, da lahko govorim nesmiselno in pripišem vsebini nekakšno etično držo. Ali ni prav to tisto, kar poskušam storiti? Ali ne poskušam podajati vsebine njegovih etičnih stališč? Če moramo molčati o tem, o čemer ne moremo govoriti, in če to resnično vzamem resno, zakaj zganjam toliko hrupa? James Conant je zelo vehementno predstavil to stališče, ko je kritiziral poskuse, ki jih ljudje delajo, ko si prizadevajo povedati, kakšni so Wittgensteinovi pogledi na etiko. Opaža, da je za komentatorje Wittgensteinovih »etičnih stališč« značilno, da v delo projicirajo bodisi nekaj iz svoje glave bodisi neko kombinacijo misli iz Schopenhauerja, Tolstoja in drugih pisateljev.⁸ Ali sama ne počnem prav tega (kakor je dokazoval) in se potemtakem vračam nazaj k svojemu spoznanju, da Wittgenstein, ko nekaj poimenuje za nesmiselno, s tem meni, da to zares in resnično nima nobene ubesedljive vsebine?

::3

S tem sklepam tisti del članka, v katerem navajam svoje probleme. Zdaj se bom posvetila njihovem reševanju. Postavila se bom na stališče, da ne moremo razumeti, kako brati zaporedje komentarjev o etiki v *Traktatu*, razen tako, da skušam bolje razumeti, kako *Traktat* gleda na svoj lasten filozofski proces. Da bi to razumeli, se moramo vrniti k drugemu delu okvira knjige. Ko opisujem ta del, poudarjam, da ravno tam, kjer bi pričakovali, da bo Wittgenstein razložil, kako stavki njegove knjige pojasnjujejo z napotitvijo na hoteni učinek svojega razumevanja, se namesto tega usmeri na razumevanje njega samega. Ta omemba je del *Traktata* (aforizem 6.54). Tik pred aforizmom 6.54 imamo aforizem 6.53, kjer Wittgenstein pravi, da bi pravilna metoda v filozofiji bila, da ne bi izrekli ničesar razen stavkov, ki spadajo k naravoslovnim

⁸ Conant, op. cit. str. 274.

vedam, in da bi potem, kadarkoli bi kdo hotel reči kaj metafizičnega, pokazali, da osebi ni uspelo pripisati pomena takšnemu ali drugačnemu znaku – z drugimi besedami – pokazali bi ji, da, vsaj kar zadeva pomen, »piggly wiggle« zadostuje ravno tako kot neka druga beseda, ki bi jo uporabila. Da »edina strogo pravilna« metoda preprosto ni metoda *Traktata*. Kako natanko namerava torej Wittgenstein ne-strogo-pravilno metodo *Traktata* kontrastno primerjati s »strogo pravilno« metodo, ki se je ne drži? Lahko rečemo, da se *Traktat* razlikuje od strogo pravilne metode po tem, da vsebuje nesmiselne stavke. Vendar menim, da to ni bistveno. Res je, da je pomembno, ampak ne odraža tega, kar je poglavitno. Da bi videli, kako si Wittgenstein predstavlja svojo lastno metodo, je treba pogledati aforizem 6.53 skupaj s 6.54 in s tamkajšnjim natančnim opisom, kaj Wittgenstein zahteva od vas kot bralca *Traktata*, bralca knjige nesmiselnih stavkov. Razumeti morate avtorja, ne stavkov. Takšno smernico naj bi vi kot bralec upoštevali, upoštevali naj bi jo pri aforizmu 6.53, referenci k metodi *Traktata*. Preberite Wittgensteinove nesmiselne stavke in poskušajte razumeti njihovega avtorja, ne pa nesmiselnih stavkov; ravno tako kot Wittgenstein odgovarja na nesmisel, ki ga izrečejo filozofi tako, da jih razume, ne razume pa njihovih stavkov. *Traktat* je knjiga, ki razume svojo lastno opustitev edine strogo pravilne metode, ki se utemeljuje v svojem razumevanju tistih, ki govorijo nesmisel, in prav takšno razumevanje zahteva tudi od svojih bralcev.

Torej, moja trditev sedaj je, da ne moremo razumeti, kako naj bi brali komentarje o etiki v *Traktatu*, ne da bi razumeli, kako je Wittgenstein razmišljal o svoji filozofski metodi; pri tem je odločilno njegovo pojmovanje, kaj pomeni razumeti osebo, ki izjavlja nesmisel. Kaj torej pomeni razumeti osebo, ki govori nesmisel?

::4

Da bi videli, kako si Wittgenstein predstavlja »razumevanje osebe, ki govori nesmisel«, si moramo ogledati, kako je to pojmovanje odvisno od njegove ideje razumevanja osebe, ki govori smisel, kaj to je in kaj to ni. Ko razumemo osebo, ki se izraža smiselno, lahko na primer rečemo, da pravi to in to ali da verjame, da tako in tako. Kakor sem omenila že zgoraj, je stališče *Traktata*, da tedaj, ko pripisete nekomu misel, da p, predstavite, kar ta oseba misli, tako da uporabite stavek, ki ga vi razumete. Vaše razumevanje osebe, ki govori smisel, je razumevanje tega, kar on ali ona pove, razumevanje, ki je enako kot vaša zmožnost uporabiti razumljiv stavek vašega jezika pri predstavljanju vsebine tega, kar je oseba povedala ali mislila. Če torej ne morete najti smisla v stavku »Bog je tri osebe«, potem lahko rečete, da je Smith izrekel besede »Bog je tri osebe«, in lahko rečete, da jih je izgovoril z intonacijo zatrjevanja nečesa, vendar pa zanj ne morete reči, da je rekel, da Bog je tri osebe. »Smith je rekel, da p« je samo po sebi nesmisel, razen če je smiselno tisto, kar vstavimo za »p«. To je del stališča v *Traktatu* o tem, kaj pomeni razumeti osebo, za katero menimo, da se izraža razumljivo; vendar pa je ravno tako pomemben del, ki ga *Traktat* zavrača, takšna interpretacija bi zadevala spremembo teme. To, kar Wit-

tgenstein zavrne in kar bi obravnaval kot nekakšno spreminjanje teme, je poskus obravnavanja izjav, prepričanj in razmišljanj ljudi v okvirih, ki jih predvideva empirična psihologija. Pravzaprav poteka ta zavrnitev skozi celoto njegovega filozofskega razmišljanja, od časa pred *Traktatom* (celo pred zvezki, ki so bili priprava zanj) do konca njegovega življenja.⁹

To, kar nam empirična psihologija lahko pove o osebi, ki presoja, da ta in ta, ali pove, da ta in ta je, da on ali ona sestavlja znake, ima raznovrstne asociacije, ima na različne besede vezane občutke ali tudi občutek zatrjevanja nečesa; mogoče ima on ali ona tudi namen nekako vplivati na druge ljudi; mogoče tudi, da on ali ona dobi tovrstne vzgibe po določeni vrsti izkušnje v skladu s takšnimi in takšnimi naravnimi zakoni; in mogoče celo, da bo ona ali on sedaj ob določenih dodatnih dražljajih pripravljena na miselni prehod k drugi skupini znakov ali dejanj, v skladu z drugimi naravnimi zakoni, vključno s tem, kar bi lahko imenovali naravni zakoni posledičnega obnašanja.¹⁰ *Traktatu* ni do izključevanja naravnih zakonov, ki pokrivajo miselne procese; kar je pravzaprav mišljeno, je, da pojasnimo, da je tisto, s čimer se takšni zakoni ukvarjajo, drugačno od tega, s čimer se mi ukvarjamo, ko vsakemu pripišemo prepričanja ali izjave, da tako in tako je, in to v vseh tistih primerih, kjer ima tisto, kar mu pripišemo, logične značilnosti. Na kratko torej: ko razumete nekoga, ki se izraža smiselno, razumete, kaj je oseba povedala, in to se pokaže, ko formulirate, kaj je on ali ona rekla v stavku vašega jezika, tj. stavku s svojim logičnim razmerjem do drugih stavkov vašega jezika in njegove verjetnosti, da je ali resničen ali napačen. To pa še ne opiše, kaj se dogaja v umu te osebe s stališča empirične psihologije. Če o empirični psihologiji sploh lahko govorimo kot o nečem, kar nam omogoča razumeti osebo, ki govori smiselno, se to zelo razlikuje od tega, kar bi utegnilo biti mišljeno.

Sedaj se lahko preusmerimo k temu, kaj pomeni razumeti osebo, ki govori nesmisel. To je nekaj, kar si pogosto želimo storiti v filozofiji. Lahko vam povem, da živite v utvari, da tako in tako je; in ko določim slepilo, o katerem menim, da ste se mu vdali, obstaja možnost, da s tem ne mislim nečesa smiselnega. *Traktat* nas vabi k razumevanju Wittgensteina kot govorca nesmisla. Toda kaj naj bi takšno razumevanje sploh bilo? Ko razumete nekoga, ki govori nesmisel, po eni strani ne ostajate tako rekoč zunaj njegovih razmišljanj in ne opisujete, kaj se dogaja s stališča empi-

⁹ Ta trditev bi potrebovala več argumentacije, kot jo sme vsebovati ta članek. Začela bi se z vsebino pisma Russellu junija 1913 (*Notebooks*, 212); vključevala bi razpravo III. dela *Philosophical Remarks*, pokazala bi, kako so Wittgensteinovi komentarji o namenu in pričakovanju povezani z njegovimi razpravami o izračunu (glej npr. *Philosophical Grammar* § 111); in raziskala bi način, kako so med seboj povezane teme obravnavane v *Filozofskih raziskavah* in v *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Temeljna poanta je, da pripišemo sodbo nekemu, da p vsebuje (kot je to zapisal 1913) »p v 'p«, tj., da ta vsebuje notranje razmerje med sodbo-kot-dejstvom in možnostjo p. (V jeziku *Traktata* je notranje razmerje določeno s sodbo-kot-dejstvom mesta v logičnem prostoru.) Tega empirična psihologija ne obravnava.

¹⁰ Glej, npr., F. P. Ramsey, »General Propositions and Causality« (v *The Foundations of Mathematics*, Totowa, N.J. 1965, str. 237–255) o psiholoških zakonih, ki se nanašajo na vse navade, ki tvorijo pomen logičnih veznikov, kot je »vsi«; glej tudi splošne poglede na sklepanje o tem članku.

rične psihologije. Vendar po drugi strani prav tako niste znotraj njegovih razmišljanj, kakor ste, kadar govori smiselno, in ga razumete, kaj pravi, saj takšnega notranjega razumevanja ni, ni nobene misli za razumevanje ta in ta. Niste znotraj, ker notranjost tako rekoč ne obstaja; ne morete ostati zunaj, ker zunaj je vse, kar lahko vidite, nekdo, ki je nagnjen k zlaganju besed, da jih izreče v določenih okoliščinah, da z njimi poveže predstave, občutke in tako naprej: od zunaj ni ničesar, kar bi lahko imenovali njegovo bit v prijemu iluzije, da tako in tako je, in sicer v nasprotju z njegovo nagnjenostjo do obelodanjanja določenih besednih konstrukcij. Kot sem že rekla, ni nikakršne notranjosti. Toda to, kar pomeni razumeti osebo, ki govori nesmisel, je, da gremo kolikor lahko daleč z idejo, da notranjost je.

Za razumevanje osebe, ki govori nesmisel, uporabljamo določeno vrsto jezikovne konstrukcije, ki jo rabimo, ko razumemo nekoga, ki govori smiselno. Stavek »Živite v utvari, da p« je oblikovan po shemi »Verjamete, da p«. Vendar so prav vsi stavki s takšno strukturo smiselni le, kadar stavčni del, ki podaja vsebino tega, kar verjamemo ali mislimo, ali zanikamo, ali pravimo, ali karkoli že, vsebuje razumljiv stavek. »Ste pod utvaro, da p« ne opravi tega. Torej je za tisto, kar se dogaja v primeru razumevanja osebe, ki govori nesmisel, bistveno, da uporabite stavčno strukturo, ki da smiselni stavek le takrat, ko v svojem »podrednem« stavku vsebuje smiselni stavek; zapolniti pa ga želite s stavkom, ki nima nikakršnega smisla. Želite vrsto stavka, ki je primerna za notranje razumevanje smisla; in vendarle je to prav takšna vrsta stavka, ki bo nesmiselna v okoliščinah, sredi katerih bi ga hoteli postaviti. Toda, kot sem že povedala, če ostanete zunaj in se le pogovarjate o tem, kako oseba sestavlja besede, jih povezuje z občutki in tako naprej, vam to ne bo dalo tega, kar želite. Hoteti razumeti osebo, ki govori nesmisel, je hoteti iznajdljivo vstopiti v jemanje nesmisla za smisel. Moja poanta torej je, da *Traktat* v svojem razumevanju samega sebe in naslovljenosti na tiste, ki so v primežu filozofskega nesmisla, in v razumevanju takšnih zahtev, ki jih ima do svojih bralcev, predpostavlja nekakšno domišljijско aktivnost, vajo v sposobnosti, kako pristopiti k jemanju nesmisla za smisel, sposobnosti, da v domišljiji nagibam k mnenju, da nekdo nekaj premišljuje, ko jemlje nesmisel za smisel. Če ne bi zmogla tako rekoč videti vašega nesmisla kot smisla, domiselno dopustiti sami sebi, da občutim njegovo privlačnost, vas ne bi mogla razumeti. In to je zelo posebna raba domišljije.

Naj z drugimi besedami izrazim položaj osebe, ki hoče razumeti govorca nesmisla. Tisti, ki si domišlja, da razume, o sebi meni, da govori jezik, v katerem stvarnem, ki jih pove nekdo drug, ni bil pripisan kakršenkoli določen smisel, čeprav bi jim ga lahko pripisali s katerokoli stavčno konstrukcijo. Vendar tudi on hoče reči drugi osebi, »Mislite, da p«; hoče jezik, v katerem lahko poda vsebino iluzije, v katerem lahko pove komu drugemu, o čem premišljuje, in o njej reče, da je samo iluzija misli ali celo dokazuje, da je iluzija misli. Govoriti hoče jezik, v katerem so stavki, ki jih druga oseba izgovori, dobili smisel, ker jim sam hoče dati pomen; vendar pa ravno tako hoče ostati znotraj jezika, v katerem tem stavkom ni bil pripisan noben pomen. Lahko celo rečemo, da mu ni povsem jasno, znotraj katerega jezika želi biti.

Lahko ima karkoli hoče; toda njegove želje nimajo niti najmanjšega smotra. Samozavedati se vsega tega pomeni spoznati, da nečesa takega, kakor je imeti, kar hočeš, ni; pa ne zato, ker tega ne bi mogel imeti, temveč zato, ker nimaš dokončno določenega »tistega«, kar želiš.

::5

Traktat, sem rekla, predpostavlja določeno vrsto domišljajske dejavnosti, domiselno jemanje tega, kar je nesmisel, za smisel. Sedaj želim s to rabo domišljije vzporejati še vlogo, ki jo ima domišljija, ko nekdo, ki verjame, da on ali ona govori smiselno, postavlja v ospredje metafizične stavke. Moj cilj je pojasniti dve povezani ideji o nesmiselnih stavkih in njuni vlogi v *Traktatu*. Prva ideja je, da ne obstajajo nobeni nesmiselni stavki, ki so tako rekoč bližje resnici kot katerikoli drugi stavki. Zavračam idejo, ki jo je zelo jasno predstavila Elizabeth Anscombe, da namreč obstajajo določeni stavki, ki so nesmiselni, ampak bi lahko povedali nekaj resničnega, če bi to, kar poskušajo izreči, moglo biti izrečeno. Neizrekljivost tega, kar poskušajo reči, preprečuje, da bi bilo izrečeno, a vseeno lahko dojamemo, kaj poskušajo izreči. In te stavke je po njenem mogoče postaviti v nasprotje z nesmiselnimi stavki, ki so poskus zanikanja takšnih resnic, ki jih ni mogoče izreči. To, kar nameravamo izreči tovrstni stavki, je »ne samo nepravilno, ampak popolnoma nerazumljivo in zmedeno«. In E. Anscombe še doda, da »ponazoritev tega povsem uniči idejo, da za to namišljeno trditvijo sploh karkoli je«. ¹¹ Torej, E. Anscombe nesmiselne stavke, ki imajo za seboj nekaj, nekaj resničnega, a neizrekljivega, kontrastira s tistimi, ki nimajo za seboj ničesar drugega kot zmedo. Če torej njeno razlago apliciramo na stališče samega *Traktata*, bi to pomenilo, da na primer njenega temeljnega razlikovanja med predmeti in dejstvi ni mogoče sestaviti v pomenljiv stavek; toda, če bi bil nekdo na tem, da reče, da »obstaja razlika med predmeti in dejstvi«, da ta stavek meri na nekaj, kar je resnično, ali pa vsaj *Traktat* to jemlje kot resnično, četudi je stavek sam nesmiseln. Prva zamisel je torej povsem nasprotna zamisli E. Anscombe: ni nobenega ločevanja nesmiselnih stavkov: čeprav noben izmed njih ne *pove* ničesar resničnega ali napačnega, nekateri imajo, drugim pa umanjka resnica, ki naj bi stala za njimi. (Posledica te prve ideje je, da cilj *Traktata* ni pojasnjevatil resnic svojim bralcem, ki po mnenju profesorice Anscombe »stojijo zadaj« za njegovimi nesmiselnimi stavki.) Druga ideja je tale: obstaja razlika, ki jo lahko naredimo tako, da nesmiselnih stavkov ne delimo na dobre in slabe, na tiste, ki kažejo na resnico, in tiste, ki ne kažejo ničesar, ampak jih delimo med različne vloge, ki jih ima domišljija pri našem izrekanju nesmiselnih stavkov. Nesmiselni stavki so notranje tako rekoč vsi enaki; vsi so *einfach Unsinn*, preprosto nesmiselni. Na zunaj pa se lahko vseeno razlikujejo: izjavi ne uspe odraziti razumevanja same sebe ali drugih v določenem primeru

¹¹ G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London 1963, str. 162.

izreke nesmiselnega stavka; saj lahko temelji na takšni ali drugačni rabi domišljije. Vendar pa na noben način ne moremo vzeti kateregakoli nesmiselnega stavka in reči, da je kot stavek filozofska pojasnitev in ne metafizični nesmisel. Da je stavek, ki je nesmiseln, lahko pojasnjevalni stavek, je v celoti odvisen od njemu zunanjih lastnosti.¹²

Tukaj je moj cilj, da razlikujem med dvema kontekstoma, kjer so predlagani nesmiselni stavki; in to bom storila tako, da bom preverila, kakšno vlogo ima pri njih domišljija.

Del zapuščine, ki jo je Wittgenstein prejel od Fregeja, je razlikovanje med psihologijo in logiko. Čeprav je Frege menil, da veliko besed priključuje ideje v naše misli, je poudarjal, da je povezava teh idej z mislijo, ki je izražena z našimi besedami, lahko »povsem površinska, arbitrarna in konvencionalna«.¹³ Ta Fregejeva poanta je za Wittgensteina zelo pomembna. Ista beseda je lahko uporabljena v dveh stavkih, vendar dobi povsem različni logični funkciji, ko na primer opišem predmet kot zelen in ko govorim o gospodu, ki se piše Zelen. Če se zgodi, da tedaj, ko mislim na gospoda s priimkom Zelen, je to, kar se dogaja v mojih mislih – podobe, ki jih imam, asociacije – po naključju prav takšno kot dogajanje v mojih mislih, ko govorim o zelenih paradižnikih, ki jih kuham; te predstave in asociacije nimajo ničesar skupnega s funkcijo besede »Zelen« v stavku o možu s priimkom Zelen. V tem primeru je stavek z nepomembnimi asociacijami lahko pomenljiv. Zdaj pa pretehtajmo stavek »Črka e je zelena«. In predpostavimo, da imam veliko predstav o zelenih stvareh, ko izgovorim ta stavek. Ta skupina predstav ni nič bolj pomembna za razumevanje »Črka e je zelena« kot za »Gospod Zelen poučuje geometrijo«. Miselne spremljave stavka so nepomembne za njegove logične značilnosti. In vendarle nam prav te znane miselne spremljave stavka utegnejo vzbuditi iluzijo, da lahko mislimo nekaj s stavkom, ki vsebuje določeno znano besedo, čeprav ta beseda ni uporabljena v svoji znani logični funkciji in ji nismo na novo dodelili pomena. To je torej v *Traktatu* ena izmed idej o vlogi domišljije pri proizvajanju metafizičnega nesmisla. Privlačijo nas določeni stavki, določene oblike besed; in predstavljamo si, da z njimi nekaj mislimo. Zadovoljni smo, da z njimi nekaj mislimo, ker posedujejo miselne spremljave pomenljivih stavkov.

¹² Povezava, ki jo vidim med Wittgensteinovo rabo »pojasnjevanja« na koncu *Traktata* in njegovimi preostalimi rabami druge v knjigi (3.263, 4.112) je, da je stvar stavčne rabe, ne pa vsebine, znotraj konteksta, da pove, da je stavek pojasnjevalen. Lahko te naučim pomen besede tako, da jo uporabim v stavku; to, da stavek služi kot pojasnitev, nima nobene povezave z njegovimi notranjimi lastnostmi. In podobno velja, če bi bila uporabila »stavke naravoslovnih znanosti«, medtem ko bi poskušala odrešiti nekoga filozofske zmede, potem bi ti stavki, rabljeni na takšen način, služili kot pojasnitve. Enako je, če rečemo, da filozofija sestoji iz pojasnitev in da ni korpus doktrin, pač pa neka dejavnost (4.112). Posledica mojega branja je, da v primeru, ko naj bi stavek *Traktata* izražal neko stališče svojega avtorja, ne služi več kot pojasnitev, temveč ponazarja zmedo, od katere naj bi nas knjiga osvobodila. (Hvaležna sem Edwardu Minarju, da je postavil vprašanje o Wittgensteinovi rabi »pojasnitve«.) Vprašanje ali je metafizična zmeda notranja ali zunanja komentirjem, ki jo izražajo, je povezano s problemi, na katere je opozoril Warren Goldfarb v »I Want You to Give Me a Slab: Remarks on the Opening Sections of Philosophical Investigations«, *Synthese* 56 (1983).

¹³ *The Foundations of Arithmetic*, prevod J. L. Austin, Oxford 1974, str. 71.

Toda to je le del vloge domišljije pri proizvajanju nesmisla. Saj je tisto, kar bi nekdo lahko imenoval varljiva domišljija, prav tako pomembno, da nas najprej pritegne k tistim oblikam besed. Privlačnost oblik besed, ki so značilne za filozofsko zmedo, vznikne iz predstave o stališču do filozofske raziskave. In natanko to je tisto iluzorno stališče, da si *Traktat* premišljeno predstavlja samega sebe v poskusu voditi nekoga, da vidi, da je bila le varljiva domišljija v privlačnosti besed, ki jih je nekdo želel izreči.

Vzemite stavek, s katerim se začinja *Traktat* po predgovoru: »Svet je vse, kar se primeri. Svet je celotnost dejstev, ne stvari«. (TLP I, 1.1) S temi stavki si predstavljamo gledišče, na podlagi katerega lahko obravnavamo svet kot celoto. Ta ideja, ki ni prepoznana kot iluzija, označuje filozofsko prakso, kakor se je dogajala.¹⁴ Trdim torej, da naj bi Wittgensteina brali tako, kakor da ne želi, da bi dojeli, kaj lahko vidimo s stališča filozofske raziskave (kjer to, kar lahko vidimo od tam, ne moremo izraziti v jeziku; rezultat tega pa je, da so stavki njegove knjige nesmiselni). V skladu z mojim branjem knjiga razume osebo, ki je v prijemu iluzije, da obstaja filozofija v tradicionalnem smislu. Razume jo skozi vstopanje v tisto iluzijo, zato da bi jo pripeljala ven iz nje; in izid ne bo kakršnokoli razumevanje tega, kar lahko uvidimo, ko s filozofskega stališča pogledamo na svet. Tukaj je torej opis – zunanji opis – razlike med stavki *Traktata* in stavki metafizika. Prve njihov avtor prepozna kot čisti nesmisel, druge pa ne; prvi so v službi domiselnega razumevanja ljudi, drugi pa so rezultat nekakšne bolezni domišljije in filozofu, ki jih izreče, manjka takšno razumevanje samega sebe, kakršnega *Traktat* namerava zagotoviti nam. To razliko med stavki *Traktata* in filozofovimi stavki v knjigi označuje njen okvir. Če rečem »Nagibam se k temu, da bi rekla, da je črka e zelena«, oblikujem stavek tako, da dam na začetek besede, ki v določenem kontekstu lahko nakazujejo, da stavka »e je zelen« nimam za smiselnega. Bodite pozorni, kako se to razlikuje od »Rada bi verjela, da vitamin C preprečuje prehlade«. Besede, ki ga uokvirjajo, so povsem skladne s stavkom »Vitamin C preprečuje prehlade« in so zelo smiselne. Toda stavek »Mnogo mi je do tega, da bi rekla, da je e zelen« je lahko mišljen tako, da govorca distancira od kakršnekoli zaveze do smiselnosti povedanega »Črka e je zelena«. Reči hočem, da nam *Traktat* s svojimi temeljnimi stavki delno pove, da njegovi stavki zagotavljajo nekakšno samorazumevanje tistim, ki jih privlači filozofija, samorazumevanje, ki bi ga zaznamovalo to, da jih filozofija ne bi nič več privlačila, tako da ne bi več izrekli neutemeljenega filozofskega nesmisla.

¹⁴ V zapiskih, ki jih je Wittgenstein narekoval G. E. Mooreu 1914. leta, je pomemben prikaz iluzije. Poskus podajanja temeljnih lastnosti univerzuma v filozofiji je poskus govoriti v jeziku, ki mu manjkajo ustrezne logične lastnosti; »in nemogoče je, da bi to lahko bil ustrezen jezik« (*Notebooks*, str. 107). Stavki v *Traktatu* pa dajejo vtis, da so prav takšen jezik.

:6

Sedaj se lahko vrnem nazaj k etiki. S stališča *Traktata* ne obstaja noben razred stavkov, razločljivih glede na vsebino kot »etični stavki«. Stavki namišljenega sodelujočega v etiki, namišljenega govorca o dobrem in zlem, so prav tako kot stavki filozofov in stavki *Traktata* navaden nesmisel. Kot sem rekla, *Traktat* ne prepozna nikakršnih kategorij nesmisla, dobrega in slabega nesmisla, pojasnjujočega nesmisla in temne nejasne zmede. Torej ni vprašanje, ali Wittgenstein postavi stavke, ki se kažejo kot etični, v eno ali drugo izmed navedenih kategorij nesmiselnih stavkov, saj ti ne obstajajo. Vendar »etični« stavki so prav takšni kot drugi v tem pogledu, da lahko govorca stavkov razumemo tam, kjer je njegovo razumevanje nesmisla nenavadno, ker je oblikovano v skladu z razumevanjem nekoga, ki govori smiselno. V etiki je namišljeni sodelujoči razumljen kot nekdo, ki razume, kar se mu kaže kot stališče, s katerega govori, ki domiselno vstopa v gledanje s tega stališča (ki pa ga kljub temu jemlje kot iluzorno) in samega sebe ne omejuje zgolj na empirično psihologijo etičnega nesmisla. Če gledamo s tega domišljjskega stališča, lahko rečemo, da se stavki, ki jih izgovori, ukvarjajo s tem, kar ima vrednost, s smislom sveta; tj., šele s takšnega stališča se stavki kažejo kot etični. S stališča empirične psihologije pa etično izgine. Tam je preprosto oseba, ki izgovarja besede, ima občutke, poskuša prepričati druge, da se obnašajo na določene načine in se tudi sama tako obnaša. *Ničesar etičnega ni tukaj*. (Več o tem bom povedala v § 7 spodaj.) To pripoved lahko vključimo v splošno zgodbo, ki sem jo podala o tem, kako si *Traktat* predstavlja samega sebe. (Morala bi opozoriti – čeprav sem ravnokar povedala, da *Traktat* dopušča razumevanje govorca nesmisla – da je to samo po sebi odvisno od sposobnosti, da takšno »razumevanje« rezultira v nesmiselnih stavkih: Stavka »Slepite se, da p«, »Nagnjeni ste k temu, da poveste p« sta nesmiselna, če je p nesmiseln. Tisti, ki razume govorca nesmisla, je nekdo, ki ga lahko razumemo le z nadaljnjim delovanjem domišljije.)

Prav tako sem dokazovala, da nam *Traktat*, ki nam ne dovoljuje razlikovati vrste nesmiselnih stavkov na podlagi našega razumevanja le-teh, dopušča, da nesmiselne stavke razločujemo na podlagi zunanjih okoliščin njihove izgovorjave in na podlagi narave domišljjske dejavnosti, ki ga zadeva. In verjamem, da če obravnavamo zunanje značilnosti »etičnih stavkov«, te lahko vidimo kot tretjo skupino: v nekaterih pogledih se razlikujejo od stavkov, ki so lastni *Traktatu*, in od filozofskih nesmiselnih stavkov. V § 5 sem pri podajanju razlike med stavki *Traktata* in stavki metafizika rekla, da so prvi v službi domišljjskega razumevanja oseb; bili so samozavedajoče se rabe nesmisla, ki so bile namenjene osvobajanju metafizika: če bi bili uspešni, bi urok takšnega nesmisla izgubil svojo moč. Namen namišljenega sodelujočega v etiki ni takšen, ni na takšen način terapevtski. Torej se »etični stavki« razlikujejo od stavkov v *Traktatu* glede na namen, s katerim so izgovorjeni ali zapisani. Od filozofskih nesmiselnih stavkov jih lahko razločujemo glede na njihov odnos do samorazumevanja, do katerega nas *Traktat* namerava privedi. Wittgenstein si, kakor sem rekla, prizadeva razumeti

govorca nesmisla, kjer to vključuje, da domiselno vstopamo v svoje stremljenje k prepričanju, o privlačnosti takih stavkov. Med etičnimi in filozofskimi stavki, ki so domišljjsko videni kot smiselni, je pomembna podobnost: etični in filozofski nesmisel odražata privlačnost ideje o stališču sveta kot celote, karkoli že se utegne v njej zgoditi. Vendar menim, da bo, če beremo *Traktat* pravilno, končni učinek knjige drugačen glede na obe vrsti govorcev nesmisla. Privlačnost filozofskih stavkov bo izginila skozi takšno samorazumevanje, ki si ga knjiga prizadeva pokazati pri filozofih; privlačnost etičnih stavkov pa ne bo. Vendar če razumemo sami sebe, sebe kot govorce etičnega nesmisla, ne bomo izjavljali etičnih stavkov v utvari, da govorimo smiselno. To lahko pokažemo tako, da gradimo naše stavke. Nekdo bi lahko na primer rekel: »Nagibam se k temu, da bi rekel, 'Krepost življenja ni odvisna od tega ali gredo stvari v to ali tisto smer.' «. Besede kakor »To je tisto, kar bi rad rekel« so včasih rabljene za uokvirjanje takšnih stavkov, lahko torej govorniku kažejo naj jih prepozna za nesmiselne; in hkrati kažejo, da takšno prepoznanje ne pomeni izgube njihove privlačnosti, zmožnosti, da v nas vzbujajo občutek, da izražajo smisel, ki ga želimo proizvesti.

Kot primer natanko takšnega načina formuliranja etičnih stavkov si poglejte Wittgensteinovo »*Predavanje o etiki*«¹⁵, pomembna lastnost katerega je izrecna razprava o tisti vrsti jezikovne intence, ki označuje samozavedajočega uporabnika nesmisla. Vsaka razlaga o tem, kaj misli, ki bi jo lahko razbrali kot smiselno, bi takšno razpravo zavrnila »zaradi njene pomembnosti«; nesmiselnost povedanega pripada bistvu jezikovne intence. Enako velja za namene, s katerimi je bil *Traktat* napisan. Toda, če bi privzeli Wittgensteinov pogled na uveljavljeno filozofsko dejavnost, ta ne bi prestala priznanja, da so bile intence v njej nezdržljive z ustvarjanjem smisla. Razlike med »etičnimi stavki«, nesmiselom filozofov in nesmiselom v *Traktatu*, na kar sem opozorila, niso mišljene, da bi nam omogočile, da izberemo, kar je etično. Edini izbor etičnega je možen na način domišljjskega razumevanja, ki nam omogoči ugledati, da ima očiten nesmisel vsebino.

::7

Sedaj se spet lahko ozrem na probleme, ki jih imam z etiko v *Traktatu*. V tem delu bom obravnavala prvi problem, drugega pa v § 8.

Če vidim v *Traktatu* nepopustljivo stališče do nesmisla, ne da bi se pri tem razločil kakršenkoli globlji nesmisel ali da bi za njim stalo več resnice kot za katerim drugim stališčem, in če – v skladu s *Traktatom* – ne obstajajo nobeni smiselni etični stavki, kako se potem to stališče razlikuje od stališča logičnih pozitivistov, kot sta Ayer in Carnap, in njunega razumevanja etičnih stavkov kot nesmiselnih?¹⁶

¹⁵ *Philosophical Review* 74 (1965), str. 3–12.

¹⁶ Ko govorim o tem, kar sledi stališčem logičnih pozitivistov, imam v mislih predvsem poglede Ayerja in Carnapa. Nekaj od tega, kar pravim, se prav tako nanaša na stališče Schlicka; nekaj pa na etične teorije, ki imajo določene podobnosti s stališči Ayerja in Carnapa, kot na primer pogledi Charlesa Stevensona in R. M. Hareja.

Wittgensteinov pristop nam vsili možnost. **i.** Lahko si sebe predstavljamo, da stojimo na stališču, na podlagi katerega imajo stavki, ki jih imenujemo etični, nekaj etičnega v sebi; v tem primeru je to, kar počnemo, domišljijško razumevanje govorca nesmisla (morda mi sami), domišljijško nasedemo prevari navideznega pomena tega, kar je pravzaprav navaden nesmisel. Naši stavki, v katerih je izraženo takšno razumevanje, bodo prav tako nesmiselni. **ii.** Ali pa lahko na takšne stavke in njihove govorce gledamo s stališča empirične psihologije in filozofije, ki se ne vključuje v to, kar razpozna kot nesmisel. V tem primeru lahko govorimo o opisu določenih skupin stavkov, ki so jih sestavili ljudje, ki želijo določene stvari ali občutijo določene stvari, ali si prizadevajo prepričati druge, da storijo določene stvari; to lahko imenujemo metaetika, vendar ta nima ničesar skupnega s tem, čemur bi lahko rekli etični pomen stavkov, o katerem razpravljamo. Za metaetiko logičnih pozitivistov je značilno, da sebe ne vidijo, da so soočeni s to izbiro. Na tem mestu je pomembno, da opozorimo, da če vidite takšno izbiro, kot jo vidi Wittgenstein, zavračate temeljni del načina, kako si filozofija predstavlja svoj odnos do etike; zavračate pojmovanje, ki je vključeno v samo besedo »metaetika«. Beseda »metaetika« odraža idejo, da lahko stavke, ki so na nek način »etični«, prepoznamo in o njih filozofsko razpravljamo v smiselnih stavkih, ki v celoti ne prezrejo karkoli že je etičnega v tistih stavkih. Ampak ravno *tega* Wittgensteinova izbira ne dopušča. Obravnane stavke razumite kot etične tako, da domiselno obravnavate nesmisel kot smisel *ali* se sami držite smiselnega govorjenja in mišljenja ter izgubite stik s čemerkoli etičnim v stavkih. Delna rešitev problema razlike med Wittgensteinovo in pozitivistično obravnavo etike je opažanje, da se pozitivisti, če se postavimo na Wittgensteinovo stališče, slepijo glede vsega, kar pravijo o etiki, gre za slepilo, da je v filozofiji, kakor si jo predstavljajo, o tem mogoče reči karkoli.¹⁷

Eden izmed načinov, kako nastane razlika med Wittgensteinom in pozitivisti, je v težnji nekaterih (in tistih, ki so pod njihovim vplivom), da na splošno obravnavajo vrednotenje kot zmožno podati neko posamezno razlago, ki vrednostno opredeli dobre jagode ali umazane odplake ter dobra in slaba dejanja ali dobra in slaba človeška življenja. Z Wittgensteinovega stališča je ocenjevanje jagod in umazanih odplak lahko dojet, ne da bi bilo treba domiselno sodelovati pri jemanju nesmisla za smisel, zato se njegovo stališče od etike popolnoma razlikuje. Ideja splošne razlage vrednotenja, znotraj katere lahko postavimo etične sodbe, je s stališča *Traktata* osupljiv način, po katerem se popolna opustitev tega, kar dela etiko za etiko, kaže v filozofiji.

Logični pozitivisti so s svojimi teorijami etike želeli vplivati na to, kar bi lahko imenovali vsakdanjo etično govorico. Rečeno mi je bilo, da *Traktat*, kljub temu, da trdi, da je nemogoče, da bi obstajali stavki etike, ni zavezan obravnavi vsakdanje

¹⁷ Primerjaj strukturo razprave Stanleyja Cavella (v *The Claim of Reason*, Oxford 1979, 3. del) o etičnih stališčih Charlesa Stevensona, njegov argument je, da se ta stališča razlikujejo glede na odsotnost koncepta moralnosti.

etične govornice (v nasprotju s teoretično in filozofsko etiko) kot nesmisla.¹⁸ Če to drži, ali ne bi potem to zaznamovalo pomembne razlike med Wittgensteinovim pristopom k etiki in pristopom pri pozitivistih?

Obstaja pomislek glede mojega načina zastavitve vprašanja. Ta pomislek deli stališče logičnih pozitivistov, da obstajajo filozofske težave o »vsakdanjem etičnem diskurzu«: Ali so stavki, iz katerih je sestavljen, smiselni ali nesmiselni? Ali imajo resničnostno vrednost ali pa ta manjka? Za Wittgensteina je vsak stavek lahko smiseln (TLP 5.4733). Če nekdo govori nesmiselno, potem to ni zato, ker stavek, ki ga izgovori, sodi v kategorijo stavkov, ki so nesmiselni, v kategorijo stavkov, ki jim manjka resničnostna vrednost. Lahko namreč prepoznamo, da oseba, ki izgovori določen stavek, govori z namenom, (čeprav se sama tega ne zaveda), ki bi ga njen stavek, če bi bil smiseln, preprečil. Takšno razumevanje temelji na naših lastnih vzgibih, ki so si podobni, in namenih; vključuje domišljijo na načine, ki sem jih poskušala predlagati. Mislim, da Wittgensteinu ne moremo pripisati nobenega stališča o tem, ali stavke »vsakdanjega etičnega diskurza«, vsaj večinoma, izrekajo ljudje z nameni in vzgibi, za katere si Wittgenstein prizadeva, da bi jih razumeli pri sebi. Prepuščeno nam je, da sami napravimo obrat v razumevanju, kaj pravijo drugi.

Ravnokar sem kritizirala vprašanje, »Ali se Wittgenstein razlikuje od pozitivistov glede tega, ali so komentarji, ki jih običajno imamo za etične, smiselni ali nesmiselni?«, vendar je odgovor, ki sem ga nakazala, kljub temu Da. Pozitivistično gledanje na vrednotenje na splošno je, da vključuje rabo stavkov, da izrazijo ali spremenijo naravnosti ali čustva, ali izražajo zavezanost določenemu normativnemu principu, ali usmerjajo delovanje in da bodo zaradi te funkcije (kakorkoli specificirane) vrednotenjski stavki logično razločljivi od neposrednih dejstvenih izjav. Za Wittgensteina je stavek nesmiseln, če vsebuje besedo ali besede, ki jim ni bil pripisan noben pomen; vendar raba stavkov, da izrazijo ali spremenijo čustva ali stališča, ali da izrazijo zavezanost normativnim principom, ali karkoli že, ne vključuje govorca, pri tem ko katerikoli besedi ali besedam odreka pomen. Ni del jezikovne intence namišljenih poznavalcev jagod ali peres, da je to, kar pravijo »o Vrednosti, ki ima Vrednost«, ponavadi smiselno. Glede na Wittgensteinovo stališče ni »stavkov etike«, saj to, kar on imenuje etika, označuje jezikovno intenco »seči onkraj sveta«. Se pravi, da katerikoli stavek, ki ni bil nesmiseln, ne bi bil to, kar bi si želeli. Toda ta namen ni del vsesplošnega vrednotenja. Če razmislimo o vsakdanjih etičnih komentarjih, kot so npr., kaj moramo početi ali kako se je nekdo obnašal, morda obstaja povezava s tem, kar Wittgenstein imenuje etično, vendar je povsem mogoče, da ga nosi ton glasu. Tisto, na kar opozarjam, je kakršnakoli ideja, da bi morali Wittgensteinove komentarje o etiki – raje kot komentarje, katerih namen je ustvariti nekakšno samorazumevanje skozi bralčevo domišljijisko dejavnost – jemati kot sestavni del filozofske analize nekega diskurza.

¹⁸ Hvaležna sem J. B. Schneewindu in Jamesu Conantu za njuni razlagi o tem. David Sachs in Elizabeth Anscombe sta postavila podobna vprašanja.

Wittgensteinu moramo zaupati bolj, kakor mu zaupamo. Če pravilno beremo *Traktat*, v njem ne opazimo nobenega ontološkega razločka med dejstvi in moralnimi vrednotami. Obstaja razlika med stavki s smislom in stavki, ki sodijo v logiko in matematiko; obstaja razlika med vsemi temi stavki in stavki, ki vsebujejo enega ali več simbolov brez pomena, to je nesmiselnimi stavki. Stavki etike niso podkategorija slednjih, ampak so ne-kategorija. Knjiga si prizadeva, da bi uvideli, da nameni, s katerimi govorimo, včasih ne služijo stavkom, ki izražajo smisel. Kot del našega domišljjskega razumevanja samih sebe ali drugih s takšnimi nameni želimo včasih opisati, kaj mi ali oni pravijo »o Vrednosti«. Vsako takšno videnje izrečenega črpa iz enakih virov v nas kot »etični« komentar sam. Filozofsko razumevanje tega je tako kot v *Traktatu* prikazano s tem, česar ne poskuša; s filozofskim nesporazumom, o katerem je Wittgenstein govoril kot o »žlobudranju o etiki«.¹⁹

Upam, da sem v tem delu pokazala, da nismo soočeni z izbiro brati Wittgensteina ali kot mistika ali kot logičnega pozitivista. Ideja, da gre tu za alternativo²⁰, temelji na odpovedi razumevanju, da njegova filozofska metoda vključuje predstavitev avtorja *Traktata* kot nekoga, ki potrebuje domišljjsko razumevanje, odvisno od bralčevega lastnega etičnega vzgiba.

::8

Kaj pa moj drugi problem s komentarji o etiki iz *Traktata*? Bodite pozorni na to, da so moje reference, ki se nanašajo na zaporedje komentarjev »o etiki«, lahko razumljene kot problematične. Saj če pravilno razumem Wittgensteina, in to na način, kakor nas prosi, da ga razumemo, potem berem obravnavane stavke dvojno: prvič, z vstopanjem (zavestno ali ne) v nesmisel, da so o etiki; drugič, z vstopanjem v nesmisel knjige kot utemeljitve sklepa, da tisti komentarji niso »o etiki«, saj »komentarjev o etiki« sploh ni. »Stavki etike« ne obstajajo in obravnavani stavki nimajo opraviti z »etiko« nič več kot »piggly wiggle tiggly«. Če Wittgensteina razumem, vstopam v nesmiselno branje stavkov etike in branje knjige tako, da me pripelje do samozavedanja o delovanju takšnega branja. Struktura tega članka potemtakem podvaja tisto iz *Traktata*. Ko pričnem razpravljati o Wittgensteinovih komentarjih o etiki, poimenovala sem jih komentarji o etiki zaradi prepričanja, da nam predstavljajo nekaj, česar ni, ideja, da nas, medtem ko jih beremo, prepričajo, da so o etiki – s takšno predstavo ne moremo začeti. Torej k samemu *Traktatu*. Branje, ki ga zahteva, zahteva, da nas sprva preslepi, zahteva, da bi si morali dovoliti, da ga beremo kot smiselnega, da ga beremo, kakor da je o logiki in tako dalje, kljub temu da to ne drži. To, kar sem pravkar povedala o komentarjih »o etiki« iz *Traktata*, prav tako velja za njegove komentarje o logiki. *Traktat* ne vsebuje nobenih komentarjev o logiki, ker bi edini komentarji o logiki, ki bi tam lahko delovali smiselno, bili de-

¹⁹ Friedrich Waismann, »Notes on Talks with Wittgenstein«, v *Philosophical Review* 74 (1965), str. 12.

²⁰ O tem, da obstajata le ti dve branji, glej Conant, »Must We Show What We Cannot Say?«.

nimo: »Takšen-in-takšen je dober učbenik za otroke, da lahko takole manipulirajo s simboli«, tj., komentarji, ki logike ne obravnavajo kot logike.

Drugi problem, ki sem ga imela s *Traktatovimi* komentarji o etiki, je bila moja pripravljenost razlagati jih, izražati Wittgensteinove poglede na etiko, da si, prvič, ogledam vlogo, ki jo znotraj teh pogledov ima naravnost do sveta kot celote, da si, drugič, prizadevam pokazati razmerje med to naravnostjo in tem, kar bi lahko prepoznali kot sodbe o dobrem in zlem v človeškem življenju in ravnanju, ter da, tretjič, njegove poglede na etiko primerjam s Humovimi, pri tem pa se osredinim na njuna osupljivo različna pogleda na samomor. Toda če sem spoznala, da je bilo stališče v *Traktatu*, da moramo molčati o tem, o čemer ne moremo govoriti, kaj je potem bilo vse to ubesedovanje in razlaganje Wittgensteinovih gledišč? Precej prepričljivo je bilo videti, kakor da bi mislila, da lahko ta stališča ubesedim.

Delna rešitev tega problema bi se morala pojasniti na podlagi že povedanega. O mojem ubesedovanju Wittgensteinovih pogledov na etiko je mogoče postaviti tri precej različna vprašanja: **i.** Kaj je to, kar počnem? **ii.** Ali se s tem ne bi smela ukvarjati? in **iii.** Če je odgovor, da ni nujno, da bi morala s tem početjem prenehati, je še vedno vprašanje, ali je to, karkoli že počnem, dobro ali slabo? Videti je, kakor da gre za nekaj, česar sploh ne bi smela početi, če upoštevamo, da Wittgensteinu pripisujemo nepopustljivo stališče do nesmisla (gledišče, da je ves nesmisel le nesmisel), da o določenem delcu nesmisla ni mogoče ubesediti nikakršnega pomena. Na noben način ni mogoče pokazati na nekaj, kar se skriva zadaj, če tam ničesar ni. V tem članku sem skušala dokazati, da je situacija zapletenejša. Čeprav je ves nesmisel zgolj nesmisel, je v našem razumevanju govorca nesmisla neka domišljajska dejavnost, da si dovolimo, da nas preslepi videz tistega smisla, ki ga za nas predstavlja določen nesmisel. Za moje ubesedenje Wittgensteinove etike je bilo med drugim pomembno, da sem se pre malo zavedala svojega početja, svoje domišljajske dejavnosti, s katero sem se ukvarjala. Torej moj odgovor na vprašanje, kaj sem počela, je, da sem poskušala pogledati s stališča, ki jemlje nesmisel za smisel in na podlagi katerega lahko razumemo, da se stavek ukvarja z etiko. Ta članek torej zagotavlja, da lahko tovrstno dejavnost postavimo v takšen okvir, ko se zavemo njenega značaja in se vključimo vanjo. Čeprav iz nepopustljivega stališča do nesmisla izhaja, da ni nikakršnega ubesedovanja ali razlaganja kateregakoli delca nesmisla – in to je odgovor na moje drugo vprašanje – iz tega ne sledi, da zavedanje lastne nesmiselnosti kogarkoli privede do opustitve dejavnosti ubesedovanja, pač pa prej komurkoli omogoči, da razume dejavnost kot domiselno razumevanje samega sebe ali drugih, ki jih utegne pritegniti videz smisla, ki ga predstavlja nek očiten nesmisel. Glede tretjega vprašanja pa nisem prepričana, kako lahko kdorkoli pove, če je takšno ubesedenje opravljeno dobro ali slabo. Kakor sem že prej omenila, obstaja nevarnost, na katero je opozoril James Conant, da bi svoje, takšno ali drugačno, priljubljeno etično stališče projicirali v Wittgensteinove komentarje. Takšno nevarnost si velja zapomniti; in upam, da je ne bom ignorirala pri tem, kar sledi. Mislim, da vidim nekaj, kar je bilo skrito v obeh prej predstavljenih primerih in da bo uporabno za to, da ju obelodanim.

:9

Spomnite se pomembnega mesta v *Traktatu*, da moram, kadar komu pripišem misel ali prepričanje, uporabiti razumljiv stavek jezika, ki ga razumem. In če razumem osebo, ki govori nesmisel, domiselno vstopim v razumevanje tega smisla, tako rekoč postanem oseba, ki misli, da nekdo to misli. Nesmisel te osebe obravnavam v domišljiji, kakor da bi ga sprejemala kot razumljiv stavek jezika, ki ga razumem, *nekaj, kar najdem v sami sebi kot možnost pomena*.

Ob upoštevanju teh dveh točk se sedaj želim vrniti nazaj k dobremu in zlu ter k primeroma, ki sem ju uporabila, saj me je pri obeh še posebej zanimalo opisovanje zla v srcu človeka. Hočem vprašati, ali sem v svojih opisih domiselno uporabljala nekaj v sebi, domiselno poiskala v sebi možnost pomena nečesa in ali sem povezovala to rabo domišljije z nakazanjem nečesa zlobnega v človeku.

Tako sem v primeru Aylmerja, glavnega junaka iz Hawthornove zgodbe imela občutek, da je bilo zlo v njegovem srcu že mogoče bežno zaznati v njegovem prvem odzivu na vrojeno znamenje njegove lepe žene, in ta pomen njegovega srca kot zlobnega sem hotela povezati z njegovim (kot temu pravim) globokim nezadovoljstvom s svetom, ki ne izpolnjuje pogojev, ki jih je on določil. Če sedaj le površno pogledamo na ta dogodek, vidimo, da možu ni všeč žensko znamenje. To se zdi nepomembna zadeva. Od kod potem tu občutek zlobe? – Dovolite, da predstavim še drug primer, zato da bi to, kar sedaj vidim, da je navzoče v obeh prvotnih primerih, postalo očitnejše. Ko berem pravljico *Ribič in njegova žena*, občutim nekaj groznega. V pravljici ribič prizanese s smrtjo bokoplavutarici, ki je v resnici začaran princ; toda potem ga njegova žena pošlje, da bokoplavutarico pripravi do tega, da bi ji izpolnila različne želje: za začetek si zaželi, da bi se znašla v spodobni, majhni koči, konča pa z željo, da bi postala Bog, pri čemer se ji zdi žaljivo, da bi sonce in luna lahko vzšla ne glede na to, ali si ona to želi ali ne. Občutek, da gre za opis nečesa groznega in zlovesčega, je mogoče zaznati že pri ženini prvi želji, vendar na zunaj nima ničesar opraviti s to željo. Nič ni groznega ali zlovesčega v razmišljanju, da bi bilo lepo živeti v udobni majhni koči namesto v podrtiji; in če bokoplavutarica to lahko priskrbi, jo je treba za to zaprositi. Wilhelm Grimm zelo jasno vključi element, ki ga imam v mislih, ko govori o zlu v pravljicah, ne kot nekaj nepomembnega ali domačega, ne kot nekaj zelo slabega, na kar bi se nekdo lahko privadil, pač pa kot nekaj groznega, temnega in popolnoma tujega, čemur se ne morete niti približati.²¹ Menim, da ima pravljica *Ribič in njegove žene* tri značilnosti: **i.** takšno vrsto zla, ki jo ima Grimm v mislih; **ii.** navzočnost zla kot nečesa, kaj je mogoče občutiti, da je popolnoma stvarno že na površini; in **iii.** njeno neposredno zvezo z ženinim nezadovoljstvom ob koncu, da se stvari v svetu zgodijo tako, kakor se zgo-

²¹ Predgovor k prvi izdaji prve knjige *Kinder-und Haus-Märchen*, Berlin 1812, ponatisnjeno Göttingen 1986, S. xi; prevod Maria Tatar v *The Hard Facts of the Grimm's Fairy Tales*, Princeton 1987, str. 207.

dijo, neodvisno od njene volje.²² Te značilnosti ustrezajo temu, na kar sem opozorila v Hawthornovi povesti.

Wittgenstein je sam, ko je pisal veliko kasneje, pojasnil svoje nenehno zanimanje za takšne vrste fenomen, takšne vrste primer, ki lahko privede do vprašanja: Kako je mogoče, da je nekaj videti povsem nedolžno, ob enem pa vzbuja občutje nečesa temačnega in grozljivega? V poznih 1930-ih si je Wittgenstein na podlagi opisov škotskega antropologa Jamesa Frazerja naredil zapiske o festivalu Beltane iz 18. stoletja na Škotskem. Na tem festivalu je bilo v navadi, da so na torto namestili gumb, jo spekli, razrezali in razdelili. Pri tem so izvedli nekakšen ritual z osebo, ki je kot svojo porcijo izvlekla točno določen kos. Zakaj ne bi bilo to povsem nedolžno? Če Wittgenstein pravi, da ima občutek nečesa grozljivega in zloveščega v teh igrah, od kod ta občutek? Saj navzven ni ničesar grozljivega; in četudi se ve, da je bil ritual v daljni preteklosti povezan z žrtvovanjem ljudi, naj to ne bi utemeljevalo občutka nečesa grozljivega, ki naj bi še vedno ždelo v njem, občutka nečesa, kar tiči v človeškem srcu.²³

Če sedaj upoštevam le zlo, lahko vidim, da je v moji ubeseditvi Wittgensteinovih etičnih stališč umanjala ideja, da nekatere izmed misli, ki jih ponavadi imamo o zlu, domnevno niso upravičene z ničemer, kar je dostopno na površini dogodkov, vključno s tem, kar je tukaj dostopno empirični psihologiji. Imamo občutek nečesa temnega in grozljivega »od znotraj«, kot pravimo. Ker v svoji ubeseditvi temu nisem pripisala posebnega pomena, je iz nje umanjala tudi vsaka razprava, iz česa ta občutek zla črpa. To razpravo moram zdaj odpreti; zato sem omenila tudi vprašanje, kaj je tisto, iz česar domišljijsko črpamo pri svojem razumevanju sebe in drugih kot zmožnih zla. Poskus ubesediti Wittgensteinova stališča o etiki nas vodi, kakor želim nakazati, k analogiji med njegovo idejo o razumevanju nekoga, ki govori nesmisel, in idejo o razumevanju nekoga – samega sebe ali nekoga drugega – komur pripisujemo zlobno voljo. Sedaj želim razviti to analogijo.

V nobenem primeru ne bomo imeli opravka s tem, kar bi hotel tisti, ki bi vztrajal pri takšni vrsti razumevanja, ki ga omogoča empirična psihologija. Ta zaznava miselne procese, ki spremljajo izgovarjanje nesmiselnih stavkov, toda s tega gledišča ne moremo videti osebe, kakor da bi bila v primežu iluzije. Dokazovala sem, da se razumevanje osebe, ki je v primežu iluzije, oblikuje po zgledu razumevanja osebe, ki govori smiselno, ko uporablja slovnične konstrukcije za podajanje vsebine misli ali mnenja. Toda te konstrukcije uporablja v primerih, v katerih ni vsebine, ki bi jo lahko podali; to, iz česar črpamo, je naša zmožnost, da smo preslepljeni, vsaj z domišljijo, z nesmisлом, o katerem razpravljamo. – Analogija, ko vidimo nekoga, ki

²² Fascinantno je, da je *The Fisherman and His Wife* ena izmed dveh pripovedi, ki sta jo brata Grimm dobila od Philippa Otta Rungeja in ki sta potem služili kot vzorčna teksta. Glej Heinz Rölleke, *Die Märchen der Brüder Grimm*, München 1985, str. 52–60, Walter Scherf, »A Few Small Corrections to a Commonly Held Image«, v *The Brothers Grimm and Folktale*, ur. James M. McGlathery, Urbana, Illinois 1988, str. 178–191, še posebej pa str. 184–185.

²³ »Remarks on Frazer's *Golden Bough*«, v *The Human World* 3 (maj 1971), str. 39–0 [sic, op. prev.].

ima zle namene, je takšna. Empirična psihologija nam spet ne bo zadostovala za tisto, kar bi utegnili hoteti; dá nam le stanja duha, miselne procese, metaforiko, občutke, pri nobeni kombinaciji le-teh pa ni zlega namena ali volje. Če razumemo osebo, ki ima zle namene, naše razumevanje temelji na razumevanju te osebe, ki si želi neko določeno stvar, vsebino njene volje pa lahko podamo v stavku našega jezika: vsebina bi lahko bila, da naj bi (ribičeva žena) živila v hišici, ne pa v podrtiji. To je način, kako podajamo vsebino volje v razumljivih stavkih. V pripisovanju zla, uporabimo stavek, oblikovan po zgledu takšnih stavkov, ki dajejo, kar ljudje hočejo ali želijo; vendar razmislite o naslednjih dveh: **i.** »Ženin značaj se razkrije, ko pride na dan, da sama pri sebi pravi: ‚Naj se nič na zemlji ali v nebesih ne zgodi neodvisno od moje volje.‘«; **ii.** Prej sem rekla, da Aylmerja v Hawthornovi zgodbi določa njegovo globoko nezadovoljstvo s svetom, ki ne izpolnjuje pogojev, ki jih on postavlja. Svet je neodvisen od njegove volje; *to* zameri; raje bi videl, da ne bi bilo tako.²⁴ V skupini primerov, s katerimi se ukvarjam, torej obstaja vez med občutkom nečesa zlobnega v človeku, njegovi volji in razumevanjem osebe, kjer nekdo vidi njega ali njo, kakor da si nekaj želi, vendar hoteno izrazi z besedami, ki nimajo nobene vsebine. Dopustimo si domišljati, da tam obstaja pomen, da takšne besede dojemamo kakor podajanje nečesa zelenega. Ena izmed osrednjih poant analogije med primeroma (razumevanjem osebe, ki je v primežu iluzije, pripisovanje zle volje nekemu) je v tem, da vsak zgreši svoj cilj, dokler se ne vključi v to delovanje domišljije, podajanje »vsebine«, kjer ni nobene vsebine, ki bi jo lahko podali. Nekdo ne bo govoril o tem, o čemer je hotel govoriti. Iluzija ni nekaj razumljivega; in, v sorodnem smislu, tudi zlobna volja ni, ko gre za primere, s katerimi se ukvarjam. To ni psihološko ali metafizično dejstvo, ampak dejstvo, ki ga je Wittgenstein kasneje poimenoval gramatično.

Dovolite mi, da sedaj vse skupaj povzamem. Struktura od §§ 4–9 tega članka je imela tri dele. Prvič (§§ 4–5) je šlo za opis razumevanja pisca *Traktata* in drugih, ki govorijo nesmiselne stavke. Drugič (§§ 6–8) je šlo za opis razumevanja tistih, ki izrekajo stavke, ki se predstavljajo kot etični, in to z razpravo o problemih, ki so predstavljeni v § 2. In končno (§ 9) gre za razpravo o svojevrstnem pripisovanju dobrega ali zla volji (čeprav sem govorila le o zlu); takšna pripisovanja sem obravnavala kot primere razumevanja osebe, ki pri sebi pravi nekaj, kar nima smisla, vendar nekaj, za kar imamo domišljijo, da to dojamemo kot nekaj privlačnega, pri tem pa je ta zmožnost domišljije vezana na zmožnosti nas samih kot moralnih agensov.

Če ste sledili moji razlagi Wittgensteina, ste lahko opazili, da obstaja nekaj podobnosti in razlik s Kantom. Podobnost in nepodobnost sta vsebovani v eni besedi, besedi »transcendentalno«. Wittgenstein je rekel, da je etika transcendentalna; pred

²⁴ To, kar zavrne, je torej možno opisati kot »materino znamenje« v nadaljnjem smislu; saj je to, kar življenje na zemlji poseduje kot njegovo razpoznavno znamenje; konec zgodbe pojasni to povezavo.

tem pa je v *Traktatu* povedal, da je logika transcendentalna.²⁵ Beseda »transcendentalno« označuje nekakšno podobnost s Kantom; vendar ima v *Traktatu* ne glede na to precej drugačen pomen od tistega, ki ga je imela pri Kantu. Ko Wittgenstein pravi, da sta logika ali etika transcendentalni, to ne pomeni, da se ukvarjata z dejavnostmi nekega transcendentalnega subjekta. V *Traktatu* »transcendentalno« pomeni, da je »znak« za vse, kar se imenuje transcendentalno, splošna forma stavka, ne nek poseben stavek ali skupina stavkov, ki povedo nekaj posebnega. Edina stvar, za katero bi lahko rekli, da ima tukaj pomen – v logiki ali v etiki – je znak, ki ne *pove* ničesar, ampak vsebuje (v nekem smislu) vsako kombinacijo znakov, ki jim damo pomen, vsako kombinacijo znakov, ki nekaj pove, med njimi pa nobena ne izraža logičnega ali etičnega stanja stvari. Tam – v splošni formi stavka – lahko vidite, da logika in etika nista sferi, kjer se izražamo z znaki.²⁶ Kar lahko torej vidimo, je, kar koli je notranjega jeziku. Med branjem Wittgensteina ali Kanta, lahko besedo »transcendentalno« razumemo kot nekakšno opozorilo. Pri Kantu sta etika in transcendentalni subjekt povezana tako, da se etika uniči, da ni nikakršne etike, če poskušate premakniti etično misel v kraljestvo, ki ga lahko spoznamo, v empirični svet. Za Wittgensteina povezava med etiko in transcendentalnim ni takšna, kot je bila pri Kantu, kjer se etika ni navezovala na spoznano, na empirični svet, pač pa na nekaj drugega. Toda za oba je etika uničena, kakor hitro namreč poskušamo etiko poriniti v empirični svet, ni več nikakršne etike. Pri Wittgensteinu pa je, drugače kot pri Kantu, etika uničena tudi tedaj, ko jo poskušamo poriniti v sintetične apriorne sodbe. Podobnost, ki jo hočem še posebej poudariti, pa je Kantovo in Wittgensteinovo zavračanje empirične psihologije volje, s katero se ukvarjamo v naših mislih o dobrem in zlem. To, kar menim, da vidim pri sebi ali drugem, če mislim, da je ta oseba zla, potem ta moja misel o osebi nima nobenega prostora v sferi mišljenja o svetu empiričnih dejstev. Postavljena tja, ni o tem, o čemer sem hotela, da bi bila.

::10

Ta članek ima dva sklepa.

²⁵ To, mimogrede, ne pomeni, da misli, da imata etika in logika enake značilnosti, kot je bilo predstavljeno. Glej Rudolf Haller, »What do Wittgenstein and Weininger have in common?«, v *Questions on Wittgenstein*, Lincoln, Nebraska 1988, str. 90–99, posebno str. 95, in potrebno je imeti v mislih, da Haller piše tako, kot da bi bili logični in etični stavki v *Traktatu* obravnavani na enak način.

²⁶ Cf. Logično filozofski traktat 6.124.

::(A)

V kakšnem smislu je namen *Traktata* etičen? Razumevanje, h kateremu naj bi nas vodil, predpostavlja zmožnost »videti svet na pravi način«. Gre za to, da svetu ne postavljamo nepravilnih zahtev in da nimamo nepravilnih pričakovanj ali upov; naš odnos do sveta ne bi smel biti določen z varljivo domišljivo filozofije. Varljiva domišljiva ni neposredno vezana na to, kar rečemo ali storimo, ampak jo lahko prepoznamo v tem, kar rečemo ali storimo, kako živimo, pri tem pa nam pomaga razumevanje, ki črpa iz druge rabe domišljije. Upam, da je jasno, da ne uporabljam besede »varljivo«, kakor je uporabljena, ko je za nek smiselni stavek rečeno, da je resničen ali neresničen; prav tako upam, da je očitno, da so besede, ki sem jih ravnokar uporabila, medtem ko se pretvarjam, da dajejo knjigi namen, nesmiselne. Wittgensteinov opis knjige, ki ima etičen namen, nas pripelje do določenih oblik besed, ki so videti, kakor da njihov smisel zadeva »naše razmerje s svetom kot celoto«; če ga torej kot pisca knjige razumemo, je mogoče besede, za katere je videti, da dajejo knjigi etično intenco, mogoče razumeti le na namišljen način, ki nas vabi, da pri branju uporabimo stavke, ki sestavljajo knjigo. Etična intenca knjige vključuje namero knjige, ki naj ne bo interpretirana.

»Wie Wundervoll sind diese Wesen,
Die, was nicht deutbar, dennoch deuten...«,²⁷

::(B)

Drugi sklep zadeva mesto, kjer smo se ustavili.

Wittgensteinovi bralci bodo nemara morali razmišljati nekako takole. V *Traktatu* je Wittgenstein zavzel stališče, po katerem so bili stavki etike obravnavani kot nesmiselni, ker niso ustrezali pogojem, ki jih izpolnjuje smiselni diskurz. V njegovem poznejšem filozofskem delu je ena izmed glavnih stvari, ki jo podvrže kritiki, ideja, da obstajajo takšni splošni pogoji. Ne obstaja nobena splošna forma stavka, nobena splošna forma delanja smisla; in ko sprevidimo, da takšne logične splošnosti ni mogoče najti v smiselnem diskurzu samem, lahko razumemo misel etike in govor brez predsodkov. Tako bomo lahko razumeli, da sta misel in govor etike sama po sebi zelo pestra in zapletena, če ju v njenih podobnostih in razlikah primerjamo z mislijo in govorom, ki vstopata v naša življenja na drugačne načine. Potem ne bomo prisiljeni potiskati govorice etike v nekakšno mistično negotovost onstran smiselnega govora.

Branje, ki sem ga ravnokar predstavila, nekaterih glavnih elementov *Traktata*, lahko vseeno nakazuje, da je nekaj narobe s to zamisljivo. Saj se *Traktat* postavlja

²⁷ Hugo von Hofmannsthal, v *Der Tor und der Tod*. (»Kako čudovita so ta bitja, ki vseeno razlagajo, kar je nerazložljivo...«)

pred bralce, za katere meni, da jih pritegne iluzija o obstoju filozofske raziskave, kakor jo tradicionalno razumemo, in da jih prav tako pritegne iluzija, da obstaja nekaj, kar je imenovano metaetika. Wittgensteina sem poskušala predstaviti podobno kot Kanta, saj se ukvarja z nečim, kar bi lahko poimenovali kot voljo izogniti se značaju etičnega, voljo, ki je za oba vezana ne le na to, da napravimo etiko empirično, ampak da njeno psihologijo obravnavamo kot empirično.

Če je Wittgenstein spremenil svoje filozofsko razumevanje o mnogih stvareh, to še ne pomeni, da je o takšni zadevi, kakor je značaj filozofije (tradicionalne vrste) kot iluzije in s tem povezano zadevo možnosti izogibanja značaju etičnega, spremenil svoja stališča. Toda to potrebuje razlago.

Razmislite o prej navedenih komentarjih Wilhelma Grimma, o strašnem zlu, ki ga lahko postavimo v nasprotje z zlom, ki bi ga utegnili razumeti kot del stanja stvari. To nasprotje je znova in znova označeno v pripovedih, ki sta jih zbrala skupaj z bratom, sam pa jih je revidiral. Pomislite na Špicparkeljca in na vse prej kot občudovanja vrednega junaka mlinarja, ki se hvali s svojo hčerko in ogrozi njeno življenje, ter kralja, ki postavi dekletu nemogočo nalogo, ji grozi, da jo bo ubil, če je ne bo opravila, in je tako pohlepen, da se ne zadovolji z dvema sobama polnima zlata. Mlinar in kralj nista prijazna, poštena človeka. Vendar njuno zlobo povezuje z našo zmožnostjo odzvati se na zlo kot na nekaj nepristopnega in grozljivega, kakršno je zlo, značilno za Špicparkeljca. Sam Wittgenstein je imel, kakor sem nakazala, čut za tako vrsto razlike, kar je izrazil v zapiskih o Frazerju. So določene stvari v človeškem življenju, ki vzbujajo v nas občutek groze pred tistim, kar utegne tičati v naših srcih: nekaj zlovesčega in temačnega, z njegovimi besedami, nekaj črnega in nepristopnega v Grimmovih pravljicah. Mi lahko zaznamujemo občutek grozljivega, kakor to počnejo pravljice, na primer s takšno usodo, kakršna čaka Špicparkeljca, ali s silovitim viharjem, ki pospremi poslednjo željo ribičeve žene. Toda to je lahko označeno tudi v našem jeziku, ko govorjenje o takšnem zlu umeščamo tja, kjer je ločeno od govorjenja o tem, kako stvari potekajo v svetu na ta ali oni način. Odstranitev misli in govora o zli volji iz empirične govorice je tehnika našega jezika, tako kot sta zgodbi o Špicparkeljcu in ribičevi ženi tehniki našega jezika. Tema tehnikama je skupno ohranjanje nasprotja med mislijo in govorom o nekem zlu in mislijo ter govorom o »nepristopnem zlu«.

Vodilni princip vseh Wittgensteinovih filozofskih del se glasi: To, o čemer govorite, je podano v načinu, kako govorite. Spremenite logične lastnosti načina, kako o tem govorite, in spremenili boste temo, govorili boste o nečem drugem.

Če je temačno in zlovesče v človeškem srcu tema, lahko naš govor o tej temi označimo z logično potezo tako, da ga odstranimo iz vsakdanje govorice, ki je o tem, kar se dogaja, ne da bi mu tam omogočili vstop. Dokazovala sem, da je to logično potezo mogoče videti v pravljicah, na druge načine pa v Kantovi in Wittgensteinovi zavrnitvi empirične psihologije zlih namenov. In nobenega razloga ni, da bi mislili, da nam mišljenje Wittgensteinove pozne filozofije onemogoča prepoznati takšne vrste kontrast. Tega kontrasta ne bomo opisovali tako, da bi se sklicevali na

pojme, kakor so meje jezika ali splošna forma stavka; toda kljub temu še vedno lahko opišemo načine, s katerimi označujemo ta kontrast in pomen, ki ga ima za nas, a pod pogojem, da ga še vedno ima.

Toda to, kar se je verjetno zgodilo in je ponazorjeno v mnogih interpretacijah načina, kako je misel poznega Wittgensteina vplivala na etiko, je, da je bila njegova misel dana na razpolago volji, ki naj ne bi zadevala etičnega (kaj je Wittgenstein mislil s tem), volji, ki naj se obrne proč od tovrstnega razumevanja človeškega življenja, izraženega, kot sem nakazala, v pravljičah.

Dovolite mi, da tri primere postavim drugo zraven druge.

- (i) Najprej pretehtajte enega izmed ciljev, ki si jih je v svojem delu postavil John Rawls. Ta samega sebe vidi kot nekoga, ki pomaga ločiti »moč in vsebino Kantove doktrine ... od njenega izvora v transcendentnem idealizmu«, da bi bila dostopna znotraj »kanonov razumnega empirizma«.²⁸
- (ii) Wittgensteinovo pozno delo lahko vidimo kot postavitev volje nazaj v svet, volje, ki je zmožna dobrega in zlega, potem ko jo je *Traktat* premestil ven iz sveta, ven iz vsega dogajanja in obstajanja primere.
- (iii) Tisti, ki se dandanes ukvarjajo z Grimmovimi pravljičami, se odvrčajo od razlike, ki je tako zelo presunila Grimma, to je razlika med zlom, ki ga misel zaobseže, in »nepristopnim« zlom; branja Špicparkeljca – na primer, kjer je kralj pohlepen in nepravičen, oče bahač in lažnivec, dekle lomilka obljub, ubogi Špicparkeljca pa je žrtev samote, tj. vse literarne osebe so moralno povprečne, skupaj s kraljem, ki je nemara najhujši – so nekaj vsakdanjega.²⁹

Poanta, ki jo je treba poudariti, je v vseh treh primerih enaka. Volja, da bi dobro in zlo premaknili v svetu, je volja, da ne bi delali določenih razločkov v govorjenju, mišljenju in življenju in da ne bi imeli tega v sebi ali da ne bi prepoznali tistega, kar bi naredilo te razločke. Mislim razloček, ki je bil pri Kantu in Wittgensteinu zaznamovan s transcendentno etiko, razloček, ki je v pravljičah pogosto zaznamovan z razliko med naravnim in nadnaravnim zlom. Ta volja po nerazlikovanju se lahko predstavi kot rabsodnost, razumnost, realnost, stvarnost, racionalni prezir do skrivnosti in mistike; v drugih kontekstih pa kot biti pravičen, biti nagnjen k svobodomiselnosti in sočutju (ali k radikalnosti in razumevanju) o ubogem starem Špicparkeljcu, o nepravično obrekovani starejši ženi v *Sneguljčici* in ubogi stari čarovnici v *Rapunzel* [Motovilka].

Moja ugotovitev je, da *Traktata* ne beremo pravilno, dokler ne razumemo, kako njegov značaj nasprotuje duhu tistega časa in kako razume tega duha, kakor se izraža v zvezi z idejo o naravnih zakonih, ki pojasnjuje fenomene v filozofiji in v nave-

²⁸ »The Basic Structures as Subject«, *American Philosophical Quarterly* 14 (1977), str. 165.

²⁹ Glej, npr. Roger Sale, *Fairy Tales and After*, Cambridge, Massachusetts 1978, str. 44; Maria Tatar, *The Hard Facts of the Grimm's Fairy Tales*, str. 127; Irmela Brender, »Das Rumpelstilzchen hat mir immer leid getan« prevod Jack Zipes, v Zipes, *Breaking the Magic Spell: Radical Theories of Folk and Fairy Tales*, 1979, str. 181–182.

zavi s tem, kar Wittgenstein misli o tem, kar naj bi bila etika. Prav tako sem predlagala, da bi tega duha morali razumeti tako, kakor se izrazi z zanikanjem razločka, s katerim naj bi Kant in Wittgenstein zaznamovala besedo »transcendentalno«. Če razumemo značaj *Traktata*, potem ni verjetno, da bi Wittgensteinovo pozno delo brali v smislu omogočanja večje uglašenosti s časi. Če bi brali poznejše delo kot postavljanje etike nazaj v svet, bi bila to kvečjemu delna resnica. Omogoča nam, da vidimo povezavo med etiko, kakor jo obravnava *Traktat*, in docela drugimi elementi, za katere utegnemo misliti, da spadajo k etiki. Uporaba besedne zveze »izven sveta« v *Traktatu* označuje – je enostavno eden izmed načinov označevanja – način mišljenja o človeškem življenju, s katerim je Wittgenstein mislil etiko; pri tem, kakor ga označuje, je prav tako dober kot Špicparkelj ali *Ribič in njegova žena*.

Fania Pascal se spominja nenavadnega pogovora z Wittgensteinom, med katerim je pobral knjigo Grimmovih pravljic in prebral na glas »s strahospoštovanjem v glasu:

‘Ach, wie gut ist daß niemand weiß,
Daß ich Rumpelstilzchen hei!’³⁰

‘Globoko, globoko’, je rekel«. Dodaja, da ji je bila zgodba všeč; razumela je, da je bila kratova mo v tem, da je bilo njegovo ime neznano ljudem, vendar z »Wittgensteinovo vizijo ni mogla soglašati«. »Gledati ga v stanju umirjenega, tihega strahospoštovanja, kot da bi gledal daleč preko tega, kar lahko vidi, je bila, poleg poslušanja njegovega govorjenja, izjemna izkušnja.«³¹

Tu sem podala njen opis tega dogodka, ker menim, da v njem lahko prepoznamo delen namen etike *Traktata* in kje je ta opuščen po Wittgensteinovem poznem delu, ko ga povežemo z njegovim umirjenim, tihim strahospoštovanjem tistega dne. Ideja, ki jo poskušam izraziti je preprosta. e lahko Wittgensteinovo razumevanje etike navežemo na njegov občutek o moči in globini te pravljice, potem – ne glede na to, kakšna sprememba je utegnila nastati v njegovem pristopu k filozofiji in obravnavi filozofske iluzije, to ne bo sprememba, ki etiko prilagodi našemu značaju.

Prevedla Varja Štrajn

³⁰ »Ah, kako fino je, da nihče ne ve, da je meni picparkelj ime!«

³¹ »Wittgenstein: A Personal Memoir«, v *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, ur. C. G. Luckhardt, Ithaca, N.Y. 1979, str. 30. Ponatisnjeno v *Recollections of Wittgenstein*, ur. Rush Rhees, Oxford and New York 1984.

.:LITERATURA

- Anscombe, G.E.M. (1963): *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, str. 162.
- Austin, J.L. (1974): *The Foundations of Arithmetic*. Oxford: Oxford University Press, str. 71.
- Brender, I. (1979): »Das Rumpelstilzchen hat mir immer leid getan« V: Zipes: *Breaking the Magic Spell: Radical Theories of Folk and Fairy Tales*. London, str. 181 – 182.
- Cavell, S. (1979): *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press, 3. del.
- Conant, J. (1989): »Must We Show What We Cannot Say« V: Fleming, R. in Payne, M. (ur.): *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisburg: Bucknell Univ. Press, str. 242 – 283.
- Chesterton, G.K. (1959): *Orthodoxy*. Garden City, N.Y., poglavje II in III.
- Daxter Havens, R. (1941): *The Mind of a Poet*. Baltimore, vol. I, str. 143.
- Fleming, R. in Michael Payne (1989): *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisburg, Pennsylvania, London in Toronto, str. 242 – 283.
- Geach, P.T. (1957): *Mental Acts*. London, str. 10, 85.
- Goldfarb, W. (1983): »I Want You to Give Me a Slab: Remarks on the Opening Sections of Philosophical Investigations.« V: Synthese 56, Springer.
- Grimm, J. in Grimm, W. (1812): *Kinder-und Hausmärchen*. Berlin.
- Haller, R. (1988): »What Do Wittgenstein and Weininger Have in Common?« V: *Questions on Wittgenstein*. Lincoln, Nebraska, str. 90 – 99, še posebno str. 95.
- Hofmannsthal, H. (1913): *Der Tor und der Tod*. Leipzig.
- Luckhardt, C.G. (1979): »Wittgenstein: A Personal Memoir.« V: Luckhardt, C.G. (ur.): *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. Ithaca, N.Y., str. 30.
- Ramsey, F.P. (1965): *The Foundations of Mathematics*. London: Routledge, str. 237 – 255.
- Rhees, R. (1984): »Wittgenstein: A Personal Memoir.« V: Rhees, R. (ur.): *Recollections of Wittgenstein*. Oxford in New York.
- Rölleke, H. (1985): *Die Märchen der Brüder Grimm*. München, str. 52 – 60.
- Sale, R. (1978): *Fairy Tales and After*. Cambridge, Massachusetts, str. 44.
- Scherf, W. (1988): »A Few Small Corrections to a Commonly Held Image.« V: McGlathery, J.M. (ur.): *The Brothers Grimm and Folktale*. Urbana, Illinois, str. 178 – 191, še posebno 184 – 185.
- Rawls, J. (1977): »The Basic Structures as Subject« V: *American Philosophical Quarterly* 14, str. 165.
- Tatar, M. (1987): *The Hard Facts of the Grimm's Fairy Tales*, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, str. 127, 207.
- Waismann, F. (1965): »Notes on Talks with Wittgenstein.« V: *Philosophical Review* 74, str. 12.
- Wittgenstein, L. (1961): *Tractatus Logico-Philosophicus*, prevod D.F. Pears in B.F. McGuinness. London.
- Wittgenstein, L. (1992): *Tractatus Logico-Philosophicus*, prevod C.K. Ogden in F.P. Ramsey. London.
- Wittgenstein, L. (1969): *Briefe an Ludwig von Pickler*, ur. G.H. von Wright. Salzburg, str. 35.
- Wittgenstein, L. (1971): *Prototractatus*. London, str. 16.
- Wittgenstein, L. (1984): *Notebooks, 1914-1916*. Chicago: University Chicago Press, str. 107, 121.
- Wittgenstein, L. (1975): *Philosophical Remarks*. Oxford: Basil Blackwell, del III.
- Wittgenstein, L. (1974): *Philosophical Grammar*. Oxford: Basil Blackwell, § 111.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Wittgenstein, L. (1956): *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1965): »Lecture on Ethics« V: *Philosophical Review* 74, str. 3 – 12.
- Wittgenstein, L. (1971): »Remarks on Frazer's Golden Bough.« V: Rhees, R. (ur.): *The Human World* 3, str. 39 – 0.
- Wordsworth, W. (1850): *The Prelude*, knjiga XIII in XIV (izdaja 1859).

Borislav Mihačević
**SPONTANOST
VOLJE KOT
NAČELO
SVOBODE**

61-77

POT NA FUŽINE 53
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

PRIČUJOČI ČLANEK IMA ZA NAMEN ANALIZO FENOMENA VOLJE V ODNOSU DO DELOVANJA IN S TEM DO SVOBODE. V ARENDTINI MISLI IMA FENOMEN VOLJE DOKAJ DVOUMNO MESTO. MEDTEM KO JE V ZGODNIH DELIH IN SPISIH OBRAVNAVALA FENOMEN VOLJE KOT NEKAJ, KAR JE V NASPROTJU DO POLITIČNEGA, V ZADNJEM VELIKEM DELU SKUŠA ANALIZIRATI FENOMEN RAVNO V SMERI POLITIČNEGA. ZAKAJ TAKŠEN ZASUK? ODGOVORA NA TO VPRAŠANJE NE MOREMO PONUDITI BREZ ANALIZE ZGODOVINSKOFILOZOFSKE GEZEZE POJMA, KI SE JE AVTORICA LOTEVA V POSMRTO IZDANEM DELU. ALI JE SVOBODNA VOLJA ILUZIJA? ZAKAJ JE ZGODOVINSKI PREMİK OD DELOVANJA DO MOČI VOLJE RAZUMEL SVOBODO KOT LIBERUM ARBITRIUM? ALI LAHKO ENAČIMO ZAVESTNO IZBIRO IN SVOBODNO DELOVANJE? ALI JE VOLJA VEČ OD HOTENJA IN ŽELJE? NA TA IN DRUGA VPRAŠANJA SKUŠA AVTORICA ODGOVORITI SKOZI OPIS FENOMENA, KATERA ZGODOVINSKA POJMOVNOST NI BILA NIKOLI SAMOUMEVNA.

Ključne besede: Arendt, volja, delovanje, svoboda

ABSTRACT*THE SPONTANEITY OF THE WILL AS A PRINCIPLE OF FREEDOM*

The present paper has for its aim analysis of a phenomenon of the will in relation to action and thus freedom. In Arendt's thought phenomenon of the will holds somewhat ambiguous place. While in her early works and essays she treated a phenomenon of the will as something which was in contrast to political, in her last major work she tries to analyze the phenomenon precisely in the direction of politics. Why such turnover? We can not offer answers to that question without analysis of historical and philosophical genesis of the concept, which author undertakes in posthumously published work. Is free will an illusion? Why did the historical shift from action to power of the will understood freedom as liberum arbitrium? Can we equate conscious choice and free action? Is will something more than mere volition and desire? On this and other question's author is trying to answer through description of the phenomenon whose historical intelligibility was never self-granted.

Key words: Arendt, will, action, freedom

::1 UVOD

Arendt se v uvodu svojega zadnjega dela *Življenje duha* (*The Life of the Mind*) sprašuje, kaj je to, zaradi česar imamo voljo. Kajti ne bog ne žival nimata volje. Bog ničesar noče, žival pa zaradi odsotnosti razuma ni sposobna imetja volje niti predstave o času. Bog je lahko vzrok naših hotenj, toda sam nima volje. Ne ljubi in ne sovraži, čeprav je lahko vzrok ljubezni. Čeprav je v primeru živali odsotnost razuma vprašljiva, ne more biti nobenega dvoma, da sta volja in delovanje¹ zmožnosti človeka. Žival je npr. prevzeta s strani svojih gonov in instinktov ter je tako popolnoma pogreznjena v sedanosti, medtem ko je volja usmerjena k prihodnosti. Volja je zmožnost prihodnosti, spomin preteklosti (Arendt, 1978, 13). Temeljni problem volje, kot pravi Arendt, je ravno čas, kajti volja se ne ukvarja samo s stvarmi, ki so izven naših čutov, ampak s stvarmi, ki niso nikoli obstajale. Tako kot se preteklost predstavi duhu v obliki gotovosti, prihodnost v obliki negotovosti in naključnosti, se volja lahko ukvarja s stvarmi, ki niso nikoli obstajale, ki se lahko udejanjijo ali ne itd. Res je, da tako volja, kot mišljenje predstavita duhu to, kar je odsotno, toda medtem ko je volja usmerjena v prihodnost, v njenem značilnem razpoloženju straha in upanja, katera spremljata raztresenost in nepotrpežljivost, se v dejavnosti mišljenja odpre razmik med prihodnostjo in preteklostjo, *nunc stans*. Nasprotno, volja gleda »naprej« in je v povezavi s stvarmi, ki so v naši moči, vendar katerih izvedba ni nujno uspešna. In kolikor volja venomer hrepeni, da naredi nekaj, prezira misleči jaz, katera dejavnost pravzaprav ničesar noče. V primer naše smrti, ki je gotova, a ne določljiva, primer oporoke (*Last will*) kaže, da dejavnost volje ni nič manjša kot dejavnost mišljenja, da misli. Toda moramo se vprašati; kolikor je lahko bog potvara človeškega duha, mar ni volja oz. svobodna volja potvara istega duha? Drugače povedano, ljudje so verjeli, da so svobodni, kolikor so se zavedali lastnih dejanj, ne da bi se zavedali vzročnosti, ki vlada zunanjemu svetu (Arendt, 2006, 152). Bili so subjektivno svobodni, toda ne objektivno. Vprašanje, ali je volja iluzija ali ne, ni novo vprašanje, toda če volja odpira prihodnostni horizont časa, potem ne more biti nobenega dvoma, da so volitativna dejanja tista dejanja, ki so lahko tudi neaktualizirana. Z drugimi besedami, volja mora biti svobodna, drugače bi imeli opravka s protislovjem. To pa zato, ker je vse, kar se lahko zgodi v sferi človeških razmerij, kontingentno. Lahko se pripeti tako ali drugače ali pa sploh ne. Razlog, zakaj so filozofi dajali prednost mislečemu jazu pred volutarističnim, je bil v tem, ker je prvi motril nujne in večne stvari, nikoli pa naključne in nepredvidljive. Drugi razlog za to pa najdemo v tem, da enkrat, ko se volja polasti želenega objekta, volja preneha biti dejavna. Nadrejenost uma ali razuma nasproti volji torej ni zgolj v tem, da um predhodi volji, s tem ko le tej ponudi želeni objekt, ampak tudi v tem, da »preživi« voljo, ko ta dobi hoteni objekt.

¹ Arendt seveda misli na tisto vrsto delovanja brez materije in stvari, ki se dogaja med ljudmi, tj. politično delovanje, Hannah Arendt, *Vita activa*, Krtina, Ljubljana 1996, str. 10.

Če je svobodna volja zares svobodna, ali je z opustitvijo potencialnih dejanj volja svobodna? Z drugimi besedami, če lahko o vsem razmišljam in presojam, se vendar o vsem ne odločam. Pri odločitvi mora biti nekaj izpuščeno, neko potencialno dejanje mora ostati neaktualizirano. Kolikor je to res, potem nam to vsekakor daje občutek odgovornosti in s tem svobode za lastna dejanja. Lahko se odločim, kdo sem, kako se v svetu pojavim itd. Na drugi strani pa zmožnost volje vodi k občutku negotovosti. Dokler ne delujem, ne vem oz. nisem prepričan o uspehu načrtovanih dejanj. Toda če nam je na razpolago nekaj možnosti, med katerimi lahko izbiram, kako se lahko nekaj novega pojavi? Kako se lahko nekaj novega pojavi, če je možnost zgolj neudejanjena dejanskost? Kolikor je razlika med naravnimi in umetnimi stvarmi v tem, da se pri enih stvareh možnosti nujno spremenijo v dejanskosti, medtem ko pa pri drugih ne, ali ni potem prihodnost samo posledica preteklosti? V tem leži razlika med tistim, kar je tradicija poznala kot *liberum arbitrium*, izbiro med enako danimi možnostmi ter med zmožnostjo nečesa novega, kateri ne predhodi nobena možnost, ki bi delovala kot vzrok dejanja (Arendt, 1978, 29).

Drugi problem pri razumevanju geneze pojma volje izhaja iz dejstva, da večina modernih pojmov izvira iz Grkov, ki pa niso poznali pojma volje. A s tem ni konec problemov. Tudi, ko je bila volja konceptualizirano odkrita v prvem stoletju krščanske epohe, problemi, povezani z voljo, ne izginejo. Se pravi, problem je bil vedno v tem, kako uskladiti nasprotujoče si poglede vere v vsemoščnost boga s trditvami o svobodni volji, ali v drugih obdobjih, kako uskladiti svobodno voljo z zakoni vzročnosti ali Zgodovine itd. Vprašanje je bilo vedno neprenašanje nepreklicnosti ter ireverzibilnosti storjenega, s tem pa tudi nezmožnost prenašanja novega začetka, tako da je bil človek veliko bolj žrtev lastnih dejanj, ker vseh vzrokov in motivov dejanj ni mogel predvideti, kot pa delujoči posameznik. Aporija delovanja temelji na tem, da dokler delujemo, v resnici ne vemo, kaj počnemo, saj v spletu medsebojnih odnosov nismo nikoli sami. To pa ne vodi samo k bremenu prenašanja storjenega in negotovosti dejanj novega začetka, marveč tudi k sumničavosti dara svobode, da sploh lahko delujemo. Ker v svetu nismo sami, prepletenost lastnih ciljev in motivov z drugimi sebi enakimi vodi v obup in v prepričanje, da je negotovost in krhkost človeških zadev mogoče sublimirati v skladu z analogijo tistih človeških zmožnosti, katerih končni produkt je stabilna tvorba. »To razmišljanje se popolnoma sklada z veliko tradicijo zahodne misli: kakor hitro začnemo o teh stvareh razmišljati, se v nas vzbudi nezaupanje do svobode, ki nas vabi v past nujnosti; spontanosti delovanja očitamo, da je nov začetek le videz, ki se takoj izgubi v vnaprej določenem spletu odnosov, v katerega se zaplete delujoči ...«² To ni svoboda, ampak nujnost, ki se pojavi, kot iluzija duha. Večina naših dnevnih dejanj temelji na navadi, kakor večina naših sodb temelji na ustaljenih predsodkih. Toda navada ni samo rutina, čeprav je tako večinoma razumemo, kjer je jutrišnje vedno včerajšnje. Prav

² Arendt, Hannah (1996): *Vita activa*, Ljubljana: Krtina, str. 247.

tako se bistvo predsodkov nikoli ne razkrije na dnevni osnovi, kjer se manifestirajo, ampak imajo svoje korenine v preteklih sodbah, ki so postale predsodki (Arendt, 2005, 99). V tem smislu prihodnost je posledica preteklosti, kjer potencialni dejavnosti sledi aktualizirana dejanskost. Povrh vsega ne gre podcenjevati niti dejstva, da so vse teorije volje temeljile na izkušnjah mislečega jaza, ne pa voluntarističnega jaza (Arendt, 1978, 23). Z drugimi besedami, volja je bila pojmovana skozi prizmo filozofov in njihovih perspektiv, ne pa v sferi delujočih ljudi.

::2 PREDHODNICA VOLJE

Arendt, kljub temu da Grki niso poznali fenomena volje, izvor le-te najde ravno v času Grkov. Drugače povedano, najde ga v praktični filozofiji Aristotela. Predpojmovna zmožnost volje odseva duševno zbranost (*hexsis*) vrline preudarnega delovanja (*phronesis*).

Za Aristotela vrline niso dane po naravi, a tudi ne v nasprotju z njo, marveč narava samo nudi možnost njihove izpopolnitve. In to v polnem teku življenja, saj npr. eno pogumno dejanje še ne naredi njegovega imetnika za pogumnega. Zgodi se lahko, da ga je storil iz čisto nasprotnih motivov, ki so v nasprotju z duševno zbranostjo pogumneža. Še več, zvit oz. pokvarjen in dober človek lahko prideta do istih pravilnih zaključkov. Premetenost sodi k iznajdljivosti oz. manipulaciji s stvarmi ali drugimi. V tem smislu sodi k tistemu modusu resnice, ki se ne ukvarja z dobrobitjo človeka, tj. umetnost (*techne*). Kar pa umetnost in preudarnost združuje, ni samo to, da sta dejavni na področju možnega, temveč tudi, da je pri obeh smoter vnaprej dan, čeprav ni iste vzorčne naravnosti. Zato o smotrih ne razpravljamo, marveč zgolj o sredstvih za doseg te smotrov. Ali kot pravi Heidegger; svet je do neke mere že razklenjen. Če se odločim kupiti knjigo, potem z razsojanjem knjigarna ne postane knjigarna (Heidegger, 2009, 42).

S tem moramo narediti majhen ovinek, saj je fenomen sveta igral pomembno vlogo pri vzpostavitvi inteligibilnosti volje. Za Grke je bil svet nespremenljiv in v skladu s ciklično predstavo časa; ciklično gibanje nebesnih teles, ponavljajoča se sprememba dneva in noči, poletja in zime in stalna obnova živalskih vrst skozi življenje in smrt. Vse to je imelo za posledico razumevanje sveta kot večnega. Nebo je bilo razumljivo kot svod, na katerem sonce vzhaja in zahaja. Ker je bilo enako po obliki in številu, je bilo večno. V stoletjih krščanske filozofije se je ta zasnova časa in sveta spremenila; pojem časa je bil zasnovan na njegovi premočrtnosti, ki ima svoj začetek, odločilno točko ter jasen konec. To je pomenilo, da za razliko od Grkov, svet mora propasti. Skratka, pojem večnega vračanja enakega je izpodrinila predstava o času in svetu, ki mora propasti zaradi edinstvenih dogodkov krščanskega izročila. Ker je Grk živel v skladu z neminljivo naravo, v neprestanem toku obnovitve organskega življenja, je bil smrtnik, ki si je z izjemnimi dejanji skušal zagotoviti nesmrtnost. Nasprotno pa krščanska večnost ni temeljila na posvetni nesmrtnosti, ampak na filozofskih predpostavkah Grkov, ki so izkusili večnost izven političnih

dimenzijah izkustva. S to razliko, da je zdaj vaja v smrti postala dostopna vsem, ne samo redkim (Hadot, 2009, 260).

Odkar je bila onstranska usoda kristjana odločena že v tostranstvu, je imel kristjan prihodnje onstransko življenje in prav v zvezi z njim je bila odkrita volja in njena svoboda. Svobodo gibanje volje ni naravno, marveč prostovoljno oz. hoteno, saj drugače nobeno dejanje ne bi bilo slabo kljub božji previdnosti, ki vnaprej ve za potek vseh prihodnjih dogodkov. Odločitev oz. izbira za srečno življenje je svobodna, ni prisiljena in v nasprotju z božjo previdnostjo. Če bog človeku ne bi dal svobodne volje, potem se nič ne bi zgodilo hote. »Če zato človek ne bi imel svobodne volje, bi bili tako kazeni kot nagrada krivični. Toda tako kazeni kot nagrada morata biti pravični, ker je pravičnost ena od dobrih stvari, ki so od Boga. Zato je svobodno voljo človeku moral dati Bog.«³ Toda izključna enačitev volje in svobode bi pomenila, da Grki niso poznali svobode, kar je absurdno, ampak kar pravi Arendt, je to, da je bila svoboda pri Grkih izkušena v politični sferi občevanja med sebi enakimi, ne pa v okvirju grške filozofije. Nasprotno, šele na obrnitvi tega prostora, je lahko pojem svobode vstopil v zgodovino filozofije. »Svoboda je postala eden temeljnih problemov filozofije, ko je bila izkušena kot nekaj, kar se zgodi v občevanju med menoj in mano in zunaj občevanja med ljudmi. Svobodna volja in svoboda sta postali sinonimna pojma ...« (Arendt, 2006, 165). Do problema svobode, s tem pa volje, ki je bil navzoč pri zgodnjih krščanskih mislecih, bomo v nadaljevanju še prišli.

Povedali smo, da je preudarnost usmerjena na človekovo blaginjo. Se pravi, preudarnost ni spekulativno niti znanstveno znanje, temveč praktična zmožnost, ki ima za končni smoter srečno in izpopolnjeno življenje v skupnosti. Čeprav je umetnost sorodna preudarnosti, njen smoter leži izven nje same. To pa zato, ker čeprav je element svobode prisoten v umetnosti, ta ostaja skrita, saj to, kar pri umetnosti šteje in se pojavi v svetu ni ustvarjalni proces, marveč končni produkt tega procesa. Pri preudarnosti je nasprotno, saj možnost in dejanskost sovpadeta, tako da njeno procesnost najdemo v performativnih umetnostih, npr. pri plesalcih, igralcih itd., katerih prisotnost potrebuje druge, pred katerimi se lahko pojavijo. Če strnemo; hotenje (*orexisis*) za praktično dobrim je tisto, ki stimulira gibanje, ter šele potem v igro vstopi praktičen um, ki izračuna najboljšo pot za doseg objekta tega hotenja. Za Aristotela teoretski um ničesar ne giblje, ampak, kar spravi dušo v gibanje, je predmet želje (Aristotel, 2002a, 234). Šele ko objekt praktične izpopolnitve leži v prihodnosti, je potrebna preudarnost. Da pa bi lahko dosegli želeni objekt, je potrebna izbira. Odločitev oz. izbira (*proairesis*) je začetna točka samih dejanj. Glavna funkcija izbire je njena sredinska vloga med razumom in hotenjem. Brez odločitve ali izbire bi bila razum in hotenje v neprestanem konfliktu. Za Arendt je ravno izbira, ki izbere, eksplicitno pa opusti druge možnosti, predhodnica volje (Arendt, 1978, 62). Izbira odpre majhen prostor med dvema enako prisil-

³ Avguštin (2003): *O svobodni izbiri*. Ljubljana: Krtina, str. 42.

nima silama; na eni strani med umskimi resnicami, glede katerih nismo svobodni, da se strinjamo ali ne strinjamo, ter med strastmi in poželenji. Toda ta prostor je majhen prostor svobode, saj razsojamo samo o sredstvih za doseg samoumevnih smotrov, ki jih ne izbiramo, saj npr. nihče ne izbere zdravja za smoter. Za Aristotela so smotri inherentno dani človeški naravi. A če so smotri dani vnaprej, potem so tudi sredstva, saj če naredimo nekaj dobrega, ni nujno, da smo to tudi dosegli po pravilni poti, ampak po naključju. »Potemtakem ne moremo označiti »dober premislek«, če smo sicer dosegli nekaj, kar je bilo treba, vendar ne tako, kot bi bilo treba (Aristotel, 2002, 198).« Skratka, inherentnost smotrov določa tudi inherentnost sredstev. S tem pa se svoboda omeji na racionalno izbiro med preferenčnimi možnostmi. *Proairesis* je tako *liberum arbitrium*. Predpojmovna volja v obliki izbi-re potemtakem ne more biti spontana.

::3 ODKRITJE VOLJE – PAVEL IN AVGUŠTIN

Zdaj moramo raziskati tiste izkušnje, ki so prispevale k odkritju volje. Omenili smo, da je le-ta bila odkrita tedaj, ko svoboda ni bila več izkušena v domeni političnega, kot je to bil primer pri Grkih, katerih *polis* je zagotavljal nesmrtnost velikim dejanjem. Svoboda ni bila več izkušena v smislu samozadostnega, virtuoznega dejanja, ampak kot atribut volje. Pridemo do Pavla in s tem se poudarek obrne od delovanja do vere, od zunanosti sveta, v katerem se človek manifestira kot pojav med pojavi, do notranosti sebstva, ki pa se nikoli ne pokaže v svetu pojavov. Ko se ukvarjamo z izkušnjami, ki si povezane z voljo, potem nimamo opravka samo z izkušnjami, ki jih ima človek z drugimi, temveč predvsem s tistimi, ki jih ima znotraj samega sebe. Izkušnje, povezane z enačitvijo volje in svobode, ki so bile judovskega porekla, niso bile toliko politične narave, kakor tudi ne v povezavi s človekovim mestom v svetu. Grkom to občevanje s seboj samim, v notranosti sebe samega, ni bilo neznano, toda bilo je v povezavi z mišljenjem, ne pa voljo. Enkrat, ko so se svetna razmerja med ljudmi prenesla v notranost sebstva, se pravi, ko se je duh povlekel iz svetnih razmerij v notranost lastnih vtisov, je odkril, da je v določenem oziru neodvisen od zunanjih stvari. En tak primer, navaja Arendt, je bil stoik Epiktet. Epiktet v maniri pravega stoika zagovarja življenje spokojnosti in anonimnosti, kjer noben zunanji dogodek ne more vplivati na srečo posameznika. »Svojo srečo lahko najdete le v sebi (Epiktet, 2009, 50).« Človek tedaj odkrije, da ni nikjer tako svoboden kot v notranosti samega sebe in da ga nobena svetna izkušnja niti splet odnosov ne more tako zaščititi kot trdnjava v notranosti jaza. Verjetje v to, da sem svoboden in biti svoboden, je postalo nekaj istega. Za aristotelovsko preudarnost bi bilo to nesmiselno, saj je uspeh temeljil na otipljivih dejanjih, ki jih lahko vsakdo vidi in sliši, ne pa na razmišljanju o njih. »Preden je postala atribut mišljenja ali lastnost volje, je bila svoboda razumljena kot status svobodnega človeka, ki mu je omogočal, da se giblje, da odide od doma, gre v svet in se v dejanjih in besedah sreča z drugimi ljudmi (Arendt, 2006, 156).« Kljub izjemni imaginaciji jaza, da omrtviči vpliv

zunanjih dogodkov na svojo notranjo svobodo, Arendt vztraja, da človek ne bi poznal notranje svobode, kolikor ta prej ne bi bila izkušena kot svetna realnost.

Za razliko od občevanja s seboj samim, dvoje-v-enem, ki je bilo že od Platona pojmovano kot mišljenje, ponovno odkritje diskurza med menoj in seboj pri Pavlu ni dialoške narave, marveč stanje stalnega boja. Pavel sicer ne govori o volji, toda o zakonu, ki mu narekuje nekaj drugega, od tistega, kar počne. Podmena tega boja je temeljila na konfliktu duha in mesa. »Kot notranji človek namreč z veseljem soglašam z božjo postavo, v svojih udih pa vidim drugo postavo, ki se bojuje proti postavi mojega razuma in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih.«⁴ Pavel ne razume, kaj dela, predan je grehu mesa, medtem ko je zakon duhoven, zato počne ne to, kar hoče, marveč to, kar sovraži. Ve, da hoče tisto nasprotno, od tega, kar počne. Zato ve, da je v njegovi moči dobro hoteti, toda ne dobro delati. Razcep in notranji boj med dvema silama je tako očiten. Pavlovo dvoje-v-enem je v neprestanem konfliktu, ker potreba po izpolnitvi božjega zakona vodi k temu, da je njegova razrešitev onkraj človekove zmožnosti. Vodi k temu, da jaz hoče, a ne more. Jaz priznava božjo postavo, zato ni jaz tisti, ki počne, marveč greh, ki prebiva v jazu. Zakona ni možno izpolniti, saj volja, ki hoče izpolniti zakon, sproži drugo voljo, voljo greha.

Zakon kot zapoved in glas vesti me postavi v položaj, ko lahko izberem jaz-hočem ali jaz-nočem. Postavi me v položaj izbire med poslušnostjo in neposlušnostjo. Volja sama postane epicenter boja med seboj in lastno protivoljo, ne pa um in poželenja oz. strasti. Neskladje med dobro hoteti in dobro delati je pomenilo, da je bilo izkustvo volje odkrito, ko je bila postavljena izbira oz. ohromljenost volje z jaz-hočem in jaz-nočem. Nasprotno, pri preudarnosti ni bilo tega neskladja, saj je uspeh praktičnih dejanj temeljil na jaz-hočem in jaz-morem. To pa zato, ker je preudarnost naravnana na praktično dosegljive stvari, ki so v naši moči. Z drugimi besedami, ohromeči učinek volje je vodil k temu, da so tudi ostale stvari postale odvisne od moči jaza. Razcep znotraj volje potrebuje zacelitev, za razliko od mislečega jaza, katera zacelitev bi pomenila prenehanje aktivnosti mišljenja. Pavel zdravilo za izprijenost volje najde v božji milosti. »Torej ni odvisno od tistega, ki hoče, in ne od tistega, ki teče, ampak od Boga, ki izkazuje usmiljenje.«⁵ Toda to ne odpravi zagat volje, katere razcep omogoča, da v obliki jaz-hočem si zaželim spremeniti svet in v obliki jaz-nočem zanikati realnost in eksistenco vsega, kar me obkroža (Arendt, 1978, 83).

Naslednji filozof, ki je sledil Pavlovi interpretaciji volje, je bil Avguštin. Kar je Pavel razumel kot dva antagonistična zakona, Avguštin razume kot dve volji: ena stara, druga nova. Prav tako ena telesna, druga duhovna. Nobena ni cela, saj ena ima to, kar drugi manjka. Za razliko od manihejcev, katerih pripadnik je nekoč bil, Avguštin zanika, da obstajata dve naravi, ki vladata svetu, ena dobra in ena slaba, marveč trdi, da se je v času svoje spreobrnitve boril s samim seboj »in se od samega sebe

⁴ *Pismo Rimljanom*, 7: 22, 23.

⁵ Prav tam, 9:16.

trgal« (Avguštin, 1984, 162). Zato je hotel služiti bogu, toda hkrati ni hotel. Posledično se to trganje od samega sebe ni dogajalo zaradi nekega tujega duha, saj kako bi se, če je hotel služiti bogu? Podobno kot Pavel tudi Avguštin pove, da ni on tega delal, ampak greh, ki je prebival v njem. Zakaj je proti svoji volji trpel, bolj kot po svoji volji počel. In podobno kot pri Pavlu tudi pri Avguštinu zasledimo razcep med hotenjem in močjo. »Delal sem torej premnogo takega, pri čemer hoteti ni bilo isto kar moči ...« (Prav tam, str. 161) Slepilo volje je bilo v tem, da čeprav je Avguštin vedel za gotovost resnice, je bil strah za ohranitvijo in hkrati za osvoboditvijo zemeljskih spon enak. Tu ne gre več za ali-ali odločitve nekega dejanja, kot je bil primer pri Aristotelovi preudarnosti, marveč za voljo in hkrati protivoljo, *velle* in *nolle*. To je bil ta pošastni boj s samim seboj, ki ga je začel Avguštin ter opisal v *Izpovedih*. Avguštin kljub bližini s Pavlom v toku svoje spreobrnitve odkrije, da problem ne počiva na dvojni človeški naravi, ampak v sami volji. Duh ukaže telesu in ta uboga, toda duh ukaže sebi in zadene na odpor (Prav tam). Z drugimi besedami, volja kot gospodar telesa je izvršilna zmožnost duha, zato ni problematična; telo uboga duha, ker nima možnosti, da nasprotuje. A ker obstaja protivolja, je v sami naravi volje, da si nasprotuje. Od kod takšna uganka? Čeprav Avguštin rešitev za to uganko najde v obliki ljubezni, ki poenoti obe volji, to ne spremeni dejstva, da je posledica volje v tem, da niha med *velle* in *nolle*. Drugače povedano, medtem ko so bili stoiki še vedno prepričani v absolutno samostojnost notranjega jaza, je krščanskim mislecem pozne antike ta samostojnost v obliki voluntarističnega jaza predstavljala veliko večjo aporijo. Prav zato, ker je bila volja odkrita kot ločena oz. kot posebna zmožnost človeka. Zato je bila tako rekoč impotentna, saj so jo ljudje odkrili v njeni nemoči, ne pa v moči. Krščansko odkritje volje je bilo povezano z njeno vlogo v samoosvoboditvi, a hkrati se je pokazala kot organ zatiranja. Kolikor sta bila glagola »hoteti« in »biti« še vedno v sozvočju, je bila svoboda na dosegu roke, ali v imaginaciji notranjega jaza ali v svetu pojavov. Razcep se zgodi šele v izkustvu nemoči volje. Nebogljenost volje se je manifestirala v dejstvu, da je hoteči jaz omrtvilil jaz-morem in takoj, ko so ljudje hoteli postati svobodni, so izgubili zmožnost biti svobodni (Arendt, 2006, 170).

Arendt je bila zelo naklonjena Avguštinu. Navsezadnje je o njem napisala doktorsko disertacijo in najbrž ni nobeno presenečenje, da ga v veliko svojih delih citira s temi besedami, če parafraziramo; čeprav je bog več in zato nima začetka, je ustvaril bitje, ki je sposobno začetka. Zato je bilo nujno, da pred človekom v njegovi singularnosti, ki se manifestira v volji, ni obstajal »nihče«. Človek je postavljen v svet sprememb in gibanja kot nov začetek, ker ve, da ima začetek, in ve, da bo imel konec. Celo ve, da je ta začetek začetek konca (Arendt, 1978, 109). Vsak človek, v ustvarjeni singularnosti, je nov začetek, že s tem, da je bil rojen. Arendt kljub temu ugotovi, da je Avguštin premalo konceptualiziral idejo novega začetka, saj če bi jo, potem voljo ne bi pojmoval kot *liberum arbitrium*, izbiro med *velle* in *nolle*, ampak kot Kantovo absolutno spontanost. Kant je bil tudi eden izmed mislecev, katere je Arendt zelo spoštovala, toda tudi za Kanta je bilo težko pomiriti možnost absolutne spontanosti s sve-

tom, v katerem je vsako stanje stvari določeno s prejšnjim. Čeprav je Kanta zelo cenila, je menila, da je Kantova ideja čiste volje nezdržljiva z absolutno spontanostjo. Kot v primeru Aristotela, ki podredi hotenje umu, Kant tudi podredi voljo zakonodajalnemu umu (Kant, 1993, 27). Stvar ni nič boljša niti pri kantovcu Schopenhauerju, pri katerem je stvar svobode asketska zamaknjenost samospoznanja bistva sveta, se pravi volje kot stvari na sebi, v katerem je treba premagati nemoč in trpljenje življenja, ki se manifestira kot nujnost volitivnih aktov v svetu pojavov, ki so podrejeni načelu razloga, vzročnosti (Schopenhauer, 2008, 137, 307, 422).

Zadnji veliki mislec volje, ki mu bomo posvetili pozornost, je bil Duns Scotus. Za Arendt je bil ta sholastični mislec celo bolj radikalen od Avgušтина, saj čeprav sta oba delila mnenje, da je volja izvor singularnosti človeka, je Scotus menil, da je kontingentno in posamezno višjega ontološkega reda kot nujno in univerzalno. Če človek ve za začetek in konec, kaj je to v človeškem duhu, kar transcendirata lastno omejenost? Za Scotusa je odgovor volja. Volja lahko transcendirata vse, saj če je bil človek ustvarjen v božji podobi, katerega bistvo je nujno, a sama odločitev za kreacijo ustvarjenega pa ne, je imelo ustvarjeno bitje možnost in svobodo, da vsem pritrjuje ali zanika, brez prisile želje in razuma. Kajti bilo bi protislovno, da bog ustvarja po nujnosti, čeprav je njegovo bistvo nujno. Zato Scotus pravi, če je bog ustvaril bivajoče iz nujnosti, potem v vesoljstvu ne bi bilo nič kontingentnega, ne bi bilo drugotnega vzroka, čemur pravi, da je to naša volja, kakor tudi, da ne bi obstajale nobene slabe stvari. Toda to je absurdno. »Zdaj, ko smo našli vzrok kontingentnosti, lahko rečemo, da so stvari, ki so drugačne od boga, kontingentno gibane, tako po lastni zaslugi kot po zaslugi prvega vzroka ...« (Scotus, 2017, 89) Saj avtonomija volje vsebuje indiferentnost v njeni povezavi s kontingentnostjo. S tem pa do dejanj in skozi dejanja postane indiferentna do različnih objektov in do pluralnosti posledic. Volja tudi ni določena s tistimi posledicami in dejanji, za katere ima zadostno zmožnost. Čeprav bog ni ravnodušen do nasprotnih dejanj, je ravnodušen do različnih objektov v odnosu do enega dejanja, ki je neskončno in neomejeno, zato lahko hkrati nečemu pritrjuje in zanika, medtem ko ima človek zmožnost za voljo in protivoljo do istega objekta v odnosu do različnih dejanj. Ker ima voljo in protivoljo do različnih dejanj, je volja svobodna do vsakega objekta. Tu ne gre za izbiro, saj ne samo bog, marveč vsaka svobodna sila ima zmožnost volje in protivolje do objekta v nekem že predetabiliranem redu, hkrati pa tudi zmožnost delovanja izven samega reda (Prav tam, str. 95). Toda naša volja ni vsemo-gočna, saj ne more predvideti vseh posledic; to pa zato, ker ni določena z eno posledico ali dejanjem, a prav tako, kot smo videli, njeno gibanje ni odvisno od zunanjega objekta. Drugače volja ne bi bila svobodna. Volja je tako različna od želje in hotenja v tem, da ni vezana na hotene predmete, toda ni onnipotentna, saj človek kot ustvarjeno bitje ni bil popolnoma svobodno ustvarjen, ampak je bil ustvarjen v božji podobi. Čudež volje je v tem, da lahko transcendirata tako rekoč vse. In to je znak, da je bil človek ustvarjen v božji podobi. Toda Arendt je menila, da je tudi Duns Scotus premalo ekspliciral povezavo delovanja in volje, čeprav lahko njegove uvide štejemo kot spekulativne pogoje filozofije svobode (Jacobitti, 1988, 61).

Izkušnja duha v njegovi navezavi na kontingentnost volje je v konfliktu z drugo enako veljavno izkušnjo, ki nam govori, da živimo v svetu nujnosti. Tudi če je bilo nekaj kontingentno povzročena, nam ta »nekaj«, ko stopi v svet pojavov, njegova eksistenca, govori, da je nujno postal del realnosti. Z drugimi besedami, tudi če vemo, da se je nekaj lahko drugače zgodilo, od tistega, kar se je, problem, ki je temelj vseh paradoksov, povezanih s problemom svobode, leži v tem, da za bivanje kot tako ni nobene realne ali zamišljene zamenjave. Vpliv preteklosti je tako velik, da ne morem zapopasti svoje neeksistence, ničnosti. Prav tako ne morem zapopasti obstoja boga, preden je iz nič ustvaril svet. Doumeti preteklost kot kavzalnost v sferi dogodkov, ki pa so se lahko zgodili drugače, kot so se, je naloga zgodovinarjev ter filozofov, ki v vzorcih iščejo absolutno nujnost. Če je za Arendt volja vzmet delovanja, odskočna deska dogodkov, kateri so nepovratni, nemoč volje, da gleda v preteklost, rezultira v tem, da um priskoči na pomoč, ki s pojasnjevalnimi vzroki nujno ustvari koherentno »zgodbo« preteklega. To je cena, ki jo kontingentnost volje mora plačati. Opazovalec ne delujoči je ta, ki se mu se v nazaj obrnjenem pogledu razkrije smisel zgodbe. In nujnost, v kateri nikoli ne sovpadeta opazovalec in delujoči, je ta, ki sproži potrebo po pojasnjevalnem vzroku, ki kot *deus ex machina* vnese red v kaos človeških zadev. Toda problem delovanja ni v domnevni šibkosti človeške »narave«, ki ve, da bi lahko storjeno tudi ne udejanjila, marveč v pogojenosti, tj. pluralnosti. Predsodek »profesionalnih« mislecev, kot smo v uvodu omenili, je rezultiral v tem, da je bila vsaka filozofija volje produkt mislečega jaza. Aporija mislečega jaza, katera naloga je v umu desenzualizirati čutno omejenost v svetu pojavov, je v tem, da čeprav je misleči jaz sposoben umika iz sveta pojavov, nikoli ne more transcendirati sveta pojavov, saj človek ni samo »v« svetu, ampak je svetno bitje. »Ne glede, kako smo blizu, ko mislimo na to, kar je daleč in kako smo odsotni od tistega, kar je blizu, misleči jaz nikoli ne zapusti sveta pojavov (Arendt, 1978, 110).« Kajti za misleči jaz, ki hoče premostiti omejenost pogojev, ki ga vežejo na svet, umik v samoto lastnih misli, pomeni nezmožnost transcendiranja teh pogojev, ravno zato, ker je pogoj mišljenja razcep v sebi samem, tj. pluralnost. Po Arendtinem mnenju problem filozofij volje ni bil v doslednosti opisov fenomena, ampak v nedoslednosti sprejemanja izkušenj fenomena samega, ki je vedno v nasprotju z mislečim jazom. Za nekoga, ki je bil vzgojen v duhu fenomenologije, ki mora ostati zvest »stvarjem samim«, izkustvu fenomena v njegovi pojavnosti, je to ključnega pomena. Bistvo dejanskosti, ki je isto kot pojavnost, ni v občutenju življenja, ki lahko poteka izven pojavnosti, marveč v tem, da občutek dejanskosti ljudje dobijo samo tedaj, ko je dejanskost sveta zagotovljena s prisotnostjo soljudi, v pluralnosti posledic in izkušenj (Arendt, 1996, 209). »Profesionalni misleci bodisi filozofi bodisi znanstveniki niso bili zadovoljni s svobodo in njeno neizbežno naključnostjo; niso bili pripravljeni plačati cene kontingentnosti v dvomljivem daru spontanosti ...« (Arendt, 1978, 198) Kantovi »profesionalni« misleci, ki so bili na takšen ali drugačen način zavezani k *bios theoretikos*, so bili raje nagnjeni k »opisu« sveta kot njegovemu »spreminjanju«.

::4 VOLJA IN DELOVANJE

Kako je potem z ljudmi »akcije«, ki so skušali »spremeniti« svet; ali so bili tudi oni pripravljeni plačati ceno spontanosti? Na drugi strani, če je človek pogojeno bitje, se pravi, če se giblje v pluralnosti drugih, kako je potem lahko volja kot odskočna deska delovanja sploh svobodna? Kako lahko sproži novo serijo dogodkov? Na to vprašanje Arendtova ne poda trdnega odgovora. To pa za to, ker njen namen ni bil v tem, da poda novo teorijo volje. Toda prav tako lahko rečemo, da to ne more biti zadosten razlog, zakaj Arendt ne poda trdnega odgovora. Pluralnost motivov in posledic drugih, ki se v celoti nikoli ne razkrijejo, res ne more biti dokaz za svobodo, pač v smislu praktične nepredvidljivosti, ampak zgolj pogoj, v katerem se lahko svoboda prikaže. Drugače vprašano; če se Arendt hoče izogniti posledicam Aristotelove *proairesis*, v namenu, da izpostavi spontanost volje, ki ni pod diktatom uma, kako potem razumeti spontano voljo delujočega? Kajti iz naših razmišljanj je postalo jasno, da to ne more biti neko notranje bistvo (*inner-self*), solipsistično bitje, prav tako pa ne neka objektivna entiteta, družbeno konstruirano bistvo, saj na vprašanje »Kdo smo?« ne moremo odgovoriti s kajstvom. Izpostavitev spontane volje ima za namen prav odkritje tega »Kdo«, ki pa se lahko razkrije le v delovanju. Če ima spontanost volje sploh kakšen smisel, potem moramo razkriti tega »Kdo« delujočega. Vprašanje ostaja, kako premostiti notranjo motivacijo jaza, zavesti, ki nam govori, da smo svobodni in odgovorni, in vestjo, v kateri je skozi načelo vzročnosti podvrženo naše zunanje izkustvo?

Potrebno se je zavedati, da kolikor je na dnevnem redu izpostavitve spontane volje, potem jo ne moremo zamenjevati z *liberum arbitrium* niti kot nekaj, kar jo človek pozna v občejanju s samim seboj. Kajti v obeh primerih volja ne more biti spontana, ali zaradi njene nebogljenosti, ki jo izkusimo v občejanju jaza s samim seboj ter ki rezultira v moči volje (*will power*) in volje do moči (*will to power*), ali zaradi tega, ker je pod diktatom uma. Glede na to, da Arendt v *Življenju duha* ne predstavi teorije (spontane) volje, ampak predvsem njene hibe, ki so bile produkt »profesionalnih« mislecev, se zdi dokaj paradokсно, da v enem izmed predhodnih spisov »Kaj je svoboda?«, ki pa je bil usmerjen proti volji kot zmožnosti svobode, lahko najdemo smernice za svobodno delovanje in s tem za spontanost volje.

Nezmožnost prenašanja dvomljivega dara spontanosti, ki sodi k sposobnosti novega začetka in s tem svobode, ni bila zgolj zadrega filozofije, ampak tudi politike. Rešitev za nebogljenost volje, ki se je pri Pavlu in Avguštinu kazala v obliki usmiljenja in ljubezni, je v politični manifestaciji našla svoje mesto v obliki suverenosti. Njen najbolj znan predstavnik je bil Rousseau. Njegova teorija suverenosti je temeljila na sublimaciji posamične volje v občo voljo, ki pa je imela za delovanje katastrofalne učinke. Kajti ne odpravi zatiranja volje bodisi posamične, s katero prisilim samega sebe, ali obče volje neke organizirane skupine (Arendt, 2006, 173). Posledica bo vedno nasilje, saj je suverenost mogoče vzdrževati samo z nepolitičnimi sredstvi.

Vsakič, ko imamo opravka z nekim dogodkom, ki prekine vsemogočno predstavo cikličnega časa, saj je vsako tako dejanje »čudež«, nekaj, česar ni bilo mogoče pričakovati, se pojavi vprašanje, kako naprej? Kolikor sta delovanje in začetek isto, je v vsaki naravi začetka prisotna neskončna neverjetnost, ki je tkivo dejanskega. Kajti ni nobenega dvoma, da je človek kot del organske narave vpet v samodejne procese, toda z vidika procesov v naravi in vesolju, sta bila nastanek Zemlje iz kozmičnih procesov in oblikovanje organskega življenja iz neorganskih procesov, čudeža (Prav tam, str. 177). Ne glede na to, da je človek kot del organske narave podvržen biološko nujnim procesom, je bil nastanek organskega življenja pravzaprav čudež, kontingenca. Iz teološkega stališča smo to misel zasledili pri Dunsu Scotusu. Tudi politično življenje se dogaja znotraj procesov, ki jih imenujemo zgodovinski. In čeprav je zgodovina po svoji definiciji politična, saj jo ustvarjajo delujoči ljudje, se nagibamo k tem, da bi tudi te procese samodejno razumeli. Toda ne glede koliko razumemo te procese v samodejni obliki, ne glede koliko ti procesi povzemajo strukturo biološko nujnih procesov uničenja, rojstva-smrti, začetka-propada, to, kar v obdobjih vnaprej zagotovljenega propada ostane nedotaknjeno, je sama zmožnost delovanja oz. svobode. Kolikor je *raison d'être* politike svoboda, njeno izkustveno področje pa delovanje, je bil sam pogoj svobode osvoboditev. Svoboda ni možna brez osvoboditve, kar seveda ne pomeni, da osvoboditev nujno sovpade s samo svobodo. Pri Grkih npr. je bil pogoj svobode osvoboditev od bremena samodejnih procesov, tj. življenjskih nujnosti. Zato svoboda nikoli ne sovpade z nujnostjo, saj konec starega ni nujno začetek nečesa novega. Zev, ki nastopi med osvoboditvijo in svobodo, napoteva na znano časovno razpoko med ne-več in še-ne. V političnem smislu en takšen primer najdemo v francoski revoluciji, ki pa je klavrno propadla ne toliko zaradi poskusa emancipacije »naravnega« človeka, tj. zaradi poskusa, da v središče revolucije postavi nujne biološke procese, ampak zaradi nezmožnosti absolutnega začetka, ki se godi v razpoki časa. Z drugimi besedami, enkrat, ko so bili ljudje francoske revolucije soočeni z možnostjo radikalno novega začetka, v soočenju z avtenično prihodnostjo, so se razočarano obrnili na pomoč k preteklosti. Zdi se, da dregra spontanosti ni bila nič večja pri delujočih ljudeh kot pri »profesionalnih« mislecih.

Toda to nikakor ne pomeni, da ljudje niso bili sposobni spontanih dejanj, ampak da je dejanje, kateremu ni predhodil noben vzrok oz. motiv, takoj potrebovalo utemeljitev in pojasnitev, s katerima je bilo novo dejanje pripeto na prejšnjo verigo vzrokov in posledic. »In potreba za pojasnitvijo ni nikjer tako močna kot v prisotnosti nepovezanega novega dejanja, ki podre kontinuum, sosledje kronološkega časa (Arendt, 1978, 208).« Problem zeva, razpoke v sosledju cikličnega časa, kaže na brezno niča, dogodka, ki ga ni mogoče vpeti v verigo vzroka in posledice ter ki ni razumljiv s pomočjo Aristotelovih pojmov možnosti in dejanskosti. Možnost novega začetka se takoj poruši, ko začnemo razmišljati o nekem dejanju, pod pogojem, da delujemo svobodno, ki nam pravi, da je bilo storjeno dejanje podvrženo dvema vrstama vzročnosti; na eni strani pod vplivom vzročnosti notranje motivacije, na

drugi strani pa pod vplivom načela vzročnosti, ki vlada zunanjemu svetu (Arendt, 2006, 152). Rešitev, ki jo ponudi Kant v razliki med teoretičnim in praktičnim umom, ni zadostna, saj mišljenje tako v teoretski kot v praktični obliki povzroči izginotje svobode.

Kolikor naj bi bilo dejanje svobodno, potem mora biti osvobojeno tako od notranje motivacije, tj. od učinkov nebogljenega boja med voljo in protivoljo, ki rezultira v oblastiteljnosti nad drugimi, ter od svojega zaželenega cilja. Delovanje je svobodno, kolikor je te omejevalne dejavnike sposobno transcendirati (Prav tam, str. 159). Namesto volje kot *liberum arbitrium* pod vodstvom uma, Arendt govori o principih. Principi niso vezani na notranjo motivacijo v smislu moj »pošten delež«, ampak tako rekoč delujejo od zunaj. Kajti prepoznati namen ali cilj delovanja ni stvar svobode, ampak dobre ali napačne presoje. Zato principi ne predpisujejo posebnih ciljev. So preveč splošni in jih je vedno mogoče ponoviti. Kajti v nasprotju s presojjo uma, ki predhodi dejanju in volji, ki ga začne, princip postane razviden šele med samo izvedbo dejanja. Principi se manifestirajo samo toliko, dokler dejanje traja. Saj dejanje, ki je samemu sebi namen, ne preživi lastne aktualnosti, izvedbe. Delovanje, ki je samemu sebi namen, ne more biti ciljno, saj je onstran kategorije cilj-sredstvo. To pa zato, ker je namen delovanja razkritje ne nekega produkta, ki bi preživel aktualnost delovanja, marveč nekega »Kdo« delovanja.

Ker so principi splošni, jih ni možno vezati na nobeno posebno osebo ali cilj. Veličina, ki je kriterij delovanja, ni nikoli v motivih dejanja niti v ciljnih, ki jih ta proizvede. »Storjeno in izrečeno ni nikdar tako zapleteno v posledice, da bi bilo oropano samostojne eksistence in možne veličine (Arendt, 1996, 217).« Imamo torej opravka ne z voljo kot atributom mišljenja, ki ukazuje, ampak z voljo, ki s pomočjo principov navdihuje. Sposobnost volje, da začne nekaj, česar prej ni bilo, je v tesni navezavi s principi delovanja, v kateri svoboda sovpade z izvedbo dejanja. Samo tedaj lahko rečemo, da se volja razlikuje od hotenja in želje, ki pa ne preživita, enkrat, ko je predmet hotenja oz. želje pridobljen. Spontanost volje, ki ni vpeta v nepretrgani časovni okvir vzroka-posledice, motiva-cilja, šele v čisti aktualnosti izvedbe dejanja postane svobodna. Dar svobode je izkušen šele takrat, ko ljudje delujejo, ne prej in ne pozneje, kajti biti svoboden in delovati je eno in isto (Arendt, 2006, 160).

::5 ZAKLJUČEK

Na koncu lahko povežemo spontanost volje s temeljno sposobnostjo svojega duha, tj. da se predoči tisto, kar je s strani čutov pravzaprav odsotno. Duh lahko premosti omejenost čutov in v podobah misli to, kar je čutno odsotno. Kajti to, kar nas pripravi na mišljenje, niso čutne zaznave, marveč domišljija. Le-ta nam lahko približa to, kar je odsotno in oddaljeno. Na podlagi tega enkratnega dara duha, si lahko ustvarimo preteklost v smislu »nič več« in prihodnost v smislu »ne še« (Arendt, 1978, 76). Drugače povedano, sposobnost predvidevanja prihodnosti izvira iz

spodobnosti spominjanja preteklosti, ki pa v zameno izvira iz temeljne sposobnosti duha, da desenzualizira to, kar je fizično odsotno. Celó navadna pripoved o nečem, kar se je zgodilo, ne glede, ali je resnična ali ne, ima za pogoj premostitev čutov. Spontanost volje stopi v igro tedaj, ko se duh povleče iz sedanjih potreb življenja. To ima za posledico umik od neposrednosti želje za hotenim objektom, saj volja nima opravka z objekti, marveč s prihodnjimi projekti, nad katerimi bedijo principi delovanja. Volja preoblikuje željo v namene, ne pa v posebne interese, ki vladajo neposrednosti življenja. Toda mar to ne pomeni, da volja ne more biti spontana, kolikor ne postane odvisna od mislečega jaza? Ali ni potem Arendt protislovna v nameri, da osvobodi voljo od mislečega jaza? Na prvi pogled se zdi, da je to res. Trditev, da mora biti volja popolnoma neodvisna od mišljenja in uma, je vsekakor ena od težavnejših misli Hannah Arendt. Ne pomaga niti dejstvo, da Arendtin »Kdo« delovanja ni koherenten (Jacobitti, 1988, 65). Postane več kot očitno, da ideja spontane volje stoji na trhlih temeljih, kolikor ni v sozvočju z mislečim jazom. Kar seveda ne pomeni, da volja postane odvisna od mišljenja, ampak da obe dejavnosti delujeta v tandemu. Vprašanje ostaja, kako? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, se moramo spet ozreti na eksplicitno določitev tistega »Kdo« delovanja.

Videli smo, da je bila zadrega tako mišljenja in delovanja v tem, da sta obe dejavnosti s težavo sprejeli obstoj kontingentnega. Če je za filozofijo v obliki mislečega jaza najvišja funkcija ukinitve kontingentnega (Hegel), je bila sprava z realnostjo v sferi delovanja pogojena z mislijo, da vse, kar se je zgodilo in se bo zgodilo, ni nič takega, kar se ni že prej zgodilo. Misleči jaz priskoči na pomoč voluntarističnem jazu v nameri, da uredi splet dogodkov v koherentno zgodbo, v kateri se kontingentno preoblikuje v nujno. Arendt je menila, da je bila ena od metafizičnih zablod v tem, da je enačila potrebo za mišljenjem s potrebo po vedenju. Z drugimi besedami, enačila je resnico in smisel. Razkorak med mišljenjem in delovanjem je signaliziral enačitev smisla in resnice. Kolikor je razumsko izjavljanje usmerjeno na resnico in s tem tudi potvaro, sposobnost dialoga s samim seboj demonstrira izkustvo poskusa odgovora na vprašanja, na katera se ne da odgovoriti. Ne zadostujejo znanstvenim kriterijem preverjanja in so onstran človeške modrosti, da nanje podamo objektivne odgovore. Odgovora na take vrste vprašanj ne moremo dati ne zaradi njihove posebnosti, ampak zaradi njihove splošnosti. So tako rekoč preveč »banalna«, prav zaradi dejstva, da jih ne postavljajo samo »profesionalni« misleci, ampak vsi; »Kaj je smisel življenja?«, »Kaj je smrt?« itd.

Iz zgodovinske perspektive gledano se je enačitev smisla in resnice zgodila s smrtjo Sokrata in posledično s Platonovim poskusom nadzorovanja življenja *polis*, na način vpeljave ideje dobrega za politične cilje filozofovega vladanja nad življenjem skupnosti. V primeru Arendtinega »Kdo« se razkrije prav Sokratova oseba, ki je združevala dve navidezno protislovni dejavnosti – mišljenje in delovanje. Sokrat, ki ni počel nič drugega kot preiskoval mnenja Atencev, ni iskal resnice, ker je pač vedel, da ne ve, se je gibal v javnosti, kazal v svetu pojavov, enako kot njegov partner v mišljenju, drugi jaz.

Razcep med seboj in menoj, ki se godi v dejavnosti mišljenja in je tako rekoč produkt dejavnosti, ustvari razliko med zavestjo in vestjo. Zavest ni isto kot mišljenje, čeprav brez zavesti v smislu samozavedanja tistega, ki misli, mišljenje ne bi bilo možno. Zavest, za razliko od mišljenja, je povezana s kognitivnimi akti oz. dejanji. Nasprotno, mišljenje ne misli nekaj, ampak raje misli o nečem. Na drugi strani je vest, ki se aktualizira v obliki drugega, s katerim imam sam s seboj dialog. Merilo vesti ne bodo pravila ali doktrine družbe, ki jih sprejema večina, ampak ali bom lahko živel v harmoniji sam s seboj, ko pride čas razmisleka o lastnih besedah in dejanjih. Bistvo Sokratove osebe je ležalo v prepričanju, da tako v mišljenju in delovanju ne morem biti osamljen, čeprav sem lahko samotni. Tisto, kar Sokratova načela eksplisitno razloži, je Aristotelova teorija prijateljstva, ki pravi, da se življenje z drugimi začne pri samem sebi (Arendt, 2005, 21).

Za tako sestvo delovanja, tega »Kdo«, bi lahko zagotovo rekli, da ima voljo, pač v smislu zmožnosti, s katero začne delovati in se odločati, kako naj se v svetu pojavov kaže. Take vrste oseba tudi ne bi skušala vsiljevati svojo voljo drugim. Čeprav je delovanje po svoji naravi brezmejno, v spletu pluralnosti neodvisno od hotenih posledic in motivov delujočih, je prevzemanje odgovornosti za lastna dejanja odsev močne osebe. Zmožnost držanja obljube pravi Arendt, je to, kar v sferi človeških zadev vpeljuje določeno vrsto stabilnosti. Prav tako je za delovanje ključnega pomena zmožnost odpuščanja storjenega, ki je s stališča samodejne reakcije nepredvidljivo dejanje, ki pa nič bolj kot obljuba ne tvori stabilnega okvirja delovanja. To bi seveda pomenilo, da bi bilo sestvo oblikovano na podlagi preiščenih odločitev; volja bi bila vodena s strani razsodnosti in mišljenja. Kar stoji na poti takšni vrsti osebe, je spontana volja. Zakaj Arendt ne dovoli mišljenju, da oblikuje voljo? Strinjamo se lahko z oceno Jacobittijeve, da je Arendtino vztrajanje pri spontanosti volje, brez pomoči razuma, skrajno dvomljivo početje, posebej v luči njene kritike Aristotela in Kanta. Kaj potem rešuje spontanost volje? Če je bila volja pri Kantu odvisna od kategoričnega imperativa, je bila pri Aristotelu odvisna od inherentnih človeških smotrov, ki jih človek ne izbira, ampak glede na moduse resnice odkriva. V obeh primerih je volja odvisna od prisile resnice biti. Nasprotno, Arendtino mišljenje ni odvisno od iskanja resnice, ampak od iskanja smisla. Zato je svobodno in aktivno in je tako rekoč očiščeno impulzov resnice. Taka vrsta mišljenja lahko skupaj z voljo premosti ne samo prisilo, marveč tudi pasivnost umskih resnic, in tako tlakuje pot delovanju. Principi delovanja lahko oblikujejo osebo, ki si ne nasprotuje, ki sprejema odgovornost za nastala dejanja ne glede na posledice, ki jih ni pričakovala in ki lahko drži obljubo. In če je bil za Arendt vzorni mislec prav Sokrat, lahko ravno pri njem najdemo te lastnosti. Čeprav je bila Arendt kritična do Aristotelove praktične filozofije in njene možnosti novega začetka, njena teorija delovanja obdrži aristotelški pojem aktualnosti, *energeia*, ki je lastna vsem dejavnostim, ki nimajo posebnega namena in izven sebe ne zapustijo nobenega končnega rezultata. Kajti smisel tistega, kar je počel Sokrat, je ležal v sami aktivnosti oz. aktualnosti.

::LITERATURA

- Arendt, Hannah (1978): *The Life of the Mind*. New York: Harcourt, Inc.
- Arendt, Hannah (1996): *Vita Activa*. Ljubljana: Krtina.
- Arendt, Hannah (2005): »Socrates« V: Kohn, J. (ur.): *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, str. 5–39.
- Arendt, Hannah (2005): »Introduction into Politics« V: Kohn, J. (ur.): *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, str. 93–199.
- Arendt, Hannah (2006): »Kaj je svoboda?« V: Jalušič, V. (ur.): *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina, str. 151–178.
- Aristotel (2002a): *O Duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel (2002): *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Avguštin (1984): *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Avguštin (2003): *O svobodni izbiri*. Ljubljana: Krtina.
- Epiktet (2009): *Umetnost življenja: klasični priročnik o kreposti, sreči in učinkovitosti*. Nova Gorica: Eno.
- Hadot, Pierre (2009): *Kaj je antična filozofija?* Ljubljana: Krtina.
- Heidegger, Martin (2009): *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Jacobitti, Suzanne (1988): »Hannah Arendt and the Will«, *Political Theory*, 16 (1/1988), str. 53–76.
- Kant, Immanuel (1993): *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Schopenhauer, Arthur (2008): *Svet kot volja in predstava*. Ljubljana: Društvo Slovenska matica.
- Scotus, John Duns (2017): »The nature and cause of contingency« V: Williams, T. (ur.): *Selected Writings on Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Sveto pismo nove zaveze*. 1984. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.

Jure Spruk
**VLADAVINA
UMETNE OSEBE:
NARAVNO PRAVO
IN ZAKONSKI
POZITIVIZEM
V PRAVNO-
POLITIČNI MISLI
THOMASA HOBBSA**

79-95

ŽUPANJE NJIVE 2A
I 242 STAHOVICA

::POVZETEK

AVTOR V ČLANKU OBRAVNAVA eno izmed osrednjih tematik znotraj pravno-politične misli, tj. razmerje med naravnim pravom in zakonskim pozitivizmom, pri čemer se osredotoči na pravno-politično misel utemeljitelja moderne teorije družbene pogodbe Thomasa Hobbesa. Izhodiščna teza pravi, da naravno pravo pri Hobbesu daje legitimnost vzpostavljeni suvereni oblasti, s tem pa tudi civilni družbi, pozitivnemu pravu ter pravičnosti. Združitev neorganiziranega mnoštva v eno osebo pomeni nastanek mogočne umetne osebe, velikega Leviathana, katerega legitimni predstavnik postane igralec, ki s svojo avtoriteto izreka besede in izvršuje dejanja, katerih resnični avtorji so njegovi podaniki. Temeljna naloga suverene oblasti je, da varuje naravne pravice podanikov, a hkrati ima suverena oblast diskrecijsko pravico pri sprejemanju pozitivnega prava, ki po Hobbesovi definiciji pomeni besedo tistega, ki ima pravico ukazovati. Izkaže se, da je pozitivno pravo zgolj beseda na jeziku mogočnega Leviathana. Hobbesova teorija države je preplet pravne in politične teorije, v katerem dobimo odgovor na vprašanje, od kod legitimna politična obližacija podanika v razmerju do suverene oblasti. Hobbesova suverena oblast je absolutistična, a ta absolutistična oblast ima naravnopravne temelje. Tako kot naravno pravo daje legitimnost pozitivnemu pravu, tako svobodni, razumni in formalno enakopravni ljudje dajejo legitimnost nosilcu suverene oblasti.

Ključne besede: Thomas Hobbes, naravno pravo, pozitivno pravo, suverena oblast

ABSTRACT

THE RULE OF AN ARTIFICIAL PERSON: NATURAL LAW AND LEGAL POSITIVISM IN THE LEGAL-POLITICAL THOUGHT OF THOMAS HOBBS

In the paper, the author discusses one of the central themes within legal-political thought, namely relation between natural law and legal positivism, in which he focuses on the legal-political thought of the founder of modern social contract theory Thomas Hobbes. The basic thesis says that natural law in the legal-political thought of Hobbes gives legitimacy to the established sovereign power and consequently to the civil society, positive law and justice. Unification of unorganized multitude into one person brings the origin of mighty artificial person, the great Leviathan whose legitimate representor becomes an actor who uses his authority to speak out words and to execute deeds whose true authors are his subjects. The basic task of sovereign power is to secure natural rights of its subjects,

but at the same time the sovereign power has a discretionary right to legislate positive law, which according to Hobbes's definition means the word of a person who has a right to command others. It turns out that a positive law is merely a word in the mouth of a mighty Leviathan. Hobbes's theory of the state is an intertwining of legal and political theory in which we find an answer to the question from where stems the legitimate political obligation of a subject in relation to a sovereign power. Hobbes's sovereign power is absolutistic, but this absolutistic power has its foundation in natural law theory. So as natural law gives legitimacy to positive law so free, rational and formally equal persons give legitimacy to a holder of sovereign power.

Key words: Thomas Hobbes, natural law, positive law, sovereign power

::UVOD

Na polju zgodovine pravno-politične misli preučujemo ideje avtorjev, ki nas učijo misliti družbo. Odlika teh avtorjev je v tem, da nas nagovarjajo še stoletja in celo tisočletja po njihovi smrti. Pravzaprav nas učijo misliti dva najpomembnejša družbena fenomena, tj. pravo in politiko. Ko trdimo, da nas določeni avtorji, t.i. klasički¹, učijo misliti družbo, trdimo, da nam razumevanje njihovih tekstov in idej trasiira pot k razumevanju kompleksnosti družbenih razmerij, ki so se razvijala skozi dolgo zgodovino in so kot takšna del tudi današnjega sveta. Pri tem zavračamo t.i. kanonski pristop k preučevanju intelektualne zgodovine, ki v svoji želji po razumevanju temeljnih konceptov greši s tem, ko zanemarja konkretne okoliščine nastanka posamičnih idej, s čimer posamičnim avtorjem odvzame tisto najbolj bistveno, kar jih je sploh gnalo k razvijanju lastnih idej o družbi – njihovo socialnost, njihovo vpetost v dana družbena razmerja, ki so jih determinirale različne materialne okoliščine ter različno razumevanje občega ter seveda tudi parcialnega interesa. Na mestu so metodološke smernice Ellen Meiksins Wood, po katerih posamični avtorji niso vpeti zgolj v okoliščine podedovanih idej ter besednjakov, ki so bili dostopni v danem času in prostoru², temveč so vpeti tudi v kontekst širših družbenih in političnih procesov (Meiksins Wood, 2016: 15).

Znotraj filozofije prava³ se je skozi zgodovino razvil razloček na naravno ter pozitivno pravo. V samem bistvu gre pri razmerju med naravnim in pozitivnim pra-

¹ Za razlago o nastanku kanona klasičnih tekstov glej Dunn (1996).

² Proučevanje dostopnih besednjakov je kot metodološko vodilo sprejela cambriška šola interpretacije na čelu s Quentinom Skinnerjem in Johnom Pocockom.

³ Med terminoma pravna teorija in filozofija prava ni mogoče določiti jasne ločnice, saj je obema skupno osredotočanje na pravilno pravo, pri čemer je prva vendarle bolj usmerjena formalno, druga pa bolj vsebinsko (Kaufmann, 1994: 24).

vom za vprašanje povezanosti med moralo, ki je utemeljena na principu univerzalnosti, ter pravom, kakršnega ustvarja posamična državna oblast. Razmerje med univerzalnim, tj. zaključeno celoto, ter partikularnim je bilo znotraj posamičnih zgodovinskih obdobj razumljeno različno. Tako antično kot tudi srednjeveško razumevanje navedenega razmerja je priznavalo primat celote nad posamičnimi deli te iste celote, kar je bila sicer posledica različnih filozofskih izhodišč. V rimsko pravo je bilo vnesenih veliko posamičnih moralnih načel⁴, za našo argumentacijo v nadaljevanju se bo kot posebej pomembno pokazalo načelo *pacta sunt servanda*. Preplet postavljenega prava ter moralnih načel je odraz zasledovanja ideala pravičnosti, ki v takšni ali drugačni razlagi vselej izhaja iz ideje enakosti. Moderna doba je prinesla predrugačeno razumevanje dotičnega razmerja. Podobo predmodernega sveta, ki jo je na nivoju politične imaginacije najbolje ponazarjala metafora (Božjega) telesa, je spodkopal napredek naravoslovne znanosti, tj. fizike in astronomije, s čimer so se pričele rušiti predstave o človeški vpetosti v Božji red. Teleološke razlage naravnih in družbenih fenomenov, ki so skozi srednji vek temeljile na krščanski teologiji, so se umaknile racionalistični empirični razlagi. Moderno naravoslovje in družboslovje bolj kot namen zanima vzrok. Organicistična celota je razpadla na delčke, socialno telo je razpadlo na atome, te najmanjše delčke snovi, ki jih ni več mogoče razdeliti, fevdalno cesarstvo je razpadlo na množstvo nacionalnih držav, za ontološkega rabsodnika ni več veljal Bog, temveč narava, narava, ki ji je vedno bolj učinkovito pričel gospodariti človek. Vse naštetu je del gradualnega zgodovinskega procesa razvoja vse od 16. stoletja dalje, ko je kopernikanski obrat zamajal aristotelsko-ptolemajsko podobo fizičnega sveta. Če je 16. stoletje prineslo ključen preobrat za naravoslovno znanost, pa je 17. stoletje prineslo ogromen preboj v družboslovju, tj. razumevanju (moderne) človeka, njegove vpetosti v skupnost ter državne oblasti, ki se je v temeljih razlikovala od predhodnega, tj. fevdalnega razumevanja. Omenjeni preboj se je posebej izrazito izrazil v delih angleškega filozofa Thomasa Hobbesa, ki je s svojo teorijo družbene pogodbe postavil temelje moderne politične teorije. Če želimo razumeti Hobbesova dognanja o človeku, skupnosti in državi, se moramo osredotočiti na njegovo argumentacijo o razmerju med naravnim ter pozitivnim pravom, na podlagi katere izvemo, kakšen (moderni) človek sploh je, zakaj se povezuje v skupnost ter do kod mu državna oblast sme ukazovati. Razmerje med naravnim ter pozitivnim pravom v Hobbesovi pravno-politični misli bomo pojasnili skozi njegov koncept umetne osebe, ki mu je omogočil eksplikacijo moderne teorije družbene pogodbe na podlagi deduktivne logike pojasnjevanja. Hobbesova privrženost naravnopravnemu absolutizmu ni sporna, so pa zato sporne interpretacije njegovih del, ki ga prikazujejo kot zgolj nemoralnega pozitivista. Kot bomo spoznali v nadaljevanju, ima v Hobbesovih idejah morala pomembno argu-

⁴ Rimsko pravo ni dopuščalo veljavnosti pravnega posla, če je bil le-ta v nasprotju z moralo. Zaradi npravne nedopustnosti je pretor takemu poslu odrekel iztožljivost ali pa jo je dopustil in ob tem tožencu dovolil ugovor (Cigoj, 1962: 72).

mentacijsko moč, resda pa pomen morale, človekovih pravic ter delovanja državne oblasti postavi drugače od njegovih naslednikov, ki veljajo za utemeljitelje liberalne politične doktrine ter konstitucionalizma, denimo Johna Locka, kar je posledica njegove privrženosti absolutni monarhiji, a vendarle iz njegove teorije družbene pogodbe razberemo nujnost priznavanja načel naravnega prava, če sploh želimo doseči stanje civilne družbe, obstoja pozitivnega prava ter posledičnega vpeljevanja načela pravičnosti v družbo.

::NARAVNA ENAKOST IN DRUŽBENA POGODBA: ELEMENTI NARAVNEGA PRAVA PRI HOBBSU

V 17. stoletju je bila dinamika epohalnega prehoda med srednjim vekom in moderno dobo že dodobra razvita. Kapitalistični način proizvodnje materialnega in družbenega življenja je preko manufakturnega gospodarstva ter naglega vzpona denarne ekonomije vztrajno lomil fevdalno družbeno ureditev. Fizične in metafizične predstave o človeku, skupnosti in vesoljni harmoniji, v središču katere prevladuje Zemlja, so se umikale racionalističnim predstavam, ki so ustreznejše zaobjele bistvo novega zgodovinskega obdobja, ki ga lahko ponazorimo z razpadom fevdalnega telesa na njegov najosnovnejši delec, tj. človeka na eni strani ter na drugi strani vpeljavo tržnih mehanizmov, ki so medčloveškim razmerjem nadela blagovno formo. Nova doba je zahtevala prevrednotenje srednjeveških ontoloških in epistemoloških predpostavk. V spremenjenih materialnih okoliščinah sta moderna politična in pravna teorija morali proizvesti predruugačeno razumevanje družbenih odnosov, kar se je odvijalo na polju razprav o pojmovanju države, ki za seboj pušča srednjeveško-fevdalno zapuščino politične razdrobljenosti, ter pojmovanju človeka kot tvorca kapitalistične družbene formacije, ki mu je potrebno zagotoviti naravnopravne attribute, s katerimi se ga lažje umesti v novo, tj. moderno stvarnost. Naravno pravo ima temelje že v antičnem obdobju, njegova tradicija se je nadaljevala skozi srednji vek, moderno naravno pravo pa se je moralo distancirati od svojih predhodnikov, ker je moderna doba proizvedla predruugačeno ekonomsko formacijo družbe, s katero so se družbeni odnosi kvalitativno spremenili. Z drugimi besedami, antična sužnjelastniška družba je potrebovala naravnopravno legitimacijo družbenih razmerij, v središču katerih sta gospodar (*pater familias*) in suženj, srednjeveška družba je potrebovala naravnopravno legitimacijo fevdalne hierarhije, medtem ko je moderno naravno pravo moralo za svojo primarno nalogo sprejeti utemeljitev človeka, ki je osvobojen fevdalnih spon in hkrati sposoben postati nosilec kapitalistične produkcije.

Pravni terminološki slovar naravnopravno teorijo definira sledeče: »teorija, po kateri je pravo sestavljeno iz pozitivnega in naravnega prava, ki je objektivno pravilno in zato nadrejeno pozitivnemu pravu« (2018: 182; podčrtal J.S., op. a.). Kaj naravno pravo napravlja objektivno pravilno in zatorej za nadrejeno pozitivnemu pravu? Objektivnost ima naravoslovni predznak, v kolikor kot temeljne naravoslovne me-

tode preučevanja reduciramo na merjenje, opazovanje ali eksperimentiranje, hkrati pa predpostavimo raziskovalčevo nepristranskost in potlačanje njemu lastnih pred-sodkov. Empiricistična epistemologija temelji na logiki priznavanja veljavnosti znanstvene teorije, dokler se je empirično ne ovrže. Od 16. stoletja dalje se je napredek na področjih fizike, matematike in astronomije postopoma prenašal na družbo-slovna področja. Iz tega razloga ne čudi, da je moderno naravno pravo iskalo zakonitosti na podlagi človeškega izkustva in uma, tj. *ratia*, pri čemer pa, kot ugotavlja Kaufmann (1994: 73), človeški *ratio* ni zgolj spoznavno sredstvo pravnega prava, temveč predstavlja tudi njegov vir. O pravilnem pravu poslej več ne odloča avtoriteta ali izročilo, temveč človeku imanenten um. Na tej točki se filozofija prava loči od teologije, naravno pravo pa se sekularizira (Kaufmann, 1994: 74). Kot primarna naloga naravnopravnih teoretikov, se je posledično pokazala deskripcija človeških lastnosti, iz katerih so na podlagi deduktivnega sklepanja določali njihove naravne pravice in dolžnosti. To nalogo je sprejel Thomas Hobbes, ko je spisal svoja najvplivnejša dela, v katerih je utemeljeval koncept države in družbenih razmerij znotraj le-te. Ko je Hobbes opazoval človeka, je opazoval človeka v okoliščinah državljanske vojne in vzajemno s kapitalizmom vzpenjajočega individualizma, pripetega na raz-prave o pravici do zasebne lastnine. Kot ugotavlja Macpherson (1962/2011: 65), je Hobbes za stanje državljanske vojne, katere cilj je bilo razveljaviti staro ustavo in jo nadomestiti z ustavo, ki bi bila prijaznejša tržnim interesom, okrvil okrepljeno trž-no moralo na eni strani in tržno ustvarjeno bogastvo na drugi strani oz. zasleplje-nost ljudstva z idejo brezpogojne pravice do lastnine ter bogastvo trgovcev, s kate-rim so financirali vojsko. Hobbesova deskripcija torej ni univerzalna deskripcija člo-veka kot takega, temveč gre za deskripcijo, ki je družbeno, časovno in teritorialno pogojena. Nemški jurist Gustav Radbruch v delu *Filozofija prava* razmerje med vprašanjem in odgovorom znotraj naravnopravne teorije pojasnjuje z navezovanjem na Immanuela Kanta in njegovo razlikovanje med splošno veljavnostjo spoznanj in vrednotenj ter njuno veljavnostjo znotraj določenih danosti.

*V skladu s tem lahko vprašanju »naravnega«, tj. pravnega prava sicer priznamo splošno veljavnost, vsakršnemu odgovoru nanj pa le veljavnost za dano družbeno stanje, le za neki določen čas in za določen narod. Le kategorija pravnega, pravičnega prava je splošno veljavna, ne pa kateri izmed primerov njegove uporabe.*⁵

V delu *Elementi prava, naravnega in političnega* Thomas Hobbes pojasni pomen človekove narave kot vsoto njenih naravnih sposobnosti in moči, ki so vključene v definicijo človeka z besedami animaličen in razumen. Kot primere človekove spo-sobnosti in moči Hobbes našteva sposobnosti prehranjevanja, gibanja, ploditve, ču-tenja in umevanja⁶ (Hobbes, 1640/2006: 16). Na tem mestu Hobbes našteva člove-ške lastnosti, ki jih resnično ni mogoče ločiti od človeka kot takega, a do bistva svo-

⁵ Radbruch, G. (2001): *Filozofija prava*, Ljubljana, Cankarjeva založba, str. 49.

⁶ V delu *De Cive* Hobbes človeški naravi pripiše štiri temeljne lastnosti, in sicer fizično moč, izkustvo, razum in strast. Navedene lastnosti določajo odnose med posamezniki (Hobbes, 1642/1998: 21).

je deskripcije pride v 14. poglavju omenjenega dela, v katerem pove, da bi si morali ljudje, glede na majhne razlike med njimi v moči in vednosti, priznati enakost. Po Hobbesu človek, ki ne terja več od priznavanja enakosti, lahko velja za zmernega (*ibid.*: 87). Zmernost za Hobbesa očitno pomeni človeško sposobnost za mirno sobivanje v družbi, a človeške strasti, po katerih pa se ljudje vendarle razlikujejo, venomer zmernost kaznujejo, saj »bodo ljudje, ki so zmerni in si prizadevajo le za naravno enakost, izpostavljeni moči drugih, ki si jih bodo poskušali podrediti« (*ibid.*: 88). Človeka je narava obdarila z razumom, ki mu omogoča, da začuti in prepozna lastno dobrobit. Po Hobbesu »ljudje z naravno nujnostjo hočejo in želijo bonum sibi, to, kar je zanje dobro, in si prizadevajo izogniti se temu, kar je boleče« (*ibid.*). Odraž temeljne razumskosti je, da človek stori vse potrebno, da samega sebe obrani pred vsakršno nevarnostjo. Naravna pravica (*ius*) človeka je, »da sme sleherni človek z vsemi močmi, ki jih ima na voljo, ohranjati svoje lastno življenje in ude« (*ibid.*). Navedena deskripcija ustreza človeku, ki je neoporečno svoboden, kot pravi Hobbes. Neoporečna svoboda je lastnost, ki jo razgrinja t.i. naravno stanje, tj. predpogovorno ali predpolitično stanje, v katerem vsak posameznik zase velja za nosilca naravne oblasti. Človek v eni osebi poseblja tisto, kar je sicer v moderni teoriji delitve oblasti poznano kot zakonodajna, sodna in izvršilna oblast. Ker vsak posameznik presoja dane okoliščine zgolj z vidika lastne dobrobiti, to v medčloveške odnose nujno vnaša nasilje. Za Hobbesa pomeni ohranjanje lastnega življenja in udov tudi zavarovanje in prisvajanje tuje lastnine. Zasebno lastnino lahko razumemo kot človeški ud, tj. kot nekaj kar organsko spada k človeku. Nasilni odnosi med ljudmi so v naravnem stanju nekaj logičnega, če upoštevamo, da »vodi sla mnoge ljudi k istemu cilju, ki ga včasih ni mogoče ne skupno uživati ne razdeliti, iz tega sledi, da ga lahko uživa samo močnejši, kdo to je, pa mora odločiti boj« (*ibid.*). *Bellum omnium contra omnes* je temeljni princip, ki opisuje odnose med popolnoma izoliranimi atomi, tj. neoporečno svobodnimi posamezniki. Omenjena izolacija ni fizična, temveč vrednotna. Ker v naravnem stanju ni izgrajene kolektivne identitete, na osnovi katere bi ljudje eden drugemu priznavali *enakost*, je naravno stanje stanje *permanentne vojne* vseh proti vsem.

Po naravi ima vsak pravico do vsega, tj., da naredi, kar se mu zahoče, komurkoli hoče, da poseduje, uporablja in uživa vse, kar hoče in more. Kajti vse, kar hoče, je po njegovi lastni volji presoja zanj gotovo dobro, saj to hoče in bi mu lahko prej ali slej služilo za lastno ohranitev oz. vsaj sam tako sodi /.../. Iz tega sledi, da lahko z vso pravico stori vse. Kolikor sta ius in utile, pravica in korist, isto, je upravičeno reči Natura dedit omnia omnibus, da je narava dala vse vsem ljudem.⁷

Življenje v naravnem stanju je za Hobbesa nevzdržno. Človeku tam grozi preveč nevarnosti. Nominalno odmerjena in priznana neomejena svoboda ima usodne posledice. Zgoraj omenjena zmernost je le *privid*, ki se prikazuje zaslepljencem, ki

⁷ Hobbes, T. (1640/2006): Človekova narava, Ljubljana, Krtina, str. 89.

bodo kaj kmalu podoživeli resnične posledice življenja v naravnem stanju. Te posledice so zgolj odraz stanja, v katerem obstajata *pravica* in *svoboda*, ne pa tudi *pravičnost*. Namreč, kriteriji za določitev pravičnosti v naravnem stanju ne obstajajo, saj legalnost in legitimnost ravnanja določa vsak posameznik sam. Edina objektivna sila je narava, ki daje zgolj *pravico*, ne pa tudi *zakona*. Problem, ki ga Hobbes dobro razume, je v tem, da se človeka v naravnem stanju zgolj osvobodi družbenih vezi, ne naloži pa se mu nikakršnih omejitev. Pravica svobodo daje, zakon jo vsaj v določenem obsegu odvzema. Hobbes kliče k racionalizaciji človeškega razuma, tj. spodbujanju spoznanja, da človek za lastno dobrobit potrebuje omejitve, ki se lahko začnejo vzpostavljati le v okoliščinah, v katerih ljudje eden drugemu priznajo t.i. izhodiščno enakost. Recipročno priznanje izhodiščne enakosti pravzaprav pomeni, da se posamezniki med seboj pričnejo dojemati kot partnerji, tj. kot družbeniki, s katerimi je smiselno in vredno skleniti dogovor, na podlagi katerega bodo mirno sobivali. Omenjeni dogovor negira videnje naravne ureditve, v kateri je narava dala vse vsem. Ta moment je ključen znotraj racionalizacije človeškega razuma, tj. znotraj spoznanja, da brezmejna svoboda človeku škoduje, saj »*pravica vseh do vsega dejansko ni nič boljša, kakor če nihče ne bi imel pravice do ničesar*« (*ibid.*). Od naravnega stanja na tej točki ljudje preidejo k politični ureditvi, znotraj katere človek lahko računa na to, da bo njegove pravice zaščitil nekdo, ki je močnejši od sočloveka. Zaščita njegovih pravic ima poslej temelj v zakonu, za izvrševanje katerega jamči *država* z vsem svojim represivnim aparatom.

Proces prehoda od naravnega stanja k politični ureditvi se začne z utemeljevanjem naravne enakosti ljudi. Priznavanje drugega za sebi enakega je po Hobbesu prvi naravni zakon⁸, ki izhaja iz temeljnega naravnega zakona, po katerem se mora vsak človek truditi za mir. Iz temeljnega naravnega zakona pravzaprav izhajajo vsi ostali naravni zakoni⁹. Posebej ostro Hobbes kritizira Aristotelovo¹⁰ idejo naravne neenakosti, po kateri naravne razlike med ljudmi prinašajo neizbežno distinkcijo med ljudmi, ki so zaradi svojih kvalitete že po naravi določeni za položaj vladarjev, ter ljudmi, katerih kvalitete so primerne zgolj za to, da sprejmejo vlogo podanikov. Takšna postavitev družbenih odnosov za Hobbesa pomeni zgolj priročen izgovor za »*motenje in oviranje miru drugih*« (Hobbes, 1640/2006: 108). Razlike med ljudmi po njihovih naravnih zmogljivostih so enostavno premajhne, da bi se kateremukoli-

⁸ Prekršitev prvega naravnega zakona se imenuje napuh (*superbia*). Napuh je v 6. stoletju papež Gregor Veliki določil za prvega izmed sedmih naglavnih grehov.

⁹ Hobbes je na podlagi temeljnega naravnega zakona logično izpeljal več naravnih zakonov. V *Leviathanu* jih opiše devetnajst. Kot pojasni, je povzetek naravnih zakonov ta, da se človeku prepoveduje, da bi bil sam svoj razsodnik in bi si sam rezal svoj kos pogače, hkrati pa naravni zakoni ljudem nalagajo, da se eden drugemu prilagajajo (Hobbes, 1640/2006: 111).

¹⁰ Aristotelova filozofija je od visokega srednjega veka dalje veljala za pomembno referenco ne le v povezavi z družboslovnimi disciplinami, temveč tudi na področju naravoslovja. Velike zasluge za popularizacijo Aristotelove filozofije ima sveti Tomaž Akvinski, ki je v 13. stoletju sintetiziral nekatere ključne aspekte klasične grške filozofije ter srednjeveške teologije. Pomen klasične filozofije se sicer okrepi v obdobju renesanse, tj. od 14. stoletja dalje, ki prinese prepoved na področjih družboslovja, naravoslovja in umetnosti.

li posamezniku izplačalo živeti v iluziji o njegovi naravni večvrednosti¹¹. Po Hobbesu se lahko kriteriji o tem, kateri človek je boljši od drugih, vzpostavijo le v stanju vladavine in politike. To stanje je stanje, v katerem ljudje dosežejo konsenz o tem, kako določiti boljšega izmed množstva. Ko Hobbes govori o boljšem posamezniku, govori o človeku, ki ga ljudje izberejo izmed sebe, da bi jim vladal. Ne narava, temveč človek s svojim racionalnim umom je tisti, ki izbere oblastnika. Stanje vladavine in politike se prične z aktom postavitve oblasti in nastankom države, ki dotlej neorganizirano množstvo poveže v eno celoto. Akt postavitve oblasti se odvija v obliki prostovoljnega sklepanja *družbene pogodbe*¹², s katero družbeniki prenesejo večji del svojih naravnih pravic na suvereno oblast. Te pogodbe ljudje ne sklenejo z izbranim vladarjem, temveč jo sklenejo med seboj, kar je še posebej pomembno za razumevanje vladavine umetne osebe, s čimer se bomo ukvarjali v nadaljevanju. Družbeno pogodbo lahko sklenejo zgolj ljudje, ki si v izhodišču priznajo enakost, torej si recipročno priznajo pravico do sklepanja pogodbe, s katero se vzpostavi stanje dogovora, tj. stanje konvencionalne pravičnosti oz. stanje miru. Bistvo enakosti je pravzaprav v človekovem priznanju, da ima sočlovek pravico do koriščenja enakih pravic, kot pritičejo njemu. Hobbes to poimenuje *aequalia aequalibus*, tj. princip, ki ga narokujeta razum in naravno pravo, po katerem »naj vsak, ki si hoče pridržati neko pravico, to pravico prizna tudi vsem drugim« (*ibid.*). Sposobnost sklepanja dogovorov je za Hobbesa imanentna človeku. Kot pojasni v *Leviathanu*, človek dogovorov ne more sklepati niti z zvermi niti neposredno z Bogom (Hobbes, 1651/1996: 97).

Akt sklepanja družbene pogodbe v sebi nosi pomembno moralno komponento. Morala je konstitutivni del vsake človeške družbe in jo kot vir družbenih pravil postavljamo ob bok pozitivnemu pravu, običajnemu pravu ter religiji. V svojem bistvu je morala usmerjena v evalvacijo družbenih odnosov skozi pojmovanje dobrega in slabega, zato jo lahko od politike ali prava ločujemo zgolj analitično, če politiko in pravo razumemo kot družbena fenomena, ki v sebi nosita ideal zasledovanja pravične družbe¹³. Spoštovanje dogovorjenega (*pacta sunt servanda*) je eden izmed temeljnih principov, na katerih je osnovana stabilna družbena struktura, ki jo je tako zelo želel uveljaviti tudi Hobbes. Njegov kontraktualizem sloni na zahtevi po svobodnem in prostovoljnem odločanju vsakega posameznika o sklepanju družbene pogodbe z ostalimi družbeniki. Spoštovanje odločitve, ki jo človek sprejme svobodno

¹¹ »Kadar je namreč izbruhnil spor med bolj pretanjenimi in bolj robotimi človeškimi pametmi (kar se je pogosto dogajalo v obdobjih uporov in državljanskih vojn), so večinoma zmagale slednje« (Hobbes, 1640/2006: 108).

¹² Družbena pogodba v sebi združuje dva vidika, in sicer horizontalni vidik, po katerem člani družbe sklenejo dogovor o načelnem izenačevanju svojih pravic (*pactum associationis*) ter vertikalni vidik, po katerem se na podlagi splošnega dogovora določi državnega suverena (*pactum subiectionis*) (Cerar, 2001: 204).

¹³ Jedro nestrinjanja med naravnopravnimi teoretiki in pravnimi pozitivisti je v sprejemanju oz. zanikanju t.i. ločitvene teze, ki pravo ločuje od morale, pri čemer pravni pozitivizem njuno morebitno sovpadanje razume kot zaželeno naključnost, naravno pravo pa kot neločljivi del prava. Bix (2000: 1614-1615) v naravnopravni teoriji prepoznava povezovanje sveta, človeške narave in morale, pri čemer je slednja izpeljana iz prvih dveh, medtem ko pravni pozitivizem ponuja izključno konceptualno ali deskriptivno teorijo prava, znotraj katere je analiza prava striktno ločena od njegove evalvacije.

in prostovoljno, je v domeni njegove poštenosti, zato je moralno breme v primeru njegovega odstopa od dogovorjenega še toliko težje. Ko je govora o pomenu morale za Hobbesovo argumentacijo, je potrebno opomniti, da naravno pravo izhaja iz človeškega razuma, torej naravni zakoni obstajajo tudi v naravnem stanju, a ker je prvo vodilo človeškega razuma samoohranitev, ki je cepljena na človeško strast, to vodi v stanje, v katerem človek človeku postane volk (*homo homini lupus*). Naravni zakoni torej obstajajo, a so v praksi spregledani. Od tod Hobbesova ugotovitev, da naravni zakoni obvezujejo le *in foro interno*, torej jih človek prepozna in jih razume, medtem ko je njihovo praktično udejanjanje, tj. *in foro externo*, negotovo. Zmerni posamezniki, ki bi utegnili svoje ravnanje prilagoditi naravnim zakonom, so kaznovani. Ignoriranje naravnih zakonov teče na pogon človeških strasti, pri čemer pa ta ignoranca lahko obstaja, ker v naravnem stanju ne obstaja politična oblast, ki bi s svojo močjo zmogla vsiliti spoštovanje naravnih zakonov. Hobbes kot temeljni razlog za vzpostavitev enotne oblasti vidi zavarovanje človekovih naravnih pravic, pri čemer je ta oblast legitimna toliko časa, dokler lahko jamči izvajanje ukrepov za zaščito teh pravic. V tem pogledu Leo Strauss Hobbesa šteje med utemeljitelje liberalizma, v kolikor liberalizem razumemo kot politično doktrino, ki kot temeljno politično dejstvo sprejema pravice človeka za razliko od njegovih dolžnosti in funkcijo države istoveti z zaščito in varovanjem teh pravic (Strauss, 1953/1999: 190). Neobligatornost spoštovanja naravnih zakonov v naravnem stanju Hobbesa vodi do spoznanja, da naravni zakoni niso zakoni v pravem pomenu besede, saj za njihovo spoštovanje ni nikakršnih zagotovil. Naravni zakoni so pravzaprav diktati razuma oz. teoremi, ki so jih za zakone neposrečeno oklicali ljudje, zato se nauk o naravnih zakonih imenuje moralna filozofija¹⁴. Edini porok spoštovanja naravnih zakonov je oblast, zato zakon v pravem pomenu besede pomeni besedo oz. odločitev tistega, ki vlada (Hobbes, 1651/1996: 110-111). Šele vzpostavitev oblasti, ki varuje človekove naravne pravice, omogoči postavitve kriterijev za družbeno pravičnost. Kjer ni postavljenega zakona, ni (ne)pravičnosti. Pravičnost je v domeni dogovorjenega med racionalnimi ljudmi in ne več narave ali Boga.

¹⁴ John Finnis pomen naravnega prava določa kot (1) niz temeljnih praktičnih principov, ki nakazujejo osnovne oblike človeške uspešnosti pri zasledovanju dobroti in jih tako ali drugače uporabljajo vsi, ki razmišljajo o tem, kako ravnati, ne glede na zmotnost njihovih mnenj, (2) niz temeljnih metodoloških zahtev praktične razumnosti, ki razlikuje razumno in nerazumno praktično mišljenje ter hkrati podaja kriterije za razlikovanje med dejanji, ki so moralno pravična in moralno krivična, (3) niz splošnih moralnih standardov (Finnis, 2011: 23). Znotraj pravne teorije sta se sicer izoblikovali dve konceptiji, ki pokrivata veliko večino tistega, kar je bilo zapisanega pod oznako »naravno pravo«: (1) klasična naravnopravna teorija je vzpostavila moralno teorijo oz. pristop k moralni teoriji, ki omogoča boljše analiziranje tega, kako misliti in delovati na področju pravnih zadev, (2) moderna naravnopravna teorija zatrjuje, da brez moralne evalvacije ni mogoče pravilno razumeti ali opisati prava (Bix, 2010: 226).

::OBLAST IN DRŽAVA: POZITIVNO PRAVO IN VLADAVINA UMETNE OSEBE

Po Hobbesu velja, da se naravno stanje preseže, ko se množstvo posameznikov poveže v celoto, tj. enotno telo, na podlagi katerega nastane civilna družba. Smoter nastanka civilne družbe je jasen – zaščita posameznikovih naravnih pravic. Hobbes nasprotuje aristotelovski konceptiji človeka kot *homo politicus*, kar jasno izhaja iz njegove deskripcije človeške narave, ki temelji na ideji izoliranega človeka. Slednjemu narava daje svobodo, tj. pravico, da o sebi in svojih dejanjih odloča izključno sam. Odločitev človeka, da z drugimi ljudmi po vzoru pogodbe sklene dogovor, je odraz privatizirane racionalnosti, tj. človekovega egoizma, ki na podlagi razuma definira lastno korist. Niz privatiziranih racionalnosti ustvari javno racionalnost ali povedano drugače, dobrobit civilne družbe je ekvivalentna skupnemu seštevku dobrobiti vsakega posameznika. Hobbes v uvodu *Leviathana* pojasni, da je človek najpopolnejša naravna stvaritev, a narava je človeku namenila zgolj samoohranitveni nagon, ne pa tudi socialnega čuta. Primanjkljaj človeške socialnosti terja preseganje naravne stvaritve, saj naravno stanje človeku ne zagotavlja spoštovanja njegovih naravnih pravic. Konsekvenca preseganja naravnega je ustvarjanje umetnega. Ker človeštvo po naravi ni zmožno mirnega sobivanja, je potrebno ustvariti umetnega človeka, ki po veličini in moči prekaša naravnega človeka, za katerega zaščito in obrambo je ustvarjen. Umetni človek je nekakšen mehanizem, ki živi lastno življenje in ima srce (vzmet), živčevje (strune) ter sklepe (kolesje), ki celotnemu telesu omogočajo gibanje. A zgolj mehanska sestava ni dovolj, umetni človek potrebuje dušo, ki telesu vdahne življenje in usmerja njegovo gibanje. Duša umetnega človeka je *sovereignost*. Robustna fizična pojava in duša tvorita politično telo – državo (*commonwealth*) po imenu Leviathan¹⁵. Leviathan je umrljivi bog, ki ljudem prinese upanje na življenje v miru in blagostanju. Njegovo rojstvo je posledica interakcije med človeškim in naravnim¹⁶.

Hobbes politično telo definira kot »mnoštvo ljudi, ki so prek skupne moči združeni kot ena oseba za doseg skupnega miru, obrambe in koristi« (Hobbes, 1640/2006: 123). Smisel povezovanja v eno osebo je v spoznanju, da ena oseba lažje drži smer gibanja, kot pa to velja za neorganizirano množstvo ljudi, ki se medsebojno ovirajo. Omenjena smer ni nič drugega kot učinkovito varovanje posameznikovih naravnih pravic, ki jo konkretno določi suverena oblast. Obveza suverene oblasti je, da sprejema ukaze in zapovedi, ki nastalo politično telo vodi k zastavljenemu smotru. Ti ukazi ali zapovedi so tisto, kar Hobbes imenuje pristni zakon, tj. volja suverene oblasti, ki je podprta s potrebno realno silo in močjo za njeno uveljavitev. V 15. poglavju *Leviathana* Hobbes poda preprosto definicijo zakona. Po Hobbesu pristni za-

¹⁵ Hobbes državo poimenuje po biblični morski pošasti iz Stare zaveze.

¹⁶ Potrebno je poudariti, da Hobbes naravo razume kot Božjo umetnost, s katero je Bog svet ustvaril in prek katere tudi vlada.

kon ni nič drugega kot beseda tistega, ki sme ukazovati drugim (Hobbes, 1651/1996: 111). V tem pogledu Hobbesova definicija pristnega zakona ustreza pojmovanju zakona v tradiciji zakonskega pozitivizma, ki pravo izenačuje s tistimi pravili, ki jih oblikujejo državni organi kot učinkovite postave (Pavčnik, 2007: 658)¹⁷. Hobbesovo razumevanje zakona kot posledice izražene volje vrhovne oblasti se jasno izkaže tudi v njegovi razlagi o tem, zakaj smemo naravne zakone sploh imenovati zakoni.

*Kolikor je zakon (v ožjem pomenu besede) zapoved, nareki, ki izhajajo iz narave, niso zapovedi. Zato jih zakoni ne imenujemo glede na naravo, pač pa glede na stvarnika narave, Vsemogočnega Boga.*¹⁸

Hobbesova definicija zakona se ne opira na nikakršno naravnopravno tradicijo in se tako izogne vzpostavitvi moralnih kriterijev za presojo zakonske vsebine. Legitimnost zakonov, ki jih vpelje suverena oblast, izhaja iz akta družbene pogodbe, s katero je suverena oblast nastala. Družbena pogodba je konsekvence doseženega soglasja med posamezniki, ki je vezano na (1) vzajemen prenos pravic, ki so ljudem dane po naravi, ter na (2) določitev suverene oblasti. Kar je ključnega za razumevanje Hobbesovega koncipiranja družbene pogodbe, je to, da posamezniki kot pogodbeni stranke pogodbo sklenejo med sabo in ne neposredno s suverenim oblastnikom. Za Hobbesa je pogodba vzajemno darovanje v smislu prenosa svojih pravic ob hkratnem pričakovanju pridobivanja nasprotne koristi. Prenos pravice pa ne pomeni, da se nosilec pravice tej pravici odpoveduje.

*ODPOVEDATI se pravici pomeni, da kdo z zadostnimi znaki naznani, da ne želi več početi tega, kar je pred tem lahko počel z vso pravico. PRENESTI pravico na drugega pomeni, da kdo z zadostnimi znaki naznani tistemu, ki jo sprejema, da se mu ne bo upiral ali ga oviral v skladu s pravico, ki jo je imel, preden jo je prenesel.*¹⁹

Hobbesova definicija prenosa pravice pokaže na bistveno karakteristiko suverene oblasti, ki je v temelju absolutna, tj. odporna proti legitimnemu upor, ki bi lahko nastal, če bi oblast sprejemala zakone, ki bi bili v nasprotju s koristmi ter interesi podanikov. Z vidika posameznika je upor proti oblasti legitimen zgolj v primerih, v katerih bi oblast neposredno ogrožala življenje svojih podanikov, kar pa pomeni prepoved upora proti oblasti iz ideoloških razlogov, tj. razlogov, ki bi narekovali spremembo režima. Hobbesova argumentacija pa gre v branjenju absolutne ter nedeljive oblasti še dlje. Pri Hobbesu ne gre za golo prepoved upora ali zapovedovanje uboganja vladarjeve volje. Gre za argumentacijo v prid obstoja absolutne oblasti, ki se za razliko od nekaterih drugih absolutističnih teorij, denimo doktrine božanske pravice kraljev, ki je bila v Angliji v 17. stoletju pogosto uporabljena, potem ko so temelje te doktrine postavili že francoski absolutistični teoretiki v 16. stoletju, deni-

¹⁷ Pojmovanje zakona v tradiciji zakonskega pozitivizma ima temelje v Ulpijanovem reku *Quod principi placuit, legis habet vigorem* – kar sklene vladar, ima moč zakona. Dotični rek je v antičnem Rimu služil cilju konsolidacije cesarske oblasti.

¹⁸ Hobbes, T. (1640/2006): *Človekova narava*, Ljubljana, Krtina, str. 112.

¹⁹ Hobbes, T. (1640/2006): *Človekova narava*, Ljubljana, Krtina, str. 94.

mo Jean Bodin²⁰, opre na racionalistične predpostavke v nasprotju s predmodernimi utemeljevanji družbene hierarhije skozi teološko-politična koncipiranja Božje volje in Adamovega potomstva vladarjev²¹. Omenjene racionalistične predpostavke lahko razumemo le, če se osredotočimo na Hobbesovo umetno osebo, ki nastane ob začetku učinkovanja družbene pogodbe. Definicijo osebe Hobbes poda na začetku 16. poglavja *Leviathana*, kjer pojasni, da je oseba tisti, ki mu lahko pripišemo besede in dejanja. Kadar gre za besede in dejanja konkretne osebe, govorimo o naravni osebi. Kadar določene besede in dejanja zgolj predstavljajo besede in dejanja drugih oseb, pa govorimo o umetni osebi²². Veliki Leviathan, kot državo poimenuje Hobbes, ni nič drugega kot umetna oseba, ki predstavlja besede in dejanja vseh tistih posameznikov, ki so med seboj sklenili družbeno pogodbo. Mnoštvo ljudi lahko postane ena oseba, tj. umetna oseba, ko to množstvo prične zastopati en človek ali ena oseba, na kar mora nedvoumno pristati vsak principal, tj. podanik posebej (Hobbes, 1651/1996: 114). Predstavniki, ki ga omenja Hobbes, je suverena oblast, za katero sicer pravi, da je lahko posameznik (kralj) ali pa kolektivni organ (parlament), a glede na to, da je v angleški državljanski vojni podpiral monarhijo, je intimno verjel v večjo učinkovitost suverene oblasti, ki bi jo vodil monarh. Hobbesova doktrina predstavnitve uči, da nosilec suverene oblasti, torej monarh ali parlament, ponazarja igralca, ki v imenu principalov izraža besede in izvršuje dejanja. V tem delu si Hobbes terminologijo, s katero opisuje način delovanja predstavnika, izposodi iz sveta odrske igre. Pojasni nam namreč, da beseda *persona* izvira iz latinskega jezika, v katerem pomeni masko, ki si jo nadene igralec, ko nastopa na odru. Z odra, pravi Hobbes, se je ideja zastopnika razširila k predstavnikom, ki delujejo na različnih področjih, tj. od sodišč do gledaliških predstav (*ibid.*: 112). Hobbesova suverena oblast je nosilka besed in dejanj vseh tistih, ki so svoje pravice prenesli nanjo, kar pomeni, da v njihovem imenu govori in deluje. To pa ne pomeni, da je suverena oblast avtorica teh besed in dejanj, saj podaniki ostajajo lastniki, s tem pa tudi avtorji, vseh besed in dejanj, ki jih ustvari suverena oblast. Slednja zgolj izvršuje pravico do izražanja besed in izvrševanja dejanj, kar ji daje avtoriteto (*dominion*), ne pa tudi lastništva (*dominus*) nad njimi. Iz tega izhaja logična ugotovitev, da suverena oblast niti ne more kršiti zakonov narave, saj le govori in dela tisto, za kar so jo podaniki pooblastili. Hobbes je jasen, kadar igralec z besedami in dejanji krši naravne zakone, jih v resnici kršijo avtorji teh besed in dejanj, tj. podaniki. Igralec le udejanji tisto, kar so avtorji od njega zahtevali. Tudi v primerih, ko bi igralec prepoznal neko besedo ali dejanje kot nasprotje od naravnih zakonov, bi takšno besedo moral izgovoriti ali takšno dejanje opraviti, saj bi v nasprotnem primeru sam kršil narav-

²⁰ O Bodinovi koncepciji suverenosti glej Spruk (2018).

²¹ Klasičen primer tovrstne argumentacije je Filmerjeva *Patriarcha*, ki jo za predmet kritike vzame John Locke v prvi izmed dveh razprav o oblasti.

²² Thomas Hobbes velja za pionirja sistematične analize koncepta predstavnitve v angleškem jeziku (Pitkin, 1967: 14). Za razvoj koncepta predstavnitve glej Brito Vieira in Runciman (2008).

ni zakon, ki veleva, da sklenjenih pogodb ni dovoljeno kršiti (*ibid.*: 113). Bistvo obstoja suverene oblasti je v tem, da množico besed in dejanj, ki se pojavljajo v neorganiziranem množtvu, spremeni v eno in enotno besedo in dejanje oz. vsakega izmed podanikov vikorporira v mogočnejše telo. Kot pravi Hobbes, enotnost predstavnika in ne enotnost predstavljanih ustvari eno (umetno) osebo (*ibid.*: 114).

Argumentacija o podanikih kot avtorjih besed in dejanj suverene oblasti je ključna za razumevanje racionalistične dimenzije razmerja med naravnim pravom in zakonskim pozitivizmom, ki ga postavi Hobbes. Iz njegove argumentacije izhaja, da obstaja več tipov predstavnštva, tj. predstavnštva tistih, ki so sposobni biti avtorji besed in dejanj, ter tistih, ki tega zaradi lastnih omejitev, ki so vezane na uporabo razuma, niso sposobni. Med slednje spadajo tako nežive stvari, kot so cerkev, bolnišnica ali most²³, kot tudi določeni ljudje, na primer otroci, neumneži in norci²⁴, ki jih Hobbes razume kot iracionalne osebe (*ibid.*: 113). V 15. poglavju *Leviathana* Hobbes pojasni, kaj razume kot pravičnost, ki jo prezentira kot tretji naravni zakon. Predpogodbeno, lahko rečemo tudi predpolitično, stanje ne pozna pravičnosti, saj je vsakemu človeku dovoljeno vse, kar pomeni, da ni vzpostavljenih kriterijev za pravično postopanje. Takšni kriteriji nastanejo šele z doseženim dogovorom v obliki družbene pogodbe, pri čemer se kot primarni kriterij pravičnosti določi spoštovanje dogovorjenega. Pravno načelo *pacta sunt servanda* postane temeljni kriterij za presojanje dejanj tako suverene oblasti kot tudi njenih podanikov z vidika pravičnosti. Hobbes poda nadvse preprosto definicijo nepravilnosti, tj. nepravilnost ni nič drugega kot nespoštovanje sklenjene pogodbe (*ibid.*: 100). Za našo argumentacijo je še posebej relevanten del omenjenega poglavja v *Leviathanu*, v katerem Hobbes pojasni, da pravičnost ni v nasprotju z razumom, pri čemer za ponazoritev lastne argumentacije uporabi razmišljanje norca. Kot smo navedli že prej, norci spadajo med osebe, ki zaradi lastne iracionalnosti nimajo kapacitet, da bi lahko bili avtorji besed in dejanj, ki jih izgovarja in udejanja avtoriteta, tj. suverena oblast. Po Hobbesu norcu srce, občasno pa tudi njegov jezik, govori, da pravičnost ne obstaja (*ibid.*: 101). Norec v samem bistvu v stanju civilne družbe velja za norca, ker je še vedno ujet v miselno matrico naravnega stanja, saj je prepričan, da je dogovore dovoljeno kršiti, kadar sam oceni, da je kršitev v njegovo korist. Njegova nerazumskost mu onemogoča razumevanje tega, da njegove naravne pravice najbolj učinkovito brani konvencionalna pravičnost in ne njegove naravne pravice. Norčevo pomanjkanje razuma se torej kot simptom kaže v tem, da skozi svoja dejanja še naprej uveljavlja lastno naravno pravico, obenem pa ignorira naravni zakon. Ne zmore dojeti, da s tem ko brani lastno naravno pravico, dejansko škoduje samemu sebi z vidika lastnih interesov, saj bi to lahko spodbudilo tudi ostale ljudi, da bi začeli delo-

²³ Hobbes neživim stvarjem pripisuje status umetne osebe, ker lahko posedujejo lastnino in delujejo v skladu s pravom. Edini predpogoj za to, da se neživi stvari prizna status umetne osebe je ta, da lahko to stvar nekdo veljavno predstavlja. V primeru umetne osebe gre za predstavnštvo skozi fikcijo.

²⁴ Za vse našete pride v poštev določitev skrbnikov, ki bi jih zastopali, kar pa je možno opraviti zgolj v stanju obstoja civilne družbe (Hobbes, 1651/1996: 113).

vati na ta način, s čimer bi se vsi skupaj vrnili v naravno stanje, v katerem pa izgublja-
jo vsi. Načelo pravičnosti potemtakem pomeni predvsem to, da podaniki spoštujejo
svoje lastne besede in svoja lastna dejanja, ki jih suverena oblast zgolj predstavlja. Ker
so podaniki avtorji besed in dejanj, ki jih predstavlja suverena oblast, je tudi vsakršen
upor proti tem besedam in dejanjem nesmiseln, saj bi upor pomenil, da se podaniki
upirajo svoji lastni volji. Kako označiti človeka, ki se upira svoji lastni volji in kako
označiti človeka, ki deluje proti lastnim koristim? Takšen človek je nerazumen, iraci-
onalen. Kot smo ugotovili, norec ni sposoben razumeti naravnega zakona in potem-
takem tudi ni sposoben razumeti svoje lastne volje. S tem ko podanik spoštuje voljo
suverene oblasti, spoštuje svojo lastno voljo. To spoštovanje ga napravlja za racional-
nega, tj. razumnega ontološkega razsodnika, na podlagi česar je tudi vstopil v pogod-
beno razmerje z ostalimi ljudmi in tako postal avtor besed in dejanj suverene oblasti,
s katerimi slednja brani njegove naravne pravice. Naravne zakone, ki jih našteva Hob-
bes, lahko razumemo kot vodila, ki naj vodijo suverenega zakonodajalca pri sprejema-
nju konkretnih odločitev v obliki pozitivnega zakona. Pozitivni zakon ni nič drugega
kot beseda na jeziku umetne osebe²⁵ – velikega Leviathana. Manevrski prostor, zno-
traj katerega suverena oblast odmerja zakone, je praktično neomejen, saj ima, kot
ugotavlja Skinner (2002: 207), vladar popolno diskrecijo in absolutno oblast pri od-
ločanju o tem, kaj je potrebno storiti za ohranitev varnosti in zadovoljstva vsakega iz-
med subjektov pod njegovo vladavino.

::SKLEP

V uvodu smo si za cilj postavili pojasniti razmerje med naravnim pravom in
pravnim pozitivizmom oz. zakonskim pozitivizmom, ki velja za eno izmed vrst
pravnega pozitivizma, v pravni misli Thomasa Hobbesa. Izhodiščna teza, po kateri
v Hobbesovi pravno-politični misli spoštovanje naravnega prava predstavlja pred-
pogoj za nastanek civilne družbe, države, postavljenega prava in pravičnosti, se je iz-
kazala za točno. Hobbesova zavrnitev Aristotelovega pojmovanja naravne neenako-
sti kaže na humanistično plat njegove teorije, ki ljudem na podlagi majhnih razlik
med njimi prizna t.i. izhodiščno enakost tako v naravnem stanju kot tudi v okoli-
ščinah soodločanja o nastanku civilne družbe, tj. nastanka države in njene suverene
oblasti. Zdi se, da Hobbes pri tej argumentaciji sledi Ulpijanovemu reku *Quod ad
ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*²⁶, a vendarle naravnopravna tradi-
cija ne uči zgolj o ideji človeške enakosti, temveč ima veliko povedati tudi o pravi-

²⁵ Države ne moremo razumeti kot fikcije, a kljub temu spada med umetne osebe, kot so bolnišnice ali mostovi. Kar jih družijo je to, da gre za opravilno sposobne entitete, ki jim je mogoče določiti predstavnika. Kar jih ločuje pa je to, da obstoj bolnišnic in mostov ni vezan na njihovo personifikacijo, medtem ko je država v odsotnosti suverene oblasti zgolj črka na papirju, podobno kot so bogovi nič v odsotnosti duhovnikov, ki bi jih predstavljali (Skinner, 2002: 202).

²⁶ »Kar zadeva naravno pravo, so vsi ljudje enaki«. Navedeni Ulpijanov rek velja za izhodišče sodobnega koncepta varstva človekovih pravic (Kranjc, 2006: 208).

cah človeka v razmerju do državne oblasti. Hobbes naravnopravno teorijo uporabi za eksplikacijo racionalnih razlogov, zakaj naj človek prenese svoje lastne naravne pravice na suvereno oblast z namenom, da bi tako bile učinkoviteje zavarovane, a narava vzpostavljene suverene oblasti človeku ne daje nobene pravice, da bi o načinu zavarovanja njegovih naravnih pravic smel sodločati. Ko nastane oblast, človek postane podanik, tj. subjekt, ki o lastni usodi odloča zgolj še posredno, tj. skozi predstavnika, ki je nosilec legitimnosti in moči umetne osebe – države. Ta država je absolutistična država, ki je podanika vikorporirala v večjo, močnejšo in mogočnejšo celoto. Odtlej podanik sodloča o vsem, saj je avtor vladarjevih besed in dejanj, in o ničemer, saj vso avtoriteto za predstavljanje besed in dejanj poseduje suverena oblast. Njegov položaj znotraj mogočnejšega telesa mu je odmerila suverena oblast, vsaka vladarjeva odločitev je njegova odločitev, njegov upor proti vladarju je po logiki mojstrske Hobbesove argumentacije upor uperjen proti njemu samemu, obenem pa nespoštovanje dogovorjenega, tj. družbene pogodbe, ni zgolj odraz nepravilnosti, temveč je hkrati tudi odraz nerazumnega vnašanja kategorij, ki so nepogrešljive v naravnem stanju, tj. naravnih pravic, v civilno družbo, kjer bolj kot svoboda, ki jo utemeljujejo naravne pravice, prevladajo naravni zakoni. Pravica osvobaja, zakon omejuje. Temeljna naloga suverene oblasti je resda varovanje naravnih pravic podanikov, a to nalogo oblast opravlja na podlagi diskrecijske presoje o tem, kako uveljaviti naravne zakone. Rezultat te diskrecijske presoje je postavljeno pravo, ki po Hobbesu ni nič drugega kot beseda tistega, ki ima pravico ukazovati. Ravno ta definicija postavljenega prava tlakuje pot absolutizmu. Hobbesovo politično doktrino lahko opišemo kot naravnopravni absolutizem. Naravno pravo in absolutizem si v mnogočem nasprotujeta, če obe kategoriji analitično ločimo, a Hobbesova zasluga je, da ta doktrina ne velja za klasičen *contradictio in adiecto*. Naravno pravo daje legitimnost postavljenemu pravu, tako kot svoboden in razumen človek s prenosom lastnih naravnih pravic daje legitimnost suvereni oblasti. Prvo uči o neodtujljivih človekovih pravicah, medtem ko drugi daje vsebino besedam, ki jih ima na jeziku veliki Leviathan. Znotraj Hobbesovega naravnopravnega absolutizma se meja med pravno in politično teorijo pogosto zdi zabrisana²⁷. Hobbesa analitična pravna teorija ne zanima, zanima ga recipročno učinkovanje prava in politike v moderni državi. Z drugimi besedami, zanima ga, zakaj obstaja in kako nastane legitimna politična obligacija podanika v razmerju do suverene oblasti. Svoje razumevanje te problematike je Hobbes razgrnil skozi eksplikacijo razmerja med naravnim in pozitivnim pravom ter vpeljavajo koncepta umetne osebe, kot smo to predstavili v pričujočem članku.

²⁷ Cf. Boyle (1986).

::LITERATURA

- Bix, B. (2000): On the Dividing Line between Natural Law Theory and Legal Positivism. V: *Notre Dame Law Review* letn. 75, šte. 5: 1613-1624.
- Bix, B. (2010): Natural Law Theory. V: Patterson, D. (ur.): *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. Chichester: Wiley-Blackwell, str. 211-227.
- Brito Vieira, M. in Runciman D. (2008): *Representation*. London: Polity.
- Boyle, J. (1986): Thomas Hobbes and the Invented Tradition of Positivism: Reflections on Language, Power, and Essentialism. V: *University of Pennsylvania Law Review* šte. 135: 382-426.
- Cerar, M. (2001): *(I)racionalnost modernega prava*. Ljubljana: Bonex.
- Cigoj, S. (1962): *Obligacijsko pravo. Splošni del*. Ljubljana: Pravna fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- Dunn, J. (1996): *The History of Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finnis, J. (2011): *Natural Law & Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1640/2006): Človekova narava. Ljubljana: Krtina.
- Hobbes, T. (1642/1998): *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1651/1996): *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufmann, A. (1994): *Uvod v filozofijo prava*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kranjc, J. (2006): *Latinski pravni reki*. Ljubljana: GV.
- Macpherson, C.B. (1962/2011): *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Meiksins Wood, E. (2016): *Od državljanov do gospode*. Ljubljana: Sophia.
- Pitkin, H. (1967): *The Concept of Representation*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Pravni terminološki slovar (2018). Ljubljana: ZRC SAZU.
- Radbruch, G. (2001): *Filozofija prava*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Skinner, Q. (2002): *Visions of Politics. Vol. III: Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spruk, J. (2018): Lastnina in suverenost v pravno-politični misli Jeana Bodina. V: *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved* 50 (1-2): 39-54.
- Strauss, L. (1953/1999): *Naravno pravo in zgodovina*. Ljubljana: ŠOU.

ŠTUDIJA

STUDY

Danijel Janžekovič
**MASLOVA
HIERARHIJA POTREB
MED PLAČANCI:
ZAKAJ VOJAKI
ODHAJAJO MED
PLAČANCE?**

99-125

SOVRETOVA POT 54
2250 PTUJ

::POVZETEK

V ZADNJIH LETIH JE opazen povišan trend zapuščanja Slovenske vojske in prehod med plačance. V raziskavi je intervjuvanih pet bivših vojakov, ki so kot plačanci delovali na kriznih žariščih po svetu. Problem motivacije je predstavljen s kombinacijo potisnih in vlečnih dejavnikov. Prispevek kot glavni psihološki teoretični opornik uporabi Maslowo hierarhijo potreb. Vzroki za odhod vojakov med plačance niso samo finančne narave, kot je velikokrat poenostavljeno predstavljeno, ampak so bolj izrazite potrebe po samoaktualizaciji. Avtor ponudi nekaj potencialnih rešitev, ki bi lahko pripomogli k izboljšanju statusa vojakov.

Ključne besede: vojska, plačanci, Maslowa hierarhija potreb, motivacija, potrebe, vrednote

ABSTRACT

*MASLOW'S HIERARCHY OF NEEDS AND MERCENARIES:
WHY DO SOLDIERS BECOME MERCENARIES?*

Maslow's hierarchy of needs and mercenaries: why do soldiers become mercenaries?

In recent years, there has been a clear trend of soldiers leaving the Slovenian army to join the mercenaries. Five interviews are conducted with former soldiers who worked as mercenaries in crisis areas around the world. The problem of motivation is presented by exploring push and pull factors. Maslow's hierarchy of needs is used as the main psychological theoretical anchor. The reasons for soldiers joining the mercenaries are not just of financial nature, as is often simplifiably shown, but the need for self-actualization is at the forefront. In discussion, author proposes some solutions that could help the status of Slovenian army.

Keywords: army, mercenaries, Maslow's hierarchy of needs, motivation, needs, values

::UVOD¹

»Najemniška in pomožna vojska sta nekoristni in nevarni; kdor ima državo osnovano na najemniški vojski, ne bo nikoli trden in varen. Najemniške čete so namreč med sabo nesložne, stremuške, brez discipline in nezveste; med prijatelji se šopirijo, pred sovražniki stisnejo rep med noge; Boga se ne boje, ljudem niso mož beseda...« (Machiavelli, 2006: 58)

Machiavelli (1469–1527) je v Vladoarju (*Il principe*) posvetil plačancem ali najemniški vojski posebno poglavje. Machiavelli ni zaupal plačancem in je raje imel »za-interesirane« in motivirane vojaške enote državljanov ali milice (Machiavelli, 2006; Creveld, 2000: 68; Toso, 2011). Lokalna milica, ki jo je zbral za obrambo Firenc, se je sprva izkazala pri obrambi Pise, nato so to milico porazili prav plačanci pod Medičejci (Mannion, 2003: 173; Lord, 2003). Tako je Machiavelli na lastni koži občutil, da so stvari bolj zapletene, kot jih je prikazoval. Še vedno pa prevladuje negativno mnenje do plačancev (Parrott, 2012: 1–23), čeprav je v zadnjem času (ponovno) viden trend povečanega odhoda pripadnikov iz redne sestave v zasebna vojaška in varnostna podjetja (McFate, 2017; Lanning, 2005; Chesterman, Lehnhardt, 2007).

Članek temelji na Maslowi teoriji motivacije in hierarhiji potreb. Ameriški psiholog Abraham Maslow je prepoznal pet potreb (kasneje je lestvico »nadgradil« na sedem oziroma osem potreb) in jih hierarhično razdelil: 1. fiziološke (hrana, voda, kisik); 2. varnost (fizična, socialna, finančna); 3. ljubezen in pripadanje (zaupanje, zakon, otroci); 4. ugled in spoštovanje (pozornost, slava, pomembnost); 5. samoaktualizacija ali samouresničitev (kognitivne in estetske potrebe, potreba po uresničitvi potencialov, transcendenca). Praviloma je treba zadovoljiti potrebe na nižji ravni, preden se lahko uresniči potrebe na višji ravni (Maslow, 1943; Maslow, 1954). Tako morajo vojaki (in plačanci) uresničiti fiziološke potrebe in potrebe po varnosti, ljubezni in ugledu, preden bi lahko zadovoljili potrebo po samoaktualizaciji.

Glavni namen članka je odgovoriti na vprašanje, kaj so primarni motivi vojakov pri menjavi »gospodarja« oziroma delovnega okolja. Po pregledu osnovnih pojmov o plačancih in motivaciji predstavim raziskavo in pet intervjujev. Zastavil sem tri hipoteze, ki sem jih preverjal z deskriptivno analizo odgovorov plačancev. Hipoteza 1 se glasi: vojaki imajo ob odhodu med plačance zadovoljene nižje (fiziološke) potrebe po Maslowu, medtem ko so višje potrebe (spoštovanje, ugled in samoaktualizacija) neuresničene. Hipoteza 2 se glasi: večina vojakov se je odločila za prehod med plačance iz finančnih razlogov oziroma zaradi (finančne) varnosti po Maslowu. Hipoteza 3 se glasi: vojaki, ki razmišljajo o prehodu med plačance, vidijo še veliko možnosti za izboljšanje organizacije in odnosov.

¹ Prispevek je strnjena in poglobljena verzija diplomskega dela, ki sem ga decembra 2018 zagovarjal na Fakulteti za uporabne družbene študije v Novi Gorici pod mentorjem izr. prof. dr. Andrejem Rasporjem. Za vse nasvete in namige se mu prijazno zahvaljujem.

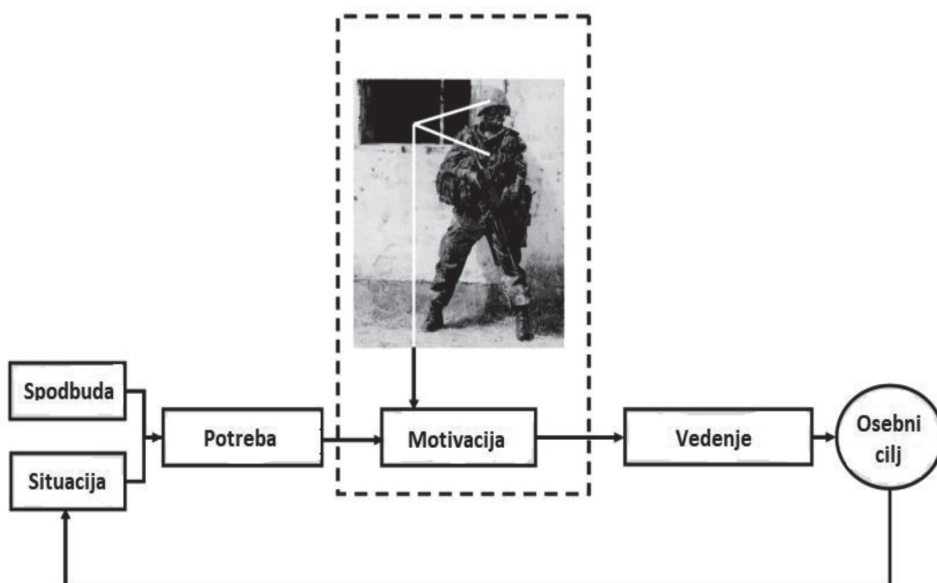
::OBOROŽENE SILE IN MOTIVACIJA

Stoletja so vojaški misleci premišljevali o dejavnih motivacije vojakov. Leta 401 pr. Kr. je grški zgodovinar Ksenofont namigoval na »silo duše«, da bi Grke spodbudil k boju proti Perzijcem. Približno v istem času na Kitajskem je Sun Tzu poudaril pomen »moralnega zakona« v Umetnosti vojne (Sun Tzu, 2018). V 19. stoletju je Carl von Clausewitz trdil, da zmage v vojni ne more pojasniti brez upoštevanja motivacije (Clausewitz, 2004; Heuser, 2017). Kljub velikim napredkom v vojaški tehnologiji je vojak še vedno temeljni in najmočnejši člen v vsaki vojski. Motivacija je torej ključna za uspešno vodenje vojakov.

Pri vsakem vojaku je razvidna raznovrstnost vojaških, družbenih in individualnih vrednot, ki vplivajo na motivacijo. Ti lahko vključujejo občutek dolžnosti, odgovornost, duh žrtvovanja, željo po slavi, duh pustolovščine, vodstvo, ekipni duh (*esprit de corps*), treniranje, samozavest, disciplino, logistično učinkovitost, priznanja, nagrade, itd. Nekateri motivacijski dejavniki so bolj pomembni od drugih, zato jih je treba identificirati. Sredi 19. stoletja je francoski vojaški teoretik Ardant du Picq poudaril samozavest kot enega izmed ključnih elementov učinkovite vojske. Poveljniki morajo verjeti v svoje čete in obratno. Vojaki morajo zaupati v sovojake, orožje in učinkovitost enote (Rodrigues-Goulart, 2006).

Slika 1:

Ključni vidiki motivacije za vojake (po Rodrigues-Goulart, 2006: 94).



::PLAČANCI

Definicija plačanca je navedena v 47. členu dodatnega protokola k Ženevski konvenciji iz leta 1977. Plačanec je »vsakdo: a) ki je bil posebej rekrutiran, lokalno ali v tujini, da bi se boril v oboroženem spopadu; b) ki dejansko neposredno sodeluje v sovražnostih; c) ki je motiviran, da sodeluje v sovražnostih, v glavnem zaradi želje po osebni koristi, in ki mu je od strani v spopadu ali v njenem imenu dejansko obljubljen znatno večje materialno plačilo od tistega, ki je obljubljen ali plačano borcem podobnega ranga ali funkcije v oboroženih silah omenjene strani; d) ki ni državljani strani v spopadu in tudi nima stalnega prebivališča na ozemlju, ki ga nadzoruje stran v spopadu; e) ki ni pripadnik oboroženih sil strani v spopadu; in f) ki ga ni poslala po uradni dolžnosti kot pripadnika svojih sil država stranka v spopadu.« Plačanci nimajo pravice biti borci ali vojni ujetniki (Dodatni protokol, 1977, 47. člen).

Podobno veččlensko definicijo plačancev ima tudi Konvencija ZN proti rekrutiranju, uporabi, financiranju in usposabljanju plačancev iz leta 2001 (United Nations Mercenary Convention, 2001). Tudi pri tej definiciji morajo biti pogoji kumulativno izpolnjeni; plačanec je tisti, ki izpolni vse pogoje. To konvencijo je doslej ratificiralo 35 držav, med njimi je več držav NATO (Nemčija, Italija, Belgija) in Varšavskega pakta (Ukrajina, Poljska, Romunija). Kljub temu pa Konvencije niso ratificirale države z največjimi vojskami. Predvsem izstopa nepristop petih držav stalnih članic Varnostnega sveta ZN: ZDA, Rusija, ZK, Kitajska in Francija. Trajalo je dvanajst let, da je omenjeno konvencijo podpisalo 22 držav, kar je bil pogoj za njeno uveljavitev. Kljub temu ostaja bolj zapisana želja kot realnost.

Vsi plačanci ne pristanejo na bojnih poljih na Bližnjem Vzhodu ali v Afriki. Takšna je namreč le stereotipna podoba plačanca danes. Plačanci pogosto skrbijo tudi za varovanje naftnih ploščadi, logistiko, inštruiranje domačega kadra (Cvetek, 2010; Beyani, Lilly, 2001; Singer, 2004: 91-93). Načeloma plačanci ne bi smeli delovati v bojnih operacijah, a to države preprosto zaobidejo. Treba je razlikovati med tistimi, ki delujejo v bolj mirnih okoljih, in tistimi, ki delujejo v vojnih okoljih (Mancini, 2010).

Enačenje zasebnih podjetij s plačanci je poenostavljeno in napačno, kar je razvidno iz pogojev b in d 47. člena Dodatnega protokola. Proti pogoju d govori dejstvo, da veliko zasebnih podjetij pripada vojskujoči se državi (npr. ameriška vojska najema ameriška zasebna podjetja). Proti pogoju b govori dejstvo, da gre večinoma za opravljanje »obstranskih« dejavnosti, kot je varovanje ljudi in stavb ter urjenje, zato praviloma niso rekrutirani za bojevanje. Gre za vojaški *outsourcing*, ki je bil v daljnji preteklosti precej uveljavljena praksa, a je z nastankom nacionalnih vojsk v 19. stoletju za »trenutek« potihnil vse do zadnjih 20 let (Parrott, 2012).

Do razcveta zasebnih vojaških in varnostnih podjetij (ZVVP) je prišlo z vojnami v Afganistanu in Iraku (Private Military Companies, 2006). Najemanje zasebnih podjetij na kriznih žariščih se je izkazalo za dvorezni meč. Zasebna podjetja so raz-

bremenila oborožene sile držav, a so v nekaterih primerih kršila načela humanitarne prava: sporna pridržanja in zasliševanje osumljenцев, streljanja na civiliste (Glanz, Rubin, 2007). Glavno vprašanje je, kdaj in do katere mere nosi država odgovornost za dejanja zasebnega podjetja, ki ga je sama najela za opravljanje storitev, ki sodijo v njeno jurisdikcijo (Sancin, 2009).

Delovanje zasebnih podjetij je precej ohlapno mednarodnopravno urejeno. Švica in Mednarodni odbor Rdečega križa sta zato začeli iniciativo za sprejetje pravil delovanja ZVVP. Rezultat teh posvetovanj in sestankov je Montreuški dokument iz leta 2008, ki je prvi dokument na mednarodni ravni za primere delovanja ZVVP v oboroženih spopadih. Dokument v 9. členu določa, da so zasebna vojaška in varnostna podjetja zasebne poslovne entitete, ki ponujajo vojaške in varnostne storitve: oboroženo delovanje in zaščita oseb ter objektov, pridržanje zapornikov in svetovanje, usposabljanje lokalnih varnostnih sil in osebja. Cilj dokumenta je usmerjati države pri urejanju nacionalne zakonodaje, nima pa zavezujoče narave, zaradi česar je njegovo upoštevovanje vprašljivo (Montreaux Declaration, 2008; prim. tudi ICRC, 2013).

Leta 2010 je ponovno na pobudo Švice veliko predstavnikov zasebnih podjetij, držav in nevladnih organizacij pripravilo Mednarodni kodeks delovanja zasebnih varnostnih podjetij (ICoCA 2010). Zasebna varnostna podjetja so dokumentu izkazala veliko podporo – do septembra 2013 ga je podpisalo že več kot 700 podjetij. Če je Montreuški dokument namenjen državam, je Kodeks namenjen zasebnim podjetjem. Gre za neke vrste pravila delovanja za zasebne pripadnike oboroženih sil ali plačance (Sancin 2009, 322-341). Tako kot Montreuški dokument tudi Kodeks ni pravno zavezujoč mednarodni akt, temveč le skupek pravil, načel in dobre prakse, ki sloni na mednarodnem humanitarnem pravu (Fritz, 2011; Furlan, 2012). Kljub temu vedno več naročnikov zahteva, da so zasebna podjetja podpisniki omenjenega Kodeksa.

Države in organizacije vse pogosteje najemajo ZVVP. Med najpomembnejše vzroke sodi konec hladne vojne v začetku devetdesetih let 20. stoletja, ko so velike države zmanjšale obseg vojsk (po nekaterih ocenah globalno za 6 milijonov). Z zmanjševanjem števila vojakov v stalnih silah po koncu hladne vojne je prišlo do presežka visoko izurjenih vojakov. To je pripomoglo k razvijajočemu trgu ZVVP, ki so imela veliko razpoložljivega vojaškega kadra. Hkrati se je leta 2001 začela vojna proti terorizmu (Holmqvist, 2005: 2). Svetovni trg zasebnih vojaških organizacij obvladujejo Američani z organizacijami, kot sta Academi (bivši Blackwater), AEGIS in Titan Corporation (Singer, 2004).

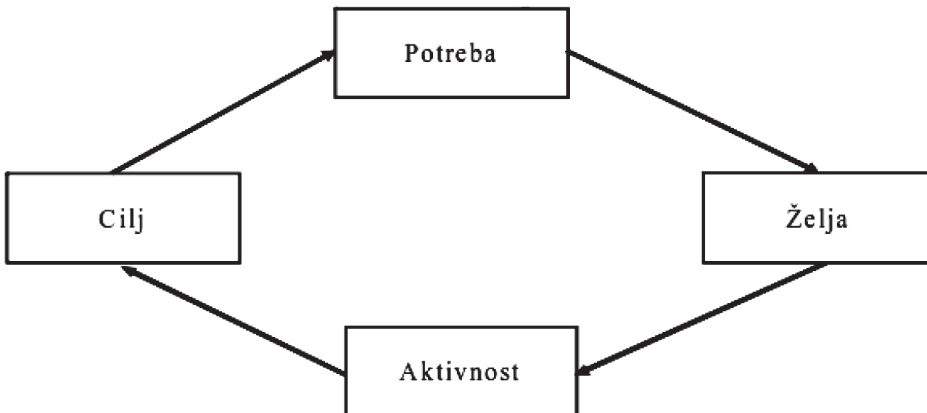
::MOTIVACIJA

Raziskovanje motivacije je iskanje odgovorov na zapletena vprašanja o človeški naravi (Hersey, Blanchard, 1982: 14; Raspor, 2010, 31). Pri motivaciji naj bi šlo za energijo, ki nas žene in spodbuja v aktivnost (De Alberdi, 1990: 28). Ljudje delajo iz različnih razlogov: zaradi dohodka, porabe časa, želje po osebni rasti, dokazovanja (Hodgetts, 1991: 129; Kreitner, 1992: 385). Nekateri celo trdijo, da je v upora-

bi več kot 140 različnih definicij motivacije (George, Jones, 2008: 181). Proces motivacije je ciklični in je sestavljen iz potrebe, iz katere nastane želja po dosegu cilja, aktivnosti za doseg cilja in cilja (Raspor, 2010: 34; Lipovec, 1987: 109).

Slika 2:

Motivacijski proces (po Armstrong, 2003: 217).



Motivacija je tisto, kar »prisili« osebo, da deluje za doseg cilja. Edward J. Murray v svoji kratki knjigi *Motivacija in emocija* trdi, da ima motivacija dve nujni sestavini: impulz in motiv. Impulzi spodbujajo osebo k delovanju, motivi pa generirajo vedenje pri doseganju cilja (Murray, 1964); to se pravi: gre za *push-pull* dejavnike. Motivacija tako nujno vsebuje potrebo po nečem. Čeprav se posamezniki vedno ne zavedajo impulzov, ki jih spodbujajo, se zavedajo ciljev ali potreb, ki jih želijo zadovoljiti.

Potreba je neuravnoteženo stanje, ki se pojavi ob nezadovoljenosti oziroma neravnovesju organizma (žeja, lakota, prizadetost). Loči se med fiziološkimi, psihološkimi in socialnimi potrebami. Potrebe so lahko povsem materialnega značaja, pri socialnih in psiholoških potrebah pa gre bolj za informacijsko neravnovesje. Potrebe terjajo uravnovešanje oziroma homeostazo (Reeve, 2005). Motivacija ima potemtakem lahko notranje ali zunanje impulze. Notranji vzroki so lahko fiziološki procesi, potrebe, nagoni, cilji in vrednote, zunanji cilji pa dražljaji, pobude, pritiski, kulturno in socialno okolje. Motivacije ni mogoče meriti neposredno, temveč prek samoocen oseb in vedenjskih vzorcev (Petri, Govern, 2004).

Psihologija motivacij pozna veliko teorij, ki jih različni avtorji različno kategorizirajo, kot so Murrayeva teorija, Herzbergova dvofaktorska teorija, Leavittova teorija, Froomova teorija, teorija ekonomske motivacije, Adamsova teorija enakosti, Skinnerjeva teorija okrepitev, teorija socialnega učenja, teorija postavljanja ciljev (prim. Ford, 1992; Lamovec, 1986; Gogala, 2004; Miner, 1994, je zbral in analiziral 32 različnih teorij).

Psihologija motivacije še ni podala celovite slike človeka ali postavila splošno teorijo motivacije. Vsaka od teorij predstavlja svojo zaključeno enoto s specifičnimi predpostavkami, metodologijo in terminologijo, zato jih je težko med seboj primerjati. Sposojanje pojmov med različnimi avtorji je nedopustno, saj imajo na videz isti pojmi pri različnih pristopih drugačen pomen (Raspor, 2010: 37). Treba se je zavedati, da ne obstaja ena »najboljša« teorija, ampak je treba vsako gledati iz svojega zornega kota (George, Jones, 2008: 186).

Glavni vprašanji pri preučevanju motivacije sta zakaj in čemu. Če nas zanimajo vzroki: zakaj se ljudje vedejo tako, kot se vedejo? Če nas zanimajo cilji: čemu se ljudje vedejo tako, kot se vedejo? V psihologiji motivacije so pomembni koncepti, kot so: dednost, učenje, socialna interakcija, kognitivni procesi, homeostaza (optimalni nivo), motivacija rasti (človek je motiviran k doseganju svojih najvišjih potencialov). Prav v slednjo sodi tudi teorija Abrahama Maslowa (Petri, 1986; Lamovec, 1986; Kobal Grum, Musek, 2009).

::MASLOWA TEORIJA MOTIVACIJE IN HIERARHIJA POTREB

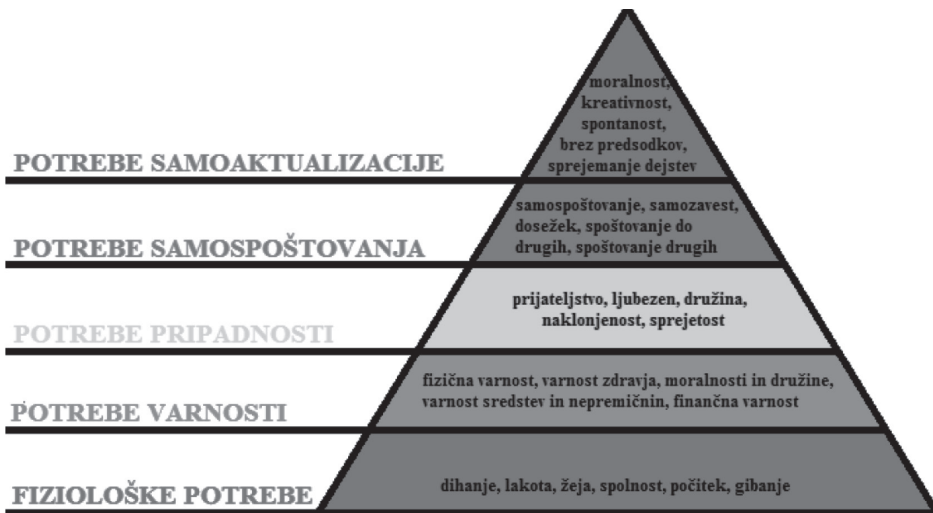
Abraham Maslow (1908–1970) je bil eden najvplivnejših raziskovalcev človekove motivacije. Njegov članek *A Theory of Human Motivation*, ki ga je leta 1943 objavil v prestižni reviji *Psychological Review*, je bil programski, čeprav se je zavedal, da je teorija nekoliko simplistična (Maslow 1943). V tem članku je definiral pet osnovnih človeških potreb, ki jih je nato nadgradil in podrobneje opisal v knjigi z naslovom *Motivation and Personality* (Maslow, 1954; Maslow, 1970). Kot humanistični psiholog je menil, da ima vsak posameznik močno željo, da bi izpolnil stopnjo svoje samoaktualizacije (Maslow, 1950).

Maslow je predstavil nekaj temeljnih predpostavk, ki jih mora upoštevati vsaka teorija človeške motivacije. Običajno ima dejanje več kot eno motivacijo. Človeške potrebe razvrsti v hierarhijo prepotentnosti (*pre-potency*). Pojav ene potrebe običajno temelji na zadovoljitvi druge, bolj prepotentne potrebe. Nobena potreba ni izolirana: vsak nagon je povezan s stanjem zadovoljitve ali nezadovoljitve drugih nagonov. Človeški možgani so kompleksni sistem s paralelnimi procesi, zato se lahko več različnih potreb pojavlja hkrati. Tako je Maslow sklenil, da bi se različne stopnje motivacije lahko pojavile sočasno (Maslow, 1943: 370-371).

V svojih delih je Maslow opisal hierarhijo petih potreb: fiziološke, varnost, pripadnost in ljubezen, ugled in spoštovanje, samoaktualizacija. Cilj Maslowe teorije je doseči peto stopnjo: samoaktualizacija ali samouresničenje. Maslow je opisal te potrebe kot »razvrščene v hierarhijo prepotentnosti.« Z drugimi besedami, prve stopnje potreb (fiziološke) so najbolj pomembne in bodo »monopolizirale zavest,« dokler se jih ne zadovolji. Ko se enkrat zadovolji eno stopnjo potreb, se um premakne na naslednjo stopnjo potreb, in tako naprej, dokler se ne doseže samoaktualizacije (Maslow, 1954).

Slika 3:

Maslowa hierarhija potreb (Bučar, 2011: 12).



Fiziološke potrebe (*physiological needs*) so začetna točka hierarhije. Torej da človeški sistem deluje homeostatično oziroma optimalno, mora zadostiti fizičnim potrebam. Fiziološke potrebe so v primerjavi z ostalimi nenavadne, ker so izolirane in se jih da somatsko lokalizirati. Tako so relativno neodvisne druga od druge ali od drugih motivacij. Kljub temu fiziološke potrebe niso popolnoma izolirane (lačnega človeka lahko »nasiti« cigareta ali varen dom). Nedvomno so fiziološke potrebe »najbolj prepotentne.« Oseba, ki ji manjka hrane, varnosti, ljubezni in ugleda, bi najverjetneje najbolj želela hrane (Maslow, 1943: 372-374).

Ko so fiziološke potrebe relativno dobro zadovoljene, se pojavijo potrebe po varnosti (*safety needs*). Vse, kar je zapisal o fizioloških potrebah, se da preslikati na te potrebe. Maslow izpostavi otroke, saj je pri njih ta potreba najbolj očitna. Pri otrocih se namreč vidi odziv na določene situacije hitreje in močnejše; npr. bolezni, ki so grožnja zdravju, in se otroci počutijo ne-varne. Otrok potrebuje rutino in ritem, da se počuti varnega, zato si želi predvidljivega in urejenega sveta. Osrednja vloga staršev in družine je jasna (Maslow, 1943: 376-378).

Če so fiziološke in varnostne potrebe relativno dobro zadovoljene, se pojavijo potrebe po ljubezni in naklonjenosti ali pripadnosti (*love needs*). Človek si želi pristnih odnosov z ljudmi. Potrudil se bo doseči naklonjeno mesto v skupnosti in pozabi, da ko je bil lačen, je odklanjal ljubezen. Potrebno se je zavedati, da ljubezenske potrebe vključujejo oboje: dajanje in prejemanje ljubezni. Te potrebe se manifestirajo kot prijateljstva, intimnost in družine. V naši družbi je pomanjkanje teh potreb najpogosteje vzrok neprilagoditev in v nekaterih ekstremnih primerih psihopatologije (Maslow, 1943: 380-381).

Vsi ljudje (z nekaj patološkimi izjemami) imajo tudi potrebo po ugledu in spoštovanju (*esteem needs*). Zadovoljitev potrebe po samospoštovanju vodi do občutkov samozavesti, moči in vrednosti v svetu. Pomanjkanje teh potreb ustvarja občutke inferiornosti, šibkosti in nemoči. Maslow je opazil dve verziji potrebe po ugledu: »nižjo« verzijo in »višjo« verzijo. »Nižja« verzija je potreba za spoštovanje drugih in spoštovanje do drugih. To lahko vključuje potrebo po statusu, prepoznavi, slavi, prestižu in pozornosti. »Višja« verzija pa se manifestira kot potreba po samospoštovanju (Maslow, 1943: 381-382).

Četudi so vse dosedanje potrebe zadovoljene, se človek še vedno počuti nezadovoljen in nemiren, razen če posameznik dela to, za kar je ustvarjen. Pevec mora peti, voznik voziti, pisatelj mora pisati, če naj bodo končno srečni. Ta potreba je samoaktualizacija (*need for self-actualization*). Zdi se, da je samoaktualizacijo najprej pojmoval ožje in bolj specifično kot npr. Goldstein (1939), ki je v njej videl splošno težnjo po razvitju vseh potencialov. V samoaktualizacijo sodijo tudi duhovne, estetske in etične potrebe, kakor jih je kasneje dodatno razčlenjeval Maslow (1954; 1970).

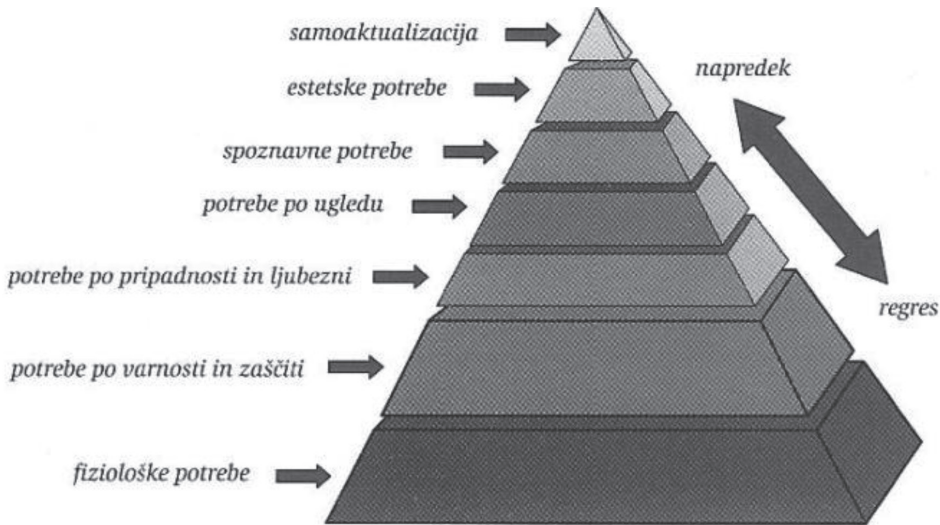
Maslow je verjel, da je samoaktualizacija proces uresničenja človekove »narave«. Zato je treba poskrbeti za njen nemoten razvoj, nikakor pa je ni treba spreminjati in popravljati. Maslow je skušal dognati lastnosti samoaktualiziranih oseb. V ta namen je preučil več oseb, ki naj bi po splošnem mnenju dosegle izjemno visoko stopnjo osebnostne aktualizacije. Med njimi so bili različni sodobniki in znane osebe iz zgodovine (Einstein, Eleanor Roosevelt, Lincoln, Spinoza, Jefferson). Na osnovi biografske analize teh oseb je Maslow izločil petnajst bistvenih značilnosti samoaktualizirane osebnosti (Maslow, 1950; Kobal Grum, Musek, 2009: 180-181).

Opis samoaktualiziranih oseb, kot ga je oblikoval Maslow, je stimulativen, vzbudil pa je tudi dvome in kritike. Metodološki ugovori so precej upravičeni. Maslow je opisal vzorec oseb, ki jih je sam izbral med osebami, ki jih je najbolj občudoval. Njegove ugotovitve in posplošitve so vprašljive že zato, ker je šlo za preučevanje »na distanco«. Družbenokritično usmerjeni avtorji Maslowu zamerijo, da njihova prizadevanja ne potekajo v smeri družbenih sprememb, temveč v smeri posameznika (Kobal Grum, Musek, 2009: 181-182).

Kasneje je Maslow raziskoval nadaljnjo dimenzijo potreb, medtem ko je kritiziral lastno vizijo samoaktualizacije. Po tej zadnji teoriji posameznik najde svojo aktualizacijo, če se preda višjemu cilju zunaj sebe, v altruizmu ali spiritualnosti: transcendenca. Transcendenca se nanaša samo na največje in najbolj vključujoče ali holistične stopnje človeške zavesti, obnašanja in odnosov do soljudi, do drugih vrst, do narave in kozmosa. Tako je njegova končna hierarhija imela osem stopenj (Maslow, 1970).

Slika 4:

Sedemstopenjska hierarhija potreb, pri kateri je delil samoaktualizacijo še na spoznavne ali kognitivne in estetske potrebe; kasneje je na vrh piramide dodal transcendenco (Musek, Pečjak, 2001: 96).

**::RAZISKAVA**

Glavni namen članka je odgovoriti na vprašanje, zakaj vojaki odhajajo med plačance. V raziskavi sem opravil pet intervjujev z bivšimi vojaškimi specialci, ki so prestopili med vojaške plačance. Intervjuje sem opravljal jeseni leta 2018, pri čemer sem se najprej najavil in pozanimal o pripravljenosti za intervju, nato pa sva se s plačancem dobila na zasebni lokaciji. Želel sem namreč predstaviti njihove izkušnje. Žal je »bazen« vojaških plačancev v Sloveniji majhen (predvidoma okrog 20 oseb) in relativno tajen, zato nisem mogel izvesti anketnega vprašalnika, hkrati pa sem moral skriti identiteto intervjuvancev. Prav zato jih nisem spraševal po starosti, spolu, kraju prebivališča itd. Razlog, da so plačanci privolili v intervjuje z mano, je bil, ker me osebno poznajo in mi zaupajo. Zavedali so se, da sem kredibilna in izkušena oseba z veliko odlikovanji, kot je priznanje najboljšega vojaka SV in medalja za hrabrost.

Marca leta 2016 sem namreč bil udeležen v sovražnem ognju na mednarodni misiji v Maliju. Slovenci smo sicer delovali kot inštruktorji v Bamaku, a so teroristi napadli bazo. Sam sem pospremil pripadnike misije EUTM (*European Union Training Mission*), ki so takrat bili na športni rekreaciji, na varno, medtem ko so teroristi streljali na nas z avtomatskimi puškami tipa AK-47. Ko sem neoborožene pripadnike misije EUTM spravil na varno v poslopje hotela oziroma sedeža misije EUTM, sem prinesel avtomatsko orožje vojakom na vhodu, ki so izmenjevali ogenj s terori-

sti. Po tem incidentu sem zavaroval območje okrog padlega terorista, saj je imel ob sebi nahrbtnik, ki bi lahko vseboval eksplozivni jopič. Tako sem plačance tudi sam bolje razumel kot vojak, na katerega so streljali na misiji v tujini (Grmadnik, 2017; Novica, 2017; 24ur.com, 2017; Svet 24, 2017; Sporočilo, 2017; Varen svet, 2017).

Pred izvedbo intervjujev sem opravil še razgovor z vojaškim psihologom Gregorjem Jazbecem, ki mi je dal koristne napotke. Namen intervjujev je bil raziskati vzroke vedno večje fluktuacije profesionalnih vojakov iz redne sestave v plačance. Posledično bi lahko ponudil izboljšave položaja pripadnikov Slovenske vojske in Enote za specialno delovanje (ESD). S tem problemom se ne sooča samo slovenska, ampak vse evropske in svetovne vojske, zato ima naloga širšo relevantnost. Postavil sem naslednje tri hipoteze, ki jih želim potrditi ali zavreči:

Hipoteza 1: Vojaki imajo ob odhodu med plačance zadovoljene nižje potrebe po Maslowu, medtem ko so višje potrebe (ugled/spoštovanje in samoaktualizacija) neuresničene.

Hipoteza 2: Večina vojakov se je odločila za prehod med plačance iz finančnih razlogov oziroma zaradi finančne varnosti po Maslowu.

Hipoteza 3: Vojaki, ki razmišljajo o prehodu med plačance, vidijo še veliko možnosti za izboljšanje organizacije in odnosov.

Pred vsakim intervjujem sem plačancem predstavil Maslowo teorijo motivacije in hierarhično piramido potreb. Med intervjujem sem zastavljal vprašanja glede hierarhije potreb, o njihovih izkušnjah s plačanstvom ter nasvetih za nadebudne plačance. Odgovore sem strnil v povzetke, ki sem jih tvoril z njihovimi besedami. Iz razloga varovanja osebnih podatkov sem določene stvari zavestno izpustil zaradi zaščite intervjuvancev. Nekateri so namreč omenjali družinske člane, starost in bojne operacije, zato so me prosili, da to zakrijem. Povzetke sem naredil tudi zato, ker je intervju pogosto zašel stran od Maslowih potreb ali njihovih izkušenj s plačanstvom. Tako sem želel strniti odgovore na bistveno. Vprašanja so si sledila:

Kako dolgo ste delali kot vojaški plačanec?

Ali ste se pred odhodom iz vojske kaj pozanimali o plačanstvu?

Ali ste se pred odhodom obrnili na vojaškega psihologa?

Ali ste ob odhodu med plačance imeli partnerko in otroka?

Kateri dejavniki ali potrebe po Maslowi hierarhiji so najbolj pripomogle, da ste se odločili za odhod iz vojske in prehod med plačance?

Ali mislite, da veliko vojakov razmišlja o odhodu med plačance?

Kaj bi bilo treba izboljšati, da bi ta ambiciozni vrhunski kader ostal v SV?

Ali bi morali skrbeti za domoljubje v šolskem sistemu, da bi SV lahko razvijala svojo zgodbo in lažje pridobivala mladi kader?

Kakšno sporočilo bi dali nadebudnim kandidatom, ki se odločajo za poklic

vojaškega plačanca?

Zakaj ste zapustili plačanske vode?

Katere potrebe po Maslowu ste dosegli med plačanstvom?

::INTERVJUJI S PLAČANCI

Plačanec A je delal štiri mesece kot vojaški plačanec v Afriki. Za poklic plačanca ni raziskoval v knjigah ali revijah, ampak se je pozanimal prek ustnih virov. Takrat je imel ženo, otroka ne. Ni se obrnil na vojaškega psihologa. Kot glavni razlog za odhod med plačance je navedel finančno stisko. V Sloveniji so plače slabe in Slovenska vojska bo po njegovem potrebovala več let, da bi se trend odhajanja zmanjšal. Problem je socialna in finančna varnost, saj sistem nima varovalke po 45. letu. Po njegovem vedno večje število vojakov razmišlja o odhodu, a se zavedajo, da je to rezervirano za specialce in da je na trgu veliko bivših specialcev. Poudaril je, da obstaja več vrst plačancev, od borcev do vzdrževalcev, inštruktorjev, itd.

Plačanec A je zatrdil, da je bil rojen, da bi bil vojak in da je to njegovo življenjsko poslanstvo. Nadebudne vojaške plačance bi odvrnil od plačanstva, saj je imel zelo negativno izkušnjo. Plačanec A je namreč delal štiri mesece v Afriki, a ni dobil plačila, na koncu so ostali še brez hrane. Prav to je bil tudi razlog za zapustitev plačanstva, saj se je zavedal, da mu je delodajalec dajal samo prazne obljube. Afriko je tako zapustil zaradi potrebe po lastnem preživetju. Po njegovem glede plačancev še vedno sodimo med balkanske države in tako v Vzhodni blok, kjer velja druga (nižja) tarifa za plačance. ZVVP imajo veliko selekcijo, nagibajo se bolj k Zahodnjakom. Zahtevajo drage tečaje, svojo opremo, zato je to velika investicija in tveganje. Priporočil bi, da je zelo dobro, da gresta vsaj dva med plačance skupaj. V paru si namreč lahko »krijeta hrbet«.

Plačanec A je obrnil Maslowa na glavo, ko je govoril o mentaliteti specialca (»izpolnitev naloge, ne glede na vse in ne ozirajoč se na žejo in lakoto«). Med plačanci se ta mentaliteta ali delovna etika postopoma razkraja, češ ne bom delal tistega, za kar nisem plačan. Prava bratovščina se razvije šele v kriznih situacijah, med morebitnim sovražnim ognjem. Trdil je, da med plačanci ni samoaktualizacije, ki je po njegovem mnenju možna samo doma, kjer so prisotne višje potrebe in cilji. Po njegovem pri plačancih ne gre samo za denar, ampak tudi za adrenalin, ki deluje kot huda droga.

Plačanec B je delal kot vojaški plačanec tri leta na Bližnjem Vzhodu. Pred odhodom se ni imel priložnosti veliko pozanimati, ker prej po njegovem Slovencev ni bilo med plačanci. Ni mogel dobiti nobene konkretne informacije, a se je hotel dobro pripraviti. Ocenil je, da je izbral »najtežji trenutek« za odhod med plačance, ko sta z večletno partnerko imela skoraj leto starega otroka. Takrat je šel v tujino za skoraj šest mesecev. To je bilo težko za njega in družino. Oba z ženo sta se sicer zavedala, da je to dobra finančna naložba, a bi mu bilo lažje, če bi bil samski. Hkrati

se je zavedal, da je pa morda bilo to dobro, saj se je imel h komu vrniti. Tako se je zavedal, zakaj je tam in »ni zabluzil.« Pričakoval je podporo od doma. Pred odhodom se ni pogovoril z vojaškim psihologom, ker niti ni razmišljal o tem. Čutil se je psihološko stabilnega. Tudi danes ne čuti, da bi potreboval psihologa zaradi posledic služenja.

Za odhod iz vojske v plačanstvo se je odločil predvsem zaradi želje, da bi videl, kako je videti vojna »v živo«, da bi drugim dokazal, kaj zna in zmore, in če si sploh upa. Kot primer je podal boksarja, ki je treniral borilne veščine in sanjal, da bi zmagal v ringu. Razlog je bil tudi finančni, da bi kaj zaslužil. Po njegovem veliko vojakov razmišlja o odhodu iz vojske. Veliko jih sicer ima nerealno fantazijo o vojni in plačancih. Trdil je, da imajo v glavah filmski vzorec, kjer si vedno v vlogi pozitivnega odrešenika s srečnim koncem. V realnosti pa greš tja, da štitiš nekoga oz. varuješ popolnoma neznane ljudi in jim tako omogočaš, da varno živijo. Neumno je, da bi šel tja z mislijo na »kavbojske misije.«

Po mnenju plačanca B sploh ne bi smeli zavirati odhoda vojakov med plačance. Tako je zadrževanje vojakov napačno, saj le-ti lahko dosežejo in doživijo več med plačanci. Če ima vojak željo za odhod med plačance, je to samo dobra stvar. Ustrezno podlago je dobil v SV, da sploh lahko gre. »Zakaj bi kvaliteten kader zadrževali?!« Še vedno je to majhen odstotek, ker jih večina nima tega poguma. Kljub temu je treba najboljše motivirati. Ti bi bili veseli, če bi lahko šli, potem pa bi jih lahko SV »povabila« nazaj kot zunanje sodelavce oziroma svetovalce, ki bi urili bodoče generacije vojakov. Pridobili bi nove izkušnje, ki jih v SV ne morejo dobiti. Seveda bi bil zanemarljiv odstotek plačancev, ki bi želeli nazaj v SV.

V SV je »nepravična in demotivirana klima.« Po njegovem napredujejo tisti, ki si tega ne zaslužijo. Napredovanja v SV bi morala biti po točno določenih kriterijih, ne pa da nekateri napredujejo »po vezah.« Potem najboljši kader ne bi odhajal, če bi videl, da bi lahko pošteno napredoval po točno merljivih kriterijih. Vzgoja za domovino v šolah je »neroden predlog,« ker po njegovem lahko ustvariš sovražno klimo. Morali bi definirati, od kod smo in kdo smo, a hkrati sprejemati druge. Kot narod smo lahko ponosni na to, kar smo doslej storili in dosegli. »Kako smo lahko Slovenci ohranili svoj jezik, ko so vsi »gazili po nas« zaradi našega geografskega položaja? Zato ker smo bili hlapci,« je izjavil plačanec B. Danes bi morali živeti in delovati bolj enotno; tako so naši predniki preživeli in ohranili domovino.

Glede nasvetov za nadebudne plačance bi najprej preveril, če kandidat sploh resno misli in zakaj si to želi. Odvisno od njegovih odgovorov bi potem vsakemu posamezniku različno svetoval. Če samo zaradi denarja, potem bi mu odsvetoval. Če pa bi imel kandidat višji cilj, bi mu pomagal pri njegovi realizaciji. Plačanec B bi povedal potencialnemu plačancu, kje iskati in koga kontaktirati. Razlog za njegov odhod iz plačanstva je bil, ker je doživel vse, kar je želel. Bil je v boju, bil je ranjen, dobro je zaslužil, dokazal se je, da je boljši od Angležev in Američanov, bil je visoko rangiran in spoštovan. Potem ni bilo več »žara«, neke višje motivacije torej, bil je »prazen«. Družina je bila bolj sekundarnega pomena.

Med plačanci ni le dosegel, ampak presegel vse potrebe po Maslowu. Dosegel je vrh te piramide, zato je tudi šel iz te službe in v drugo piramido, da bi spet rasel in se vzpenjal do popolnosti. Preden ni bila naloga končana, ni spal. Želel je dokazati, da je nekaj več. Ustvaril je posebne tabele, ki jih še zdaj uporabljajo v tem zasebnem vojaškem podjetju.

Plačanec C je kot vojaški plačanec deloval tri leta na Bližnjem Vzhodu. Predhodno ni bral pisnih pričevanj o plačancih, je pa iskal informacije na internetu. Srečal se je z ljudmi, ki so to počeli, sploh na misijah v tujini. To so tisti, ki so tja šli kot vojaški plačanci in se potem vrnili. Ob odhodu je imel partnerko in otroka. Družina ni prevladala, ampak želja, da bi šel. Ni razmišljal o družini, malo je bil egoističen, kakor je priznal sam. V svoji vojaški karieri ni nikoli poiskal pomoči vojaškega psihologa. Srečal ga je samo enkrat, na selekciji za ESD.

Bistveni dejavnik za odhod med plačance je bilo pomanjkanje realnosti, interakcije, država je urila ESD na vrhunski način, a nikoli jih ni poslala na »resno« misijo. Po njegovem bi morali delati naloge s SAS-om, Američani, Avstralci itd. Država je pošiljala specialce na mirovne operacije namesto za tisto, za kar so usposobljeni. Primarni dejavnik zanj ni bil denar, ampak avanturizem. Prevladal je predvsem ta razlog, da bi se »stestiral«. Da ne bi bil npr. kot boksar, ki deset let trenira boks, pa nikoli ne stopi v ring.

Po njegovem veliko vojakov razmišlja o odhodu iz vojske, a zelo redkim uspe. »Mi smo Slovenci, tretirajo nas kot Južnjake, nismo Italijani ali Nemci.« Največji problem je priti do kredibilnih ZVVP. Specialci so »posebni razred 2+«, saj so že kvalitetno izurjeni. Slovenci po njegovem znamo improvizirati, medtem ko tuji »zmrznej« brez tehnologije (npr. brez GPS). Različni vojaki se zanimajo, a večinoma kmalu spoznajo, da to »poslanstvo« ni enostavno in »ni poslano z rožicami.« Dandanes jim bolj redkim uspe.

Glavna izboljšava v SV bi bila po njegovem ustrezna službena lokacija, da se vojaki ne bi vozili na delo dve uri v eno stran in dve uri v drugo. Vojaki bi prihajali na delo bolj spočiti in manj utrujeni. Prav tako bi bila selekcija boljša, saj jih ne bi imeli samo petnajst, ampak bi jih imeli 150. Izboljšati in posodobiti je treba še opremo, spremeniti mentaliteto, poskrbeti za aktivne misije. Najboljšim je treba npr. omogočiti tudi tečaje iz padalstva in potapljanja.

Vzgojo za domoljubje je treba uvesti v šole, kar je primerjal z nekdanjo Jugoslavijo (pionirčki in sestavljanje pušk). ESD bi se moral udeleževati na mednarodnih vojaških sejmih. Izpostavil je nesmiselno prepoved MORS-a za trženje bodal ESD. Tudi tako bi se lahko slovenska vojska promovirala. V tujini je to ustaljena praksa (npr. SAS noži). Morali bi dvigniti tudi plače za vojake, gasilce in policaje, saj to ni osemurni delovnik (tri izmene, vikendi, tereni). Pogled v zgodovino po njegovem kaže, da ko so 2003 v SV dvignili plače, so bile vrste polne.

Za nadebudne plačance je danes težje kot v njegovem času. Plačanci so »izbruhnili« v zadnjih dvajsetih letih, a se je ta trend 2014 z »umikom« Američanov iz Afga-

nistana zmanjšal. Ameriška vojska namreč vpliva na trg in ceno (plače od 100€ do 1000€ na dan). V enem letu so zmanjšali število vojakov iz 130.000 na 40.000, posledično tudi število plačancev. Začetek 2014 so sprejeli aneks, da vsi, ki delajo za ameriško vlado, morajo biti ameriški državljani ali imeti ameriški *clearance* (varnostni pregled), za kar so dobili šestmesečni rok. Nastal je velik bazen plačancev brez dela, zato so se vračali domov. Na začetku smo bili po njegovem Slovenci tretirani kot nižji rang, potem se je to počasi izboljšalo. Razmere »na trgu« so danes brutalne. Leta 2012 je bilo »100% verjetnost, da uspeš, danes samo še 25%.«

Razlogi za odhod od plačancev so bili osebni in profesionalni, saj je dobil informacije, da bodo osebe brez varnostnega pregleda izgubile delo. »Bolje, da grem zdaj, ko sem cel,« je razmišljal. Potem je začel razmišljati, zakaj sploh še hodi na to delo, ker že ni bil več »120% pripravljen.« Ni se čutil kot del kolektiva, saj so za njih (delodajalce) vedno veljali kot »*Eastern Europe*.« V vlogi šefa so njemu konkretno podrejeni obračali hrbet, a se je dokazal med najvišjimi člani (generali, stranke, direktor podjetja). Tam je doživel ugled in spoštovanje, pisali so mu celo priporočilna pisma. Imel je srečo v nesreči, da je bil ob pravem času na pravem mestu, saj je doživel spopad in ga tudi preživel. Vse »oblačke« je izpolnil, se samouresničil.

Plačanec D je delal kot vojaški plačanec štiri leta po Bližnjem Vzhodu in Afriki. Ker ni bilo »literature,« se je pozanimal ustno, z gledanjem dokumentarcev in med pogovori s prijatelji, ki so bili tam. Slišal je pozitivne in negativne stvari, a je bil trdno odločen, da gre. Imel je resno partnerko. V času, ko se je odločal, je izvedel, da je partnerka noseča. Plačanec D je poudaril, da se je odločil sam. Misli, da je storil napako, ker se ni predhodno pogovoril s partnerko. Kljub temu je pričakoval njeno podporo. Ni se obrnil na vojaškega psihologa.

Za odhod iz vojske so bile odločilne neuresničene sanje v SV, dislokacija same enote, želja po nečem novem, želja po spoznavanju Afganistana in tujine nasploh. V SV ni dobil priložnosti za misijo v tujini, nekajkrat so ga spregledali. Ne preseneča ga katastrofalno stanje v SV, dobiva namreč veliko vprašanj vojakov, ki bi se pridružili plačancem, toda razmišljanje je eno, sam odhod pa drugo. Težko je danes priti med plačance, kjer prevladujejo Američani, Angleži in Avstralci. Sploh za Slovence je neverjetno težko.

Glede izboljšav v SV je izpostavil problem karijerne poti, sploh za vojake po 45. letu. Takrat praviloma moraš ven, zato je sedaj tudi policija že bolj privlačna od samega začetka. Njegov konkretni problem je bila dislociranost enote. Preveč časa je s sodelavci preživel na cesti za vožnjo. Ta čas bi lahko porabil za družino. Država je sploh po krizi klestila razne dodatke (zmanjšali so potne stroške, zamrznili napredovanja z ZUJF-om itd.). Vlada po eni strani pričakuje spoštovanje od vojakov, ona pa obratno tega ne izkazuje vojakom. Ne pustijo, da bi imel vojak dostojno življenje. »Konec koncev vsi delamo za plače in dostojno življenje. Lahko si lojalen in najboljši, a položnice moraš tudi plačevati, kar je z nizko plačo težko.«

Vzgoja za domovino bi morala biti v šolah. »V Jugoslaviji so še spoštovali vojake, danes otroci vojske ne spoštujejo, ker ne razumejo pomena državne vojske.« Predlagal je uvedbo obveznega služenja vojaškega roka. Vsak moški bi moral biti sposoben braniti svojo družino. Nadebudne plačance bi opomnil, da je to samo kratkoročna zaposlitev. Družina namreč trpi ali si je sploh ne moreš ustvariti (vsaj osem mesecev na leto te ni), izpostavljen pa si nevarnosti. To gotovo ni dolgoročna možnost. »Izgubiš družino, če si jo prej že imel. Vsak drugi je ločen. Izgubiš prijatelje, nimaš časa za druženje. Začneš se odtujevati od ljudi.«

S plačanstvom je izpopolnil svoje sanje, dobro zaslužil, a to ni neka kariera. »Izgubiš socialno varnost in dom.« Popolnoma je prepričan, da je naredil veliko napako. Danes bi ostal v SV. Velik skok mu je uspel glede financ, a je bil odvisen od pogodbe in tudi tako ni varnosti. Delal je iz danes na jutri. Pogodbo je imel *open-ended* in bi se lahko končala kadarkoli. Visel je v zraku. Nadebudnim kandidatom bi odsvetoval plačanstvo. »Sicer dobiš izkušnje, vidiš marsikaj, a ni vredno takšne žrtve. Potem se vrneš v Slovenijo in si na začetku. Tisti denar ti kaj dosti ne pomaga.« V SV se ni mogel vrniti, ker je bil zoper njega podan varnostni zadržek.

Razlog za odhod iz plačancev je bila prekinitev pogodbe, ker se je projekt končal. Potem je bil na *standby*, šel spet delat za pol leta, ko so ga poklicali, projekt se je končal, pa spet *standby*, itd. Izplačilo plače je bilo vedno redno, a ni varnosti: lahko ti rečejo čez noč adijo. Gre za veliko tveganje. Zaradi osebnih razlogov se je odločil, da ostane doma. Zamudil je božiče, rojstne dneve, praznike itd. Čim več časa bi ostal tu z otrokom, spet navezal stike s prijatelji. Še ostaja v teh vodah, zdaj dela kot varnostnik v slovenskem varnostnem podjetju.

Po Maslowu je po sogovornikovih besedah dosegel najvišjo profesionalno raven. Med plačanci so sicer bili prijatelji, a je to drugačno. Tam so bili profesionalci in ne ohranjajo več stikov. Finančno je zadovoljil potrebe, na ta račun pa je trpela družina in zakon. Finančno gre zelo gor, družina pa zelo dol. Spoštovanje in ugled je dosegel, ker se je dokazal. »Več ko delaš, bolj si suveren in domač.« Dosegel je vseh pet stopenj, zanemaril pa je osebno, družinsko in prijateljsko življenje. Nisi prisoten, to je »samotarsko življenje.«

Plačanec E je delal kot vojaški plačanec dve leti na Bližnjem Vzhodu in v Afriki. Pred odhodom ni iskal knjižne literature, brskal je po internetu, pogovorjal se je z bivšimi vojaškimi plačanci. Ni imel partnerke ali otroka. Ni se posvetoval z vojaškim psihologom. Iz vojske je izstopil, ker ni imel možnosti za napredek. V ESD je sicer dosegel dovolj samospoštovanja, a se mu ni zdelo, da bi lahko dosegel večjo stopnjo samoaktualizacije. Seveda so bili še drugi finančni razlogi. Po njegovem je poklic plačanca vedno bolj popularen. Glavni razlog je po njegovem finančni: sploh razlika med plačami je presenetljiva.

SV bi morala po njegovem spremeniti finančno sliko, a veliko se jih za odhod odloči tudi zaradi višjih ciljev. Veliko ljudi v vojski namreč obstoji na eni točki in imajo občutek, da se ne morejo več premakniti. To je bolj pomembno kot finančna slika,

Tabela 5.1
Tabela odgovorov in ugotovitev

	Plaćanec A	Plaćanec B	Plaćanec C	Plaćanec D	Plaćanec E	Povprečje ali ugotovitev
Kako dolgo ste delali kot vojaški plaćanec?	4 mesece	3-5 leta	3 leta	4 leta	2 leti, še vedno plaćanec	3 leta
Ali ste se pred odhodom iz vojske kaj pozanimali o plaćanstvu?	Ustni viri	Ni bilo prave možnosti	Ustni viri	Ustni viri	Ustni viri, internet	Ustni viri in raziskava preko interneta
Ali ste se pred odhodom obrnili na vojaškega psihologa?	Ne	Ne	Ne	Ne	Ne	Ne
Ali ste ob odhodu med plaćance imeli partnerko in/ali otroka?	Žena, brez otroka	Veletna partnerka in otrok	Resna partnerka in otrok	Noseća partnerka	Brez partnerke ali otrok	Većinoma bili v zvezi, a to ni vplivalo na odloćitev.
Kateri dejavniki ali potrebe po Maslowi hierarhiji so najbolj pripomogle, da ste se odloćili za odhod iz vojske in prehod med plaćance?	Finančna varnost in samoaktualizacija	Samoaktualizacija in finančna varnost	Samoaktualizacija in avanturizem, pomanjkanje realnosti v SV	Samoaktualizacija, dislokacija enote	Samoaktualizacija in finančna varnost	Većinoma samoaktualizacija primarno in finančna varnost sekundarna.
Ali mislite, da veliko vojakov razmišlja o odhodu med plaćance?	Ja, zaradi stanja in odnosov v SV.	Ja, a imajo fantazije o tem poklicu.	Ja, a ni vse rožnato.	Ja, razmere v SV so katastrofalne.	Ja, plaćanci so vedno bolj popularni.	Ja, veliko vojakov razmišlja o odhodu med plaćance.

Kaj bi bilo treba izboljšati, da bi ta ambiciozni vrhunski kader ostal v SV?	Problem upokojevanja pri 45. letu, finančna in socialna varnost.	Nič, kroženje kadra je dobro. Izboljšati klimo v SV.	Dislokacija enote, posodobiti opremo, spremeniti mentaliteto, dobiti prave misije.	Dislokacija enote, problem kariere poti in upokojevanja pri 45. letu.	Spremeniti finančno sliko in napredovanje po sposobnostih.	Problem upokojevanja pri 45. letu, dislokacija enote, finančna varnost, prave misije.
Ali bi morali skrbeti za domoljubje v šolskem sistemu, da bi SV lahko razvijala svojo zgodbo in lažje pridobivala mladi kader?	Ja, a tudi v praksi.	Ne, ker ustvarjaš sovražstvo.	Definitivno. Primerjava z Jugoslavijo.	Ja, v šole. Primerjava z Jugoslavijo.	Nepovezano s kadrovsko sliko SV.	Mešani odgovori. Večinoma ja, a z zadržki. Primerjava z Jugoslavijo.
Kakšno sporočilo bi dali nadebudnim kandidatom, ki se odločajo za poklic vojaškega plačanca?	Definitivno odvrnil zaradi slabe izkušnje, razizem.	Odvisno od kandidata.	Danes je mnogo težje uspeti, razizem.	Samo kratkoročna varianta.	Ne bi odvrčal, a bi posvaril	Danes so razmere na trgu plačancev brutalne, previdnost pri odločanju za ta poklic.
Zakaj ste zapustili plačanske vode?	Negativna izkušnja in prazne obljube.	Se samoizpolnil in se ni več čutil motiviranega.	Sprememba ameriške politike do ZVVP.	Prekinitvev pogodbe po končanem projektu, negotovost poklica.	Še dela kot plačanec.	Ali negativne izkušnje ali pa so izpolnili vse in se več niso počutili primerno motivirani.
Katero potrebo po Maslowu ste med plačanstvom dosegli?	Niti fizioloških, saj jim delodajalec ni priskrbel hrane.	Dosegel vse, kar je želel in presegel Maslowo piramido.	Vse je izpolnil in dosegel spoštovanje od nadrejenih.	Po Maslowu je dosegel vse, manj pa morda na osebni in družinski ravni.	Samoaktualizacija, a primanjkuje ljubezni.	Razen plačanca A so vsi dosegli ali »presegli« samoaktualizacijo.

kot je izpostavil sam. Če bi jih vojska bolje motivirala, bi manj pripadnikov zapustilo vrste SV. Vzgoja za domovino je nepovezana s stanjem in kadrovanjem SV. Ljudje se danes odločajo za poklic vojaka, ker je to služba. Če bi vnesli v šolski sistem spet to, bi jih mogoče več služilo prostovoljni rok.

Nadebudnih plačancev ne bi odvratal, a ni vse rožnato. Vsakemu bi priporočil, da se temeljito pozanima, preden se odloči. Če bi se kdo odločil samo zaradi denarja, potem se po mnenju plačanca E ni prav odločil. Iz plačancev ni šel, ampak še je vedno aktiven. Dosegel je samouresničenje, kot je povedal. Izpolnil je vse potrebe od fizioloških do samouresničenja. V SV ni prišel dlje od samospoštovanja, ni bilo samouresničenja. Pri plačancih je to dosegel, a je bilo po njegovem ljubezni morda manj. Veliko sodelavcev je ločenih. Plačanci so definitivno kratkoročna ali morda srednjeročna, ne pa dolgoročna kariera. Večina jih je tu zaradi finančne varnosti, potem pa se odločijo za bolj varne poklice; so pa tudi ekstremi, ki živijo za to.

::DISKUSIJA

Glede na izvedenih pet intervjujev sem prišel do naslednjih spoznanj. Štrije od petih so bili med plačanci povprečno tri leta, le plačanec A je služil samo štiri mesece, a je imel izrazito negativno izkušnjo. Preden so se odpravili v plačanske vode, so raziskovali (beri: se poučevali) preko spleta in ustnih virov, niso pa iskali informacij v knjižni literaturi. Plačanec B je omenil pomanjkanje informacij glede plačanstva v času, ko se je sam odpravil na to pot. Prav tako se noben ni obrnil na vojaškega psihologa pred odhodom iz vojske. Vsi so bili prepričani, da so dovolj psihološko stabilni za plačanstvo.

V **hipotezi 1** sem ocenil, da »imajo vojaki ob odhodu med plačance zadovoljene nižje potrebe po Maslowu, medtem ko so višje potrebe (ugled/spoštovanje in samoaktualizacija) neuresničene.« Nihče v intervjuju ni omenil pomanjkanja nižjih potreb razen finančne varnosti. Štirje izmed petih vojakov so ob odhodu iz vojske imeli partnerko ali ženo (plačanec E je bil samski), zato sklepam, da so imeli zadovoljeno potrebo po ljubezni. Praktično vsi so sprejeli odločitev za odhod, brez da bi se predhodno pogovorili s partnerkami (izjema je plačanec B). Dva izmed petih sta že imela otroka, plačanec D ga je pričakoval. Partnerke oziroma družina niso bili odločilni dejavnik za odhod iz vojske ali odstop od plačanstva. Tako sklepam, da potrebe po ljubezni po Maslowi hierarhiji pri tej odločitvi niso igrale vloge. Vojaki oziroma plačanci so se želeli izkazati, pridobiti ugled in se samuaktualizirati. Hipotezo 1 sem **potrdil**.

V **hipotezi 2** sem predpostavljal, da se je »večina vojakov odločila za prehod med plačance iz finančnih razlogov oziroma zaradi finančne varnosti po Maslowu.« Plačanci so kot glavni razlog za odhod iz vojske navedli obliko samoaktualizacije (avanturizem, iskanje akcije, preizkušanje meja, nove izkušnje, neuresničene sanje). V SV se niso počutili spoštovane, prav tako pa niso dosegli samoaktualizacije. Večina jih je rekla, da so pogrešali akcijo in da SV ne poskrbi za primerne misije v tujini. Ne-

kateri so se želeli stestirati in preizkusiti v boju. Samo plačanec A je primarno navedel finančne razloge oziroma stisko. Čeprav vsi omenijo finance, pa najprej navedejo potrebo po samoaktualizaciji. Tako sem hipotezo 2 **delno zavrnil**.

Vseh pet plačancev je enotnega mnenja, da vedno več vojakov razmišlja v to smer. Plačanci so namreč vedno bolj izpostavljeni, prav tako pa vojake privlači večja stimulacija kot v SV. Veliko vojakov ima filmsko ali fantazijsko sliko dela kot plačanca, polno adrenalina in akcije. Poudarijo sicer, da je samo razmišljanje še daleč od samega odhoda. Prav tako opozorijo na kruto realnost. Razmere na trgu so bile krute že pred leti, ko so se sami udeleževali, danes pa so še hujše. Konkurenca je ogromna, ZVVP pa privilegirajo Zahodnjake.

Tudi kot vrhunski strokovnjaki so se soočili s tem inherentnim rasizmom. Plačanci iz držav bivše Jugoslavije in vzhodnega bloka so postavljeni v nižji rang. Tako imajo posledično nižjo cenovno tarifo in so manj privlačni za delodajalce, ker so apriori ocenjeni slabše. ZVVP namreč iščejo vrhunski kader z aktivnim znanjem angleščine. Plačanci si običajno morajo kriti stroške tečajev, opreme in orožja. Sčasoma so se plačanci izkazali in prejeli spoštovanje nadrejenih ter samoaktualizacijo po Maslowu (izjema je plačanec A z zelo negativno izkušnjo).

Med pogovorom s strokovnjakom za kadrovski management Tilenom Prahom sva prišla do zaključka, da bi SV morala zgraditi zgodbo s čustvi, da bi pritegnila mlade kandidate. Tako sem plačance spraševal, če bi v šolah morali uvesti več domoljubnih vsebin. Tukaj so bili odgovori različni. Plačanec A je bil za in bi se zavezal, da bi to prenesli tudi v prakso. Plačancu B se to zdi nerodno, ker bi avtomatsko zbujali sovraštvo do drugih. Plačanca C in D sta se navezala na šolski sistem v Jugoslaviji, kjer so bili pionirčki in so se v šoli učili sestavljati orožja. Plačanec E je menil, da je pouk domoljubja nepovezan s stanjem v SV.

V **hipotezi 3** sem predpostavljal, da »vojaki, ki razmišljajo o prehodu med plačance, vidijo še veliko možnosti za izboljšanje organizacije in odnosov.« Strokovnjak za kadrovski management me je namreč opozoril, da je kar 70% razlogov odhodov iz podjetja zaradi odnosov med nadrejenimi in podrejenimi. Vsi plačanci se v SV niso počutili izpolnjene, niso imeli občutka, da lahko pravično napredujejo po karierni poti. Nekateri so opozorili, da je klima v vojski demotivacijska zaradi vmešavanja politike. Spremeniti bi bilo treba mentaliteto in ceniti izkušene in ambiciozne posameznike. Tudi vojaški psiholog je opozoril, da bi morali primerno izobraziti vodstveni kader. Hipotezo 3 sem **popolnoma potrdil**.

Ključen problem kadrovske politike SV je prekinitev pogodbe po 45. letu, kar onemogoča finančno in socialno varnost. Tako si vojaki težko ustvarijo družine in dostojno življenje (niso kreditno sposobni zaradi pogodb za določen čas, običajno za pet ali deset let). Vojaki (kot policaji in gasilci) bi morali biti izvzeti iz enotnega plačilnega sistema, saj gre za rizična dela, ki bi morala imeti dodatek za nevarnost. Plačanec D je tudi trdil, da bi morali zvišati plače v skladu z gospodarsko rastjo.

Večina jih je omenila dislokacijo baze za ESD v Kočevski Reki, saj so se morali na delo voziti po dve uri ali več v eno stran. Tako so večji del dneva preživeli na ce-

sti, medtem ko bi lahko ta čas preživel bolj produktivno ali doma z družinami. Problem dislokacije je tudi utrujenost, saj nisi spočit in »svež« ob prihodu na delo. Prav tako jih zaradi relativne skritosti lokacije ESD na selekcijo pride le petnajst, medtem ko bi jih v osrednji del Slovenije verjetno prišlo 150. Na problem dislokacije so opozarjali nadrejene, a ni bilo pravega posluha.

Glede nasveta za nadebudne plačance so bili vsi previdni. Kot rečeno, so se razmere na trgu poslabšale tudi iz objektivnih razlogov (zmanjšanje ameriške prisotnosti v Afganistanu in obveznega varnostnega preverjanja). Plačanca B in E sicer ne bi direktno nikogar odvrnila od plačanstva, a bi ga opozorila, da zaradi denarja ni vredno tvegati glave. Plačanec D je zatrdil, da je to le kratkoročna varianta zaposlitve. Plačanec A pa je direktno odsvetoval zaradi zelo negativne izkušnje s plačanstvom v Afriki.

Plačanci so zadovoljili vseh pet stopenj potreb po Maslowu (razen plačanca A). Plačanci so trdili, da ne le, da so dosegli vse stopnje, ampak jih celo presegli. Deležni so bili spoštovanja in ugleda nadrejenih, prav tako pa so se počutili samoaktualizirane. Zanimivo so obrnili Maslowa na glavo, saj se sčasoma več niso počutili izpopolnjenega. V tem času so namreč postajali manj motivirani za delo, govorili so, da so bili manj skoncentrirani, da niso vedeli, zakaj to delajo itd. Iz slednjega razloga jih je večina zapustila plačanske vode. Plačanca D in E sta še poudarila, da, čeprav sta izpolnila vseh pet stopenj profesionalno, pa je trpelo družinsko in družabno življenje (potrebe po ljubezni in pripadnosti po Maslowu). Tako je Maslow le delno uporaben v praksi, kar sem poudaril že v teoriji.

Pri tem se pojavlja občutljivo vprašanje, ali bi morali bivšim specialcem, ki so odšli med plačance, omogočiti ponovno služenje v SV. Po eni strani se vrnejo z dodatnim znanjem, ki ga v SV (skoraj) nikakor ne bi mogli doseči. Tako bi lahko ključno usposabljali in urili bodoči kader pred odhodom na mednarodne misije. Po drugi strani pa za njih velja varnostni zadržek in posledično se v Sloveniji ne morejo zaposliti v javni upravi. Delovali so namreč pri tujih zasebnih varnostnih in vojaških podjetjih, zato je do določene mere upravičen strah, da bi lahko delovali tudi kot agenti tiste družbe ali države.

::ZAKLJUČEK

V nalogi sem iskal odgovore na vprašanje, zakaj se vojaki odločajo za odhod med plačance. Septembra 2011 je kar sedem pripadnikov Enote za specialno delovanje odšlo iz Slovenske vojske med zasebna vojaška in varnostna podjetja. Zadeva je vzbudila zanimanje javnosti, še posebej, ko je bil v maju 2012 v Afganistanu ranjen eden izmed teh bivših vojakov kot pripadnik ameriškega zasebnega vojaškega podjetja. Država bi morala previdneje ravnati s svojimi vojaki, posebej specialci, za urjenje katerih naj bi namenila 200.000 evrov (Caharijas, Knez, 2012). Na začetku kariere so specialci plačani 980 evrov neto na mesec, ko je na misiji v tujini pa 3.500. Plače v zasebnih podjetjih so lahko tudi desetkrat višje.

Takrat se je marsikateri novinar počutil poklicanega, da razjasni ta fenomen. Pri tem pa se nobenemu ni zdelo pomembno, da bi se pogovoril z vojaki ali s plačanci. Tako so prosto zaključili, da »*drugih motivov za zapustitev nacionalne vojske in odhod v zasebno podjetje kot finančnih vojak nima*« (Košak, 2012). Hitro so sklenili, da je denar glavni razlog za odhajanje vojakov med plačance. Navedli so sicer željo po vojaških avanturah in adrenalinu, a ga preprosto prečrtali, češ da jim ga »*tudi prej ni manjkalo*« (Košak, 2012). Tako je bila potrebna bistveno bolj poglobljena raziskava, ki bi nagovorila plačance osebno, kar sem storil sam.

Da bi raziskal vzroke za odhod, sem se odločil raziskati motivacijo slovenskih plačancev, bivših vojakov SV. Motivacijskih teorij je malo morje, a sem se v svoji raziskavi oprl na Abrahama Maslowa in njegovo hierarhijo potreb. Maslowo hierarhijo potreb je relativno enostavno razložiti in razumeti, prav zato sem jo tudi izbral kot oporno motivacijsko teorijo. Pet stopenj potreb je treba hierarhično zadovoljevati, da bi dosegli samoaktualizacijo. Seveda ima Maslowa hierarhija potreb tudi svoje pomanjkljivosti. Kritiki so poudarili, da v določenih primerih njegova hierarhija ne velja (vojna ali koncentracijsko taborišče). Spet drugi so trdili, da je pogled z vidika te teorije preveč poenostavljen in da premalo temelji na praksi.

Toda ta poenostavitev je koristila pri pripravi vprašanj in analizi intervjujev. Seveda bi bilo potrebno za natančno analizo podrobno izprašati vsakega plačanca in določiti, kaj ga motivira oziroma demotivira. Preučiti bi morali njegovo ozadje in osebnost, da bi ga razumeli holistično. Ker to ni realno in je praktično nemogoče podrobno izprašati večje število plačancev, sem se odločil raje za intervjuje plačancev. V intervjujih sem plačance izprašal po glavnih potrebah in motivatorjih. S tem sem želel odgovoriti na tri hipoteze.

Hipotezo 1, »vojaki ob odhodu med plačance imajo zadovoljene nižje potrebe po Maslowu, medtem ko so višje potrebe (ugled/spoštovanje in samoaktualizacija) neuresničene«, sem **potrdil**. Potrebe iz prvih treh stopenj so relativno dobro zadovoljene (razen finančne in socialne varnosti), medtem ko je veliko več negativnih odgovorov pri zadnjih stopnjah. Veliko jih je menilo, da jim vojska ni omogočala razvoja ali da nadrejeni niso skrbeli za razvoj njihove kariere. Kot vojaki se niso počutili spoštovane, hkrati pa so imeli tak občutek tudi v družbi.

Hipotezo 2, »večina vojakov se je odločila za prehod med plačance iz finančnih razlogov oziroma zaradi finančne varnosti po Maslowu«, sem **delno zavrnil**. Tukaj so plačanci navajali razloge za odhod, tako da so nekateri navedli tudi več razlogov. Večina jih je namreč kot primarni razlog navedla samoaktualizacijo. Vsi so sicer navajali finančni razlog ali stisko v takšni ali drugačni obliki, a je samoaktualizacija povsem prevladala: adrenalin na vojnem območju, nove izkušnje, spoznavanje novih okolij in kultur. Veliko plačancev je tako priznalo, da je veliki motivator iskanje akcije ali adrenalina.

Hipotezo 3, »vojaki, ki razmišljajo o prehodu med plačance, vidijo še veliko možnosti za izboljšanje organizacije in odnosov«, sem **popolnoma potrdil**. V intervjujih so plačanci sami povedali, kako razočarani so bili nad SV. Pri vprašanju o politi-

ki organizacije jih je namreč večina odgovorila zelo negativno. Posebej skrb vzbujajoče je misel plačancev o njihovih karierah v SV. Nobenega namreč ni motivirala možnost napredovanja, ker da v SV to sploh ni možno («napredovanje po vezah in poznanstvih»).

Treba je še poudariti, da sem raziskoval v relativno mirnem obdobju, v katerem se Slovenija ne sooča z neposredno zunanjo ali notranjo grožnjo. Verjetno bi bili rezultati raziskave drugačni, če bi raziskoval v vojni, ko se vse poruši in pogosto ni dovolj niti hrane. Po drugi strani pa so nam prav iz vojne znane zgodbe neizmernega žrtvovanja, ko vojaki »stradajo« in pozabijo na osnovne fiziološke potrebe, ignorirajo varnost, in se žrtvujejo za sovojake in domovino. Tukaj se je seveda treba zavedati omejitev Maslowe hierarhije potreb.

Države so v zadnjih desetletjih zmanjšale nacionalne vojske, zato se jih trudijo zapolniti s plačanci. Število zasebnih vojakov v vojnah se bo v prihodnje skoraj gotovo večalo. S tem se bo morda povečevalo število kršitev mednarodnih norm in človekovih pravic v vojnah, kar pa države izvrstno opravljajo same. Pogosto je spoštovanje pravil sekundarnega pomena, če je le akcija ali naloga uspešno zaključena ne glede na žrtve. Zadnje čase vse več držav razmišlja o ponovni uvedbi nabornišтва v takšni ali drugačni obliki. Tako bi vsaj delno rešili varnostno sliko, hkrati pa zagotovili dovoljšnje število primerno usposobljenih potencialnih kandidatov.

V nalogi sem predlagal nekaj rešitev za nastalo stanje. Eno vprašanje, ki ga MORS mora nujno načeti, je vprašanje statusa vojakov po 45. letu. Vojak ob dopolnjenem 45. letu je namreč praktično vržen na nič in izgubi vso socialno podporo. In čeprav pogosto plačancem oporekajo, da nimajo socialne varnosti in da sklepajo pogodbe za določen čas, vojaki sami pogosto niso na nič boljšem. Zasebniki niso dom za slabe ali nečastno odpuščene vojake, ampak visoko izurjene in motivirane specialce, ki želijo napredovati, tako karierno kot osebno. Država bi morala znati obdržati in nagraditi visoko motivirane vojake.

::VIRI IN LITERATURA

- 24ur.com (2017): »Z junaškim dejanjem v svet ponesel dober glas o slovenski vojski.« V: *24ur.com*. Povzeto 20. novembra 2018 s strani <https://www.24ur.com/novice/slovenija/z-junaskim-dejanjem-v-svet-ponesel-dober-glas-o-slovenski-vojski.html?bl=0>.
- Apuzzo, M. (2014): »Blackwater Guards Found Guilty in 2007 Iraq Killings.« V: *The New York Times*, 22. oktober 2014. Povzeto 4. aprila 2019 s strani <https://www.nytimes.com/2014/10/23/us/blackwater-verdict.html>.
- Armstrong, M. (1984/2003): *A handbook of human resource management practice*. London: Kogan Page.
- Barbey, C. (2015): *Non-militarisation: Countries without Armies: Identification Criteria and First Findings*. Working Papers from the Åland Islands Peace Institute. Mariehamn [Finland]: The Åland Islands Peace Institute.
- Beyani, C., L. Damian (2001): *Regulating private military companies*. International Alert.
- Brannen, K. (2014): »Blackwater's Descendants Are Doing Just Fine.« V: *Foreign Policy*, 1. julij 2014. Povzeto 20. novembra 2018 s strani https://web.archive.org/web/20140716174958/http://complex.foreignpolicy.com/posts/2014/07/01/blackwaters_descendants_are_doing_just_fine.

- Bučar, J. (2011): *Motivi udeležencev rekreativnih tekaških prireditev* (diplomsko delo). Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za šport.
- Caharijas, D., P. Knez (2012): »Specialci za boljšim kruhom v tujino.« V: *Dnevnik*, 16. februar. Povzeto 9. novembra 2018 s strani <https://www.dnevnik.si/1042510181>.
- Chaliand, G. (2014): *A Global History of War: From Assyria to the Twenty-First Century*. Oakland, California: University of California Press.
- Chesterman, S., C. Lehnhardt (ur.) (2007): *From Mercenaries to Market. The Rise and Regulation of Private Military Companies*. Oxford: Oxford University Press.
- Clausewitz, C. von (2004): *O vojni*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Creveld, M. van (2000): *The Art of War and Military Thought*. London: Cassel and Co.
- Cvetek, J. (2010): *Zasebna vojska in varnostna podjetja z vidika mednarodnega prava* (diplomsko delo). Ljubljana: Univerza v Ljubljani.
- De Alberdi, L. (1990): *People, psychology, business*. New York: Cambridge University Press.
- Dodatni protokol (1977): *Dodatni protokol k Ženevski konvenciji*, 47. člen. Povzeto 4. aprila 2019 s strani <https://ihl-databases.icrc.org/applic/ihl/ihl.nsf/Article.xsp?action=openDocument&documentId=9EDC5096D2C036E9C12563CD0051DC30>.
- Erlanger, S. (2014): »Europe Begins to Rethink Cuts to Military Spending.« V: *The New York Times*, 26. marec 2014.
- Ford, M. E. (1992): *Motivating Humans: Goals, Emotions, and Personal Agency Beliefs*. Newbury Park, CA: SAGE Publications.
- Fritz, M. (2011): »Mednarodni kodeks delovanja zasebnih varnostnih podjetij.« V: *Sodobni vojaški izzivi*, 13/1, str. 121–134.
- Furlan, B. (2012): *Civilni nadzor in delovanje vojske* (doktorska disertacija). Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Glanz, J., A. Rubin (2007): »From Errand to Fatal Shot to Hail of Fire to 17 Deaths.« V: *The New York Times*, 3. oktober 2007. Povzeto 15. maja 2019 s strani <https://www.nytimes.com/2007/10/03/world/middleeast/03firefight.html?pagewanted=all&module=inline>.
- Gogala, D. (2004): *Motivacija za delo* (diplomsko delo). Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Grmadnik, J. (2017): »Vedoželjen vojak, odlikovan za hrabrost.« V: *Slovenska vojska*, XXV/11, november 2017. Povzeto 28. februarja 2019 s strani http://www.mo.gov.si/fileadmin/mo.gov.si/pageuploads/revija_sv/2017/sv_17_11.pdf.
- Hersey, P., K. Blanchard (1969/1982): *Management of Organizational Behaviour: Utilizing Human Resources*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Heuser, B. (2017): *Strategy before Clausewitz: Linking Warfare and Statecraft, 1400-1830*. London: Routledge.
- Hodgetts, R. M. (1991): *Organizational Behavior: theory and practice*. New York: Macmillan Publishing.
- Holmqvist, C. (2005): *Private Security Companies – The Case for Regulation*, SIPRI Policy Paper No. 9.
- ICoCA (2010): *International Code of Conduct for Private Security Service Providers*. Povzeto 4. maja 2019 s strani https://icoca.ch/sites/all/themes/icoca/assets/icoc_english3.pdf.
- ICRC (2013): *International humanitarian law and private military/security companies – FAQ*. Povzeto 4. aprila 2019 s strani <https://www.icrc.org/eng/resources/documents/faq/pmsc-faq-150908.htm>.
- International Committee of the Red Cross (2018): *The 1977 Additional Protocols to Geneva Conventions: A historical perspective*. Povzeto 4. aprila 2019 s strani <https://www.icrc.org/en/document/china-Yves-Sandoz-additional-protocols-40-years>.
- Kobal Grum, D., J. Musek (2009): *Perspektive motivacije*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Košak, K. (2012): »Vojaki v službi denarja.« V: *Mladina*, 21, 25. maj 2012. Povzeto 4. aprila 2019 s strani <https://www.mladina.si/112419/vojaki-v-sluzbi-denarja/>.

- Lamovec, T. (1986): *Psihologija motivacije*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Oddelek za psihologijo Filozofske fakultete.
- Lanning, M. L. (2005): *Mercenaries: Soldiers of Fortune, from Ancient Greece to Today's Private Military Companies*. London: Presidio Press.
- Lipovec, F. (1987): *Razvita teorija organizacije*. Maribor: Obzorja.
- Lord, C. (2003): *Machiavelli, Niccolo. The Art of War*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lowry, R. (1982): *The Journals of Abraham Maslow*. New York: Penguin Books.
- Machiavelli, N. (2006): *Vladar*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Mancini, M. (2010): *Private Military and Security Company Employees: Are They the Mercenaries of the Twenty-first Century?*, EUI Working Paper AEL. Firenze: European University Institute, San Domenico di Fiesole.
- Mannion, J. (2003): *Great Thinkers*. London: F&W Publications, Inc.
- Maslow, A. (1943): »A Theory of Human Motivation.« V: *Psychological Review*, 50, str. 370–396.
- Maslow, A. (1950): »Self-actualizing people: A study of psychological health.« V: *Personality symposia: Symposium on values*. New York: Grune & Stratton, str. 11–34.
- Maslow, A. (1954): *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row.
- Maslow, A. (1955): »Deficiency motivation and growth motivation.« V: M. R. Jones (ur.), *Nebraska symposium on motivation*. Lincoln, NE, US: University of Nebraska Press, str. 1–30.
- Maslow, A. (1966): *Toward a Psychology of Being*. New York: Van Nostrand.
- Maslow, A. (1970): *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row.
- Maslow, A. (1971): *The farther reaches of human nature*. New York: Viking.
- McFate, S. (2017): *The Modern Mercenary: Private Armies and What They Mean for World Order*. Oxford: Oxford University Press.
- Miner, J. B. (1994): *Role motivation theories*. London: Routledge.
- Miš, H. (2002): *Mehanizem motiviranja in motivacijske teorije*. Ljubljana: Ekonomska fakulteta.
- Montreaux Declaration (2008): *Montreaux Document on pertinent international legal obligations and good practices for States related to operations of private military and security companies during armed conflict*. Povzeto 28. septembra 2018 s strani https://www.icrc.org/eng/assets/files/other/icrc_002_0996.pdf.
- Montreux Document (2018): <https://www.eda.admin.ch/eda/en/home/foreign-policy/international-law/international-humanitarian-law/private-military-security-companies/montreux-document.html>. Dostopno 4. aprila 2019.
- Murray, E. J. (1964): *Motivation and Emotion*. New York: Prentice-Hall.
- Musek, J., V. Pečjak (2001): *Psihologija*. Ljubljana: Educy.
- Novica (2017): http://www.mo.gov.si/si/medijsko_sredisce/novica/8100/. Dostopno 20. novembra 2017.
- Parrott, D. (2012): *The Business of War: Military Enterprise and Military Revolution in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petri, H. L. (1986): *Motivation: Theory and Research*. Belmont (CA): Wadsworth Publishing Company.
- Petri, H. L., J. M. Govern (2004): *Motivation: Theory, Research, and Applications* (Fifth Edition). Belmont (CA): Thomson/Wadsworth.
- Private Military Companies (2006): *Report DCAF Backgrounder*. Povzeto 4. aprila 2019 s strani http://psm.du.edu/media/documents/reports_and_stats/think_tanks/dcaf_backgrounder_private_military_companies_eng.pdf.
- Raspor, A. (2010): *Vpliv razdeljevanja napolnjen na motivacijo zaposlenih: primerjava med gostinstvom in igralništvom* (doktorska disertacija). Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Reeve, J. M. (2005): *Understanding Motivation and Emotion* (Fourth Edition). New York: John Wiley.
- Rodrigues-Goulart, F. (2006): »Combat Motivation.« V: *Military Review*, str. 93–96.

- Rus, V. S. (2011):** *Socialna, societalna in socio-psiho-logija, psiho-sociologija*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Sancin, V. (2009):** *Mednarodno pravo oboroženih spopadov*. Ljubljana.
- Singer, P. W. (2004):** *Corporate Warriors: The Rise of the privatized Military Industry*. Cornell University Press.
- SIPRI Yearbook (2018):** *Stockholm International Peace Research Institute*. <https://www.sipri.org/yearbook/2018>. Dostopno 19. novembra 2018.
- Sporočilo (2017):** *Slovesnost ob počastitvi dneva Centra vojaških šol in 26. obletnici delovanja Šole za podčastnike*. Maribor, 18.12.2017. Povzeto 4. aprila 2018 s strani <http://www.slovenskavojska.si/odnosi-z-javnostmi/sporocila-za-javnost/novica/nov/slovesnost-ob-pocastitvi-dneva-centra-vojskih-sol-in-26-obletnici-delovanja-sole-za-podcastnik/>.
- Sun Tzu (2018):** *The Art of War*. Gurgaon: Hachette India.
- Svet 24 (2017):** *To je slovenski vojak, ki je prejel medaljo za hrabrost*. Ljubljana, 30.08.2017. Povzeto 4. aprila 2019 s strani <https://novice.svet24.si/clanek/novice/slovenija/59a69fbed1d01/foto-to-je-slovenski-vojak-ki-je-prejel-medaljo-za-hrabrost>.
- Toso, E. (2011):** *Il condottiero. Il terapeuta ideale nelle cure a base*. Torino: Alpes Italia.
- United Nations Mercenary Convention (2001):** <http://www.un.org/documents/ga/res/44/a44r034.htm>. Dostopno 27. septembra 2018.
- Varen svet (2017):** »Desetnik Danijel Janžekovič prejemnik nagrade za vojaka leta v 2016.« V: *Varen svet*, 17.11.2017. Povzeto 20. novembra 2018 s strani <http://www.varensvet.si/desetnik-danijel-janzekovic-prejemnik-nagrade-za-vojaka-leta-v-2016/>.

**NAVODILA
AVTORJEM**

127-130

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 zavriniti. Uredništvo tipkopisov ne vrača.

**INSTRUCTIONS
FOR AUTHORS**

133-135

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.

