

leto 2017
letnik 49
številka 3-4
(247-248)
ISSN 0587-5161

:::anthropos

ČASOPIS
ZA
PSIHOLOGIJO
IN
FILOZOFIJO
TER
ZA
SODELOVANJE
HUMANISTIČNIH
VED

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

- Filozofske študije / *Philosophy Studies*
- Psihološke študije / *Psychology Studies*
- Študije / *Studies*

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*: dr. Andreja Avsec, dr. Janek Musek, dr. Janko Lozar

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

IZDAJATELJSKI SVET/*Publishing board*:

Dr. Karin Bakračević–Vukman, dr. Valentin Kalan, dr. Edvard Konrad, dr. Borut Ošljaj (predsednik svetla/*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 Mikecín (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 Zúmr (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 3-4 (247-248) 2017

7-88

FILOZOFSKE ŠTUDIJE

- 9-28 ::MILOŠ PAHOR: Spirovi vplivi na Nietzschejevo misel
29-53 ::MARTIN URANIČ: Transcendentalno fenomenološka konstitucija prostora:
fenomen prostora pri Husserlu
55-65 ::MITJA URŠIČ: Esej o relativnem in absolutnem
67-88 ::JAKA PENGOV: Podoba človeka v pravu - stičišče filozofske antropologije
in filozofije prava

89-146

PSIHOLOŠKE ŠTUDIJE

- 91-106 ::NINA MIKULIN: Povezanost nelagodja ob doživljanju jeze s stilom
navazanosti pri ženskah
107-125 ::JERNEJA TERČON: Samostojnost predšolskih otrok z razvojno motnjo
koordinacije (dispraksijo) v okviru vsakodnevnih aktivnosti
127-146 ::JASNA LAMUT: Psihoterapija s konji. Konj - dragoceni sopotnik pri
sodobni obravnavi duševnega zdravja

147-230

ŠTUDIJE

- 149-165 ::IGOR ŽUNKOVIČ: Pomen evolucijske vloge smeha in seksualnosti
za razumevanje vloge gledalcev v starogrški tragediji
167-190 ::TAMARA PODLESNIK: Stradanje srednjeveških svetnic in *anorexia nervosa*:
primer Katarine Sienske
191-212 ANA BOŽIČ: Zaimenska in občno-lastnoimenska zamenjava pri usvajanju
prvega jezika
213-230 ::ANA MARTINJAK RATEJ: Kritika človekovih pravic in totalitarizem

231-234

NAVODILA AVTORJEM

CONTENTS

Anthropos 3-4 (247-248) 2017

7-88

PHILOSOPHY STUDIES

- 9-28 ::MILOŠ PAHOR: The Influence of Spīr on Nietzsche's Thought
 29-53 ::MARTIN URANIČ: Transcendental Phenomenological Constitution
 of Space: The Phenomenon of Space in Husserl's Philosophy
 55-65 ::MITJA URŠIČ: Essay on the Relative and the Absolute
 67-88 ::JAKA PENGOV: The Conception of Humans in Law – A Juncture
 of Philosophical Anthropology and the Philosophy of Law

89-146

PSYCHOLOGY STUDIES

- 91-106 ::NINA MIKULIN: Connection between Anger Discomfort and
 Attachment Style in Women
 107-125 ::JERNEJA TERČON: Independence of Preschool Children Suffering from
 Developmental Coordination Disorder (Dyspraxia) in Daily Activities
 127-146 ::JASNA LAMUT: Equine Facilitated Psychotherapy. Horse – Valuable
 Companion in Contemporary Mental Health Treatment

147-230

STUDIES

- 149-165 ::IGOR ŽUNKOVIČ: The Meaning of Evolutionary Functions of Laughter
 and Sexuality for Understanding the Role of Spectators in Ancient
 Greek Tragedy
 167-190 ::TAMARA PODLESNIK: Starving of Medieval Women Saints and
 Anorexia Nervosa: the Case of Catherine of Siena
 191-212 ::ANA BOŽIČ: Pronoun and Common-Proper Name Reversal
 in First Language Acquisition
 213-230 ::ANA MARTINJAK RATEJ: Criticism of Human Rights and
 Totalitarianism

235-237

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

**FILOZOFŠKE
ŠTUDIJE**

**PHILOSOPHY
STUDIES**

Miloš Pahor
**SPIROVI VPLIVI NA
NIETZSCHEJEVO
MISEL¹**

9-28

VODNIKOVA C. 44
SI-1000 LJUBLJANA
E-NASLOV: MILOS.PAHOR@GMAIL.COM

.....
¹ Prispevek je nastal na osnovi avtorjevega
raziskovanja pri pisanju doktorske disertacije,
zaključene leta 2014.

::POVZETEK

V ČLANKU POSKUŠAMO OVREDNOTITI MISEL relativno obskurnega, a prodornega logika in filozofa Afrikana Spira, ki je s svojimi teksti pomembno vplival na izgradnjo filozofije mladega Nietzscheja. Spis razgrinja predvsem ideje iz Spirovega glavnega dela *Mišljenje in dejanskost*, ki je bil nedvomno eden pomembnejših virov navdiha Nietzschejevih zgodnjih spisov ter njegovih knjig *Človeško, prečloveško* in *Jutranja zarja*, še posebej na mestih, kjer so v ospredju epistemološki problemi. V tem obdobju Nietzsche potrebuje oddaljenost od vsakršne metafizično obarvane strasti, ki ga je z vplivom Wagnerja in Schopenhauerja navdajala v mladosti. V iskanju neodvisne filozofske držje sam sebi predpiše »filozofsko dieto« in v tem najde sogovornika v novokantovskem filozofu Spiru, ki se z logičnimi načeli zoperstavlja zankam metafizike.

Ključne besede: Afrikan Spir, kritika metafizike, filozofska terapija, sintetične sodbe a priori, logična načela, brezpogojno

ABSTRACT*THE INFLUENCE OF SPIR ON NIETZSCHE'S THOUGHT*

In the article we try to assess the thought of a relatively obscure but piercing logician and philosopher Afrikan Spir. His works represent an important influence on the philosophical formation of the young Nietzsche. The paper exposes ideas from Spir's main oeuvre Thought and Reality, undoubtedly an important inspirational source for Nietzsche's early writings but also apparent in his books Human, All Too Human and Daybreak, particularly when dealing with epistemological problems. Nietzsche was then actively pursuing a detachment from any kind of metaphysically determined passions that inspired him in his youth, mainly under the influence of Wagner and Schopenhauer. In the search for an independent philosophical stance he prescribed himself a »philosophical diet« and found in the Neo-Kantian philosopher Spir an interlocutor, who was, in his own right, defying metaphysical snares with logical principles.

Keywords: Afrikan Spir, critique of metaphysics, philosophical therapy, synthetic a priori judgements, logical principles, the unconditional

::SPIROVI VPLIVI NA NIETZSCHEJEVO MISEL

V pričujočem članku bomo razpravljali o vplivu ruskega logika in filozofa Afrikan Spira², na Nietzschejevo filozofijo, kakor se kaže predvsem v nekaterih Nietzschejevih posthumno objavljenih spisih in fragmentih, nastalih v obdobju njegovega prehoda iz zgodnje faze ustvarjanja, ki ga zaznamujeta knjigi *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* (1872) in *Času neprimerna premišljevanja* (1873-76). Našo pozornost bomo namenili tudi Spirovemu vplivu na začetke Nietzschejevega »pozitivističnega« obdobja, še zlasti v delu *Človeško, prečloveško* (1878). Raziskovali bomo torej vpliv tistih Spirovih dognanj, ki so Nietzscheju v veliki meri služila pri dodelavi epistemoloških zastavkov, ob čemer se bomo posvetili Spirovemu temeljnemu delu *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* (1873), deloma pa tudi delu *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit* (1869).³ V pričujočem spisu se sicer ne bomo spuščali v izčrpno razlago ali v prikaz povzetkov omenjenih del, pač pa se bomo osredotočili na sintetiziranje bistvenih spoznanj, za katera se je pokazalo, da so pomembno zaznamovala ali tudi že določneje začrtala smeri razvoja Nietzschejeve misli. Čeprav Spir ne velja za veliko ime filozofske tradicije, menimo, da tega »odličnega logika«, kakor ga poimenuje Nietzsche, ne gre spregledati. Razlogov za preztje ali zapostavljanje Spira utegne biti več, nekateri so morda povezani z določeno recepcijo Nietzschejeve filozofije, ki se ni posebej poglobljeno ukvarjala z epistemološko platjo njegovih spisov, drugi pa so očitno posledica »učnega« predsodka, po katerem lahko na velike filozofe vplivajo le drugi veliki filozofi, se pravi tisti, ki so se že zapisali v zgodovino. Nietzsche pa je bil v tem oziru bolj demokratičen, kakor bi od njega morda pričakovali. Znal je prisluhni tudi »obskurnejšim« mislecem, ki sicer niso uživali slovesa velikih filozofov, a so si z dobrimi argumenti vseeno zaslužili njegovo spoštovanje.⁴ Sicer pa tudi Nietzschejeva filozofija

² Afrikan Aleksandrovich Spir je ruski neo-kantovski filozof in logik nemškega porekla, zaradi česar je večina njegovih del napisanih v nemškem jeziku, nekatera pa tudi v francosščini. Rojen je bil v Ukrajini, v kraju Elisavetgrad, 15. novembra 1837, umrl pa je 26. marca 1890 v Ženevi kot švicarski državljani. Ko je opustil častniško službo v mornarici, se je povsem posvetil študiju filozofije, za kar naj bi ga navdušila Kantova *Kritika čistega uma*. Od leta 1867 je pretežno živel v Leipzigu in Heidelbergu, po selitvi v Švico pa so sredi osemdesetih let tam izšla njegova zbrana dela. Zapustil je naslednje temeljne tekste: *Die Wahrheit* (1867), *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit* (1869), *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* (1873), *Moralität und Religion* (1874), *Empirie und Philosophie* (1876), *Recht und Unrecht* (1879), *J. G. Fichte nach seinem Briefe* (1879), *Vier Grundfragen* (1880), *Gesammelte Schriften* (1884-1885), *Esquisses de philosophie critique* (1887) in *Nouvelles esquisses de philosophie critique* (1889).

³ Omenjena Spirova teksta nista bila prevedena v slovenski jezik, odlomki oz. opombe iz teh del, ki jih navajam v razpravi, so torej moji prevodi. Moji prevodi so tudi navedki iz drugih del, katerih naslove sem pustil v izvorniku.

⁴ Med pozornosti vredne avtorje (kot referenco navajam le njihova temeljna dela) za vsakogar, ki se ukvarja z Nietzschejevo filozofijo in katerih vpliv na njegovo misel ostaja vsaj v slovenskem prostoru še v precejšnji meri neraziskan, bi po mojem mnenju sodili tudi: Friedrich Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866; Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*, 1865; Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 1869; Ruđer Bošković, *Theoria philosophiae naturalis reducta ad unam legem virum in natura existentium*, 1758; Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, 1844; Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860 in morda še kdo.

ni nastala kot preblisk, temveč kot posledica permanentnega dialoga s sodobnimi avtorji, ki večkrat niso nosili zvonečih imen, značilnih za pomembne filozofe iz preteklosti, a se jim je morda prav zato dogajala predsokratikom podobna usoda. Prav slednje si je Nietzsche vselej trudil iztrgati iz pozabe (»zgodovinsko«) in izluščiti tisto, kar je relevantno tudi za mišljenje sodobnikov (»nad-zgodovinsko«). Tako namreč Nietzsche poimenuje časovno in nadčasovno komponento v razpravi *O koristi in škodi zgodovine za življenje* (1874).

Knjigo, v kateri je natisnjeno Spirovo osrednje filozofsko delo *Denken und Wirklichkeit* (*Mišljenje in dejanskost*), si je Nietzsche prvič izposodil marca 1873 na Univerzi v Baslu, nekaj mesecev zatem pa tudi *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit* (izšlo leta 1869)⁵. Omenjeni razpravi je torej bral, preden je nastal njegov posthumno objavljen spis »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu« (poleti, 1873). Spira pa Nietzsche prvič neposredno navaja v posthumno objavljenem spisu *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, ki je bil dokončan istega leta (1873). Ob njem se bomo ustavili le toliko, kolikor se nanaša na načelo identitete, ki tako pri Spiru kot že pri Parmenidu nastopa kot ontološka kategorija.⁶ Druga izdaja *Denken und Wirklichkeit* je izšla leta 1877 in je postala vir Nietzschejevega navdiha za nastanek njegovega pomembnega dela *Človeško, prečloveško*, ki je nastalo leta 1878. Čeprav ga Nietzsche v tem delu sicer eksplicitno ne imenuje, je iz določenih pasusov mogoče sklepati, da se nanaša na Spira. Večkrat namreč govori o »strožjih logikih«, na nekem mestu celo tako, da navaja stavek iz Spirovega dela, ne da bi navedel tudi njegovo ime, temveč le omeni, da gre za stavek »odličnega logika«. Preiskovali bomo torej Spirov vpliv na prehodu v »srednje« obdobje Nietzschejevega ustvarjanja, ko pri njem izstopajo značilna razpoloženja »zaledenitev«, »oddaljenost« in »strenjenost«, ki so ga spremljala v času distanciranja od kakršnekoli metafizično obarvane strasti. Ta razpoloženja zaznamuje vsesplošna sumničavost do vsega, kar je nekoč ljubil in prezir do tistega, kar mu je velevala dolžnost, s čimer se je pravzaprav začela njegova popotniška oz. nomadska življenjska drža svobodnega duha (der freie Geist) na način nove naravnosti do sveta kot »volje do svobodne volje«⁷. Leta 1878 namreč zapusti Univerzo v Baslu, kjer je deset let poučeval filologijo, in če smemo postaviti nekoliko drzno tezo, šele tedaj pravzaprav postane filozof. V tem obdobju se je Nietzsche intenzivno trudil odstraniti vse, kar ga je spominjalo preteklosti, ko je ostajal »romantik« in pod Wagnerjevim vplivom verjel v možnost ponovnega rojstva tragične kulture, ki naj bi se zgle-

⁵ Za podatke o Nietzschejevih knjižnih izposojah iz obdobja 1872-73, glej: Schlechta, K, Anders, A (1962): *Von der verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann, str. 119, str. 159.

⁶ Ugotovili smo, da Nietzsche v svojih delih in zapisih omenja Spira enajstkrat. Prvič se njegovo ime pojavi v nekaterih poshumno objavljenih fragmentih (*Nachgelassene fragmente*, Frühjar 1873), pomembnejša omemba pa nastopi v posthumno objavljenem spisu *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873, št. 15), nato pa v nekaterih pismih (glej: *Briefe von Nietzsche*) in poznejših fragmentih: *Nachgelassene Fragmente*, 1884-85, 35/56,40/12,40/24, 40/41 in 1888, 21/1.

⁷ Nietzsche, F. (2005): *Človeško, prečloveško*, Ljubljana: Slovenska matica, § 3, str. 15.

dovala po grški tragediji in Dionizični viziji sveta. Tako ni naključje, da je (poleg kritike religije, morale in metafizike) v tem obdobju »zamrznitve« strasti, ki merijo na Celoto, veliko strožji in neprizanesljivi tudi do umetnosti in pesnikov, ki se v njihovi zamaknjenosti nič več ne dotikajo »stvari na sebi« (omenjenja domneva t. i. metafizičnega realizma za Nietzscheja danes zasluži le še »homerski smeh«). Nietzsche tudi zanika vpliv njegovega učitelja Schopenhauerja in zavrača njegovo pesimistično zadržanost, ki vidi edino rešitev človekovega trpljenja, s katerim je zaznamovano naše življenje, v samoodpovedovanju in zanikanju posameznikove volje. Kritičen je tem bolj zato, ker se samoodpovedovanje in zanikanje volje pojavlja kot večno stremljenje k ciljem, ki človeka nikdar ne popolnoma zadovoljijo, saj se ob zadovoljitvi le-tega takoj pojavi nov cilj ... in tako naprej. Schopenhauerjeva rešitev vodi k odrešitvi od biti kot Volje, ki človekov um vselej vara in napeljuje k zmotam. Zoper idealistične rešitve, ki so nastrojene proti življenju in vitalističnim silam, nujnim za človekovo preživetje (Schopenhauer), ali pa zmotno verjamejo v dosegljivost Resnice z zbrisom posameznika v glasbeni orgiastičnosti (Wagner), si je zato Nietzsche predpisal učinkovito »dieto«, s katero si je pomagal tudi pri premagovanju bolezenskega stanja, ki je bilo zaznamovano s kroničnimi migrenami in vse hujšo slabovidnostjo. Se s tem Nietzsche nadeja osvoboditve človeških zmot in fantazij, kakršne so ga navduševale v mladosti? Menimo, da temu ni tako, saj se Nietzsche tudi v poznem obdobju nikoli ni povsem odpovedal »Dionizičnemu«, a je po vsej verjetnosti njegovo fizično stanje potrebovalo tudi znanstveno razpoloženje ohladitve, ki pa ne pomeni nekakšne dokončne streznitve, temveč le začasen umik, potreben tako v teoretskem kot tudi v praktičnem smislu. Kar je filozofom že od nekdaj manjkalo, je po njem predvsem »čut za zgodovino«, ki naj nam ne bi omogočil le prepoznati zgodovinske določenosti družbe ali epohe nasploh, temveč tudi bistveno pri nas samih. Da bi pojasnil preteklost človeka, bo torej v delu *Človeško, prečloveško* moral najti novo metodologijo, ki jo bo poimenoval »zgodovinska filozofija«. V tem znanstvenem duhu si je zamislil preučevanje *zgodovine nastanka mišljenja*. Zato so nekateri to fazo Nietzschejevega ustvarjanja imenovali pozitivistično, vendar pa je takšno poimenovanje upravičeno le, kolikor bi z njim želeli opozoriti na metodo, ki jo je Nietzsche prevzel od naravoslovnih znanosti. Lahko torej domnevamo, da ga je v tem obdobju fasciniral hladen, znanstveni pristop logika Spira, katerega zasluge za razvoj Nietzschejeve filozofije so do danes še vedno neraziskane.

::OKVIR SPIROVEGA TEMELJNEGA DELA

Temeljitejši vpogled v filozofski kontekst nastajanja Spirovega temeljnega dela *Denken und Wirklichkeit (Mišljenje in dejanskost)* nam bo pomagal pri opredelitvi tistih parametrov njegove misli, ki so imeli ključno vlogo pri formiranju Nietzschejevih inovativnih korakov, povezanih s koncepti »filozofije dopoldneva«, »streznitvene diete« ter »filozofske ozdravitve«. Kakor smo omenili, je Nietzsche takšno *filozofsko terapijo* potreboval že zaradi pretežno bolehnega stanja, v katerem se je osebno

znašel (po nekaterih govoricah naj bi se v mladosti okužil s sifilisom). Omenjene težave so resda imele realne fiziološke vzroke, vendar je po drugi strani celo sam tedaj menil, da so bili najhujši bolezenski znaki povezani z mladostniško očaranostjo nad Wagnerjevo glasbo in Schopenhauerjevo filozofijo, s čimer pa se v tem spisu ne bomo podrobneje ukvarjali. In čeprav je bil morda Nietzschejev odnos do njiju v tem obdobju večkrat preoster, pa gre njegovo negativno, odklonilno stališče prej iskati v vlogi filozofske terapije, ki je v tem obdobju (iz različnih razlogov) obvladovala njegovo misel in ravnanje. Kajpak ni mogoče zanikati, da se je v nekaterih vidikih od njiju precej razlikoval, vendar pa se je z njunimi idejami morda identificiral bolj kot si je bil sam pripravljen priznati. Distanco do teh dveh velikih osebnosti filozofije (ne pozabimo, da je tudi Wagner pisal filozofske refleksije) in umetnosti je namreč v prvi vrsti potreboval za formiranje lastne, neodvisne filozofske države, obenem pa si je v kontekstu »spora« nemara obetal premagovanje osebne pregreto- sti z Absolutom, ki se ga je bil nekoč nadejal iz romantičnega participativnega razmerja z Dionizičnim.

Spirova misel je bila močno zaznamovana s Kantovo kritično filozofijo in Schopenhauerjevim dualizmom Volja (»stvari-na-sebi«) in predstave (»Majina tančica«). Italjanski filozof Fazio je v svoji študiji (1991) pri Spiru zaznal tudi sorodnost z Berkeleyjevim empiričnim idealizmom in Humovo skeps⁸. Spir namreč meni, da je glavna naloga filozofije iskanje gotovosti, zaradi česar naj bi bila temeljna komponenta filozofije dvom. Dvom je tako v kartezijskem duhu tudi Spirov instrument, s katerim naj bi se otrsli vse lažnih predstav in dosegli iskano gotovost, o kateri ni več mogoče dvomiti, če je predstava »dejstvo zavesti«⁹. Po Spiru lahko o vsem dvomimo, tudi o tem, ali v realnosti sploh obstajajo predmeti zunaj naše zavesti, vendar pa ne moremo dvomiti o predstavah predmetov, ki se dajejo naši zavesti.¹⁰ Te predstave ne potrebujejo več dokazov, saj nam o njihovem obstoju govori naše »prepričanje« oz. »zaupanje« ('Glaube'), kar je po Spiru možno, ker so predstave le vsebina naše zavesti, zato pa obstajajo v nedvoumni razlikovanosti od njihovih objektov.¹¹ Fazio meni, da gre pri Spirovi argumentaciji pravzaprav le za ponovitev Humovega motiva, po katerem je mogoče razločevati med »percepcijami razuma« in »idejami« ter »vtisi« kot zadnjo realnostjo, do katere se lahko dokopljemo, saj se vsakršen poskus, da bi izstopili iz parametrov našega razuma, izjalovi.¹² Hume v vplivnem delu *A Treatise of Human Nature* zatrjuje, da ničesar ni v razumu onkraj naših percepcij, vtisov in predstav, kar pomeni, da so nam predmeti naše zavesti znani vselej le posredno:

⁸ Fazio, D. M. (1991): *Nietzsche e il criticismo. Elementi kantiani e neokantiani e critica della dialettica hegeliana nella formazione filosofica del giovane Nietzsche*. Urbino: Edizioni QuattroVenti, str. 135.

⁹ Spir, A. (1877): *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Leipzig: J.G. Fintel, Bd. 1., 2. ed., str. 16.

¹⁰ Prav tam, str. 18.

¹¹ Prav tam, str. 46.

¹² Fazio, D. M. (1991): *Nietzsche e il criticismo. Elementi kantiani e neokantiani e critica della dialettica hegeliana nella formazione filosofica del giovane Nietzsche*. Urbino: Edizioni QuattroVenti, str. 136.

»Sovražiti, ljubiti, misliti, čutiti, hoteti: vse to ni nič drugega kot zaznavanje. Ker pa razen zaznav ni v razumu ničesar, in ker vse ideje izvirajo iz nečesa, kar je bilo že prej prisotno v razumu, potem sledi, da si je nemogoče misliti ali ustvariti idejo o določeni stvari, ki bi bila specifično različna od idej in vtisov.«¹³

Hume takoj zatem dodaja, da se lahko še tako trudimo našo pozornost usmeriti zunaj nas ali se morda z močjo naše domišljije pognati »do ekstremnih meja veselja«, ne bomo naredili nobenega koraka naprej *od nas samih*, niti si ne bomo mogli, poleg naših percepcij, zamisliti nobenega drugega možnega načina eksistence. Zato je Humova pozicija – pozicija skeptika, ki se zaveda, da je človek ujetnik veselja lastne domišljije, in razen lastnih zaznav, nikdar ne more spoznati ničesar drugega.

Fazio opozarja, da je pri Spirovi filozofski refleksiji mogoče opaziti tudi Berkeleyjev vpliv. Predvsem ko gre za spoznanje o tistem, kar se kaže kot svet teles-substanc, a se izkaže, da gre za svet naših občutkov. Že Berkeley je namreč v *Razpravi o načelih človekovega razuma* vedel, kako so naša opažanja o zedinjenem pojavljanju nekaterih občutkov razlog za to, »da jih označimo le z enim samim imenom in pojmujeemo tako, kot da gre za eno samo stvar. Ko na primer opazimo sestavo določene barve, okusa, vonja, oblike in čvrstosti, jo imamo za stvar, ki jo označuje ime *jabolko*.«¹⁴ Podobno meni tudi Spir, ko govori o tem, da naj bi nas redne ponovitve teh občutkov privedle k prepričanju oz. zaupanju v svet teles-substanc, ki se nam kažejo kot brezpogojne, in zato se nam, kot končnim bitjem, tudi izkazujejo kot tuje in zunanje entitete.¹⁵ Šele ko se zavemo, da gre le za naše občutke, se po Spiru pokaže, kako je bil dejansko brezpogojen le njihov pojem. Spir kot novokantovski filozof pri spoznavanju zvesto sledi načelom Kantovega »kopernikanskega obrata«, po katerem niso več objekti tisti, ki določajo naše spoznanje, temveč je naše spoznanje tisto, ki preko svoje forme določa objekte. S Kantom se v 18. stoletju začneja obdobje nemškega idealizma, ki želi na realizmu zasnovano filozofijo za vselej pomesti v ropotarnico zgodovine. Temeljni uvid, ki ga prinaša s Kantom zasnovani *transcendentalni idealizem* je v tem, da je svet, ki ga mi spoznavamo, torej pojavni svet, odvisen od samega subjekta, zaradi česar svet, kot ga mi poznamo, ne more biti naseben svet ali »stvar na sebi«, temveč je vselej le relativen svet, k čemur bo Spir dodal, kakor bomo videli v nadaljevanju, da je relativen svet obenem tudi svet relativnosti (pojavni svet, ki je v sebi protisloven). V tem je morda tudi Nietzsche prepoznal »odličnega logika«, ki se dodobra zaveda logičnih pasti, v katere je globoko zabredla metafizična filozofija, ko je postavila obstoj resničnega sveta »Biti« nasproti lažnemu svetu »postajanja«. Resnični svet je moral biti uzrt kot po svojem bistvu nespremenljiv in identičen sam s sabo, torej kot Substanca, ki biva po sebi (samo-

¹³ Hume, D. (2010): *A Treatise of Human Nature*, The Project Gutenberg Ebook, Part 2, sect. 6. Povzeto 10. oktobra 2017 s strani <http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.html>.

¹⁴ Berkeley, G. (1976): *Razprava o načelih človeškega razuma in trije dialogi med Hylasom in Philonom*. Ljubljana: Slovenska matica str. 49.

¹⁵ Fazio, prav tam, str. 136.

zadostnost). Zato mora biti vse, kar ni Substanca, po nujnosti lažno in varljivo, kar velja za celoten pogojeni svet (ne-samozadostnost) kot svet, kakor ga kažejo naši čuti, ki je svet nastajanja in minevanja, torej Ne-bit ali Nič. Kako je namreč lahko resničen svet, v katerem je vse v teku in kjer je protislovnost pravilo, po katerem deluje? Stvari v varljivi dejanskosti se namreč kažejo hkrati kot takšne in drugačne, odvisno od zornega kota ali perspektive opazovalca. Kljub zavesti o antinomijah, v katere je neizogibno vodila metafizična filozofija, ki je temeljila na prej omenjeni dihotomiji pojava in »stvari na sebi«, pa Spir prispe do diametralno nasprotnih zaključkov od Nietzscheja. Morda je prav zato zanj ostal vendarle le »odličen logik«, ne pa tudi odličen filozof, saj sam ni zmožal pogledati onkraj Parmenidove logične zgradbe 'Biti'.

::O PROBLEMU SINTETIČNIH SODB A PRIORI

»Nedvomno srečamo veliko stvari, katerih bistvo ne more biti izraženo s stavkom 'A je A'. Na primer: kakšno predstavo svinčnika bi lahko imel nekdo, ki bi mu povedali le: svinčnik je svinčnik? Jasno je, da nobene. Da bi lahko opisali svinčnik, bi morali povedati približno takole: svinčnik je razsežna stvar z določeno težo, lahko je v obliki valja, barvna, trda, tanka, podaljšanja stvar in tako dalje. Tukaj torej vidimo določeno število lastnosti, kjer je vsaka različna od druge, vse pa so vsebovane oz. vključene v eno, v celoto (svinčnik).

V splošni rabi se imenuje združitev različnega sinteza, stavki, v katerih se kaže bistvo takšne enotnosti, pa se imenujejo propozicije ali sintetične sodbe. Obča forma sintetičnih sodb, obči izraz neke sinteze, je propozicija 'A je B'.¹⁶

»Pojem 'svinčnik' se zamenja s 'stvarjo' svinčnik. Ta 'je' sintetične sodbe – je zmota, ki vsebuje en prenos; dve različni sferi, pri katerih nikdar ne more priti do izenačitve, pa sta postavljeni ena poleg druge.«¹⁷

Nietzschejev zgoraj navedeni odlomek spada med posthumno objavljene fragmente iz leta 1872, kakor so bili zajeti v kritični izdaji Nietzschejevih zbranih del v dveh različnih izdajah (KSA in KGW), ki sta jih pripravila italijanska filozofa Colli in Montinari. Domnevamo, da sta Schlechta in Anders¹⁸ prva odkrila povezavo med Spirovimi in Nietzschejevimi formulacijami, ki jim sledi tudi Paolo D' Iorio, italijanski filozof in urednik Nietzschejeve zbirke na svetovnem spletu *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe* (eKGWB)¹⁹. D' Iorio je eden redkih interpretov Nietzschejeve filozofije, ki se je lotil preučevanja Spirovega vpliva na nje-

¹⁶ Spir, A. (1869): *Forschung nach der Gewisheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*. Leipzig: J.G. Findel, str. 13, 14.

¹⁷ Nietzsche, F. (2009): *Nachgelassene Fragmente*, 1972, 19 [242].

¹⁸ Schlechta, K. Anders A. (1962) *Friedrich Nietzsche: Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann str. 119.

¹⁹ Gre za izdajo Nietzschejevih zbranih del na svetovnem spletu, ki pa temeljni na kritični izdaji Colli-Montinari (Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Berlin, New York, de Gruyter 1967-). *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB).ur. Paolo D' Iorio. Spletni naslov je: www.nietzschesource.org

govo misel. V spisu »La superstizione dei filosofi critici. Nietzsche e African Spir« (1993), je opozoril na številna mesta, predvsem iz Nietzschejevih posthumno objavljenih fragmentov, ki so bolj ali manj implicitno kazala na okoliščino, da je moral Nietzsche dobro poznati Spirove argumente in formulacije. Spir bi torej utegnil biti vse kaj drugega od manjše, obrobne epizode na Nietzschejevi filozofski poti. Še več: vse bliže smo mnenju, da je v precejšnji meri pripomogel k zbitritvi Nietzschejeve lastne filozofske pozicije, ki je s Spirom dobila tudi nekakšno logično zaledje s tem morda prav tisto, kar je Nietzsche potreboval za osvoboditev iz spon, ki so ga do tedaj vezale na Schopenhauerja in Wagnerja. Še naprej jima je sicer ostajal hvaležen, čeprav je senca njunega vpliva (vsaj za nekaj časa), postala vse krajša. Domnevi o poznavanju Spira po svoje pritrjuje tudi Nietzschejev »barvito« zastavljen spis »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu« (1873). Objavljen je bil sicer posthumno, danes pa spada med njegove najodmevnejše spise, saj mu pozornost posvečata tako t.i. kontinentalna filozofska tradicija, kot tudi analitična oz. anglo-saksonska filozofska smer. Ostaja seveda vprašanje, če je tolikšno zanimanje za ta spis posledica resničnega filozofskega uvida, ali pa le posledica velike interpretativne svobode, ki jo dopušča občasno nejasno, dvoumno ali celo nekoherentno izražanje mladega Nietzscheja. Ne glede na omenjene dileme in nejasnosti pa je v našem kontekstu pomembno, da ta spis kot tudi ostali fragmenti, ki so nastali v tistem času, nedvomno kažejo, kako se je Nietzsche veliko naučil prav od Spirovega analitičnega duha in načina argumentiranja. Toda že tedaj je, sledeč Spirovi logiki, prispel do diametralno nasprotnih sklepov tistim, ki jih je začrtal Spir. Je bil Nietzsche le nelogičen, ko se je uprl logiki ali pa je bila njegova »logika ne-logike« v skrajni instanci tisti eksces oz. residuum mišljenja, ki ga formalna logika v svojih togih okvirih nikdar ni bila zmožna razvozlati ali celo prepoznati?

Ena ključnih točk očitnega nestrinjanja s Spirom je prav gotovo povezana s *sintetičnimi sodbami apriori*, kakor jih je imenoval Kant v *Kritiki čistega uma* (1781-87). Spirovo stališče je, da so sintetične sodbe nujne za vse stvari, katerih bistvo ni zajeto v logičnem načelu identitete $A=A$, kar pa zanj ni enako tautologiji. Zgoraj navedeni primer svinčnika, ki ga lahko opišemo le, če mu pripišemo več različnih predikatov kot so podolgovatost, barvitost, teža ipd., pa zahteva podrobnejšo razlago. Najprej se moramo soočiti z okoliščino, da takšno opisovanje kaže, kako je v »empiričnem svetu« (kakor Spir imenuje dejanskost) vse v gibanju in nenehnih premenah. Absolutna dejanskost je za Spira postajanje, kar je gotovo teza, v kateri prepoznamo Nietzscheja. Vprašanje za Spira pa je vselej, kako in od kod je postajanje možno, če predpostavljamo, da je substanca enaka sama sebi in brez razlik? To vprašanje seveda lahko tudi obrnemo in v Nietzschejevem duhu vprašamo, ali je v svetu postajanja sploh možno nekaj takšnega kot je substanca? Spirova pozitivna rešitev tega zagonetnega problema je v duhu tradicionalne filozofije lahko samo *dualistična ontologija*, s pomembno razliko, da se je namreč Spir postavil proti Kantovo-Schopenhauerjevi doktrini transcendentalne idealnosti časa. Omenjeno razliko je očitno opazil in cenil tudi Nietzsche, saj je Spir izpostavil dejstvo, da za iluzornost

sveta ni kriv le spoznavajoči subjekt in forme njegovega intelekta, pač pa bi lahko iluzornost tvorila že empirično realnost (»Wirklichkeit«) samo ali »dogodevanje«, ki ima po njem svojo lastno formo. To dogodevanje je torej že *po sebi* protislovno, medtem ko je realnost (»Realität«) = identiteta sama s sabo. Dejstvo, da se empirična realnost dogodeva v stalnih premenah in se ne ujema z logičnimi načeli (načelo identitete, načelo neprotislovnosti), šteje za Spira kot dokaz resničnosti logičnih načel v smislu edine prave ali avtentične realnosti, ki jo imenuje brezpogojno (»das Unbedingte«) ali absolutno (»das Absolut«).

»Na ta način samo izkustvo, ki se ne ujema ('nicht übereinstimmt') z logičnimi načeli, priča ('Zeugnis') o njihovi objektivni veljavnosti. Kar prihaja do izraza skozi logična načela, je pojem brezpogojnega, po sebi bivajočega ('Selbstexistierende')«. ²⁰

Po Spiru torej resnični kriterij apriornega izvora predstav spoznavajočega subjekta ni njihova nujnost za mišljenje, temveč prisotnost temeljnega neskladja, ki vlada med pojmom bistva in empirično dejanskostjo, ki ga ni mogoče odpraviti. Prav ta okoliščina naj bi dokazovala, da so logična načela zmožna preseči empirično dejanskost, ker se kot edina dotikajo »stvari na sebi«.

D' Iorio pove, da gre Nietzscheju pri ovrzbi sintetičnih sodb apriori pravzaprav za odprtje kritične diskusije o strukturi jezika, njegovih omejitvah in legitimnosti ustvarjanja pojmov. ²¹ Pri sintetičnih sodbah je po Nietzscheju vselej prisotno neko izenačevanje (besedica »je«) dveh različnih sfer ('A je B'), ki nastane na način prenosa (»Übertragung«) ali metonimije, kot zamenjave vzrokov in učinkov. Takšen prenos ima po njem izvor v praznoverju popularne metafizike, ki ne dojame, da pojem »svinčnika« ni enak »stvari« svinčnik. Posamezen svinčnik je namreč vselej individualna entiteta, »svinčnik« kot pojem pa je rezultat abstrakcije posameznih kvalit. V našem primeru sintetična sodba opisuje neko stvar glede na njene zunanje lastnosti in zmotno verjame v enakost bistva (stvari) in teh lastnosti. Če pa sintetične sodbe apriori niso izvor naše zavesti, potemtako tudi nimajo moči, da bi ovrgele pojavni svet kot bi šlo zgolj za lažni ali navidezni svet. ²²

Glede na Spira je tukaj zadeva popolnoma obrnjena, saj intelekt zdaj deluje kot vzgib, ki potvarja resnico naših čutov, ti pa dejanskost kažejo kot absolutno postajanje. O teh vprašanih govori tudi spis »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, v katerem skuša Nietzsche med drugim razložiti nastanek pojma, da bi lahko spoznal vrednost našega jezika nasploh, predvsem pa, da bi mogel odgovoriti na vprašanje, kaj pravzaprav pomeni »resnica«. Pojem po njem namreč vselej nastane s pomočjo abstrakcije, ko beseda ne služi več enkratnemu in individualnemu pradoživljanju, temveč mora ustrezati neštetim, bolj ali manj podobnim, vendar nikoli

²⁰ Spir, A. (1873): *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Leipzig: J.G. Findel, Bd. 1, 1. ed., str. 235.

²¹ D' Iorio, P. (1993): *La superstizione dei filosofi critici. Nietzsche e African Spir*, povzeto 15. septembra 2016 s strani <http://www.hypernietzsche.org/istatic/pdiorio-3/1/>.

²² Glej: Nietzsche, F. (2009): *Nachgelassene Fragmente*, 1872, 19 [242].

enakim primerom, kjer »vsak pojem nastane z izenačevanjem ne-enakega«²³. To spoznanje ga pripelje do sklepa, da je nastanek pojma kot tudi jezika sploh, pravzaprav ne-logičen. Če namreč prisegamo na presežno moč logike, ki zahteva načelo identitete in neprotislovnosti, bi sledil sklep, da se *narava* potemtakem sama ravna v skladu z logiko, kar pa je za Nietzscheja docela antropomorfna predstava. Zato pojem »pravilne percepcije« označi kot

»povsem protisloven nestvor: kajti med dvema absolutno različnima sferama – kot med subjektom in objektom – ni kavzalnosti, ni pravilnosti, ni izražanja, temveč kvečjemu kakšno *estetsko* razmerje, hočem reči, nakazujoč prenos, jecljavi prevod v popolnoma tuj jezik.«²⁴

V tem oziru se mi zdi smiselno navesti tudi značilen fragment iz zapuščine, ki je nastal v času pisanja omenjene Nietzschejeve razprave:

»*Posnemanje* je nasprotje *spoznanja* do te mere, da spoznanje gotovo noče priznati kakršnegakoli prenosa, temveč se namesto tega strogo oprijemlje vtisa brez metafore in ne glede na posledice. Vtis je za ta namen okamnel: uplenjen je in ožigosan s pomočjo pojmov, ubit, olupljen, mumificiran in ohranjen kot pojem ... Spoznanje ni nič drugega kot poigravanje s priljubljenimi metaforami, posnemanje, ki pa ni več občuteno kot posnemanje. Potemtakem seveda ne more prodreti v sfero resnice ... Spoznanje, strogo vzeto, ima zgolj formo tautologije in je *prazno*.«²⁵

Breazeale, ki je avtor angleškega prevoda in spremene besede Nietzschejevih posthumno objavljenih fragmentov, je na zelo koncizen način, v štirih točkah sintetiziral Nietzschejeve temeljne epistemološke predpostavke: »1) neposredovano spoznanje ne obstaja (vselej gre za prenos med dvema različnima sferama – subjekt in objekt, zaradi česar je spoznanje vselej že posredovano); 2) resnica kot ideal zahteva neposredovano, direktno subjektovo zapopadenje objekta; 3) posledično, resnica stvari ne more biti spoznana, ker bi morala biti na voljo protislovnost posredovana neposrednost; 4) edine 'resnice', ki so nam na voljo, so prazne tautologije, ki so resnične po definiciji.«²⁶

Spoznanja iz omenjenih zgodnjih spisov so zaradi nekaterih okoliščin Nietzschejevega življenja (znano je, da se je s temi spoznanji sočasno začel distancirati od Wagnerja, ki mu je menda priporočal naj se raje osredotoči na pisanje knjige *Času neprimerne premišljevanj*), za nekaj časa potihnila, a se je Nietzsche kljub temu v kasnejših delih vrnil k tem uvidom, kar se kaže tudi v posthumno objavljenih fragmentih, objavljenih pod naslovom *Volja do moči*.²⁷ D' Iorio v tem oziru spomni na

²³ Nietzsche, F. (2004): »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, V: *Filozofija na maturi*, letn. 11, št. 1/2, Ljubljana: Državni izpitni center, str. 67.

²⁴ Prav tam, str. 69.

²⁵ Nietzsche, F. (2009): *Nachgelassene Fragmente*, 1872, 19 [228] in 19 [236].

²⁶ Breazeale, D. (1979): *Philosophy and Truth: selections from Nietzsche's notebooks of the early 1870's*. New Jersey, London: Humanities Press International, Inc., str. 51, op. 98.

²⁷ Glej tudi: Nietzsche, F. *Človeško, prečloveško*, § 18, 19, *Vesela znanost*, § 54, *H genealogiji morale*, knjiga 1, § 13, *NF*, 1885-86, 2, 83, 84, 87, 139.

Nietzschejevo sintagmo »blisk poblisne«²⁸ iz njegovih poznih fragmentov, kjer kritično ost uperi v premagovanje človekove vere v *sodbo* kot trditev ali zanikanje, da je s stvarmi lahko 'tako ali drugače'. Človekovo vero v *sodbo* označuje za residuum stare mitologije, ki še vedno ločuje med učinkujočim in učinkovanjem. V sintagmi »blisk poblisne« se bliskanje najprej kaže kot dejavnost in nato kot subjekt. V postajanje naj bi bila »suponirana bit« kot vzrok, ki pa sam ne postaja, saj postajanje ne more biti vzrok, marveč le učinek. Tako se je nekoč domnevalo, da je postajanje učinek zaznavanja, s čimer je bilo degradirano na nivo fikcije, ki nima biti. V tem procesu smo po Nietzscheju zagrešili dvojno zmoto ali interpretacijo, saj smo najprej dogajanje postavili kot učinkovanje in nato še učinek kot bit.²⁹

Tudi Kalanova razprava »Logični aksiomi in pesniško mišljenje« (2010) se osredotoča na Nietzschejevo problematiziranje pojma resnice in logičnih aksiomov, kakor se izkazujejo v poznih fragmentih iz njegove zapuščine. Kalan v tem oziru izpostavlja temeljni vidik spoznavanja kot shematiziranja kaotičnega življenja, glede na

»perspektivno določene potrebe življenjskih energijskih točk kot subjektov. Življenje si samo ustvari logiko ... Nietzsche je v zapisih, ki jih je sploh šele merodajno osvetlil Heidegger v svojih predavanjih o Nietzscheju, postavil pod vprašaj tako ontološko vrednost logičnih aksiomov sploh, kakor tudi posebej stavka o protislovju, pri čemer se je izrecno skliceval prav na Aristotela.«³⁰

Nadalje navaja Kalan (2010) Nietzschejev fragment, ki mu je vredno ponovno prisluhniti:

»Ne posreči se nam isto potrditi in zanikati: to je subjektivni izkustveni stavek, v tem se ne izraža nobena 'nujnost', temveč samo nezmožnost.«³¹

Avtor s tem opozarja, da se je Nietzscheju mišljenje samo razkrilo kot perspektivno in pogojeno z življenjem. Stavek o protislovju ni »resnica na sebi«, temveč »pojmovna prepoved protislovja« in le pravilo logike, s katero si je želel človek poustvariti dejanski svet kot preračunljiv, po shemi biti. Sam po sebi pa je le imperativ o tem, kaj *naj* velja za resnično, čemur moramo verjeti, če želimo priti do znanstvenega spoznanja, ki tudi samo vključuje vsaj eno predpostavko – to je verovanje ali prepričanje, da obstaja spoznanje, ki lahko zaobjame resnico. Kalan poudarja, da je stavek o protislovju kot kriterij resnice biti, za Nietzscheja pravzaprav izvor razcepa življenja na resnični in navidezni svet oz. metafizični svet in svet življenja.³²

²⁸ Nietzsche, F. (2009): *Nachgelassene Fragmente*, 1885-86, 2[84]; D' Iorio, *La superstizione dei filosofi critici*.

Nietzsche e African Spir, povzeto 15. septembra 2016 s strani <http://www.hypernietzsche.org/static/pdiorio-3/1/>.

²⁹ Pri omenjenih sintagmah smo uporabili obstoječi slovenski prevod - Nietzsche, F. (2004), *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica).

³⁰ Kalan, V. (2010): *Evrotropija – »dobra Evropa«*. *Geneza sodobne filozofije od Kierkegaarda do Heideggra*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, str. 201.

³¹ Nietzsche, F. (2009): *Nachgelassene Fragmente*, 1887, 9 [97].

³² Kalan, prav tam, str. 201, 202.

::SPIR IN NIETZSCHEJEVA RECEPCIJA PREDOKRATIKOV

»Parmenid je rekel: 'Česar ni, tega ne mislimo'; - mi pa smo na drugem koncu in pravimo: 'Kar je mogoče misliti, mora gotovo biti fikcija'.«³³

V spisu *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1872-73), objavljenem posthumno, Nietzsche prvič eksplicitno navaja odlomek iz Spirovega dela *Denken und Wirklichkeit*, s katerim želi izpostaviti argument, ki mu služi za ovržbo Parmenidove filozofije 'Biti' in Kantove transcendentalne idealnosti časa in prostora. Spir je bil v tem oziru koristen logik, s katerim je Nietzsche pridobil potrebno zaupanje in potrditev svojega temeljnega uvida, zaznamovanega s Heraklitovo vizijo sveta kot postajanja. V nadaljnjih korakih bomo skušali ovrednotiti Nietzschejevo navajanje Parmenida in Kanta, ki sicer v tem delu nastopata brez navedbe vira, kar seveda odpira problem avtentičnosti. Obstaja torej možnost, da je v teh navedbah deloma prisotna Nietzschejeva interpretacija, vendar pa menimo, da bi v tem primeru šlo za okoliščino, ki je za sam argument nepomembna.

Nietzsche najprej omenja težavo, ki naj bi čakala Parmenidove naslednike. Ti so bili prepričani, da sprememba ni mogoča in torej ne obstaja, med nasprotniki, ki so verjeli v pluralnost substanc pa kot primer navede predsokratika, grškega filozofa Anaksagoro. Slednji se je namreč že soočil z vprašanjem, na kakšen način je pluralnost substanc mogoča in predvsem s problemom, kako podati odgovor na vprašanje, kolikšno je število obstoječih substanc, oz. zakaj jih obstaja prav tolikšno/določeno število. Anaksagora je po Nietzscheju moral tvegati odgovor, iz omenjene zagate pa se je želel izviti na pretkan način in sicer z enim samih zamahom. Postavil je namreč tezo, da mora obstajati »neskončno mnogo« substanc, s čimer pa je zagonetni problem rešil le na videz. Ko bi moral dokazati, na kakšen način takšna, za človeka pravzaprav nepredstavljiva neskončnost, lahko obstaja v realnosti, je zašel še v globlja brezpotja. Parmenid se je tem aporijam izognil, ker je verjel, da množstvo, gibanje in neskončnost, nimajo resnične biti.

»Ne more biti časa, gibanja ali prostora, saj si jih lahko predstavljamo le kot neskončne. Ali neskončno velike ali v neskončnost deljive, vse, kar je neskončno, pa nima biti. Ne obstaja.«³⁴

Zato se po Nietzscheju ne more nikomur, ki si razlaga besedo »bit« v strogem pomenu in se pri tem zaveda, da je vsaka končna neskončnost (neskončnost kot obstoječa v dejanskosti) nemogoča, zares poroditi dvom v bit. Toda, če nam dejanskost vse razodeva zgolj kot popolno neskončnost, je jasno, da je dejanskost sama s sabo protislovna in da torej ne more imeti resnične biti. Po Nietzscheju pa je omenjenemu argumentu mogoče oporekati s protiargumentom:

»Tvoje mišljenje samo kaže na sukcesijo, torej tvoje mišljenje ne more biti dejansko in potemtakem ga ni mogoče uporabiti kot dokaz tvojega argumenta.«³⁵

³³ Nietzsche, F. (2009): *Nachgelassene Fragmente*, 1887, 9 [97].

³⁴ Nietzsche, F. (1994): *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Stuttgart: Reclam. § 15.

³⁵ Prav tam, § 15.

Če je tudi mišljenje samo v gibanju od enega k drugem pojmu, potem bi moralo slediti, da je gibanje dejansko, kajti tudi naš notranji svet, podobno kot zunanji svet, ni takšen kot se nam kaže.³⁶ S tem pa bi prejšnji argument, ki nastopa s stališča razuma (kjer je iluzija posledica zmote, ki izhaja iz naših čutov), izgubil na veljavi, saj je v tem smislu tudi razum in njegova refleksija v gibanju, torej iluzija. V obeh primerih nas Parmenidovo zanikanje gibanja vodi le v *regressus ad infinitum*.³⁷ Na ta argument bi po Nietzscheju Parmenid lahko odgovoril, kakor je kasneje na podoben ugovor odgovoril Kant:

»Lahko povem, brez dvoma, da moje predstave sledijo ena drugi, vendar to pomeni le, da se jih zavedam kot sukcesije v času, ali povedano drugače, glede na formo notranjega čuta. Toda takšna opredelitev ne spremeni časa v stvar, ki obstaja na sebi, niti v stanje, ki objektivno pripada stvarjem.«³⁸

V tem oziru se razodeva razlika med čistim mišljenjem, ki sega v sfero brezčasnosti, kot »krajem« Parmenidove Biti, in našo zavestjo o tem mišljenju, ki pa je le prevod čistega mišljenja v formo sukcesije, gibanja in množstva ter zato iluzija. Parmenid, kakor ga interpretira Nietzsche, bi se torej morda lahko branil podobno kot Kant, ki naj bi s tem razlikovanjem dokazal, da se naše mišljenje ne giblje, saj je sukcesija naših predstav v resnici le *predstava o sukcesiji*. In na tem mestu vstopa Spirov argument, ki se nanaša na omenjeni Kantov ugovor in ga navajamo v celoti:

»Prvič. Sedaj postaja jasno, da ne moremo vedeti ničesar o sukcesiji kot taki, če nimamo sukcesivnih stadijev istočasno v zavesti. Z drugimi besedami: ideja sukcesije ni sama na sebi sukcesivna; potemtakem je popolnoma različna od sukcesije idej. Drugič. Kantova hipoteza privzema take očitne absurdnosti, da se lahko le čudimo, kako jih je mogoče spregledati. Po njegovi hipotezi namreč Cezar in Sokrat nista zares mrtva. Še vedno sta prav tako živa, kakor pred dva tisoč leti, in se ureditvi našega 'notranjega čuta' le zdi ta mrtva. Ljudje, ki se še niso rodili, so že živi, in če se še niso pojavili na sceni, je tudi za to kriva ureditev notranjega čuta. Glavno vprašanje je, kako lahko začetek in konec zavestnega življenja samega obstaja samo v interpretaciji notranjega čuta? Dejstvo je, da je absolutno nemogoče zanikati dejanskost spremembe. Če jo vržemo skozi okno, se bo pretihotapila nazaj skozi ključavnico. Lahko rečemo, 'da se nam le zdi, da se pogoji in predstave spreminjajo', toda ta videz sam je nekaj objektivno danega. Znotraj nje same ima sukcesija nedvoumno objektivno realnost; znotraj nje nekaj dejansko sledi nečemu drugemu. - *Poleg omenjenega pa je nujno treba upoštevati, da ima lahko celotna kritika uma svoj temelj in upravičenost zgolj ob predpostavki, da se nam *predstave* prikazujejo takšne, kot v resnici so. Četudi bi se nam namreč kazale drugačne kot so v dejanskosti, bi ne mogli postaviti nobene veljavne trditve o njih, torej bi ne mogli proizvesti no-

³⁶ Tovrstno fenomenalistično pozicijo bo zavzemal Nietzsche že v *Jutranji zarji*, § 116 in jo bo ponovil tudi v poznih fragmentih, *Nachgelassene Fragmente*, 11: 26 [49], 13:11 [113], 13: 14 [152], 13: 15 [90].

³⁷ D' Iorio, P. (1993): *La superstizione dei filosofi critici. Nietzsche e African Spir*, povzeto 15. septembra 2016 s strani <http://www.hypnietzsche.org/static/pdiorio-3/1/>.

³⁸ Nietzsche, prav tam § 15.

bene epistemologije in 'transcendentalne' raziskave, ki bi imela objektivno veljavo. In onkraj vsakega dvoma je, da se nam naše predstave kažejo kot sukcesivne.«³⁹

Na tem mestu lahko samo sklenemo, da je po Spirevm mnenju nemogoče zanikati dejanskosti 'postajanja'. V nasprotnem primeru bi namreč zapadli v totalen idealizem in bi bili celo primorani zanikati logična načela in torej zaiti v absurdna stališča, s čimer pa bi naš argument izgubil vsakršno filozofsko relevantnost.

::BREZPOGOJNO IN STAVEK IDENTITETE

Spir se je soočal z istim spoznavno-teoretskim problemom kot Kant, ko se je postavil proti naturaliziranju mišljenja. Kant je menil, da je pomembno odgovoriti na naslednje vprašanje: ali si lahko predstavljamo vzročno razmerje dveh dogodkov, zgolj če izhajamo iz izkustva njihovega stalnega zaporednega pojavljanja? Če pristanemo na Humovo subjektivno veljavnost združevanja predstav, ki se ravna po psiholoških zakonih asociacije, potem bi nam doslednost, po Kantu, velevala priznati kontingenco kot edino gotovost o nas samih, s čimer pa bi si zaprli možnosti za vsakršno objektivno veljavnost sodbe. Zgolj nujna vzročna povezanost dogodkov nam lahko zagotovi resničnostno vrednost neke sodbe. Kantova ponujena rešitev je bila v zavrnitvi naturalistične (psihološke ali fiziološke) interpretacije »jaza«. Spontanost »jaza« ohranimo le, če ga razumemo kot transcendentalni subjekt apercepcije, ki ni podvržen spremembam, saj ni del sveta pojavnosti. Podobno trdi Spir, ki meni:

»Toda predmeta oz. samega objekta spoznanja ne moremo nikdar najti v zavesti oz. v predstavi, zato je tudi ni mogoče preiti na asociacijo z vsebinami [objektov].«⁴⁰

Kantova transcendentalna enotnost apercepcije torej po Spiru zahteva mišljenje, ki je samo brezčasno in v sebi enotno, saj je le tako možna povezanost enotnosti apercepcije z zunanjim, tujim elementom, ki se kaže kot temporalni tok občutkov. Kant bo to vrzel do dimenzije zunanosti skušal premostiti s transcendentalnim shematizmom, vendar pa, kot je znano, vselej neuspešno. Spir je prav tako protislovje med časovnostjo in partikularnostjo na eni strani in brezčasnostjo in enostavnostjo apercepcije na drugi strani, vzel skrajno resno, čeprav zaključuje z ugotovitvijo, da ostaja neukinljivo, saj gre za dve nezdružljivi sferi. Spirovo vztrajanje na tej ločitvi se zdi utemeljeno. Podobno kot pri Kantu je tudi pri njem opazna težnja, da bi ohranil dostojanstvo mišljenja. Našo domnevo potrjuje v svoji razpravi tudi Green (2002), ki o Spirovi poziciji meni:

»V kolikor mislimo, moramo misliti o svetu brez časa ali partikularnosti – atemporalno Parmenidovo Eno. Bistvo reprezentacije je vselej enako – je nujna enotnost, ki stoji zunaj temporalnega toka zavesti.«⁴¹

³⁹ Spir, A. (1873): *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Leipzig: J.G. Findel, Bd. 1, 1. ed., str. 264, 265.

⁴⁰ Spir, A. (1877): *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Leipzig: J.G. Findel, Bd. 1., 2. ed., str. 78.

⁴¹ Green, M. (2002): *Nietzsche and the transcendental tradition*, Urbana, Chicago: University of Illinois Press, str. 47.

V duhu nemškega idealizma tudi Spir ni pripisoval čutnosti avtonomne spoznavne moči oz. veljave, ker je bilo zanj merodajno le spoznanje, ki temelji na objektivno veljavnih sodbah. Slednje zanj predstavljajo formo samodoločanja, ki po analogiji z božjim neposrednim zrenjem objektov temelji na enotnosti spoznavajočega s spoznanim. Njegova pozicija je bila morda še nekoliko radikalnejša od predhodnikov. Ni namreč dopuščala možnosti, da bi v sfero objektivno veljavnih sodb vstopila kakršnakoli partikularnost ali temporalnost, saj bi se objektivna veljavnost sodbe s tem aktom že kontaminirala. Tako je tudi vsakršna brezpogojnost ali substancialnost lastna »stvari na sebi« in ne predmetom reprezentacije, kakor se je sicer domnevalo. Sicer »stvar na sebi« kot neposredna dejanskost je nekaj, kar za Spira (seveda Kantovega učenca) že po definiciji ni dostopno našim predstavnim zmožnostim. Njegova teza pa je bila v tem oziru celo ostrejša od Kantove, saj je menil, da *logična načela* nimajo le regulativne veljave, temveč so to predvsem ontološka načela, za katere velja, da nekaj zatrjujejo o naravi realnih objektov, brez katerih ne bi mogla nastati zavest o resničnem in neresničnem⁴². Po Spiru so zato logična načela (načelo identitete in načelo neprotislovnosti) veljavna apriori, kar pomeni, da nimajo izvora v izkustvu, saj so logična načela resnica vsakega izkustva, ki samo zase vselej ostaja neresnično. Na tem mestu kajpak ne moremo mimo vprašanja zakaj neki pa bi morali sklepati, da so edino logična načela resnična? Spir meni, da njihovo objektivnost potrjuje že samo dejstvo, da se ne skladajo s pojavnim svetom, kjer je vse v gibanju in spreminjanju. Ker naj bi človek samo s pomočjo logičnih načel dobil uvid v večni svet onkraj spremenljivega sveta, Spir sklepa, da je v takšni logično pridobljeni dejanskosti na sebi odkril »brezpogojno« in »absolutno«. Obstajale naj bi dve različni plati dejanskosti: na eni strani bistvo, lastno stvarjem, ki so identične same s sabo – to je gospostvo brezpogojnega (»das Gebiet des Unbedingten«), na drugi strani pa imamo empirično predstavo (»Darstellung«) stvari, ki je tisto, kar Kant imenuje fenomenalno (»die Erscheinung« oz. »Phänomena«) v nasprotju z noumenalnim (»Ding an sich« oz. »Noumena«), in ne vsebuje ničesar brezpogojnega – to je gospostvo pogojenega (»das Gebiet des Bedingten«).⁴³ Ključnega pomena je torej ugotovitev, da Spir v poskusu obnove kritične filozofije nasprotuje možnosti znanosti o brezpogojnem, za kar si je sicer prizadevala metafizična filozofija, ki je zato ostajala dogmatična, saj ni upoštevala omejitev dometa racionalnega spoznanja, o čemer razpravlja in kar utemeljuje že Kant v njegovem projektu kritike čistega uma. Če teh omejitev spoznavne zmožnosti človeka na sfero pojavnosti ne upoštevamo, se lahko kaj kmalu zgodi, da zaidemo v spekulacijo ali v *antinomije čistega uma* (Kant)⁴⁴. Spir se je torej s kritično filozofijo zavzemal za možnost znano-

⁴² Spir, A. (1877): *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Leipzig: J.G. Findel, I. Bd., 2. ed., str. 164, 165

⁴³ Prav tam, I. Bd., 2. ed., str. 199

⁴⁴ Glej: Kant, I. (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (KrV A 426/B 454ff.).

sti o *pojmu brezpogojnega*, kar naj bi nam ponudilo način, kako se dvigniti nad sfero izkustva in se s tem povzpeti na višjo raven motrenja dejanskosti.

Največji korak naprej, ki ga moramo priznati Spiru v primerjavi z njegovimi predhodniki, je morda prav njegovo vztrajanje na *inkumenzurabilnosti*, do katere se je dokopal le s treznim, logičnim premislekom, ki je dozorel v spoznanje, da med brezpogojnim in pogojenim ne more biti vzročnega odnosa. S takšno utemeljitvijo je metafizika izgubila sleherno legitimnost v njeni težnji, da bi enkrat za vselej skušala pojasniti svet. Metafizična filozofija je svojo moč črpala iz uvida, da pogojeno (kot končno) ne more obstajati brez brezpogojnega (neskončnega) kot podlage oz. Temelja (ki je metafysis ali onkraj narave), na katerem sloni vse pogojeno, ki obstaja v ontološki odvisnosti od Temelja. Takšno izhodišče je bilo po Spiru njena izvorna in fundamentalna zmota, ki pa je vodila lahko zgolj v filozofski dogmatizem. Po D' Ioriju je Nietzsche zelo cenil Spirova logična dognanja, ki so bila uperjena proti osnovnim predpostavkam vsakršne tradicionalno zasnovane metafizike. Spirove argumente naj bi tudi sam uporabil pri izpodbijanju Schopenhauerjevih tez iz *Dodatka* njegovega temeljnega dela *Svet kot volja in predstava*. D' Iorio (1993) lepo opisuje, kako se je Schopenhauer, potem ko je bila po Kantu dogmatična metafizika strogo prepovedana, zavzel za nekakšno imanentno metafiziko kot znanostjo občega izkustva. Schopenhauer naj bi torej bistvo filozofije dojemal kot dejavnost dešifriranja nekakšnega okultnega besedila (narave), oz. kot manifestacije nasebne dejanskosti. Naloga filozofije bi potemtakem bila le v tem, da odkrije kod, ki nam bo odprl vrata do »okultnega teksta«, ko bomo soočeni z nasebno dejanskostjo v vsej njeni goloti.⁴⁵ Nietzsche je omenjeni tekst sicer kritično ovrednotil in ga zaznal kot ponoven poskus interpretacije pojava, kjer pojav obstaja le v nasprotju do biti, s čimer se je na pritajen način vračal pojem »stvari na sebi«, brez katerega tradicionalna metafizika ne more shajati.⁴⁶ Če in v kolikšni meri je Nietzsche Schopenhauerjevo pozicijo pravilno ocenil, puščamo na tem mestu ob strani. Nietzsche se bo v poznejših delih v kritiki pozitivizma (in ne metafizike!) zavzel za pozicijo perspektivizma, po katerem ni nobenih dejstev, so le interpretacije. Prvotno »besedilo« naj bi tako človeku ostajalo neznano. Metafiziko sta sicer že od Sokrata naprej spremljala optimizem in vera v spoznanje in znanost, ki bosta človekovo misel popeljala do resnice. Tradicionalno se je metafizika manifestirala na dualizmih: resnica in zmota, dobro in zlo, svetlo in temno, moško in žensko, lepo in grdo, pri čemer je praviloma eno od nasprotij postavljala kot izvorno, drugo pa kot izpeljano. Tema, na primer, kot taka ne obstaja, saj je v svojem bistvu le pomanjkanje svetlobe. Predpostavka tradicionalne metafizike, ki jo je prevzela tudi filozofija razvetljenstva, je nekakšen spoznavno-teoretski optimizem razuma, po katerem v naravi načeloma ne obstajajo stvari, ki jih ni mogoče spoznati. Naše pomanjkljivo spoznanje o čemerkoli priča le o tem, da se stvari še nismo lo-

⁴⁵ D' Iorio, P. (1993): *La superstizione dei filosofi critici. Nietzsche e African Spir*, povzeto 15. septembra 2016 s strani <http://www.hypernietzsche.org/Static/pdiorio-3/1/>.

⁴⁶ Glej: Nietzsche, F. (2005): *Človeško, prečloveško*, Ljubljana: Slovenska matica § 16, str. 31-33. Kot primer Nietzschejeve kritične percepcije nekaterih vidikov Schopenhauerjeve filozofije priča že zgodnji spis »Zu Schopenhauer« (1868).

tili dovolj resno, da pa je vendarle možno vsaki stvari priti do dna, če le dovolj dolgo vztrajamo in na stvar gledamo z več možnih vidikov. Metafizika ostaja gluha za »tragično spoznanje« o brez(d)nu, ki ga v filozofijo ponovno želi vpeljati Nietzsche in v kate-rega smo potisnjeni zaradi temeljne inkomenzurabilnosti oz. razpoke, ki je prisotna in sami dejanskosti. Tega dejstva ni mogoče odpraviti, mogoče pa ga je prepoznati oz. se ga zavedati kot konstitutivnega (ne)dela dejanskosti same. Spirovo odkritje inkomenzurabilnosti med sferama brezpogojnega in pogojenega je bil prvi korak, ki je Nietzscheja spodbudil k destituiranju/destrukciji metafizične zgradbe dogmatične filozofije ob pripoznanju, da je imel odgovor metafizike vseeno izjemno veliko vrednost, vendar le v kolikor ga razumemo kot ime nekega problema, ne pa kot cilja filozofije.

Spirovo brezpogojno torej ne more pogojevati, zaradi česar se mu zdijo Schopenhauerjevi poskusi, da bi od pogojenega prispeli k brezpogoj(e)nemu, naivno početje in metafizika *par excellence*. V izkustvu, ki je vselej izkustvo pojavnega in videza, se torej ne zrcali stvar na sebi kot brezpogojno, temveč

» ... pojav sam sebe prikazuje (' ... die Erscheinung sich selber erscheint'). Koga bi sicer lahko manifestiral, če ne samega sebe? ('Wem könnte sie sonst erscheinen, wenn nicht sich selber?') Deli se na dva faktorja, na subjekt in objekt spoznanja, ki lahko bivata samo v njunem vzajemnem odnosu. Toda prav ta delitev in relativnost je stvári ali dejanskosti na sebi tuja ... Empirični objekti so z razlogom imenovani fenomeni, pojavi, vendar ne zato, ker bi se v njih samih pojavljali noumenon, temveč zato, ker se oni sami nam pojavljajo, noumenon pa tega ne počne.«⁴⁷

Spir torej v eni potezi vrača dostojanstvo sferi fenomenalnega, ko ji priznava neodvisnost od »brezpogojnega«, na drugi strani pa to vendarle ni priznanje avtonomije vsega pojavnega, ki samo še vedno ostaja protislovna dejanskost, brez povezave z logičnimi načeli, v katerih se edino po njem zrcali bistvo stvari – (logični) »absolut«.

Logičnim načelom identitete in neprotislovnosti skuša Spir ponovno vrniti ontološko vrednost in apriorni značaj. Čeprav logična načela ne prispevajo k pozitivnemu spoznanju »stvari na sebi«, naj bi vendarle nesporno dokazovala obstoj neke druge dejanskosti, ki pa nima nobene povezave s pojavnim svetom videza, ki je sam v sebi nestalen in protisloven, torej le svet iluzij.

Videti je torej, kot da bi imelo »brezpogojno« vendarle le funkcijo nekakšnega mašila, ki ga Spir pravzaprav potrebuje, če ne želi ostati v varljivi dejanskosti postajanja. »Brezpogojno« je Norma in nastopa kot tisti temeljni deficit vseh stvari pojavnega sveta. Po Faziu je tako »brezpogojno« v Kantovem smislu lahko le »norma mišljenja«, torej vselej le regulativna ideja in nikdar konstitutivni pojem, saj je samo odraz »potrebe po resnici v moralnem smislu. Težnja brezpogojnega predstavlja končno logično obsodbo sveta, ki ga poznamo s pomočjo znanstvenega spoznanja, to pa je spoznanje reprezentacij.«⁴⁸

⁴⁷ Spir, A. (1873): *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Leipzig: J.G. Findel, I. Bd., I.ed., str. 381.

⁴⁸ Fazio, D. M. (1991): *Nietzsche e il criticismo. Elementi kantiani e neokantiani e critica della dialettica hegeliana nella formazione filosofica del giovane Nietzsche*. Urbino: Edizioni QuattroVenti, str. 143.

Nietzsche od Spira torej gotovo sprejema t. i. dekonstrukcijsko plat njegove analize, po kateri je v dejanskosti le absolutno postajanje, ne sprejema pa poskusov pozitivnih rešitev, ki so bili usmerjeni v ponovno ustoličenje metafizičnih pojmov in predstav. Nietzsche ne zanika, da vsako mišljenje, ki pretendira na spoznavanje sveta, od nas (po sili razmer) zahteva, da predpostavimo obstoj objektov, ki so enaki sami s seboj – substanc. Toda to spoznavanje sveta je potrebno razumeti skozi metaforo nekažne mreže ali pajčevine, o čemer na primer govori tudi aforizem 'V ječi':

»Kot pajki ždimo v svoji mreži in kar koli že ujamemo, vendarle ne moremo ujeti nič drugega kot to, kar se pač pusti ujeti v *naše* mreže.«⁴⁹

Nietzschejev spis »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu« namreč kaže na izrazito antropomorfno vrednost vsakega spoznanja, ki

»ne vsebuje niti ene točke, ki bi bila 'resnična na sebi', dejanska in splošno veljavna, ne glede na človeka.«⁵⁰

Tudi pojem substance (»brezpogojno«) ima torej le regulativno veljavo. Načelo identitete A=A velja sicer absolutno, vendar le v območju logike, torej sheme, katere pravila smo postavili *sami*.

::LITERATURA

- Berkeley, G. (1976): *Razprava o načelih človeškega razuma in trije dialogi med Hylasom in Philonom*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Breazale, D. (1979): *Philosophy and Truth: selections from Nietzsche's notebooks of the early 1870's*. New Jersey, London: Humanities Press International, Inc.
- D' Iorio, P (1993): »La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir« V: *Nietzsche-Studien*, 22, str. 257-294.
- »La superstizione dei filosofi critici. Nietzsche e Afrikan Spir.«
Povzeto 15. septembra 2016 s strani <http://www.hypernietzsche.org/static/pdiorio-3/1/>.
- Fazio, D. M. (1991): *Nietzsche e il criticismo. Elementi kantiani e neokantiani e critica della dialettica hegeliana nella formazione filosofica del giovane Nietzsche*. Urbino: Edizioni QuattroVenti.
- Green, M. (2002): *Nietzsche and the Transcendental tradition*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Hume, D. (2010): *A Treatise of human nature*. The Project Gutenberg Ebook. Povzeto 10. oktobra 2017 s strani <http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.html/>.
- Kalan, V. (2010): *Evrotropija – »dobra Evropa«*. Geneza sodobne filozofije od Kierkegaarda do Heideggra. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kant, I. (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, F. (1994): *Die Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen*. Stuttgart: Reclam.
- Nietzsche, F. (2004): *Jutranja zarja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2004): »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu.« V: *Filozofija na maturi*, letn. 11, št. 1/2, Ljubljana: Državni izpitni center, str. 65-72.
- Nietzsche, F. (2004): *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2005): *Človeško, prečloveško*. Ljubljana: Slovenska matica.

⁴⁹ Nietzsche, F. (2004): *Jutranja zarja*, Ljubljana: Slovenska matica, § 117, str. 92, 93.

⁵⁰ Nietzsche, F. (2004): »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, V: *Filozofija na maturi*, letn. 11, št. 1/2, Ljubljana: Državni izpitni center, str. 68.

- Nietzsche, F. (2007): *Času neprimerna premišljevanja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2009-): *Nachgelassene fragmente. V: Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB), povzeto 10. oktobra 2017 s strani <http://www.nietzschesource.org/>.
- Schlechte, K., Anders, A. (1962): *Von der verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann.
- Schopenhauer, A. (2008): *Svet kot volja in predstava*. Ljubljana: Društvo Slovenska matica.
- Spir, A. (1869): *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*. Leipzig: J.G. Findel.
- Spir, A. (1873): *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. 1. ed., Leipzig: J.G. Findel.
- Spir, A. (1877): *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. 2. ed., Leipzig: J.G. Findel.

Martin Uranič
TRANSCENDENTALNO
FENOMENOLOŠKA
KONSTITUCIJA
PROSTORA:
FENOMEN
PROSTORA PRI
HUSSERLU

29-53

ODDELEK ZA FILOZOFIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
UNIVERZA V LJUBLJANI
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA
SPLETNI NASLOV:
MARTIN.URANIC@FF.UNI-LJ.SI

::POVZETEK ČLANKA

PRIČUJOČI ČLANEK SE LOTEVA prikaza Husserlovega mišljenja fenomena prostora v času od nastanka predavanj *Ding und Raum* (1907) do tematizacije življenjskega sveta v *Krizi*. Medtem ko je prvi del namenjen Husserlovi kritiki *novoveške* znanstvene koncepcije prostora, razprava v nadaljevanju poseže v samo osrčje transcendentalno fenomenološke konstitucije prostora, kjer se srečamo z životom kot nosilcem transcendentalne subjektivitete ter z mišljenjem *zemeljskosti* kot neodpravljljive točke konstitucije slehernega gibanja in mirovanja.

Ključne besede: fenomenologija, prostor, telesnost, konstitucija, transcendentalni ego

ABSTRACT

*TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGICAL CONSTITUTION OF SPACE:
THE PHENOMENON OF SPACE IN HUSSERL'S PHILOSOPHY*

*The following paper tackles the depiction of Husserl's philosophical thinking of the phenomenon of space in the time between his lectures *Ding und Raum* from 1907 and his treatment of life-world in his text *Crisis*. At first, the paper deals with Husserl's criticism of the scientific conception of space of the modern age, and later on, in the second and the third part, it strives to look into the core of the transcendental phenomenological constitution of space, where we become acquainted with the living-body as the bearer of transcendental subjectivity, and with the concept of Earth as the basis-form for the constitution of every movement and rest.*

Key words: phenomenology, space, corporeality, constitution, transcendental ego

::UVOD¹

Fenomen prostora, kot ga je v prvi polovici 20. stoletja mislil Husserl, moramo razumeti v luči *fenomenološke arheologije* – »cikcak«. Če privzamemo Husserlovo pozicijo, da je svet že tudi predznanstveno časovno-prostorski svet in ga kot takega izkušamo v vsakodnevni *doksi življenjskega sveta*, se nam mora v okviru danega članka *prostor* v nasprotju z matematično-fizikalno znanostjo pokazati ne več kot geometrijsko dojet neskončni tro- ali večdimenzionalni koordinatni sistem nasebnega, to je »objektivnega« sveta, temveč v *korelacijskem aprioriju* transcendentalne zavesti, iz katere vse svetne reči kot tudi njihova prostorskost, ki jim vselej pripada, šele dobijo svojo osmislitev v *univerzalni horizontalni strukturi izkustva*. Naloga razgrnitve strukture fenomena prostora pri Husserlu nas tako znotraj pričujoče razprave napotuje nazaj k čistini *čistega jaza*, v katerem se znotraj imanentnega toka doživljajev prostorskost šele pokaže v tem, kar je kot *samo-nasebi-kazoče-se*, to je kot sintetično poenoteno konstitutivno dejanje *transcendentalne zavesti*. Vendar, preden se dokončno spopademo s transcendentalno fenomenološko konstitucijsko strukturo prostora, naj za začetek v duhu arheologije (»cikcak«) najpoprej vzpostavimo fenomenološko kritiko obravnave prostora v *naturalističnih znanostih*, s čimer si bomo obenem že zagotovili sestop k izvorni prostorskosti *življenjskega sveta* ter se nato po poti konstitucije povrnili k resnični *ontološki veljavnosti* ter predvsem *epistemološki gotovosti* prostorske izkušnje, kot nam je znotraj Husserlove fenomenologije že vse skozi povečini prikrito dana v transcendentalnem življenju zavesti.

::I VRAČANJE K TOPOLOŠKI PROSTORSKOSTI ŽIVLJENJSKEGA SVETA V KONTEKSTU IZVORA GEOMETRIJE

Objektivni prostor moderne znanosti, ki si je svojo veljavo začela utirati v *novoveškem* mišljenju *idealizirane narave*, je dandanes povečini razumljen kot v neskončnosti izmerljiva on»nasebnost« *res extensa*. Spoznaten je kot nasebni *naravi* pripadajoča zunanja razsežnost, v katero s svojim, prav tako razsežnim telesom vstopa tudi človek. Kakorkoli se prostor že izkuša, je pri tem vselej mišljen kot *objektivnost per se*, kot objektivnost, neodvisna od vsakršne subjektivnosti človeškega izkušanja. Kot takega pa ga v eksaktnosti matematičnega postopka objektivno razlaga in proučuje *geometrija*. Da bi lahko mislili kritiko znanstvene *idealizacije prostora*, moramo zato skupaj s Husserlom z *vnazajšnjim spraševanjem* pokazati, na kakšen način je geometrija v intersubjektivnem *horizontu zgodovine* ter vzpenjajoča se iz predznanstvenega življenjskega sveta izvorno sploh lahko prišla do svojega lastnega načina biti, s tem pa tudi do lastnega izvornega smisla.

Začetki geometrije kot znanosti o »merjenju zemlje« segajo nazaj v antiko, kjer je bila, kot ugotavlja Husserl, naloga univerzalne znanosti razumljena znotraj *končno*

¹ Članek je skrajšano besedilo s Prešernovo nagrado Filozofske fakultete nagrajene diplomske naloge *Fenomenologija in fenomen prostora: v kontekstu Husserlove transcendentalno fenomenološke filozofije* (2014).

sklenjenega apriorija, v katerem so vse zamisljive kategorije realnega pod vplivom Platonovega idealizma imele svojo udeležbo na idealnem. Tako je tudi prostor v okviru evklidske geometrije, kjer se je sicer izkušal v »realnem« svetu, *apriori* pripadal nadrejenemu svetu idej in se je lahko le na podlagi substancialnosti nadčutnega *idealnega prostora* manifestiral v končno zamejenem *realnem svetu čutnosti*. Bit *idealnega prostora* je bila potemtakem vse do novoveškega preoblikovanja domena končnosti *univerzalne znanosti* starega veka, ki nikoli ni prispel do tega, »da bi zajel možnost neskončne naloge, ki je za nas kot nekaj samoumevnega povezana s pojmom geometrijskega prostora in pojmom geometrije kot temu geometrijskemu prostoru pripadajoče znanosti.« (Husserl, 2005: 35) Šele z *novoveškim* preoblikovanjem *univerzalne znanosti*, ki naprti znanosti neskončno nalogo spoznanja, namreč lahko k

idealnemu prostoru pripada za nas nek univerzalni sistematično enotni apriori, neskončna in kljub neskončnosti v sebi sklenjena enotna sistematična teorija, ki, dvigajoč se iz aksiomatskih pojmov in načel, dopušča, da se lahko z deduktivno enoznačnostjo konstituira katero koli obliko, ki jo je mogoče zarisati v prostoru. Vse, kar idealiter »eksistira« v geometrijskem prostoru, je enoznačno vnaprej določeno v vseh svojih določilih. Naše apodiktično mišljenje s tem, ko prek pojmov, načel, sklepov, dokazov postopno napreduje v neskončnost, »odkriva« le to, kar je vnaprej, kar je že na sebi resnica.²

Z drugimi besedami, bit *idealnega prostora* je skupaj z Galilejevo *matematizacijo narave* iz nadčutnega sveta idej prešla v »nasebnost« realnega sveta, v katerem »je neskončna totaliteta bivajočega nasploh v sebi racionalna totaliteta, ki jo je treba korelativno, brez vsakršnega ostanka, obvladovati z univerzalno znanostjo.« (*ibid.*: 36) S tem pa svet kot totaliteta bivajočega v *matematičnem naravoslovju* postane neodvisen od človekovega subjektivnega načina bivanja, se pravi postane svet, znotraj katerega je *prostor* doumet kot *res extensa*, to je izmerljiva in objektivno določljiva razsežna substanca, v razumevanju in raziskovanju katere nam je na voljo resnično spoznanje svetnih objektov v njihovi *absolutni identiteti*. Pri tem se nam morajo naši subjektivni doživljaji pokazati kot objektivno neresnični, kolikor se ne skladajo z matematično izmerljivo nasebnostjo, obenem pa *idealizacija prostora* doseže naše zavestno življenje do te mere, da se nam »[p]rehajanje med apriorno teorijo in empirijo [...] zdi tako vsakdanje, da običajno ne delamo razlike med prostorom in prostorskimi oblikami, o katerih govori geometrija, ter prostorom in prostorskimi oblikami izkustvene dejanskosti, kot da bi šlo za eno in isto.« (*ibid.*: 38) Vendar pa kljub temu, in to je Husserlova stava, obstaja med obema naravnostma napram prostoru neka bistvena razlika, ki ostane znotraj galilejevske zastavitve znanosti nepremišljena. *Idealni prostor* apriorne teorije, to je »čiste geometrije«, namreč a priori ni

² Husserl, E. (2005): *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: SM, str. 35.

prostorsko izkustvo predznanstvenega subjektivno-relativnega doživljanja, temveč na tem izkustvu v abstraktni usmeritvi v gole prostorske oblike utemeljena *idealnost*, ki nazornemu izkustvu prostora šele naknadno podloži svojo pred-podstavko *idealnega prostora*. Ko je torej antična geometrija iz nazornega okolja čutnih podob prvič abstrahirala *čiste geometrijske oblike*, kot so denimo krog, trikotnik, daljica in tako dalje, to še niso bila določila *objektivnega sveta*, temveč prav *idealne* »čiste« oblike s svojo veljavo zgolj v »*idealn[i] praks[i]*« čistega mišljenja, ki se zadržuje izključno v *kraljestvu čistih mejnih oblik*.« (*ibid.*: 40) Da pa so se te *idealne prostorske oblike* lahko premestile v nazornost izkustvenega sveta, je bilo potrebno šele odkriti njihovo zmožnost aplikacije v »resnično« objektivno bit sveta in po Husserlu je omenjeni prehod iz *idealne prakse* v *realno* omogočilo idealiziranje pred tem obstoječe *empirične merilne tehnike*, ki

praktično odkriva možnost, da se določene empirične temeljne oblike, konkretno določene na podlagi faktično splošno razpoložljivih empirično-togih teles, izberejo za *mere* in da se s pomočjo odnosov, ki obstajajo (oziroma jih je treba odkriti) med njimi in drugimi telesnimi oblikami, intersubjektivno in praktično enoznačno določijo te druge oblike – najprej v ožjih sferah (npr. na področju *zemljemerstva*) in nato še v drugih, novih sferah oblik.³

Z *idealiziranjem* empirične merilne tehnike, ki je bila pred tem v uporabi v tehnični praksi, se posledično *novoveški* znanosti »čista geometrija« ponudi kot *sredstvo tehnike*, kot aplikativna veda, ki ima sicer opravka z *idealnostjo mejnih oblik*, vendar pa obogatena z intersubjektivno določljivimi merskimi enotami izkustva lahko služi kot znanost z zmožnostjo »sistematične izgradnje metodike merjenja za objektivno določanje oblik, in sicer s stalnim vzpenjanjem – kot nekakšna 'aproksimacija' – h geometrijskim idealom, mejnim oblikam.« (*ibid.*: 43)⁴ Na podlagi medsebojne prepletenosti *empirične* ter *idealne prakse*, ki je bila položena v izhodišče Galilejevega raziskovanja, pa že lahko poskušamo razumeti, kako se je italijanskemu naravoslovcu v začetku *novega veka* lahko porodila *ideja matematičnega univerzuma* kot v sebi dovršene »nasebne« tvorbe sveta in svetnih objektov. Husserl v *Krizi* tako Galileju, ki je prevzel tradicijo geometrije, položi v usta naslednje besede:

Kjer koli se je izoblikovala takšna metodika [merjenja], smo s tem premostili tudi relativnost subjektivnih pojmovanj, ki predstavlja bistvo empirično-nazornega sveta. Kajti na ta način dobimo *identično absolutno (irrelativ) resnico*, o kateri se

³ Husserl, E. (2005): *Križa evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica, str. 42.

⁴ Objektiviziranje oblik skozi stalno *aproksimacijo* pomeni, da se skupaj s človeštvom razvija tudi tehnika in stremi k izboljšavi, s čimer se npr. *hipotetična* določitev kroga z razvojem vseskozi izpopolnjuje proti za Husserla nikoli doseženemu cilju. Tako se, denimo zgodovinsko, z *aproksimacijo* določanja idealnih oblik »premico naredi še bolj premo, ravnino še bolj ravno« (Husserl, 2005: 39).

lahko prepriča vsakdo, ki lahko razume in uporablja metodo. *Torej tu spoznavamo resnično bivajoče* – čeprav le v formi iz empirične danosti stalno vzpenjajoče se aproksimacije k idealni geometrijski obliki, ki deluje kot vodilni pol.⁵

V nazornem izkustvu dana telesa in njihove oblike za Galileja namreč niso nič drugega kot subjektivno zaznavanje *resnično bivajoče razsežne substance*, ki jo je mogoče v njeni biti spoznati s pomočjo *naravoslovne metode*, katere lastnost je, da zvede vse, kar je v zaznavi naključnega, na stran *subjektivnega* ter tako dopusti, da spoznavanje v izvajanju metode doseže *matematizirano* plat *res extensa* ter jo s tem že tudi *objektivno* določi. Na ta način je ob pomoči matematike *novoveška znanost*

s svojim idealiziranjem telesnega sveta z ozirom na njegovo prostorsko-časovno oblikovanost [...] ustvarila idealne objektivnosti. Iz nedoločeno splošne življenjskosvetne forme prostor in čas je z raznolikostjo empirično-zaznavnih oblik, ki se jih fingira vanjo, šele proizvedla *objektivni svet* v pravem pomenu, namreč neskončno totaliteto metodološko in povsem na splošno za vsakogar enoznačno določljivih *idealnih predmetnosti*.⁶

Govorimo seveda o *substrukciji življenjskega sveta* in njegovih splošnih struktur, med katere sodi tudi izkustvo prostorske in prostorskih oblik. V nazornem izkušanju dan *prostor* se je tako z Galilejem dokončno zvedel na *idealni prostor* geometrije, podvržen neposredni matematizaciji, s katerim se je celotna sfera »realnih« svetnih oblik v napredovanju tehnike lahko v čedalje višji »popolnosti« približevala *idealnim oblikam* čiste geometrije. *Idealni prostor* galilejevske ideje znanosti na ta način slednjic doseže celotno *izkustvo sveta*, s čimer postane svet »univerzalna konfiguracija vseh teles, [ki] ima torej *neko vse forme zaobsegajočo totalno formo* in [...] *le-to* je mogoče idealizirati na analizirani način in jo obvladati s konstrukcijo.« (*ibid.*: 51) Svet kot *totalna forma* vseh form (prostorski svet vseh možnih oblik s svojo ekstenzijo) tako obvelja za resnično bivajoče in kot *res extensa* postane sploh edina možnost nove ideje *univerzalnosti*.

Ob takšni zastavitvi univerzalnosti pa se obenem že pojavi svojevrsten problem. Problem, ki zadeva tako imenovane »*specifične*« čutne kvalitete, »kot so barva, zvok, vonj in podobno« (*ibid.*: 45). In sicer, kolikor se nam v empiričnem čutnem zaznavanju telesne oblike sprva dajejo »kot 'forme' neke 'materije', neke čutne polnosti« (*ibid.*: 44), ki same primarno nimajo oblikovnih lastnosti, mora nova *univerzalnost*, če želi zadostiti pogoju lastne univerzalnosti, le-te posredno so-matematizirati, saj »[i]mamo le eno *in ne dvoje univerzalnih oblik sveta*, le *eno* in ne *dvoje geometrij*, namreč geometrijo oblik in ne tudi geometrijo polnosti.« (*ibid.*: 50) Galilejeva ideja *matematičnega univerzuma* tako konec koncev kot nujni pogoj svoje *neskončne na-*

⁵ Husserl, E. (2005): *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica, str. 44.

⁶ Husserl, E. (2005): *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica, str. 47.

loge spoznavanja doseže celoto nazorno empiričnega čutnega zaznavanja, pri čemer se nam zdaj to, »[k]ar smo v predznanstvenem življenju na samih stvareh izkusili kot barve, tone, toploto, težnost, kavzalno pa kot sevanje toplote telesa, in podobno, [...] seveda 'fizikalno' kaže kot nihanje tona, nihanje toplote, torej kot čisti dogodki oblikovnega sveta.« (ibid.: 53) Povedano drugače, vsi dogodki sveta in svetne reči znotraj *galilejevske ideje sveta* v procesu *idealizacije* zadobijo svoj lastni *matematični indeks*, oziroma svoj formalno-logični *formulski smisel*, izrazljiv v simbolih formalne *matematike*. Zato slednjič to, kar v evidenci življenjskega sveta izkušamo npr. kot težnost predmeta, postane v simbolnem svetu *matematično-fizikalnega univerzuma* gravitacijski zakon, oziroma sila teže je enako masa krat težni pospešek ($F_g = m \times g$; $g = 9,78$).

Vendar, če se na tem mestu zaustavimo in si skupaj s Husserlom dopustimo spraševati: ali je *matematično-fizikalni* svet res naša dejanskost? Je *smisel formul* res smisel biti sveta, v katerem živimo? In če pri tem upoštevamo apodiktično bitno gotovost *transcendentalnega ega*, je svet res primarno in v apodiktični evidenci izkazljiva neskončnost *res extensa*, v kateri vladajo zakoni, ki jih moramo z geometrijsko tehniko kot že vedno obstoječe v njej šele odkriti? Mar je navsezadnje *subjektivno življenje* naravnost tja-v-svet živeče zavesti zgolj privid, le malenkost več od halucinacije? In ali je konec koncev, če nam gre za fenomen prostora, *bit prostora* v resnici izčrpana v objektivnosti geometrijske razsežnosti treh koordinat?

Odgovore Husserlove transcendentalne fenomenologije seveda slutimo. Za fenomenologa, ki se je že spustil v globino apodiktične gotovosti *čistega jaza*, se sleherna dejanskost, s tem pa tudi *fenomen prostora*, izkazuje v evidenci *korelacijskega apriorija*. S tega stališča pa se nam mora obenem *galilejeva idealizacija narave* pokazati v svoji pravi luči, in sicer v luči *idejne obleke*, ki zase zagotavlja, da poseduje objektivno-znanstveno resnico o *resnično* in *nasebno* bivajočem univerzumu, kamor sodi tudi *prostor*. Spregledajoč apriori *življenjskega sveta* ter transcendentalne zavesti, torej *galilejeva univerzalnost* s pomočjo lastnoročno prirojene metode svetu in vsem svetnim rečem, sicer evidentno izkušanim v *predznanstveno nazorni* zaznavi, podtika nasebnost *idealizirane narave*, znotraj katere je nato totaliteta bivajočega na razpolago preračunavajočim simbolom *matematično-fizikalne* metode, ki zvedejo *dejansko evidenco izkustva* na subjektivno izkušnjo *matematičnega univerzuma*, le-ta pa je nato ob posedovanju in računanju z *metodo* lahko speljana nazaj na svojo že vedno v svetu obstoječo *objektivno bit*. Toda tovrstna *substrukcija življenjskega sveta* se *transcendentalni zavesti* slednjič izkaže za *preinterpretacijo narave*, s čimer se v sosedstvu nenehnih napredovanj *naravoslovnih dognanj* v poslednji konsekvenci zamegli *dejanski smisel*, tega pa konec koncev nadomesti *smisel metode*, »ki ima svojo razumljivost v operiranju s *formulami* in njihovi praktični *aplikaciji, tehniki*.« (ibid.: 74) Kar se je tako dovršilo z Galilejevo *idealizacijo narave*, ni nič drugega kot premestitev baze, μετέβασις izvornega smisla podedovane geometrije, ki se je morala v svojih *praustanovitvenih začetkih* razraščati iz duhovnega sveta prvih geometrov in se nato v toku zgodovine prebiti do svojega *galilejevskega obstoja*, s katerim se vse do

današnjih dni ohranja *metodični smisel*, nič več svest si svojega predznanstvenega zgodovinskega začetka, v katerem se je sploh prvič lahko izoblikoval v tradicijo za-rezujoč *geometrijski smisel*.

V tem oziru se nam v objasnitev ponuja Husserlov krajši tekst, ki datira v leto 1936 in nosi za nas pomenljiv naslov *Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem*. V njem Husserl že uvodoma pojasni namen nastalega spisa, in sicer, da se je

še enkrat ali pa v prvi vrsti [...] treba vprašati po izvornem smislu podedovane in potem prav s tem smislom nepretrgoma veljavne geometrije: geometrije, ki je bila nepretrgoma v veljavi in hkrati izpopolnjevana ter podana v vseh novih podobah geometrije »nasploh« [»die« *Geometrie*]. Naša razmišljanja nas bodo nujno vodila do najbolj fundamentalnih problemov smisla [*Sinnesprobleme*], problemov znanosti in zgodovine nasploh ter naposled do problemov same univerzalne zgodovine.⁷

Pri tem seveda Husserlova zahteva po usmeritvi k izvornemu smislu geometrije ni nič drugega kot v *arheološkem duhu* izpeljano vnazajšnje spraševanje (*die Rückfrage*) po ἀρχαί geometrije, ki *tradira* človeško zgodovino vse tja od svojega tisočletja starega nastanka dalje. Kolikor današnjo *geometrijo* namreč razumemo kot znanost, pridobljeno v skupnih »duhovnih dosežk[ih], ki se z nadaljnjim delom razširja z novimi pridobitvami v novih duhovnih aktih«, je morala le-ta nastati »iz neke *prve* pridobitve, prvih ustvarjalnih dejavnosti.« (*ibid.*: 9) In prav osvetlitev teh začetkov, te predstopnje geometrije je zgodovinsko mesto, ki ga moramo po Husserlu zajeti, če naj bo naša naloga izkopavanje *izvornega geometrijskega smisla*. Tu pa že naletimo na težavo. In sicer, problem, ki se zastavlja, je v tem, da so geometrijski izreki kot »idealne predmetnosti«, ki pridejo do svoje intersubjektivno »objektivne« biti s prvim ubesedenjem in praktičnim udejanjanjem, v horizontu časa in v procesu deduktivnega napredovanja znanosti podvrženi *sedimentaciji*. V pogled v njihovo *izvorno evidenco*, prisotno ob času *praustanovitvenega* obdobja prvih geometrov, zato ostaja zamagljen in povečini tudi neizprašan. Za kaj pravzaprav gre?

Husserlova stava je, da geometriji kot znanosti pritiče predikat duhovnega proizvođa in se kot taka uveljavlja v »mi-horizontu« (*Wir-Horizont*) intersubjektivnega okolja ljudi. Njena eksistenca ni »psihična, ni eksistenca osebne v osebni sferi zavesti, temveč je eksistenca objektivno obstajajočega za 'vsakogar' (za dejanskega in možnega geometra ali tistega, ki razume geometrijo).« (*ibid.*: 10) Je »idealna« objektivnost, lastna celotnemu kulturnemu svetu, v katerem obstaja. Kot taka ima svoj začetek v izrekih prvih geometrov, ki s svojim dejanjem v evidenci uspelega udejanja obenem šele proizvedejo geometrijsko »idealno predmetnost«, s čimer dotične izreke spravijo do svoje

⁷ Husserl, E. (1998): "Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem." V: *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja*. Let. 36, št. 1/2. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, str. 7.

geometrijske biti, ki »eksistira samo enkrat ne glede na to, da je izražena še tako pogosto in v kateremkoli jeziku.« (*ibid.*) Pri tem je pogoj »objektiviranja« izrekov v »idealne predmetnosti« njihovo *utelešenje* v jeziku, »znotraj katerega prejme[jo], če naj se tako izrazimo, svoje jezikovno telo« (*ibid.*: 11). Še več, v gonji po *vztrajajočem obstoju* »idealnih predmetov«, da bi le-ti lahko ostali živi v napredovanju zgodovine, se govorniki jezika pretvori v *pisnega*, s čimer si *geometrijske idealnosti* zagotovijo nadčasovni obstoj onkraj življenja svojih izumiteljev. Hkrati s prehodom izrekov iz govornega v pisni jezik pa se že tudi »izvrši neka sprememba izvirnega modusa biti tvorbe smisla. Se tako rekoč sedimentira.« (*ibid.*: 14) Posledično lahko zdaj to, kar je bilo nekdanje dano prvemu geometrom v evidenci okolnega sveta, v *sferi zapisanega* ostaja na razpolago nereflektirajoči zavesti prevzemajočih bralcev in po Husserlu z vse bolj zapletenim postopkom deduktivnega napredovanja premis tudi dejansko postane. Oziroma, da

vse nove pridobitve izražajo dejansko geometrijsko resnico, je *a priori* gotovo pod predpostavko, da so osnove deduktivne gradnje dejansko postale proizvedene, objektivirane, da so torej postale splošno dostopna pridobitev v izvorni evidenciji. Izvedljiva bi morala biti kontinuiteta od osebe do osebe ter od časov do časov. [...] Samo dokler je bilo temu pogojem zadoščeno ali samo ko je bilo za njegovo izpolnitev v vsaki prihodnosti popolnoma poskrbljeno, je geometrija lahko v napredovanju svojih logičnih tvorjenj kot deduktivna znanost ohranila svoj pristni [*echten*] izvorni smisel.⁸

Kar Husserl očita ideji *novoveške geometrije*, je potemtakem nezmožnost *reaktivacije* lastnih premis vse tja do njihove praevidentnosti, v kateri je geometrijska znanost sploh šele lahko zadobila svoj prazvorni smisel, ki se je nato naknadno v prečenju zgodovine *zasedimentiral* ter se naposled skupaj z Galilejem dokončno pozabil na račun vse večjih praktičnih dosežkov modernoznanstveno naravnane naravoslovja. Šele takrat namreč, ko je bil pozabljen izvorni smisel geometrije, o katerem Günzel (2009: 30) povzemajoč Husserla zapiše, »da je bil *arhe* oziroma izvor geometrije v praksi« in nadalje: »[t]ako denimo izvor Pitagorovega izreka ni znanost, temveč se ga je najprej uporabljalo v praksi, za merjenje njihovih površin«, šele takrat torej, ko se je *ἀρχή* geometrije nereflektirano umaknil znanstvenosti *novoveškega tipa*, šele takrat je bilo mogoče, da znanost slednjič dospe do hipoteze neskončnosti metodično izmerljive *res extensa*, ki kot *univerzalnostna struktura sveta* določa človekovo *izkustvo* do te mere, da ta za *resnično bit* prične jemati od subjekta neodvisen *substancijalizirani objektivni svet*, ki narekuje *evidenci izkustva* svojo, vnaprej določeno objektivizirano resničnost.

Zavedajoč se *sedimentiranosti* izvirnega smisla geometrije, ki v svoji zadnji konsekvenci pripelje do pozicije *naivnega objektivizma*, nas zatorej Husserl v okviru mišljenja *fenomena prostora* na tem mestu napotuje nazaj v apodiktičnost *čistega jaza*, v *tran-*

⁸ Husserl, E. (1998a): "Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem." V: *Problemi: revija za kulturo in družbeno vprašanja*. Let. 36, št. 1/2. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, str. 18.

scendentalizem fenomenološkega tipa, znotraj katerega, v odkritju dvojnega postopka *redukcije/epohé*, se nam bo fenomen prostora sploh šele lahko pokazal v tem, kar je kot *samo-po-sebi-kazoče-se*, kot v strukturo *življenjskega sveta* vpeta subjektivno-objektivna korelacija konstituirajoče zavesti, ki se v *horizontu* (intersubjektivne) *zgodovine* vselej razrašča iz lastnega (predznanstvenega) okolnega sveta, in s tem kot zadnja neodpravljliva točka postavljanja v oklepaj podeljuje Smisel sploh slehernemu doživljaju, med drugim doživljaju *fenomena prostora*. Vračanje k *izvoru geometrije* je zato vrnitev v *epistemološko gotovost* transcendentalne zavesti, ki si nasproti sebe postavlja predmete v svetnem horizontu, znotraj katerega lahko zgolj naknadno govorimo o matematično-fizikalnem prostoru in katerega vselej predhaja topološkost izvorne *zaznave prostora*, ki ne ve ničesar o *idealizirani naravi* ter se obenem zaveda, da je *svet* v zadnji konsekvenci vseskozi vsota imanentizma korelacijske sinteze noeme in noeze.

II ZAZNAVA, TELESNOST IN TRANSCENDENTALNA KONSTITUCIJA PROSTORA

Mišljenje Husserlove pristne zadobitve *fenomena prostora* je vselej, in to spada k samemu bistvu Husserlove fenomenološke metode, volitivni akt fenomenološko filozofske drže, ki se umakne v gotovost *transcendentalnega ega* in s tem v oklepaj postavi sleherni bitno veljavnost ter se prepusti deskripciji tistega, kar nam vseskozi evidentno predoča *kraljestvo doživljajev* zavestnega življenja. Na tem mestu razprave tako vstopamo v samo osrčje Husserlove *prostorske* problematike, pri čemer bomo poskusili združiti tako imenovana srednje in pozno obdobje Husserlovih *prostorskih raziskav*⁹, ob strani pa puščamo zgodnje obdobje, to je obdobje pred odkritjem *transcendentalne redukcije*, iz katere po sledih Husserla izhajamo sami.

Nujnost, s katero torej začenjamo Husserlovo obravnavo fenomena prostora, je nujnost *reduciranja* faktičnega izkustva prostora in njegove »realne« biti na uoklepljeno bit brezpredsodkovne evidence *toka doživljajev*, na podlagi katerih se skozi *pasivno sintezo* za nas *fenomen prostora* sploh šele prvič konstituira. Na kar naletimo, je apodiktična gotovost *transcendentalne zavesti* s svojo predmetno naperjeno *intencionalnostjo*, v delovanju katere sami sploh šele lahko konstituiramo *imanentno transcenco* horizontalne izkušnje sveta, znotraj katere se nam v sintetiziranju čutnih podatkov daje *fenomen prostora*. Tovrstno arheološko postopanje odkopavanja posameznih konstitutivnih zgradb nas tako sprva napotuje na najnižjo plast konstitucije, to je čutno zaznavo, brez katere bi bila sleherni *evidenca sveta* nemogoča, kajti, če ni ničesar, kar bi nam bilo v zaznavi dano, potem bi pač ostali *slepi* v svoji *brez-predmetni* zavesti, seveda ob predpostavki, da bi jo ob umanjkanju čutnih podatkov sploh uspeli prepoznati.

⁹ Obdobja raziskav *prostorske problematike* pri Husserlu prevzemam po Günzlu, ki Husserlovo *prostorsko* ustvarjalno delovanje razdeli na tri obdobja, in sicer na *zgodnje obdobje* (obdobje *Knjige o prostoru* iz konca 19. stoletja, ki nikoli ni izšla), *srednje obdobje* (obdobje, ki se osrediča okoli predavanj *Stvar in prostor (Ding und Raum)*) in *pozno obdobje* (obdobje odkritja in razvinitja problematike *življenjskega sveta*). (Prim. Günzel, 2009).

Prva izkustvena plast, na katero naletimo ob konstituciji prostora (kot tudi ob vsaki drugi konstituciji fenomenov v horizontu sveta), je *čutna zaznava* oziroma *percepcija*¹⁰ znotraj *imanentnega toka doživljanja*. Na tej ravni moramo čutno snov (ϕλη), vsebino *občutij*, že razumeti v dvojici senzualna ϕλη/intencionalna μορφή, pri čemer doživeta *občutja* tvorijo *brezoblično snov* čutnosti, na katere se nanašajo tako imenovane *brezsnovne oblike* intencionalnosti. To, kar nam je namreč na *noematični* strani intencionalne strukture dano kot goli čutni podatek oziroma ϕλη, postane za nas osmišljeno oziroma uobličeno šele na *noetični* strani strukture, ki sintetizira čutne vtise v intencionalne oblike in nam jih tako povečini *pasivno* izgotavlja kot identifikabilno predmetnost. Pri tem seveda skladno s strukturo intencionalnosti ostaja sam akt *zaznavanja* imanentne *transcendentalnemu egu*, medtem ko je na drugi strani korelacije *intencionalni predmet* že vpet v *imanentno transcendenco* konstituirajoče zavesti. Hkrati s tem je pomembna tudi ločnica med *zaznavanjem* čutnih podatkov in *zaznanim občutjem*, saj *občutena kvaliteta* po Husserlu vedno pripada *zaznanemu predmetu* in ne zaznavi sami, čeprav je, če za primer vzamemo zaznavo barve, »občutek rdeče reelni moment same zaznave. Zaznava vsebuje moment rdeče, vendar sama ni rdeča; rdeča ni 'lastnost' ali značilnost [ang. *feature*] zaznave, marveč značilnost zaznane reči.« (Husserl, 1998b: 37) Analogno z zaznavo barve potemtakem tudi *zaznava prostora* zaznava *prostor*, ki je »nujno forma reči in ne forma doživljanja [ang. *Lived experience*]« (*ibid.*), s čimer Husserl razdvoji zaznavo *občutje* od čutne *zaznave* in s tem že negira Kantov *čisti zor*, ki *prostor* postavlja v a priori prostor in čas omogočajočo formo intuicije. Kar je za nas pomembno in kar je obenem Husserlova pozicija, je skratka fenomenološka drža, da moramo vse dele in lastnosti, ki jih nahajamo v *transcendenci* konstituiranih predmetov, jemati prav kot *transcendentne*. »Če je zaznani objekt, npr. zaznana hiša, reelno transcendentna, potem so transcendentni tudi vsi deli in lastnosti, ki to hišo konstituirajo.« (*ibid.*) *Prostor* tako nujno pripada zaznanim predmetom in je kot tak *transcendenten* čistemu jazu, a kot *imanentna transcendenca* še vedno po čistem jazu konstituirana forma, v kateri se svetne reči za nas sploh lahko pojavljajo.

Upoštevač *intencionalno strukturo* zavesti, torej dejstvo, da je zavest vedno zavest o nečem, da ima svoj predmet, moramo *zaznavo prostorske* znotraj *zaznavnega polja* zatorej sprva iskati v predmetih zavesti. K samemu bistvu svetnih objektov namreč spada, da imajo kot telesa svojo prostorskost in kot za zavest identične stvari hkrati tudi svoj časovni obstoj. Imajo svojo časovno in *prostorsko bit* (reelno bit, se pravi bit v zavesti in ne metafizično »nasebno« bit – smo namreč znotraj *transcendentalne epohe*). Če znotraj *zaznavnega polja* najpoprej izoliramo čutne podatke, ki konstituirajo prostorskost predmetov, to je prostorsko razsežnost pojavljanja, s Husserlom dobimo

¹⁰ Da bi se Husserl izognil etimologiji nemške besede *Wahrnehmung* (zaznava), ki v dobesednem prevodu pomeni vzeti-za-resnično in tako vsebuje konotacijo doksičnega postavljanja biti, kar pa je ravno v nasprotju z zahtevo *fenomenološke redukcije*, ki sleherno postavljanje biti zamejuje v *epohé*, označevalec *zaznava* v svojih spisih zamenjuje s konotativno bolj nevtralno tujko *percepcija* (nem. *Perzeption*). Sami ostajamo pri slovenskem izrazu *zaznava* z zavedanjem, da ima Husserl v mislih *zaznavo*, ki ne pove ničesar o ontološkem statusu tistega, kar je v zaznavi *zaznano*.

razdvojitve pojava na tisto, kar terminološko zaobjamemo kot *prostorska forma*, in tisto, kar to formo napolnjuje – *prostorsko polnilo* (ang. *spatial filling*), to je *snov*:

Uvodoma smo razlikovali med prostorsko formo in snovjo. Na eni strani imamo telesno strukturo in njej pripadajoče določitve, kot so površina, kót, rob, na drugi strani pa prostor prekrivajoče ter zapolnjujoče kvalitete, na primer barvnost, ki se razteza čez površine in ki se med seboj ločuje na robovih, kot tudi taktilne določitve, kot so gladkost, hrapavost in lepljivost, ter termalne določitve itd. V vidni zaznavi so te lastnosti na stvari videne, v taktilni zaznavi otipane, v občutnju predmeta pa jih nahajamo kot prostor zapolnjujoče.¹¹

Vsaj znotraj svojih predavanj iz leta 1907, ki nosijo naslov *Stvar in prostor*, Husserl nadalje razdeli *prostorsko snov* na dvojico *materia prima* in *materia secunda*, pri čemer prvo tvorijo čutne kvalitete, ki pripadajo območju vidnega in taktilnega ter so že same po sebi zadostne za konstitucijo *prostorske reči*, slednjo, to je drugotno snov, pa sestavljajo tako imenovane drugotne čutne kvalitete, kot so zvok, vonj in težnost, ki že predpostavljajo konstituirano predmetnost, katerih lastnosti so, in same po sebi ne zmorejo zapolniti *prostorske forme*, saj le-ta potrebuje primarno snovno vsebino, ker pač »prostorska forma ni in sama po sebi ne more biti nič [obstoječega]«. (*ibid.*: 56)

Območje konstitucije prostora znotraj zaznavnega polja gre torej po Husserlu prvotno iskati v občutjih primarne materije, to je v čutnih podatkih *vidnega in taktilnega polja*. K samemu bistvu prostorskih stvari v horizontu sveta namreč spada, da so lahko tako *videne* kot hkrati tudi *otipane*. Pri tem ne gre za podvojitev zaznave, temveč v strogem pomenu, kakor pravi Husserl, za »eno zaznavo, eno samo neprekinjeno enotnost občutja in razumevanja, v kateri se konstituira stvar v svoji samostojnosti.« (*ibid.*: 64) Kar je zaznano v območju obeh polj, je tako enotnost predmeta v mnogoterosti *prostorske materije* oziroma vidnih in taktilnih vsebin.

Če nadalje sledimo toku tematike našega poizvedovanja, mora na tem mestu že slediti vprašanje, na kakšen način navsezadnje sploh poteka sama konstitucija prostorske reči znotraj *zaznavnega polja*, natančneje znotraj tistega, kar je v zaznavi občuteno kot *videno* oziroma *otipano*? Kolikor se namreč za začetek omejimo na vsakokratno mirujočo trenutno zaznavo reči, strogo gledano še ne moremo govoriti o popolni izkušnji *prostorski* predmeta. V predočevanju svetnih reči – te so vselej »produkt« v zavesti delujoče *sinteze enotenja* – so nam v zamejenem trenutku *vidnega polja* vseskozi na voljo le čutni podatki v kontinuirani razsežnosti, ki predočajo zgolj *odsenečeno* »prednjo« stran zaznanega objekta. Ko tako na primer v modusu vidnega zaznavanja intendiramo drevo, v čutnih podatkih *vidnega polja* (seveda, če nam je v vidnem polju evidentno dano ustrezno polnilo; v nasprotnem primeru *intenca* ostane neizpolnjena) uzremo zgolj prednjo stran intendiranega listavca, zadnja, denimo z mahom poraščena severna stran debla, pa ostaja *zasenečena* in temu primerno v *notranjem horizontu* predmeta pričako-

¹¹ Husserl, E. (1998b): *Thing and Space: Lectures of 1907*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, str. 55.

vana, a obenem prazno *intendirana* potencialnost. Enako velja za *otipano* drevo, kolikor v *taktilnem polju* naenkrat lahko otipamo zgolj določeno površino debla.

Čprav si Husserl v predavanjih *Stvar in prostor* še ni bil gotov o napisanem in je ob tekst najkasneje leto kasneje podal opombo, da bi moral povedano ponovno premisliti, lahko o pomanjkljivosti *prostorskega zaznavanja* preberemo naslednji odstavek:

Na tem mestu potemtakem leži bistvena pomanjkljivost sleherne posamezne zunanje zaznave, ki je zaznava prostorske reči in je kot taka lahko le enostranska. Tridimenzionalni zor, za katerega bi lahko rekli, da je pravi zor [ang. *a proper intuition*], zor, ki bi hkrati predočil celotno vsebino posamezne stvari v vsakem izmed njenih konstitutivnih delov ali momentov, zunanjih in notranjih, sprednjih in zadnjih, ni možen. Obstaja zgolj nepopoln prostorski zor.¹²

Kar je za nas ob zapisanem bistveno in pri čemer je Husserl vztrajal do konca, je v tekstu izpričana postavka, da *prostorskost predmeta* nikakor ne more biti izčrpana v *zaznavanju*. Povedano drugače, posamezna zaznava, najsibo *vidna* ali *taktilna*, po svojem bistvu nikoli ne more izpolniti *zaznavne intence* prostorske reči. Da bi torej lahko mislili konstitucijo *prostorske reči* v njeni popolnejši obliki, moramo v obravnavo vpotegniti *časovnost* fenomenološke zavesti, kolikor se vsaka svetno-prostorska stvar namreč hkrati daje v svoji časovni biti.

Kot zapiše Hribar (1993: 134), povzemajoč Husserla, ima vsak doživljaj svoje trajanje in se uvršča v »neskončni kontinuum trajanja. [...] Vsak doživljaj je kot komet. Kot fenomen, ki ima svojo vlečko – *Kometenschweif*, doživljaj 'izzveneva'.« K samemu doživljaju predmetnosti tako spada v *toku doživljanja* trajajoča časnost, ki v trenutku zaznavanja sintetično enoti *intendirano predmetnost* v to, kar je v zdajšnji *sedanjosti* v in-tenci, kar je v zdajšnji *preteklosti* v re-tenci in kar je v zdajšnji *prihodnosti* v pro-tenci. Oziroma, kakor o *časovni zavesti* spregovori Lozar,

v toku cogitationes zaznavamo predmet kot vselej časovni predmet (nem. *Zeitobjekt*). Zakaj sleherni zaznava kot *intenca* je vselej vpeta v *odsencenje* predmeta v preteklost, *retenco*, in metanje sence naprej kot *protenco*. Konkretni predmet zaznave je tako neskljenjena vsota vsega trojega. Trenutna zaznava kot rep komete izginja v preteklost kot primarni spomin in oddaja svetlobo v temo neposrednega naslednjega trenutka. Tako da identiteto predmeta pravzaprav zagotavljajo vsi trije skupaj.¹³

¹² Husserl, E. (1998): *Thing and Space: Lectures of 1907*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, str. 44.

¹³ Lozar M., J. (2012): "Husserlovo kartezijanstvo." V: *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*. Let. 44, št. 1/2. Ljubljana: Društvo psihologov Slovenije; Slovensko filozofsko društvo, str. 129. Glej tudi Lozar M. (2014: 111): »Husserl [...] navdse resno kot tudi prepričljivo podvomi v (splošno sprejeto) matematično koncepcijo časa, ki je razumljena kot sukcesija časovnih točk. V nasprotju z matematičnim 'prepričanjem' "je zdaj ravno tako malo fiktivna matematična časovna točka, kot je 'prejšnji ton' kot prvi ali drugi ton pred zdaj in potem["]«.

Preneseno na izkustvo *prostorski* predmetov tovrstno prepoznanje njihove časovnosti pomeni, da imamo v vsakem trenutku predočevanja svetnih reči, v vsakem časovno zdajšnjem *intencionalnem odnošaju* evidentno vselej predočeno zgolj *odsenečeno* stran celotne *prostorske reči*, a se hkrati že zavedamo, da *odsenečeni* del še ne izpolni celote predmeta. Kot pravi Husserl (1998b: 43), sami *prostorski stvari*, »kakor je dana v zaznavi, [namreč vselej] pripada več kot pojavljajoča ali, v pregnantnem smislu, *zaznana* sprednja stran; in temu 'več' primanjkuje predočenih vsebin, ki bi pripadale prav njemu. Ta 'več' je na nek način so-vsebovan v zaznavi, vendar pa nikoli ne prispe do predočevanja.« To, kar je v prostorski zaznavi »več«, je že natanko tisto *večmenjenje*, ki glede na *retenco* izvirnega seznanjenja s trenutno *zasenečenimi* deli zaznanega predmeta v *protenci* pričakovanega zaznavanja anticipira celotno prostorskost predmeta. Ne-videne strani predmeta so potemtakem anticipirane v *notranjem horizontu* prostorskega predmeta, v katerem konstituirajoča zavest na podlagi izvirnega predočanja že videnega predmeta, oziroma natančneje odsenečenih delov že videnega predmeta, kontinuirano sintetizira celotni *prostorski predmet* in nam ga v popredočevanju (*reprezentaciji*) izgotavlja kot *prostorsko stvar*. Tovrstno konstitucijo na primeru *vidnega polja* Husserl v *Krizi* upove z naslednjimi besedami:

Če se zadržimo čisto na področju gledanja, potem obstajajo nove razlike, ki v poteku vsakega normalnega gledanja, ki je pač kontinuiran proces, nastopajo zelo raznoliko, vsaka faza je sama že neko gledanje, toda pravzaprav je v vsaki gledano neko drugo. To izražam nekako tako: čista stvar gledanja, to vidno »od« strani, je najprej njena površina, in to vidim v spremembi gledanja enkrat s te »strani« in enkrat z one, kontinuirano zaznavajoč vedno v ponovno drugih straneh. Toda v njih se prikazuje *ta* površina za mene v neki kontinuirani sintezi, vsaka je zavesti primereno prikazovalni način *od* nje. V tem tiči: medtem ko je ona aktualno dana, menim jaz več kot ona ponuja. Da, jaz imam bitno gotovost o tej stvari, ki so ji lastne hkrati vse strani, in v modusu, kakor jaz to »najbolje« vidim. Vsaka stran mi da nekaj *od* gledane stvari. V kontinuiranem spreminjanju gledanja prav gledana stvar sicer preneha biti dejansko še gledana, vendar se »obdrži« in se »vzame skupaj« z od prej naprej obdržanimi, in tako se »seznamim« s stvarjo.¹⁴

Kolikor je torej celota predmeta uprostorjena skozi spremembe primarnih *čutnih vsebin*, ki v *sintezi enotjenja* postanejo *odsenečeni* deli predmeta, pa moramo slednjič v obravnavo transcendentalne konstitucije prostorskih reči kot njen bistveni del vpotegniti doslej neomenjeno skupino občutkov, s katerimi sploh šele lahko občutimo spremembe v *zaznavnem polju* in jih obenem že razumemo prav kot spremembe, ki imajo opraviti s *prostorskostjo* izkustva. Govorimo o tako imenovanih *občutkih gibanja* oziroma *kinestetičnih občutkih*, brez katerih bi nam bila onemogočena sleherni transcendentalna konstitucija *prostorskih reči* ali *telesnosti*. *Kinestetični občutki* namreč

¹⁴ Husserl, E. (2005): *Križa evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: SM, str. 194.

igrajo bistveno vlogo pri razumevanju vsakršne zunanje reči, vendar pa same niso razumete na način, da bi predstavljale pravo [ang. *proper*] ali nepravo [ang. *improper*] snov; ne pripadajo 'projekciji' reči. Ne skladajo se prav z ničimer kvalitativnim v stvari, niti ne odsenčujejo teles niti jih ne predočajo s pomočjo projekcije. In vendar brez njihovega sodelovanja ni teles, ni reči.¹⁵

Kinesteze vselej pripadajo mojemu telesu, konstituiranemu v *transcendentalni sferi* svojskosti, in so »preplet zaznavanja in gibanja, torej preplet različnih telesnih dejavnosti« (Hrovat, 2008: 206). So občutki, ki sooblikujejo zaznavno polje in omogočajo razumevanje naše lastne *telesnosti* kot »jazno-dejavno delovanje telesa oz. telesnih organov« ter tako tvorijo »bistveni sestavni del vsakega telesnega izkustva.« (Husserl, 2005: 134) Kot celota tvorijo kontinuirano podatke dostavljajoče *kinestetično polje*¹⁶, ki se v druženju s celoto *zaznavnega polja* enotijo v sintetizirajoči zavesti in tako na *noetični* strani korelacije ustvarjajo prostorsko izkustvo transcendentno svetnih objektov na strani *noeme*. Tako rekoč sploh šele omogočajo delovanje našega *lastnega telesa*, ki se ga v doksi *naravne naravnosti* že vselej zavedamo prav kot lastnega, v refleksiji *transcendentalne naravnosti* pa ga naknadno nahajamo kot predhodno *konstituirano* lastno *ego-telo* znotraj moje *prvoredne transcendence*¹⁷ na način, kot ga beremo v *Kartezijanskih meditacijah*:

Med enovito zajetimi telesi te *nature* nahajam potem v edinstveni izbranosti *svoje telo* kot edino, ki ni samo telo, temveč prav *moje telo*, edini objekt znotraj moje abstraktivne plasti sveta, ki mu izkustveno pripisujem polja občutkov, dasi v različnih načinih pripadanja (polje taktilnega, polje toplotnega občutka itd.); edini objekt, v katerem neposredno *gospodujem*, zlasti še v vsakem njegovih organov. – Moja zaznava sloni na kinestetskem otipavanju z rokami in na prav takšnem gledanju z očmi itd., in tako zaznavanje mi je vsak čas na voljo, pri čemer potekajo te kinesteze v mojem *delam* in so podrejene mojemu *morem*. In razen tega mi je možno, ob angažiranosti teh kinestez, potiskati, suvati itd., s tem pa posredno ali neposredno telesno delovati.¹⁸

Prehod iz *zaznavnega polja* na raven *telesnosti* je vsekakor že prehod na višjo konstitutivno plast fenomena prostorskega. Na tej stopnji imamo namreč že opravka z višjeredno sintezo čutnih podatkov v tako imenovane *prostorske sheme* reči, ki so seštevki *prostorskih form* in *polnil* in katerim zavest pridodaja *kinestetične občutke* ter tako sle-

¹⁵ Husserl, E. (1998b): *Thing and Space: Lectures of 1907*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, str. 136.

¹⁶ *Kinestetično polje* je enotno in pomeni skup posameznih kinestetičnih sistemov, delujočih v telesu, kot so očesno gibanje, premikanje glave, rok, bokov in tako dalje.

¹⁷ »Moj svet kot svet, ki ima zame smisel, a je hkrati nekaj drugega, kot sem jaz, je prvoredna transcendenca.« (Tonkli-Komel, 1997: 124) Tako imenovana *prvoredna transcendenca* je tisto, kar je znotraj *čistega jaza* konstituirano v *intencionalnosti* na strani *intencionalnega predmeta* in pripada zgolj meni, to je *transcendenca*, ki ne jemlje v obzir »objektivnosti« *intersubjektivne* skupnosti.

¹⁸ Husserl, E. (1975): *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 132.

hernemu doživljanju izgotavlja izkustvo *telesnosti*. V izogib načelni zmoti je na tem mestu potrebno vnovič poudariti, da za Husserla ni *prostorskost* tista, ki bi bila pogoj izkustva *predmetov*, temveč ravno obratno, šele *intencionalna* naravnost na v *intenci* intendirano *predmetnost* omogoča izkustvo njihove *prostorske* biti oziroma drugače, izkustvo predmetnosti je nujni pogoj *prostorskega* izkustva, vendar pa je hkrati *živiljenjskosvetni* pogoj identifikabilnosti predmetov ravno njihova *telesnost*, njihova časovno-prostorska bit. Ko tako v doksi naravno naravnane zavesti intendiramo določeno predmetnost, se nam ta že vselej daje v svoji *telesnosti*, v transcendentalno fenomenološki refleksijski zaobrnitvi k samim doživljanjem zavesti, v kateri smo usmerjeni k načinom, kako se ta *telesnost* daje, pa se nam *telesnost* reči pokaže kot vselej intencionalni predmetnosti pripadajoča predhodno sintetično poenotena konstituirajoča storitev *transcendentalnega ega*. Vendar je to, kot že omenjeno, samo del Husserlove prostorske zgodbe, izpeljani opis zadeva zgolj nižjo plast *konstitucije* prostorske predmetnosti in če smo na tej stopnji sledili Husserlovi zadobitvi *telesnosti* posameznega predmeta, se mora naše poizvedovanje na višji stopnji konstitucije zaobrniti k izkustvu *prostorskosti* celotnega doživljanja na ravni horizontalne strukture sveta in si nadalje od tod razložiti možnost »objektivnega«, za vse ljudi zavezujočega izkustva *prostorskosti*.

Če se torej zadržimo pri fenomenu *lastne telesnosti*, skupaj s Husserlom ugotovimo, da je prav to, meni pripadajoče telo, ki mu izkustveno pripisujem vsa *polja občutkov*, sploh edino telo med vsemi v svetu najdenimi telesi, v katerem nahajam neodpravljivo svojskost. Ker mi služi kot referenčna točka vseh občutkov in delovanjskih svetnih zmožnosti, ga moram zato razumeti kot že nekaj več od zgolj *prostorskih reči* v svetu, ni namreč le telo med telesi, marveč prav *živi organ*, to je »*život*«¹⁹, ki je sicer po eni strani res stvar med vsemi svetnimi stvarmi, kolikor ima svojo prostorsko formo in je polnjena s *primarno* in *sekundarno prostorsko snovjo*, vendar pa je po drugi strani ta stvar natanko moje telo – *život*, nosilec *transcendentalnega ega*, v katerem je »lokalizirana« sleherna zaznava. (prim. Husserl, 1998b: 137) Naša telesnost je torej za nas že vselej »tu« in nam je v refleksiji že vseskozi posredovana v dvojici »objektivno« *telo* – »subjektivni« *život (Körper/Leib)*, česar se lahko med drugim zavemo ob otipu lastnega telesa, ko gremo denimo z levo roko čez desnico in smo bolj pri eni kakor drugi, pri čemer levica občuti hrapavost desnice (*telesa*) ter hkrati kot del *života* izpolnjuje volitivno *kinestezo* zavestnega akta. *Život (Leib)* ima namreč

pri Husserlu dvojno naravo: po eni strani je *aesthesiologischer Leib*, esteziološko telo, kar pomeni, da je kot čuteče odvisno od materialnega telesa (pri katerem je treba razlikovati med materialnim telesom kot pojavom in členom osebnega okolja ter fizikalnim telesom), po drugi strani pa *Willensleib*, volitivno telo, ki se lahko prosto giblje. Prvo je podlaga drugega.²⁰

¹⁹ Husserlovo mišljenje telesnosti uvaja dvojico *Körper/Leib*, ki pomeni razlikovanje med v svetu najdenimi *telesi (Körper)* in živim organom oziroma *životom (Leib)*, to je telesom kot nosilcem *čistega jaza*.

²⁰ Hrovat, J. (2005): "Arheologija biti: telesnost med subjektiviteto in objektiviteto." V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. Let. 14, št. 51/52. Ljubljana: Fenomenološko društvo, str. 26.

Kljub dvostranosti izkustva lastne telesnosti pa *život* v fenomenološki naravnosti povečini in prvotno ne smemo razumeti kot objekt, »temveč je veliko bolj strukturna totaliteta (*Struktur Ganzheit*), ki pripada *apriornosti* zaznavajoče ter kinestetične zavesti.« (Rizzo, 2011: 44) Je tako rekoč vključen v naše *zaznavno polje* kot organ, ki nam omogoča občutenje reči *stvarnega polja*, ter se nam istočasno kot neodpravljiva točka svetnega zaznavanja daje v našem neposrednem okolju. Kolikor je namreč vselej center vseh mojih zaznav in kinestetičnih občutkov postavljen v horizont svetnega, ga moramo že razumeti kot *ničelno telo* (nem. *Nullkörper*), kot orientacijsko točko v odnosu do vsega svetnega, saj je prav naša telesnost tisto, kar nam je sicer na nepopoln²¹ način vseskozi dano v neposredni bližini, oziroma, kakor zapiše Husserl: »Rečeno splošno, vsaka stvar v svetu mi lahko ubeži, le moj lastni život ne.« (Husserl, 1998b: 241)

Če nam je torej *lastna telesnost* dana kot *ničelno telo* in je obenem po svojem smislu *centralna točka* v odnosu do v svetu najdene *telesnosti*, potem se nam slednjič v razumevanju *ego-telesa* odpira *topološka*²² zastavitev Husserlove konstitucije prostorski celotnega svetnega izkustva. Pri tem imamo v mislih konstitucijo *fenomena prostorski*, ki se »skriva« v *zunanjem horizontu* predmetnega izkustva, ob katerem se nam odpira možnost tematizacije celote *imanentne transcendence* sveta. Kolikor namreč sleherna *intenca* ob *prezenci* predočene časovno-prostorske *intendirane* predmetnosti hkrati vselej na način *potencialnosti* napotuje na ozadnjo, v neposrednem okolju sozaznano predmetnost, ki sicer presega domet trenutno aktualne naperjenosti, a lahko obenem že v naslednjem trenutku *doživljajskega toka* postane predmet nove *intence*, nas Husserlovo mišljenje konstitucije *prostorski* zaobrača k deskripciji prav tistih struktur *zavestnega življenja*, ki enotijo celoto *svetnih* doživljanjev v enotnost aperceptivnega *prostorskega doživljanja* horizontalne strukture sveta. Da bi torej razumeli konstitucijo *prostorskega izkustva* sveta, se najprej vrnimo k pomenu *kinestez* v razmerju do *vidnega polja* znotraj Husserlovih predavanj *Stvar in prostor*.

Kot smo že rekli, je *vidno polje* sestavni del celotnega *zaznavnega polja*, v katerem so nam kot občutja evidentno predočena vsakokratna *prostorska polnila* v okviru *prostorskih form*. Čutni podatki vidnega polja se nam tako v delovanju *sintetičnega enotenja* nenehno dajejo v obliki identifikabilne *transcendentne* predmetnosti, ki jih Husserl, kolikor ostaja znotraj izoliranega področja *vidnega*, poimenuje *podobe* [nem. *Bilder*]. Znotraj vsakokratnega *polja* vselej nahajamo serijo *podob*, v katerih *intencionalna zavest* prepozna predmete svojih *intenc* in imajo vsaka svojo lastno lokacijo v zamejeni razsežnosti tega *polja*. Dokler vse *podobe* v polju ostajajo nespre-

²¹ Nepopolna danost lastnega telesa je posledica omejenega načina *zaznavanja*, kjer se nam telo (seveda brez pomoči ogledal, v tehnološko naprednem svetu pa tudi brez fotografij, kamer in tako dalje) vselej daje le z ene in iste strani. Kakor pravi Husserl: »Isto telo, ki mi služi kot sredstvo vse zaznave, me ovira pri zaznavi samega sebe in je čudno nepopolno konstituirana stvar.« (Husserl v Hrovat, 2005: 28)

²² Označevalec *topološkost* prihaja iz matematike in ga prevzemam po Günzlu, ki v povzetku svojega članka zapiše: »V matematiki topologija prostor določa z njegovega relacijskega vidika, ne pa s stališča merjenja in razsežnosti.« (Günzel, 2009: 291)

menjene in istočasno v *životu* ne nahajamo spreminjajočih se *kinestetskih občutkov* (se pravi, da *kinesteze* mirujejo), lahko rečemo, da *vidno polje* miruje, s tem pa tudi vsa predmetnost v njem. Vsaka izmed teh *reči* ima tako nespremenjeno, mirujoče mesto in je v svoji *odsenečni* strani na voljo pogledu *transcendentalnega ega*. Kar je torej na tej točki evidentno dano, je mirujoča dvodimenzionalna *prostorskost* oziroma razsežnost, ki se daje kot ploskev. Vendar gre analiza dalje. Razumevanje danih občutij v *vidnem polju* nemudoma postane predrugačeno, ko *ugledanim* občutjem pridodamo prav tako vsak trenutek *zavestnega življenja* občutene *kinesteze*.

Denimo, da se *vidno polje* predrugači, lokacija ali oblika *predmetnosti* se spremeni, pri čemer *sintetizirajoča zavest* tovrstno spreminjanje *podob* še nadalje enoti v identiteti uzrtih *svetnih reči*. V kolikor spremembe v *polju vidnega* sovpadajo s pripadajočim *kinestetičnim občutkom* v *životu*, na primer, da se celota *uzrtega* »koščka« sveta pomakne v levo, pri tem pa bodisi sinhrono vršimo okulomotorno *kinestezo* premikanja oči v desno bodisi naše oko miruje in na mesto njega v desno premikamo vrat, trup in tako dalje, potem nam zavest tovrstno gibanje *podob* prevaja v mirovanje *transcendentne predmetnosti* v kontrastu do gibanja lastnega *ego-telesa*. V nasprotnem primeru, ko ne občutimo *kinestetičnih* sprememb v *životu*, pa se *podobe* v *vidnem polju* vseeno spreminjajo, oziroma kadar spremembe v *vidnem polju* ne ustrezajo spremembam *kinestez*, moramo gibanje pripisati mnogoterim *podobam* prostorsko-svetnih reči, vendar za enkrat, dokler ostajamo pri izolaciji *vidnega polja*, svetnim rečem v dvodimenzionalnem prostoru *vidnega*. Da pa bi si nadalje lahko v so-zaznavni popredočili celotno *telesnost* svetnih reči, da bi torej zavest lahko sintetizirala trodimenzionalnost *svetnih teles*, katere samoumevnost nam naznanja *znanstvena naravnost*, sta potrebni dve naknadni modifikaciji *podob* vidnega polja, in sicer *modifikacija oddaljevanja* [nem. *Entfernung*] ter *modifikacija kroženja*.

Tako prva kot tudi druga modifikacija imata opravka s *kinestezami* in posledično z *životom*. Medtem ko *modifikacija oddaljevanja* operira na ravni približevanja in oddaljevanja konstituirane *svetne reči*, pri čemer ob dovoljšnem približevanju, ki ga občutimo s *kinestezo* lastnega gibanja proti stvari, *transcendentni objekt* lahko zapolni celotno vidno polje, ob oddaljevanju pa doseže *ničelno točko* še vidnega predmeta ter navsezadnje popolnoma izgine iz *horizonta vidnega*, *modifikacija kroženja* obrača telesnost *intencionalnega predmeta* okoli lastne osi in ponuja zavesti vedno nove *podobe*, ki se sintetizirajo v *odsenečni strani* predmeta in se v končni fazi sklenejo z dokončnim obratom *telesa*, s katerim nam je naposled ponovno predočena sprva zagledana *sprednja stran* reči. Da za Husserla pravkar omenjeni modifikaciji že zadostujeta za konstitucijo trirazsežne prostorsosti, lahko eksplicitno beremo v paragrafu 73 predavanj *Stvar in prostor*:

Vsaka kinestetična modifikacija je bodisi okulomotorna bodisi zadeva preostale kinestetične sisteme. Prva izmenično konstituira zgolj okulomotorno polje, slednji pa v to polje uvajajo razsežnostni sistem kot oddaljevanja in kroženja, v katerih so so-vsebovane sleherne orientacije. Na ta način je dvodimenzionalno oku-

lomotorno polje preoblikovano v trodimenzionalno prostorsko polje kot spajanje enodimenzionalne linearne mnogoterosti oddaljevanja z dvodimenzionalno krožno mnogoterostjo kroženja. Če naj bo konstituirana natanko trodimenzionalna objektivnost, potem ni in ne more biti nobene druge modifikacije.²³ (Husserl, 1998b: 216)

Kakor poudari takoj v nadaljevanju predavanja, mora potemtakem podrobnejše raziskovanje konstitucije *prostorskih reči* potekati v smeri proučevanja (I) konstitucije okulomotornega polja ter nadalje v proučevanju (IIa) linearne mnogoterosti približevanja in oddaljevanja, (IIb) krožne mnogoterosti obračanja ter končno v (IIc) kombinaciji obeh (prim. *ibid.*). Sami kljub Husserlovi zahtevi puščamo tovrstne nadaljnje analize konstitucije prostorskih stvari ob strani²⁴ in se na tem mestu preusmerjamo v mišljenje *konstitucije gibanja* v prostoru, ki prav tako zadeva *izkustvo prostorskiosti* ter hkrati usodno določa izkustvo lastne telesnosti v *odprtem horizontu svetnega*.

Kolikor nam kot *transcendentalnemu jazu* tako že vselej pripada svojskost lastnega *života* in se nam svetne reči dajejo v svoji *prostorski biti*, moramo *konstitucijo gibanja* prepoznati v zmorenju lastnega *ego-telesa*, za katerega smo dejali, da je vselej svetni nosilec čistega jaza. Prav v svojem telesu namreč vseskozi občutim *kinesteze*, ki združene v *kinestetično polje* sintetizirajoči zavesti dostavljajo podatke o *prostorskem gibanju* telesa. Ker je *život* neločljiv od pozicije *ega*, nam tako hkrati služi kot *ničelna točka* vseh orientacij v *horizontu sveta*. Je zmeraj »tu« in je kot tak že od nekdaj absolutno prisoten pri slehernem izkustvu prostorskiosti sveta ter za razliko od ostalih *svetnih reči* »njegova prisotnost ne more nikoli preiti v popolno odsotnost.«²⁵ (Hrovat, 2005: 26) Če smo torej povsem natančni, *život* vseskozi ohranja svojo *ego-točko* znotraj zaznavnega polja. Četudi opravljamo kinestezo hoje, se pravi, da v svojem zmorenju občutimo »jaz hodim« v določeno smer, se *podobe* našega telesa v *vidnem polju* ne oddaljujejo, temveč se oddaljujejo *podobe* svetnih reči, oziroma »Ego se v slehernem gibanju ne oddaljuje. Život se giba, vendar tako, da se ne 'oddaljuje' od samega sebe: njegove podobe se ne spreminjajo v smislu 'oddaljevanja'.« (Husserl, 1998b: 242) Konstitucija gibanja v prostoru tako ob orientacijski ničelni poziciji *ego-telesa* v celoti pade na sintetiziranje *podob* zaznavnega polja ob sočasnih občutjih *kinestez*. Husserl tu nadalje govori o *pasivnem* in *aktivnem gibanju* (ang. *locomotion*), pri čemer *aktivno gibanje* zaznamuje lastna *kinesteza* »jaz se gibam«, ob kateri zavest spremembo *podob* svetnih reči sintetizira v spremembo lastne pozicije v razmerju do njih in posledično v lastno gibanje, *pasivno gibanje* pa je doživljeno

²³ Husserl, E. (1998b): *Thing and Space: Lectures of 1907*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, str. 216.

²⁴ Podrobnejše analize so zainteresiranemu bralcu na voljo v Husserlovih predavanjih iz poletnega semestra 1907 *Stvar in prostor*.

²⁵ Kakor pomenljivo pravi Waldenfels: »Lahko pozabim svoje rokavice, ne morem pa svojih rok«. (Waldenfels v Hrovat, 2005: 26)

ob *kinestezi* »jaz sem giban«, s katero občutim kinestetsko mirovanje lastnega telesa, a se obenem vendarle izmenjujejo *podobe* v zaznavnem polju, ki jih zavest na podlagi neprostovoljnega gibanja izgotavlja kot spremembo lastne lokacije znotraj horizonta sveta. Da bi si lažje predstavljali *pasivno* in *aktivno gibanje* lastnega telesa ter spremembo v zaznavnem polju, Husserl poda primer srečanja s premikajočim se železniškim vagonom: »Skočim vanj: ‘vse se giba’, ‘sam mirujem’. Skočim iz njega: vagon se giba med gibajočimi ali mirujočimi rečmi. Stečem za njim: [vagon] je mirujoč.« (ibid.: 341) Občutja *kinestez* ter neodpravljalnost *životnosti* potemtakem postanejo nosilci transcendentalne konstitucije *prostorskih gibanj* v horizontalni strukturi sveta.

Poleg vseh, že omenjenih vlog *lastne telesnosti* pri konstituciji *prostorskega izkustva* ter hkrati s tem že tudi izvornega *fenomena prostora*, pa moramo v končni fazi *životu* pripisati tudi morebiti njegovo najpomembnejšo vlogo znotraj *transcendentalne konstitucije*, in sicer, da ima kot v transcendenco postavljeno *ego-telo* konstitutivno funkcijo dostopa do izkustva *alter ega* oziroma intersubjektivne skupnosti človeštva, brez katere bi *transcendentalni jaz* ostal v solipsizmu lastne *imanence* ter po njem postavljene *prvoredne transcendence* sveta. Sleherna transcendentalna konstitucija namreč vse dotlej, dokler v izkustvu nimamo evidentno dane *aprezentacije* sobivajočega človeštva oziroma *intersubjektivne skupnosti*, ostaja znotraj subjektivne sfere svojkega in lahko svojo *objektivno* veljavo zadobi šele v skupnem izkustvu množice meni podobnih *alter egov*, s katerimi se združujem v pojmu *človeštva*. Ne da bi na tem mestu izpeljevali podrobnejšo analizo problema Husserlove zastavitve *intersubjektivnosti*²⁶, pa moramo poudariti, da konstitucijo *intersubjektivne skupnosti* v okviru transcendentalno fenomenološke filozofije pogojuje prav *fenomen života*, moje lastne telesnosti, s katerim v transcendenci sveta šele odkrijem nekaj meni podobnega, a vseeno ne identičnega, nekaj, kar stoji v modusu »tam« napram mojemu centralnemu »tu«, a mi je vseeno na nek način že znano. Nekaj, kar se giba na meni lasten način in mi je po videzu podobno, kar se *asociativno pari* z mojim lastnim *životom*, a vendar ni moj *život*. Ko tako opazujem to *podobo tujega*, pa vendarle meni podobnega, na podlagi *aprezentacije* naknadno že spoznam, da gre za *alter ego*, ki se ga zavem, kakor zapiše Husserl v *Kartezijanskih meditacijah*, na opisani način:

Jaz sem telesno tu kot središče okoli mene orientiranega prvorednega sveta. S tem ima vsa moja prvoredna svojskost kot monada strukturo tega »tu«, ne pa vsebine kakega poljubnega ali določenega tam, vsebine, ki se menjava v modusu kakega njenega *morem, delam*. Eno in drugo se izključuje in ne more biti hkratno. Ker pa se tuje telo v svojem »tam« asociativno pari z mojim telesom v njegovem »tu« in postane, ker je zaznavno dano, jedro aprezentacije, jedro izkustva nekega koesistentnega ega, mora biti le-ta vsemu poteku asociacije, ki konstituira njegov

²⁶ O pomenu intersubjektivnosti pri Husserlu glej npr. peto poglavje *Kartezijanskih meditacij* (Husserl, 1975: 126–75) ali krajšo interpretacijo v Lozarjevem članku *Husserlovo kartezijanstvo* (Lozar M., 2012: 134–38).

smisel, nujno ustrezno sopodan kot sedaj koeksistentni ego v modusu »tam« (*kot če bi bil jaz tam*).²⁷

In ker je konstitucija *intersubjektivnosti* pogoj možnosti samoobjektivacije ali še drugače, ker »konstitucija istovetnosti jaza kot apodiktična evidenca prve objektivnosti ego sum, samoobjektivacija sebe in intencionalnih predmetov v subjektiviteti ni možna pred intersubjektiviteto« (Lozar M., 2012: 138), konec koncev *fenomen prostora* ne more postati objektiviziran, dokler v svoji *prvoredni* sferi ne zaznam izkustva meni podobne telesnosti ter obenem to telo ne *aprezentiram* v koeksistenco v objektivnem svetu sobivajočega *alter ega*. Povedano drugače, zgolj na podlagi preddanostnih struktur *življenjskega sveta*, na katere se nanaša prvoredna transcendentalna konstitucija, lahko *čisti jaz* konstituira objektivni svet *intersubjektivne skupnosti*, ki nato v prečenju lastne zgodovinskosti, izraščajoča se iz topološkega prostora *naravne naravnosti*, svetu naknadno podtakne *idejno obleko* matematično-fizikalne objektivnosti in hkrati pozabi, da se mora vsako resnično spoznanje potrjevati v *izvorni evidenci* doživljajev *transcendentalne subjektivitete* kot subjektivno-objektivna intencionalna korelacija *noesis* in *noema*.

::III ZEMLJA KOT PRABARKA PROSTORSKEGA IZKUSTVA

Razkol med subjektiviteto apodiktične prostorske strukture *transcendentalne zavesti* ter »objektivno« prostorsko substanco novoveške *znanstvene naravnosti* vse od Galilejeve prenovitve ideje univerzalne znanosti naprej tako v poslednji konsekvenci kulminira v podvojitve *prostorske biti* in znotraj Husserlove zastavitve *transcendentalno fenomenološke filozofije* slednjič najde svojo pomiritev šele v mišljenju naravne naravnosti povprečnega človeškega bivanja v okviru *življenjskosvetnih* struktur, ki s stališča izkustva predhaja tako znanstveno kot transcendentalno zavest, kolikor se, rečeno v Heideggerjevem jeziku, *tubit* (človek) povprečno že vselej nahaja vržena v *okolni svet* znotraj svetno srečljivega in se iz te vrženosti v svet že tudi razume. Svet *naravne naravnosti* je namreč za nas že vselej *pričujoč*, je neposredno v moji izkušnji in se nam odpira kot *svet dokse*, v katerem so *mi* »[p]rek gledanja, dotikanja, poslušanja itd. [...] telesne stvari v kateri koli prostorski porazdelitvi na različne načine čutnega zaznavanja '*kratkotamo tu*' v besednem ali prenesenem smislu, ne glede na to, ali sem posebno pozoren nanje in se z njimi ukvarjam raziskujoče, razmišljujoče, čuteče, volitivno ali ne.« (Husserl, 1997: 87) Da je ta svet »produkt« moje *konstitutivne geneze*, je vselej šele naknadna *evidenca* refleksijske zaobrnitve k samim doživljajem *fenomenološke naravnosti* znotraj Husserlovega metodološkega reduciranja sleherne *bitne gotovosti* v fenomenološko *epohé*. In če je nadalje svet naravne naravnosti v primerjavi s parcialnimi svetovi posameznih znanosti, ki so za nas »*tu*« zgolj dokler ostajamo v okvirih idej posameznih znanosti, svet, v katerem »naravno živimo« in je kot tak

²⁷ Husserl, E. (1975): *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 150.

»zame vedno pričujoč«, mora biti prav *svet naravne naravnosti* področje *izkustva prostorsosti*, na katerem je sploh šele možna postavitev *ideje* prostora *univerzalne znano- sti*, ki pa z Galilejevo določitvijo preneha biti izenačljiva s prostorsostjo doksične *naravne naravnosti*. Na tem mestu se nam v obravnavo razjasnitve nasprotja izkustva prostorsosti med obema naravnostma ponuja Husserlov fragment iz leta 1934 z arhivsko oznako D 17/1 – 22 in naslovom *Temeljne raziskave k fenomenološkemu izvo- ru prostorsosti narave*²⁸.

Čeprav je sam tekst nedokončan in je kot tak »primer neskončno odvijajočih se Husserlovih analiz« (Tonkli-Komel, 2005: 53), lahko v njem zasledimo poskus mi- šljenja izvorne *življenjskosvetne* prostorsosti *naravne naravnosti*, na podlagi kate- re se moderni *znanstveni zavesti* v obravnavo sploh lahko ponuja nekaj takega, kot je neskončna nasebnost substancializirane *res extensa*. Šele fenomenološka *vrnitev k stvarjem samim*²⁹ namreč omogoča obravnavo sveta kot *horizontalne odprtosti*, v ka- teri se nam kot *ὄρχή* prostorskega izkustva ponuja tematizacija *zemeljskosti* kot ne- spremljive konstante vsakršne *prostorske konstitucije*, kolikor sleherno izkustvo prostorsosti potrebuje svoja *tla*.

V osnovi je po Husserlu potrebno razlikovati med »svetom v odprtosti okolnega sveta« ter »svetom v miselno postavljeni neskončnosti« (Husserl v Tonkli-Komel, 2005: 53), saj zaznava prvega šele naknadno omogoča mišljenje drugega. Pri tem je sama odprtost dana kot implicitno oblikovani horizont, ki na podlagi sinteze aktu- alno danega izkustvenega polja proizvaja »idejo Nemčije, Nemčije znotraj meja Evrope in privede do ideje Evrope itd. – konec koncev do zemlje.« (Husserl, 1981: 222) Zemlja tako postane *idealna* tvorba, zgrajena v *synthetični enotnosti* posameznih intersubjektivnih izkustev, pri čemer pa je treba nadalje razlikovati med »nazorno- tvornim horizonta izgotovljene 'predstave sveta' [in] potjo nadaljnje konstitucije predstave sveta iz neke izgotovljene predstave sveta, npr. okolnega sveta črnca ali Grka nasproti kopernikanskemu, naravoslovnemu svetu novega veka« (Husserl v Tonkli-Komel, 2005: 53). Medtem ko se prva, že izgotovljena »predstava sveta« navezuje na *življenjskosvetne* invariantne strukture *pasivne konstitucije*, pa nadaljnja konstitucija oblikuje posamezne relativne *okolne svetove* različnih intersubjektivnih skupnosti, ki imajo skupno podlago v *apriorni strukturi življenjskega sveta* in med katere končno spada tudi *novoveška* kopernikanska predstava neskončnega vesoljne- ga prostora:

²⁸ Tekst je bil prvič objavljen leta 1940 v zborniku *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* in se v izvorniku imenuje *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, v angleškem prevodu pa *Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature*. Slovenski prevod dolgujem Andriini Tonkli-Komel (Tonkli-Komel, 2005: 52).

²⁹ O pomenu vračanja k stvarjem samim med drugim spregovori Merleau-Ponty, in sicer zapiše, da povratek k stvarjem samim »pomeni vračanje v svet pred spoznanjem, o katerem pa spoznanje ves čas govori in v primerjavi s katerim je vsaka znanstvena določitev abstraktna, znakovna in odvisna, kakršna je tudi geografija v primerjavi s pokrajino, kjer smo se najprej naučili, kaj je gozd, travnik ali reka« (Merleau-Ponty, 2006: 11)

Mi, kopernikanci, mi, ljudje novega veka pravimo: Zemlja ni 'cela narava', je ena izmed zvezd v neskončnem prostoru. Zemlja je kroglasto telo, sicer ne naenkrat in od enega zaznavno v svoji celoti, pač pa v primordialni sintezi kot enotnost drugo na drugo navezujočih se posameznih izkustev. Vendar telo! Čeravno za nas predstavlja izkustvena tla za vsa telesa v izkustveni genezi naše predstave sveta. Ta 'tla' prvotno niso izkušena kot telo, v višji stopnji konstitucije sveta iz izkustva postanejo tla-telo (Boden-Körper), in to odpravi njihovo izvorno tla-obliko (Boden-Form).³⁰

Kopernikanski pogled je za Husserla problematičen, sama problematičnost pa se razrašča iz mišljenja zemlje kot *tla-telesa* v kontrastu do izvorne *tla-oblike*. Kolikor zemljo izkušamo kot telo med vsemi vesoljnimi telesi, posledično *relativiziramo* sleherni evidenco izkustva gibanja, saj se v izvornem doživljanju *zemeljskosti* »[g]ibanje dogaja na ali po zemlji, proč od nje ali izven nje. Ustrezno z njeno izvorno idejo, se zemlja niti ne giba niti ne miruje; šele v relaciji do nje zadobita gibanje in mirovanje svoj smisel gibanja in mirovanja.« (Husserl, 1981: 223) Vsaka *transcendentalna konstitucija prostorski* namreč sloni na zaznavi gibanja in mirovanja, le-ta pa nadalje potrebuje svoja *tla* v izkustvenem polju, to je točko primerjave, izkušeno kot nespremenljivo danost v razmerju do ostalih *teles*, ki na ta način zagotavlja evidenco izkustva tako gibanja kot tudi mirovanja in posledično zagotavlja konstituirano sintetično enotnost *aperceptije* celotne *prostorski sveta*. Izkustvo zemlje kot *tla-telesa* potemtakem ni izenačljivo z izkustvom zemlje kot *tla-oblike*, saj mora prvo izkustvo nujno temeljiti na drugem, se pravi vsakršno izkušanje *telesnosti* na izkušanju *tla-oblike*, kolikor vsakemu telesu pripadata lastnosti gibanja ali mirovanja, gibanje ali mirovanje pa vselej potrebujeta svoja tla; in ta tla v našem izkustvu predstavlja prav *zemeljskost*. *Zemeljska tla* zato »v izvornem smislu niso izkušena kot telo. To velja tudi, ko se denimo, vozim v avtu; v tem primeru je avto tla-telo in je izkušen kot mirujoč: Če pogledam ven, vidim, da se giblje, čeprav se pravzaprav giblje pokrajina. Vse to pa je vselej relativno glede na zemljo kot tla.« (Tonkli-Komel, 2005: 54) Skratka, vsak del zemlje se lahko giblje, »zemlja kot izkustvena celota pa ne. Zemlja je celota, katere deli so telesa, vendar kot celota ni telo.« (*ibid.*: 55) To velja tudi v primeru, ko se postavimo v vlogo astronava in se dvignemo iznad zemlje v zemeljsko orbito, kjer se nam zemlja izkustveno daje kot *kroglasto telo*. »Vendar [tudi tu] po Husserlu še vedno potrebujem tla, tla-telo, ki je nazadnje relativno na zemljo kot tla.« (*ibid.*)

Izkustvo *zemeljskosti* kot *tla-oblike* je torej neodpravljivo od naše pozicije *transcendentalnega ega*, ki ima zgodovinsko svoj *pradomači kraj* na zemlji, na podlagi katere že tudi razume vsakršno *prostorsko gibanje* in *mirovanje*. Vsak ego ima namreč svojo lastno zgodovinskost, v kateri *domuje*. Če bi bil na primer rojen na barki in bi na njej od nekdaj odraščal, moja *barka* ne bi imela smisla plovila v relaciji do zemlje, temveč bi bila barka moj *domači kraj*, moja »zemlja«. Vendar, kolikor sem rojen v

³⁰ Husserl v Tonkli-Komel, A. (2005): "Prekrat kopernikanskega nauka" pri Edmundu Husserlu." V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. Let. 14, št. 51/52. Ljubljana: Fenomenološko društvo, str. 53.

človeštvo in kolikor moji predniki niso od nekdanj *domovali* na barki, temveč je bar-ka postala moj *domači kraj* šele z zamenjavo *domovanja*, moramo *pradomači kraj* iskati v prečenju zgodovine, in tako se nam kot poslednji izvor *domovanja* človeštva ponujajo zemeljska tla, na katerih poteka vsakokratna izkušnja *prostorski*. V tem smislu Husserl primerja izkustvo *zemeljski* z izkustvom *životnosti*:

Zemlja ne more izgubiti svojega smisla kot 'pradomači kraj' (*Urheimstätte*), kot *barka* sveta, tako kot moje živo telo ne more izgubiti svojega povsem enkratnega bitnega smisla kot pratelesnost (*Urleib*), od katerega sleherno živo telo izpeljuje/izvaja del svojega bitnega smisla in kot mi ljudje v našem bitnem smislu predhodimo živalim itn. ... Na tem, na tej konstitutivni digniteti ali redu ne morejo nič spremeniti vsa nujno sokonstituirajoča poistovetenja (homogenizacije) med živim telesom in telesom človeškosti kot živalske vrste med živalskimi vrstami in naposled zemlje kot svetnega telesa med svetnimi telesi ...³¹ (Husserl v Tonkli-Komel, 2005: 55–56)

Kako naj torej razumemo mišljenje *zemeljski*? Čeravno se na podlagi povedanega Husserlova tematizacija *zemeljski* namreč zdi popolna revolucija *kopernikanske predstave sveta*, na kar med drugim namiguje pripis na ovojnici, v kateri se obravnavani fragment nahaja – »Prevrat Kopernikove teorije v običajni interpretaciji predstave sveta« –, pa Husserlova namera v končni fazi ni in nikoli ni bila spodkopavanje pravice znanosti do mišljenja sveta v okviru *znanstvene naravnosti*, marveč gre prej za to, da v tematizaciji *zemeljski* znotraj apodiktične evidence *transcendentalne konstitucije* pokaže na življenjskosvetni okvir slehernega človeškega dogajanja in tako povrne status *resnice* običajnemu, *naravno naravnemu* pogledu na svet, ki vselej predhodi *znanstvenemu* postavljanju sveta kot iz *formulskega smisla* razraščajočega se glasnika *absolutne resnice*. Vsako spoznanje namreč potrebuje svojo konstitucijo, »ki je in je edina absolutna in zadnja nujnost« in iz katere je šele »treba končno določiti vse misljivosti konstituiranega sveta« (*ibid.*: 56). Če »[i] mamo samo eno človeštvo in eno zemljo«, bi bilo morda tako bolj smiselno Galilejev izrek *eppur si muove* preobrniti v vprašanje, ali se morda zemlja vendarle ne giblje, saj ni zemlja po svojem *transcendentalnem* smislu nič drugega kot »barka, ki šele omogoča smisel vsega gibanja in vsega mirovanja kot modusa nekega gibanja.« (*ibid.*) Pri tem pa »[n]jeno mirovanje [...] ni modus kakega gibanja.« (*ibid.*) In če gre znotraj *transcendentalne fenomenologije* vseskozi za *apodiktično gotovost spoznanja*, moramo slednjič tematizacijo *zemeljski* že razumeti kot Husserlov *transcendentalno epistemološki* odzven Aristotelove metafizične *bitne gotovosti* negibnega gibalca, kolikor je namreč zemlja za *transcendentalni jaz* nujno in že vselej *epistemološki temelj* vsakokratnega izkušanja prostora.

³¹ Husserl v Tonkli-Komel, A. (2005): "Prevrat kopernikanskega nauka pri Edmundu Husserlu." V: *Phänomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. Let. 14, št. 51/52. Ljubljana: Fenomenološko društvo, str. 55–56

::LITERATURA

- Günzel, S. (2009): "Fenomenologija prostorskiosti: topologija." V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. Let. 18, št. 70/71. Ljubljana: Fenomenološko društvo. Str. 27–45.
- Hribar, T. (1993): *Fenomenologija. Knj. 1, [Brentano, Husserl, Heidegger]*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hrovat, J. (2005): "Arheologija biti: telesnost med subjektiviteto in objektiviteto." V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. Let. 14, št. 51/52. Ljubljana: Fenomenološko društvo. Str. 23–48.
- Hrovat, J. (2008): "Svet kot filozofski problem: Poskus tematizacije in z njo povezani problemi." V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. Let. 17, št. 64/65. Ljubljana: Fenomenološko društvo. Str. 197–213.
- Husserl, E. (1975): *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Husserl, E. (1981): "Fundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature." V: *Shorter works*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Str. 222–233.
- Husserl, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, E. (1998a): "Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem." V: *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja*. Let. 36, št. 1/2. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. Str. 7–29.
- Husserl, E. (1998b): *Thing and Space: Lectures of 1907*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2005): *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Lozar M., J. (2012): »Husserlovo kartezijanstvo.« V: *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*. Let. 44, št. 1/2. Ljubljana: Društvo psihologov Slovenije: Slovensko filozofsko društvo. Str. 121–139.
- Lozar M., J. (2014): »Boredom with Husserl and beyond.« V: *Prolegomena: časopis za filozofiju*. 13/1. Zagreb: Udruga za promicanje filozofije. Str. 107–121.
- Merleau-Ponty, M. (2006): *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Rizzo, G. (2011): *Philosophical exercises. Inquiries into Phenomenology and Philosophy of Language*. Università del Salento. E-knjiga, dostopna na strani: <http://siba-ese.unisalento.it/index.php/philosexerc/article/view/11358/10421> (9. marec 2014).
- Tonkli-Komel, A. (1997): *Med kritiko in krizo: k Husserlovemu zasnutju filozofije kot stroge znanosti*. Ljubljana: Nova revija.
- Tonkli-Komel, A. (2005): " 'Prevrat kopernikanskega nauka' pri Edmundu Husserlu." V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. Let. 14, št. 51/52. Ljubljana: Fenomenološko društvo. Str. 49–58.

Mitja Uršič
**ESEJ O
RELATIVNEM IN
ABSOLUTNEM**

55-65

PLATIŠEVA 25
5282 CERKNO

::POVZETEK

PRISPEVEK SE POSKUŠA NA ČIMBOLJ RAZNOVRSTEN NAČIN SOOČITI S PROBLEMOM SPONAVNOSTI ABSOLUTNEGA, ZA KATEREGA SE IZKAŽE, DA SE V FILOZOFIJAH, KI SE MORDA ZDIJO, DA SO UTEMELJENE NA BREZPOGOJNEM, PRAVZAPRAV RAZDROBI V HETEROGENO; OBNEM PA Z NENEHNIH NANAŠANJEM EPISTEMOLOŠKEGA MOMENTA NA RAZLIČNIH PRIMERIH POKAŽE, DA LOČNICA MED RELATIVNIM IN ABSOLUTNIM Z VIDIKA ČLOVEŠKE ZAVESTI NE VZDRŽI TER DA JE ABSOLUT ZGOLJ ETIČNO VODILO *sub specie aeternitatis*, KI IMA VELJAVO TOČNO TEDAJ, KADAR NI DEJANSKO DOČISTA PRESEŽEN.

Ključne besede: ontologija, stališče, absolutno, relativno, kontekst

ABSTRACT*ESSAY ON THE RELATIVE AND THE ABSOLUTE*

The article attempts to face as diversely as possible the problem of knowableness of the absolute, which in philosophies that seem to be grounded on the unconditional turns out to actually brake into heterogeneousness; and at the same time by continuously referring to the epistemological moment shows on different examples that the distinction between the relative and the absolute does not bear weight in view of human consciousness, and that the absolute is in a way only an ethical guidance sub specie aeternitatis, which has value exactly then as it is not completely transcendent.

Key words: ontology, point of view, absolute, relative, context

Kakor vselej, kadar človek poskusi premišljati o čem, sem se tudi zdaj znašel pred zagato. Ta utegne biti že v tem, da sem si jo morebiti izmislil sam ter da je potemtakem v resnici nepomembna. Kakorkoli že, dozdeva se mi, da je ločnica, ki se je vzpostavila v zgodovini filozofije med relativnim ter absolutnim »vidikom«, pomenljiva, zato jo bom poskusil osvetliti na nekaj primerih. Zgornja zagata se mi zdi sila povedna o človeškem bivanjskem položaju, v katerem se ta znajde v svetu. Gre namreč za dejstvo, da so določene stvari oz. tudi sama stvarnost dane pred nami in da naš posamični um (ki ga edinega jemljem za realnega, čeravno s tem ne mislim, da je izoliran od zgodovinskega in širše kulturnega območja) ni njihov stvarnik, temveč deluje z njimi in na njih – mar tudi sam nase?

Razdvojenost na jaz in svet oz. drugega je bila bržda poudarjena že tolikokrat, da je morda banalna; toda naj povem, da se mi kaže kot resnična vsaj v smislu, po katerem jasno izpostavi, da tiči za vsakim pojmom, izrekom, kategorijo, skratka, za ontološkim opisom neizogibno nek opisovalec, ki ima svoje (kajpak tudi družbeno pogojeno) spoznavno-teoretsko stališče. To vmesnost, ki se izogiba skrajnostim bodisi absolutiziranja neke kategorije (npr. duše, boga, podstati) ali popolni subjektivizaciji le-te, je lepo izrazil Norbert Wiener, ko pravi, da je »[z]nanost razlaga procesa. Ta ni mogoča pod racionalizmom, ki ne prepozna realnosti procesa, niti pod empirizmom, ki ne prepozna realnosti razlage (Wiener, 1936: 316)«. Toda kaj naj si mislimo potem o filozofskih premišljanjih, ki se imajo za nekakšne ontologije, a ima ob njih bralec občutek, da se trudijo vzpostaviti *nekaj* – k a r s i ž e b o d i – kar naj bi bilo popolnoma oddvojeno od vsakršnega človeškega izkustva v najširšem pomenu. Seveda si lahko zamišljam, da vem, zakaj bdi nad vsakim takšnim podjetjem angel nepredirnosti, s katero naj bi trdno osnovali tisti k a r s i ž e b o d i, iz čigar gotovosti pa bi nato lahko črpali vodo v naše etične bazene, vendar me ob tem vseeno obhajajo dvomi. Primer takšne filozofije, katere intenca je pojasniti nepojasnljivo in ki bi rada izrekla lastno »mistično« izkustvo ... – izkustvo treh pik, je nemara Kocijančičeva, ki nasprotuje zgornjemu relativnemu pojmovanju. Na nekem mestu se izreka takole: » *Hipostaza ima v sebi, biti kot biti, odnošaj do biti kot take. Še strožje: hipostaza je bit kot bit (in prosim bralca, naj od tega stavka odmisli vsako splošnost ...). Hipostazi se bit sama [...] razklenja sama vase kot v bit. Razumevanje samega sebe, ki prepoznavata ta odnos kot odnos do svoje biti (in s tem sebe že razume kot »neko bivajoče«, čeprav odlikovano zaradi svoje ontološke strukturiranosti), je že odpad od prvotne "evidence"».¹ Najprej se zdi, da tu ni nobene težave, saj avtor naredi pretanjeno razliko med bitjo-kot-bitjo ter bitjo-kot-tako, s čimer doseže razlikujočo se dvojico, kjer je α v odnosu z β , obe pa nekako pokriva hipostaza, tako da je sistem pravzaprav tridelen. A naposled se hipostaza spremeni v bit-kot-bit, ki je poveznjena sama vase kot v bit. Ta zamotana izpostavitve, ki vodi v pravcato miselno kolobocijo, menim, ne presega preprostejše biblične istovetnosti »sem, ki sem«. To dotikanje biti same s samo seboj naj bi predstavljalo evidenco, ki pravzaprav človeku ne more biti*

¹ Kocijančič, G. (2009): *Razbitje*, Študentska založba, str. 37.

evidentna, kajti ta nas že sama po sebi napoti na neki odnos z nečim (seve, mišljenje predpostavlja mišljeno in misleca), oz. naj bi slikalo neposredno, nereflimirano bit, ki zgolj je (lahko bi dejali tudi, da ni, saj tu ne gre več za opredelitev misleca do reči, za mišljenje; v običajnem pomenu besede sta je/ni stališči, kar pa nam v nadaljevanju avtor izrecno brani, ko reče, da ne smemo prepoznati bitnega odnosa kot odnosa do svoje biti). Takšna »evidenca«, ki pomeni nekako prvinsko bit, je nespoznavna, morda je le pretrpljena. Obenem se nam tu utrne vprašanje, čemu sploh služijo taka radikalna izpostavljanja; kajti nekaj, kar ne moremo »spoznati«, nam ne more biti etično vodilo. Grafenauer sicer s svojim raskavim glasom poje, da »[k]ljuč do skrivnosti je en sam in edini – nič ne odklepa, visi nad njimi (Grafenauer, 2012: 12)«, a že sama slutnja, ki se pojavi v naših srcih, nagib govori v prid temu, da skrivnost ni skrajno presežna – ključ je ravno v tem, da je skrivnost kot skrivnost ključno zvezana z nami, kolikor je sploh kaj skrivnostna. In še to drži, če se vrnem nazaj h Kocijančiču, da je ta navzlic misticizmu, ki bi ga bilo v primeru presežnosti nemogoče izpovedati, napisal končno, izkustvo zadevajočo knjigo, o tem premišljal, da to knjigo lahko kupimo, jo preberemo ... navsezadnje pa tudi ∞ nečemu služi, saj dejansko ni neskončna, temveč je zgolj končni simbol, s katerim mislimo neskončno veliko ali majhno v kontekstu našega življenja, ki pa točno zadelj svoje vpetosti v sistem usmerja in tvori smisel – ali ne?

Hoteč razsvetliti vprašanje v prejšnjem odstavku, si bom sedaj zamislil še en primer, ki bo, upam, ujel nekaj resnice Kocijančičevega radikalnega duha. V svetu delujem med drugimi ljudmi, ki jih lahko obravnavam na različne načine. Zdi se, da se v dejanskosti ne moremo ogniti partikularnosti, zato smo vselej v stiku z drugimi zavoljo nečesa (lahko tudi samo zaradi stika samega) oz. druge vedno nekako presojamo. Tudi če nimamo sami nobenega jasnega razloga, da z nekom delamo tako in tako, bomo že spričo tosvetne bivanjske situacije, in sicer da smo končni, neizogibno delovali »relativno« determinirano, kar poraja negacijo in na nek način zlo. Če želimo biti še tako pošteni, bomo nemara prav s svojo božansko poštenostjo, ki vleče za seboj vlečko hladne, oddvojene razumnosti, razžalili prijatelja, čigar duša bo potrebovala zgolj nekaj topline. Kocijančičeva najintimnejša bit, ki želi osnovati človeka kot skrivnost v sebi, pomeni torej le napotilo v smislu »ne sodi, da ti ne bo sojeno«, predstavlja imperativ. A kakšen imperativ? Kdo ga izreka? Kdo sodi? Mar ni tosvetno imperativ le regulativ? Konec koncev mora tudi Cerkev, katere nauk je sila eteričen, delovati tosvetno in se konkretizirati v maši, dejavnosti z mladimi ipd. Enako mora matematični učitelj dokaz neskončnosti napisati na končno tablo, pa naj bo ob tem še tako pokončen.

Medtem ko je bil zgornji navedek iz knjige *Razbitje* zamotan do te mere, da je na njegovi podlagi težko potegniti kakršno koli ločnico med relativnim in absolutnim, dasi svojo intimno bit precej oddvoji od običajnega izkustva, pa je sledeča izjava dosti bolj neposredna. Takole gre: »Če me ne bo, ne bo ničesar. Ko me ni bilo, ni bilo ničesar. Če bi me ne bilo, ne bi bilo ničesar. Kar biva, biva le po stiku z menoj (Kocijančič, 2009: 36)«. To preprosto ne drži!

Dovolite mi, da vam povem na hitrico neko prigodo. Ko sem nekega večera v študentskem domu bral pozno v noč, mislim, da je bila ura že krepko čez polnoč, so se mi od utrujenosti začele zapirati veke, in sklenil sem, da pojdem spat. Toda v hipu, ko sem odložil knjigo ter ugasnil luč v sobi, sem zapazil, da gori luč tudi na balkonu. Najbrž jo je pozabil ugasniti sosed, sem si rekel. Dostop do balkona sem ime le skozi okno, zato sem ga odprl, stopil na polico ter se, nagibajoč se s trupom naprej, stegnil z roko v desno smer proti stikalu. Brž ko sem ugasil brlivo, sem se nanagroma obrnil in hoté se dvigniti, trčil ob rob okvirja, ki je bil precej grobo ometan. Nato sem s prebitim čelo odhitel, vse paničen kajpak, proti stranišču. Takole sem potlej brezglavo begal od sobe do stranišča; v trenutku ko pa sem, morebiti tretjkrat, hotel kreniti od umivalnikov proti svoji sobi, sem mi je pred očmi zameglilo, da sem omahnil naravnost naprej na nos. Nakar sem vzdrgetal, ležč na tleh z odlomljenima zoboma, ki sta grizljala linolej, kot bi bil ta kak slasten kolač. Zavest, ki sem jo za sekundo izgubil, se je povrnila in bliskovito hitro povezala dogodek, tako da mi je bilo docela jasno, kaj se je bilo zgodilo. Da ne bom dolgovezil, naj na kratko povem poanto te štorije. Navzlic dejstvu, da sem za hip izgubil zavest in bi bilo moč reči, da me ni bilo (kar po Kocijančiču implicira, da ni bilo tudi ničesar drugega), sem pozneje izvedel od Milke, ki je imela sobo nekolikanj naprej po hodniku, da je tistikrat slišala – bila je noč in ob vikendih nas ni bilo v domu prav veliko – kakor da bi bilo nekaj treščilo ob tla. Torej sem bil, pa čeprav nezavesten! Hkrati s tem je treba priznati, da je bila tudi ona, ki je udarec slišala. Sicer pa je res neverjetno, da bi bil jaz bivanjski temelj vsega stvarstva; zato moram zavriniti gornje Kocijančičeve trditve in jih takole popraviti: Če me ne bo, ne bo ničesar *zame*. Ko me ni bilo, ni bilo *zame* ničesar. Če me ne bi bilo, ne bi bilo ničesar *zame*. Kar biva *za mene*, biva le po stiku z menoj.

Ako si zdajci smem privoščiti nekakšen umišljen sprehod po knjižnici, bom potegnil s knjižne police metafizičnega mojstra Spinozo, čigar misel je zelo sistematična in prefinjeno dodelana, tako da bo bržčas tvorila primeren poligon našemu tuhtanju. Na prvi pogled se nam dozdevajo takšne misli celovitejše, še zlasti zato, ker so jasno izpeljane iz ene same podstati, Boga, no, nemara pa tudi zaradi tega, ker jih lahko preberemo v eni knjigi, kar nam poveča užitek in zmanjša našo utesnjenost pred grozečim neredom. A če se dotaknem Spinoze, moram reči, da on navkljub temu, da izhaja iz ene substance, zatem le-to raztrešči oz. pomnoži v attribute ter moduse, ki seveda ohranjajo znotraj kategorizacije svoje lastno mesto. To se mi zdi ključno! V kolikor bi bil absolutist v skrajnem pomenu, bi svojo razlago lahko končal kar pri substanci ali Naravi ali Bogu, poudarjajoč vse skupaj z zaklinjanjem: »Bog, Bog, Bog, Bog, *ad infinitum!*« Se pravi, če hoče pamet kaj opredeliti, mora nujno posedovati aparat z več kategorijami, kajti drugače bi obstala pri enačbi $x = x$. Tako smo v *Etiki* priča situaciji, kjer bi se lahko substanca znašla v škripcih Russellove antinomije, ki jo slednji razrešuje s teorijo tipov. »*Množice, ki imajo člane več kot enega tipa, so "neprave" in v matematiki prepovedane, prav kakor izrazi v obliki 'x ∈ y' in 'x ∉ y', razen če je tip y višji od tipa x* (Masani, 1990: 50)«. A izkaže se, da je

substancia očitno res drugačna od npr. atributov, ki so le tisto, »kar zaznava um na podstati kot to, s čimer se določuje njeno bistvo (Spinoza, 2004: 93)«, ter je zategadelj bolj nekakšen prekrivajoči termin, ki povezuje vesolje, ga dela sorodnega. Gotovo pa je, da do kakšnih zares revolucionarnih odkritij ne morem priti na osnovi teze, da lahko spoznamo Boga, saj smo spričo njegove občosti mi sami Bog, oz. pravilneje, da ker »[...] je v sebi in se pojmuje po sebi (Spinoza, 2004: 93)«, Bog v resnici spoznava samega sebe. Vse skupaj bi lahko povzeli v sintagmo raznorodnost v istorodnosti ali istorodnost v raznorodnosti. Naj bo tako ali drugače, vseeno ima takšna slika sveta – na neki način gre res za sliko nekakšnega statičnega sistema, ki ga Benedictus mala na evklidsko platno – pridih sumljive vsevednosti, kar je razvidno iz tega, da se vsi glavni pojmi raztezajo v neskončnost ter se tako strinjajo z zapletenostjo sveta.

Spinoza je s tem, ko je površnim in polovičarskim teologom v brk vrgel različneje opredeljenega Boga, kajpa prav z namenom, da bi omilil njegovo zlorabljanje v vsakovrstna politična in druga tosvetna prerekanja, prišel v zagato, ki zelo nazorno razkrije težave pogleda z vidika neskončnosti. Pravi, »da odtegnitev ni dejanje odtegnitve, ampak enostavno stanje manjkavosti, ki samo po sebi ni nič in je le bitje razuma, način mišljenja, ki ga oblikujemo, ko stvari primerjamo eno z drugo. Tako denimo pravimo, da je slepemu vid odtegnjen, ker si zlahka predstavljamo, da vidi. Ta predstava nastane, bodisi ker ga primerjamo z drugimi, ki vidijo, bodisi ker njegovo sedanje stanje primerjamo s prejšnjim, ko je bil videč. Če na tega človeka gledamo s takšnega zornega kota, se pravi, če njegovo naravo primerjamo z naravo drugih ali z njegovo prejšnjo naravo, tedaj trdimo, da vid pripada njegovi naravi, in zato pravimo, da mu je bil odtegnjen. Toda če upoštevamo odredbo boga in njeno naravo, o tem človeku ne moremo trditi nič bolj, da mu je bil vid odtegnjen, kot to lahko trdimo o kamnu [...]«.² Toda zakaj Spinoza sploh namiguje na božji vidik, če pa le-ta pušča stvari takšne, kot so, in je človeku popolnoma nedosegljiv, nespoznaven ter nepomemben? Dobro, najbrž ga vpelje v razlago točno zato, ker ga k temu silijo drugi in tradicija, ki se mu zdi nejasna in jo pač mora g. Blijenberghu pojasniti. Fino znamenje zadrege uma, ki mora ločevati, da bi lahko karkoli pojasnil, je prehod od besede odtegnitev k manjkavosti, ki ga Spinoza izpelje zategadelj, da nakaže *condition humaine*, ki neizogibno ostaja na ravni odtegnitve, do zamisli katere pride relativno, tj. s primerjanjem nečesa z nečim, vtem ko mu predstavlja manjkavost prazen pojem, ki se ne izreka o kakšnosti nečesa (ne sodi), marveč le pokaže na to, da je/biva. Težava pa je, da do tega je pravzaprav ne moremo priti, je nespoznavno; ali pač? Ja mar to zgolj miselna figura, ki nima z nami ničesar opraviti? V nekolikanj bolj formalno logičnem jeziku bi zadrego mogli začrtati takole: »reči, da biva nekaj, čigar bivanje nima nobenega drugega nujnega pogoja kot samo sebe, je enako, kot bi dejali, da biva nekaj, kar lahko biva v osamljenosti, saj je edini pomen izjave "a ni nujni pogoj b" ta, da "v nekaterih primerih b obstaja, a pa ne". Torej reči, da je lahko a osamljena od vsega osta-

² Spinoza, B. (2001): Pisma o zlu, Ljubljana, Krtina, str. 39-40.

lega, pa je vendar ista reč kot a, ki trenutno biva v kontekstu našega izkustva, je notranje protislovno. Kajti če bi bila popolnoma osamljena, bi se osamila od istovetnosti z a, ki sedaj biva v kontekstu našega izkustva, in ne bi bila ista a, ki sedaj biva v kontekstu našega izkustva».³

A navzlic zadušljivosti zadevščine, v kateri morebiti lovimo lastni rep in se nam od tega kroženja že rahlo vrtili, se zdi, da mora vsakršno spoznanje, bodisi da enkrat poudarja odnose/razmerja/relativnost, poklicati na pomoč tudi nekaj, kar je v teh odnosih, ali pa da, kadar drugič govori bolj o stvari sami za sebe, mora v nadaljevanju podati tudi primere, ki razkrijejo njeno zasebnost, mora jo kratko in malo vpeti v širši krog. Našo razdvojenost ali, bolje, razprtost (če privzamemo vidik istorodne raznoterosti gre v bistvu za našo svobodo, saj nam ravno ta dvoumnost omogoča, da smo, kar smo, in sicer večplastna bitja, čigar vsako pasivno ali aktivno dejanje učinkuje – denimo, ena plast deluje na drugo itn.) smelo izrazi pesnik Boris A. Novak, v kateri poje: »Vsako bitje ima svoj molk. / Tišina je le ena sama (Novak, 2005: 6)«. Tu moremo znova izslediti jezikovno figuraliko, ko dve glasovno ter izvorno nepovezani besedi zveže pomen. Tišina je potakem predstavnica zunanosti, ki je, ker je ena sama, nekaka podstat, zajemajoča vase in pogojujoča tudi molk. Molk je dejansko možen šele z dejstvom, da obstaja tišina; medtem ko je tišina z molkom – s tem intimnim, notranjim bitjem – osmišljena ali, z drugo besedo, občutena. Priznati moramo, da je takšen binom sila preprost, in da bi se navzlic temu, da že draži misel ter ji omogoča prve korake, pod ostrejšim očesom pomnožil.

Nadalje bi rad omenil, da je pri vsaki kategorizaciji oz. opisovanju važen smoter ali smer, ki, tičeča v njem, obelodani vidik, s katerega se nekaj razlaga. Ker so včasih namere filozofov zakrite, najsi zaradi zgodovinske oddaljenosti in nepoznavanja kulture, pomanjkanja virov, ali pa zaradi nejasnosti samega avtorja, prihaja pri razumevanju besedil nemalokrat do napak. Naj za ponazoritev navedem primera dveh opisov, ki, menim, nemara ponujata tudi nekakšen prehod od kategorične ontologije h gnoseološki ontologiji. Pogovor se dogaja v limbu – no, brez smeha prosim –, koder Avicena razlaga Tujcu: »[...] saj je Filozof⁴, kot je povedal, v razumevanju narave razlikoval štiri načela, ki jih nevedni razumejo, kakor bi bili štirje kvadranti kolesa, na vsakem od katerih je lahko vzdrževana vrteča se stavba narave. [...] Nevedni, potiskaje kolo kakor slepi Samson, si nasprotno predstavljajo, da so vsa štiri načela (ki jim pravijo vzroki) enako sile, ki ustvarjajo spremembe, in združeni vir naravnih stvari. Potemtakem, če se izvali pišče, pravijo, da je veljavni vzrok toplota valilne kokoši. Vendar ta toplota ne bi mogla izvaliti piščeta iz kamna, tako da je potrebno pridati še sledeči pogoj, ki mu rečejo določujoči vzrok, namreč naravo jajca. Bistvo jajčavosti je prav pristojnost izleganja, ko le-tega blago segrejemo – kajti vrenje bi, kot pametno zapazijo, uničilo vso možnost izleganja. Kljub temu pa bi, kot opažajo dalje, blaga, splošna topota, združena z bistvom jajčavosti, ustvarila edinole izleganje kot tako in ne iz-

³ Wiener, N. (1914): »Relativism«. V: The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, str. 562.

⁴ Misli na Aristotela (op. p.).

leganje piščeta. Zatorej mora delovati še en dejavnik, ki mu pravijo končni vzrok ali končni cilj. Ta usmerjajoči dejavnik je božji načrt popolnega petelina ali popolne kokoši, ki načeluje izleganju in sproža, da gola jajčavost jajca privzame podobo živali, iz katere izbaja. In končno jim tudi trije vzroki ne zadoščajo za stvarjenje posameznega piščeta tu in zdaj, ampak so prisiljeni dodati še četrtega – tako imenovani materialni vzrok. Namreč določen rumenjaki in določeno lupino in določeno kmečko dvorišče, na katerih in v katerih ostali trije morebiti učinkujejo in neutrudljivo razvijajo posamezno piščeta, najbrž šepavo in smešno navzlic mnogim porokom. [...] Precej drugače štiri načela zbistrijo svet, ko jih takt preudari v smislu štirih žarkov, ki jih siplje luč opazujočega duha. Prvi žarek [...] nosi ime: spomin. [...]»⁵ Nadaljnji žarki pa se prelevijo v »[...] sposobnost, ki spoznava bivanje, imenovana čut. [...] Sposobnost, ki spoznava bistvo, je imenovana logika ali preudarjanje [...] Sposobnost, ki spoznava harmonijo, je ime slast ali želja ali [...] etika. (Santayana, 2013: 164)«.

V prvem delu citata diha skozi Santayanovega Aristotela klasični, formalni popis, ki v nekem oziru, denimo, sploščuje svet, kajti v zameno za dolgi seznam načel, raztezajočih se na horizontalni osi, mu popolnoma odvzame vertikalnost, ki naj bi imela to delo, da raznorodne stvari poveže v funkcionalni delujoči sistem. Natanko takšne vrste hierarhičnost želi vpeljati v pogovor Tujec, ki Aviceni pristavi: »Kaj to pomeni, da je samo materija substanca in da so ostala tri načela zgolj gledišča, ki jih materija predstavlja, ko jo gledamo v različni luči? (Santayana, 2013: 165)«. V slednjem vprašanju je moč začutiti drugačen vidik, ki eno izmed načel osamosvaja, da se nam zazdi, da ga želi absolutizirati, nakar pa v odzivu izvemo, da materija ni bistvo snovnosti, ki bi bilo kot čista Bit povsod enako in ne bi niti vsebovalo ne ustvarjalo nobenih razlik, pač pa je nastala in neenako porazdeljena tvar.⁶ Gre tako rekoč za nekakšen nauk, ki se skuša izogniti čerem brezpogojnosti. Toda kaj ni opazka o sploščenem svetu, zadevajoča Aristotela, potlej primernejša za ta drugi, navidezno bolj razumni del?

Metafora sploščenega sveta, ki jo uporabljam tu in tam v besedilu, cika predvsem na to, da je vsako izenačujoče načelo, ki želi samo zase in po sebi zavzeti veselje, paradoksalno, saj samo ne more biti hkrati v sistemu in izven njega; kakor velja po Gödlu v matematiki, »[...] da obstajajo v katerem koli matematičnem sistemu trditve, katerih resničnost ali lažnost lahko določimo samo z referenco, ki je izven sistema. Se pravi, z največjo možno vnemo, da bi določili nek matematični sistem kategorično, na način, da bi njegove trditve imele samo en določen pomen, lahko vprašanje o njegovi brezpogojnosti zgolj prepustimo nekemu sistemu večjega obsega.«⁷ V tem se zdi, da je srž napake filozofov, ki postavljajo nekaj za brezpogojno, obenem pa zatrjujejo, da nam je to bitno važno ter nam lahko nudi kakršno koli oporo v življenju; oz. želijo s svojo brezpogojnostjo pogojevati druge.

⁵ Santayana, G. (2013): Pogovori v limbu, Ljubljana, KUD Apokalipsa, str. 162-163.

⁶ Prav tam, str. 165

⁷ Wiener, N. (1936): »The Role of the Observer«. V: Philosophy of Science, str. 313.

Nanašanje na samega sebe oz. izrazi tipa samo po sebi, samo za sebe, bit biti, bit v biti, bivajoče bivajočega itn. so seveda lahko rabljeni smiselno, vendar vse prevečkrat vodijo v zmedo, hkrati s tem pa ohranjajo v filozofiji pri življenju nekatere čudne dvoživke, se pravi bitja, ki so in niso ali ki s o n i s o in n i s o s o, med katerimi je tudi pojem zavesti o zavesti (problem zavedanja).

Zavedanja se lahko zaveda samo Absolut, vtem ko se človek, ki je vsekakor zavestno bitje, zaveda nečesa, kar ni zavest, temveč nekakšna drugačna bitnost. To predrznost črpa od filozofa Charlesa A. Stronga, ki pravi, da je njegov mentor in sloviti ameriški psiholog William James po mukotrpnem preiskovanju ugotovil, da zavest kot notranje zaznavni podatek ne obstaja, a jo je vzlic temu ohranil kakor funkcijo.⁸ Nekaj strani naprej pa zatrjuje, da »[č]e bi bilo zavedanje neko končno dejstvo, nekakšna čarobna moč samo-prekašanja ali preudarjanja, bi se lahko samo »prikazala« kot nekaj čisto novega, česar ni možno razložiti; a če je nekakšna funkcija, katere bistvo predstavlja raba ne samo-prekašajočih in samih po sebi nezavednih občutkov kot znakov, je s tem naloga evolucijske psihologije zelo olajšana.«⁹ Tudi na parketu samozavedanja kaže, da je bolj nazoren in resničnejši relativni vidik, ki iz množstva sorodnih stvari (v pomenu, da morejo učinkovati druga na drugo) gradi sistem, ne dopuščajoč obstoj nečesa *in vacuo*, ki bi tako stalo samo v sebi kot duh v omari. Korakajoč dalje s Strongom, čigar nauk o zaznavi je nekoliko preveč kompliciran, da bi ga tukaj povzemal, naj navedem zgolj njegovo končno postajo, do katere prisopiha in jo imenuje občutnost. Ta mu predstavlja nekakšen vmesni termin – poduhovljeno telo ali utelešeni duh – ki šele omogoča transcendenci, da nekaj prekaša, ter imanenci, da je nečemu notranja. Svoj gnostični nazor, ki se zoperstavlja ograjenemu fenomenalizmu, pa izpove takole: »*Véliki pomislek, ki je vselej letel na račun substancializma, je domnevna nespoznavnost stvari na sebi. A ta pomislek je docela plod pojmovanja, da je neposredno spoznana stvar čutni podatek. Če je to, kar poznamo, realna stvar in je čutni podatek le nekaj povedek, s pripisom katerega je poznana lastnost realne stvari, pomislek izgine. Razlikovanje pojavov in stvari na sebi ni razlikovanje med stvarmi, ki se pojavijo, čutnimi podatki namreč, in ostalimi stvarmi, ki se ne pojavijo: pač pa je razlikovanje med stvarmi, kakršne se pojavijo, in onimi, kakršne resnično so in katere so s skrbno preiskavo čutnih podatkov spoznane, da so.*«¹⁰ Toda kaj nas potemtaka to opravičuje, da rečemo, da stvar na sebi lahko spozna samo sebe? Uh!

Menim, da se dejansko lahko izrazimo tudi tako, zavoljo česar je naša umišljena uvodna ločnica med absolutnim in relativnim nesmiselna. Namreč, popolnoma odvojena reč nikdar ni to, za kar se predstavlja. Ko teolog govori o Bogu, ki je neskončno presežen, govori v jeziku, ki se ga je naučil od prednikov in ki sicer ima svoj smisel, da kaže kot zvezda danica blodečim pot k zveličanju, vendar je zgolj pomenljiva jezikovna figura, ki izraža spoštovanje, ni pa metafizično ubranljiva.¹¹ Končno

⁸ Strong, C. A. (1930): *Essays on the Natural Origin of the Mind*, London, Macmillan & Co., str. 9.

⁹ Prav tam, str. 13.

¹⁰ Prav tam, str. 23.

¹¹ Wiener, N. (1963): *God and Golem*, Cambridge, Massachusetts, The M.I.T. Press, str. 1-9.

npr. sami krščanski teologi govorijo ne samo o Očetu, ampak tudi o Sinu, Svetem Duhu, ki so, kakor pametno dodajo, istobistveni – lastnost, ki jim omogoča relativnost oz. razmerje – tako da moremo, recimo, Očeta spoznati šele preko Sina po nareku (v funkciji) Svetega Duha. Zadevščina kratko in malo ni zelo drugačna od Spinozove *Etike*, kjer je moč prebrati: »*Umska ljubezen duha do Boga je ljubezen do Boga sama, ne kolikor je ta neskončen, ampak kolikor se lahko razlaga z bistvom človeškega duha, gledanega pod vidikom večnosti; se pravi, umska ljubezen duha do Boga je del neskončne ljubezni, s katero Bog ljubi sam sebe*«. ¹² Umska ljubezen ni v resnici nič drugega kot Sveti Duh, ki uspe šele preko utelešenega Kristusa ali bistva človeškega duha spoznati Očeta. Krog je torej sklenjen. Absolutno in relativno predstavljata le dvoje vidikov enotnega Kozmosa, o katerem so nam, na primer, kvantno fizikalna razkritja čudovito pretanjeno dokazala, da smo z njim v subtilnem odnosu; podobno nam govorijo tudi logični sistemi, ki z raznimi paradoksi neskončnosti, nakazujejo točno na dejstvo, da ne obstaja nepredušno zaprt sistem.

A vendarle, če smo poštene: mar ne ostaja nekakšna zagata med idealizmom in realizmom, med *a priori* in *a posteriori*, med indukcijo in dedukcijo? Ali če problem zastavim malce bolj pesniško: Čakajoč na nič sem nekaj: paslika, / ki od jutra rase v nebesni večer. / Mar je možno, da sem vezaj, ne pika? Tale led lahko prebijemo na več načinov. Prva vrtina, ki je spet vihravo pesniška, pravi takole: Telo ni zgolj zapor, marveč tudi stražni stolp. ¹³ Druga, ki bo zavrtala formalno logično, pa modruje, da »[...] že sama hipoteza "Če bi bila a osamljena" oporeka sama sebi, kajti a mora biti v kontekstu, da je lahko mogoč razlog za trdilno funkcijo "a je osamljena". Res je, da bi mogel kdo oporekati, da je moč opredelitev trditve "a je osamljena" še zmeraj določiti na takšen način, da bi bila celo pod tem pogojem a osamljena [...] vendar ta razlog vzdrži vodo edinole, če more kdo verjeti, da lahko trditev "a je osamljena" obstaja navzlic temu, da je nihče zatrdi. Če temu ni tako, bo "a je osamljena" nasprotovala sama sebi, kajti zato, da bi bila ta trditev sploh kaka trditev, je neizogibno, da je a v razmerju z neko spoznavajočo osebo. To je a fortiori nujni pogoj, če naj bo trditev pravilna. In sila težko je sprevideti, kakšen naj bi bil pomen, če rečemo, da obstaja neka trditev, na da bi jo bilo mogoče potrditi s strani kake osebe«. ¹⁴

Naj bodo pristopi k stvarstvu pesniški ali logični, teološki ali psihološki, fizikalni ali filozofski, pridemo navsezadnje do uvida, da smo v razmerju s sabo in s Kozmosom, kar pomeni, da so vsi Absoluti samo Skoraj-absoluti, saj nam prav dejstvo, da jih uspemo izreči in misliti, namiguje na to, da so del našega sveta. Zato vsaka indukcija potrebuje deduktivni premislek, da se lahko osmisli, in obratno, vsaka dedukcija potrebuje indukcijo, preko katere dobi gradivo, s katerim misli. Iz tega sledi, da tudi vsaka znanost pravzaprav v nekih točkah filozofira in vsaka filozofija eksperimentira. Natanko s tem je obenem omogočeno tudi naše spoznanje, ki sicer ni

¹² Spinoza, B. (2004): *Etika*, Ljubljana, Krtina, str. 352.

¹³ Prevod v mojih lastnih zapiskih iz Santayana, G. (1942): *Realms of Being*, New York, Charles Scribner's Sons.

¹⁴ Wiener, N. (1914): »Relativism«, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, str. 563.

nikoli stoodstotno; prav na tak način nam je dano tudi samo življenje, svoboda ter možnost ustvarjalnega dejanja *in medias res*.

::LITERATURA

- Grafenauer, N. (2012): *Skrivnosti*. Ljubljana: Grafenauer.
- Kocijančič, G. (2009): *Razbitje. Sedem radikalnih esejev*. Ljubljana: Študentska založba.
- Masani, P. R. (1990): *Norbert Wiener, 1894-1964*. Basel; Boston; Berlin: Birkhäuser.
- Novak, B. A. (2006): *Dlaneno platno*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Santayana, G. (1942): *Realms of Being*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Santayana, G. (2013): *Pogovori v limbu*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Spinoza, B. (2001): *Pisma o zlu. Dopisovanje Spinoze in Blijenbergha z Deleuzovim komentarjem*. Ljubljana: Krtina.
- Spinoza, B. (2004): *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Strong, C. A. (1930): *Essays on the Natural Origin of the Mind*. London: Macmillan and Co.
- Wiener, N. (1914): »Relativism.« V: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, zv. 11, št. 21, str. 561-577. Povzeto 29. novembra 2011 s strani <http://www.jstor.org/stable/2012619>
- Wiener, N. (1936): »The Role of the Observer.« V: *Philosophy of Science*, zv. 3, št. 3, str. 307-319. Povzeto 20. januarja 2011 s strani <http://www.jstor.org/stable/184668>
- Wiener, N. (1963): *God and Golem, Inc. A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*. Cambridge, Massachusetts: The M.I.T. Press.

Jaka Pengov
**PODOBA ČLOVEKA
V PRAVU - STIČIŠČE
FILOZOFŠKE
ANTROPOLOGIJE IN
FILOZOFIJE PRAVA**

67-88

CESTA V GORICE 34
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

V ČLANKU, KI SE po svojem bistvu nanaša na poskus opredelitve primerne načina preučevanja prava in iskanja pojma prava, grem onkraj samozadostne in neprepustne pravne znanosti. Napravim torej korak proč od vednosti o pravu, ki v težnji po uveljavitvi svoje avtonomnosti in posebnosti, spregleda sorodnost s humanistiko in družboslovnimi vedami. V članku me zanima, ali obstoji stičišče filozofije prava in filozofske antropologije ter kje ga je mogoče najti. Kot eno pomembnejših stičišč prepoznam pojem podobe človeka v pravu, ki predstavlja skupek izrekov ali idejo o tem, kakšen je človek po naravi in kako se to odraža bodisi v pravnem redu bodisi v vednosti o pravu. Potem ko raziščem in preučim pojavne oblike podobe človeka v pravu, skušam v sklepnih ugotovitvah zavzeti stališče, pod katerimi pogoji sta na področju prava upravičena in smiselna diskurz ter »uporaba« podobe človeka v pravu in zakaj je obravnava le-te koristna za pravoznanstvo.

Ključne besede: filozofija prava, podoba človeka, filozofska antropologija, personalizem, integralna podoba človeka, človekova narava

ABSTRACT

THE CONCEPTION OF HUMANS IN LAW – A JUNCTURE OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AND THE PHILOSOPHY OF LAW

In this article, which is essentially concerned with an attempt to define the appropriate manner of examining law and searching for the concept of law, I have explored beyond the self-sufficient and impenetrable legal science. Hence, I have taken a step away from the comprehension of law, which, in order to enforce its autonomy and particularity, overlooks its affiliation with humanities and social sciences. In the article, I endeavour to determine whether a juncture of the philosophy of law and philosophical anthropology exists and where can we find it. As one of the more important junctures, I recognise the conception of humans in law, which presents a collection of theorems or an idea of what humans are like by nature and how is this reflected, either in the legal order or in the comprehension of law. After I researched and examined the manifestations of the conception of humans in law, I attempted to take a position on the issue under which conditions the discourse and “exercise” of the conception of humans in law are justifiable and reasonable, and why the discussion of this is beneficial for jurisprudence.

Keywords: philosophy of law, conception of human, philosophical anthropology, personalism, integral conception of human, human nature

::1 UVOD

Zdi se samoumevna, a vsakič znova je potrebno poudariti trditev, da je pravo *človeški* fenomen. V prvi vrsti gre za spoznanje, da pravna razmerja obstojijo izključno med ljudmi in ne med živalmi ali med ljudmi in živalmi. Nadalje ta trditev vsebuje tezo, da je vir vsega prava med ljudmi, bodisi v človeški razumski kapaciteti bodisi v volji »človeških« stvariteljev prava (pravodajalcev), a ta teza ni obče sprejeta. Številne smeri preučevanja prava namreč izhajajo iz prepričanja, da sta najvišji vir in počelo prava v Naravi ali Božji volji, šele nato v človekovi naravi ali v volji posvetnega pravodajalca. »Človeškost« prava je tudi označitev odvisnosti dojemanja, obravnave in uporabe prava od kulturno-zgodovinskega (samo)razumevanja človeka, torej ime za (delno) odvisnost pojava prava od (ideje) človekove narave. Ravno ta pomen »človeškosti« prava je predmet prispevka, ki ga postavljam pred bralca.

Menim, da je pravo potrebno preučevati širše kot le z vidika pravne znanosti, zato me zanimajo stikališča filozofske antropologije in filozofije prava. Stičišče je več, eno pomembnejših pa je v pojmu podobe človeka v pravu (nem. »*Menschenbild*«). Da bi mogel oblikovati stališče o pomenu pojma podobe človeka v pravu, ga moram opredeliti in umestiti v okvir filozofske antropologije, pregledati, kakšno je mesto diskurza ali s »človekovo naravo« v pravoslovni vednosti (filozofiji prava), ali in kako se izraža na različnih ravneh pojavnosti prava ter nazadnje, kakšna bi lahko bila njegova funkcija pri preučevanju prava.

::2 ČLOVEKOVA NARAVA

Pojem podobe človeka v pravu se nanaša na razumevanje človekove narave, zato moram pojasniti, kaj si predstavljam pod to sintagmo. Pojem človekove narave lahko razumemo na različne načine in v zvezi z njegovo obravnavo se zastavlja prenekatero metodološko vprašanje, ki na področju vednosti o pravu spominja na razpravo o pomenu dejstev in vrednot za pravo. Menim, da je v okviru premišljanj o človekovi naravi v razmislek potrebno vzeti vsaj naslednje: ali je človekovo naravo mogoče *znanstveno* ugotoviti? Kakšne posledice bi nastopile, če bi imeli možnost človekovo naravo znanstveno spoznati? Zakaj bi bilo potrebno človekovo naravo dokončno spredvideti? Ali o nečem takšnem kot je človekova narava, v filozofiji sploh lahko govorimo? Ali je človekova narava (bolj) dejstvo ali (bolj) ideja?

Človekovo naravo obravnava filozofija in znotraj nje filozofska antropologija. V tem besedilu se ne morem približati niti orisu problematike človekove narave, kaj šele, da bi jo vsebinsko opredelil. Kar moram storiti, je, da postavim temelje pristopu k človekovi naravi za namene tega članka. Prepričan sem (vedeti tega ne morem, a kdo lahko?), da znanost popolne in dokončne človekove narave (še) ni spoznala in je zato pojem človekove narave, kot bi dejal Foucault, »epistemološki indikator« in ne nekaj dejanskega (človeku prirojenega, kot na primer jezik pri Chomskem) (Foucault, Chomsky in Virno, 2007: 13, 74-75). Z Berdjajevim (1998: 19): »Človek je

uganka, morda največja uganka na svetu.« Človek se je kot iskalec samega sebe odkril le *delno*, o sebi še zdaleč ne ve vsega (Juhant, 2003: 181).

Človekovo naravo, ki je predmet preučevanja filozofske antropologije, gre v prvi vrsti istovetiti z vprašanjem človekovega *bistva*. Gre za lastnost ali skupek lastnosti, ki jih ima *vsak* človek, a *samo* človek. Med takšne lastnosti so pisci skozi zgodovino umeščali različne lastnosti, denimo (raz)um, duh, samozavedanje, jezik, sposobnost razlikovanja med moralno pravilnim in moralno nepravilnim, (svobodno) voljo, izdelavo in uporabo orodja, kontinuirano dojemanje samega sebe in podobno (Žalec, 2010: 35-36). Pojem človekove narave razčlenjujem kot *idejo*, in sicer v dveh pomenuh: v t.i. opredelitvenem (gre za utemeljevanje človeka z lastnostmi, zaradi katerih je človek in ne žival) in t.i. razlagalnem (gre za utemeljevanje lastnosti, zaradi katerih je določeno ravnanje ali stanje za človeka nujno ali primerno) (prav tam: 37). Tako obravnavano človekovo naravo imenujem človekova podoba ali antropološka predpostavka.

Antropološke predpostavke se najpogosteje izražajo v dvojicah: človek kot po naravi dobro bitje ali človek kot po naravi slab, človek kot razumsko bitje ali človek kot bitje strasti in poželenj, človek kot družbeno bitje ali človek kot samotar, človek kot sebičnež ali človek kot bitje, ki se žrtvuje za drugega ter tako naprej (Jager, 2006: 143). Cassirer (1954: 39) o funkciji antropološke predpostavke zapiše, da »vsaka teorija postane kot Prokrustova postelja, na katero so nategnjena empirična dejstva na način, da ustrezajo predpostavljenim vzorcem.« Bauer (2008: 9) meni, da so antropološke predstave več kot stvar vere: »Ne določajo samo tega, kako vidimo sebe in druge, temveč tudi to, kako drug z drugim ravnamo. S tem imajo daljnosežne posledice za naše življenje.« S Fukuyamo (2003: 138) gre reči, da se antropološke predpostavke odražajo tudi v filozofskih sistemih, ki naj bi bili po besedah njihovih avtorjev domnevno neodvisni od pojmovanja človekove narave: »Edina razlika je v tem, da to počno prikrito in neiskreno, v nasprotju z zgodnejšo tradicijo od Platona do Huma.«

::3 RAZPRAVA O ČLOVEKOVI NARAVI V OKVIRU REFLEKSIJE O PRAVU

Ne bi bilo upravičeno reči, da je v filozofiji prava človekovi naravi namenjena pomembna pozornost ali da gre za problematiko, ki jo obravnavajo prav vse različice filozofije prava, le vrednotenje človekove narave je med njimi raznoliko.¹ Ravno nasprotno, precejšen delež vplivnih pravo-znanstvenih pristopov je zgrajen na izhodišču, da je utemeljevanje prava v človekovi naravi neprimerno, neznanstveno in da posega v avtonomne pravne vrednote ter v samostojnost pravoslovne vednosti. Pre-

¹ Filozofijo prava razumem kot vednost, ki preučuje naravo prava ter ontološke, etične in epistemološke predpostavke človekovega ravnanja v pravu (Alexy, 2004: 369). Dodatno lahko filozofijo prava opredelimo še kot vednost o vrednotah prava in družbenih vrednotah, ki vplivajo (zlasti) na vsebino vsakokratnega prava (na izhodiščni ravni tudi vrednote prava izvirajo iz družbenih vrednot); v tem smislu je filozofija prava sorodna politični in moralni filozofiji (Dworkin, 2005: 7, in Finnis, 2011: 1-5).

den pregledam osrednje smeri filozofije prava, moram opozoriti na ločevanje med *pristopom k preučevanju prava* in *pojmom prava*, ki sicer nista nepovezana in sta drug od drugega odvisna.

::3.1 Kelsnovno pravoznanstvo

Razmislek o človekovi naravi vključujejo *pristopi k preučevanju prava*, ki prava ne jemljejo za samozadosten in vase zaprt normativni sistem brez povezave z dejstvi in vrednotami. Vpliven pristop k preučevanju prava, ki ga zanima izključno, kaj zapoveduje, prepoveduje ali dovoljuje pravna norma, je *Kelsnovno pravoznanstvo*. Dunajski pravni teoretik Hans Kelsen (1881-1973) se o pravnih normah izreka v obliki t.i. pravnih stavkov, ki naj bi bili vrednotno nevtralni in opisni; z vidika pravne znanosti ni bistveno, ali in na kakšen način je pravo utemeljeno v (družbeni) biti; Kelsna kot pravnega znanstvenika ne zanimata ne geneza in ne pravilnost pravnih norm; njegova edina naloga je opisovanje pravnih norm kot sestavin pravnega reda in sistemizacija prava. Pravoznanstvo je vrsta družboslovne vednosti, ki se ukvarja s pravno urejenimi družbenimi razmerji, h katerim je potrebno pristopati drugače kot k naravi (Kelsen, 1983: 78-79). Kelsnov pristop k preučevanju prava je zamejen z dveh strani: predmet pravoslovne vednosti niso ne dejstva in ne vrednote, na podlagi katerih bi bilo mogoče »meriti« pravilnost prava (npr. morala ali verski moralni kodeks).

Utemeljevanje in vrednotenje prava s sklicevanjem na človekovo naravo sta Kelsnu *neznanstvena* in jima ne sme biti mesta v objektivni, vrednotno nevtralni, deskriptivni in racionalno prežeti pravni znanosti. Kelsen trdi, da je »človeški razum zmožen razumeti in opisati, a ne zmore *predpisati*. Iskati merila človeškega ravnanja v razumu, je enaka iluzija kot izpeljevanje teh meril iz narave.«² (Kelsen, 1953: 38) Ker razum ni zmožen spoznanja absolutnega, Kelsen nasprotuje iskanju absolutnih vrednot v pravu (zlasti pravičnosti) in utemeljevanju prava v »naravnem stanju« (prav tam: 40 in 43).

::3.2 Racionalistični naravnopravniški nauki, ki se znajdejo pred »razsodiščem znanosti«

Četudi jih je mnogo, imajo naravnopravniški nauki nekatere skupne značilnosti: priznavajo obstoj univerzalnega in nespremenljivega naravnega prava, ki ga lahko tisti, ki postavljajo pozitivno pravo (*lex humana*), v večinski meri spoznajo. Naravno pravo je v prvi razumljeno kot skupek meril pravičnosti. Njegovi viri so povečini Narava, Bog in Človekova narava (Marmor, 2011: 5, Bix, 1999: 62-69, Ross, 1989: 21-25, Pavčnik, 2015: 534-535). Tukaj me zanimajo tradicije, ki premise izpeljujejo iz človekove narave; *ratio* zanje ni le sredstvo, s katerim more človek spo-

² Poudarki so moji. Iskanje pravil ravnanja v človeškem razumu je pristop naravnopravniških različic preučevanja prava.

znati pravilno pravo (kot je učil Tomaž Akvinski), ampak neposredni vir prava. (Vsakega) človeka upoštevajo kot edinstveno bitje, ki je po naravi, torej po razumu, sposoben spoznati red pravilnega ravnanja in glede na takó spoznani red pravilno ravnati. Na ta način je človeku pripisana aktivna vloga pravnega subjekta (Kunz in Mona, 2006: 51).

Avtorji zgodnje-novoveškega naravnopravniškega izročila so *more geometricus* raziskali človekovo naravo in v njej iskali univerzalne zakonitosti ter glede na ugotovitve zasnovali univerzalno pravo (Grossi, 2009: 91, in Šumič-Riha in Riha, 1993: 33-34). Tako je na primer Grotius iz človekove umne in družbene narave (*appetitus societatis*) sklepal na zmožnost pravičnega ravnanja; človekova naravna družbenost in racionalnost vsebujeta načela, po katerih je potrebno spoštovati tuje premoženje, vrniti protipravno odtujeno stvar, vztrajati pri danih obljubah, prevzeti odgovornost za protipravna ravnanja in tako dalje (Kaufmann, 2013: 83, Cassirer, 1998: 221-222, 225, 237-238, Bix, 1999: 67, Rùthers, 2008: 296, Pavčnik, 205: 541-542). Pufendorf, ki sta mu človekova naravna razumnost in družbenost razvidna kot matematični aksiomi, v razumu vidi temelj pravne odgovornosti (Pufendorf, 1998: Prva knjiga, 17-19, 25 in 26); človeška duša je vladar in telo suženj, naloga duše je krepiti človekovo socialnost in omejevati sebičnost; duša se je zmožna naučiti ljubiti pravno obveznost (prav tam: Prva knjiga, 46). Podobne izpeljave najdemo pri Thomasiusu, Wolffu in Locku (Pavčnik, 2015: 542 in 544-545, ter Gough, 2001: 176-177, in 159-161). K naravnopravniškimi naukom v pretežni meri štejemo tudi Kantovo filozofijo prava, ki poudarja pomen človekove razumske razsežnosti, a po drugi strani Kantovo pojmovanje prava nakazuje prehod v dobo pozitivnopravniških nauk, ki se jih bom dotaknil po obravnavi Kelsnove kritike naravnopravniških nauk.

Kelsen racionalistične naravnopravniške nauke obtoži pred »razsodiščem znanosti«, ki je razsodišče »radikalne pozitivistične epistemologije«. (Chiassoni, 2014: 106). Utemeljevanje prava v človekovi naravi razkrinka kot proces obratne dedukcije ali projekcije; teoretiki naravnega prava koncipirajo idealno človekovo naravo iz sistema naravnega prava samega, četudi naj bi po trditvah teh teoretikov sistem naravnega prava človekovo naravo odražal. Proces utemeljevanja je obraten od pričakovane: avtorji se na začetku odločijo, katera bodo načela naravnega prava, na drugi stopnji pa izbranemu sistemu naravnega prava poiščejo oporo v človekovi naravi. V »naravo« projicirajo *lastno videnje naravnega prava* in iz podatkov o človekovi naravi odzamejo tisto, kar jim preprečuje ali otežuje izpeljavo *njihovega* naravnega prava (prav tam: 121).

::3.3 Pozitivnopravniški nauki

Pozitivnopravniški nauki, h katerim gre v določenem obsegu šteti tudi Kelsnovo pravoznanstvo, veljavnega prava ne utemeljujejo (neposredno) v človekovi naravi, temveč ga opredelijo kot proizvod akta pravodajalčeve volje; z le-temi je izčrpan *celoten pojem prava*. Četudi se izkaže, da je težko zagovarjati tezo, da pravo v poslednji

fazi ne izrašača iz družbene stvarnosti, pravni pozitivisti zavezujočo moč pravnih meril upravičujejo izključno iz nadrejenega *pravnega* merila, v čemer se kaže dosledna dvojnost in neizvedljivost *Sollen* iz *Sein*. S pozitivnopravniškega gledišča je pojem prava istoveten v zgodovinskem trenutku vzpostavljeno pravo, ki velja *ne glede na idealne norme pravičnosti*; veljavnost prava *ni izvedena iz načel razuma*, ampak iz pravne avtoritete (Ross, 1989: 19). Ker je za pozitivnopravniške nauke osrednjega pomena preučevanje v določenem trenutku veljavnega prava, jih ne zanima, kakšno naj pravo bo, temveč le, kakšno pravo *je*; področji prava in morale štejejo za nepovezani (Fuller, 1999: 5, Rùthers, 2008: 305-307, Kaufmann, 2013: 117-119, Bix, 1999: 31-43, Marmor, 2011: 4, Pavčnik, 2015: 548-549).

Podobno kot je več različic naravnopravniških tradicij, je več tudi pozitivnopravniških nauk; nekateri, še posebej Hobbesov, so podobni ali delno celo sodijo k naravnopravniškim, saj *izhodiščni* razlog obstoja prava utemeljujejo v človekovi naravi, ki pa v nadaljnjih teoretskih premisah nima več pojasnjevalne vloge.³ Pri Hobbesu ima naravno pravo funkcijo izključno v *začetni legitimaciji* posvetnega pravodajalca; naravni zakon je namenjen *vzpostavitvi* sistema pozitivnega prava, po pričetku delovanja pa njegov pomen zbledi; z izjemo legitimacijskega postopka je torej vse pravo pozitivno in kot takšno tudi obravnavano (Bobbio, 2015: 21-22 in 28).

::3.4 Psihoanalitični, sociološki, marksistični in drugi pristopi k preučevanju prava

Konec 19. in v začetku 20. stoletja vzniknejo nauki, ki skrhajo avtonomnost pravoslovne vednosti. Zaradi spremenjenega pojmovanja človekove narave in človekovega mesta v svetu, prava ne štejejo več za avtonomen pojav, ampak za emanacijo človekove *biološke/psihološke* ali *družbeno-ekonomske* danosti. Evolucijska biologija in psihologija (s poudarkom na psihoanalitični šoli) sta omajali vero v radikalno drugačnost človeka v primerjavi s preostalim živim svetom, »ogrožena« je postala »vladavina« razuma (Cassirer, 1954: 38, in Coing, 1993: 37). Po psihoanalitičnih naukih o pravu človek kot ustvarjalec in naslovnik prava ni subjekt, ki bi kot po pravilu ravnal racionalno; poudarjen je pomen dejavnikov, kot so osebnost, nezavedno, otroštvo, travmatične izkušnje, želje in tako naprej. Ogradje psihoanalitičnih nauk v pravu predstavlja Freudov kulturno-teoretični opus, ki ga je pozneje nadgradil Lacan. Ta pravo samostojne in avtonomne vloge ne pripiše zato, ker ga šteje za umeščeneega v »strukturo poželenja« in za del simbolnega reda (Häußler, 2010: 15-18).

³ Hobbes je družbeno stvarnost reducirjal na rudimentarne delce, ki so posamezniki, vsak zase s ciljem samoohranitve. Vodilna motiva sta ogniti se smrti in prevladati nad drugimi. Posamezniki v atomizirani družbi ne poznajo pravil, ampak so vanje vgrajeni le napotki, kako preživeti v *Bellum omnium contra omnes*. Ljudje v »naravnem stanju« niso miroljubni in družabni, sicer se ne bi spopadali, a po bridki izkušnji »tisočerih vojska« s pomočjo razuma uvidijo, da je najbolje združiti se pod pogoji vzajemnega odrekanja v korist skupnega vladarja z neomejenimi pooblastili. Razlog združitve pod Leviathanom je v zavezi, da bo podanikom zagotovil varnost, red in mir (MacIntyre, 1993: 135-136).

Druga polovica 19. stoletja je k družboslovni vednosti prispevala spoznanje, da človekov položaj bistveno določijo družbeno-ekonomske danosti, kar se odraža v socioloških in marksističnih naukih o pravu. Pri slednjih je tisto, kar v nekem zgodovinskem obdobju velja kot človekova narava, določeno s prevladujočimi proizvodnimi odnosi. Od vsebine teh odnosov je odvisno, kaj in kakšno bo pravo. Le-to je kot del družbene vrhnje stavbe brez lastne zgodovine in zakonitosti, kar sproži tezo o redundantnosti filozofije prava (Pavčnik, 2015: 575-577, in Craib, 1997: 88). Napoved »odmrtja« države in prava v komunistični prihodnosti seveda ne more izvirati v liberalistični antropološki predstavi o človekovem »naravnem stanju«, ki terjata prehod v družbeno stanje kot edini način obvladovanja naravnih nagnjenj, kot so samoljubje, pohlep, zavist, koruptivnost in podobno (Collins, 2001: 116 in 119).

::3.5 Pojem prava

Pristop k preučevanju prava vpliva na opredelitev pojma prava. Kot vsi človeški fenomeni, se nam izmika tudi natančna opredelitev prava, a »žetev teorije ni pičila, četudi ni našla definicije iskanega pojma« (Novak, 2001: 81). Različne opredelitve pojma prava so posledica dejstva, da pravo ni enovit, ampak razvejan, stopnjeviti in razslojen pojav (prav tam: 88). Vsak od temeljnih naukov o pravu izpostavi pomembno sestavino pojma prava, problematično pa utegne biti, če na rovaš posamezne značilnosti, pusti v nemar druge, enako pomembne značilnosti prava.

Najpomembnejša značilnost poskusov opredelitve prava je v razmejivti prava od dejstev oziroma od vrednot, ki sodijo na področje morale in religije (Alexy, 1992: 15-17). Skupaj z Alexyjem (prav tam: 29-34) gre povzeti, da so skupine avtorjev, ki pri odgovoru na vprašanje o pojmu prava naglasijo (1) bodisi njegovo postavljenost ali pozitivnost (2) bodisi njegovo družbeno učinkovitost (3) bodisi pravilnost. Skupine avtorjev, ki postavljenosti in družbeni učinkovitosti prava ne pripisujejo pomena, sodijo k naravnopravniškemu izročilu; avtorji, ki k bistvu prava štejejo le njegovo postavljenost in/ali družbeno učinkovitost (torej pripadniki različic pravnega pozitivizma), zapostavijo pravilnost.

V tem članku se opiram na Alexyjevo uravnoteženo opredelitev pojma prava, ki je sprejeta tudi v našem pravnem prostoru. Pravo je v prvi vrsti (1) normativni sistem, ki teži k (2) (vsebinski) pravilnosti, izhajajoč iz (3) socialno učinkovite ustave (ki ne vsebuje izrazito nepravilnih meril) in pravnih meril, utemeljenih na tej ustavi, (4) pravna merila tega normativnega sistema so vsaj minimalno družbeno učinkovita in ne izrazito nepravilna, (5) ta pravna merila se dopolnjujejo in napolnjujejo z argumenti in načeli, ki jih razvijejo avtoritete prava pri uporabi prava (prav tam: 201).

::4 INTEGRATIVNO PRAVOZNANSTVO

Obravnavo antropološke predpostavke je na polju sodobne vednosti o pravu, ki le-tega ne podreja niti izključno dejstvom niti izključno vrednotam ter se zavzema

za relativno samostojnost in različnost pravnega od moralnega, verskega ali drugega reda, mogoče umestiti v okvir integrativnega pravoznanstva.

Integrativno preučevanje prava je *celovito* zrenje prava, ki se ne osredotoča bodisi izključno na pravno normo bodisi izključno na (pravne) vrednote bodisi izključno na (pravna) dejstva, pač pa *sočasno na vse tri razsežnosti pojava prava*. Visković (1995: 110) integralno pojmovano pravo opredeli kot »sistem državnih in nedržavnih pravnih norm, ki izvirajo iz posebnih družbenih razmerij in te zaradi zagotavljanja miru, varnosti, pravičnosti in drugih družbeno prevladujočih vrednot prisilno usmerjajo.« (prav tam: 106-107). Pravo je (1) skupek norm, (2) ki usmerjajo in uravnavajo družbene odnose, (3) to pravo ustvarjajo država, družbene skupine in posamezniki, (4) pravo je zasnovano tako, da nižja pravna merila niso le uporaba nadrejenih pravnih meril, ampak sama zase akti ustvarjanja prava, (5) nazadnje je pomembna značilnost prava, da se skozi čas spreminja, saj se spreminjajo tudi prevladujoči (družbeni) interesi, ki jih pravo varuje.

V našem prostoru se je za integralno jurisprudenco pionirsko zavzel Anton Žun (v Žun, 2014: 75). Zanj je pravo dialektična celota naturalnega (dejanskega), idejnega (vrednotnega) in naturalno-idejnega (normativnega). Naturalno je na področju družbene stvarnosti, idejno na polju družbene zavesti, normativnost je izraz dialektičnega odnosa med bitjo in zavestjo. Integralni pristop trdi, da pojem prava ne obstoji izključno v sferi biti (*Sein*) ali izključno v sferi najstva (*Sollen*), pač pa je v nanašalnem in posredovalnem razmerju med njima. Ker prava ne jemljejo za od stvarnosti in vrednotnega ločen pojav, so teoretiki integralnega pristopa naklonjeni povezovanju pravoslovne vednosti s humanistiko in družboslovnimi vedami (Vukadinović in Stepanov, 2001: 253). Nobena od razsežnosti prava ne sme povsem prevladati, sicer se rešnična slika prava popači – med vidiki prava vlada rivalstvo, kar vodi do delno upravičenega očitka relativističnosti, a zdi se, da je to cena, ki jo gre plačati, če (z)more takšno pojmovanje pojava prava omiliti absolutizacijo bodisi pravnih vrednot bodisi pravnih norm bodisi pravnih dejstev. Tri dimenzije prava pomenijo tridelno pravoslovje: z vrednotami prava naj se ukvarja *filozofija prava*, *teorijo prava* naj zanimajo pravne norme in *sociologijo prava* družbeni odnosi, povezani s pravom.

Vpeljava integrativnega pravoznanstva ima prednosti, kot sta: (1) integracija bistvenih razsežnosti prava (od jusnaturalizma prevzame razumevanje prava kot normativnega reda z etično vsebino; od pozitivizma vzame zavest o samostojni naravi, sestavi in dinamiki prava; od socioloških pristopov podeduje usmerjenost na družbene odnose in interese) in (2) odprtost za koristne prispevke ne-pravoslovnih vednosti, posebej filozofije in družboslovnih ved (Visković, 1976: 42, in Vukadinović in Stepanov, 2001: 254). Integrativno pravoznanstvo ima tudi hibe: (1) nekritično lahko pomeša metode različnih pravoslovnih smeri, (2) preširoko lahko zastavi pojmovanje tistega, kar (še) sodi k pojmu prava (vprašamo se: Zakaj pravno pojavnost določajo nekatera, ne pa vsa dejstva? Kako dejstva določijo pravo? Katere vrednote in zakaj so merilo pravilnosti prava? Ali in kako se integrativni pristopi soočijo z dvojnostjo ali razmerjem med *Sein* in *Sollen*?), (3) poraja se vprašanje, ali integrativni pristopi z »delitvijo dela«

med teorijo, sociologijo in filozofijo prava pretirano ne zožijo predmeta filozofije prava, ki naj bi bila poslej omejena izključno na vrednotno razsežnost prava.

Menim, da prednosti integrativnega pravoznanstva pretehtajo nad slabostmi. Skupaj z Leonidom Pitamicem (1885-1971) težko zagovarjam tezo, da bi mogli pravo spoznati z eno samo metodo. Ne smemo zavrniti razlagalne moči *posamezne* pristopa, kajti en sam zorni kot predmet osvetli bolje od integrativnega pristopa, kjer je predmet z enako močjo osvetljen z več zornih kotov; a po drugi strani se lahko dogodi, da enostranski pristop postane pristranski, zlasti tedaj ko poudari izključno en vidik svojega predmeta; posledično postane izmaličena podoba predmeta preučevanja (Pavčnik, 2015a: 38-39 in 43). V integrativnem pravoznanstvu naj kipi prepričanje, da ni »čist« predmet, marveč kvečjemu pristop. Bralcu mora biti v vsakem trenutku dana možnost spoznati, o kateri razsežnosti prava teče beseda (prav tam: 48); integralni pristop ne sme postati *metodološki sinkretizem*, pri katerem se posamezni pogledi na pravo pomešajo (prav tam: 43).

::5 FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA IN PREUČEVANJE PRAVA

Filozofska antropologija je filozofija o človekovi naravi. Njena ozir preučevanja in namen sta raznolika, znotraj filozofske antropologije je mnogo smeri, čemur tu ne morem posvetiti potrebne pozornosti. V nadaljevanju me zanima opredelitev filozofske antropologije kot discipline, ki preučuje vprašanja, povezana z vsakokratno podobo človeka,⁴ in je personalistično naravnana, kar pomeni, da teži k *preseganju enostranskega in parcialnega preučevanja človeka*; le-tega ne istoveti s posamezno od njegovih razsežnosti, na primer z razumom (Žalec, 2010: 302-307). Kovačič Peršin personalistično orientacijo naveže na *celostno ali integralno podobo človeka*, ki je utemeljena na tezi, da človekova podoba ni ena sama in izolirana, ampak jih je mnogo. Samozadostna in od fluidnosti »živega« sveta ločena podoba človeka v najhujših primerih privede do instrumentalizacije, to pa je pot do razčlovečenja (Kovačič Peršin, 2007: 208-211).

::5.1 Podoba človeka v pravu

:5.1.1 Opredelitev

Pravodajalci, a tudi filozofi in teoretiki prava, lahko menijo, (1) da izhajajo iz resnične človekove narave, ki zahteva določeno obliko in vsebino prava (v tem primeru razlikovanje med resnično človekovo naravo in podobo človeka v pravu odpade), (2) da ne izhajajo iz resnične človekove narave, a ker imajo oblastne pristojnosti, ni

⁴ O dvojnosti filozofske antropologije kot (1) temeljne filozofske discipline, ki zbira in sistemizira probleme, povezane s pogledi na človeka skozi čas in različne kulturne tradicije ter kot (2) posebne filozofske paradigme 20. stoletja, kamor sodijo opusi Schelerja, Plessnerja, Gehlena, Rothackerja, Portmanna in drugih, glej Fischer, 2009, in Fischer, 2006: zlasti 323-327.

pomembno, ali je njihova podoba človeka skladna bodisi z resničnostjo bodisi s podobami drugih (tj. tistih brez oblastnih pristojnosti), ta pravodajalčeva podoba človeka pa zahteva določeno obliko in vsebino prava, (3) da ne izhajajo iz resnične človekove narave, a njihova podoba človeka ustreza prevladujoči družbeni podobi človeka, kar zahteva določeno obliko in vsebino prava, (4) da ne izhajajo iz resnične človekove narave, a so določeni podobi človeka zavezani, ker le-ta izhaja iz vsebine postavljenega prava, (5) da ne izhajajo iz resnične človekove narave, a tudi če bi, ta v okviru pravnega delovanja ni pomembna, (6) da je vprašanje človekove podobe pomemben pripomoček pri razumevanju, kdaj, kako in na katerih področjih pravo postaviti oziroma ga ustrezno spremeniti ali prilagoditi.

O podobi človeka v pravu na presečišču filozofske antropologije in filozofije prava govorimo v dveh pomenih: v *širšem* gre za vsako pojmovanje ali predstavo o človekovi naravi, kar je predmet filozofske antropologije; v *ožjem pomenu* gre za predstavo človeka, ki (so)določi vsebino splošnega in abstraktnega prava na eni strani (npr. ustave, zakonov, mednarodnih pravnih aktov) ter posamičnega in konkretnega pravnega akta (npr. sodne odločbe) na drugi strani.

:5.1.2 Diabrona perspektiva podobe človeka v pravu

Böckenförde (v delu *Vom Wandel des Menschenbildes im Recht* iz l. 2001) in Radbruch (v prispevku *Der Mensch im Recht* iz l. 1927) prikažeta, kako je pravo zahodnega kulturnega kroga v pomembni meri zasnovano glede na vsakokratno pojmovanje človeka. Njunih pogledov na razvoj podobe človeka v pravu ne smemo enačiti s tematiko, kako pravo vrednoti človeka ali kako učinkuje nanj, kajti v prvi vrsti pišeta o tem, *kako si pravo »predstavlja«* človeka kot *svojega stvaritelja in naslovnika*. Ne sprašujeta se o človekovi naravi kot »naravnem«

dejstvu, ampak preučujeta izsek iz zgodovine idej. Postavimo si za izhodišče našega kulturno-zgodovinskega pregleda srednjeveška germanska prava, ko so bili ljudje kot nosilci pravic in obveznosti razumljeni glede na pripadnost družbenim stanovom. Korpus privilegijev in obveznosti je bil utemeljen v moralnih, verskih in drugih družbenih vezeh.⁵ Človek je imel pravice izključno kot skupnostno bitje in ne kot z razumom obdarjeni posameznik; ljudje so se razumeli kot Bogu podrejeni izpolnjevalci dolžnosti (Radbruch v Radbruch, 1987: 468, in Böckenförde, 2001: 7). V evropskem kulturnem prostoru se je pojmovanje človeka (s poudarkom na protestantskih deželah) spremenilo po luteranski shizmi, ko je bila cerkvena oblast prenesena na deželne gospode in je bila posamezniku v odnosu do Boga dopuščena večja svoboda. Sčasoma je pravni naslovnik postal subjekt prava, torej nosilec posameznih pravic in pravnih dolžnosti. Človeku je bil priznan položaj aktivnega in tvornega člana družbene skupnosti (Böckenförde, 2001: 8-10).

⁵ V slovenski pravni zgodovini je odraz takšnega pojmovanja človeka razviden v institucijah t.i. gorskega prava, katerih najpomembnejši vir so štajerske Gorske bukve iz l. 1543 (Vilfan, 1996: 174-175).

Renesansa in reformacija z recepcijo rimskega prava sta človeka razvezale družbenih vezi, saj sta ga pričeli pojmovati kot z razumom obdarjeno bitje, ki je sposobno poskrbeti samo zase in sme od vsakogar terjati, naj se ne vmešava v njegovo življenje. Vzpostavil se je paradigmatičen pravni subjekt, katerega struktura je bila zgrajena na pojmovanju človeka kot bitja interesov in strasti, pohlepa in pridobitniške sle, ki jih svobodno zadovoljuje kot vsem drugim članom družbene skupnosti prirejen subjekt. Paradigmatičen postane lik *homo oeconomicus*-a ali trgovca (Radbruch v Radbruch, 1987: 469). Podoba človeka v pravu, ki je mišljena kot posnetek »naravnega« stanja, je poslej podoba človeka, ki potuje in ne le domuje, ki prodaja in ne le sprejema, ki osvaja in ne le uboga, ki računa, ki hoče, ki prodira, ki oplaja, ki kuje dobiček, ki trži svoje znanje in pogum. Z Böckenfördejem (2001: 14-15) rečeno, gre za čas dokončne individuacije človeka v pravu, ki rodi idejo racionalnega naravnega prava z njegovim emancipatoričnim nabojem.

Razsvetljsko pojmovanje človeka se na ravni splošnega in abstraktnega prava kaže na primer v strukturi civilnega procesnega prava, ko so pravila sodnega postopka oblikovana glede na predpostavko človeka kot racionalnega akterja, ki je sposoben sam uveljavljati lastne interese, zato sodišču ni dopustno posegati v procesna razpolaganja, trditve in dokazne predloge pravnih strank. Na področju kazenskega prava se uveljavi predstava človeka kot racionalnega bitja, ki je v vsakem trenutku zmožen presoditi, katero dejanje je pravilno in katero ne, zato mora za napačno odločitev (ki je posledica prevlade volje ali strasti nad razumom) kazensko odgovarjati. Razsvetljsko pojmovanje človeka kot avtonomnega in svobodnega racionalnega akterja se je odrazilo tudi v delovnem pravu, saj je bilo delovno razmerje v celoti vključeno v institut pogodbe o delu brez omejitev delodajalčeve svobode, ki so značilne za sodobno delovno pravo (Radbruch v Radbruch, 1987: 471, in Böckenförde, 2001: 18-19).

Konec 19. in na začetku 20. stoletja vznikne pojmovanje, ki v revidirani različici oživi pred-razsvetljsko pojmovanje človeka. Pronicati prične obravnava človeka kot *ne le* suverenega svobodnega, razumnega in sebičnega bitja, pač pa bitja, ki je določeno *tudi* z družbenim položajem in z razmerjem do Drugega. »Novi človek« ni več (*Prvi*) *Adam* ali *Robinson Crusoe*, pač pa *družbeni* ali *kolektivni* človek. V pravu ne obstoji več *en sam* paradigmatičen subjekt in pravoslovna vednost človeka ne pojmuje v eni sami razsežnosti, ampak na različnih področjih prava kot različne »tipe« subjekta. »Kolektivni etos« se kaže na mnogih področjih: na polju javnega prava se spremeni razumevanje demokracije, ki ne pomeni več le sobivanja izoliranih posameznikov, ampak sociološko zapleteno celoto, utrdi se pravo prepovedi oderuških pogodb⁶, omejena je pogodbená svoboda na področju

⁶ Preneha se vztrajanje na tezi, da je pogodba brezpogojno veljavna, če je bila sklenjena brez sile, grožnje, prevare ali zmore; neveljavne postanejo tudi pogodbe, ki jih sklene svobodni posameznik, a nasprotna stranka izkoristi njegovo lahkomiselnost, stisko, neizkušenost ali podobno (prvi odstavek 119. člena Obligacijskega zakonika (OZ), Ur. l. RS, št. 83/2001, z zadnjo spremembo št. 64/16).

delovnega prava⁷, razrahlja se pravilo, da je sodišče brez izjeme vezano na trditve in dokazne predloge strank v pravnem postopku, v kazenskem materialnem pravu se prične uveljavljati prepričanje, da človek ni le racionalno bitje, ampak v njem po naravi pogosto prevladajo iracionalni (voljni in nezavedni) dejavniki, ki so pravno relevantni⁸, v ustavna besedila se prebije načelo socialne vezanosti lastninske pravice in podobno (Radbruch v Radbruch, 1987: 472-474, in Böckenförde, 2001: 20-22).⁹

Spremenljivo in različno pojmovanje človeka se odraža tudi na strani ustvarjalcev prava (Radbruch v Radbruch, 1987: 474-475). Po prvotni predstavi je vse pravo skupnostno in stanovsko pogojeno; vpeto je v družbeno tkivo in v tradicijo, iz katere človek kot še-ne-(dovollj)-razumsko bitje ne more izstopiti. Skozi čas postane pravo utemeljeno na individualistični podobi človeka; ustvarja ga en sam razumni pravodajalec, čigar pravo ureja življenje svobodnih in razumnih pravnih naslovnikov, ki so presojanja zmožni svobodni »podjetniki«. Ti posamezniki se nato osamosvojijo do mere, da ustvarjanja prava niso več pripravljene v celoti prepustiti enemu samemu (ali redkim izbranim). Končno prevlada podoba človeka, zaradi katere pravo zopet postane »skupnostno«, a ne v smislu tönniesovske dvojice *družba-skupnost*, pač pa v tem, da ga ne ustvarja neozaveščena tradicija ali en sam subjekt, ampak so do tega v enaki meri upravičeni vsi pravni subjekti, ki so pojmovani kot skupnostna bitja z določeno mero solidarnosti, ki bodisi dopolnjuje bodisi nadomešča predhodno izključno »racionalno sebičnost« (prav tam: 476).

Diahrona perspektiva razkrije, da se s potekom časa prevladujoča antropološka predpostavka skrha, pokaže se kot kot nezadostna in nestvarna. Svoje mesto prepusti novi podobi človeka v pravu (podobo trgovca v 20. stoletju za nekaj časa zamenja podoba človeka kot delavca, danes pa spet živimo v obdobju, ko naj vsak sam poskrbi za maksimizacijo lastne koristi). V spreminjanju in izmenjavi paradigmatičnih subjektov Radbruch ne vidi napredovanja k dokončni podobi človeka v pravu, pač pa krogotok idej o človeku in s tem večno kroženje ideje prava. Novi časi, isti problemi filozofije prava.

⁷ Predpostavka na kateri gradi prenovljeno delovno pravo, je podoba človeka - delavca, ki je na najbolj splošni ravni sicer racionalen in avtonomen, a v razmerju do ekonomsko mogočnega delodajalca šibkejši in ima zaradi pripadnosti »delavskemu razredu« slabši dostop do informacij, alternativnih možnosti zaposlitve, skrbi ga, kako bo preživel sebe in družinske člane, če ne bo pristal na delodajalčeve pogoje in tako naprej.

⁸ Sodišča na podlagi predpostavke, da človek ni vselej racionalno bitje, ki ve, kaj je prav in kaj ne, ter da v vsakem trenutku ne razpolaga s popolnim vedenjem o okoliščinah konkretnega položaja, za krivega ne bodo spoznala storilca, ki je bil v zmoti glede okoliščin, ki jih zakon določa kot znake kaznivega dejanja oziroma bodo morala oprostiti storilca, ki je protipravno ravnanje izvršil brez zavesti o protipravnosti (30. in 31. člen Kazenskega zakonika (KZ-1, Ur. l. RS, št. 55/2008, z zadnjo spremembo št. 38/16).

⁹ Socialna vezanost lastninske pravice na primer izhaja iz 67. člena Ustave RS (URS, Ur. l. RS, št. 331/1991, z zadnjo spremembo št. 47/13 - UZ 90, 97, 99).

5.1.3 Podoba človeka v splošnem in abstraktnem pravu ter v (ustavno)sodni praksi

Podoba človeka v splošnem in abstraktnem pravu je *formalni* pojem, saj je predpostavljena pravnim sistemom različnih kakovosti (totalitarnim in demokratičnim). Podoba človeka v pravu je *kulturna kategorija in ob tem prispeva k razdelitvi prava na posamezna področja*; ne le skozi različna obdobja, razlikuje se tudi med različnimi pravnimi sistemi istega pravno-kulturnega prostora in znotraj istega pravnega reda (podoba človeka v večjem delu obligacijskega prava je na primer različna od podobe v potrošniškem ali delovnem pravu).¹⁰ Podoba človeka v pravu je *sintetičen pojem*, ker mu je zaradi diahronne in sinhronne spremenljivosti potrebno pristopiti z vidika, ki presega eno samo vednost in pogojuje vključevanje novih vednosti, napeljuje k interdisciplinarnosti (prav tam: 71-72). Zippelius (2011: 96-98) opozori, da podoba človeka v pravu ni le indikativna, ampak se njena vsebina prepleta z normativnimi stavki. Pojem podobe človeka v pravu opredeli kot vrsto človekovega samorazumevanja, ki se je pomembno spremenila po uveljavitvi evolucionističnih in socioloških nauk. Mayer-Maly (2001: 38) za eno temeljnih značilnosti podobe človeka v pravu šteje *množičnost*, torej veliko število antropoloških predpostavk, ki na posameznih področjih prava nastopajo kot vodilno pojmovanje človekove narave; volilno pravo predpostavlja človeka, ki je sposoben sam odločati o najpomembnejših javnih zadevah, a po drugi strani pravni red na področjih najemnega, potrošniškega in delovnega prava izhaja iz predpostavke človeka kot omejeno avtonomnega in samostojnega odločevalca, ki ni vselej sposoben ravnati svobodno in v skladu z lastnim največjim interesom.

V celinsko-evropskem pravno-kulturnem krogu je pojem podobe človeka v pravu najbolj očitno artikuliran v nemški doktrini in sodni praksi. Komentatorji človekovo podobo obravnavajo kot prispevek k razlagi, sistematici in utemeljevanju (vsebine) prava. Häberle (2008: 20 in 26) na primer ugotavlja, da nemška ustava (Temeljni zakon (TZ))¹¹ odraža krščanski pogled na človeka v navezavi na Kantovo moralno filozofijo, zaradi česar je človek kot posameznik Arhimedova točka nemške ustavne države; podoba človeka v nemškem ustavnem pravu se razvija naprej, na primer na področju prava varstva okolja in podobnih področjih. V ilustracijo, človekova podoba se kaže v brezpogojnem ustavnem varstvu človekovega dostojanstva in demokracije, ki predpostavljata *relativno dobrega človeka*; načelo delitve oblasti je zasnovano na pojmovanju, po katerem je *človek zmožen zaupano mu oblast zlorabiti*; različna pojmovanja o človekovi naravi najdemo v členih TZ, ki zagotavljajo varstvo človekovih pravic, in tako naprej (prav tam: 39-47). Iz TZ in ustavnosodne

¹⁰ Velik del obligacijskega prava predpostavlja pravnega naslovnika kot suverena, avtonomnega in racionalnega odločevalca, ki v vsakem trenutku ravna v skladu z lastnimi interesi, zato OZ povečini ne ločuje med različno ekonomsko močjo in obveščenostjo, racionalnostjo in avtonomnostjo pravnih subjektov. Drugače je v pravu varstva potrošnikov, kjer so potrošniki kot ne-dovolj obveščeni in iz različnih razlogov omejeno racionalni, v pravnih razmerjih s trgovskimi družbami posebej varovani.

¹¹ Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (GG, BGBl. S. 1, z zadnjo spremembo BGBl. I S. 2438).

prakse ne izhaja ena sama podoba človeka; osrednja podoba človeka, na kateri je zgrajeno nemško ustavno pravo, človeka razume komplementarno: kot izoliranega individuuma *in* skupnostno bitje (Rüthers, Fischer in Birk, 2013: 380-381, in Häberle, 2008: 68-69). V jedro TZ je umeščena »napetost« (nemara: harmonija) med človekom kot individualnim in kolektivnim bitjem.

Podobno kot TZ, tudi nemški civilni zakonik (»*Bürgerliches Gesetzbuch*« (BGB)) ne temelji na eni sami in izolirani podobi človeka.¹² Skozi čas so se začetnim pridružile nove podobe človeka in spremenila so se pojmovanja, kaj in kakšen je ali naj bi bil človek po naravi. Häberle (2008: 52-55) izpostavlja, da je bil BGB-ju prvotno predpostavljen človek kot *popolnoma* avtonomno in svobodno racionalno bitje, »zajubljeno« v individualno lastninsko pravico in pogodbeno svobodo, od prve tretjine 20. stoletja in po drugi svetovni vojni pa je zasebno pravo pričelo predpostavljati spremenjeno podobo človeka z vpeljavo elementov, izhajajočih iz predstav o človekovi omejeni razumnosti in poudarjeni težnji k solidarnosti ter k družbenemu nasploh. Okrepi se zavest, da človek ni le samozadostno in avtonomno bitje, prepuščeno pravno neomejeni lastni svobodi. Zlasti po že omenjenem temeljno spremenjenem pojmovanju človeka v drugi polovici 19. stoletja, se je na področju prava vzpostavila podoba človeka, ki je kohabitacija podobe človeka kot bistveno razumnega, avtonomnega, suverenega in individualnega posameznika na eni ter emotivnega, omejeno racionalnega in ne povsem avtonomnega subjekta, ki je v razmerju do družbene skupnosti odvisen, na drugi strani.

Na pojem podobe človeka v pravu se v svojih odločitvah večkrat sklicuje Nemško Zvezno ustavno sodišče. V zadevi 1 BvR 471/2010, v kateri je odločalo o enakopravnosti verskih skupnosti in svobodi veroizpovedi, je zavzelo stališče, da je svobodna ustavna država pred-določena z »odprtostjo« nasproti množici verskih in svetovnonazorskih prepričanj, izhajajoč iz predstave o človeku, po kateri je ta *bitje z dostojanstvom in zmožnostjo ali težnjo k »razcvetu« svoje osebnosti*, ki ga omogočata človekova avtonomija in odgovornost za lastna ravnanja. V zadevi 2 BvR 2365/09, ko je odločalo o načelu zakonitosti v kazenskem pravu, je sodišče načelo, da sme biti storilec kaznivega dejanja obsojen na zaporno kazen in se sme ta izvršiti le zaradi ravnanj, ki so bila predhodno določena kot protipravna, navezalo na podobo človeka kot *bitja svobodne samoodločitve*, ki mu je istočasno naložena odgovornost za izvršena ravnanja. Z vidika razmerja med posameznikom in družbo je relevantna odločitev v zadevi 2 BvR 2029/01, kjer so sodniki zavzeli stališče, da TZ razmerje med posameznikom in skupnostjo rešuje na način, da sprejme tezo o *posameznikovi družbeni navezanosti (človek je torej razumljen kot v prvi vrsti družbeno bitje)*, pri čemer posameznik ohrani lastne posebnosti, ostane torej individuum, ki zaradi skupnostne naravnosti še ni objekt javnopravne oblasti.

V našem pravnem redu odločevalci sintagme »podoba človeka« ne uporabljajo, a to ne pomeni, da pri postavitvi ali uporabi prava iz nje ne izhajajo oziroma da ni

¹² RGBl. S. 195, z zadnjo spremembo št. BGBl. I S. 1190, 1216.

razvidna iz zakonskih ali iz njihove konkretizacije v pravni sodni praksi. Obravnaval bom primer iz kazenskega procesnega prava po noveli Zakona o kazenskem postopku (ZKP)¹³, in sicer ZKP-K.¹⁴ Ta novela je odraz pojmovanja človeka v podobi *homo oeconomicus*-a, torej kot subjekta kazenskega postopka, ki je po naravi racionalen, avtonomen in ki se lahko v vsakem trenutku svobodno odloči za ravnanje, s katerim bo maksimiral lastno korist. V kazenski postopnik je vgradila institute predobravnavnega naroka, naroka za izrek kazenske sankcije in sporazuma o priznanju krivde, prav tako pa še nekatera druga pravila, ki naj pripomorejo k bolj učinkoviti izvedbi kazenskega postopka. Iz obrazložitve Predloga ZKP-K izhaja, da so spremembe v smeri povečane hitrosti in učinkovitosti kazenskega postopka utemeljene v pojmovanju človeka (obdolženca) kot *avtonomnega subjekta, ki je sposoben presoja-ti svoj položaj in zastopati svoje interese*.¹⁵

Na opisani podobi človeka gradi sodba Vrhovnega sodišča RS št. *I Ips 25331/2013*.¹⁶ V tej zadevi je bilo po zahtevi za varstvo zakonitosti obsojenčevega zagovornika sporno, ali sme sodišče obtožencu izreči kazen, ki je milejša od tiste, o kateri se s sporazumom o priznanju krivde (ob pomoči zagovornika) dogovori z državnim tožilcem.¹⁷ Vrhovni državni tožilec je na zagovornikovo zahtevo odgovoril, da poseganje sodišča v dogovorjene sestavine sporazuma o priznanju krivde ni *možno*, ker je institut pogajanj o priznanju krivde izraz takšnega modela kazenskega postopka, v katerem je *procesna pravičnost pomembnejša od materialne*, obenem pa »je kazenski postopek zamišljen kot spor dveh *enakih* strank, ki sta avtonomni in spor rešujeta sami z dogovorom, pri oblikovanju sporazuma ne sme biti udeležen sodnik, na način, da dogovor predružači, /.../, s poseganjem sodišča v dogovorjene točke sporazuma pa bi bila izničena njegova vrednost...«¹⁸ Vrhovno sodišče RS je odločilo, da sodišče v primeru sklenitve sporazuma o priznanju krivde ne sme presoja-ti primernosti dogovorjene sankcije, ne sme je torej znižati, »saj je bila *dogovorjena* v skladu s *svobodno voljo* obeh strank sporazuma.«¹⁹ Sporazum je pogodba med obdolžencem in državnim tožilcem, katere predmet je dogovor, pod katerimi pogoji bo obdolženec krivdo za očitano mu kaznivo dejanje priznal. Namen pogodbe je maksimirati učinkovitost kazenskega postopka.

Ali in iz kakšne podobe človeka v pravu izhajata vrhovni državni tožilec in najvišje sodišče v državi? Najprej lahko ugotovim, da svoja stališča utemeljujeta v skla-

¹³ Ur. l. RS, št. 63/1994, z zadnjo spremembo št. 65/16 – odl. US.

¹⁴ Zakon o spremembah Zakona o kazenskem postopku (Ur. l. RS, št. 91/11).

¹⁵ Predlog zakona o spremembah in dopolnitvah Zakona o kazenskem postopku z dne 2.6.2011 na povezavi: <https://www.dz-rs.si/wps/portal/Home/deloDZ/zakonodaja/izbranZakonAkt?uid=C12565D400354E68C12578A3005502D8&db=konzak&mandat=V&tip=doc> (19.8.2016), str. 69 in 70.

¹⁶ Odločitev Vrhovnega sodišča je pomembna, saj je ena od nalog najvišjega sodišča v državi skrb za zagotovitev pravne varnosti, enotno uporabo prava in razvoj prava preko sodne prakse (prvi odstavek 420. člena ZKP).

¹⁷ Prva poved šestega odstavka 285. č člena ZKP se glasi: »V sodbi, s katero se obtoženec spozna za krivega, sodišče ne more izreči *strožje* kazenske sankcije, kot jo je predlagal državni tožilec.«

¹⁸ Avtorjevi poudarki.

¹⁹ Avtorjevi poudarki.

du s pojmovanjem človeka (obdolženca), ki ga vsebuje obrazložitev predloga zakona in ga aplicirata na posamični primer. V tem smislu dosledno konkretizirata pravno besedilo, na katerega sta vezana. Stališča o pogajanjih in sporazumu o priznanju krivde utemeljita na racionalističnemu pogledu oziroma na antropološki predpostavki subjekta prava kot trgovca (*homo oeconomicus*-a), od tod ven pa sodišče sklepe, da je namen sporazuma o priznanju krivde kot pogodbe racionalnih, svobodnih in avtonomnih strank »zagotoviti večjo učinkovitost kazenskega postopka«.

Filozofu prava se zastavlja več vprašanj: zakaj se je sodišče odločilo utemeljevati na enostranski antropološki predpostavki? Kakšno je razmerje med to in drugimi antropološkimi predpostavkami, ki pred-določajo ureditev kazenskega postopka oziroma so razvidne iz drugih institutov le-tega? Kateri pravni oziroma filozofski/znanstveni viri so bili podlaga sklepanja na podlagi izbrane antropološke predpostavke? Ali ni demokratski kazenski postopek utemeljen na predpostavki, da človek, ki se znajde pred represivnim aparatom, ne (z)more biti povsem racionalni akter, ki v vsakem trenutku ravna skladno s svojo največjo koristjo? Mar ni tako, da je kopica pravno-civilizacijskih dragotin, kot so domneva nedolžnosti²⁰, količina in kakovost dokazov, ki omogočata opravo preiskovalnih dejanj²¹, privilegij zoper samoobtožbo²², izločitev nezakonitih dokazov²³, utemeljena na predstavi o človeku, ki je ob soočenju z državo David in ne Goljat,²⁴ prej podredljiv kot suveren in avtonomen posameznik? Ali ni v kazenskem postopku najbolj realno govoriti o *navideznosti* spora in pogajanj med obdolžencem in državo? Ali se je in kaj se je spremenilo v družbeni zavesti ali nezavednem, da zakonodajalec in najvišje sodišče znenada in le v okviru nekaterih procesnih institutov predpostavljajo obdolženca, ki je enako obvešččen, enako racionalen, enako avtonomen in enako svoboden kot zastopnik obtožbe? Ali nimamo v *istem* kazenskem postopku ves čas opraviti z *istim* obdolžencem?

Antropološka predpostavka iz obrazložitve sodbe Vrhovnega sodišča RS potrjuje značilnosti pojma podobe človeka v pravu: gre za vrsto vrednotenja, ki »stoji« pred začetkom pravnega utemeljevanja in sklepanja ter je pogosto nereflimirano oziroma ni v zadostni meri reflektirano. Tu se pokaže, da je pojem podobe človeka v pravu na različne načine sporen, še posebej če brez ustreznega pojasnila nastopa kot izolirana, dozdevno »samoumevna« predpostavka pravniškega sklepanja.

²⁰ Člen 27 Ustave RS.

²¹ Glej drugi odstavek 3. člena, prvi odstavek 148. člena, prvi odstavek 167. člena in prvi odstavek 201. člena ZKP.

²² Četrta alineja 29. člena Ustave RS.

²³ Drugi odstavek 18. člena ZKP.

²⁴ Primera je iz Šugman Stubbs, 2000: 34.

::6 SKLEPNO

Antropološka predpostavka je na področju prava v prvi vrsti predstava o človekovih lastnostih, ki so tako pomembne, da jih bodisi pravni filozofi bodisi pravodajalci vzdignejo na raven temeljnosti, izražene v izrekih o človekovi naravi. Vsakokratna izbira teh lastnosti je *sad vrednotne odločitve*, katere lastnosti so glavne določilnice človeka. V tem delu se gre strinjati s Kelsnovim argumentom obratne dedukcije, ki med pripadniki sodobne naravnopravniške tradicije ni bil deležen prepričljive zavrtnitve. Tako se je na primer Edgar Bodenheimer (1908-1991) temu argumentu uprl z *argumentom uspešnosti*. Uspešnost naravnopravniških teorij naj bi bila dokazana s tem, da so načela racionalnega naravnega prava konec 18. in v 19. stoletju postala osnova skoraj vseh civilnih zakonikov zahodne pravne omike. Bodenheimerov argument ima »statistično« in logično-vsebinsko pomanjkljivost, kajti (1) niso se vse ideje naravnopravniških nauk prelevile v vsebino razsvetljenskih zakonikov in (2) uspeh nekaterih teorij naravnega prava pač ne more biti argument v prid znanstvenosti tez o človekovi naravi. Kot zapiše Chiassoni (2014: 124-125 in 132), so Kelsnovi ugovori »trpežni« in so vsekakor preživeli.

Kljub temu, da je vprašljivo in da ne sprejemam teze o človekovi naravi kot »naravnem« dejstvu, sem v članku skušal prikazati, da je podoba človeka na področju prava pomembna. Drugače rečeno: zavrtnitev trditve, da je mogoče iz *Sein* (znanstveno) izpeljati *Sollen*, ne pomeni, da *Sein* pomembno ne določi (vsebine) prava. Pri pojmu človekove narave gre za enega temeljnih pojmov filozofskega, znanstvenega in miselnega sveta zahodne civilizacije, zato ga je potrebno obravnavati spoštljivo, zadržano in z zavestjo, da resnične, dokončne ter celovite človekove narave *verjetno* še nikomur ni uspelo spoznati, morda zato, ker kaj takšnega ni mogoče, ker je nevarno, ker ni potrebno, ali ker pojma človekove narave sploh ni.²⁵

Odgovor na vprašanje, ali filozofska antropologija lahko prispeva k filozofiji prava in pravoznanstvu, je odvisen od sprejemanja teze, da je pravo hermetično zaprt, za zunaj-pravne dejavnike, kot so družbena razmerja in vrednote neprepusten in v celoti neodvisen normativni sistem. Kdor meni, da je pravo mogoče v celoti razumeti, pojasniti in vrednotiti iz pravnega sistema samega (avtopoietično), ne bo pritegnil, da je filozofska antropologija relevantna, kaj šele koristna za preučevanje prava. Zoper takšno pojmovanje prava bi lahko naperili več ugovorov, v katerih bi izpostavili, da pravo vendarle obstoji v *skupnosti* in v *odnosih med ljudmi* ter da že zato ne more biti neodvisno od življenjske stvarnosti, na katero se nanaša. Neupoštevanje faktičnega in vrednotnega je posebej težko upravičljivo na ravni uporabe prava, kajti komajda si moremo zamisliti sodnike, ki bi odločali brez podrobne preučitve dejanskega stanja, na katero aplicirajo pravo, pri čemer se dejanska stanja med seboj razlikujejo, temu pa je, upoštevajoč načelo enakopravnosti, potrebno prilagoditi pravo, ki naj velja v posameznem primeru. Ravno tako si je težko predstavljati, da

²⁵ Pomislimo npr. na Heideggrova in Sartrova stališča o pojmu človekove narave v filozofiji.

bi bilo mogoče pravo razlagati izključno iz pravnega sistema samega, ko pa je uporaba večine pravnih norm pomembno odvisna od občega družbenega in moralnega sobesedila.²⁶

Če sprejmemo tezo, da je pojav prava v izogib enostranskim poenostavitvam potrebno pojasnjevati, razlagati in utemeljevati *tudi* glede na družbeno stvarnost in družbene vrednote, je po mojem prepričanju eden temeljnih prispevkov k takšnemu pojmovanju prava preučevanje podobe človeka v postavljenem pravu, in še pred tem podobe človeka, ki je aktualna v času in prostoru.

Diskurz in »uporaba« podobe človeka v pravu naj bosta izostrena, kar pomeni, da se je dobro zavedati nevarnosti nekritične vpeljave tega pojma. Človekova podoba, za katero pravni odločevalec trdi, da je *resnična* človekova narava, je pogosto vrsta *ideološkega obrazca*, saj poraja vprašanja, kdo je tisti, ki vrednoti podobo človeka, kako jo vrednoti, zakaj in kako zavrača nasprotno »dokaze« o človekovi naravi. In naprej: če odločevalec trdi, da zgolj ugotavlja podobo človeka v nadrejenem pravu, kako loči med »ugotavljanjem« kot analitičnim procesom, v katerega ne doda nič »svojega«, in vrednotenjem?

Razlogovanje s »človekovo naravo« je lahko tudi oblika zakrivanja vrednotnega (preskriptivnega) v »naturalno« ali faktično (deskriptivno), kar sproži pravo spodkopavajoč pojav arbitrarnosti. Zelo verjetno je, da si različni pravni odločevalci zaradi različnih osebnih in svetovnih nazorov vsak po svoje predstavljajo človekovo naravo, in če bi »figuri« podobe človeka v procesu pravnega odločanja dali preveliko težo, bi ogrozili načelo enakega obravnavanja enakega in neenakega obravnavanja drugačnega ter načelo predvidljivosti v pravu, kar so sestavine načela pravne države.

Seveda ne gre prezreti humanističnega prispevka filozofske antropologije k pravu in vednosti o pravu. Ker so ideje o človekovi naravi med temeljnimi idejami miselnega vesolja, zaznamujejo tudi poglede avtorjev pravnofilozofskih premis. S preučevanjem podobe človeka pri posameznem avtorju lažje razumemo, zakaj se je zavzel za izbrano pojmovanje prava ter pod katerimi pogoji njegove teze (še) vzdržijo. Pojmovanje človekove narave je mogoče ugotoviti tudi pri avtorjih, ki se nanj izrecno ne sklicujejo oziroma ga zanikajo.²⁷

Obravnava podobe človeka razkrije spremenljivo naravo in vsebino prava skozi zgodovino in v sedanjosti, ko niti znotraj istega pravnega sistema antropoloških dimenzij ne moremo poenostavljati in jih z enega področja nekritično prenašati na ostala, saj različne pravne panoge izvirajo v različni družbeni stvarnosti, v kateri se porajajo različne potrebe po tem, koga, kdaj in zakaj naj pravo varuje, da bi se približalo *dejanski* enakopravnosti in ne bi vztrajalo na *fiktivni enakosti*, ki kljub »dobrim namenom« ne predstavlja dosti več od pojava, ki ga Radbruch imenuje »raz-

²⁶ Kot primer naj služijo pravila obligacijskega prava, ki se sklicujejo na t.i. pravne standarde, ki kličejo po vrednotni napolnitvi: poštena oseba, pravičnost, moralna načela itn.

²⁷ Določeno pojmovanje podobe človeka v pravu bi našli tudi pri Kelsnu, o čemer piše npr. Pašukanis v delu *Splošna teorija prava in marksizem*, v slov. prevodu iz l. 2014.

svetljeni despotizem«. ²⁸ Zavest o zgodovinski in prostorski fluidnosti prava je prispevek k omejevanju razmaha paradigmatičnih (in ideološko prežetih) subjektov prava, ki so dozdevno »naravni«. S Kelsnovim (1999: 10-11) primerom: tako kapitalistični kakor socialistični ustavni red trdita, da sta osnovana na človekovih *naravnih* pravicah, a kako je mogoče, da si to naravo predstavljata bistveno različno? V kapitalističnih ureditvah je »naravna« namreč zasebna lastninska pravica, v socialističnih kolektivna. V sodobnem pravu je prevladujoča individualna lastninska pravica, a v določenih primerih pravo pozna tudi institut skupne lastninske pravice, saj je znotraj posamezne vrste družbenih razmerij ta tip primernejši od individualnega.

Na ravni razlage norm splošnega in abstraktnega prava in v okviru analize vsebine pravnih odločitev lahko preučevanje in upoštevanje podobe človeka pripomoreta k pojasnilu, kaj vse je poleg konkretizacije abstraktnega prava še vplivalo na (sodnikovo) odločitev in na razloge o odločilnih dejstvih, navedene v obrazložitvi odločitve. V skrajnih primerih podoba človeka v pravu znotraj posameznih pravnih odločitev nastopa kot *predsodek*, ki ga je mogoče »razkrinkati« ravno z analizo človekove podobe, ki je za pravno odločitvijo.

Sedaj, ko sem pri koncu, ne bom predlagal niti lastnega pojmovanja človekove narave, ki bi bilo najprimernejša podlaga obstoječega pravnega reda, niti vsebine prava, ki bi bila nujno potrebna zaradi izbranega pojmovanja človekove narave. Pisec na področju pravoslovne vednosti, ki pogleda na pravo noče utemeljiti v na določen način pojmovani človekovi naravi, ima dve možnosti. Prva je, da vprašanje antropološke pred-določenosti prava zavrne, ker da gre za problematiko zunaj polja avtonomne pravoslovne vednosti. Takšen pisec spregleda skupek predpostavk, ki pomembno določajo različne ravni prava, kot sem pokazal v tem članku. Druga možnost je, da se pisec zaveda širine pojma človekove narave in ravno zato skuša človeka v pravu (po vzoru v članku predstavljene nemške (ustavno)pravne doktrine in sodne prakse) obravnavati čim širše, čim bolj »sestavljeno« in čim bolj celovito, torej personalistično. Tu lahko nastopi ugovor, do katere mere »celovita« naj bo obravnava človeka v pravu, a menim, da glavni prispevek filozofske antropologije na področju prava ni v tem, da pojasni kakšen je po naravi subjekt prava, pač pa, da pomaga razumeti, zakaj, kdaj in kako problematična je enostranska obravnava človekove narave (ki izbrano človeško lastnost šteje za tako bistveno, da jo istoveti s »človekovo naravo«), iz katere so izpeljane bodisi neposredne pravne posledice bodisi premise pravnofilozofskega sistema. ²⁹

²⁸ Gre za pogled na človeka in vrednotenje, ki naglašja individualizem, saj od pravodajalca zahteva, naj pravo služi posamezniku, a po drugi strani od članov družbene skupnosti zahteva več, kot je glede na dejanskost mogoče zahtevati; domala izsiliti želi posameznikovi brezpogojni umnost in nrvnost, ki naj bi mu bili prirojeni.

²⁹ Problematičnost enostranskega pojmovanja človekove narave sem med drugim skušal prikazati na primeru slovenske ureditve instituta pogajanj o priznanju krivde v kazenskem postopku.

::LITERATURA

- Alexy, R. (1992): *Begriff und Geltung des Rechts*. Freiburg/München: Verlag Karl Alberg.
- Alexy, R. (2004): »Narava pravne filozofije«. V: *Pravnik, letnik 59, št. 7-9*, Ljubljana: Zveza društev pravnikov, str. 367-377.
- Bauer, J. (2008): *Princip človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Berdjajev, N. (1998): O človekovi zaslužnosti in svobodi, Personalistični pogled na človeka. Celje: Mohorjeva družba.
- Bix, B (1999): *Jurisprudence: Theory and Context*, Druga izdaja. London: Sweet & Maxwell.
- Bobbio, N. (2015): »Jusnaturalizam i pravni pozitivizam«. V: *Revus*, 26, Ljubljana: GV Založba, str. 19-32.
- Böckenförde, E.-W. (2001): *Vom Wandel des Menschenbildes im Recht*. Münster: Rhema-Verlag.
- Brox, H. (1986): *Allgemeiner Teil des Bürgerlichen Gesetzbuchs*, Deseta, izboljšana izdaja. Köln, Berlin, Bonn, München: Carl Heymanns Verlag KG.
- Cassirer, E. (1954): *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, Doubleday & Company.
- Chiassoni, P. (2014): »Kelsen o naravnopravniški teoriji, Dolgotrajno kritiško razmerje«. V: *Revus* 23, Ljubljana: GV Založba, str. 105-133.
- Coing, H. (1993): *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Peta izdaja. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Collins, H. (2001): *Marxism and Law*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Craib, I. (1997): *Classical Social Theory*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (2005): *Taking Rights Seriously, New Impression with a Reply to Critics*. London: Gerald Duckworth & Co.
- Finnis, J. (2011): *Natural Law and Natural Rights*, Druga izdaja. New York: Oxford University Press.
- Fischer, J. (2006): »Philosophische Anthropologie – Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945«. V: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 35, Heft 5, Stuttgart: Lucius & Lucius Verlag, str. 322-347.
- Fischer, J. (2009): »Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen«. V: *IRIS, European Journal of Philosophy and Public Debate*, Vol. 1, No. 1, Firenze: Firenze University Press, str. 153-170.
- Foucault, M., Chomsky, N. in Virno, P. (2007): *Človekova narava in zgodovina*. Ljubljana: Krtina.
- Fukuyama, F. (2003): *Konec človeštva, Posledice revolucije v biotehnologiji*. Tržič: Učila International.
- Fuller, L.L. (1999): *The Law in Quest of itself*. New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd., Union.
- Gough, J.W. (2001): *Družbena pogodba, Kritična študija njenega razvoja*. Ljubljana: Krtina.
- Grossi, P. (2009): *Pravna Evropa*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Häberle, P. (2008): *Das Menschenbild im Verfassungsstaat*, Četrta, prenovljena in razširjena izdaja. Berlin: Duncker und Humblot.
- Häußler, S. (2010): »Psihoanalitični nauki o pravu in razmišljanje o čustvih v pravni filozofiji«. V: *Revus* 14, Ljubljana: GV Založba, str. 15-25.
- Jager, M. (2006): »O predpostavki človekove svobodne volje v kazenskem pravu in kriminologiji«. V: *Revija za kriminalistiko in kriminologijo*, Leto 57, št. 2, Ljubljana: Ministrstvo za notranje zadeve Republike Slovenije, Policija.
- Juhant, J. (2003): *Človek v iskanju svoje podobe, Filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba Univerze v Ljubljani.
- Kaufmann, A. (2013): *Uvod v filozofijo prava*, Druga, spremenjena in dopolnjena izdaja z dodatkom A. Novaka in M. Pavčnika. Ljubljana: GV Založba.

- Kelsen, H. (1953):** Was ist Gerechtigkeit?. Dunaj: Franz Deuticke.
- Kelsen, H. (1983):** Reine Rechtslehre, Mit einem Anhang: Das Problem des Gerechtigkeit, Druga, povsem na novo predelana in razširjena izdaja. Dunaj: Franz Deuticke.
- Kelsen, H. (1999):** General Theory of Law and State. New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd., Union.
- Kovačič Peršin, P. (2007):** »K celostni podobi človeka«. V: Sodobna pedagogika 3/2007, Ljubljana: Zveza društev pedagoških delavcev Slovenije, str. 208-219.
- Kunz, K.-L. in Mona, M. (2006):** Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtssoziologie, Eine Einführung in die theoretischen Grundlagen der Rechtswissenschaft. Berm, Stuttgart, Dunaj: Haupt Verlag.
- MacIntyre, A. (1993):** Kratka zgodovina etike. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Marmor, A. (2011):** Philosophy of Law. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Mayer-Maly, T. (2001):** Rechtsphilosophie Dunaj, New York: Springer, Dunaj, New York.
- Novak, A. (2001):** »O definiciji prava«. V: Zbornik znanstvenih razprav, LXI. letnik, Ljubljana: Pravna fakulteta Univerze v Ljubljani str. 81-101.
- Pavčnik, M. (2015):** Teorija prava, Prispevek k razumevanju prava, Peta, pregledana in dopolnjena izdaja (z novim poglavjem Aleša Novaka). Ljubljana: IUS Software in GV Založba.
- Pavčnik, M. (2015a):** Čista teorija prava kot izziv, Reine Rechtslehre als Anregung. Ljubljana: IUS Software in GV Založba.
- Pufendorf, S. (1988):** On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radbruch, G. (1987):** »Der Mensch im Recht«. V: Radbruch, G.: Rechtsphilosophie I, pripravil A. Kaufmann, zbirka Gustav Radbruch/Gesamtausgabe, v uredništvu A. Kaufmanna. Heidelberg: C.F. Müller Juristischer Verlag.
- Riha Šumič, J. in Riha, R. (1993):** Pravo in razsodna moč, Od avtoritete brez jamstva do pravila brez opore. Ljubljana: Krt.
- Ross, A. (1989):** Towards a Realistic Jurisprudence, A Criticism of the Dualism in Law, Ponatis izdaje iz l. 1946. Aalen: Scientia Verlag.
- Rüthers, B. (2008):** Rechtstheorie, Begriff, Geltung und Anwendung des Rechts, Četrta, predelana izdaja. München: Verlag C.H. Beck.
- Rüthers, B., Fischer, C. in Birk, A. (2013):** Rechtstheorie mit juristischer Methodenlehre, Sedma, predelana izdaja. München: Verlag C.H. Beck.
- Šugman Stubbs, K. (2000):** Dokazne prepovedi v kazenskem postopku, Meje (samo)omejevanja države. Ljubljana: Bonex.
- Vilfan, S. (1996):** Zgodovinska pravotvornost in Slovenci. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Visković, N. (1976):** Pojam prava, Prilog integralnoj teoriji prava. Split: Logos, Pravni fakultet.
- Visković, N. (1995):** Država i pravo. Zagreb: CDO.
- Vukadinović, G. in Stepanov, R. (2001):** Teorija prava I. Petrovardin: Futura.
- Žalec, B. (2010):** Človek, morala in umetnost, Uvod v filozofsko antropologijo in etiko. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Žun, A. (2014):** »Nekaj pogledov na problem razmerja med pravom in pravičnostjo«. V: Žun, A.: Sociologija prava-Sociologija-Politična sociologija, Izbrani spisi s spremnimi besedami A. Iglíčarja, R. Rizmana in I. Lukšiča, v izboru in uredništvu A. Lešnika. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Katedra za občo sociologijo.
- Zippelius, R. (2011):** Rechtsphilosophie, Šesta, na novo predelana izdaja. München: Verlag C.H. Beck.

**PSIHOLOŠKE
ŠTUDIJE**

**PSYCHOLOGY
STUDIES**

Nina Mikulin
**POVEZANOST
NELAGODJA
OB DOŽIVLJANJU
JEZE S STILOM
NAVEZANOSTI
PRI ŽENSKAH**

91-106

BILJANA 30
SI-5212 DOBROVO

::POVZETEK

NAMEN PRIČUJOČEGA DELA JE raziskati odnos med občutenim nelagodjem ob jezi in stilom navezanosti pri ženskah. V splošnem smo predvidevali, da se bodo varno navezane posameznice razlikovale od ne-varno navezanih v občutenem nelagodju ob jezi in ga v povprečju doživljale manj (hipoteza 1), negativni odnos do sebe in drugih pa bo pomenil višjo stopnjo občutenega nelagodja (hipoteza 2). Nelagodje namreč praviloma povzroči vznik regulativnih funkcij, ki oblikujejo posameznikovo sposobnost soočanja s čutenji in njihove funkcionalne uporabe. Ta mehanizem je pri ne-varno navezanih posameznikih okrnjen. Rezultati so potrdili prvo hipotezo, drugo pa le delno, saj se je kot pomembna izkazala le povezava med stopnjo nelagodja in načinom doživljanja sebe. Ugotovitve doprinašajo k natančnejšemu razumevanju povezave med sistemom navezanosti in doživljanjem jeze specifično pri ženskah, hkrati pa predstavljajo začetni korak za nadaljnje raziskave v smeri iskanja rešitev za izboljšanje kvalitete življenja, učinkovitosti ter razbremenitev posameznic, ki se srečujejo s težavami, povezanimi z jezo.

Ključne besede: ženske, navezanost, nelagodje ob jezi, model sebe, model drugega

ABSTRACT**CONNECTION BETWEEN ANGER DISCOMFORT AND ATTACHMENT STYLE IN WOMEN**

The aim of this article is to examine the relationship between anger discomfort and attachment style in women. In general, it was predicted that there would be a difference between securely and insecurely attached individuals in terms of the discomfort felt when dealing with anger. It was hypothesized that the securely attached individuals would feel more comfortable with anger than insecurely attached individuals (hypothesis 1) and that individuals with a negative model of self and others would experience a higher level of discomfort (hypothesis 2). Namely, discomfort usually activates the emotion regulation system, which shapes the individual's ability to cope with emotions and to use them in a functional way. This mechanism is infringed in insecurely attached individuals. While the results confirmed the first hypothesis as a whole, the second one was only partially confirmed, as the only significant correlation found was between the level of unease and the model of self. The findings of research contribute to a better understanding of the connection between the attachment system and anger discomfort specifically in women. In addition, this research can be considered as the first stepping stone to finding

further solutions which would bring relief to women facing anger-related problems, boost their effectiveness and improve their quality of life.

Keywords: women, attachment, anger discomfort, model of self, model of other

::1. UVOD

::1.1 Navezanost kot baza za regulacijo emocij v odraslosti

Sistem navezanosti, kot ga je opredelil Bowlby (1969), je v življenju posameznika prisoten mnogo dlje kot samo v otroštvu. Stil navezanosti, pogojen z načinom, kako so pomembni drugi pristopali do posameznika, njihova dostopnost in zmožnost biti, kot pravi Siegel (1999 v Kompan Erzar 2006; 2012), emocionalno senzitivni ter sposobni uspešno modulariti otrokova negativna in ojačati pozitivna emocionalna stanja, bodo posameznika spremljali vse življenje. Uteleženi bodo v notranjih delovnih modelih (Bowlby, 1969), ti pa bodo predstavljali bazo za njegovo razumevanje in doje-manje sebe in sveta. Navezanost je torej prisotna vse življenje, vendar pa se njena funkcija v odraslosti iz preživetvene prevesi v čustveno regulativno (Kompan Erzar, 2006). Za uspešno delovanje v svetu je sistem regulacije emocij nujen, saj posamezniku omogoči, da vzpostavi mehanizem tolerance in obvladovanja frustrirajočih situacij (Cassidy, 1994). Okrnjenost tega mehanizma v odraslosti je tesno povezana z ne-varno navezanostjo v otroštvu (Mikulincer in Shaver, 2012), saj ti posamezniki težje ne samo regulirajo, temveč sploh prepoznavajo svoja čutenja (Mikulincer, 1998; Nisenbaum in Lopez, 2015). Shaver (1987 v Mikulincer in Shaver, 2007) ter Oatley in drugi (1996 v nav.delo, 2007) vznik emocij opredeljujejo kot posledico zaznane spremembe, posebno nepričakovane, nenadne in osebno pomenljive, v notranjem ali zunanem okolju. Te spremembe so nato, večinoma nezavedno, ovrednotene s strani posameznika glede na njegove osebne potrebe, cilje in skrbi. V primeru, da je izražanje vzbujenih emocij v določeni situaciji nezaželeno, neprimerno ali celo nevzdržno za posameznika ali okolico, se bo vklopil sistem regulacije, katere funkcija bo preoblikovati emocijo v bolj sprejemljivo stanje (Mikulincer in Shaver, 2007). Sistem regulacije emocij se bo torej vključil v primeru, da bo posameznik iz katerega koli razloga v določenem trenutku začutil nelagodje. Pogostost in jakost občutenega nelagodja ter način vrednotenja situacij pa sta močno odvisna od njegovih specifičnih notranjih delovnih modelov in torej stila navezanosti.

::1.2 Stili navezanosti in pripadajoči notranji delovni modeli

Bartholomew in Horowitz (1991) sta stile odrasle navezanosti ločila v štiri različne skupine glede na uvrščenost na dveh oseh: izogibanje (negativna podoba drugega) in anksioznost (negativna podoba sebe) (Tabela 1).

Tabela 1

Model odrasle navezanosti (Bartholomew in Horowitz, 1991)

		MODEL SEBE	
		Pozitiven	Negativen
MODEL DRUGEGA	Pozitiven	VARNA NAVEZANOST	ANKSIOZNA NAVEZANOST
	Negativen	ODKLONILNO IZOGIBAJOČA NAVEZANOST	PLAŠLJIVO IZOGIBAJOČA NAVEZANOST

Varno navezani posamezniki se na obeh oseh uvrščajo nizko, z drugimi besedami, uporabljajo malo ali nič deaktivacijskih in hiperaktivacijskih strategij regulacije afekta (Mikulincer in Shaver, 2007), saj so bile osebe navezanosti v njihovih življenjih prisotne in sposobne zaznati njihovo stisko ter jim pri tem učinkovito pomagati, zato se tem posameznikom ni treba odreči bližini in navezanosti ali na drugi strani, postati od nje odvisni. Do sebe in drugih zavzemajo pozitivno držo, saj izhajajo iz notranjih delovnih modelov, preko katerih se dojemajo kot sprejemljive, vredne in kompetentne v zunanjem svetu, ki je relativno obvladljiv in dobronameren (Bowlby, 1969). Verjamejo, da so nase lahko ponosni in imajo dovolj sposobnosti za uspešno delovanje v svetu; prepričanja, ki so se skozi pozitivne interakcije s pomembnimi drugimi implicitno vgradila vanje (Mikulincer in Shaver, 2007). Vse to pa ne pomeni, da varna navezanost zagotavlja odsotnost negativnih čutenj. Mikulincer in Orbach (1995) namreč ugotavljata, da varno navezani posamezniki sicer imajo dostop do težkih čutenj, torej jim ta niso neznana, vendar pa so jim praviloma obvladljiva in jih ne preplavijo, zaradi česar situacije lažje vrednotijo objektivno. Zaradi stabilnega občutka za lastno vrednost so sposobni druge sprejemati ne da bi jih v samoočrabi podcenjevali, poniževali ali z njihove strani potrebovali konstantno potrditev (Mikulincer in Shaver, 2007). Mikulincer (1998) v svoji raziskavi povezav med izražanjem jeze v partnerstvu in navezanostjo ugotavlja, da so varno navezani posamezniki, za razliko od ne-varno navezanih, sovražne namene partnerjem pripisovali izključno, ko je za to bilo dovolj objektivnih dokazov. Njihov občutek zaupanja do sebe in drugih se seli tudi na širše življenjske razmere in pričakovanja (Mikulincer in Shaver, 2007). Regulacija emocij zato zanje ne vključuje izogibanja, potlačitve ali zanikanja čutenj (nav. delo), čustvena stanja so jim tako bolj dosegljiva, manj nevarna in povzročajo manj nelagodja, čemur botruje njihov pozitiven odnos do sebe in zunanjega sveta. Povsem drugače je pri ne-varnih stilih navezanosti. Ti se namreč »././ povezujejo s popačenjem ali zanikanjem čustvenih stanj, nezavedno potlačitvijo potencialno funkcionalnih čutenj, nefunkcionalnim premelevanjem o nevarnostih in slabimi strategijami spoprijemanja s težavami ././ » (Mikulincer in Shaver, 2007, p. 190), kar jih okupira s postavljanjem obramb, medtem ko se varno navezani lahko

posvetijo osebnostni rasti in razvoju (nav. delo, 39). »././Primitivni obrambni mehanizmi ././ izkrivijo stvarnost, zunanjo in notranjo, in sicer zato, da bi obvarovali posameznika ././ pred možnimi prizadetostmi« (Gostečnik, 2010, p. 280). Vendar pa »././ prav ti obrambni mehanizmi in njihove funkcije tudi preprečujejo zmožnost učenja na osnovi doživetij ter omejujejo samouresničitev.« (prav tam). Iz tega razloga bo regulacija čutenj za ne-varno navezane posameznike velikokrat disfunkcionalna, čustvena stanja bodo delovala prej v škodo kot korist ter bodo zato tudi zaznana s precejšnjim nelagodjem. Notranji delovni modeli, osnovani na negativni podobi sebe, drugih ali kar obojih, pa bodo te podobe vzdrževali.

Anksiozno navezani posamezniki so tako nagnjeni k pretiravanju in zvrčanju krivde nase, saj vzrok za nezanesljivost in nerazpoložljivost partnerja in drugih vidijo v sebi. Slednje močno potencira destruktivna čutenja ogroženosti in povzroči neustavljiv tok negativnih misli ali, kot ugotavljata Caldwell in Shaver (2012), premlevanja, ki te posameznike popolnoma preplavijo (Mikulincer in Shaver, 2007). Sebe zato vidijo kot nemočne, ranljive, ničvredne (nav. delo), »././ imajo izredno nizko samozavest, ././ in ././ stalno se bojijo, da bodo zavrženi.« (Clulow, 2005, Solomon, 2009 v Gostečnik, 2010, p. 119). Ker so čezmerno odvisni od osebe navezanosti je pri teh osebah samoiniciativnost močno okrnjena, sebe pogosto predstavljajo na ponižujoč, otročji način, da bi pri osebi navezanosti vzbudili sočutje in podporo (Mikulincer in Shaver, 2007). Do sveta in drugih vzdržujejo ambivalenten odnos, saj jih po eni strani dojemajo kot močnejše in modrejše, po drugi pa so te osebe v očeh anksiozno navezanega posameznika velikokrat nezanesljive in nekonistentne v nujenju podpore. Zaradi hiperaktivacijskega sistema navezanosti, obrambnih mehanizmov, ki so se izoblikovali kot odgovor na boleče izkušnje z neodzivnimi osebami navezanosti v otroštvu, so konstantno pozorni na znake nesprejemanja in kritike (nav. delo). Zunanji svet tako dojemajo kot nekaj, čemur se je potrebno prilagoditi, saj je njihova samopodoba močno odvisna od zunanjega odobranja, sami pa imajo malo ali nič vpliva ali kontrole nad svojim lastnim občutkom vrednosti, dojetjem sveta in potekom življenja.

Prav tako tudi deaktivacijske strategije regulacije afekta, značilne za izogibajoče navezane posameznike, izhajajo iz izkušenj z neodzivnimi ali zavračajočimi osebami navezanosti v otroštvu, vendar pa je njihov odziv ravno nasproten odzivu anksiozno navezanih. Ti posamezniki imajo velikokrat narcistične težnje in so nagnjeni k defenzivnemu samopoveličevanju, naučijo se odvracati misli o morebitnih grožnjah in se izogibajo iskanju podpore pri drugih, saj skušajo prikriti ranljivost in biti čim bolj samozadostni (Mikulincer in Shaver, 2007). Imajo težnje po popolnosti in moči, v svojih dosežkih pretiravajo ter se izogibajo situacijam, ki bi lahko ogrožale njihovo grandioznost. Prav zato sebe opisujejo pozitivno, vendar pa njihova samopodoba temelji na izkrivljanju realnosti in mehanizmu potlačitve, ki pa v trenutkih čustvene preobremenjenosti popustijo. Takrat pridejo na dan tudi mnoga potlačena negativna dojetanja sebe, saj ne morejo zadostiti svojim lastnim perfekcionističnim težnjam (nav. delo). Zunanji svet dojemajo negativno predvsem zaradi projek-

cije svojih lastnih potlačenih negativnih lastnosti v druge, deaktivacijski sistem navezanosti povzroči selektivno prepoznavanje dražljajev; pozitivne lastnosti in dobronamernost drugih je spregledana ali zaznana samo bežno, saj spodbujata procese navezanosti, ki pa ni v skladu z željo po samozadostnosti izogibajoče navezane osebe. Hkrati njihov pogled na druge ni izključno negativen, saj bi to pomenilo grožnjo tudi zanje - če so njihovi bližnji slabi, potem obstaja možnost, da so taki tudi oni sami- takrat se vključi mehanizem defenzivne idealizacije, kar pomeni, da so določene osebe v njihovih očeh brez napak, v splošnem pa njihova podoba zunanjega sveta ostaja negativna (nav. delo). Pravkar opisano izkrivljanje stvarnosti pri nevarno navezanih osebah povzroči, da ti velikokrat tudi povsem nevtralne situacije dojemajo kot ogrožujoče, kar pomeni, da se bo tudi sistem regulacij vključil prej, s tem pa ne bodo mogli v polnosti izrabiti potenciala vzbujenih čutenj. Tovrstnim izkrivljanjem je posledično podvržena tudi jeza. Ta naj bi v odnosu imela funkcijo odvrčanja osebe navezanosti od nehotenega vedenja in naj bi s tem spodbujala ponovno vzpostavitev stika (Bowlby, 1973). Posamezniku pokaže, kakšne so njegove potrebe, ko se te srečajo s potrebami drugih (Miller in Surrey, 1997), ter mu pomaga utrditi svoje meje (Cox, Bruckner, in Stabb, 2003). Jeza torej zahteva določeno spremembo, saj gre za fizično in čustveno izjemno zahtevno stanje. Posameznik, ki je sposoben svojo jezo čutiti, jo sprejeti in ji dati pravo mesto ter o njej objektivno razmišljati, bo lažje tudi izbral tudi njen pozitiven naboj in dosegel pozitivno razrešitev zapleta ali konflikta.

::1. 3 Jeza in ženske

Predvsem pri ženskah je način dojemanja in soočanja z jezo pogojen z družbenimi pričakovanji in normami ter vzgojo (Cox in dr., 2003; Fischer in Evers, 2010; Miller in Surrey, 1997). Ženske naj bi namreč, bolj kot moški, svojo samopodobo in občutek uspešnosti v življenju vrednotile glede na kvaliteto njihovih odnosov, zato naj bi se zanje bolj trudile in tudi črpale večje zadovoljstvo in samozavest iz njih (Fehr, Baldwin, Collins, Patterson, in Benditt, 1999). Velikokrat pa prav zaradi strahu pred razpadom odnosa (Jack, 2001) uporabljajo bolj posredne načine izražanja jeze (Archer, 2004; Fischer in Roseman, 2007; Hess in Hagen, 2006) ali jo preusmerijo, da se izognejo zavedanju, direktnemu naslavljanju in konstruktivni uporabi jeze (Cox, Van Velson, in Hulgus, 2004). Meta analiza razlik med spoloma v navezanosti je pokazala, da so v splošnem ženske bolj nagnjene k anksioznemu tipu navezanosti, medtem ko je za moški značilnejši izogibajoči stil (Del Giudice, 2011). Prav zato se želimo v tej raziskavi osvetliti izključno žensko izkušnjo jeze.

::1.4. Stili navezanosti in specifični načini doživljanja in regulacije jeze

Raziskave kažejo, da varno navezani posamezniki manj pogosto (Dutton, Saunders, Starzomski, in Bartholomew, 1994) in bolj funkcionalno izražajo jezo (Miku-

lincer, 1998) ter kažejo s tem v zvezi manj negativnih vedenj (Creasey, 2002), pripravljene so se več pogovarjati (Bartholomew in Scharfe, 1995; Gaines in dr., 1997), manj so tudi preokupirani z ohranjanjem bližine s partnerjem (Pistole in Arricale, 2003), redkeje grozijo, da bodo prekinili odnos (Bartholomew in Scharfe, 1995; Gaines in dr., 1997; Gaines, Work, Johnson, Youn, in Lai, 2000) ter se manj izogibajo težavam in konfliktom (Gaines in dr., 1997). Prav izogibanje konfliktom pa je zelo značilno za izogibajoče navezane posameznike, kljub dejstvu, da so ti zanje manj ogrožujoči, kot za anksiozno navezane (Paley, Cox, Burchinal, in Payne, 1999; Pistole in Arricale, 2003; Shi, 2003). Raziskave si glede povezanosti med navezanostjo in načinom izražanja jeze niso povsem enotne; nekatere dokazujejo, da izogibajoče navezani jezo izražajo (Kobak, Cole, Ferenz-Gillies, Fleming, in Gamble, 1993; Rholes, Simpson, in Oriña, 1999), druge, da jo pogosteje tlačijo (Lafontaine in Lussier, 2005; Mikulincer, 1998; Zimmermann, Maier, Winter, in Grossmann, 2001), tretje spet med izražanjem jeze in omenjenim stilom navezanosti niso ugotovile nobene pomembne povezave (Davis, Shaver, in Vernon, 2003; Diamond in Hicks, 2005). Anksiozno navezani posamezniki uporabljajo nefunkcionalne stile izražanja jeze (Calamari in Pini, 2003; Davis in dr., 2003; Lafontaine in Lussier, 2005; Mikulincer, 1998; Troisi in D'Argenio, 2004), bolj sovražno se vedejo do partnerja ter so med in po konfliktu pod večjim stresom (Powers, Pietromonaco, Gullicks, in Sayer, 2006; Simpson, Rholes, in Phillips, 1996), velikokrat pa tudi pretirano in preveč burno reagirajo (Campbell, Simpson 2005). Slednje je povsem skladno s hiperaktivacijskimi strategijami in konstantno prekomerno vzbujenostjo živčnega sistema, ki so posledica notranjih delovnih modelov anksiozno navezanih posameznikov. Prav tako pa tudi deaktivacijske strategije izogibajoče navezanih kažejo na njihovo negativno nastrojenost do sveta in, v primeru plašljivo izogibajoče navezanih, tudi samih sebe.

::1.5 Hipoteze

Navedene razlike v dožemanju sveta in dosedanje raziskave glede razlik med dožemanjem in izražanjem jeze med varno in ne-varno navezanimi posameznicami nas pripelje do hipotez, ki jih želimo v raziskavi preveriti: V splošnem pričakujemo, da bodo varno navezane posameznice čutile manj nelagodja ob občutenju jeze kot ne-varno navezane posameznice (Hipoteza 1), saj so regulativne funkcije pri teh posameznicah bolj funkcionalne, na kar kažejo dosedanje raziskave povezav med jezo in navezanostjo. Model sebe in model drugega bosta povezana z občutenjem nelagodja ob jezi; pri tem pričakujemo, da bo bolj negativen odnos do sebe in drugega pomenil tudi več nelagodja ob občutenju jeze (Hipoteza 2), saj se regulacija čutenj vključi glede na zaznano nevarnost oziroma nelagodje, negativni odnos do sebe in sveta pa to stanje potencira.

::2. METODA

::2.1 Merski inštrumenti in metoda

:2.1.1 Merski inštrumenti

2.2.1.1 Lestvica nelagodja ob občutenju jeze

Štiri stopenjska *Lestvica nelagodja ob občutenju jeze* (Sharkin in Gelso, 1991) je sestavljena iz petnajstih trditev, za katere lahko udeleženci označijo v kolikšni meri so značilne zanje. Lestvica je usmerjena tako intrapsihično kot interpersonalno. Trije elementi (5, 10, 11) so obratno vrednoteni. Rezultati se gibljejo od 15 do 60, višji rezultat pomeni večje nelagodje ob občutenju jeze. Vprašalnik smo za potrebe raziskave prevedli in pilotsko testirali, zanesljivost vprašalnika v pilotski raziskavi se je izkazala za visoko (Cronbach-ov $\alpha = 0,838$).

2.2.1.2 Vprašalnik medosebnih odnosov

Vprašalnik medosebnih odnosov (Bartholomew in Horowitz, 1991) vsebuje opise štirih tipov navezanosti. Udeleženci najprej označijo tip navezanosti oziroma način vzpostavljanja intimnih odnosov, ki je najbolj značilen zanje (kategorična uporaba), nato opise ocenijo še na podlagi sedem stopenjske Likertove lestvice. Prevod vprašalnika smo z dovoljenjem avtorjev prevzeli iz publikacije *Stili navezanosti v odraslosti* avtorjev M. in G. Žvelc (2006).

:2.1.2 Metoda

Vprašalnika *Lestvica nelagodja ob občutenju jeze* (Sharkin in Gelso, 1991) in *Vprašalnik medosebnih odnosov* (Bartholomew in Horowitz, 1991) predstavljata del cikla vprašalnikov, ki so ga udeleženke izpolnjevale za potrebe širše raziskave. Uporabljeno je bilo spletno anketiranje, podatke smo zbirali od 19.1.2015 do 7.12.2015, pri čemer smo uporabili metodo snežne kepe; udeleženke so bile za sodelovanje v raziskavi naprošene preko elektronske pošte ter vprašalnik na našo pobudo posredovale znankam in prijateljicam. Povezavo na spletni vprašalnik smo z dovoljenjem urednikov objavili tudi na forumih spletne platforme MedOver.net.

Udeleženke so bile obveščene, da je sodelovanje v raziskavi prostovoljno. Zaradi potreb širše raziskave, to je morebitnega kasnejšega ponovnega izpolnjevanja vprašalnika, smo jih naprosili za kontakt v obliki naslova elektronske pošte, ter zagotovili, da so podatki zaupni v skladu z Zakonom o varovanju osebnih podatkov¹. Vpis naslova elektronske pošte je bil prostovoljen.

¹ »Zakon o varstvu osebnih podatkov (ZVOP-1), stran 10389,« V: Uradni list RS, št. 86/2004, 5. avgusta 2004, <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=200486&ctevilka=3836> (pridobljeno 5. januarja 2016).

Izpolnjevanje vprašalnika je trajalo v povprečju 10- 15 minut. Za statistično analizo je bila uporabljena programska oprema IBM SPSS.

::2.2 Vzorec

Demografske značilnosti vzorca so predstavljene v spodnjih tabelah. Z odebeljenim tiskom so označeni podatki z najvišjimi frekvencami. Večinski del vzorca predstavljajo ženske od 26 - 35 let, ki živijo v izven zakonski zvezi v mestu ali na podeželju, nimajo otrok ter so zaposlene in imajo univerzitetno izobrazbo.

Tabela 2

Starost

	N*	Odstotek
do 20 let	10	5,4
21-25	15	8,1
26-30	39	21,1
31-35	37	20,0
36-40	22	11,9
41-45	17	9,2
46-50	15	8,1
51 let ali več	30	16,2
Skupaj	185	100,0

* Opombe: N= št. udeležencev

Tabela 3

Stan

	N*	Odstotek
samski	26	14,1
poročeni	67	36,2
vdoveli	2	1,1
razvezani	17	9,2
v zvezi	69	37,3
drugo	4	2,2
Skupaj	185	100,0

* Opombe: N= št. udeležencev

Tabela 4
Status

	N*	Odstotek
šolajoči	32	17,3
zaposleni	113	61,1
brezposelni	32	17,3
drugo	8	4,3
Skupaj	185	100,0

* Opombe: N= št. udeležencev

Tabela 5
Bivanje

	N*	Odstotek
podeželje	78	42,2
predmestje	32	17,3
mesto	75	40,5
Skupaj	185	100,0

*Opombe: N= št. udeležencev

Tabela 6
Število otrok

	N*	Odstotek
0	85	45,9
1	28	15,1
2	51	27,6
3	15	8,1
4 in več	5	2,7
neizpolnjeno	1	0,5
Skupaj	185	100,0

*Opombe: N= št. udeležencev

::3. REZULTATI

::3.1 Osnovni opis rezultatov

Rezultati kategorične uporabe *Vprašalnika medosebnih odnosov* (Bartholomew in Horowitz, 1991) so pokazali naslednje: 43,1 odstotka žensk se je opredelilo za varno navezane, 29,4 za plašljivo izogibajoče, 18,6 za odklonilno izogibajoče ter 8,8 odstotkov za anksiozno navezane. V Tabeli 7 so prikazane srednje vrednosti za spremenljivki *model sebe* in *model drugega*.

Tabela 7

Srednje vrednosti za spremenljivki *model sebe* in *model drugega*

	N	Min	Max	M	SD
MODEL SEBE	185	-11,00	10,00	1,59	4,27
MODEL DRUGEGA	185	-11,00	11,00	0,62	4,47
SKUPAJ	185				

Opombe: N= št. udeležencev, M= povprečna vrednost, SD= Standardna deviacija, Min/Max= minimalna/maksimalna vrednost

Test zanesljivosti *Lestvice nelagodja ob občutenju jeze* (Sharkin in Gelso, 1991) je pokazal visoko stopnjo zanesljivosti vprašalnika s Cronbachovim alpha koeficientom $\alpha = 0,872$. Podatki se razporejajo normalno z aritmetično sredino $M = 36,26$, standardno deviacijo $SD = 8,01$, $\min = 17$ in $\max = 57$.

::3.2 Razlike med skupinami

::3.2.1 Razlike v občutenju nelagodja ob jezi glede na stil navezanosti

Želeli smo preveriti, če se povprečje občutenega nelagodja razlikuje glede na stil navezanosti posameznic. Vprašalnik medosebnih odnosov smo uporabili kategorično, odvisno spremenljivko so predstavljali rezultati *Lestvice nelagodja ob občutenju jeze*. Izvedli smo analizo varianc (ANOVA), za katero so bili zadoščeni vsi potrebni pogoji; odvisna spremenljivka *nelagodje ob občutenju jeze* se nahaja na razmernostnem nivoju, podatki distribuirajo normalno, Leven-ov test homogenosti varianc je za skupine pokazal enakost varianc ($\text{Sig} = 0,909$). Rezultati kažejo, da se skupine glede na tip navezanosti statistično pomembno razlikujejo med sabo ($F(3,181) = 9,020, p = .000$).

Z LSD (*Fisher's Least Significant Difference*) post-hoc testom smo preverili, katere skupine se med sabo razlikujejo v povprečju občutenega nelagodja ob jezi in ugo-

Tabela 8: Srednje vrednosti za spremenljivke *nelagodje ob jezi*, *model sebe* in *model drugega* glede na stil navezanosti

	N	NELAGODJE OB JEZI				MODEL SEBE				MODEL DRUGEGA			
		Min	Max	M	SD	Min	Max	M	SD	Min	Max	M	SD
VARNO	84	17	52	33,33	7,65	-1,00	10,00	4,02	2,89	-4,00	11,00	3,50	2,995
PLAŠLJIVO IZOGIBAJOČE	51	25	57	39,12	7,99	-8,00	6,00	-1,27	3,09	-11,00	4,00	-2,69	3,19
ODKLONILNO IZOGIBAJOČE	30	23	56	36,67	8,23	-3,00	10,00	3,03	3,77	-10,00	2,00	-3,50	3,35
ANKSIOZNO	20	29	53	40,70	7,035	-11,00	4,00	-3,45	3,85	-3,00	10,00	3,15	3,25

Opombe: N= št. udeležencev, M= povprečna vrednost, SD= Standardna deviacija, Min/Max= minimalna/maksimalna vrednost

Tabela 9: Rezultati LSD post-hoc testov

Ovisna spremenljivka: NELAGODJE OB JEZI		STIL NAVEZANOSTI		Razlika v M		SD		Sig.	
LSD	VARNO	PLAŠLJIVO IZOGIBAJOČ		-5,78*	1,34	0,000			
		ODKLONILNO IZOGIBAJOČ		-3,33*	1,60	0,039			
		PREOKUPIRAN		-7,37*	1,87	0,000			

*. Razlika v povprečjih je statistično pomembna na ravni 5% tveganja.

Opombe: M= povprečna vrednost, SD= Standardna deviacija, Sig.= Statistična značilnost

točili, da se varno navezane posameznice statistično pomembno razlikujejo od vseh treh tipov ne-varno navezanih posameznic. Preostale skupine se med sabo statistično pomembno ne razlikujejo. Rezultati post-hoc testov so predstavljeni v Tabeli 9.

::3.3 Korelacije med občutenim nelagodjem ob jezi, modelom sebe in modelom drugega.

Za boljši vpogled v odnos med nelagodnim občutkom ob jezi in navezanostjo smo preverili ali se rezultati *Lestvice nelagodja ob občutenju jeze* (Sharkin in Gelso, 1991) povezujejo z rezultati *Vprašalnika medosebnih odnosov* (Bartholomew in Horowitz, 1991) spremenljivk *model sebe* in *model drugega*.

Uporabili smo Pearsonov korelacijski koeficient za katerega so bili zadoščeni vsi potrebni pogoji: spremenljivke se nahajajo na razmernostnem nivoju, odnos med njimi je monoton in distribuirajo normalno. Spremenljivka *nelagodje ob jezi* statistično pomembno zmerno negativno korelira s spremenljivko *model sebe*; Pearsonov koeficient korelacije = -0,379 na ravni 1- odstotnega tveganja. Spremenljivka *model sebe* statistično pomembno nizko pozitivno korelira s spremenljivko *model drugega*; Pearsonov koeficient korelacije = 0,185 na ravni 5 odstotnega tveganja. Ostalih statistično pomembnih korelacij ni bilo.

::4. RAZPRAVA

Namen pričujoče raziskave je bil raziskati domnevo, da sta stil navezanosti posameznice in način doživljanja jeze med seboj povezana. Predvidevali smo, da se bodo varno navezane posameznice razlikovale od ne-varno navezanih v občutenem nelagodju ob jezi in ga v povprečju doživljale manj (hipoteza 1). Rezultati raziskave so domnevo potrdili. Slednje je skladno z dosedanjimi ugotovitvami, da varna navezanost ne pomeni odsotnosti negativnih čutenj (Mikulincer in Orbach, 1995), ampak so tem posameznikom čustvena stanja zaradi pozitivnih notranjih delovnih modelov in občutka varnosti v svetu (Bowlby, 1969) bolj dosegljiva in manj nevarna, zato lažje sprejemajo in regulirajo težka in naporna čustvena stanja (Mikulincer in Shaver, 2007), med katere spada tudi jeza. Da bi bolje osvetlili odnos med navezanostjo in stopnjo občutenega nelagodja ob jezi, smo preverili povezave med spremenljivkami *model sebe*, *model drugega* in *nelagodjem ob občutenju jeze*. Rezultati po pričakovanjih kažejo zmerno negativno povezanost med doživljanjem sebe (spremenljivka *model sebe*) ter nelagodjem ob jezi, kar pomeni, da so večje nelagodje doživljale posameznice, katerih model sebe se je izkazal za bolj negativnega, oziroma tiste, ki se uvrščajo visoko na osi *anksioznost* in uporabljajo hiperaktivacijske strategije regulacije afekta. Med doživljanjem drugih (spremenljivka *model drugega*) in nelagodjem ob jezi ni bilo nobene pomembne povezave, medtem ko se je statistično pomembna pozitivna povezanost pokazala med spremenljivkama *model sebe* in *model drugega*. Slednje pomeni, da je s pozitivnim doživljanjem sebe naraščalo prav

tako doživljanje drugih in okolice. Tovrstna dinamika bi lahko nakazovala, da model drugega in torej način, kako posameznica vidi zunanji svet, vendarle igra določeno vlogo pri doživljanju nelagodja ob jezi, vendar pa je ta v pričujoči raziskavi bolj ali manj zanemarljiva (povezanost med spremenljivkama *model sebe* in *model drugega* se je namreč izkazala za statistično pomembno, vendar nizko). Razlog za to bi lahko bila izbira merskega inštrumenta; kljub temu, da so trditve v *Lestvici nelagodja ob občutenju jeze* (Sharkin in Gelso, 1991) usmerjene tako intrapsihično kot interpersonalno, ob podrobnejšem pregledu samo štiri izmed petnajstih trditev vključujejo faktor posameznika v odnosu do drugega². Za jasnejšo sliko vpliva modela drugega na občuteno nelagodje ob doživljanju jeze bi bilo smiselno uporabiti dodatne inštrumente. Poleg naštetega, merjenje stopnje nelagodja ob jezi cilja predvsem na osebni odnos do tovrstnega občutja in je s tem že v osnovi usmerjen bolj v intrapsihično sfero, kar morda reflektirajo dobljeni rezultati. Kljub omenjenim omejitvam raziskava osvetljuje polje osebnega doživljanja jeze specifično pri ženskah ter umešča dinamiko v sfero teorije navezanosti. Ugotovitve kažejo, da nevarno navezane posameznice v splošnem čutijo več nelagodja ob jezi in jo torej zaznavajo kot zanje bolj nevarno, hkrati pa je pri tem predvsem pomemben odnos oziroma občutek, ki ga imajo o sebi. Slednje bi lahko pomenilo, da se pri teh posameznicah, prej kot pri varno navezanih, vključi sistem regulacije afekta, ki pa vsebuje veliko nefunkcionalnih obrambnih mehanizmov in tako ovira ustrezno uporabo potenciala, ki ga jeza prinaša. Pri kliničnem delu s takimi posameznicami bi se bilo zato smiselno osredotočiti ne samo na nefunkcionalne načine izražanja jeze, temveč tudi na specifični odnos, ki ga posameznica ima do tega čutenja ter čutenj, ki se ob tem zbujejo, ter spodbujanju sprejemanja in s tem funkcionalnega predelovanja specifične disfunkcionalne dinamike. Za globlje razumevanje in potrditev omenjenih domnev pa so potrebne dodatne raziskave v tej smeri.

::5. LITERATURA

- Archer, J. (2004). Sex Differences in Aggression in Real- World Settings: A Meta- Analytic Review. *Review of General Psychology* 8(4), 291-322.
- Bartholomew, K., in Horowitz, L. M. (1991). Attachment styles among young adults: A test of a four category model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 226-244.
- Bartholomew, K., in Scharfe, E. (1995). Accommodation and attachment representations in young couples. *Journal of Social and Personal Relationships*, 12, 389-401.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment: Attachment and loss* (Vol. 1). New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss: Vol.2. Separation: Anxiety and Anger*. (Vol. 1). New York: Basic Books.
- Calamari, E., in Pini, M. (2003). Dissociative experiences and anger proneness in late adolescent females with different attachment styles. *Adolescence*, 38, 287-303.

.....
² Trditve št. 2 - *Če sem jezna na druge, se počutim krivo.*, št. 3 - *Strah me je, da bi moja jeza prizadela druge ljudi.*, št. 4 - *Ne maram, da me ljudje vidijo jezno.*, št. 7 - *Ko sem jezna me ljudje ne marajo.*

- Caldwell, J. G., in Shaver, P. R. (2012). Exploring the Cognitive-Emotional Pathways between Adult Attachment and Ego-Resiliency. *Individual Differences Research*, 10, 141-152.
- Cassidy, J. (1994). Emotion regulation: Influences of attachment relationships. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 59, 228-283.
- Cox, D. L., Bruckner, K. H., in Stabb, S. D. (2003). *The Anger Advantage*. New York: Broadway Books.
- Cox, D. L., Van Velson, P., in Hulgus, J. F. (2004). Who me, angry? Patterns of Anger Diversion in Women. *Health Care for Women International* 25, 872-893.
- Creasey, G. (2002). Associations between working models of attachment and conflict management behavior in romantic couples. *Journal of Counseling Psychology*, 49, 365-375.
- Davis, D., Shaver, P. R., in Vernon, M. L. (2003). Physical, emotional, and behavioral reactions to breaking up: The roles of gender, age, emotional involvement, and attachment style. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29, 871-884.
- Del Giudice, M. (2011). Sex differences in romantic attachment: a meta-analysis. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37, 193-214.
- Diamond, L. M., in Hicks, A. M. (2005). Attachment style, current relationship security, and negative emotions: The mediating role of physiological regulation. *Journal of Social and Personal Relationships*, 22, 499-518.
- Dutton, D. G., Saunders, K., Starzomski, A., in Bartholomew, K. (1994). Intimacy-anger and insecure attachment as precursors of abuse in intimate relationships. *Journal of Applied Social Psychology*, 24, 1367-1386.
- Fehr, B., Baldwin, M., Collins, L., Patterson, S., in Benditt, R. (1999). Anger in close relationships: An interpersonal script analysis. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25, 299-312.
- Fischer, A. H., in Evers, C. (2010). Anger in the Context of Gender. In M. Potegal, Stemmler, G., Spielberger, C. (Ed.), *International Handbook of Anger*. New York: Springer.
- Fischer, A. H., in Roseman, I. J. (2007). Beat Them or Ban Them: The Characteristics and Social Functions of Anger and Contempt. *Journal of Personality and Social Psychology* 93(1), 103-115.
- Gaines, S. O. J., Reis, H. T., Summers, S., Rusbult, C. E., Cox, C. L., Wexler, M. D., in Kurkland, G. J. (1997). Impact of attachment style on reactions to accommodative dilemmas in close relationships. *Personal Relationships*, 4, 93-113.
- Gaines, S. O. J., Work, C., Johnson, H., Youn, M. S. P., in Lai, K. (2000). Impact of attachment style and self-monitoring on individuals' responses to accommodative dilemmas across relationship types. *Journal of Social and Personal Relationships*, 17, 767-789.
- Gostečnik, C. (2010). *Neprodurna skrivnost intime*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Hess, N. H., in Hagen, E. H. (2006). Sex differences in indirect aggression: Psychological evidence from young adults. *Evolution and Human Behavior* 27, 231-245.
- Jack, D. C. (2001). Understanding women's anger: A description of relational patterns. *Health Care for Women International* 22, 385-400.
- Kobak, R. R., Cole, H. E., Ferenz-Gillies, R., Fleming, W. S., in Gamble, W. (1993). Attachment and emotion regulation during mother-teen problem solving: A control theory analysis. *Child Development*, 64, 231-245.
- Kompan Erzar, K. (2006). *Ljubezen umije spomin*. Ljubljana, Celje: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut in Celjska Mohorjeva družba.
- Lafontaine, M.-F., in Lussier, Y. (2005). Does anger towards the partner mediate or moderate the link between romantic attachment and intimate violence? *Journal of Family Violence*, 20, 349-361.
- Mikulincer, M. (1998). Adult Attachment Style and Individual Differences in Functional Versus Dysfunctional Experiences of Anger. *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(2), 513-524.
- Mikulincer, M., in Orbach, I. (1995). Attachment styles and repressive defensiveness: The accessibility and architecture of affective memories. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, 917-925.

- Mikulincer, M., in Shaver, P. R. (2007). *Attachment in adulthood: Structure, Dynamics and Change*. New York: Guilford.
- Mikulincer, M., in Shaver, P. R. (2012). An attachment perspective on psychopathology. *World Psychiatry*, 1(11), 11-15.
- Miller, J. B., in Surrey, J. L. (1997). Rethinking women's anger: The personal and the global. In J. V. Jordan (Ed.), *Women's growth in diversity: More writings from the Stone Center* (pp. 199-216). New York: Guilford.
- Nisenbaum, M. G., in Lopez, F. G. (2015). Adult Attachment Orientations and Anger Expression in Romantic Relationships: A Dyadic Analysis. *Journal of Counseling Psychology*, 62(1), 63-72.
- Paley, B., Cox, M. J., Burchinal, M. R., in Payne, C. C. (1999). Attachment and marital functioning: Comparison of spouses with continuous secure, earned-secure, dismissing, and preoccupied attachment stances. *Journal of Family Psychology*, 13, 580-597.
- Pistole, C. M., in Arricale, F. (2003). Understanding attachment: Beliefs about conflict. *Journal of Counseling & Development*, 89, 318-328.
- Powers, S. I., Pietromonaco, P. R., Gunlicks, M., in Sayer, A. (2006). Dating couples' attachment styles and patterns of cortisol reactivity and recovery in response to a relationship conflict. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90, 613-628.
- Rholes, S. W., Simpson, J. A., in Oriña, M. M. (1999). Attachment and anger in an anxiety-provoking situation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, 940-957.
- Sharkin, B. S., in Gelso, C. J. (1991). The anger discomfort scale: Beginning reliability and validity data. *Measurement and Evaluation in Counseling and Development* 24, 61-68.
- Shi, L. (2003). The association between adult attachment styles and conflict resolution in romantic relationships. *The American Journal of Family Therapy*, 31, 143-157.
- Siegel, D. J. (1999). *The developing Mind*. New York: Guilford.
- Siegel, D. J. (2012). *The developing mind: How relationships and the brain interact to shape who we are.*: Guilford Press.
- Simpson, A. J., Rholes, W. S., in Phillips, D. (1996). Conflict in close relationships: An attachment perspective. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 899-914.
- Troisi, A., in D'Argenio, A. (2004). The relationship between anger and depression in a clinical sample of young men: The role of insecure attachment. *Journal of Affective Disorders*, 79, 269-272.
- Zimmermann, P., Maier, M. A., Winter, M., in Grossmann, K. E. (2001). Attachment and adolescents' emotion regulation during a joint problemsolving task with a friend. *International Journal of Behavioral Development*, 25, 331-343.
- Žvelc, M., in Žvelc, G. (2006). Stili navezanosti v odraslosti. *Psihološka obzorja*, 15(3), 51-64.

Jerneja Terčon
**SAMOSTOJNOST
PREDŠOLSKIH
OTROK Z RAZVOJNO
MOTNJO
KOORDINACIJE
(DISPRAKSIJO)
V OKVIRU
VSAKODNEVNIH
AKTIVNOSTI**

107-125

PEDIATRIČNA KLINIKA
UNIVERZITETNI KLINIČNI CENTER
LJUBLJANA
ULICA STARE PRAVDE 4
SI-1000 LJUBLJANA
E-POŠTA: JERNEJA.TERCON@KCLJ.SI

::POVZETEK

RAZVOJNA MOTNJA KOORDINACIJE (RMK) je motnja na področju gibanja, ki pomembno in vztrajno vpliva na otrokove aktivnosti v vsakdanjem življenju, tj. na oblačenje, hranjenje, osebno higieno, organizacijo, otrokov prosti čas in igro. Otrok z RMK težje in počasneje izvede tovrstne aktivnosti. V naši kvalitativni raziskavi smo izvedli primerjavo med petimi petletnimi dečki z RMK. Zanimala nas je njihova samostojnost pri vsakodnevnih aktivnostih, ki smo jo proučili preko opazovanja in razgovorov z njihovimi materami in strokovnimi delavkami v vrtcih. Rezultati so pokazali, da so imeli vsi težave v okviru vsakodnevnih aktivnosti, in sicer počasnost pri izvajanju vsakodnevnih aktivnosti, težave pri oblačenju in obujanju, težave pri hranjenju, posebnosti pri osebni negi, posebnosti pri igri in posebnosti pri ostalih vsakodnevnih aktivnostih.

Ključne besede: otroci, razvojna motnja koordinacije, predšolsko obdobje, vsakodnevne aktivnosti, primanjkljaji

ABSTRACT

INDEPENDENCE OF PRESCHOOL CHILDREN SUFFERING FROM DEVELOPMENTAL COORDINATION DISORDER (DYSPRAXIA) IN DAILY ACTIVITIES

Developmental coordination disorder (DCD) is a disorder of movement, which significantly and persistently affects child's activities of daily living, i.e. dressing up, eating, personal hygiene, organization, leisure time and play. A child with DCD is slower to perform such activities, and with more difficulties. In our qualitative research, we compared five five-year-old children with DCD. We analyzed their independence in activities of daily living through observation and interviews with their mothers and their kindergarten teachers. Results showed that they all had difficulties in activities of daily living, such as slowness in activities of daily living execution, difficulties in dressing up, difficulties in feeding themselves, special features in personal care, special features in their play and special features in other activities of daily living.

Key word: children, developmental coordination disorder, preschool, activities of daily living, difficulties

TEORETIČNA IZHODIŠČA

Evropska akademija za motnje v otroštvu opredeljuje razvojno motnjo koordinacije (v nadaljevanju RMK) kot trajajoče, neprogresivne težave določene gibalne sposobnosti, ki ni pogojena z nobenim drugim znanim zdravstvenim ali psihosocialnim stanjem, tj. s cerebralno paralizo, z nevrodegenerativno motnjo, z motnjo po poškodbi glave, z vnetjem možganov, s toksičnimi in teratogenimi motnjami, malignimi tvorbami ipd. RMK se pojavlja v vseh kulturah, rasah in socio-ekonomskih razmerah. Sama motnja je po naravi idiopatska. Med strokovnjaki še danes nastajajo razhajanja v opredeljevanju in diagnosticiranju RMK. (Blank, Smits-Engelsman, Polatajko in Wilson, 2012)

V Sloveniji je RMK opredeljena kot dispraksija in spada med specifične učne težave oz. primanjkljaje na posameznih področjih učenja (Kavkler, 2002; Kremžar in Petelin, 2001; Ozbič, 2006; Terčon, 2009a; Terčon, 2010). Zaznamo jo lahko že v predšolskem obdobju. Izraža se kot izrazita okornost, nerodnost, saj takšni otroci težje osvajajo gibalne veščine kot drugi. Pri vsakem posamezniku se pokaže v drugačni obliki. V normalnih okoliščinah se tak otrok na prvi pogled ne razlikuje dosti od vrstnikov, vse dokler ne nastopi čas za osvajanje novih (predvsem gibalnih) veščin.

Otroci z RMK spadajo v skupino učencev s skritimi primanjkljaji. Otroci so povprečno in nadpovprečno inteligentni, a imajo težave na področju predelave senzornih informacij, načrtovanja, organizacije in koordiniranega izvajanja nekaterih gibov. Njihov šolski uspeh je odvisen od razumevanja okolja, prilagoditev v procesu izobraževanja, individualnih oblik pomoči in tehničnih pripomočkov, saj imajo otroci z RMK kljub primernim tehnikam učenja, spodbudnemu okolju in povprečnim intelektualnim sposobnostim še vedno težave pri gibanju in učenju. (Kavkler, 2002: 173)

RMK vpliva na vse nivoje otrokovega delovanja, saj se prepleta z vsemi veščinami osebne avtonomije, z vsakodnevnimi dejavnostmi, z igranjem ter gibanjem, s komuniciranjem z okolico in s socializacijo, v šoli pa še z vsemi šolskimi vsebinami, pa tudi z vsemi veščinami, ki vplivajo na uspeh v šolskem obdobju. (Ozbič, 2006: 96)

Primerna izvedba vsakodnevnih aktivnosti je pomembna za posameznikovo vsakodnevno funkcioniranje (Svetovna zdravstvena organizacija, 2001). Vsakodnevne aktivnosti so opredeljene kot funkcionalne in pomembne aktivnosti, ki se vsakodnevno izvajajo v vsakdanjem življenju. May-Benson, Ingolia in Koomar (2002) jih opredeljujejo kot aktivnosti v vsakdanjem življenju, ki se pričakujejo od posameznika, v okviru katerih je participacija družben fenomen, saj od posameznika zahteva aktivno in celostno vključevanje v vsakodnevnih življenjskih situacijah. V Priročniku za klasifikacijo funkcioniranja, motenj in zdravja pri otrocih in mladostnikih (Svetovna zdravstvena organizacija, 2007) so tovrstne aktivnosti opisane kot izvedba naloge ali aktivnosti, ki predstavlja posameznikov vidik funkcioniranja.

Pri otrocih so opredeljena tri področja vsakodnevnih aktivnosti, in sicer skrb zase (mobilnost, osebna higiena, hranjenje in oblačenje), produktivnost in šolsko delo (igra, zapisovanje, ustvarjanje in organizacija delovnega prostora) ter igra in prosti

čas (spretnosti z žogo, vožnja s kolesom). (Cermak, Gubbay, & Larkin, 2002; Sugden, 2006; Sugden, 2007) Aktivnosti v vsakdanjem življenju se delijo na osnovne (skrb sam zase, toaletni trening, hranjenje oziroma pitje ipd.) in na instrumentalne (uporaba pisala, škarij, igranje z igračami itd.) (Blank idr., 2012).

Primanjkljaji v okviru vsakodnevnih veččin so pomemben kriterij pri diagnostičnem ocenjevanju otrok z motnjami v razvoju in predstavljajo kriterij B v okviru DSM 5: Motoričen primanjkljaj iz kriterija A pomembno in vztrajno vpliva na aktivnosti v vsakdanjem življenju, ki so značilne za določeno kronološko starost (npr. skrb zase in samo vzdrževanje), ter vpliva na akademsko oziroma šolsko produktivnost, pred zaposlitvene in zaposlitvene aktivnosti, prosti čas in igro. RMK se diagnosticira le, če primanjkljaji na področju motoričnih spretnosti pomembno in trajno vplivajo na zgoraj navedene aktivnosti. Primeri takšnih aktivnosti so oblačenje, hranjenje s priborom, ustreznim za posamezno starost in brez packanja, vključevanje v gibalne igre vrstnikov, raba pripomočkov v šoli kot npr. ravnil, škarij ter udeležba pri skupinskih vadbenih aktivnostih v šoli. Ne le, da je sposobnost izvedbe teh aktivnosti oškodovana, temveč je tudi možno opaziti počasnejšo izvedbo dane aktivnosti. Spretnosti pri zapisovanju so pogosto oškodovane, posledično je zapis težje berljiv in/ali čas priprave pisnega izdelka bistveno upočasnen, kar vpliva na akademske dosežke (ločeno od specifične učne težave na področju pisanja s podarkom na motoričnem vidiku samega zapisovanja). Pri odraslih so spretnosti v okviru vsakodnevnih aktivnosti v procesu izobraževanja in zaposlitve oškodovane zaradi težav pri koordinaciji, posebno, kjer se zahteva določena hitrost in natančnost. (Ameriška psihiatrična zveza, 2013: 74-75)

Otroci z RMK torej kažejo pomembna odstopanja pri vsakodnevnih veččinah kot so oblačenje, osebna nega in hranjenje ter pri akademskih veččinah kot npr. zapisovanje (Ameriška psihiatrična zveza, 2013; Dewey idr., 2011; Mandich, Polatajko in Rodger, 2003; Rodger idr., 2003; Smits-Engelsman, Niemeijer in Van Galen, 2001). Ti primanjkljaji pomembno vplivajo na njihovo sposobnost neodvisnega delovanja (Dewey idr., 2011; Geuze, 2005; Summers, Larkin in Dewey, 2008a; 2008b).

Blank idr. (2012) navajajo, da RMK kot kronična motnja pušča vidne posledice v vsakdanjem življenju. Lingam idr. (2009) ugotavljajo, da ima najmanj 2% vseh otrok s povprečnimi oziroma nadpovprečnimi spoznavnimi sposobnostmi težave pri vsakodnevnih aktivnostih, 3% pa ima določeno stopnjo funkcionalne motnje pri vsakodnevnih aktivnostih ali pri šolskem delu.

V predšolskem obdobju je samostojnost pri vsakodnevnih aktivnostih še kako pomembna. Otroci z RMK se bistveno razlikujejo od otrok s tipičnim razvojem že v predšolskem obdobju, saj so počasnejši in/ali manj spretni pri oblačenju, pri hranjenju, pri osebni negi, slabše so njihove izvršilne funkcije in organizacija, prav tako pa je drugačna njihova igra. Ta problem v danem obsegu, tj. vključujoč aktivnosti v vsakdanjem življenju (oblačenje, hranjenje, osebna higiena), vključno z izvršilnimi funkcijami, organizacijo in igro, pri predšolskih otrocih še ni bil raziskan, zato ga bomo na podlagi primerjave študij primerov proučili v naši raziskavi.

::RAZISKAVA

Izvedli smo kvalitativno raziskavo, ki je temeljila na primerjalni študiji primerov (idiografski pristop). Cilj naše raziskave je bilo ugotoviti, kako petletni otroci z RMK delujejo v okviru vsakodnevnih aktivnosti. Podatke o samostojnosti otrok z RMK pri vsakodnevnih aktivnostih smo pridobili preko opazovanja in preko intervjujev s pomembnimi drugimi, tj. z materami otrok in s strokovnimi delavkami v oddelkih njihovih vrtcev.

::Vzorec

Izvedeno je bilo namensko vzorčenje. V naš vzorec je bilo zajetih pet petletnih otrok s kliničnimi znaki RMK, pri čemer so bili vsi otroci moškega spola (v nadaljevanju otroci A-E). Vsi otroci so bili vključeni v predšolske oddelke ljubljanskih javnih vrtcev.

V raziskavi so sodelovali tudi starši obravnavanih otrok in strokovne delavke oddelkov, v katere so bili otroci vključeni. Za sodelovanje v intervjujih so se odzvale le matere obravnavanih otrok. Ker so bili obravnavani otroci iz treh različnih vrtcev in štirih različnih oddelkov, je v naši raziskavi sodelovalo pet vzgojiteljic (v enem primeru sta bili v oddelku zaposleni dve vzgojiteljici za polovični delovni čas) in pet pomočnic vzgojiteljice (v dveh primerih sta bili zaradi narave v oddelku dela dve pomočnici).

::Merski inštrumentarij

Za potrebe raziskave smo pripravili kontrolne liste in polstrukturirane intervjuje s starši in s strokovnimi delavkami v vrtcu.

S pomočjo kontrolne liste smo beležili ugotovitve na podlagi odkritega opazovanja otroka pri vsakodnevnih aktivnostih. Za vsakega otroka smo opravili dve srečanja z opazovanjem, kjer smo bili v skupini po 45 minut (opazovanje v oddelku ter opazovanje na igrišču in pri kosilu). Opazovanje smo beležili v obliki anekdotskega zapisa po kategorijah: samostojnost pri oblačenju in slačenju, samostojnost pri hrani, njenju, organizacija in igra.

Za potrebe ugotavljanja vpliva otrokovih gibalnih kompetenc na otrokovo samostojnost v okviru vsakodnevnih aktivnosti smo izvedli tudi polstrukturirane intervjuje z materami obravnavanih otrok in s strokovnimi delavkami v vrtčevskih oddelkih, v katere so bili obravnavani otroci vključeni. Za vsak intervju je bilo predvideno eno srečanje, pri čemer so se mati otroka E ter strokovne delavke otrok B, D in E raje odločile za opravljanje intervjuja v pisni obliki.

::Potek dela

V raziskavo je bilo vključenih pet otrok, njihove matere in strokovne delavke v oddelkih, ki so jih otroci obiskovali. Otroke smo najprej opazovali pri vsakodnevni aktivnostih v vrtcu. Najprej smo opravili dve predhodni srečanja, ki sta bili namenjeni vključitvi raziskovalke v oddelk, da se tako otroci z RMK, njihovi vrstniki kot tudi strokovne delavke v oddelku in navsezadnje raziskovalka sama navadijo eden na drugega, s čimer smo želeli zagotoviti čim bolj objektivno raziskovanje v nadaljnjem postopku, posebno pri opazovanjih v skupini. Na teh predhodnih srečanjih so strokovne delavke v oddelku celotno skupino seznanili z raziskovalkino prisotnostjo in kot razlog navedli, da je le-ta tam zaradi opazovanja njihovega delovanja v skupini ter, da se bo z njimi igrala in se učila delati s predšolskimi otroki. Obravnavani otroci niso bili dodatno obveščeni, da je raziskovalka tam zaradi njih, kar smo predhodno naprosili tudi starše.

Sledili sta dve srečanja, namenjeni opazovanju obravnavanih otrok v skupini. Raziskovalka je postala del skupine in poskrbela, da je vzgojno-izobraževalni proces v času opazovanj potekal čim bolj nemoteno in naravno. Če so otroci ali strokovne delavke dali pobudo, da se vključi v same aktivnosti, se je vključila, pri čemer je stremela k temu, da ni bistveno vplivala na izvedbo opazovanega in na same rezultate opazovanja. Srečanja so bila namenjena opazovanju delovanja obravnavanih otrok v vsakodnevni situacijah, še posebno njihovi samostojnosti pri vsakodnevni aktivnostih.

Nato smo izvedli intervjuje z materami in s strokovnimi delavkami vrtca. Intervjuji so bili po predhodni privolitvi vpraševancev posneti na diktafon, prepisi intervjujev so bili pri vpraševancih naknadno avtorizirani. Vsi intervjuji so potekali v matičnih vrtcih otrok. Intervjuje smo izvedli osebno in vse intervjuje z materami otrok A-D posneli na diktafon. Mati otroka E je zavrnila osebno srečanje za intervju in na vprašanja raje odgovorila pisno. Snemanje intervjuja na diktafon sta dovolili dve vzgojiteljici. Preostale strokovne delavke so zavrnilo osebno razgovor, zato smo jim ponudili pisno izvedbo intervjuja in za to pripravili poseben vprašalnik.

::Analiza podatkov

Primerjali smo študije posameznih primerov po danih komponentah. Pri zbiranju podatkov smo uporabili triangulacijo virov podatkov (otrok, starši, strokovne delavke v oddelku). Uporabili smo naslednje tehnike zbiranja podatkov: opazovanje z delno udeležbo in tehnika polstrukturiranih intervjujev. Kvalitativno analizo smo izvedli po predpisanih stopnjah, in sicer prepis in urejanje gradiva (tako dobesedno v intervjujih kot s parafraziranjem v ostalih delih raziskave), določitev kodirnih enot (uporabili smo tako odprto kot zaprto kodiranje, slednje je bilo še posebno izpostavljeno pri opazovanju obravnavanih otrok v skupini), oblikovanje kategorij, definiranje kategorij ter oblikovanje poskusne teorije.

::Etičnost raziskovanja

Raziskava je bila odobrena s strani Komisije za medicinsko etiko. Upoštevali smo temeljna načela kodeksa etike raziskovanja na področju družboslovja, tj. prostovoljnost udeležbe, možnost odpovedi sodelovanja tekom raziskave in natančna seznanjenost z vsebino in s potekom raziskave. Zagotovljene so bile anonimnost, zaupnost in zaščita osebnih podatkov. Prav tako smo se držali načel Helsinške deklaracije o biomedicinskih raziskavah na človeku, določil Konvencije Sveta Evrope o varovanju človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine (Oviedske konvencije) in načel slovenskega Kodeksa medicinske deontologije.

::REZULTATI

Vsakodnevne aktivnosti smo analizirali na podlagi opazovanja v skupini ter na podlagi poročanja mater in strokovnih delavk v vrtcu. Ugotovili smo, da so imeli vsi obravnavani otroci z RMK pomembne primanjkljaje na področju samostojnosti pri vsakodnevnih aktivnostih.

Če najprej primerjamo otroke med opazovanjem v skupini, ugotovimo, da so bile pri več otrocih prisotne tudi določene posebnosti z vidika vsakodnevnih aktivnosti (tabela 1).

Tabela 1

Primerjava posebnosti med opazovanjem obravnavanih otrok

Otrok	A	B	C	D	E
Strategije za poenostavljanje težavnih aktivnosti v vsakdanjem življenju	0	I	I	I	I
Težave pri oblačenju in slačenju	0	0	0	I	I
Počasno oblačenje in slačenje	I	I	0	0	I
Neurejena oblačila	I	I	I	0	0
Ne skrbi za svoja oblačila	0	0	0	I	I
Počasnost pri hranjenju	I	I	0	0	I
Neurejen jedec	I	I	I	I	I
Pretežno samostojna igra	I	I	0	I	0
Iskanje pozornosti odraslega	0	I	0	0	I

Večina otrok se je posluževalo strategij za poenostavljanje aktivnosti v vsakdanjem življenju (otroci B-E), ki so jim bile težje izvedljive (oblačenje, hranjenje).

Če dalje analiziramo vsakodnevne aktivnosti ugotovimo, da je bila večina otrok zelo počasna tako pri oblačenju in slačenju kot tudi pri hranjenju (otroci A, B in E). Otroka D in E nista bila samostojna pri oblačenju in nista skrbela za svoja oblačila (pri slačenju sta jih kar odvrгла), otroci A-C pa so se sicer sami oblekli, a so bili oblečeni zelo neurejeno. Vsi obravnavani otroci so bili tudi neurejeni jedci – hrana jim je padala s pribora, hitro so se tudi popackali.

V okviru opazovanj obravnavanih otrok se je izkazalo, da nekaterih zastavljenih postavk nismo uspeli opazovati v zastavljenem časovnem okvirju dveh srečanj, ker do potrebnih dogodkov v tem času ni prišlo. Pri vsakodnevnih aktivnostih (oblačenje in slačenje ter obuvanje, hranjenje in osebna nega in organizacija, igra) smo pri obravnavanih otrocih lahko opazovali večino zastavljenih postavk. Postavke so manjkale le pri nekaterih otrocih, npr. pri otroku B glede igre v igralnici, ker med opazovanjem prosta igra glede na organizacijo dela v skupini ni bila možna. Večino otrok tudi nismo mogli opazovati med nošenjem hrane oziroma med natakanjem, ker tega v nekaterih skupinah otroci niso počeli (strokovne delavke so vsem otrokom v skupini za mizo nalile pijačo ali pred njih postavile krožnik z juho).

Ocena razvoja samostojnosti pri vsakodnevnih aktivnostih s strani mater in strokovnih delavk je predstavljena v nadaljevanju (tabeli 2 in 3).

Če primerjamo razvoj samostojnosti pri vsakodnevnih aktivnostih glede na mnenje mater ugotovimo, da so vsi otroci samostojno oblekli in slekli majico ali pulover, si umili in obrisali obraz, si obrisali nos s pihanjem, se počesali (oziroma bi se zmogli počesati, če bi imeli daljše lase), pomagali pri hišnih opravilih, se oglasili po telefonu in ustrezno prenesli sporočilo ter spoštovali zasebnost in lastnino drugih.

Večina otrok je po mnenju mater samostojno zapela zadrgo (otroci A-D), uporabljala ves jedilni pribor (otroci A, C in E), urejeni so bili pri hranjenju (otroci A in C-E), sami so si obrisali rito (otroci A, C in D), si brez nadzora umili zobe (Otroci A in C-E). Večinoma so varno prečkali cesto (otroci A-C), si samostojno in natančno namazali namaz na kruh (otroci A in C-E), bili samostojni pri rezanju mesa (otroci A, C in E), so ustrezno držali pribor (otroci A, D in E), bili spretni pri natakanju pijače v kozarec (otroci A, C in D), hrano so nosili brez polivanja (otroci A in C-E) in se sami stuširali (otroci A, C in D). Večinoma so skrbeli za svojo lastnino (otroci A-C), so imeli urejeno okolje in niso iskali stvari (otroci A, C in E), niso potrebovali opominjanja za zadolžitev (otroci B-E), so imeli ustrezno vztrajnost pri zadolžitvi (otroci A-C), pri samostojni igri so zdržali nekaj časa (otroci A-D), lahko so jim zaupali manjšo vsoto denarja (otroci B-E) in spat so se odpravili brez pomoči in nadzora odraslega (otroci A, C in D).

Pri določenih aktivnostih pa so po mnenju mater imeli težave. Težje so ločili sprednji in zadnji del oblačila (otroci A, B in D), niso si sami pripravljali oblačil (otroci B, D in E), potrebovali so pomoč pri oblačenju žabic (otroci A, D in E) in pri zapenjanju gumbov (otroci C-E). Edino otrok C se je po mnenju matere pravilno oblekel in obul. Večina otrok tudi ni šla sama ven, v sosesčino (otroci B, D in E).

Po mnenju strokovnih delavk (tabela 3) so vsi otroci samostojno oblekli majico ali pulover, so si sami umili in obrisali obraz in si obrisali nos s pihanjem. Ocenile

Tabela 2

Primerjava razvojnih dosežkov – razvoj samostojnosti pri vsakodnevni aktivnostih (po mnenju mater)

<i>Otrok</i>	<i>A</i>	<i>B</i>	<i>C</i>	<i>D</i>	<i>E</i>
Loči sprednji in zadnji del oblačila.	o	o	I	o	I
Samostojno obleče in sleče majico, pulover.	I	I	I	I	I
Samostojno zapne zadrگو.	I	I	I	I	o
Uporablja ves jedilni pribor.	I	o	I	o	I
Urejen je pri hranjenju (se ne popacka).	I	o	I	I	I
Samostojno si umije in obriše obraz.	I	I	I	I	I
Sam si obriše rito.	I	o	I	I	o
Brez nadzora si umiva zobe.	I	o	I	I	I
Obriše si nos s pihanjem.	I	I	I	I	I
Sam se počee.	I	I	I	I	I
Pomaga pri hišnih opravilih.	I	I	I	I	I
Varno prečka cesto.	I	I	I	o	o
Sam si pripravi oblačila, primerna situaciji.	I	o	I	o	o
Samostojno obleče žabice.	o	I	I	o	o
Samostojno si zapne gumbe.	I	I	o	o	o
Pravilno se obleče in obuje.	o	o	I	o	o
Samostojen in natančen je pri mazanju na kruh.	I	o	I	I	I
Samostojen je pri rezanju mesa.	I	o	I	o	I
Ustrezno drži pribor.	I	o	o	I	I
Spreten je pri natakanju pijače v kozarec.	I	o	I	I	o
Hrano nosi brez polivanja.	I	o	I	I	I
Sam se stušira.	I	o	I	I	o
Skrbi za svojo lastnino.	I	I	I	o	o
Ima urejeno okolje (soba, omara), ne išče stvari.	I	o	I	I	o
Ne potrebuje opominjanja za zadolžitve.	o	I	I	I	I
Ima ustrezno vztrajnost pri zadolžitvi.	I	I	I	o	o
Pri samostojni igri zdrži nekaj časa.	I	I	I	I	o
Gre sam ven, v sosesčino.	I	o	I	o	o
Oglasi se po telefonu in prenese sporočilo.	I	I	I	I	I
Spoštuje zasebnost in lastnino drugih.	I	I	I	I	I
Lahko mu zaupamo manjšo vsoto denarja.	o	I	I	I	I
Odpravi se spat brez pomoči in nadzora odraslega.	I	o	I	I	o

Tabela 3

Primerjava razvojnih dosežkov – razvoj samostojnosti pri vsakodnevni aktivnostih (po mnenju strokovnih delavk)

<i>Otrok</i>	<i>A</i>	<i>B</i>	<i>C</i>	<i>D</i>	<i>E</i>
Loči sprednji in zadnji del oblačila.	I	O	I	O	O
Samostojno obleče majico, pulover.	I	I	I	I	I
Samostojno zapne zadrگو.	O	I	I	O	O
Obleče in obuje se s primerno hitrostjo.	O	O	I	I	O
Uporablja ves jedilni pribor.	I	I	I	O	I
Urejen je pri hranjenju (se ne popacka).	O	O	I	I	O
Obrok poje z ustrezno hitrostjo.	O	O	I	O	I
Sam si umije in obriše obraz.	I	I	I	I	I
Sam si obriše rito.	I	I	O	I	O
Obriši si nos s pihanjem.	I	I	I	I	I
Sam si pripravi oblačila, primerna situaciji.	I	I	I	O	I
Samostojno si zapne gumbe.	O	I	I	O	O
Pravilno se obleče in obuje.	I	O	I	O	O
Samostojen in natančen je pri mazanju na kruh.	I	O	I	I	I
Samostojen je pri rezanju mesa.	I	O	I	O	O
Ustrezno drži pribor.	I	O	O	I	O
Spreten je pri natakanju pijače v kozarec.	O	O	I	O	I
Hrano nosi brez polivanja.	O	O	I	O	I
Skrbi za svojo lastnino.	I	O	I	I	O
Ima urejen igralni prostor, ne išče stvari.	I	I	I	I	O

so, da so večinoma uporabljali ves jedilni pribor (otroci A-C in E), si sami obrisali rito (otroci A, B in D), si samostojno pripravili oblačila glede na situacijo (otroci A-C in E), bili samostojni pri mazanju na kruh (otroci A in C-E), skrbeli so za svojo lastnino (otroci A, C in D) ter imeli urejen igralni prostor in niso iskali stvari (otroci A-D).

Strokovne delavke so povedale, da so imeli večinoma težave pri ločevanju sprednjega in zadnjega dela oblačil (otroci B, D in E), pri samostojnem zapenjanju zadrž (otroci A, D in E), pri oblačenju s primerno hitrostjo (otroci A, B in E), pri ure-

jenosti med hranjenjem (otroci A, B in E), pri ustrezno hitrem hranjenju (otroci A, B in D), pri samostojnem zapenjanju gumbov (otroci A, D in E) in pri pravilnem oblačenju in slačenju (otroci B, D in E). Imeli so težave tudi pri samostojnem rezanju mesa (otroci B, D in E), pri drži pribora (otroci B, C in E), pri natakanju pijače (otroci A, B in E) ter pri nošenju hrane brez polivanja (otroci A, B in E).

Matere so v intervjujih povedale, da so se otroci A-C in E najpogosteje posluževali konstrukcijske igre, otroci B-E pa tudi domišljajske igre. Otrok A se je rad igral tudi družabne igre, otrok B igre vlog in ustvarjanje, otrok C prav tako igre vlog, otrok E pa je imel rad tudi igre z žogo. Večina mater (otrok A-D) je izpostavila posebnosti pri risanju otrok. Materi otrok A in C sta povedali, da njuna risba ni razpoznavna, risba otroka B je bila bolj okorna, otrok C ni imel interesa za risanje, otrok E pa je risal le nekatere teme.

Po poročanju strokovnih delavk so se otroci A, C in D v igralnici najpogosteje igrali konstrukcijske igre, otrok A je tudi rad ustvarjal, otrok B je najraje prebiral knjige in se pogovarjal z odraslimi osebami ter se igral miselne igre, otrok C pa se je rad igral tudi družabne igre. Vzgojiteljica otroka E ni odgovorila na vprašanje glede vrste igre.

Če povzamemo naše ugotovitve glede posebnosti oz. težav v okviru samostojnosti pri vsakodnevnih aktivnostih obravnavanih petletnih otrocih z RMK, jih lahko razdelimo v naslednje kategorije: počasnost pri izvajanju vsakodnevnih aktivnosti, težave pri oblačenju in obujanju, težave pri hranjenju, posebnosti pri osebni negi, posebnosti pri igri in posebnosti pri ostalih vsakodnevnih aktivnostih.

::DISKUSIJA

Vsakodnevne aktivnosti smo analizirali na podlagi opazovanja v skupini ter na podlagi poročanja staršev in strokovnih delavcev v vrtcu. Ugotovili smo, da imajo vsi otroci primanjkljaje z vidika samostojnosti pri vsakodnevnih aktivnostih.

Otroci z RMK kažejo pomembna odstopanja pri vsakodnevnih veščinah kot so oblačenje, osebna nega in hranjenje ter pri šolskih veščinah kot npr. zapisovanje (Ameriška psihiatrična zveza, 2013; Dewey idr., 2011; Mandich, Polatajko in Rodger, 2003; Rodger idr., 2003; Smits-Engelsman, Niemeijer in Van Galen, 2001). Ti primanjkljaji pomembno vplivajo na njihovo sposobnost neodvisnega delovanja (Dewey idr., 2011; Geuze, 2005; Summers, Larkin in Dewey, 2008a; 2008b).

RMK pomembno vpliva na funkcionalno izvedbo vsakodnevnih aktivnosti (May-Benson, Ingolia in Koomar, 2002; Summers, Larkin in Dewey, 2008a; Wang, Tseng, Wilson in Hu, 2009). Summers, Larkin in Dewey (2008a, 2008b) izpostavljajo da ravno težave pri nadziranju drže in pri finomotoričnih spretnostih vplivajo na otrokovo delovanje v okviru vsakodnevnih aktivnosti. Raziskave so pokazale, da otroci z RMK pogosto niso večji pri vsakodnevnih aktivnostih kot so oblačenje, osebna nega in hranjenje (Mandich, Polatajko in Rodger, 2003; Missiuna, Moll, King, King in Law, 2007). Case-Smith (1995) pa po drugi strani z uporabo standar-

diziranih preizkusov ni uspel najti dovolj močne povezave med motoričnimi primanjkljaji in veččinami z vidika skrbi zase.

::Počasnost pri izvajanju vsakodnevni aktivnosti

Z vidika hitrosti izvajanja vsakodnevni aktivnosti je imela težave večina obravnavanih otrok – bili so počasni tako pri oblačenju in slačenju kot tudi pri hranjenju. Le dva otroka sta se tako med opazovanjem kot po mnenju strokovni delavk oblekla in obula s primerno hitrostjo. Prav tako sta tekom opazovanja in po mnenju strokovni delavk le dva otroka z ustrezno hitrostjo pojedla obrok, pri čemer je bila ocena skladna le pri enem otroku.

Otroci z RMK delujejo v okviru vsakodnevni aktivnosti počasneje kot njihovi vrstniki (Missiuna in Pollock, 1995; Schoemaker idr., 2001). Na področju hitrosti in kvalitete gibanja se pomembno razlikujejo od preostalih otrok (Gasser in Rousson, 2004; Henderson, Rose in Henderson, 1992; Kalar, 2009). Imajo pomembno daljši reakcijski čas kot njihovi vrstniki s tipičnim razvojem. To še posebno velja pri nalogah, ki vključujejo tako propriocepcijo kot vidne informacije. (Henderson, Rose in Henderson, 1992)

Hempel (1993) poudarja, da se v danem časovnem intervalu bolj kot količina gibanja (tj. gibanja v optimalnem obsegu in hitrosti) spreminja kakovost gibalne funkcije (tj. koordinirano gibanje s čim manj odvečnih gibov). Otroci z RMK so ravno na račun teh odvečnih gibov in nepotrebnih vmesni korakov tako počasni pri oblačenju in hranjenju.

Večina otrok z RMK ima po Benbow (2002) težave pri fini motoriki, kar se najbolj odraža pri razvoju hitrosti izvajanja tovrstni spretnosti, na to pa vpliva tudi otrokova drža, predvsem ramen, komolcev, zapestja in partnerstvo med dominantno in nedominantno roko. Tovrstne težave pri fini motoriki pa se z vidika hitrosti še posebno odražajo pri gibih v okviru vsakodnevni aktivnosti kot so oblačenje in hranjenje.

::Težave pri oblačenju in obuvanju

Po poročanju mater in strokovni delavk so si vsi otroci samostojno oblekli enostavne kose oblačil. Matere so povedale, da sta si dva otroka samostojno oblekla žabice. Po mnenju mater so si štirje otroci samostojno zapeli zadrgo, po mnenju strokovni delavk pa le dva otroka. Po dva otroka sta ločila sprednji in zadnji del oblačila, pri čemer je bila ocena mater in strokovni delavk enotna le za enega otroka. Po mnenju mater sta si le dva otroka samostojno pripravila oblačila glede na situacijo, po mnenju strokovni delavk pa štirje otroci. Samostojno sta si zapela gumbe po dva otroka, pri čemer je bila ponovna ocena skladna le pri enem otroku. Po mnenju strokovni delavk sta se dva otroka v celoti pravilno oblekla in obula, po mnenju mater pa le en od otrok. Glede na naše opazovanje

so bili trije otroci sicer samostojni pri oblačenju, a so se oblekli bolj neurejeno (površno navlekli oblačila nase).

Po Goddard-Blythe (2009) je oblačenje kompleksna naloga, ki potrebuje tako grobomotorične kot finomotorične kompetence, še posebno ravnotežje, občutek za smer ter sposobnost ločevanja leve od desne strani (npr. pri obujanju čevljev). Fina motorika ima pomembno mesto pri zapenjanju gumbov in zadrževanju, kar vključuje vidno približno-točkovno konvergenco, in pri učenju zavezovanja vezalk, kjer je v ospredju prehod čez telesno sredinsko črto, bilateralna integracija in sposobnost sledenja proceduralnih zaporedij. Pravilno oblačenje pa prav tako zajema občutek za smer in tudi prostorske spretnosti. Tudi Hoare (1994) in May-Benson, Ingolia in Koomar (2002) pravijo, da imajo otroci z RMK v okviru oblačenja najpogosteje težave pri zapenjanju in zavezovanju vezalk, kar se odraža tako pri kvaliteti izvedbe kot tudi pri hitrosti izvedbe.

::Težave pri hranjenju

Vsi obravnavani otroci so bili med opazovanjem neurejeni jedci, saj jim je hrana padala s pribora, hitro so se tudi popackali. Nasprotno od tega so o urejenosti med hranjenjem poročale kar štiri matere in strokovne delavke dveh otrok. V vrtcu so štirje otroci uporabljali ves jedilni pribor, doma pa le trije. Pribor so po poročanju mater ustrezno držali trije otroci, po poročanju strokovnih delavk pa le dva. Tako po mnenju mater kot po mnenju strokovnih delavk so bili štirje otroci samostojni in natančni pri mazanju na kruh. Trije otroci so si po mnenju mater samostojno narezali meso, po mnenju strokovnih delavk pa le dva. Štirje otroci so po poročanju mater hrano nesli brez polivanja, po poročanju strokovnih delavk pa sta bila pri tem spretna le dva otroka. Težave s skladnostjo ocen so bile tudi glede natakanja pijače – po poročanju mater so bili trije otroci spretni pri natakanju pijače v kozarec, po poročanju strokovnih delavk pa dva otroka, pri čemer je bila ocena skladna le pri enem otroku.

Tudi pomanjkljiva skrb zase terja svoje, saj imajo otroci z RMK pogosto težave pri hranjenju (uporaba in drža pribora, rezanje mesa, pitje in hranjenje brez polivanja in packanja, koordinacija med žvečenjem in govorjenjem). Še po tem, ko otrok z RMK tovrstne spretnosti obvlada, je pri izvedbi bistveno bolj upočasnen. (Hoare, 1994; May-Benson, Ingolia in Koomar, 2002)

::Posebnosti pri osebni negi

Če pogledamo naše ugotovitve glede osebne nege, je razvidno, da so si vsi otroci samostojno umili in obrisali obraz ter si obrisali nos s pihanjem. Trije otroci so bili samostojni pri brisanju riti. Vsi so se doma samostojno počesali oziroma bi se zmogli samostojno počesati po mnenju mater, če bi bilo česanje glede na dolžino las potrebno. Štirje otroci so si doma brez nadzora umivali zobe, trije so se samostojno stuširali.

Otroci z RMK imajo večkrat težave tudi pri osebni negi (čiščenje zob, kopanje ali tuširanje, česanje), kar se ponovno odraža tako pri kvaliteti kot pri hitrosti izvedbe, tudi po tem, ko otrok z RMK tovrstne spretnosti obvlada. (Hoare, 1994; May-Benson, Ingolia in Koomar, 2002)

::Posebnosti pri igri

Določene posebnosti pri obravnavanih otrocih v naši raziskavi so bile tudi glede samostojne igre. Po mnenju mater je bila vztrajnost pri samostojni igri primerna pri štirih otrocih. Doma so se štirje otroci pretežno posluževali konstrukcijske igre (npr. z lego kockami), v vrtcu pa trije otroci, pri čemer je bila ponovno težava glede skladnosti ocen, saj so pretežno prisotnost konstrukcijske igre oboji opredelili le pri dvema otrokoma. Pogostejšo prisotnost domišljajske igre so omenile matere štirih otrok in strokovne delavke enega otroka. Matere dveh otrok sta poročali tudi o prisotnosti iger vlog.

Raziskava Missiuna idr. (2007) je pokazala, da se predšolski otroci z RMK igrajo drugače od njihovih vrstnikov. Predšolski otroci imajo pogosto tudi težave pri razvijanju igralnih spretnosti. Pogosto se namreč zanašajo na odraslega pri strukturiranju igralnih situacij, saj imajo lahko težave bodisi s samo konceptualizacijo aktivnosti pri načrtovani igri bodisi z začenjanjem in izvedbo posameznih korakov pri izbrani oz. načrtovani igri. Tudi ko že obvladajo določeno aktivnost, je pri izvedbi bolj malo raznolikosti. Pri starejših predšolskih otrocih se med vključevanjem v skupinske aktivnosti njihova pomanjkljiva fleksibilnost mnogo bolj odraža, otrok z RMK tudi pogosteje potrebuje in zahteva nadzor nad igro ali pa se raje hitro umačne stran. Otrokom z RMK je deljenje in izmenjava vrste pri skupni igri mnogo težja kot pa vrstnikom s tipičnim razvojem. Posledično se poveča tudi otrokova anksioznost v skupinskih situacijah. (May-Benson, Ingolia, & Koomar, 2002)

Missiuna idr. (2007) so ugotovili, da se po poročanju staršev otroci z RMK pogosteje izbirajo tihe, domišljajske igre kot pa bolj aktivne, grobomotorične igre. Puderbaugh in Fischer (1992, v May-Benson, Ingolia in Koomar, 2002) sta proučevala igralne spretnosti predšolskih otrok z RMK, točneje kvalitativne vidike njihove igre. Ugotovila sta, da so ti otroci zaostajali tako pri gibalnih vidikih igre (poseganje, premikanje in manipulacija s predmeti) kot tudi pri procesnih spretnostih (zaporedja, organizacija ter proučevanje predmetov in aktivnosti).

Kennedy-Behr, Rodger in Mickan (2013) so analizirali igro pri otrocih z RMK in ugotovili, da je njihov igra razvojno nižja kot pri njihovih vrstnikih. Gibalna nespretnost predvsem vpliva na plezanje po igralih, tekanje in poskakovanje, torej vse, kar je del vsakodnevnih aktivnosti predšolskih otrok in je povezano s socialnim vključevanjem. Igranje na nižjem razvojnem nivoju z vidika obvladovanja prostorske dimenzije otroke z RMK omejuje pri interakciji z vrstniki, kar vodi v manj priložnosti za vadbo in pomembno vpliva tudi na nadaljnji razvoj grobe motorike ter vključenost otrok v socialne igre. Poleg tega otroci z RMK tudi pogosteje menjuje-

jo aktivnosti in teme pri igranju, kar je morda tudi odraz težav z vzdrževanjem pozornosti pri nekaterih otrocih z RMK. Več težav imajo tudi pri kooperativni igri, ravno na račun manj zrelih igralnih vzorcev, pri čemer je najpogostejši problem čakanje na vrsto in sklepanje kompromisov za potrebe skupinske igre. Avtorji poudarjajo tudi pomen govorno-jezikovne komponente, saj ima pri igri komunikacija pomembno vlogo – otroci se igrajo besedne igre, morajo spreminjati svoj govor glede na soudeleženca pri igri, morajo komunicirati s soigralci glede organizacije igre itd. Čeprav imajo otroci z RMK manj govorno-jezikovnih težav v okviru igre kot pa pri drugih vidikih igre, vseeno niso dovolj spretni v primerjavi z njihovimi vrstniki.

Otroci z RMK se po Bar-Haim in Bart (2006) in po Kennedy-Behr, Rodger in Mickan (2013) bistveno manj vključujejo v skupinske aktivnosti, kar je še posebno izstopajoče pri zunanji igri (na dvorišču in na igralih). Prav tako je v vrtcu zunanja igra povezana z bolj socialnimi igrami (Bar-Haim in Bart, 2006) in predstavlja bolj kompleksno medvrstniško igro kot je igra v igralnici (Shim, Herwig in Shelley, 2001, v Kennedy-Behr, Rodger in Mickan, 2013). Pri igri v igralnici po Kennedy-Behr, Rodger in Mickan (2013) se otroci z RMK vključujejo na podobnem nivoju skupinske igre kot njihovi vrstniki, kar naj bi bilo na račun nižjih zahtev okolja kot zunaj, kjer je v ospredju bolj groba motorika. Pri konstruktivni igri, pri igri vlog in pri igrah prerivanja, ki so pogoste vrste igre v igralnici, pa se otroci z RMK ne razlikujejo od vrstnikov.

Dalje, otrok, ki ima težave pri fini motoriki je v primerjavi z vrstniki že v vrtcu v slabšem položaju pri risanju, konstrukcijski igri, igrah z žogo, različnim orodjem, pri ustvarjanju z drobnim materialom ipd. (Rodger idr., 2003) Larkin in Summers (2004) poudarjata, da otrok, ki zaradi svojih primanjkljajev na področju fine motorike ne more sodelovati v skupnih aktivnostih v vrtcu oziroma šoli in zato zamuja pomembne učne izkušnje, poleg tega pa je večja verjetnost, da bo zato tudi manj priljubljen kot igralni partner. Čustvene težave so pogostejše ob vstopu v šolo (Chambers in Sugden, 2002).

Jarus, Lourie-Gelberg, Engel-Yeger in Bart (2011) so raziskovali vzorce vključevanja petletnih do sedemletnih otrok z RMK v izvenšolske aktivnosti. Raziskava je pokazala, da je bila pri otrocih z RMK manjša raznovrstnost nabora izvenšolskih aktivnosti, prav tako so se redkeje vključevali v tovrstne aktivnosti, pogosteje so izbirali aktivnosti, ki so bile bolj tihe in socialno bolj izolirane kot pa otroci s tipičnim razvojem.

Ker je pri obravnavanih otrocih v okviru naše raziskave prevladovala konstrukcijska igra, jo je potrebno podrobneje proučiti z ozirom na vpliv primanjkljajev v okviru RMK na izbor tovrstne igre. Lalanne, Falissard, Golse in Vaivre-Douret (2012) so ugotovili, da izbor otrokove igre ni odvisen od njegovih vidno prostorskih sposobnosti, kar je v nasprotju z ugotovitvami Connor in Serbin (1977, v Lalanne idr., 2012) in Caldera idr. (1999). Izkušnje v igralnih aktivnostih vplivajo na otrokove vidno-prostorske spretnosti, po drugi strani pa je izbor tovrstnih iger lahko rezultat različnih prirojenih kompetenc in/ali izkušenj v zgodnjem otroštvu, vse to pa predstavlja po-

membne dejavnike pri odražanju otrokovih spretnosti pri igri. Prosta igra in igra s kockami sta povezani s prostorsko vizualizacijo, pri čemer sta v ospredju dve komponenti, in sicer aktivnost in izvedba glede na reprezentativne spretnosti pri prostorski vizualizaciji in ustvarjalnost oz. sposobnost razstavljanja seta kock in sestavljanja drugih različic danega seta z uporabo vidnega materiala. (Caldera idr., 1999)

::Posebnosti pri ostalih vsakodnevni aktivnostih

Analiza preostalih vsakodnevni aktivnosti je pokazala, da so doma vsi otroci pomagali pri hišnih opravilih, pri čemer štirje otroci niso potrebovali opominjanja za zadolžitev, le trije otroci pa so imeli ustrezno vztrajnost pri zadolžitvi. Trije otroci so doma in v vrtcu skrbeli za svojo lastnino. Matere so poročale o ustrezni organizaciji (pospravljanje stvari, urejenost okolja) pri treh otrocih, strokovne delavke pa pri štirih otrocih. Med opazovanjem so trije otroci svoja oblačila in obutev primerno pospravili. Trije otroci so varno prečkali cesto, dva sta šla sama ven v sosesko. Vsi so se primerno oglasili po telefonu in prenesli sporočilo. Vsi so spoštovali zasebnost in lastnino drugih. Štirim otrokom so lahko zaupali manjšo vsoto denarja. Trije otroci so se odpravili spat brez pomoči in nadzora odraslega.

Starši pogosto opozarjajo na večje težave pri uveljavljanju hišnih pravil glede domačih opravil, saj otroci z RMK bistveno težje izvedejo vse potrebne korake, opravil večkrat ne dokončajo in potrebujejo stalen nadzor in opominjanje s stani odrasle osebe (May-Benson, Ingolia in Koomar, 2002). Summers, Larkin in Dewey (2008a) ugotavljajo, da otroci z RMK potrebujejo več strukture in pomoči, stalno jih je potrebno opominjati, da dokončajo zadane naloge v danih časovnih okvirjih. Tudi pričakovanja njihovih staršev, da bodo zmogli nekaj narediti samostojno so precej nižja. Poglavitna dejavnika, ki vplivata na samostojno udeležbo pri vsakodnevni rutini, sta starost otroka in stopnja njegovih gibalnih primanjkljajev.

V primerjavi z otroki s tipičnim razvojem imajo predšolski otroci s kliničnimi znaki RMK težave tudi pri izvršilnih funkcijami, še posebno z vidika delovnega pomnjenja in načrtovanja oziroma organizacije (Houwen, van der Veer, Visser in Cantell, 2017), kar pomembno vpliva na njihovo samostojnost v okviru vsakodnevni aktivnosti.

::ZAKLJUČEK

Če povzamemo, pomanjkljiva samostojnost v okviru vsakodnevni aktivnostih se je izkazala za pomemben dejavnik v funkcioniranju obravnavanih petletni otrok z RMK. Kot smo že omenili, je RMK vseživljenjska motnja in kot taka pušča vidne posledice v vsakdanjem življenju.

Čeprav je RMK v osnovi motnja gibalni kompetenc, lahko vidimo, kako izrazito lahko vpliva na samo delovanje otroka v vsakdanjem življenju. Težave v okviru samostojnosti pri vsakodnevni aktivnostih imajo v predšolskem obdobju zelo po-

membno vlogo in bistveno vplivajo tudi na nadaljnji razvoj otroka na socialno-čustvenem področju.

Samostojnost pri vsakodnevnih aktivnosti je področje, ki ga zlahka lahko spodbujamo pri predšolskem otroku, prav tako je le-to potrebno spodbujati tako doma kot v vrtcu in za to ne potrebujemo dosti dodatnih usposabljanj ali strokovnih kompetenc. Z ustreznimi spodbudami in pomočjo otroku z RMK pa bomo otroku omogočili optimalen razvoj v okviru njegovih zmožnosti.

::ZAHVALA

Raziskava je del raziskovalne doktorske disertacije in je bila financirana s strani Inovativne sheme za doktorske 2010, ki je bila 85% sofinancirana s strani Evropskega socialnega sklada in 15% s strani proračuna Republike Slovenije.

::LITERATURA

- Ameriška psihiatrična zveza. (2013): Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 5th Edition. Washington, D.C.: American Psychiatric Publishing.
- Bar-Haim, Y. in Bart, O. (2006): »Motor function and social participation in kindergarten children.« V: *Social Development*, 15, str. 296-310.
- Batistič Zorec, M., Marjanovič Umek, L. in Lešnik Musek, P. (1996): *Otrokov razvoj v starostno heterogenih skupinah v vrtcu: zaključno poročilo*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- Benbow, M. (2002). »Hand skills and handwriting.« V: Cermak, S. A. in Larkin, D. (ur.): *Developmental coordination disorder*. Albany, NY: Delmar, str. 248-283.
- Blank, R., Smits-Engelsman, B., Polatajko, H. in Wilson, P. H. (2012): »European Academy for Childhood Disability (EACD): Recommendations on the definition, diagnosis and intervention of developmental coordination disorder (long version).« V: *Developmental Medicine & Child Neurology*, 54, str. 54-93.
- Chambers, M. in Sugden, D. A. (2002): »The identification and assessment of young children with movement difficulties.« V: *International Journal of Early Years Education*, 10/3, str. 157-176.
- Caldera, Y. M., McDonald Culp, A., O'Brien, M., Truglio, R. T., Alvarez, M. in Huston, A. C. (1999): »Children's play preferences, construction play with blocks, and visual-spatial skills: are they related?« V: *International Journal of Behavioral Development*, 23/4, str. 855-872.
- Case-Smith, J. (1995): »The relationships among sensorimotor components, fine motor skills, and functional performance in preschool children.« V: *American Journal of Occupational Therapy*, 49, str. 645-655.
- Cermak, S. A., Gubbay, S. S. in Larkin, D. (2002): »What is developmental coordination disorder?« V: Cermak, S. A. in Larkin, D. (ur.): *Developmental coordination disorder*. Albany, NY: Delmar, str. 2-22.
- Dawson, P. in Guare, R. (2010): *Executive skills in children and adolescents: A practical guide to assessment and intervention*. New York: The Guilford Press.
- Dewey, D., Creighton, D. E., Heath, J. A., Wilson, B. N., Anseeuw-Deeks, D., Crawford, S. G. in Sauve, R. (2011): »Assessment of Developmental Coordination Disorder in Children Born With Extremely Low Birth Weights.« V: *Developmental Neuropsychology*, 36/1, str. 42-56.
- Fekonja, U. (2004): »Razvoj otroške igre.« V: Marjanovič Umek, L. in Zupančič, M. (ur.): *Razvojna psihologija*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete, str. 382-393.
- Gasser, T. in Rousson, V. (2004): »Modelling neuromotor ratings with floor-effects.« V: *Statistics in Medicine*, 23/23, str. 3641-3653.

- Geuze, R. (2005): »Motor impairment in DCD and activities of daily living.« V: Sugden, D. in Chambers, M. (ur.): *Children with developmental coordination disorder*. London: Whurr Publishers Ltd., str. 19-46.
- Goldberg, D. in Zwiebel, J. (2005): *The organized student. Teaching children the skills for success in school and beyond*. New York, NY: Fireside.
- Hempel, M. S. (1993): »Neurological development during toddling age in normal children and children at risk of developmental disorders.« V: *Early Human Development*, 34/1-2, str. 47-57.
- Henderson, L., Rose, P. in Henderson, S. (1992): »Reaction time and movement time in children with a developmental coordination disorder.« V: *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 33/5, str. 895-905.
- Hoare, D. (1994): »Subtypes of developmental coordination disorder.« V: *Adapted Physical Activity Quarterly*, 11, str. 158-169.
- Horvat, L. in Magajna, L. (1989): *Razvojna psihologija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Houwen, S., van der Veer, G., Visser, J. in Cantell, M. (2017): »The relationship between motor performance and parent-rated executive functioning in 3- to 5-year-old children: What is the role of confounding variables?« V: *Human Movement Science*, 53, str. 24-36.
- Jarus, T., Lourie-Gelberg, Y., Engel-Yeger, B. in Bart, O. (2011): »Participation patterns of school-aged children with and without DCD.« V: *Research in Developmental Disabilities*, 32/4, str. 1323-1331.
- Kalar, Ž. (2009): *Prepoznavanje petletnih otrok z razvojno motnjo koordinacije s pomočjo testov za oceno hitrosti in kakovosti gibanja*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Fakulteta za šport.
- Kavčič, T. (2004): »Igra dojenčka in malčka.« V: Marjanovič Umek, L. in Zupančič, M. (ur.): *Razvojna psihologija*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete, str. 278-289.
- Kavkler, M. (2002): »Vključevanje otrok in mladostnikov z dispraksijo.« V: Končnik, N. Goršič in Kavkler, M. (ur.): *Specifične učne težave in mladostnikov: prepoznavanje, razumevanje, pomoč*. Ljubljana: Svetovalni center za otroke, mladostnike in starše Ljubljana, str. 173-191.
- Kennedy-Behr, A., Rodger, S. in Mickan, S. (2013): »A comparison of the play skills of preschool children with and without developmental coordination disorder.« V: *Occupation, Participation and Health*, 33/4, str. 198-208.
- Kremžar, B. in Petelin, M. (2001): *Otrokovo gibalno vedenje*. Ljubljana: Društvo za motopedagogiko in psihomotoriko.
- Lalanne, C., Falissard, B., Golse, B. in Vavre-Douret, L. (2012): »Refining developmental coordination disorder subtyping with multivariate statistical methods.« V: *Medical Research Methodology*, 12/Suppl. 107, str. 1-14.
- Larkin, D. in Summers, J. (2004): »Implications of movement difficulties for social interaction, physical activity, play and sports.« V: Dewey, D. in Tupper, D. (ur.): *Developmental motor disorders: A neuropsychological perspective*. New York: The Guilford Press, str. 443-460.
- Mandich, A. D., Polatajko, H. J. in Rodger, S. (2003): »Rites of passage: Understanding participation of children with developmental coordination disorder.« V: *Human movement science*, 22/4-5, str. 583-595.
- Marjanovič Umek, L. in Kavčič, T. (2001): »Otroška igra.« V: Marjanovič Umek, L. in Zupančič, M. (ur.): *Psihologija otroške igre: od rojstva do vstopa v šolo*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, str. 33-46.
- Marjanovič Umek, L. in Zupančič, M. (2001): »Teorija otroške igre.« V: Marjanovič Umek, L. in Zupančič, M. (ur.): *Psihologija otroške igre: od rojstva do vstopa v šolo*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, str. 1-32.
- May-Benson, T., Ingolia, P. in Koomar, J. (2002): »Daily living skills and developmental coordination disorder.« V: Cermak, S. A. in Larkin, D. (ur.): *Developmental coordination disorder*. Albany, NY: Delmar, str. 140-156.
- Missiuna, C., Moll, S., King, S., King, G. in Law, M. (2007): »A trajectory of troubles: parents' impressions of the impact of developmental coordination disorder.« V: *Physical and Occupational Therapy in Pediatrics*, 27, str. 81-101.

- Missiuna, C. in Pollock, N. (1995): »Beyond the norms: Need for multiple sources of data in the assessment of children.« V: Physical and Occupational Therapy in Pediatrics, 15, str. 57-71.
- Ozbič, M. (2006): »Prepoznavanje razvojne dispraksije in pomoč otrokom z dispraksijo.« V: Kavkler, M., Klug, M., Košak Babuder, M. in Štrbenk, M. (ur.): *Druga mednarodna konferenca o specifičnih učnih težavah v Sloveniji. Otroci in mladostniki s specifičnimi učnimi težavami - spodbujanje, podpiranje in učinkovita pomoč*. Ljubljana: Društvo Bravo, str. 96-102.
- Rodger, S., Ziviani, J., Watter, P., Ozanne, A., Woodyatt, G. in Springfield, E. (2003): »Motor and functional skills of children with developmental coordination disorder: A pilot investigation of measurement issues.« V: Human Movement Science, 22, str. 461-478.
- Schoemaker, M. M., Van der Wees, M., Flapper, B., Verheij-Jansen, N., Scholten-Jaegers, S. in Geuze, R. H. (2001): »Perceptual skills of children with developmental coordination disorder.« V: Human Movement Science, 20, str. 111-133.
- Smits-Engelsman, B. C., Niemeijer, A. S. in Van Galen, G. P. (2001): »Fine motor deficiencies in children diagnosed as DCD based on poor grapho-motor ability.« V: Human Movement Science, 20, str. 161-182.
- Sugden, D. A. (2006): Developmental coordination disorder as specific learning difficulty. Pridobljeno 6. avgusta 2017 s strani <http://www.dcd-uk.org>.
- Sugden, D. A. (2007): »Current approaches to intervention in children with developmental coordination disorder.« V: Developmental Medicine & Child Neurology, 49, str. 467-471.
- Summers, J., Larkin, D. in Dewey, D. (2008a): »Activities of daily living in children with developmental coordination disorder: dressing, personal hygiene, and eating skills.« V: Human Movement Science, 27, str. 215-229.
- Summers, J., Larkin, D. in Dewey, D. (2008b): »What impact does developmental coordination disorder have on daily routines?« V: International Journal of Disability, Development and Education, 55, str. 131-141.
- Svetovna zdravstvena organizacija (2001): International classification of functioning disability and health. Geneva: World Health Organization.
- Svetovna zdravstvena organizacija (2007): International classification of functioning, disability and health: Children & youth version. Geneva: World Health Organization.
- Terčon, J. (2009): »Moj otrok ima dispraksijo.« V: Bilten Bravo, 5/11, str. 46-49.
- Terčon, J. (2010): »Zgodnja obravnava otrok z dispraksijo.« V: Bilten Bravo, 6/13, str. 42-54.
- Wang, T., Tseng, M., Wilson, B. in Hu, F. (2009): »Functional performance of children with developmental coordination disorder at home and at school.« V: Developmental Medicine & Child Neurology, 51, str. 817-825.

Jasna Lamut
**PSIHOTERAPIJA
S KONJI
KONJ - DRAGOCENI
SOPOTNIK PRI
SODOBNI
OBRAVNAVI
DUŠEVNEGA
ZDRAVJA**

127-146

GABROVLJE 9
3210 SLOVENSKE KONJICE

::POVZETEK

PSIHOTERAPIJA S KONJI KOT DISCIPLINA Z IZOBLIKOVANIMI METODAMI JE RAZMERO MA NOVA PODVRSTA TERAPIJE Z ŽIVALMI. NJENA GLAVNA ZNAČILNOST JE VKLJUČEVANJE KONJA KOT ORODJA ZA DELO S POSAMEZNIKI, PARI, DRUŽINAMI ALI SKUPINAMI, ZARADI ČESAR VELJA ZA ENO IZMED NAJBOLJ EDINSTVENIH KLINIČNIH PRAKS, KI SO SE POJAVILE V ZADNJIH DESETLETJIH. V PSIHOTERAPIJI S KONJI GRE ZA K CILJU USMERJEN IN IZKUSTVEN PRISTOP, PRI KATEREM JE ZNANJE JAHANJA OBIČAJNO V OZADJU. O TEM, DA GRE ZA UČINKOVITO OBLIKO PSIHOTERAPIJE, UPORABNO TAKO ZA IZBOLJŠANJE BLAGOSTANJA, KAKOR TUDI ZA OBRAVNAVO GLOBLJIH TEŽAV, POVEZANIH Z DUŠEVNIM ZDRAVJEM, POROČAJO ŠTEVILNI POLJUDNI IN STROKOVNI VIRI. V PRIČUJOČEM ČLANKU SO BILI S POMOČJO KRITIČNEGA PREGLEDA LITERATURE ZBRANI BISTVENI PODATKI IN INFORMACIJE V ZVEZI Z ZNAČILNOSTMI TE OBLIKE PSIHOTERAPIJE.

Ključne besede: psihoterapija s konji, psihoterapija, konj, metafora, zrcaljenje, transfer, etika

ABSTRACT

EQUINE FACILITATED PSYCHOTHERAPY. HORSE – VALUABLE COMPANION IN CONTEMPORARY MENTAL HEALTH TREATMENT

Equine Facilitated Psychotherapy as discipline with established methods is a relatively new sub-class of Animal Facilitated Therapy. Its main characteristic is including a horse as a tool to work with individuals, couples, families or groups. Because of that it is known as one of the most unique clinical practices that have emerged in recent years. Equine Facilitated Psychotherapy is solution-focused, experiential approach, in which knowledge of riding a horse is not particularly important. A number of popular and professional resources report that it is an effective form of psychotherapy, which can be used to improve wellbeing and to adress various mental health issues. This article contains information about characteristic elements of this type of psychotherapy, gathered with critical analysis of the literature.

Key words

equine assisted psychotherapy, psychotherapy, horse, metaphor, mirroring, transference, ethics

::KONJ V ZAHODNI DRUŽBI

Jung je zapisal, da konj poseblja enega najglobljih mitoloških arhetipov človeštva. S svojo pojavo konj predstavlja moč, plemenitost, junaštvo in neukrotljivost, a hkrati zanj velja tudi, da je senzibilno in nežno bitje. Jones piše, da je konj simbol »človeškega duha in svobode« (Frewin & Gardiner, 2005). In prav nič ne pretiravamo, če rečemo, da ob pogledu na konja marsikoga povsem prevzame njegova lepota in plemenitost.

Že od začetka civilizacije je človek uporabljal konja kot pripomoček za preživetje: pomagal mu je biti boje, predstavljal mu je vir prehrane, transportno sredstvo in podaljšek delovnega orodja. Z industrializacijo se je vloga njihove pomembnosti za preživetje naše civilizacije zmanjšala – odnos med konjem in človekom se je spremenil tako, da v sodobnosti človekovo preživetje ni več odvisno od njegove pomoči (Hutchinson, 2009). Danes se konji uporabljajo predvsem v namene zabavne industrije in športa, večina ljudi pa odloča za nakup in lastništvo konja bolj iz čustvenih kakor ekonomskih vzgibov (Endenburg, 1999 v Dierendonck & Goodwin, 2005). Ob mnogostranski uporabi velja omeniti tudi izjemno vlogo konj v terapiji, namenjeni za pomoč ljudem. Nedavne študije kažejo na to, da je konj »dober terapevt«, učitelj in tudi pomočnik v medicinskih intervencah. Konji so torej še vedno, kljub razviti in napredujoči tehnologiji ter inovacijam, dragocen človekov sopotnik (Hutchinson, 2009).

::AKTIVNOSTI IN TERAPIJA Z ŽIVALMI

Kot začetnika terapije s pomočjo živali avtorji navajajo dr. Borisa Levinsona, ki je v svoje psihoterapevsko delo z otroki vključeval svojega psa Jinglea s namenom lajšanje procesa psihoterapije (Lentini & Knox, 2009). V American Psychological Association pišejo, da skoraj četrtina terapevtov v psihoterapevski dejavnosti uporablja živali kot pomočnike v kombinaciji s psihoterapijo. V praksi terapije s pomočjo živali lahko terapevt vključi žival v katerikoli okvir paradigme in terapije, ki jo uporablja (Chandler, 2005). Žival v prvem delu terapije pogosto pomaga zadržanim pacientom premagati strah pred terapevtom in terapijo, ima pa lahko, če si dovolimo uporabo tehničnega izraza, učinek terapevtovega »podaljška«; živali s svojo prisotnostjo ustvarjajo prijetno ter sproščeno atmosfero in z njihovo pomočjo se med terapevtom in klientom lažje oblikuje kvaliteten terapevtski odnos, imenovan tudi raport (Marinšek & Tušak, 2007; Simmons, 2011; Chandler 2006; Kruger & Serpell, 2006; (Hutchinson, 2009).

Pri iskanju literature v zvezi s (psiho)terapijo, v kateri bistveni del terapevtske ekipe predstavljajo konji, se soočimo s težavami, povezanimi s terminologijo. V literaturi, ki je dostopna v angleškem jeziku, lahko zasledimo mnogo poimenovanj za to vrsto terapije. V nekaterih virih se različne vrste terapij s konji celo enačijo. A v resnici gre za različne koncepte s specifičnimi cilji, ki jih torej ni mogoče enačiti.

V literaturi se torej omenjajo različne vrste programov, ki vključujejo delo z živalmi (Marinšek & Tušak, 2007), obstaja pa tudi več poimenovanj, ki opisujejo terapevtske interakcije med ljudmi in živalmi (Lentini & Knox, 2009). Za razumevanje področja psihoterapije s konji moramo v osnovi razločiti med *aktivnostmi s pomočjo živali* (ang. *Animal Assisted Activity – AAA*) in *terapijo s pomočjo živali* (ang. *Animal Assisted Therapy – AAT*). Aktivnosti s pomočjo živali se razlikujejo od terapevtskih programov po tem, da so slednji oblikovani z namenom izpolniti določen cilj (Marinšek in Tušak, 200; Lentini & Knox, 2009). Glede na predstavljeno klasifikacijo je psihoterapija s konji podtip terapije z živalmi (*Animal Assisted Therapy – AAT*).

Da bi standardizirali terminologijo, velja kot uradna definicija terapije s pomočjo živali tista, ki jo je zasnovala organizacija Pet Partners. Definira jo kot »k cilju usmerjeno intervenco, v kateri je žival, ki ustreza določenim kriterijem, sestavni del procesa obravnave« (Lentini & Knox, 2009). Izvajajo jo kvalificirani, usposobljeni in kompetentni strokovnjaki, ki se zavedajo edinstvenosti te terapije in kako se le-ta razlikuje od tradicionalne terapije. Tako terapevt, kakor tudi klient bi morala imeti jasno predstavo o tem, kaj so terapevtski cilji - izogniti se je potrebno napačni interpretaciji ciljev terapije (Lentini & Knox, 2009). Namenjena je izboljšanju človekovega fizičnega, socialnega, čustvenega in miselnega delovanja, izvaja pa se lahko v različnih okoljih na individualni ali skupinski ravni, na direktiven ali nedirektiven način (Chandler, 2006). Celoten proces je dokumentiran, ob zaključku pa se ovrednoti njegova učinkovitost kot to zahtevajo standardi. Tovrstna terapija omogoča terapevtu, da deluje na več funkcionalnih ciljev (telesni, mentalni, izobraževalni in motivacijski), ki vključujejo duševno in fizično področje udeleženčevega življenja (Marinšek & Tušak, 2007). Terapija s pomočjo živali predstavlja terapevtski način, ki ima cilje, ki so skladni s celotno bazično orientacijo psihološkega svetovanja in nudi mnoge možnosti in tehnike, ki jih je mogoče uporabiti v individualni, skupinski ali družinski terapiji (Marinšek & Tušak, 2007; McIntosh, 2002 v Cole, 2009).

::ZGODOVINA IN RAZVOJ PSIHOTERAPIJE S KONJI

Začetki psihoterapije s konji segajo 200 let v preteklost. Temelji terapevtskega jahanja, uporabljenega za pomoč pri zmanjševanju fizičnih težav, kot sredstvo za izboljšanje dobrega počutja in kot rehabilitacijski pripomoček za posameznike z zmanjšano motorično kontrolo, so bili postavljeni v Evropi (Spink, 1993; Tyler, 1994 v: Freewin & Gardiner, 2005). Zgodovina uporabe konjev v namene izboljševanja psihičnega in fizičnega zdravja je dolga, pogostejšo in sistematično uporabo pa se intenzivneje beleži šele zadnjih trideset let (Marinšek & Tušak, 2007).

Leta 1996 je NARHA (*North American Riding for the Handicapped Association*) zasnovala specializirano sekcijo, imenovano EFMHA (*Equine Facilitated Mental Health Association*). Prva, ustanovljena leta 1969, se zavzema za varnostne standarde, treniranje in certificiranje terapevtov in profesionalcev na področju konjeništv, ki se želijo vključiti v izvajanje psihoterapije s konji. Termin *terapija s pomočjo konj*

(ang. *Equine-Facilitated Therapy - EFT*) je nastal po zaslugi združenja NARHA (*North American Riding for the Handicapped Association*).

Raziskovanju uporabe konj v namene izboljšanja duševnega zdravja se je stroka začela posvečati kasneje, kakor uporabi terapije za obravnavanje splošnih zdravstvenih težav (Kakacek, 2007). Začetki načrtovane obravnave duševnega zdravja segajo šele 30 let v preteklost, v 90. leta 20. stoletja. Tisti čas je nastal tudi novi izraz, *Equine Assisted Psychotherapy* (skrajšano *EAP*). Greg Kersten, ki velja za avtorja tega strokovnega termina, je delal v zaporu, ko je z namenom interakcije z zaporniki začel v delo vključevati svoje konje. Zaporniki so sodelovali zgolj v enostavnih nalogah negovanja - aktivnosti niso vključevale jahanja. Pri zapornikih je opazil pozitivne spremembe v vedenju. Kasneje, leta 1999, je soustvaril danes svetovno znano združenje *Equine Assisted Growth and Learning Association* (EAGALA) (Kakacek, 2007).

Dandanes EAGALA velja za mednarodno priznano združenje, ki se zavzema za zagotavljanje varnosti, profesionalnosti in kvalitete na področju psihoterapije s konji. V seznamu za zagotavljanje sodelovanja, nadaljnega izobraževanja in razvoja članov je mogoče najti podporne skupine v 41 državah sveta, med katerimi je tudi Slovenija (EAGALA, 2013). Aktivnosti, ki jih izvajajo, vključujejo konference, izvajanje izobraževanj, pomemben del skupnosti pa predstavljajo tudi podporne skupine. Za udeležbo na izobraževanju in pridobitev certifikata je pogoj predhodno formalno znanje iz psihologije, svetovanja, socialnega dela ali katere od podobnih smeri (Freewin & Gardiner, 2005). Njihov cilj je trening delavcev s področja mentalnega zdravja in strokovnjakov na področju konjeništv, da sodelujejo v umetnosti uporabe konj za pozitivne spremembe v življenjih ljudi (Kakacek, 2007).

::OPREDELITEV PSIHOTERAPIJE S KONJI

Psihoterapijo s konji (*Equine Facilitated Psychotherapy - EFP*) zaradi interakcije med človekom in živaljo uvrščamo v širšo kategorijo terapij s pomočjo živali (*animal-assisted therapy, AAT*) (Freewin & Gardiner, 2005). Gre za načrtovano terapevtsko obravnavo, ki kot sestavni del tima vključuje enega ali več konj (Nilson, 2004 v Lentini & Knox, 2009; Green, 2012). Temeljni element terapevtskega tima predstavljajo torej konji, zaradi česar, zavoljo edinstvenih elementov teh živali, tovrstna oblika terapije nudi ploden teren za psihoterapevtsko raziskovanje (Karol, 2007). Zaradi te značilnosti hkrati velja za specialno obliko psihoterapije (Schultz, Rémick-Barlow & Robbins, 2007; Taylor, 2001). Psihoterapija s konji (*Equine assisted psychotherapy, EAP*) sicer pridobiva na prepoznavnosti po vsem svetu predvsem zadnji čas in velja kot učinkovit pristop k obravnavi različnih ciljnih skupin (Freewin & Gardiner, 2005; Tetreault, 2006). Glavne komponente psihoterapevtskih intervencij s konji so: a) timski pristop k obravnavanju težav, b) načrtovan in strukturiran načrt za izkustveno obliko terapije ter c) edinstveno okolje, v katerem potekajo intervencije. Ekipo strokovnega tima sestavlja ustrezno licenciran delavec na področju duševnega zdravja, specialist na področju konjeništv ter (vsaj eden) konj. Pri

psihoterapiji s konji je konjenikova naloga, da zagotavlja fizično varnost, hkrati pa se mora zavedati dejstva, da tako terapevt, kakor tudi konjenik igrata pomembno vlogo pri spreminjanju čustvenega stanja klienta. Oba strokovna delavca sta odgovorna in, kakor narekuje etika, morata delovati v dobro vseh vpletenih (Mandrell, 2006). Skozi izkustvene aspekte tovrstne terapije in doživljanje procesa, kot to omogoča prisotnost konja in terapevta, lahko klient začne delati na tem, da bo v svoje življenje vnesel spremembe (Shultz, 2005).

Konj zaradi specifičnih sposobnosti, povezanih z odzivanjem na človekovo interakcijo občutij, pomembno doprinaša k poteku in rezultatom terapije. Iz tega razloga predstavlja integralni del terapevtskega tima. Greenova (2012) meni, da psihoterapija s konji velja za mednarodno uveljavljeno prakso, v sklopu katere se je razvil širok spekter različnih pristopov. Avtorica opozarja na pomembnost razločevanja med terapevtskimi jahalnimi programi, ki predpostavljajo drugačne cilje, kakor praksa psihoterapije s konji, ki pogosto niti ne vključuje jahanja in drugih aktivnosti na konju ali znanja o konjeništvu. Po navedbah združenja EAGALA gre za izkustven, k določenemu cilju usmerjen klinični pristop, ki domneva, da je klient sam sposoben najti rešitev za določeno težavo (Green, 2012).

V tuji literaturi je poleg najpogostejšega poimenovanja »*Equine Facilitated Psychotherapy*« mogoče zaslediti tudi druga poimenovanja tovrstne terapije: »*Equine-assisted psychotherapy*« (EAP), »*Equine-assisted Experiential Therapy*« (EAET), itn. (Gasalberty, 2006). Zasledimo tudi izraz *Equine Assisted Counseling* (EAC), ki je konceptualiziran kot vključevanje konja v svetovalni proces z namenom lajšanja procesa terapije, Tetreaultova (2006) piše o pristopu, ki ga imenuje EAGAL (*Equine Assisted Growth and Learning*) kot o podvrsti psihoterapije s konji (*Equine Assisted Therapy - EAP*) (Tetreault, 2006). Kljub razlikam, ki se pojavljajo v zvezi z definiranjem in načini izvedbe terapevtskih intervencij pa se večina strokovnjakov strinja s trditvami, ki razlagajo, zakaj so konji idealni za psihoterapevtsko delo: njihove specifične kvalitete ponujajo možnosti za metaforiziranje ter opazovanje in interpretacijo odnosnih relacij (Esbjorn, 2006 v Lentini & Knox, 2009). Poleg tega gre za dejansko izkustvo, ki daje priložnosti interakcije s konjem, terapevtskega odnosa s psihoterapevtom, neverbalne komunikacije s konjem ter omogoča preverbalne oblike komuniciranja, kot so dotik, ritem ter občutek ugodja (Karol, 2007).

V psihoterapiji s konji terapevt običajno integrira aktivnosti s konjem v širši teoretski okvir (Klontz idr., 2007). Med izvajanjem psihoterapije s pomočjo konj se terapevti pri svojem delu poslužujejo različnih stilov in teorij - variirajo tako koncepti, teorije, poimenovanja, kakor tudi metode (Esbjorn, 2006 v Lentini & Knox, 2009). V literaturi tako zasledimo različne kombinacije psihoterapevtskih pristopov, celo kombinacijo plesne psihoterapije s psihoterapijo s konji (Ford, 2013). Nekateri terapevti uporabljajo zgolj aktivnosti »na tleh«, kot sta paša in vodenje, medtem, ko drugi terapevti uporabljajo metode, ki vključujejo ježo ali celo manj tradicionalne metode, kot je voltažiranje (Lentini & Knox, 2009). Aktivnosti lahko vključujejo negovanje ali lonžiranje, vaje pa lahko zajemajo na primer vstop v ograda

do, kjer se nahaja več neprivezanih konj (Freewin & Gardiner, 2005). Medtem, ko se nekateri poslužujejo dela v skupinah, torej skupinske psihoterapije, drugi delajo na individualni ravni (Lentini & Knox, 2009).

Enako kot tradicionalne oblike psihoterapije, se tudi psihoterapija s konji osredotoča na dinamiko odnosa med klientom in psihoterapevtom. Ker temelji na izkustvu, vzpodbuja dinamično izmenjavo med njima. To pomeni, da je izkustvo, doživeto s konjem tukaj in zdaj, analizirano in raziskovano v klasičnem psihoterapevtskem kontekstu, vključno s transferjem in kontratransferjem. V psihoterapiji s konji terapevtski odnos ni stvar klasičnega »pisarniškega odnosa«, ki klientu nudi občutek varnosti in zasebnosti. Gre za terapevtski odnos z jasno zastavljenimi terapevtskimi cilji, ki jih zastavi terapevt v sodelovanju s klientom (Kruger & Serpell, 2006). Izziv te edinstvene metodologije je, da se v okoliščinah, značilnih za psihoterapijo s konji, ohranijo prednosti klasične individualne terapevtske obravnave. Če ima terapevt dvojno vlogo, torej vlogo psihoterapevta in konjenika, je njegova naloga še zahtevnejša, saj ju mora usklajevati. Če klient izrazi jezo nad konjem s tem, da ga udari, mora terapevt obvarovati konjevo dobrobit, hkrati pa mora zagotoviti, da ne izrazi lastne jeze nad klientom, saj bi to lahko vplivalo na terapevtski napredek. V taki situaciji mora terapevt ravnati v skladu s terapijo in videti situacijo kot možnost za nadaljnje terapevtsko delo (Karol, 2007). Za to, da bo izkušnja psihoterapije s konji imela pozitivni učinek na klientovo življenje, je potrebno, da je psihoterapevt izkušen, izobražen in kompetenten za opravljanje svojega dela (Shultz, 2005; Karol, 2007).

Enega od terapevtskih ciljev pogosto predstavlja usmerjanje pozornosti na gestaltistično načelo »tukaj in zdaj« in na nudenje pomoči klientu pri zavedanju same sebe ob vključevanju v vsakdanje življenje. Konj zaradi izjemne čutnosti ponuja klientu tudi možnost odnosne izkušnje. Ko le-ta skuša s konjem komunicirati s fizičnimi znaki (med ježo z delovanjem telesa), dobi od konja takojšnjo povratno informacijo, s katero konj izrazi svoja čustva (ki so lahko ugodna in prijetna ali pa se odzove s strahom in jezo). Človek se še v istem trenutku odzove na konjevo vedenje in čustva, ki jih izraža. Gre za način svojevrstne komunikacije, ki je na nek način primerljiva tudi s komunikacijo klienta z drugimi ljudmi. Terapevtska izkušnja tako temelji na klientovem procesu ozaveščanja skozi odnos med njim samim in konjem ter psihoterapevtom (Karol, 2007).

Izkustvena terapija s pomočjo konj ponuja izjemno priložnost za terapevtsko rabo metafor, hkrati pa konji v ljudeh sprožajo širok spekter čustev in vedenj, kar je mogoče uporabiti kot sredstvo za samozavedanje in osebnostno rast (Zugich idr., 2002 v Klontz, Bivensb, Leinartc & Klontz, 2007). Hkrati konji ponujajo sodelujočemu mnogo priložnosti za projekcijo in transfer: konj, ki zarezgeta, hrza, se umačne, ignorira, ga zmoti pozornost drugih konj, spi, želi jesti ob napačnem času, hoče ugrizniti ali izloča, s svojimi tipičnimi vedenji v klientu izzove različne odzive. Klienti se pogosto lahko istovetijo s konjevo hipervigilnostjo in impulzi, ki se sprožijo, ko se konj počuti ogroženega. Klientova interpretacija konjevega gibanja, ve-

denja in reakcij določa pomen metafore in kot takšna nudi priložnost za razreševanje nedokončanih poslov s tem, ko jih prinaša v zavest (Klontz, Bivens, Leinart & Klontz, 2007). Karolova (2007) dodaja, da terapevtsko delo ne temelji le na razvoju sposobnosti vpogleda, temveč vključuje tudi procese nezavednega učenja.

::NAMEBNOST PSIHOTERAPIJE S KONJI

Po navedbah EAGALE je psihoterapija s konji namenjena tako ljudem, ki iščejo priložnost za osebnostno rast, kakor tudi posameznikom, ki trpijo za težjo patologijo. Vključevanje interveniranja s konji se torej ponekod prakticira tudi v psihiatrični praksi: pri obravnavi obsesivno-kompulzivnih motenj, bipolarne motnje, posttraumatske stresne motnje in mnogih drugih hudih čustvenih motenj (Hutchinson, 2009), uspešno se uporablja tudi pri motnjah pozornosti (Levinson, 2004), pri težavah s samopodobo (Levinson, 2004 v Freewin & Gardiner, 2005), zasvojenosti (Freewin & Gardiner, 2005), prehranskih motnjah (Bowers & MacDonald, 2001), psihotičnih težavah (Mann & Williams, 2002 v Freewin & Gardiner, 2005), za obravnavo samomorilnega vedenja (Bauducco, 2012) in agresije, pri težavah, povezanih z zlorabami in pri obravnavanju depresije (Bowers & MacDonald, 2001) ter anksioznosti (Gustavson-Dufour, 2011), zmanjševanju težav v medosebnih odnosih in izboljševanju komunikacijskih sposobnosti (Tartakovsky, 2008; Karol, 2007; Freewin & Gardiner, 2005; Chandler, 2005; Freewin & Gardiner, 2005; Green, 2012; Gustavson-Dufour, 2011), nekateri viri kot rezultat terapije navajajo tudi povečanje občutka kontrole nad lastnim življenjem (MacDonald, 2004). Velja tudi kot modaliteta, zasnovano za obravnavo in izboljšanje aspektov kot sta postavljanje meja (Hutchinson, 2009) in skupinska kohezija (Schultz, Remick-Barlow & Robbins, 2007; Gustavson-Dufour, 2011). Russell (2006) je v sklopu terapevtske obravnave parov primerjal psihoterapijo s pomočjo konj s tradicionalno k ciljem usmerjeno terapijo. Po 6 tednih izvajanja terapije so rezultati pokazali statistično signifikantne spremembe v zakonskem zadovoljstvu pri pari, ki so bili deležni psihoterapije s konji (EAGALA, 2013). Več avtorjev poroča o tem, da se skozi potrjevanje kompetentnosti v nalogah, ki vključujejo konja, znatno zvišajo občutja samospoštovanja in samozavesti (Kruger, Trachtenber & Serpell, 2004; Kersten & Thomas, 2003; Kohanov, 2001; Levinson, 2004 v Freewin & Gardiner, 2005; Schultz, Remick-Barlow & Robbins, 2007; Karol, 2007).

Jane Karol (2007) psihoterapijo s konji opisuje kot »tradicionalno terapijo v ne-tradicionalnih okoliščinah«. Seznanjanje s težavo, zaradi katere se je posameznik odločil, da se bo udeležil procesa psihoterapije in terapevtova predstavitev načina dela, poteka namreč na podoben način, kakor pri delu v konvencionalnih oblikah terapije, intervencija pa se izvede ob prisotnosti konju. Klient se pred začetkom izvedbe intervencije posvetuje s terapevtom in mu zaupa svoje skrbi in strahove. Vodilo terapije naj bi bilo, da terapevt klientu omogoči, da vodi poteka terapije (Karol, 2007).

:: ARGUMENTI ZA VKLJUČITEV KONJA KOT »OLAJŠEVALCA« V PSIHOTERAPIJO

Zaradi edinstvene narave konj se terapija z njihovo pomočjo razlikuje od konvencionalnih oblik psihoterapije in tudi od drugih oblik terapije z živalmi. Za razliko od mačk ali psov, ki so plenilci, so konji živali, ki v naravi predstavljajo plen (Blake, 1975; Fredrickson, 2008; Irwin, 2005; Morris, 1988; Rashid, 2000; Scanlan, 1998 v Selby, 2009). Zaradi specifičnosti njihovega vedenja nudijo izjemne priložnosti za terapevtski proces, dinamika odnosa pa pogosto razkrije informacije o uporabniku, ki jih odnos z drugimi živalmi ali ljudmi ne (Gustavson-Dufour, 2011). Odlikujejo jih tudi druge značilnosti, s katerimi s svojo prisotnostjo ustvarjajo posebne učinke v terapevtskem okolju: so sodelovalni, potrpežljivi, voljni, dojemljivi in po tisočletja trajajoči udomačitvi tudi orientirani k ljudem (Ewing, idr. 2007; Hayden, 2005; Karol, 2007; McDaniel, 1998; Morris; Vidrine, Owen-Smith, & Faulkner, 2002 v Selby, 2009).

Konji so v primerjavi s človekom večji, težji in močnejši. Njihova fizična velikost je marsikoga lahko tudi zastrašujoča, vendar pa prav razlika v velikosti lahko ustvarja priložnost za osebno rast in premagovanje strahu. Njihova velikost je torej še ena od lastnosti, ki prispevajo k terapevtskim koristim – nekateri strokovnjaki trdijo, da konjeva moč in velikost omogočata jezdecu, da pri sebi razišče težave, povezane z ranljivostjo, močjo in kontrolo (Lentini & Knox, 2009). Kljub mogočnosti pa so konji ranljiva bitja in zato predstavljajo dobrega spremljevalca za klienta, ki je preobremenjen z lastnim občutkom ranljivosti. Njihova mirnost in odzivnost uporabnikom omogoča, da preizkušajo različne načine vedenja in pridobijo takojšnjo povratno informacijo (Green, 2012). Vzdrževanje varnosti v bližini teh živali zahteva določeno mero pozornosti; posamezniki običajno avtomatsko postanejo bolj oprezni v bližini konj, čeprav lahko hlinijo brezbriznost. Tako konjeva narava (ker predstavlja plen), kakor tudi telesni ustroj (relativno tanke noge nosijo mogočno telo) nakazujejo na to, da obstaja tveganje za mnoge poškodbe. Posledično se posameznik lahko identificira s konjevimi šibkostmi, ko se sooča z aspekti svojega čustvenega ali fizičnega sveta. Odnos med klientom in konjem lahko torej služi kot sredstvo povezave dejanske telesne izkušnje v povezavi s čustveno in psihološko povezavo med konjem in človekom (Karol, 2007).

Konji v naravnem okolju predstavljajo plen, zato so instinkti, ki jim narekujejo beg ali boj, glavne usmerjevalne sturkture njihovega vedenja (Lentini & Knox, 2009). Iz istega razloga so zelo občutljivi na spremembe iz okolja, na katere se odzivajo hitro in neposredno: običajno tudi z izrazito govorico telesa, ki je tudi v interakciji s človekom velikega pomena, saj mu z njo jasno sporoča svoj odziv (Green, 2012). Ker konji ne zmorejo komunicirati v človeškem jeziku, je glavni komunikacijski kanal, skozi katerega poteka tudi interakcija med človekom in konjem, govorica telesa. Tako postane namera, da bi konja »pretentali« glede sebe, neizvedljiva, saj komuniciranje skozi gib preprečuje uporabo lažnih besed ali vedenja (Gusta-

vson-Dufour, 2011). Po naravi so konji neagresivni, v oziru terapije s konji pa je še posebej velikega pomena njihova sposobnost zaznavanja človekovih signalov. Ravno zato so zelo dragoceni pri izvajanju različnih terapevtskih intervencij za ljudi, ki trpijo za različnimi telesnimi ali duševnimi poškodbami, motnjami in težavami (Hill, 2011).

Terapevti pri terapevtskem delu iščejo priložnosti za ustvarjanje povratne zanke, s čimer klientom omogočijo, da s pomočjo konj uvidijo svoje vedenje in njegove posledice. Konj naravno in avtomatsko reflektira vedenje osebe, ki je v stiku z njim. V strokovnem jeziku se za to dogajanje uporablja izraz *zrcaljenje* (Gustavson-Dufour, 2011). Konj kot plen, ki za preživetje mora bežati pred plenilcem, ima biološko določen »vedenjski program«, ki mu narekuje instinktivno in stalno opreznost in ob morebitni zaznani nevarnosti in strahu tendenco po begu pred njo. Konjeva enkratna sposobnost zaznavanja strahu pri članih svoje črede in nagonsko odzivanje na zaznan strah mu omogočata preživetje. Na enak način ima konj sposobnost, da začuti, da človekova gesta, ki je poskus zakrivanja nekega čustva, pomeni nevarnost (Kohanov, 2001 v Freewin & Gardiner, 2005). Hkrati so konji izrazito socialne živali, ki v naravi živijo v čredah, kjer med člani poteka socialna izmenjava. Zaradi te značilnosti konje odlikuje njihova pozornost na podrobnosti v socialni izmenjavi, hkrati pa se lahko odzovejo tudi na detajle iz okolja, ki jih človek pogosto niti ne zazna. V interakciji s človekom konj ponuja takojšnjo nebesedno povratno informacijo: predstavlja ogledalo posameznikovih čustev, občutij in neverbalne komunikacije (Vidrine idr., 2002 v Freewin & Gardiner, 2005). Ko klient doživlja to izmenjavo, ki mu ponuja uvid vase, jo lahko interpretira in tako razvije nove načine, kako se vesti v bližini konja. Ko se človek nauči dajati jasnejša sporočila, konj razume, kaj želimo od njega. Prej težke in zahtevne naloge so sedaj lažje dosegljive in izgleda, da ljudje kmalu začnejo vključevati na novo usvojene načine svojega bitja tudi v medčloveške odnose (Freewin & Gardiner, 2005). Značilnosti konj, ki v terapevtskem procesu igrajo ključno vlogo, so torej njihova biološka naravnost h komunikaciji in bliskovito odzivanje na dogajanje iz okolja (Kakacek, 2007), bojazljivost ter moč, povezane z njihovo naravno sposobnostjo, da zrcalijo človekovo vedenje. To so značilnosti, ki so pomembne za doseganje uspehov pri psihoterapiji s pomočjo konjev. Srečanje in odnos med človekom in konjem človeku omogoča, da se uči o odnosih, in sicer skozi medsebojno zaupanje in spoštovanje, ki nastane v odnosu med njima (Freewin & Gardiner, 2005). Še ena značilnost, ki vpliva na klientov notranji svet skozi dejansko izkustvo s konjem, je občutek, kakor Karolova poimenuje, »skorajšnje delitve konjevega telesa«. To je za posameznika lahko izredno intenzivno izkustvo; še posebej velikega pomena je za posameznike, ki so negotovi, imajo občutek lastne nepomembnosti ali pa se, zavestno ali nezavedno, preveč zavedajo svoje ranljivosti – zanje stik s konjem lahko predstavlja vzpodbudno izkušnjo ali izkušnjo, ki daje občutek moči. Posameznik lahko med ježo občuti moč konjevega telesa, ki se giblje pod njegovo težo, kar mu omogoča jasnejše zavedanje lastnega telesa in posledično tudi lastnega jaza (Karol, 2007). Psihoterapija s konji je torej tudi akcijsko naravnana oblika psihoterapevtske intervencije, ki teme-

lji na osebnem izkustvu. Ko se klienti soočajo z intenzivnimi čustvi in ko poskušajo napraviti v svojem življenju veliko spremembo, je interakcija s konjem tista, ki utira pot v preizkušanju novih vedenj in rešitev za težave, s katerimi se je posameznik soočal v preteklosti (Green, 2012).

Strokovnjaki pogosto navajajo kot prednost terapije s pomočjo konj tudi višjo stopnjo motivacije za sodelovanje v terapevtskem procesu v primerjavi s konvencionalnimi metodami (Chandler, 2005). Klienti tako prihajajo na psihoterapevtske ure zavzeti in navdušeni zaradi samega dejstva, da bodo nekaj časa preživeli s konjem. Konj klientu lahko pomaga pri prestajanju pogosto bolečega terapevtskega procesa z dajanjem občutkov moči in energije (Karol, 2007). Še ena pozitivna stran, ki jo prinaša psihoterapija s konji je, da klienti v primerjavi s tradicionalno terapijo težje prikrijejo težave; pogosto se med samim procesom niti ne zavedajo, da poteka terapija (Tetreault, 2006).

::JE LAHKO VSAK KONJ TERAPEVTSKI KONJ?

Izvajalci psihoterapije s konji poudarjajo, da je pri vključitvi živali potrebna premišljena ocena v zvezi z vključevanjem posamezne živali v proces psihoterapije. Merila za ustreznost konja, ki ga želimo vključiti v psihoterapevtski proces, niso enaka, kot merila za konje, ki predstavljajo del hipoterapije (Mavec, 2012), kjer imajo zaradi doseganja specifičnih ciljev, ki jih terapija predpostavlja, pomembno vlogo lastnosti kot so konjeva velikost, temperament, starost konja, treniranost, konstitucijske karakteristike konja in konjev korak (Tušak & Tušak, 2002). Pri izvajanju psihoterapije s konji je najugodnejša in najbolj zaželena situacija takšna, ki omogoča izbiro med karakterno različnimi konji. Kot najpomembnejšo značilnost konja za psihoterapevtski proces Mavčeva navaja konjevo veselje do dela z ljudmi - da ima veselje biti v stiku z ljudmi in da pri tem pokaže svojo osebnost. Značilno za trenirane konje je, da manj pokažejo svojo osebnost, saj so vajeni rutinskega dela v manži. V nasprotju z njimi so konji, ki niso trenirani, v stiku s človekom bolj sproščeni. Običajno takšni konji tudi bolj odkrito pokažejo, ali jim je pristop varovanca všeč in ali ne (Mavec, 2012). Če se v proces vključuje tudi delo na konju, torej jahanje, se zahteva konjevo znanje iz A dresure. Potrebno je sprotno treniranje in vsakodnevno vzdrževanje nivoja konjevega znanja, kondicije in poslušnosti, kar se običajno dosega z lonžiranjem. Poslušnost je izrednega pomena, predvsem če upoštevamo, da se v terapevtski proces vključi še tretja oseba, kjer se predpostavlja doseg nekega cilja. Ne samo, da terapevtski proces ob konjevi neposlušnosti ne prinese ciljev, lahko je tudi nevaren (Tušak & Tušak, 2002).

Žival mora biti skrbno izbrana in njeno vedenje ocenjeno z namenom ugotavljanja sposobnosti dela z ljudmi (Marinšek & Tušak, 2007). Z navedenim se strinja tudi Chandlerjeva (2005), ki pravi, da morajo biti konji, izbrani za terapijo dobro trenirani, mirni in prijazni do ljudi ter ostalih konj, imeti pa morajo visok stresni tolerančni prag (Chandler, 2006); zelo pomembno, predvsem z vidika varnosti je

tudi, da konj ni boječ. Poudariti pa je potrebno tudi, da prav vse oblike terapije s pomočjo konj zahtevajo profesionalne okoliščine in strokovno supervizijo delovnega tima (Fine, 2000 v Marinšek & Tušak, 2007).

::PRIMERI IZ PRAKSE: PSIHOTERAPIJA S POMOČJO KONJ

Kot primer intervencije navajam povzetek poteka intervencije, opisane v preglednem članku o teorijah in metodah psihoterapije s pomočjo konj avtorice Jane Karol, katere teoretski okvir predstavlja psihodinamska teorija¹. Kot primer učinka psihoterapije s konji navajam potek terapevtske seanse, ki jo je opisala Karolova, in sicer gre za intervenco, izvedeno z eno od klientk, ki je trpela za depresijo, katero je pred družino in sodelavci dobro skrivala. Njena zavestna odločitev je torej bila, da pred drugimi skriva svoje čustveno stanje, a jo je pogosto zaradi tega, ker nihče ni vedel za njeno stisko, to jezilo. V preteklosti je doživela spolno in čustveno zlorabo, zaradi česar v tistem času ni bila pripravljena zaupati nikomur do te mere, da bi razkrila svoja resnična čustva in občutja. Imela je močno narcisistično mater, v otroštvu pa je zanjo skrivanje čustev (in sebe) predstavljal učinkovito obliko soočanja. Terapevtka je sposobnost skrivanja prenesla v terapevtski proces s tem, ko jo je vprašala, kako se skrivanje odraža v jahanju. Klientka je odvrnila, da je tukaj skrivanje nemogoče, saj mora, če želi nalogo dobro opraviti, biti popolnoma prisotna tukaj in zdaj, v manjši s konjem. Pogovor sta nadaljevali s tem, da konjeva narava ne dovoljuje, da bi se človek skrivil pred njim in da so odzivi takojšnji in jasni. Ko je terapevtski konj na koncu intervencije ovil glavo okoli nje, je klientka spoznala, da v njegovem vedenju ni pretvarjanja – njena interakcija s terapevtskim konjem ji je omogočila, da je izkusila, kaj pomeni iskren odnos brez pretvarjanja. Poleg tega je v tem odnosu lahko izkusila, kaj pomeni naklonjenost drugega bitja-brez potrebe po zavarovanju same sebe pred tem, da bi jo kdo na kakršenkoli način izkoristil (Karol, 2007).

Če je v prejšnjem odstavku bilo predstavljeno psihodinamsko razumevanje psihoterapije s konji, pa Shultzova (2005) piše, da osnovni teoretski okvir psihoterapije s konji predstavljajo gestaltistična, realitetna in racionalno-emozivna terapija (Kersten & Thomas, 2004 v Shultz, 2005). Psihoterapija s konji je v bistvu oblika integrativne kratkotrajne terapije, katero odlikujejo specifične lastnosti strateškega načrtovanja poteka terapije, hkrati pa gre za pristop, ki je osredotočen na težavo in usmerjen k iskanju rešitev zanjo. Pri tem psihoterapevt (in konjenik - najbolje je, če oboje, zaradi možnosti, ki jih ponuja zaupen odnos, združuje ena oseba) opazuje klientovo interakcijo s konjem. Predvideva se, da vedenja, ki pri konju ne sprožijo pozitivnega odziva, povzročajo podobne težave tudi na drugih področjih klientovega življenja. Ena od pomembnih predpostavk psihoterapije s konji je, da se spre-

¹ Podrobnejši opis je na voljo v članku: Karol, J. (2007). Applying a Traditional Individual Psychotherapy Model to Equine-facilitated Psychotherapy (EFP): Theory and Method. *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, 12(1) 77–90.

membra razvija skozi učenje novih spretnosti, ne pa toliko z vpogledom. Najučinkovitejše spremembe naj bi namreč nastopile, ko ljudje skozi izkustveno učenje najdejo rešitev sami (Kersten & Thomas, 2004). Pri tem je pomemben faktor klientovo sodelovanje v novih okoliščinah in uporaba terapevtskih metafor, ki predstavljajo orodje za primerjavo s situacijami iz vsakdanjega življenja (Shultz, 2005). Sodelovanje v tovrstni terapiji za udeleženca lahko predstavlja tudi preizkušanje lastnih meja in izpostavljanje tveganju. V takšnih okoliščinah imajo klienti priložnost, da izboljšajo sposobnost kontrole nad seboj in nad okoliščinami. Vedenje, povezano s prevzemanjem tveganja, naj bi ustvarjalo priložnost za terapijo na globlji ravni kakor delo v običajnem terapevtskem procesu (Taylor, 2001).

Različni avtorji navajajo različne kombinacije teoretskih pristopov in aktivnosti s konji. Klontz in sodelavci (2007) so v svojo študijo vključili kombinacijo aktivnosti s konji ter tehnike izkustvene terapije in humanistično-eksistencialnega pristopa. Pišejo o modelu izkustvene terapije s pomočjo konj (*Equine-Assisted Experiential Therapy, EAET*). Tovrstni model kombinira izkustveno terapijo s specifičnimi aktivnostmi, povezanimi s konji, ki dajo klientu možnost, da zaključi nedokončane posle, se razbremeni, da zaživi polneje in zamenja neustrezne in uničujoče vedenjske vzorce z učinkovitejšimi. Izkustvena terapija s konji nudi edinstveno priložnost za terapevtsko rabo metafor. Ker konji izzovejo pri ljudeh široko paleto čustev in občutij, se njihova navzočnost in sodelovanje lahko s pridom uporabi kot katalizator za samozavedanje in osebno rast (Zugich idr., 2002 v Klontz idr., 2007). Aktivnosti, kot so izbira konja, nega, jahanje, izvajanje iger s konji, so kombinirane s tehnikami tradicionalne izkustvene terapije igranja vlog, zrcaljenja, menjave vlog in z drugimi gestaltističnimi tehnikami (Klontz idr., 2007).

Tudi Schultzova, Remick-Barlowova in Robbinsova (2007) pišejo, da je psihoterapija s konji povezana z gestalt terapijo, saj kot osnovno orodje zahteva uporabo govornice telesa. V osnovi naj bi šlo za kratkotrajno vrsto terapije, katere cilj je ustvariti pozitiven odnos (ki je podlaga za uspešno sodelovanje) med terapevtom in klientom in vzpodbuditi klienta k uvidu. Pri doseganju teh ciljev se uporablja izkustven pristop in pristop, ki z vključevanjem konja omogoča rabo metafor. Konjenik in terapevt sodelujeta tako v snovanju, kot tudi v izvajanju intervencij (Schultz idr., 2007).

Shultzova (2005) piše tudi o tem, da klient lahko v procesu psihoterapije prevzame vlogo trenerja konja. Udeleženca terapevtske intervencije naučijo, kako naj zgradi s konjem tip sodelovalnega odnosa, kakor ga opisuje Jobe: z izvajanjem pritiska na konja trener konju sporoči, da je on tisti, kateremu lahko sledi. To počne tako dolgo, da konj sam izbere, da mu bo sledil. Trener konja ne sili v to, da mu sledi, temveč mu daje priložnost, da izbere pot, ki zahteva zaupanje in vodi v odnos. To predstavlja začetek učnega odnosa, ki temelji na zaupanju, spoštovanju in uklonitvi. Ko je odnos med konjem in klientom vzpostavljen, se vključi v proces metaforiziranja, ki označuje druge odnose. To klientu omogoča izkušanje nove perspektive (Shultz, 2005). Še ena prednost tovrstne terapije je, da skozi opazovanje klientovih poskusov reševanja nalog s konji psihoterapevt lahko pridobi več informacij,

ki se nanašajo na sposobnosti kot so vztrajnost, odločnost, prilagodljivost in ustvarjalnost, kakor v okvirih tradicionalnih psihoterapevtskih intervencij. Poleg tega ugotavljajo tudi, da konji predstavljajo neprecenljivo orodje za trening in supervizijo terapevtov: skozi skrbno načrtovane vaje terapevte vzpodbujajo, da raziščejo svojo terapevtsko vlogo. Tudi tovrstna supervizorna praksa se ne osredotoča na vsebino, tehniko ali model terapije, temveč na raziskovanje načinov, kako vzpostavljati kontakt, kako se soočiti s fenomenom, kot je »obtičanje«, itn. (Green, 2012).

Kot je mogoče razbrati iz navedb definicij in pristopov, različni avtorji navajajo različne teoretske osnove pristopanja k izvedbi psihoterapije s konji. V zadnjih letih se je tudi splošni trend psihoterapije usmeril k integraciji več šol. Strokovnjaki namreč spoznavajo, da nobena teorija sama po sebi ni popolnoma celovita. To pomeni, da ne obstaja nobena teorija, ki bi zaobjela vse sestavine kompleksnega človekovega vedenja. Iz tega sledi, da se najučinkovitejši načini obravnavanja razvijajo s kombiniranjem različnih teoretskih usmeritev, saj se na ta način ustvarjajo celovitejši teoretski modeli. Mnogo terapevtov se strinja, da je, ker najboljša metoda ne obstaja, integrativen pristop nujen, literatura pa vsebuje dokaze o učinkovitih pristopih, ki vzniknejo iz drugih teorij (Smith, 1985; Kelly, 1991; Lambert, 1992 v Shultz, 2005).

::PSIHOTERAPIJA S KONJI V SVETU IN PRI NAS

Popularnost terapije s konji se je v zadnjih letih razširila v mnoga okolja. V Združenih državah Amerike se uporablja kot del rehabilitacije vojnih veteranov, predstavlja del nekaterih modelov obravnavanja otrok z razvojnimi motnjami in postala je del urnika študentov medicine na Stanfordski univerzi. Glede na razvoj in širjenje področja je potrebno preverjanje učinkovitosti pristopa. Večino raziskav je mogoče najti v objavljenih člankih revij, organizacij, ki se ukvarjajo s terapijo s konji, v raziskovalno delo pa so se vključile tudi nekatere univerze. Nekatere ponujajo magistrske programe, povezane s terapijo s konji in tudi certificirana izobraževanja. S povečanjem interesa znotraj stroke in s podporo univerz je mogoče pričakovati, da se bo v prihodnosti terapija s konji uveljavila kot terapevtski pristop (Dorotik, 2012).

Nekatera mednarodna združenja, ki sicer skrbijo za izobraževanje strokovnjakov na področju terapije in psihoterapije s konji so poleg EAGALE še »Federation of Horses in Education and Therapy International« (HETI), ki ima člane v 49 državah sveta (Ekholm Fry, 2013), Certified Therapy Horse Association (CTHA), The National Association of Certified Professionals of Equine Therapy (NACPET), itn. Razen EAGALE zaenkrat še nobeno od omenjenih združenj ni doseglo Slovenije. Kljub temu, da predstavlja pristop, ki obljublja rezultate, bo verjetno preteklo še nekaj časa, preden bo psihoterapija s konji postala tudi pri nas splošno razširjena praksa in uveljavljeno področje.

Če trenutno situacijo v zvezi s psihoterapijo s pomočjo konj na mednarodni ravni označuje razcvet področja, bliskovito naraščanje števila kvalitativnih in kvantita-

tivnih raziskav, množica obstoječe in nove literature, ki iz dneva v dan narašča in, da dandanes psihoterapijo s konji nekatere univerze že vključujejo v izobraževalne programe, da v nekaterih psihiatričnih bolnišnicah predstavlja stalno obliko podporne terapije, je situacija na slovenskih tleh drugačna. V slovenskem jeziku sicer obstaja maloštevilna strokovna literatura o področju; rečemo lahko, da se na tem področju ustvarjajo prvi koraki. Terapija se redno izvaja v okviru Mladinskega klimatskega zdravilišča Rakitna pod okriljem Katarine Mavec. Po besedah Katarine Mavec je v Sloveniji psihoterapija s konji v povojih. »Na Rakitni smo edini ponudniki, ki redno izvajamo to aktivnost, sicer pa sta nekaj seans s konji izvedla dva družinska terapevta; prva je dr. Sobočan, psihiatrinja in družinska sistemska terapevtka, drugi pa g. Ručigaj, filozof in teolog, kandidat zakonske in družinske terapije.« (K. Mavec, osebna komunikacija, avgust 2013). Slednji deluje v neprofitnem Zavodu pri Usovih, katerih glavna dejavnost je nudenje psihoterapije ter zakonske in družinske relacijske terapije. G. Ručigaj je izobrazbo nadgradil z magistrskim študijem zakonske in družinske terapije. V letih 2009 in 2010 je v okviru EAGALA opravil usposabljanje za terapijo s pomočjo konj (Zavod pri Usovih, 2013). »Pri svojem delu ta model [EAGALA] uporabljam tudi sama, vendar ga kombiniram tudi z drugimi, predvsem s psihoterapevtskim jahanjem.« (K. Mavec, osebna komunikacija, avgust 2013). Pri nas sta torej znana dva strokovnjaka, ki sta opravila usposabljanje v okviru mednarodne organizacije EAGALA, ki velja za edino ponudnico strokovnega izobraževanja na naših tleh. Po navedbi Ane Bordjan, koordinatorice slovenske mrežne skupine EAGALA je: »EAGALA izobraževanje potekalo v Sloveniji v letu 2010, ko so ga izvajali EAGALA trenerji iz Anglije in Združenih držav Amerike,« protokoli so enaki mednarodnim in program usposabljanja popolnoma enak, kot v tujini (A. Bordjan, osebna komunikacija, avgust 2013).

::ETIČNOST TERAPIJE IN PSIHOTERAPIJE S KONJI

Z udomačitvijo konj je človek pričel konjeve potrebe podrežati svojim in od konj zahtevati, da se prilagodijo njegovemu urniku. Z udomačitvijo konja so se zanj spremenili trije aspekti. S socialnega vidika gre za omejenost druženja z ostalimi konji (če sploh imajo možnost za druženje). Iz lokomotornega vidika gre za omejevanje gibanja – večina konj v ujetništvu je zaprta v hlevu skoraj cel dan, medtem, ko se konji v divjini tekom dneva neprestano premikajo – medtem, ko se prehranjujejo, prepotujejo 5 do 10 kilometrov dnevno. Z vhlivitvijo se zmanjša se tako količina gibanja, kakor tudi hrane (Waring, 2003; Mills & Clarke, 2002; Sweeting et al., 1985; Vervuert & Coenen, 2002 v Dierendonck & Goodwin, 2005). Glede načina prehranjevanja se le-ta spremeni tako v kvantitativnem, kakor tudi v kvalitativnem smislu. Konji v divjini se prehranjujejo 60 do 80 % dneva, v ujetništvu pa se običajno uvede režim prehranjevanja, prehranski načrt, ki predstavlja nekaj obrokov dnevno. Poleg tega je v pri hlevskih živalih prisoten tudi problem omejenosti količine vlaknin v kombinaciji z razmeroma velikimi količinami koncentrirane hrane.

Glede na naravne razmere je neobičajna tudi uporaba nastilja (Dierendonck & Goodwin, 2005). Zaradi omejevanja ali prisil se tako pri konjih lahko razvijejo motnje ali navade, ki se kažejo v obliki žvečenja lesa, živčnega prestopanja, kopanja s kopiti, zdolgočasnost, grizenja jasli, brcanja, samopoškodovanja itn. Če torej pri hlevskem konju obstaja visoka stopnja motivacije za izvajanje določenih vedenj, toda je izražanje le-teh onemogočeno zaradi okoljskih omejitev, lahko to vodi v frustracijo in posledično v abnormalno vedenje (Mills & Clarke, 2002; Rushen et al., 1993 v Dierendonck & Goodwin, 2005).

Strokovnjaki trdijo, da je najboljši način za zaščito pred nezaželenim vedenjem in obravnavo nezaželenega vedenja prilagoditev ravnanja s konjem, načina vhlavitve, treninga in načina prehranjevanja, da bi konju omogočili odzivanje na svoje socialne, lokomotorne ali prehranske motivacije (Dierendonck & Goodwin, 2005). S trditvijo o obravnavi neželenih vedenj se strinja tudi Hillova, ki piše, da je večina teh motenj mehanizmov, ki jih je mogoče odpraviti ali vsaj obvladati, in sicer, s skrbno odmerjeno hrano, vajo, socializacijo ter primerno oskrbo (Hill, 2011). Stereotipno vedenje še sicer ni bilo predmet opazovanja niti pri domačih, niti pri konjih v naravi (Dierendonck & Goodwin, 2005).

Pri psihoterapiji s konji gre za intervencije, pri katerih sodelujejo živali, zato ne moremo mimo vprašanja o dobrobiti živali, vključenih v terapevtsko delo. V razvitih državah se vzrejnim konjem in konjem, ki jih ljudje vključujejo v svoje prostčasne aktivnosti, sicer namenja velika mera nege in oskrbovanja, toda se pri tem pogosto pozablja in zanemarja konjeve naravne potrebe. Da bi zmanjšali prepad med načinom oskrbovanja in evlucijskimi potrebami konj, je velikega pomena poznavanje značilnih različnih oblik vedenja konj, za katera so konji visoko motivirani, poznavanje prehodnih obdobj v konjevem življenjskem ciklu, poznavanje vzrokov za nastanek nezaželenih vedenj, znanje o teorijah učenja in učnih sposobnostih konj in odprtost za nove načine oskrbovanja in treniranja. Izpolnjevanje teh pogojev omogoča osnivanje akcijskega načrta, katerega namen je razvoj odnosa med konjem in človekom, ki bo temeljil na dobrobiti, posledično pa lahko pomeni tudi boljše rezultate in nižje stroške (Dierendonck & Goodwin, 2005). V ustavnovah, ki izvajajo psihoterapijo s konji je z zakoni predpisano, kako je potrebno ravnati, da se zagotavlja v konjeva dobrobit, pri izvedbi vsake intervencije pa je potrebno upoštevati vsa moralno-etična pravila v zvezi s človekom in živaljo (Marinšek & Tušak, 2007). Pri tem se institucije držijo smernic, pravil in načel, ki so določena za izvajanje programov aktivnosti in terapije s pomočjo živali (Marinšek & Tušak, 2007), ki zajemajo redno hranjenje, veterinarsko oskrbo, omogočanje počitka, pa tudi sterilizacijo in kastracijo, ki imata za posledico spremenjeno izločanje spolnih hormonov, ki vplivajo na vedenje živali. Z vidika uporabnosti in učinkov lažje obravnave živali gre torej poseg, ki ima za posledico umiritev živali, kar pomeni, da je rokovanje, skrb in obvladovanje takšne živali lažje in varnejše. Slednje je sicer stalna praksa tudi med ljubitelji konjeniškega športa, vprašanje o tem, koliko je poseg etičen, pa ostaja odprto. Dogovorjena pravila določajo tudi, da mora biti tudi prehrana prilagojena.

gojena glede na potrebe posamezne živali. Sveža voda mora biti vedno na razpolago, hranjenje živali pa poteka po vnaprej določenem razporedu (Marinšek & Tušak, 2007). Kot omenjeno, je to sicer v nasprotju z osnovnimi potrebami divjih konj, toda ker gre za udomačene živali, katerih bioritem in način življenja je povsem drugačen od v divjini živečih konj, lahko zaključimo, da gre za ukrep, ki omogoča uravnovešanje konjevih prehranskih potreb s količino gibanja. Poleg osnovne zahteve po urejenih in ustrezno velikih boksih je ključnega pomena velik izpust, kjer naj bi konj preživel večino svojega »prostega« časa. Potreba po gibanju in črednosti je v konjih ostala vse do danes: izpust konjem omogoči vzdrževanje osnovne kondicije, odvajanje odvečne energije, hkrati pa jim omogoča uživanje v socialni skupnosti (Marinšek & Tušak, 2007).

Če je bilo do sedaj govora predvsem o konjevih naravnih potrebah, pa se na tem mestu moramo ustaviti še pri vključevanju konja kot »pripomočka« v terapijo. V raziskavah, ki preverjajo učinkovitost terapije s konji, središčno temo predstavlja učinek terapije na klienta. Kar se pogosto pozablja, pa je preverjanje učinka vaj, izvedenih v sklopu psihoterapije s konji, na konja. Kot primer vprašljive vaje Dorotikova (2011) navaja nalogo, kjer morajo udeleženci pobarvati konja. Klient dobi vedra z barvo in navodilo, naj »okraši svojega konjskega partnerja«. Programi, ki ponujajo to aktivnost, bodo zagotovili, da je takšna vaja terapevtskega pomena in neškodljiva za konja (v smislu neškodljivosti barve). Kljub temu je tukaj na mestu vprašanje, če je naloga, pri kateri obstaja možnost za to, da škodimo živali, zares terapevtska? Na drugi strani je potrebno omeniti tudi, da se pri intervencijah praviloma opazuje le klientovo vedenje in odzivi, da bi lahko ocenili učinkovitost naloge, medtem, ko se odzivanje konja običajno spregleda. Tudi izvajanje aktivnosti, v katerih (neizkušen) klient od konja zahteva, da napravi nek premik ali gib, bi lahko označili kot vprašljive. Dodatno oviro na področju psihoterapije s konji predstavljajo ponudniki, ki na tržišču ponujajo nekajdnevna izobraževanja, s katerimi naj bi udeleženci dosegli status »terapevta s konji«. Interpretacija in razumevanje konjeve govornice je ključnega pomena za zagotavljanje lastne varnosti in nenazadnje tudi varnosti klienta. Oseba, ki ima malo izkušenj s konji (ali jih nima), ne more usvojiti znanja, potrebnega za tovrstno delo v le nekaj dneh. Vprašanje o tem postane še posebej smiselno, če upoštevamo, da se bo konj v situaciji, ko bo prisiljen v izvajanje njemu nerazumljivih nalog, najverjetneje odzval obrambno (Dorotik, 2011). V takšnem primeru ima lahko terapija negativne ali celo pogubne posledice.

Čeprav zanimanje za terapijo z živalmi narašča, prav tako pa tudi število raziskav, ki potrjuje njeno učinkovitost, se v okviru socialnih in družbenih znanosti raziskovanju etičnosti odnosa med človekom in živaljo namenja le malo pozornosti. Pomanjkanje profesionalnih okvirjev in kvalitativnih raziskav v zvezi s terapijo s pomočjo živali lahko vodi do praktičnih in etičnih vprašanj, skrb pa vzbuja tudi varnost izvajanja tovrstne terapije. Tveganja in težave, povezane z varnostjo, so sicer znane, toda le malo pozornosti se je namenjal dobrobiti živali, vključenih v intervencije: ne samo, da obstaja nevarnost, da klient poškoduje žival, tudi delo samo

lahko za žival predstavlja stres (Heimlich, 2001 v Evans & Gray, 2011). Ne moremo mimo tega, da ne bi omenili še ključnega vprašanja psihoterapije s konji: terapevti pričakujejo pozitivni terapevtski učinek – kljub temu, da okoliščine morda niso terapevtske za vse udeležene v procesu. Dorotikova primerja terapevtsko intervencijo, ki vključuje konje, z izvedbo družinske terapije, kjer eden od članov na račun lastne čustvene škode pomaga drugim članom. Blagostanje enega posameznika se ne more izboljšati, če je priča trpljenju drugega človeka. Primer ni nič drugačen od izvajanja psihoterapije oziroma katerekoli terapije s konji (Dorotik, 2011).

Za zagotavljanje dobrobiti konja je zadolžen terapevtski tim, torej strokovnjak na področju konjeništv in terapevt. Oba bi morala preverjati dobrobit vseh udeleženi v procesu, tudi konjevo. Za uspešno delo je potrebno preverjati, ali konj razume, kaj se zahteva od njega, upoštevati pa je potrebno tudi njegove potrebe. Če bi se izvajalci ob izvedbi vprašali tudi, ali je tudi konj po intervenciji v boljšem stanju, pa bi lahko zaključili, da je terapevtska intervencija dogodek, od katere imajo korist vsi udeleženi.

::LITERATURA

- Bauducco, S.V.** (2012): »Equine assisted Psychotherapy with Suicidal Girls: Individual Growth Analysis Explains the Change.« Povzeto 16. avgusta 2013 s strani http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:L9TOZbYXiAIJ:scholar.google.com/+neurobiology+of+equine+assisted&hl=sl&as_sdt=0,5&as_vis=1.
- Berget, B., Ekeberg, Ø., & Braastad, B.** (2008): »Animal-assisted therapy with farm animals for persons with psychiatric disorders: effects on self-efficacy, coping ability and quality of life, a randomized controlled trial.« Povzeto 9. avgusta 2013 s strani <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2323374/>.
- Chandler, C.K.** (2005): *Animal assisted therapy in counseling*. New York: Routledge.
- Chandler, C.K.** (2006): »"Pawsitive" Pets: Working With Your Pet as Cotherapist.« Povzeto 11. avgusta 2013 s strani <http://counselingoutfitters.com/vistas/vistaso6/vistaso6.26.pdf>.
- Cole M. L.** (2009): »Literature review and manual: Animal-Assisted Therapy.« Magistrsko delo, Lethbridge: University of Lethbridge.
- Deeter, F.** (2012). »Therapy Animals: Companions or Consumption?« Psych Central. Povzeto 17. avgusta 2013 s strani <http://psychcentral.com/blog/archives/2012/01/20/therapy-animals-companions-or-consumpt>.
- Dorotik, C.** (2011). »Equine Therapy: Is It Good For The Horse?« Povzeto 17. avgusta 2013 s strani <http://blogs.psychcentral.com/equine-therapy/2011/06/equine-therapy-is-it-good-for-the-horse/>.
- Dorotik, C.** (2012). »Equine Therapy: In Universities?« Povzeto 17. avgusta 2013 s strani <http://blogs.psychcentral.com/equine-therapy/2012/03/equine-therapy-in-universities/>.
- Ekhholm Fry, N.** (2013). »Equine Assisted Therapy: An Overview.« V: **M. Grassberger, R.A. Sherman, O.S. Gileva, C.M.H Kim in K.Y. Mumcuoglu, (ur.):** Biotherapy - History, Principles and Practice. London: Springer, str. 255- 284.
- Evans, N. in Gray, C.** (2011). »The Practice and Ethics of Animal-Assisted Therapy with Children and Young People: Is It Enough that We Don't Eat Our Co-Workers?« Povzeto 28. avgusta 2013 s strani <http://bjsw.oxfordjournals.org/content/early/2011/06/20/bjsw.bc091.full#ref-22>.
- Ewing, C. A., MacDonald, P. M., Taylor M. in Bowers M. J.** (2007): »Equine-Facilitated Learning for Youths with Severe Emotional Disorders: A Quantitative and Qualitative Study«. V: Child Youth Care Forum, 36/1, str. 59–72.

- Ford, C. (2013): »Dancing with Horses: Combining Dance/Movement Therapy and Equine Facilitated Psychotherapy«. Povzeto 17. avgusta 2013 s strani <http://link.springer.com/article/10.1007%2F10465-013-9156-z>.
- Frewin, K. & Gardiner, B. (2005): »New age or old sage? A review of equine assisted psychotherapy.« V: *The Australian Journal of Counselling Psychology*, 6, str. 13-17.
- Gasalberti, D. (2006). »Alternative Therapies for Children and Youth With Special Health Care Needs.« V: *Journal of Pediatric Health Care*, 20(2), str. 133-136.
- Green, S. (2012): »Horses and Families: Bringing Equine Assisted Approaches to Family Therapy«. V: A. Rambo, T. Boyd, A. Schooley & C. West (ur.): *Family therapy review: Contrasting contemporary model*. New York: Taylor and Francis.
- Gustavson-Dufour, J. (2011): »*Equine-Assisted Psychotherapy and Adolescents*«. Povzeto 18. avgusta 2013 s strani <http://www.alfredadler.edu/sites/default/files/Gustavson-Dufour%20MP%202011.pdf>.
- Hill, C. (2011): *Če bi konji govorili... Temeljni priročnik za razumevanje konj*. Ljubljana: Tehniška založba Slovenije.
- Hutchinson, J. (2009): »*Equine Assisted Psychotherapy: Horses are still helping us today*«. Povzeto 19. avgusta 2013 s strani <http://www.eagala.org/sites/default/files/attachments/Hutchinson2009%20General%20EAP%20Paper.pdf>.
- Kakacek, S. L. (2007): »An arena for success: Metaphor utilization in equine-assisted psychotherapy«. Povzeto 2. avgusta 2013 s strani http://www.marleysmission.com/pdf/arena_success.pdf.
- Karol, J. (2007): »Applying a Traditional Individual Psychotherapy Model to Equine-facilitated Psychotherapy (EFP): Theory and Method.« V: *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, 12/1, str. 77-90.
- Klontz, B. T., Bivens A., Leinart D. in Klontz T. (2007): »The Effectiveness of Equine-Assisted Experiential Therapy: Results of an Open Clinical Trial.« V: *Society and Animals*, 15/3, str. 257-267.
- Kruger K. A. in Serpell J.A. (2006): »Animal-Assisted Interventions in Mental Health: Definitions and Theoretical Foundations.« V: A. H. Fine (ur.): *Handbook on Animal Assisted Therapy*. Burlington: Academic Press Inc., str. 21-38.
- Kruger, K.A., Trachtenberg S. W. & Serpell J.A. (2004): »Can Animals Help Humans Heal? Animal-Assisted Interventions in Adolescent Mental Health.« Povzeto 24. junija 2013 s strani http://research.vet.upenn.edu/Portals/36/media/CIAS_AAI_white_paper.pdf.
- Marinšek, M. in Tušak, M. (2007): *Človek – žival: zdrava naveza*. Maribor: Založba Pivec.
- Mandrell, P. (2006): *Introduction to Equine-Assisted Psychotherapy*. Maitland: Xulon Press.
- Mavec, K. (2012): *Noetova banda: Terapevtski objem konja namesto tablete [posnetek intervjuja]*. Ljubljana: Val 202.
- Schultz, P., Remick-Barlow & A., Robbins L. (2007): »Equine-assisted psychotherapy: a mental health promotion/intervention modality for children who have experienced intra-family violence.« V: *Health and Social Care in the Community* 15/3, str. 265-271.
- Simmons, W. (2011): »The Effects of Equine Therapy on the Therapist.« Povzeto 18. avgusta 2013 s strani <https://dspace.smith.edu/bitstream/handle/11020/23006/Winifred%20Simmons%20thesis%20for%20Library.pdf?sequence=1>.
- Tartakovsky, M. (2008): »Equine-Assisted Psychotherapy: Healing Therapy or Just Hype?« Povzeto 18. avgusta 2013 s strani <http://psychcentral.com/lib/equine-assisted-psychotherapy-healing-therapy-or-just-hype/0001423>.
- Tetreault, A. (2006): »Horses that heal: The Effectiveness of Equine Assisted Growth and Learning on the Behavior of the Students Diagnosed with Emotional Disorder.« Povzeto 8. avgusta 2013 s strani <http://humanhorsepower.nl/downloads/EAGALAresearchproject2006web.pdf>.
- Trotter, K. S., Chandler, C. K., Goodwin-Bond, D. in Casey J. (2008): »A Comparative Study of the Efficacy of Group Equine Assisted Counseling With At-Risk Children and Adolescents.« V: *Journal of Creativity in Mental Health*, 3/3, str. 254-284. Povzeto 2. avgusta 2013 s strani http://kaytrotter.com/Trotter_JCMH.pdf.

.....

Tušak, M. in Tušak, M. (2002): Psihologija konja. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Van Dierendonck, M. & Goodwin, D. & de Jonge, F.H in van den Bos, R. (2005): »Social contact in horses: implications for human-horse interactions.« Povzeto 1. julija 2013 s strani http://igitur-archive.library.uu.nl/vet/2006-0802203251/Dierendonck_05_SocialcontactinHorses.pdf.

ŠTUDIJE

STUDIES

Igor Žunkovič
**POMEN
EVOLUCIJSKE
VLOGE SMEHA
IN SEKSUALNOSTI
ZA RAZUMEVANJE
VLOGE GLEDALCEV
V STAROGRŠKI
TRAGEDIJI**

149-165

ODDELEK ZA PRIMERJALNO KNJIŽEVNOST
IN LITERARNO TEORIJU
FILOZOFSKA FAKULTETA
AŠKERČEVA ULICA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

ČLANEK OBRAVNAVA VLOGO GLEDALCEV V starogrških tragedijah skozi sintetizo pomena evolucijske vloge smeha in seksualnosti, analize kognitivne strukture arhaičnih ritualov in njihovih uprizoritev, pomena trojne arhitekture starogrškega teatra in bistvenih razlik med tragedijo in komedijo. Kot ključni element te sinteze se izkaže povezava med smehom in seksualnostjo ter igro, pri čemer komedija vsebuje smeh in seksualnost, zaradi česar je vsekoli v območju igre, tragedija pa ne, zato se njena igrivost mora šele vzpostaviti skozi katarzo.

Ključne besede: antična poezija, tragedija, komedija, katarza, evolucija, smeh, seksualnost

ABSTRACT

*THE MEANING OF EVOLUTIONARY FUNCTIONS OF LAUGHTER
AND SEXUALITY FOR UNDERSTANDING THE ROLE OF SPECTATORS
IN ANCIENT GREEK TRAGEDY*

The article examines the role of the spectators in Greek tragic festivals through the synthesis of evolutionary functions of laughter and sexuality, the analysis of the cognitive structure of archaic rituals, the meaning of the greek theatre architecture, and the main differences between tragedy and comedy. Thereby, the link between laughter, sexuality and play becomes of central importance. The lack of signs for laughter and sexuality in the Greek tragedy means that the playing character of tragedy has to be constructed through catharsis.

Key words: ancient poetry, tragedy, comedy, catharsis, evolution, laughter, sexuality

::UVOD

V pričujočem članku zagovarjam tezo, da imata smeh in seksualnost kot znaka za igro in kot igra sama pomembno vlogo pri razumevanju starogrške tragedije kot literarne forme in odziva gledalcev nanjo, ki ga Aristotel opiše kot vzbujanje katarze prek strahu in sočutja (Aristotel, *Poetika* 1449b). Metode, ki jih uporabljam, so primarjalna, fenomenološka in interdisciplinarna. Četvero različnih tematskih sklopov (arhitektura starogrških gledališč, razlike med tragedijo in komedijo, podoba arhaičnih ritualov ter evlucijska vloga smeha in seksualnosti) sintetiziram v predlog razumevanja delovanja antične tragedije, ki poskuša odgovoriti na nekatera pomembna vprašanja v zvezi s to literarno formo, na katera doslej nismo poznali evlucijsko utemeljenih odgovorov: Od kod povezava med posnemanjem v prvotnih ritualih in smehom ter eksplicitno seksualnostjo? Od kod povezava med rituali, igro in smehom, med igro (tudi literarno, gledališko) in posnemanjem? Zakaj so predhodniki tragedije veseli? Zakaj je spolnost povezana s smehom in posnemanjem in končno, od kod izvirajo razlike med vlogo (izkustvom) gledalca komedije in gledalca tragedije¹?

::THEATRON IN VLOGA GLEDALCEV

Dejanja starogrških tragedij se dogajajo v orkestri in na/v skeni², kar je analogno vsebinskim dvojnostim tragedije s plesom in petjem na eni ter govorom na drugi strani, z ritualnim, božjim, usodnostnim elementom na eni in racionalno-logičnim na drugi strani³, pa tudi filozofski dvojici legitimno–legalno⁴, pri čemer prvo ustreza redu usodnosti in božanskosti, drugo pa redu človeških skupnosti, zapisanem v zakonih polis.

Toda vsaj tako pomembna, kot je razlika med petjem/plesom v orkestri in govorom na/v skeni (konec koncev igralec tudi v orkestri govori in ne poje) oz. izločitev igralca iz zbora in orkestre ter njegova postavitev na/v skeno, je tudi izločitev gledalcev⁵ iz zbora in odra (skene) na/v theatron.

¹ Članek posredno odgovarja, čeprav ta odgovor ni enoznačen, zanesljiv in znanstveno utemeljen, na pomembno vprašanje v zvezi s tragedijo, ki ga v svojem tekstu *Na sledi za Homerjem* postavlja Kajetan Gantar: »Zakaj se je tragedija razvila ravno v Atenah in ne tudi drugod po svetu, kjer so obstajali podobni pogoji?« Odgovor, v smeri katerega kaže pričujoči članek, je v specifični sintezi evlucijske vloge smeha in seksualnosti ter pozicije gledalcev v tragedijah, kjer ta znaka igre manjkata.

² Tehniko uprizarjanja tragedij in funkcije različnih sestavnih delov gledališča pri uprizoritvah med drugimi podrobno opisujejo Nancy Sorkin Rabinowitz (Rabinowitz-Sorkin, 2008: 20-31), Wolfgang Schadewaldt (Schadewaldt, 1991) in Janez Vrečko (Vrečko, 1994).

³ Glej še Schadewaldt, 1991: 45 in Vrečko, 1994: 158-162.

⁴ To je razlikovanje, ki ga vzpostavlja Hegel v svojih *Predavanjih o estetiki*. Deniz Poniž v *Tragediji* Heglovo definicijo tragedije opiše takole: »Prava vsebina klasične tragedije so tiste substancialne sile (v okviru intime, javnih zadev ali božanskega), ki se vzdignejo nad vsakdanjost in se prikazujejo kot duhovna substanca sveta.« (Poniž, 1994: 15)

⁵ V svoji antropološki analizi starogrške tragedije Christian Sourvinou-Inwood izpostavi pomen razumevanja vloge gledalcev v starogrškem gledališču. »It is necessary to define this relationship, or at least reconstruct the parameters

To ni le časovna izločitev, ki se je verjetno dogajala postopoma že s transformacijo⁶ ritualov v kulte in pevsko-plesne predstave⁷, temveč tudi funkcionalna izločitev. Theatron, prostor za gledalce, je vizualno in zgodovinsko morda res mogoče imeti za podaljšek orkestre (Vrečko, 1994: 158-159) – slednje kaže njegova polkrožna oblika in fizična povezanost z orkestro, saj med njima ni nobene pregrade, pa tudi zgodovinski predhodniki gledaliških stavb, o katerih govori Vrečko⁸ – a njegova ostala arhitekturna zasnova, zlasti njegova privzdignjenost s sedišči, ga jasno razlikuje in razločuje od orkestre.

Vsak, ki obiše katerega od ohranjenih antičnih gledališč, se najprej začudi izjemni akustični dovršenosti, ki jo izkazujejo, saj je z vsakega kotička theatrona mogoče dobro slišati dogajanje v orkestri in skeni⁹. Amfiteatrška zasnova theatrona omogoča, da imajo vsi gledalci dober pogled na dogajanje – theatron je stopničasto privzdignjen od orkestre, beseda sama pa etimološko označuje gledanje¹⁰. Theatron je torej arhitekturna struktura, ki je namenjena gledanju in poslušanju, ne struktura, v kateri bi se dogajala ritual in igra.

.....
 that defined it. [...] First, does the world portrayed on the stage have any relation to the world of the audience? [...] Second, were the two worlds kept totally separate during the performance?» (Sourivnou-Inwood, 2008: 296) V pričujočem članku se ukvarjam zlasti z drugim vprašanjem, saj je nanj mogoče odgovoriti le, če razumemo funkcionalno vlogo gledalcev in naravo njihovega doživljanja antičnih tragedij.

⁶ Na tem mestu ne eksplicitam problematičnosti neposrednega povezovanja (dionizičnih) ritualov s tragedijo, ki so ga razvili predstavniki cambridgeške šole, posebno Gilbert Murray, temveč predpostavljam zgodovinski prehod, ki ni nujno tudi genealogija kot taka. V tem smislu gre za zgodovino, ne za genealogijo dramskih form. Tej zgodovinski perspektivi ne nasprotuje niti teorija šamanističnega izvora dramskih form, ki jo razvije Ernes Kirby, saj gre tudi tukaj za nastanek dramske forme, ki predstavlja nekaj drugega, kot je ona sama, nekomu tretjemu (gledalcu), ki v predstavi ni udeležen (tako kot v sam akt (recimo) zdravljenja opazovalec ni neposredno vpet). O šamanistični teoriji glej še Rozik, 2002: 69-89. Eli Rozik poudarja pomembnost razlikovanja med dramskim medijem in vsebino predstavljenega, ki jo Murray in drugi ritualisti zapostavljajo. V pričujočem tekstu to razliko upoštevam, vendar jo z obravnavo smeha in seksualnosti kot znakov za igro in elementov igre hkrati tudi presegam. Šele s tragedijo kot literarno formo postane ta razlika tudi na ravni dramske forme eksplicitna, medtem ko hipoteza, ki jo zagovarjam, predpostavlja nezmožnost tega razlikovanja ob prisotnosti smeha in seksualnosti.

⁷ V nadaljevanju obravnavam primer korintske vazne poslikave, ki kaže razliko med izvornim ritualom in njegovo uprizoritvijo. Ta razlika predpostavlja tisto bistveno kognitivno razlikovanje, ki utemeljuje zavest o reprezentabilnosti reprezentacije, to je distanco med nekom, ki opazuje uprizoritev rituala, in ritualom samim. Ta razlika je, kot pojasnjujem v nadaljevanju, že prisotna pri udeležencu ritualne predstave in seveda avtorju dotične slike, medtem ko v izvornem ritualu ni prisotna.

⁸ Zelo natančne upodobitve različnih antičnih gledališč, vključno s fotografijami nekaterih njihovih ostankov, vsebuje knjiga Nancy Sorkin Rabinowitz *The Greek Tragedy*. Avtorica tudi upravičeno opozarja, da je struktura antičnega gledališča, ki jo poznamo danes, najbolj ohranjena v Epidauru, kjer pa je bilo gledališče zgrajeno v četrtem stoletju pr. n. št. O starejši arhitekturi gledališč vemo manj, toda osnovne strukture tega teatra so tudi po mnenju Sorkin-Rabinowitz naslednje: theatron, skene in orkestra. (Rabinowitz-Sorkin, 2008: 21-25) Če pri tem upoštevamo znane navedbe (Horacij, Leksikon Suda) o Tespisu kot prven tragediografu, ki je »s svojo igralsko skupino prirejal gledališke predstave na vozu« (Poniž, 1994: 40), potem je smotno sklepati dvojje: ali je arhitekturna zasnova antičnega teatra nastala postopoma glede na potrebe festivalov; ali je bila tragiška forma postavljena v že obstoječo arhitekturno zasnovo javnega ritualnega prostora. V vsakem primeru pa ima theatron kot prostor gledalcev določen pomen za njihovo funkcijo v tragiških predstavah in njihovo recepcijo tragedij.

⁹ Znana je zgodba o Sofoklu, ki ni mogel igrati v svojih tragedijah, saj je imel prešibek glas, ki je, kot pravi Nancy Sorkin Rabinowitz, lahko resnična ali ne, vsekakor pa kaže na pomen močnega glasu v tragiških predstavah. (Glej tudi Rabinowitz-Sorkin, 2008: 21.)

¹⁰ »The Greek word theatron, from which we get our theater, has as its primary significance seeing.« (Rabinowitz-Sorkin, 2008: 21)

Arhitekturno je antično gledališče sestavljeno iz treh, ne pa iz dveh delov, čeprav je res, da se dramsko dogajanje izvaja le v dveh delih (v orkestri in skeni). Tretji del (theatron) je tisti, ki bistveno razlikuje tragedijo od starejših ritualov in tudi od kultov, ker je to prostor opazovanja, ki je bilo v *Iliadi* prihranjeno le za bogove¹¹, medtem ko ljudem ni bilo mogoče prisostvovati ritualom, posebno pa ne kultom, kjer je to celo pravilo (zakon), ne da bi bili v njih udeleženi.

Če razmeroma zanesljivo vemo, da starogrška tragedija svojo kratko pot začinja s Tespisom, ki je ločil pevski in dialektični del zborovskega petja, in je ta dva elementa v celoto prvi umestil Arion¹², o tem, kako se gledalci izločijo iz zbora, ne vemo prav veliko. Za kozmogonijske in vegetacijske obrede vemo, da niso imeli opazovalcev¹³, medtem ko to za satirske in silenske mimetične plesе najbrž ne velja več povsem. Maskirani plesalci, ki jih prikazujejo starejše korintske in mlajše atiške vazne poslikave, se zagotovo razlikujejo od ostalega občestva, ki sodeluje v ritualni predstavi, že po tem, da so maskirani, medtem ko občestvo v procesiji sodeluje z vzkliki in gibanjem/plesom, značilnimi gestami in ritualnimi dejanji (ritualno očiščenje, sparagmos, použitje hrane, vzkliki veselja ob anagnorisis).

::KORINTSKE VAZNE POSLIKAVE

Steinhart ugotavlja, da korintske vazne poslikave (od druge polovice sedmega stoletja naprej) prikazujejo »mimetične plesе v slikovni formi« (Steinhart, 2007: 216). To pomeni, da plesi pripovedujejo neko zgodbo, ki jo slikar poskuša ujeti v likovnem jeziku¹⁴.

Brian Boyd v svoji knjigi *The Origin of Stories* trdi, da se sposobnost pripovedovanja začne razvijati že mnogo prej, preden je človek popolnoma razvil govorni jezik. Podobno v svojem članku *The Uses of Fiction* pravi tudi Danis Dutton, ki pripovedovanje postavi v samo evolucijsko jedro, iz katerega naj bi se razvila človeška

¹¹ Vrečko v *Epu in tragediji* pravi: »Nenavadno pri vsej stvari je prav to, da so si stari Grki lahko ogledali stvari šele, ko so jih pred tem že videli bogovi, da je bila potemtakem epska predpremiere tragičnega najprej rezervirana za bogove.« (Vrečko, 1994: 18)

¹² Za natančnejši opis razvoja tragedije po Tespisu glej: Poniž, 1994: 40-43; Schadewaldt, 1991: 42-52; Vrečko, 1994: 130-141.

¹³ O tem glej še Vrečko, 1994: 158-175. Še nazornejše so antropološke opredelitve zgodnjih religioznih praks, posebno totemizma ter postopnega prehoda v politeizem, ki jih v svoji knjigi *Homo diaphoricus* razvije Borut Ošljaj, kjer kot bistvo prvotnih religioznih praks izpostavi primarno identiteto človeka in boga. Takšno razmerje med človekom in bogom pa ne omogoča pozicije gledalcev (smisel Kirbyjeve šamanistične teorije je prav v fenomenološki vlogi šamana kot proto-igralca, ki je prostor vmesnosti med totalno identiteto in subjektivistično disociacijo). Vrečko v zvezi z elezinskimi misteriji izpostavlja še njihovo skrivnostnost, kar priča temu, da že obstaja možnost »biti zgolj opazovalec«, medtem ko izvorni rituali te možnosti sploh niso predpostavljali. Bistveno je torej nerazlikovanje udeleženca in opazovalca, ne morebitna prepoved »zgodlj gledanja«. Prepoved je smiselna šele, ko razlikovanje že obstaja.

¹⁴ Na tem mestu je potrebno opozoriti na razliko med različnimi jezikovnimi sistemi (govor, likovni jezik, glasbeni jezik itd), ki jo utemelji in razvije Gregor Tomc v svoji knjigi *Geni, Nevroni, Jeziki*. Za nas je Tomčeva kognitivno-funkcionalna analiza jezikov pomembna, v kolikor izraža razliko med narativnimi zmožnostmi likovnega jezika, v katerem je izražena naracija korintskih vaznih poslikav, in govornega jezika, ki pripoveduje mite, epe in tragedije.

kultura (Dutton, 2010: 189). Boyd je konkretnější, saj izpostavi razliko med razumevanjem dogodkov in njihovih zaporedij ter sposobnostjo metarepresentacije (Boyd, 2009: 129). Medtem ko se Dutton ukvarja s pomenom fikcijske naracije v evoluciji, Boyd poskusi izraziti razliko med živalsko in človeško sposobnostjo pripovedovanja, pri čemer je tisto, kar ima človek več od živali, prav sposobnost metarepresentacije, ki jo opredeli kot »zavest o reprezentativnosti reprezentacije« (Boyd, 2009: 129).

Pomembna je torej zavest o tem, da so reprezentacije bitja res reprezentacije, ne pa objekti sami. Ta zavest predpostavlja eksplicitno in zavestno razliko med jazom in predmetom (med subjektom in objektom motrenja). Šele tedaj je lahko neka oseba avtor pripovedi in šele tedaj je mogoče, da nekdo razume tisto, kar se mu je zgodilo, kot svoj osebni spomin.

Plešočim komasti, sileni in satiri torej pripovedujejo zgodbe¹⁵. Tematika teh zgodb je raznovrstna: lov, boj, dogodki iz življenja junakov in bogov. Herodotova zgodba o Kleistenu iz Sikiena, ki jo analizirajo tudi Janez Vrečko, Wolfgang Schadewaldt, Barbara Kowalzig¹⁶ in drugi, kaže, da so zgodbe, ki so jih pripovedovali ritualni pevci/plesalci, govorile o junaštvih različnih herojev, četudi so izvorno morda pripadale Dionizu. Za pričujoči razmislek je ta tematska raznovrstnost pomembna, saj predpostavlja zgoraj opisano razliko med pripovedovalcem in pripovedovanim – kognitivno strukturo narativnosti, ki je izvorni rituali ne poznajo¹⁷.

Toda, kot trdi Hedreen, so vazne poslikave že pripovedi o ritualih, ne pa avtentična preslikava ritualov – pripovedujejo zgodbe in so mimetične, čeprav ne posnemajo recimo lova, temveč plesno/glasbeno/pevsko ritualno predstavo lova; so torej posnetek posnetka posnetka, rečeno v Platonovem jeziku. To je mogoče razbrati iz uniformnosti gibov naslikanih plesalcev, ki niso naključni, nesinhroni in povsem podivjani, temveč usklajeni v določen plesni korak, ki je lahko krožen ali del procesije.

Posebno pomembna je v tem oziru poslikava Berlinske vaze (Hedreen, 2007: 161), ki na eni strani prikazuje silene, na katerih v ritmu aulosa (piščali) jezdijo vojaki, na drugi strani pa zbor silenov in nimf, ki stojijo »povsem mirno in čakajo silena, ki igra aulos, da uglaši svoj inštrument« (Hedreen, 2007: 161). Za Hedreena je ta urejenost silenskega zbora dokaz, da je v tej predstavi že na delu ditiramb, da gre torej za ditirambijski zbor, kar je sicer sinteza form, ki jo tradicija pripisuje Arionu. Nam pa je najvažnejša ugotovitev Ann Steiner, da sta poslikavi komplementarni – druga prikazuje mitični model zborovske predstave (sceno iz dionizične mitologije), prva pa človeško zborovsko predstavo istega dogodka. To kažejo detajli obeh

¹⁵ Enako Hedreen: »Generally speaking, the aim of the vase-painter is visual narration« (Hedreen, *Myths* 159).

¹⁶ Barbara Kowalzig se v svojem članku *And Now all the World Shall Dance! (EUR. BACCH. 114) Dionysus' Choroï Between Drama and Ritual* (Kowalzig, 2007: 221-251) izdatno navezuje na omenjeno Herodotovo zgodbo in posebno na dejstvo, da so tragiški zbori v tej zgodbi vrnjeni Dionizu. Na pomen vrnjenosti se navezuje tudi Vrečko in oba izpostavljata pot tragiških zborov od rituala (ki pripada Dionizu), prek kultov herojev (ki pripadajo različnim junakom, v tem primeru recimo Adrastu) do tragedije.

¹⁷ Slednje v nadaljevanju pokažem skozi narativno razliko med prvo in drugo sliko Berlinske vaze.

slik, ki so relativno zelo različni glede na to, da gre za poslikavo istega slikarja iste vaze. Prva je mnogo natančnejša pri izrisu podrobnosti oblačil in maske s podrobnostmi v obleki in šemi, medtem ko pri drugi ti detajli manjkajo. »Ni sledu o našemljenosti silenov.« (Hedreen, 2007: 163)

Prva slika torej kaže zbor našemljenih plesalcev silenov, druga pa prave silene in nimfe; druga izvorni dogodek, prva njegovo ritualno (bolje rečeno kultno) ponovitev.

Rituali, ki jih oriše druga od obravnavanih slik, so izvorni rituali, v katerih se udeleženci povsem zlijejo z liki, ki jih upodabljaajo, postanejo sileni in poustvarjajo ritualne dogodke (konca/začetka sveta, če gre za vegetacijske obrede). Podrobnosti teh figur niso natančno izrisane, njihove maske niso jasno prepoznane kot maske, temveč so figure same: ne gre za maskirane igralce, temveč za silene same. Prav tako njihov ples ni urejen v enakomeren plesni korak in torej ni kreiran in režiran¹⁸. Ti rituali imajo družbeno kohezivno in tudi družbeno konstitutivno funkcijo; skozi se pripadniki skupnosti poistovetijo z bogovi in med njimi ni razlik, s čimer se utrjujejo medosebne vezi med pripadniki skupnosti, podobno kakor kasneje med pripadniki določenega kulta. Rituali so lahko kruti, a te rituale vseskozi spremljajo veselje, ples, atributi seksualnosti in glasba, morebitne žrtve pa so prostovoljne.

Rituali, ki so upodobljeni na prvi sliki iste vaze, kažejo drugačne kognitivne in fenomenološke značilnosti. Najprej je očitno, da udeleženci v teh ritualih vedo, da nekaj ponavljajo, in vedo tudi, kaj ponavljajo. Zato so vse podrobnosti plesa, oblačil, glasbe in drugega (uporabljeni predmeti, število in vloge nastopajočih itd.) tako izrazito določene, odstopanje od te določenosti pa bi pomenilo, da je ritual neuspešen. Ti rituali imajo natančno določeno formo, vsebina pa se lahko spreminja, zato je tudi mogoče, da je Kleisten iz Sikiona odvezl tragiške zборе Adrastu in jih vrnil Dionizu. Najvažnejši je element maske, ki tako kot v tragediji kaže na to, da udeleženci prevzamejo vloge, ki se razlikujejo od njih samih (igrajo nekoga drugega za nekoga drugega). Dejstvo, da je slikar izpostavil elemente šem in mask, ki so na prvi sliki Berlinske vaze razpoznavni, na drugi pa ne, kaže na zavest o razliki med biti silen in igrati silena – kaže na to, čemur Brian Boyd pravi zavest o reprezentabilnosti reprezentacije.

::KOMEDIJA IN TRAGEDIJA

Četudi zveze med koritskimi vaznimi poslikavami in starogrško komedijo in tragedijo¹⁹ zaradi manka arheoloških ostankov »ni mogoče niti dokazati niti zavreči«

¹⁸ Da Aristotel opisuje zvezo s to vrsto ritualov, ko govori o predhodnikih tragedije in komedije, lahko kaže tudi to, da govori o improvizacijah (torej nerežirani predstavi) kot začetkih tako tragedije kot komedije.

¹⁹ Walter Burkert je izvor tragedije povezal z rituali (tekmovanji) žrtvovanja kozla; Erec Robertson Dodds je v svoji analizi *Bakh* izpostavil ti. dionizično psihologijo, ki jo je potem podrobneje opisal v svoji knjigi *The Greeks and the Irrational*, toda Barbara Kowalzig izpostavlja (podobno kot Cornelia Isler-Kerényi) problematičnost neposredne zgodovinske zveze med arhaičnimi (dionizičnimi) rituali in antiškimi dramskimi formami. Podobno kot v pričujočem članku počnem z referiranjem na Boyda, Kowalzig v svojem članku *And Now All the World Shall Dance*

(Isler-Kerényi, 2009: 85), je za nas pomembnejša kognitivna plat tega razmerja, ki na eni strani izkazuje zavest o reprezentabilnosti reprezentacije, na drugi strani pa, da je bil, kot ugotavlja Cornelia Isler-Kerényi, namen slikarja, »da reprezentira tisto, kar je reprezentiral ritual.« (Isler-Kerényi, 2009: 91) Pomembna je torej zveza med arhaičnimi rituali in korintskimi vaznimi poslikavami: »Če povzamemo, lahko trdimo, da groteskni plesalci korintskih in atiških vaznih poslikav, poimenovani tudi komasti, aludirajo ritualne situacije.« (Isler-Kerényi, 2009: 92)

Morebitno umiranje tragedije se ne dogaja le znotraj relacije zbor–igralec (kot to opiše Friedrich Nietzsche²⁰), temveč v razmerju obojega do gledalcev. Če so gledalci skozi neločljivi preplet različnih elementov, ki jih prinašata v tragedijo zbor in igralec, vpeti vanjo tudi v ritualnem, pevsko plesnem in liričnem smislu, kakršnega prikazuje zgoraj opisani ritualni ples, se z jasnim razločevanjem elementov v dve skupini ta vpetost manjša, dokler ne izgine. Ko imajo gledalci pred seboj igro, v kateri je vse dogajanje povzeto v dialektiki igralcev, se njihova participacija v dogajanju izniči in postanejo gledalci sodobnih gledaliških predstav, za katere vedo, da so »zgolj predstave«.

To je mogoče najjasneje razumeti skozi sintezo vloge smeha v predtragičnih plesno/pevskih predstavah, in razlike med tragedijo in komedijo. Posebno pomembne so vzporednice in razlike med komedijo in tragedijo. Bernd Seidensticker jih natančno opiše v svojem članku *Dithyramb, Comedy and Satyr Play*²¹, v katerem tragedijo in komedijo postavi na skrajni točki strukturne primerjalne daljice, mednju pa postavi satirsko igro kot nekaj vmesnega in prehodnega. Po njegovem imata tragedija in komedija številne sorodnosti: »delita isto gledališče, uporabljata kostume in maske, imata zbor, katerega petje in ples spremlja igralec aulosa.« (Seidensticker, 2008: 40)

.....
to zvezo razume kot »kontinuiteto zborovskih ritualnih form« (Kowalzig, 2007: 222), skozi katero se oblikuje antična dramatika. Gre torej za način predstavljanja (drama) in formo kognicije, ki je prisotna v ritualih, ne za konkretno vsebino rituala. Matthias Steinhart v članku *From Ritual to Narrative* prepričljivo pokaže, da so tudi korintske vazne poslikave naracije, ki pripovedujejo ritualne in mitične prizore. Steinhart to poveže s sočasnim pojavom Arionovega ditiramba kot plesne predstave, ki jo je mogoče povezati s pojavom tragedije. Zato trdi, da je mogoče korintske vazne poslikave imeti za »vezni člen med ritualom in dramo« (Steinhart, 2007: 217). Vsekakor pa je pri tem vredno upoštevati zdravo mero dvoma, ki ga izrazi Poniž v *Tragediji*, ko pravi: »Nikakor pa ni mogoče pritrčiti teorijam, [...] da je dokaz za razvoj tragedije iz opisanih vegetacijskih obredij že samo dejstvo, da se taka obradja pojavljajo tako rekoč po vsem Sredozemlju.« (Poniž, 1994: 23)

²⁰ Nietzschejevo obravnavo starogrške tragedije, ki presega avtorjevo najbolj znano delo s tega področja *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, natančno analizira Albert Heinrics v svojem članku *Nietzsche on Greek Tragedy and the Tragic*. Heinrics obravnava tudi znano in v očesih nekaterih mislecev prve polovice dvajsetega stoletja (Thomas Mann) tudi zloglasno Wilamowitzovo kritiko Nietzschejeve knjige, pri čemer poudari zgodovinsko ustreznost Wilamowitzeve kritike, hkrati pa poudarja izjemno intelektualno moč Nietzschejevega dela, ki po njegovem mnenju razkriva več o duševnosti starih Grkov. Nietzschejev prispevek k razumevanju starogrške tragedije je v jedru torej psihološki in se zato tiče tudi vloge gledalcev starogrške tragedije. Toda zanj je postavitve dionizičnega temnega brezna nasproti apoliničnemu razumu (povezava s Schopenhauerjevo dvojico volja in predstava tukaj ni naključna) gonilna sila duševnega življenja Grkov nasploh, medtem ko se s konkretnim gledalcem tragiškega spektakla v resnici ne ukvarja. Kljub temu je Nietzsche v kontekstu pričujočega članka izjemno pomemben zlasti zato, ker se (sicer na drugačen način – skozi perspektivno Schopenhauerjevo filozofije) ukvarja s kognitivnimi mehanizmi antičnega človeka, ki je bil obiskovalec tragiških predstav – prav s tem torej, s čimer se v precejšnji meri ukvarja tudi pričujoči članek.

²¹ Glej tudi Seidensticker, 2008: 38-54.

Toda prav v podobnostih med obema literarnima formama obstajajo tudi najpomembnejše razlike. Njun izvor je seveda podoben, a razvoj neenak: skena je v tragedijah palača, votlina, tempelj, kočja ali šotor, v komedijah pa ponazarja meščansko okolje; kostumi in maske v tragedijah imajo simetrične in elegantne poteze, medtem ko imajo maske in kostumi v komedijah nesimetrične in groteskne poteze; zbor v tragedijah šteje 12 in 15 oseb, v komedijah 24, pri čemer so funkcije obeh zborov bistveno različne, zlasti glede na različno vlogo glasbe v tragediji in komediji. Seidensticker ob teh zunanjih razlikah med formama opiše še devet vsebinskih razlik.

- *Komedija je samoreferencialna²², tragedija ne;*
- *komedija si izmišlja lastne zgodbe, tragedija zgodbe črpa iz mitske tradicije;*
- *komedija neposredno naslavlja žive osebe, politike, filozofe in tragediografe, aktualne družbene spore, vojne, pravo, retoriko, umetnost itd. vse to pogosto na grotesken, kritičen in za tiste čase moralno sporen način, tragedija, ki se sicer tudi ukvarja z aktualnimi družbenimi temami in medčloveškimi odnosi, pa to počne posredno, nikoli izrazito, brez neposrednega imenovanja konkretnih oseb in problemov in z veliko eleganco, tako da niti umorov, ki se zgodijo, ne prikažejo v živo, saj se ti zmeraj zgodijo zunaj gledalčevega vidnega polja, truplo ubitega pa je mogoče prikazati s pomočjo vrtljivega odra;*
- *komedija ima tesen in neposreden stik z občinstvom, ga naslavlja, govori o aktualnih temah, tragedija uporablja mitsko snov in gledalci morebitne vzporednice s sočasnostjo povlečejo sami;*
- *osebe v komedijah so običajne osebe, politiki, bogovi, pa tudi abstrakcije in celo živali, medtem ko so osebe v tragedijah, kot opiše tudi Aristotel, zmeraj nekoliko moralno boljše od občinstva in so junaki, vladarji in druge mitske osebnosti;*
- *komični slog je bolj heterogen, živ in pisan, vsebuje obscenosti, patetičnost, sposoja si pri sočasni filozofiji, retoriki in znanosti in seveda umetnosti, medtem ko tragedije vsebujejo bolj homogeni slog, ki je sicer dvojen glede na igralce in zbor ter se s časom spreminja;*
- *dramska struktura komedij je svobodnejša in se bolj spreminja od trdnejše tragiške strukture;*
- *Aristotel navaja, da so dogodki v tragedijah verjetni in nujni, medtem ko so številni dogodki v komedijah neverjetni, nelogični in celo nemogoči;*
- *tragedija vsebuje trpljenje, katastrofo, nepopravljivo škodo in smrt, medtem ko komedije vsebujejo nasilje, pretepe, boje, grožnje itd. a se nikdar nikomur nič ne zgodi.* (Seidensticker, 2007: 40-44)

²² Samonanašanje oz. avtoreferencialnost, o kateri govori Seidensticker in je pomembna tudi za pričujočo razpravo, je nanašanje npr. zbora samega nase kot na zbor. To je eksplicitna samoreferencialnost, ki jo razlikujem od implicitne samoreferencialnosti. Slednja je ritualna samoreferencialnost, ko se recimo zbor peržanskih starcev nanaša na samega sebe kot peržanske starce. O tej drugi avtoreferencialnosti v ritualih in tragediji obširneje razpravlja Barbara Kowalzig v *And Now all the World Shall Dance* (Kowalzig, 2007: 221-251), medtem ko je za nas pomembnejša prva. Zato besedo samonanašanje ali avtoreferencialnost v nadaljevanju uporabljam v prvem smislu, brez da bi posebej izpostavljala, da gre za eksplicitno avtoreferencialnost.

Seidenstickerjeva analiza je zelo natančna, vidimo pa, da lahko vsebinske razlike med tragedijo in komedijo razdelimo v dve skupini. Prva je skupina razlik, povezana z resnostjo/komičnostjo pripovedovane snovi, s čimer je povezana konkretna tematika, osebe, stil itd. Druga skupina razlik je povezana z razmerji: razmerje do gledalcev, razmerja med nastopajočimi, avtoreferencialnost in intertekstualnost.

Med obema skupinama obstaja logična zveza. Komedije ustvarjajo dejanja, ki so neposredno povezana z družbenim dogajanjem, zgodbe so sočasne, v vlogah je mogoče neposredno prepoznati znane osebe iz atenskega javnega življenja in družbeno-politične, sodne ter druge prakse – vse to komedije smešijo, pačijo, uporabljajo grob in neposreden jezik, uporabljajo izrazite namige na seksualnost na ravni jezika in na ravni kostumov, pretiravajo, ironizirajo in uporabljajo tehniko premeščanja elementov ene družbene skupine v drugo. Hkrati komedije vseskozi vzpostavljajo lasten virtualni kozmos tako, da nenehno opozarjajo na igrivo naravo lastnega početja: torej na to, da gre za igro (samoreferencialnost in intertekstualnost).

Za tragedijo velja prav nasprotno: ne smeši sodobnikov, ne vsebuje smeha in seksualnih namigov in atributov, tragiške maske so simetrične, tragedije so zapisane v izbranem jeziku, ne ironizirajo in četudi vsebujejo kritiko atenskega javnega življenja, to počnejo izjemno sofisticirano in zmeraj posredno²³; tako da sta si komedija in tragedija v tem pogledu, kot ugotavlja Seidensticker, res komplementarni. Če k temu dodamo še paradokсно dejstvo, da je v komedijah bilo izrečenega marsikaj hujšega kot v tragedijah, pa recimo Aristofan za to ni bil nikdar kaznovan, dobimo nenavadno podobno starogrškega teatra, v katerem se dogajata dve podobni formi, ki sta v mnogih pogledih, posebno v razmerju gledalcev do obeh form, zelo različni.

Vprašanje, na katerega je potrebno sedaj odgovoriti, je, kakšna je povezava med vlogo gledalcev antičnih tragedij in komedij glede na njihovo umeščenost v theatron. To vprašanje je mogoče zastaviti tudi fenomenološko: kako in zakaj se doživljanja gledalcev komedij in tragedij razlikujejo?

::SMEH IN SEKSUALNOST

V pričujočem članku predlagam razumevanje evolucijske funkcije smeha in seksualnosti²⁴ – elementov, ki ju komedija vsebuje, tragedija pa ne – kot možnega načina odgovarjanja na to vprašanje.

²³ Že najstarejša ohranjena tragedija, Ajshilovi *Peržani*, vsebuje razmeroma izrazite pedagoško-politično-kritične elemente, vendar so že v tej drami tako pedagoškost kakor političnost in kritičnost posredovani posredno prek tematizacije Peržanov. O političnih elementih v Ajshilovih *Peržanih* glej tudi Žunkovič, *Politični elementi drame: Ajshilovi Peržani*.

²⁴ Smeh in seksualnost obravnavam kot znaka za igro in hkrati kot del igre same. Da ima gledališče pomembno genealoško zvezo z igro, posebej z igro otrok, sta predpostavila Jean Piaget in Karl Groos. Zlasti Groos v otroški igri prepozna dva pomembna elementa teatra: imitacijo (posnemanje) in iluzijo (samoprevaro) (Rožik, 2002: 276-277). V pričujočem članku oboje povežem s smešno igro šimpanzev in seksualno igro bonobov. Tako Groosovim trditvam o strukturnih in ontogenetskih sorodnosti otroške igre in gledališke igre vzporejam zgodovinsko-antropološka (filogenetska) dognanja o vedenju zgodnjih hominidov in vlogi smeha in seksualnosti v njihovih skupnostih.

Hipoteze o naravi smeha pri človeku (in človeku podobnih opicah), ki jih je že v šestdesetih letih postavil Jan van Hoof, sta pred nedavnim v seriji eksperimentov potrdila Robin Dunbar in Bridget Waller. Pokazala sta, da obstaja razlika med dvema vrstama smeha (ROM ali *relaxed open mouth display* oz. smeh in SBT ali *silent bare teeth display* oz. nasmeh²⁵), ki ju predpostavlja van Hoof, in da imata obe vrsti specifične socialne funkcije²⁶. Za nas je seveda najzanimivejša njuna obravnava ROMA, in sicer zato, ker pokažeta na njegovo neposredno povezavo z igro.

Wallerjeva in Dunbar sta uspela dokazati funkcionalno različnost smeha in nasmeha pri šimpanzih in potrdila, da je SBT pomemben pri izražanju naklonjenosti med posamezniki in odraža razmerja moči v skupnosti²⁷, medtem ko ROM nastopa večinoma med igro in kaže razliko med »resnim« in »igrivim« obnašanjem. Tako je SBT mogoče pri šimpanzih opaziti v razmeroma enaki meri v vseh okoliščinah (socialnih kontekstih), medtem ko je ROM večinoma prisoten le v zvezi z okoliščinami, ki jih raziskovalca prepoznata kot igro. Vendar razlike med naklonjenostjo po smehu in nasmehu raziskovalca nista potrdila: oboje »znatno poveča naklonjenost med šimpanzoma po SBT in ROM, med njima pa ni znatne razlike« (Waller in Dunbar, 2005: 136). Zanimivo je, da za razliko od vedenja, ki izraža naklonjenost, pri vedenju, ki izraža agresivnost, opažata razliko med SBT in ROM, pri čemer je v vedenju v časovnem okviru 10 minut po smehu (ROM) znatno manj agresivnosti kot po nasmehu (SBT)²⁸.

Za nas je najpomembnejša ugotovitev Wallerjeve in Dunbarja, da ROM ni le signal, ki kaže na kontekst igre, ampak je že igra sama – pri šimpanzih namreč obstaja tudi igra brez smeha, ki pa je krajša, medtem ko je značilnost ROMA tudi glasna vokalizacija, ki pripomore k temu, da ostaja motivacija za igro izražena tudi, ko med igročima se posameznikoma ni vizualnega (face to face) stika (Waller in Dunbar, 2005: 139-140).

Podobno funkcijo, kot jo ima smeh pri šimpanzih, ima seksualnost pri bonobih. Frans de Waal ugotavlja, da bonobi s seksualnostjo ne ohranjajo le družbene hierarhije (kar v živalskem svetu ni nič nenavadnega), temveč z njim tudi pomirjajo spore, sprejemajo pripadnike drugih skupin, trgujejo in se izogibajo konfliktom. Že za bonobe torej velja, da njihova biološka seksualnost prerašča v družbeni spol – v socialno kohezivno funkcijo, ki oblikuje specifično (pacifistično in matriarhalno) kulturo bonobov. Tudi spolnost je torej mogoče razumeti kot pomemben kulturni ele-

²⁵ Razlika med smehom in nasmehom je fenomenološko jasna. Pri smehu (ROM) so usta odprta, smeh spremlja vokalizacija, zobje so sicer vidni, a manj izpostavljeni. Pri nasmehu (SBT) so usta zaprta, razmaknjene ustnice izpostavijo zobe in vokalizacija manjka.

²⁶ Van Hoof trdi, da ima smeh funkcijo povezovanja posameznikov v skupnosti. Nasprotno ima nasmeh funkcijo vzpostavljanja hierarhičnih razmerij med posamezniki.

²⁷ »We suggest that SBT (in particular) serves to signal that the intentions of the sender are currently benign, non-aggressive and affiliative.« (Waller in Dunbar, 2005: 131)

²⁸ Te ugotovitve so izjemno pomembne tudi zato, ker potrjujejo pomen smeha pri vzpostavljanju socialne kohezivnosti, medtem ko nasmeh te funkcije ne opravlja, temveč je njegova primarna funkcija vzpostavitev ustreznega hierarhičnega razmerja med posamezniki v določeni situaciji.

ment naših prednikov, pri katerem je osrednjega pomena igra in z igro povezano dejstvo, da v njej ne gre zares.

Vloga spolnosti je pri bonobih izrazito raznovrstna. De Waal najprej povzema, kar so ugotovili že raziskovalci etologi pred njim, da bonobi s spolnostjo rešujejo in posebno preprečujejo medsebojne spore²⁹, potem pa zaključi z mnogo širšo tezo: »Pokazalo se je, da je spolnost ključna za socialno življenje Bonobov.« (de Waal, 1995: 60). Seksualnost ima pri bonobih namreč izjemno vlogo pri konstituciji forme njihove socialne organiziranosti. V naravi bonobi živijo v večjih skupnostih, čeprav se v okolici gibljejo v manjših skupinah po trije ali štirje. Ko se te skupine srečujejo, se posamezniki prosto premaknejo iz ene v drugo skupino, vendar le znotraj večje skupnosti, ktere del so skupine. Toda tudi prehodi med skupnostmi niso redkost in pri tem jim pomaga prav seksualnost (tako heteroseksualna kakor homoseksualna, čeprav je prehajanje samic po de Waalu lažje kot prehajanje samcev) (de Waal, 1995: 60-62).

Tako smeh kot seksualnost imata pri človeku najbližjih sorodnikih pomembno družbeno kohezivno funkcijo, saj preprečujeta spore, razrešujeta napetosti, zmanjšujeta agresivnost in urejata tesne družbene odnose med pripadniki skupnosti. Po drugi strani pa je zlasti smeh (ROM) pomemben dejavnik igre in ga po Dunbarju lahko razumemo kot metajezikovno funkcijo, ki pove, da je določeno obnašanje del igre (kjer ne gre zares). Provine pa razume smeh (ob žgečkanju, s čimer je povezana spolnost) kot anega najvažnejših elementov evolucije sebstva pri človeku.

Smeh in seksualnost sta pri naših najbližjih živalskih sorodnikih ne le znaka za igro, temveč del igre same. Smeh spremlja nekaj, za kar vemo, da je simulacija in je pri tem že sam simulacija. Po Aristotelu vemo tudi, da so predhodniki tragedij bili veseli. Če so zares bili smešni in veseli, potem so vsebovali igri smeha in seksualnosti, z njima pa protovirtualnost. To potrjuje gornja analiza Berlinske vaze, ki opozarja na smešno in seksualno naravo ponazorjenega plesa pa tudi na fenomenološko razliko med obema slikama, med katerima je ena podoba izvornega rituala, druga pa njegove plesne uprizoritve.

Smeh in seksualnost v tradiciji plesno-pevskih predstav (komasti, satiri, sileni) tako najverjetneje³⁰ izvirata iz prvotnih družbeno-kohezivnih praks zgodnjih hominidov. Vzpostavljata razmerje med predstavljenim in gledalcem, ki je skozi smeh neposredno umeščen v isti prostor smeha kot komično dogajanje. Temu služi nenehno opominjanje s samoreferiranjem in intertekstualnostjo, da gre za igro, zaradi česar je mogoče na komični oder postaviti tudi povsem nemogoče in neverjetne reči³¹.

²⁹ De Waal je dokazal, da bonobi s seksualnostjo posredujejo ne le pri razdeljevanju hrane temveč zmeraj, ko si dva ali več posameznikov želi iste reči (recimo igrače). Prav tako s seksualnostjo rešujejo srečanja, ki imajo velik agresivnostni potencial (de Waalov primer je ljubezenski trikotnik) – spolnost včasih uporabljajo tudi kot sredstvo za doseg hrane.

³⁰ Te trditve ni mogoče arheološko utemeljiti, vendar je glede na naravo smeha in nasmeha pri ljudeh, ki jo opiše van Hoof, pa tudi glede na ugotovitve Dunbarja, de Waala, Rucha in drugih o pomenu smeha in seksualnosti pri zgodnjih hominidih logično utemeljena.

³¹ Gre za to, da je komedija s smehom in eksplicitno seksualnostjo postavljena v kontekst evolucijske igre in virtualnosti. Vsebina dramskega dogajanja tukaj fenomenološko gledano ni niti resnobna niti resna in gledalci je s tega evolucijskega vidika ne morejo dojeti kot nekaj usodnega.

Pri tragediji manjka povezava s smehom in seksualnostjo, manjkata pa tudi avto-referencialnost in intertekstualnost³². Le Evripidove *Bakhe* je mogoče v vseh treh primerih imeti za izjemo³³. Tragiško dogajanje je s tega vidika resnobno, ker ni postavljeno v evlucijski kontekst virtualnosti in igre, temveč v kontekst homerskega mita, ki pripoveduje to, kar se je v resnici zgodilo. Tako je vsebina, ki jo pripovedujejo tragedije, po Aristotelovem uvidu podvržena zakonom nujnosti in verjetnosti, pa tudi enotnosti dejanja in časa. Gledalci po eni strani niso neposredno pritegnjeni v participacijo v dogajanju prek smeha, hkrati pa je po drugi strani prav s tem ohranjena in vzpostavljena zavest o reprezentabilnosti komične reprezentacije.

Resničnost in realističnost tragiškega dogajanja torej ne izhajata iz dramske iluzije, skozi katero bi se gledalci (preveč) vživeli v dogajanje, temveč iz manka elementov/znakov virtualnosti, zato je trpljenje, ki ga tragedije prikazujejo, za gledalce realno trpljenje osebe, s katero se lahko poistovetijo, kar omogoča vzbujanje za tragedijo značilnih čustev (po Aristotelu strah (phobos) in sočutje (eleos)) in končno katarze.

Za odnos gledalcev do tragiškega dogajanja ni pomemben le morebiten ritualni izvor tragedije in vsakokratna ritualistična umeščena igra v državno proslavo, temveč zlasti manko tistih elementov, ki so skozi večtisočletni razvoj človeške kulture označevali in vzpostavljali pravirtualnost igre kot nečesa, pri čemer ne gre zares³⁴.

Med pravirtualnostjo igre smeha in spolnosti naših skupnih prednikov s šimpanzi in bonobi ter atiško tragedijo je seveda velik kulturno-evlucijski razmik. Toda razdalja ni takšna, da ne bi omogočala razumevanja zveze med obojim. Ta zveza se izkaže kot način igre, ki izgublja prvotni veseli in smešni značaj ter postaja resna – igra postaja eksplicitna, zavestna in umetniška. Zato Aristotelova mimesis ni več mehanično posnemanje, temveč poustvarjanje.

Daniel Nettle v članku *The Wheel of Fire and the Mating Game* išče psihološke temelje dramatike nasploh, pri čemer izrazi prepričanje, da je drama že v najzgodnejši fazi svojega razvoja, s čimer se navezuje na ugotovitve Robina Dunbarja o korelaciji med velikostjo opičjih skupnosti in velikostjo nove možganske skorje³⁵, social-

³² Odsotnost smeha in seksualnosti v tragediji ne pomeni, kot bi se morda lahko zdelo, da ta literarna zvrst pomeni nekakšno kognitivno regresijo, temveč prav nasprotno – pomeni, da za vzpostavitev virtualnosti njenih pradavnih označevalcev več ne potrebuje, saj se vzpostavlja kot samostojna estetska umetnina.

³³ Pentejeva preobleka v žensko je tako smešna kot povezana s seksualnostjo, medtem ko je tragedija sama nekakšna igra v igri, v kateri igralci igrajo ponesrečen dionizični obred, pri čemer gre za izrazito avto-referencialnost *Bakhe* kot tragedije, ki igra tragedijo. Prav zaradi teh elementov so *Bakhe* izjemen tekst, ki označuje, kot pravi Nietzsche na podlagi povsem drugačnih razlogov, kot jih obravnavam na tem mestu, smrt tragedije.

³⁴ Ob tem je potrebno upoštevati ugotovitve Barbare Kowalzig o naravi družbenega življenja v atenski demokraciji. Velike Dionizije, katerih del so bile tragiške predstave, so bile del družbenega življenja državljanov in množična ter obvezna udeležba je znak pomembne družbeno povezovalne vloge teh dogodkov. Toda pri tem se po Barbari Kowalzig tragiške predstave prav nič ne razlikujejo od drugih festivalov in javnih dogodkov, kjer usklajeno sodeluje množica oseb (zbor). »Drama in this sense is just as much (or as little) ritual and socially relevant as are other choral performances« (Kowalzig, 2007: 245).

³⁵ O vzroku relativne velikosti nove možganske skorje (neokorteks) pri človeku in višjih primatih obstaja več hipotez (epifenomenalna, ekološka, socialna, razvojna). Robin Dunbar v članku *The Social Brain Hypothesis* dokazuje korelacijo med velikostjo socialnih skupin višjih primatov in človeka ter velikostjo njihove nove možganske skorje,

no kohezivna dejavnost. S tem vzpostavlja vez med igro šimpanzov in seksualno aktivnostjo bonobov ter človeškimi mehanizmi ohranja družbene povezanosti. Smisel igre in zlasti drame po njegovem ni spoznanje resnice o predmetnosti, v kateri človek živi, temveč vzpostavljanje identitete skupnosti kot take. V tem smislu moramo razumeti tudi arhaične rituale najprej kot socialno kohezivne prakse.

Po Nettlu je jedro uspešnosti drame kot socialno kohezivne prakse ohranjanje in vzbujanje pozornosti. Že Dunbar ugotavlja, da bi bilo zgolj s socialno kohezivnimi praksami, ki jih poznajo šimpanzi in bonobi, nemogoče vzdrževati tako številčne skupnosti, kot so arhaične civilizacije. Ključni dejavnik je namreč čas, ki je potreben za vzdrževanje socialne kohezivnosti. Zato Nettle ugotavlja, da »drama sestoji iz iznajdbe (kreativne) fiktivne tesno povezane družbene skupine« (Nettle, 2010: 322). Temelj tega je po Nettlu »fikcijska socialna kognicija« (Nettle, 2010: 319-320), ki ni le simulacija boja, lova ali odnosov med bitji tako kot igra šimpanzov, temveč »intenzivirana simulacija« (Nettle, 2010: 320), kar pomeni, da mora imeti večjo intenzivnost od resničnega življenja. Od tod Nettle izpelje pomen tragičnega in komičnega, ki vsako na svoj način izražata človekove temeljne življenjske situacije, pri čemer se navezuje na Lorda Byrona, ki v Don Juanu pravi, da se vse tragedije končajo s smrtjo, vse komedije pa s poroko.

Ta aspekt evolucije literarnih vrst je v kontekstu pričujočega razmisleka manj pomemben, čeprav odpira izjemno zanimive možnosti zgodovinskega raziskovanja literarnega razvoja. Tukaj je pomembno, da Nettle vzpostavlja vez med igro primatov in zgodnjih hominidov, ki so živeli v skupnostih podobnim današnjim skupnostim primatov, ter dramatik, ki pa ima svoje začetke, kot pravi Aristotel, v predpevcih ditirambov in predpevcih faloških pesmi³⁶.

Gotovo je med šimpanzi, ki se zabavajo med žgečkanjem drug drugega, in arhaičnimi Grki, ki pojejo in plešejo v ritualnem (dionizičnem) sprevodu, velika razlika, ki je analogija niti ne želi v celoti opisati, toda v njej je vendarle mogoče uzreti možne odgovore na uvodoma zastavljena vprašanja. Tako vidimo, da sta smeh in sek-

.....
s čimer potrjuje socialno hipotezo. Med drugim trdi: »Because the cost of maintaining a large brain is so great, it is intrinsically unlikely that large brains will evolve merely because they can. Large brains will evolve only when the selection factor in their favor is sufficient to overcome the steep cost gradient.« (Dunbar, 1998: 179) Dunbar dokazuje, da je prav razvoj jezika pri človeku znatno pospešil razvoj nove možganske skorje in da je jezik ključni socialno kohezivni mehanizem vseh človeških skupnosti. Kako pomembna je ta hipoteza za razumevanje literature, kažejo naslednje Dunbarjeve besede: »For humans, one important aspect of ToM concerns its relevance to language, a communication medium that crucially depends on understanding interlocutors' mental states or intentions. The kinds of metaphorical uses of language that characterize not only our rather telegraphic everyday exchanges (in which "you know what I mean?" is a common terminal clause) but also lies at the very heart of the metaphorical features of language. As studies of pragmatics have amply demonstrated, a great deal of linguistic communication is based on metaphor: Understanding the intentions behind a metaphor is crucial to successful communication. Failure to understand these intentions commonly results in confusion or inappropriate responses. Indeed, without these abilities it is doubtful whether literature, notably poetry, would be possible.« (Dunbar, 1998: 189)

³⁶ »Vsekakor se je tragedija razvila iz improvizacij; enako velja za komedijo, samo da je izvor tragedije treba iskati pri predpevcih (exarchontes) ditirambov, izvor komedije pa pri predpevcih faloških pesmi.« (Aristotel, *Poetika* 1449a)

sualnost z arhaičnimi rituali, ki jih prikazujejo obravnavane vazne poslikave, povezana zaradi evlucijske vloge smeha in seksualnosti, ki označujeta to, da v neki dejavnosti ne gre zares. Od tod izvira tudi povezava med smehom, seksualnostjo in posnemanjem, saj je vsebina igre, ki se dogaja s smehom in seksualnostjo, neposredno ali mehanično posnemanje obnašanja bitja (šimpanzov, bonobov in ljudi) v vsakdanjih socialnih okoliščinah. Tako je mogoče skozi pomen smeha in seksualnosti kot označevalca igre razumeti tudi njuno zvezo z veselostjo izvorov tragedije, o kateri govori Aristotel.

::POLJE ESTETSKEGA IZKUSTVA

Sedaj vidimo, da niti smeh niti razuzdana spolnost niti (komično) posnemanje ni naključno del človeških ritualov stvarjenja sveta oz. kozmogonijskih obredov in nenazadnje še starogrške tragedije, v kateri se silna zgodovina veselosti kot igre obrne v igro, ki se tokrat resnično igra na odru (v skeni), a za to, da je igra, ne potrebuje več veselosti, temveč resnbnost kot posledico samorefleksije tragičnega človeka. Igra izstopi iz življenja na oder in postane teater, ki pripoveduje zgodbe. Zdi se torej, da v tragediji oder zamenja prvotni smeh kot znak za to, da ne gre zares. Toda medtem se mora zgoditi še katarza.

Za razumevanje starogrške tragedije kot literarne forme in funkcije gledalcev v tragiških predstavah ni pomembna le daljna sorodnost besedne umetnosti in opičje igre, temveč tudi pomen trojnosti, ki je prisotna v atiški tragediji. Arhitektura trojnosti prinaša vsebinsko trojnost in obratno. To se razkrije šele, ko upoštevamo vlogo gledalcev³⁷ v tragiškem festivalu. Gledalci niso več udeleženci v ritualih, a hkrati še niso sodobni obiskovalci gledališč in kinodvoran. Ritualni elementi tragedij (zborovsko petje in ples) in mitološke teme jih pritegnejo v kontekst preteklega, pri čemer ima posebno vlogo odsotnost smeha in seksualnosti, šele prisotnost katarze pa jih pritegne v kontekst virtualnega.

Vidimo torej, da je za nastop tragiške umetnosti potreben odmik od imanentnosti igre in njene vnaprejšnje umeščenosti v sfero virtualnega. Starogrška tragedija je resna in njena resnost ne označuje le nasprotja smešnosti, temveč tudi gledalčev odnos do dogajanja v skeni in orkestri. A ker se dramsko dogajanje končno izkaže kot igra (dramska igra), gledalci doživijo katarzo, igra pa postane, rečeno z Ingardenovim izrazom, kvazirealna. Takšna interpretacija katarze je v precejšnji meri skladna z Vrečkovo in interpretacijo Geralda Elsea iz njegovega »argumenta« k Aristotelovi *Poetiki*³⁸, kjer izpostavi strukturni pomen katarze. Tudi tukaj namreč katarza deluje kot strukturni element tragedije, ki ga tragedija predvideva in v funkcionalnem

³⁷ Podobno trdi Hans Georg Gadamer, ki ga v svoji obravnavi povezave med igro in tragedijo povzema Eli Rozik. Rozik pravi takole: »Gadamer suggests that play and drama are forms of representation; but whereas the mode of being of play is self-representation, the mode of being of drama is representation for someone« (Rozik, 2002: 289).

³⁸ Glej tudi Else, 1967: 433-434.

smislu tudi dosega, v kolikor je potrebno funkcijo gledalcev jemati kot nepogrešljiv sestavni del tragiškega spektakla, hkrati pa je nekaj, kar se zgodi v gledalcu, ko je igra na skeni in v orkestri končana.

Sodobnikom nam takšna izkušnja teatra seveda manjka, čeprav so jo nekateri umetniki 20. stoletja, recimo Hermann Nietsch s svojim *Orgien-Mysterien Theater*, želeli poustvariti. Sinteza dognanj sodobne primatologije, antropologije, psihologije, literarne zgodovine in teatrologije pa nam, kljub fenomenološki nedostopnosti gledalca atiške tragedije, omogoča razumevanje specifične strukture mišljenja (zavesti), ki konstituira njegovo doživljanje.

::LITERATURA

- Aristoteles (1959): *Poetika*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1959.
- Baker, William M. S. (1994): »From Ritual to Theater and ist Double.« *Antonin Artaud and the Modern Theater*. Ur. Gene A. Plunka. Vancouver: Farleigh University Press.
- Bell, Catherine (1992): *Ritual Theory and Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Burkert, Walter (1990): *Wilder Ursprung. Berlin*: Verlag Klaus Wagenbach.
- Boyd, Brian (2009): *The Origin of Stories*. London: Harvard University Press.
- Depew, David (2009): »From Hymn to Tragedy. Aristotle's Genealogy of Poetic Kinds.« *The Origins of the Theater in Ancient Greece and Beyond*. Ur. Eric Csapo in Margaret C. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, str. 126-149.
- De Waal, Frans B. M. (1995): »Bonobo Sex and Society.« *Scientific American*. Let. 272. Št. 3, str. 58-68.
- De Waal, Frans. »Moral Behavior in Animals.« Navedeno po: http://www.ted.com/talks/frans_de_waal_do_animals_have_morals.html
- Dodds, Eric Robertson (1970): *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dunbar, Robin (1998): »The Social Brain Hypothesis.« *Evolutionary Anthropology*. Let. 6. Št. 5. Durnham NC: Duke University, str. 178-190.
- Dunbar Robin, de Waal Frans, Signe Preuschoft, van Hooff Jan (1997): »The Social Function of Smile and Laughter: Variations Across Primate Species and Societies.« *Nonverbal Communication: Where Nature Meets Culture*. Ur. Segerstrale Ullica Christina in Molnar Peter. Hillsdale: Lawrwnce Elbaum Associates, str. 171-190.
- Dutton, Denis (2010): »The Uses of Fiction.« *Evolution, Literature and Film*. Ur. Brian Boyd, Joseph Carroll in Jonathan Gottschall. New York: Columbia University Press, str. 184-193.
- Else, Gerald (1967): *Aristotle's Poetics: The Argument*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grammer, Karl und Eibl-Eibesfeld, Irenaus (1990): »The Ritualisation of Laughter.« *Natürlichkeit der Sprache und der Kultur: acta colloquii*. Ur. Koch Walter. Bochum: Brockmeyer, str. 192-214.
- Hedreen, Guy (2007): »Myths of Ritual in Athenian Vase-Paintings of Silens.« *The Origins of the Theater in Ancient Greece and Beyond*. Ur. Eric Csapo in Margaret C. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, str. 150-195.
- Kerényi-Isler, Cornelia (2009): »Komasts, Mythic Imaginary, and Ritual.« *The Origins of Theater in Ancient Greece and Beyond*. Ur. Eric Csabo in Margaret C. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, str. 77-95.
- Kowalzig, Barbara (2007): »And Now all the World Shall Dance! Dionysus' Choroï Between Drama and Ritual.« *The Origins of the Theater in Ancient Greece and Beyond*. Ur. Eric Csapo and Margaret C. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, str. 121-251.

Kozak, Krištof Jacek (2004): *Privlačna usodnost: subjekt in tragedija*. Ljubljana: Mestno gledališče ljubljansko.

Lloyd-Jones, Hugh (1998): »Ritual and Tragedy.« *Ansichten griechischer Rituale*. Ur. Fritz Graf. Stuttgart: B. G. Teuber, str. 280-295.

Murray, Gilbert (1912): »Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy.« *Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Ur. Harrison, Jane. London.

Nagy, Gregory (2007): »Emergence of Drama. Introduction and Discussion.« *The Origins of the Theater in Ancient Greece and Beyond*. Ur. Eric Csapo und Margaret C. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, str. 121-125.

Nettle, Daniel (2010): »The Wheel of Fire and the Mating Game: Explaining the Origins of Tragedy and Comedy.« *Evolution, Literature and Film*. Ur. Brian Boyd, Joseph Carroll in Jonathan Gottschall. New York: Columbia University Press, str. 316-332.

Nietzsche, Friedrich (1995): *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Ljubljana: Karantanija.

Owren, J. Michael in Rendal, Drew (2001): »Sound on the Rebound: Bringing Form and Function Back to the Forefront in Understanding Nonhuman Primate Vocal Signaling.« *Evolutionary Anthropology* 10. Durnham: Duke University, str. 58-71.

Poniž, Denis (1994): *Tragedija*. Ljubljana: DZS.

Provine, R. Robert (2004): »Laughig, Tickling, and the Evolution of Speech and Self.« *Current Directions in Psychological Science*. Let. 13. Št. 6. American Psychological Society, str. 215-218.

Rabinowitz, Sorkin, Nancy (2008): *Greek Tragedy*. Oxford: Blackwell Publishing.

Ross, Merina Davila, Owren, J Michael in Zimmermann Elke. »The Evolution of Laughter in Great Apes and Humans.« www.landesbioscience.com/journals/cib/article/10944

Rozik, Eli (2002): *The Roots of Theater*. Iowa City: Iowa University Press.

Ruch, Willibald in Ekman, Paul (1998): »The Expressive Pattern of Laughter v Emotions.« *Qualia, and Consciousness*. Ur. Alfred Kaszniak. Napoli: World Scientific, str. 426-443.

Schadewaldt, Wolfgang (1991): *Die griechische Tragödie*. Frankfurt a. M.: Surkamp Taschenbuch.

Schechner, Richard (1990): *Theater Anthropologie: Spiel und Ritual im Kulturvergleich*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Schmitt-Pantel, Pauline (1991): »Collective Activities and the Political in the Greek City.« *The Greek City*. Ur. Oswyn Murray in Simon Price. Oxford: Clarendon Press, str. 199-213.

Seidensticker, Bernd (2008): »Dithyramb, Comedy, and Satyr-Play.« *A Companion to Greek Tragedy*. Blackwell Companions to the Ancient World. Ur. Justina Gregory. Oxford: Blackwell Publishing, str. 38-54.

Snoj, Vid (2010): »Filozofija in Modrost: Colli, Nietzsche, Heraklit.« V Colli, Giorgio. *Rojstvo filozofije*. Ljubljana: KUD Logos.

Sourvinou-Inwood, Christiane (2008): »Tragedy and Anthropology.« *A Companion to Greek Tragedy*. Blackwell Companions to the Ancient World. Ur. Justina Gregory. Oxford: Blackwell Publishing, str. 293-304.

Steinhart, Matthias (2007): »From Ritual to Narrative.« *The Origins of the Theater in Ancient Greece and Beyond*. Ur. Eric Csapo in Margaret C. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, str. 196-220.

Vrečko, Janez (1994): *Ep in tragedija*. Maribor: Založba Obzorja.

Waller, Bridget in Dunbar, I. M. Robin (2005): »Differential Behavioral Effects of Silent Bared Teeth Display and Relax Open Mouth Display in Chimpanzees (Pan troglodytes).« *Ethology*. Št. 111. Berlin: Blackwell Verlag, str. 129-142.

Žunkovič, Igor (2009): »Politični elementi drame: Ajshilovi Peržani.« *Dialogi*. 5/6. Maribor: Aristej, str. 16-26.

Tamara Podlesnik
**STRADANJE
SREDNJEVEŠKIH
SVETNIC IN
ANOREXIA NERVOSA:
PRIMER
KATARINE SIENSKE**

167-190

GOSARJEVA 9
1000 LJUBLJANA

POVZETEK

Članek se ukvarja s problematiko primerjanja *anorexie nervose* kot moderne oblike stradanja z množičnim stradanjem svetnic poznega srednjega veka. Na primeru *Katarine Sienske* problematizira vzporejanje teh dveh časovno močno oddaljenih pojavov in se osredotoča na kulturni kontekst stradanja. Z analizo srednjeveške asketske prakse *imitatio Christi* se skuša prebiti do boljšega razumevanja srednjeveških praks in na novo premisliti upravičenost označevanja srednjeveških svetnic kot prvih anoreksičark.

Ključne besede: *Katarina Sienska, imitatio Christi, sveta anoreksija, anorexia nervosa, srednjeveške mističarke*

ABSTRACT

STARVING OF MEDIEVAL WOMEN SAINTS AND ANOREXIA NERVOSA: THE CASE OF CATHERINE OF SIENA

The article is a comparative study of anorexia nervosa as a modern form of starving, and massive starvation of women saints in high middle ages. It problematizes the identification of those two very different and distant phenomena on the basis of the medieval case of italian saint Catherine of Siena. The article focuses mainly on cultural context of starving. It tries to improve comprehension of medieval ascetical practice, called imitatio Christi, and to find out if medieval saints are truly the first cases of anorectics.

Key Words: Catherine of Siena, Imitatio Christi, Holy Anorexia, Anorexia Nervosa, medieval female mystics

::UVOD

Ko je *Rudolph Bell* leta 1985 napisal delo *Holy Anorexia*, se je zanimanje za vprašanje začetka *anorexie nervose* uprlo daleč nazaj v zgodovino poznega srednjega veka, v čas delovanja religiozних žensk trinajstega in štirinajstega stoletja. So bile srednjeveške svetnice prve anoreksičarke? Je stradanje *Katarine Sienske*, italijanske svetnice štirinajstega stoletja, primerljivo s stradanjem sodobnih anoreksičnih najstnic? V zadnjih desetletjih močno narašča zanimanje za zgodovino anoreksije, ki ji nekateri raziskovalci najdevajo začetke že v času helenizma, množičen anoreksični vzorec pa naj bi razvile prav svetnice poznega srednjega veka. Pričujoča razprava se ukvarja z vprašanjem, v čem so tovrstne analogije smiselne in v čem problematične, pri tem pa se osredotoča na kulturni kontekst stradanja, tako v današnjem kot v pozno-srednjeveškem času. Da gre za kulturni pojav, nakazuje množičnost stradanja v različnih obdobjih zgodovine. Ne gre za primere redkih posameznic, ampak za širši, ponavljajoči se vzorec, zato sklepamo, da se v kulturi za nas skriva pomemben uvid. Prvi del razprave osvetljuje vzorec stradanja, kot ga poznamo danes: predstavi *anorexia nervosa* kot sodobno prehransko motnjo z medicinsko osnovo, ki se je močno razširila v dvajsetem stoletju, najočitnejši vzrok za njen nastanek pa je idealizacija vitkosti in stigmatizacija debelosti. Drugi del razprave pa se od današnjega časa oddalji in se razumevanju stradanja v poznem srednjem veku skuša približati z analizo kompleksne verske telesne prakse srednjega veka, *imitatio Christi*, ki je po mojem mnenju ključna ne samo za razumevanje stradanja v srednjem veku, ampak za razumevanje delovanja religiozних žensk tega časa sploh. Raziskave, ki preučujejo povezavo med tema oddaljenima, a v marsičem analognima pojavoma, običajno izhajajo iz stališča zanimanja za moderno *anorexia nervosa*, zaradi česar je razumevanje srednjeveških žensk in njihovih razlogov za stradanje v drugem planu, posledično pa površno in redukcionistično. Napor pričujoče razprave pa je zlasti želja po boljšem razumevanju kulturnega konteksta srednjeveških stradajočih svetnic, kar razgrinja izjemno kompleksno problematiko, ki je sodobnemu bralcu_ki povsem tuja.

::1. STRADANJE DANES: ANOREXIA NERVOSA

Začnimo z moderno obliko stradanja: *anorexia nervosa* je sodobna, medicinsko utemeljena prehranska motnja, razširjena v zahodni kulturi dvajsetega in enaindvajsetega stoletja. Gre za zavračanje hrane iz strahu pred pridobivanjem teže, kar je v prvi vrsti posledica kulturnega pritiska, ki narekuje ideal vitkosti. V moderni družbi je v ospredju telo, ki mora biti lepo, negovano in vitko, takšnemu pritisku pa so še bolj podvržene ženske - kar v devetih od desetih primerov anoreksija prizadene ženske. Pojavlja se v družbah in časih obilja: med svetovnjima vojnoma se skorajda ni pojavljala, zelo množično pa spet od šestdesetih let dvajsetega stoletja naprej. Kult treniranega telesa in dieta sta v naši kulturi sprejemljivi in pričakovani obliki vzdrževanja teže in vitkega telesa, kar pri anoreksični motnji pelje do ekstremov, ki

se v najhujšem primeru končajo z izstradanjem. Individualne vzroke za *anorexia nervosa* se običajno išče v družinski dinamiki: prestrogi ali preveč zaščitniški starši dekletu dajejo občutek, da nad življenjem nima lastne kontrole, zato si jo pridobi z nadzorovanjem vnosa hrane. Nadzor nad lastnim telesom postane tekom razvoja anoreksije zelo destruktiven, a je v smislu psihičnega nadvse osvobajajoč. Anoreksija je lahko na eni strani odpor do zahtev staršev in družbe, na drugi strani pa pretirana potreba po zadovoljevanju nemogočih pričakovanj.

::1.1. Histerija

Anoreksija se je množično razširila v dvajsetem stoletju, v svojih začetkih pa je povezana s histerijo devetnajstega stoletja, prav tako povečini žensko motnjo, ki se dogaja med telesnim in psihičnim. Simptomi histeričnega vedenja so histerični kašelj, lovljenje sape, napadi mišičnih krčev, izguba nadzora nad čustvi, kričanje, pomanjkanje teka, afonija, vzdražljivost. Že po izvoru besede je histerija povezana z žensko, saj gr. *ustera* pomeni maternica, za katero so dolgo verjeli, da se prosto giblje po telesu in ima svoje življenje. Psihoanaliza, ki se je rodila prav s histerijo oziroma s histeričarko, histerijo jasno povezuje z žensko. Koncept histerije se je od fiziološke patologije v navezavi na maternico spremenil z nastopom *Jeana-Martina Charcota*, ki prvi definira histerijo kot psihično bolezen. Histerija kot psihopatologija devetnajstega stoletja se do njegovega nastopa ni povezovala s psiho.¹ *Charcot* je vso pozornost pri histeriji usmeril na pogled, leta 1886 pa se mu pridruži *Sigmund Freud*, ki histerijo postavi na stran glasu. Histeričarki pusti, da spregovori in vsako njeno besedo jemlje resno. Tako se rodi psihoanaliza. Histerija se pri Freudu zmeraj odvija okrog pojma ženskosti in seksualnosti, ki jo določa patriarhija.² Danes se diagnoze histerije v zahodni družbi ne postavlja več, njene naslednice so sodobne motnje, kot so anoreksija, anksioznost in depresija. Kulturne in družbene zahteve se spreminjajo in vsako obdobje odgovarja na ta pritisk z drugačnim odzivom.

Zgodovina modernega koncepta anoreksije torej sega v viktorijanski čas devetnajstega stoletja, ko še ni bila ločena od histerije, melanholije in hipohondrije. Tudi slavna histerična pacientka *Anna O.* je kazala anoreksične simptome³, *Rudolph Bell* pa v njej celo vidi jasne vzporednice s *Katarino Siensko*. (Bell, 1985: 7-9) Anoreksične znake je kazala tudi *Freudova* pacientka *Emmy von N.*, ki je postala anoreksična

¹ *Charcot* je uprizarjal t.i. *torkove predstave*, v katerih je histeričarke vključeval kot del spektakla: v amfiteater je pripeljal tri ali štiri histeričarke, okrašene s pernatimi klobuki. Preiskoval jim je lobanje in iskal vzroke histerije, del spektakla pa je bila tudi hipnoza pacientk, gledalci so se v tej močni teatralnosti dotikali delov telesa. Pacientke so bile na svoje vloge ponosne in jih je bilo sram, če je *Charcotu* ljub refleksi izginil.

² Več o tem beri *Ana Jereb. Od histerije 19. stoletja k anoreksiji 20. stoletja kot simptomatiki patriarhije*. Diplomsko delo. Ljubljana, 2005.

³ O primeru *Anne O.*, ki jo je zdravil *Joseph Breuer*, beremo v *Študijah o histeriji*, ki sta jih leta 1895 izdala *Sigmund Freud* in *Joseph Breuer*. Leta 1880 je *Breuer* začel zdraviti *Anno O.*, pacientko s klasičnimi simptomi kašlja, nemosti in glavobola, v katerih prepozna histerijo.

po smrti svojega moža. *Freud* anoreksijo razume kot neko obliko histerije, pred njim pa k anoreksiji v medicinskem smislu pristopi že *Charcot*.

Idealizacija vitkega telesa sega prav v čas pozne viktorijanske dobe, torej v sredino devetnajstega stoletja, ko se je množično pojavljala histerija. Tisti, ki so imeli hrane v izobilju, so se ji v imenu estetskih idealov začeli odrekati. Zavlada ideologija, da je debelost posledica človekovega pomanjkanja volje in znak revščine: vitkost od devetnajstega stoletja naprej pomeni pripadnost družbenemu razredu. Nižji razred se asociira z debelostjo, zato je zanj značilno pomanjkanje discipline in lenoba. V viktorijanski dobi se množično pojavijo prehranske motnje, a jih še ne moremo enačiti z modernim konceptom *anorexie nervose*. Osrednja motnja viktorijanske dobe ostaja histerija, pri čemer je zavračanje hrane zgolj eden od simptomov.

::1.2. Začetek modernega medicinskega pojma

Čeprav se zametki stradanja beležijo že v času helenizma, je prostovoljno stradanje komaj v poznem devetnajstem stoletju postalo medicinska bolezen. Prehranske motnje so dobile medicinsko osnovo, ko je *William Gull* leta 1873 podal prvi pravi klinični opis te motnje, ki pomeni začetek modernega koncepta *anorexie nervose*. Istega leta je tudi *Ernest-Charles Lasègue* objavil številne primere te motnje v delu *De l'Anorexie Hysterique*, kar potrjuje izvorno povezanost obeh motenj. (Bemporad: 408-413) Zgodnji modeli razumevanja anoreksije še slonijo na *Freudu* in anoreksijo pojmujejo kot ženski strah pred pridobitvijo teže v bokih in prsih, ki simbolizira strah pred materinstvom in seksualnostjo. Moderne raziskave pa se ukvarjajo s stigmatom debelosti in idealom vitkosti, z dinamiko disfunkcionalnih družinskih odnosov, s širšim kulturno-zgodovinskim kontekstom, ki vključuje preiskovanje, kakšno vlogo igra hrana v neki kulturi, ter z raziskovanjem vpliva patriarhije na anoreksijo. (Yoder: 50-54)

::2. STRADANJE SREDNJEVEŠKIH RELIGIOZNIH ŽENSK

Po tem, ko smo si približali razvoj moderne oblike stradanja in se vprašali po vzrokih za nastanek *anorexie nervose*, je čas, da se od današnje dobe oddaljimo. Kakšen je bil kontekst stradanja v srednjem veku? So religiozne ženske res kazale anoreksične simptome? Je italijanska mističarka štirinajstega stoletja *Katarina Sienska* podobna anoreksični ženski v dvajsetem?

::2.1. Mistika skozi besedo in telo

Zahodna mistika je utemeljena v besedi, v jeziku. Ko pomislimo nanjo, imamo praviloma v mislih mistična besedila, ki govorijo o neizrekljivi izkušnji poenotenja duše z Absolutom – z Bogom. Mistični spisi so predmet neskončnih razprav, zlasti mistična poezija pa velja za tisto privilegirano formo, ki so jo mistiki in mističarke

v zgodovini uporabljali za opisovanje same mistične združitve z Bogom. Za razumevanje delovanja poznosrednjeveških mističark in drugih religioznih žensk pa je zgolj obravnavanje mističnih tekstov nezadostno. Nujna je tudi analiza kompleksnih telesnih verskih praks in pomena telesnosti v poznem srednjem veku. Pomembno je dojeti, da so mističarke tako v svoje delovanje kot v pisanje vključevale vse čute, kar nasprotuje tradicionalnemu pojmovanju mistike, kjer se duša neskončno dviga, telo pa se briše. Po našem mnenju šele razumevanje telesnosti in verskih praks omogoča nadaljnje razumevanje delovanja in pisanja mističark. Njihovi mistični spisi so polni čutnih podob, okušanja, metafor hrane in telesnosti. Kajti na začetku je bila beseda in beseda je postala meso, pravi krščanstvo.

A te prakse so današnjemu času tako tuje, da jih neizogibno prevaja kot patološke in jih uporablja v kontekstu povezav s sodobnimi motnjami. Je prav, da poznosrednjeveške religiozne ženske danes razumemo kot nevrotične, anoreksične, histerične, mazohistične? Morda. A če jih obravnavamo kot zgolj takšne, lahko hitro zgrešimo bistvo njihovega delovanja, ki je neskončni napor približevanja Bogu. Ta razprava skuša podati novo, širše razumevanje srednjeveškega stradanja religioznih žensk. Imele so mnogo ovir z jezikom, zato so svoja telesa uporabljale kot tekst. Preveč redukcionistično bi bilo, če bi njihove telesne prakse izpeljevali zgolj v modernih terminih raznih patologij, kar je sicer neizogibna tendenca našega časa. Srednjeveška mističarka se vedno znova vrača k svojemu telesu in se osredotoča na imitiranje Kristusa kot človeka. Telo govori enako glasno kot tekst. Čeprav je poskus podoživeti delovanje srednjeveških žensk praktično nemogoč, si bomo vsekoli prizadevali, da se temu vendarle približamo.

::2.2. Ženska na strani telesnega

Telesne verske prakse ne pomenijo nič specifično ženskega – v veliki meri so se jih posluževali tudi moški. A nikakor ne gre spregledati, da so bile pri ženskah pogosto bolj radikalne in poudarjene zaradi mnogih kompleksnih razlogov. Namesto apofatične mistike, ki jo poznamo iz mističnih spisov, pri mističarkah poznega srednjega veka pogosto govori telo, zato nastajajo velike težave pri poskusu vključevanja mističark v mistični kanon, ki privilegira apofatični jezik in opušča pomembnost telesa. Prvi razlog za tako močno poudarjeno telesnost pri mističarkah je starokrščansko pojmovanje ženske kot mesa. Ženska predstavlja fizično, hotečo plat človeške narave, ki je bolj podvržena spolnemu apetitu, medtem ko moški predstavlja duhovno plat. Veljalo je, da je uživanje hrane tisto, ki ustvarja pohoto, zato so s kontrolo vnašanja hrane kontrolirale tudi seksualnost. Ženske so mizoginijo nedvomno ponotranjile, v nadaljevanju pa bomo videli, da so jo s telesnimi praksami tudi presegale z osredotočanjem na pozitiven pomen Kristusovega utelešenja. Drugi razlog, zakaj je pri ženskah prevladoval poudarek na telesnem, je prehod iz oralne v pisno kulturo v poznem srednjem veku. Pisana beseda je še vedno pripadala le privilegiranim, to pa so bili predvsem moški duhovniki. Telesne prakse lahko v tem

smislu razumemo kot nekakšen nadomestek pisanja, ki je bilo še v povojih. Tretji razlog leži v neznanju latinščine, ki je bila srednjeveška norma: ženske niso imele dostopa do univerz in do branja Biblije. Tudi zato so telo uporabljale kot tekst. Obenem pa so bile neskončno iznajdljive in so začele pisati v ljudskih jezikih, kar je bil v tistem času popolnoma nov pojav. Nekatere begine so začetnice pesništva v narodnih jezikih: *Hadewijch* v nizozemščini, *Mehtilda Magdeburška* v nemščini in *Marguerite Porete* v francoščini. Četrty razlog pa je povezan s teologijo utelešenja in zakramentom evharistije, ki sta imela v krščanstvu osrednjo vlogo prav v poznem srednjem veku. Bog pride na zemljo kot človek, Kristus, s čimer so se ženske zlahka poistovetile ravno zaradi pojmovanja ženske kot mesa in se tako osredotočale tudi na pozitiven pomen telesnosti.

::2.3. Katarina Sienska

Katarina Sienska, italijanska mističarka štirinajstega stoletja, je zelo pogosto predstavljena kot vzorčni primer anoreksične svetnice srednjega veka. *Katarinino* delovanje se od *Rudolpha Bella* naprej osredotoča okrog momenta stradanja⁴, zato velja predstaviti zgodbo *Katarine Sienske*, kot jo tovrstne razprave uporabljajo za svoj okvir interpretacije.

Katarina Benincasa se rodi leta 1347, močnejša in bolj priljubljena od dvojčic. Mati Lapa se odloči obdržati Katarino, medtem ko šibkejšo Giovanni prepusti dojlji, pri kateri hitro umre, saj ne preživi kuge, ki je tisti čas pustošila po Evropi. To naj bi v Katarini za vse življenje pustilo občutke krivde. Lapa naj bi pred tem rodila že dvaindvajset otrok in po Katarini rodi še zadnjega Giovanni. Pri dvanajstih letih Katarino začnejo pripravljati na poroko, čemur se vseskozi upira. Hrano začne zavračati že kot deklca in zelo zgodaj razvije odpor do mesa. Vse skupaj se še poslabša, ko je prisotna pri umiranju starejše sestre Bonaventure, na katero je zelo navezana. Ta umre med porodom, kar je v tistem času zelo pogost pojav, kmalu zatem pa umre še najmlajša sestra Giovanna. Katarino želijo kmalu poročiti z vdovcem Bonaventure, ki družini pomaga z denarjem. Katarina se silovito upre, kar je za mlado žensko štirinajstega stoletja izjemno težko. Postane središče družinskega konflikta, ko se odloči postati Kristusova nevesta. Poreže si lase, da bi se rešila vsiljenih ženinov, zavrača hrano in se popari v vroči kopeli, ko je odpeljana na prisilne družinske počitnice. Oče se nazadnje vda njenim željam. Ne gre v samostan, ampak vse življenje ostane v domu svojih staršev, kjer izvaja (takrat družbeno sprejemljive in pričakovane) asketske prakse: bičanje, odpovedovanje spanju, uživanje zgolj surove zelenjave, pitje, gnoja, ki ostaja od čiščenja ran gobavcev. Zadnjih nekaj let naj bi preživela zgolj na hostiji, saj ni zmožna požirati običajne hrane, le sveto, zato vso

⁴ *Bellova Holy Anorexia* raziskuje življenja 261 italijanskih religiozних žensk od trinajstega stoletja naprej. Med temi jih je 170 primernih za obravnavo in več kot polovica od teh jih po *Bellu* kaže anoreksične simptome. To vrsto stradanja *Bell* poimenuje *sveta anoreksija*.

normalno hrano izbruha, prav tako pa tudi hostijo, če ni posvečena. Konča v izstradanju v zgodnjih tridesetih.

Kako naj si razlagamo današnjemu času tako odtujeno vedenje? Kako pristopiti k branju srednjeveških tekstov, da bi jih pravilno dojeli? Je to sploh mogoče?

:2.3.1. Problem hagiografij: model svetništva

Najpomembnejši vir informacij o življenju *Katarine Sienske* je njen spovednik *Raymond iz Capue*. Po *Katarinini* smrti je zbral lastne zapiske, ki jih je kombiniral s poročili drugih ljudi. *Bell* pravi, da življenje *Katarine Sienske* postane model, ki so mu svete anoreksičarke, kakor imenuje religiozne ženske, sledile v naslednjih stoletjih. *Raymond* je precej prostora namenil *Katarininim* prehranjevalnim navadam. Že kot otrok se je strogo postila in zgodaj razvila odpor do mesa. Ko še ni bila stara šestnajst let, se je spreobrnila v radikalno religioznost in omejila svoj vnos hrane na kruh, surovo zelenjavo in vodo. Pri petindvajsetih naj ne bi jedla nič več, pri tem pa popolno zatrtje lakote po njenih poročilih ni bilo prostovoljno, kar je bi v tistem času znak svetosti. Če se je prisilila jesti, je njeno telo močno trpelo. Ni mogla požirati ali pa je hrano izbruhalo. (Bell, 1985: 25, 26)

Bell v uvodu omeni problem hagiografskih materialov, ki so glavni vir našega znanja o stradanju žensk. Naravo hagiografij si moramo zato na tem mestu natančneje približati, da bi ustrezneje razumeli, zakaj je stradanje pri religioznih ženskah bilo tako v ospredju. Hagiografije so nekakšna poročila o življenjih svetnikov in svetnic in so pogosto edini vir znanja, ki ga imamo o delovanju srednjeveških religioznih žensk. Brati jih je treba izjemno previdno, saj predstavljajo model svetništva, po katerem naj bi se ženske trudile živeti. Poleg tega so jih pisali izključno moški, ki so idealizirano podoba žensk še napihovali. Ženske hagiografije so zato še bolj stereotipne kot moške. Običajno povedo več o srednjeveških stereotipih in idealu svetništva, kot pa o dejanskem delovanju teh žensk. Ta razprava se ne ukvarja z resničnostjo podatkov v hagiografijah, ampak z resničnostjo poznosrednjeveške kulture, v kateri so bile napisane.

Prav hagiografski model je bil tisti, ki je sprožil ideal svetništva. Hagiografska literatura je zavajajoča in polna klišejev v zvezi s postenjem, ki je pri ženskah močno spodbujano in poudarjeno. *Caroline Walker Bynum* preverja tudi nekatere hagiografije poznosrednjeveških moških in ugotavlja, da čeprav so postenje izvajali, to ni bilo središče njihove religioznosti.⁵ Preobrat se zgodi v petnajstem stoletju, ko model svetništva ne zdrži več, hkrati pa tudi množičnost stradanja močno upade. Kult svetnice nadomesti kult heretičarke in čarovnice, to pa se ne zgodi povsem nenadoma, saj je bila ženska religiozna vloga vseskozi pospremljena s sumom. Glas, ki bi ga prej prepoznali kot svetega, zdaj pristane na grmadi. Vitalnost modela svetnic močno upade.

⁵ Beri *Caroline Walker Bynum, Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women*, tretje poglavje: *Food as Female Concern: The Complexity of the Evidence*.

Na tem mestu naj omenimo še videnja, ki so še en pomemben del kulturne definicije svetosti in so bila za bistvena za žensko religioznost. Danes jih povezujemo z magijo in patologijo, v poznem srednjem veku pa so bila videnja družbeno priznana aktivnost, znak svetosti, ki je ženskam nudil neko možnost rahljanja tradicionalnih ženskih vlog s tem, ko so se uveljavile v religiji. Videnja so bolj poudarjena v ženski religioznosti, razlog za to pa je po *Grace Jantzen* v tem, da so se ženske videnj posluževale zaradi vsesplošnega pomanjkanja izobrazbe in nepoznavanja Biblije. Individualna izkušnja videnj je bila edino, kar so imele. Ker so bila videnja cenjena, so jih uporabljale kot osnovo svoje avtoritete, do katere so kot ženske zelo težko prišle. Obenem pa so se z njimi zavarovale, saj so praktično vse svoj dar pisanja pripisovale Bogu. Ko mističarke pišejo, to niso one, ampak skozi njih govori Bog, kar je značilnost mistike sploh. Zlasti v dvanajstem stoletju je šlo za določeno odprtost do vizij, kljub temu pa moški mistiki in teologi videnjem nikoli niso pripisovali posebnega pomena. Tovrstne izkušnje so obveljale za drugorazredne, medtem ko so se moški posluževali Biblije in njenega jezika. Mistični kanon izkušnje vizij ni nikoli integriral v svoj nauk, zato so ženske avtorice v zgodovini ostale marginalizirane. (Jantzen, 1995: 168-184)

Med leti 1100 in 1400 beležimo močan porast števila svetnic. Iz manj kot deset odstotkov v tem času zraste na kar osemindvajset odstotkov do petnajstega stoletja. Največji vzpon beležimo v dvanajstem in trinajstem stoletju, ko se je število svetnic skoraj podvojilo. Vzrok za takšno množičnost pojava moramo iskati v kulturi: svetništvo je odgovor na ideal, ki naj bi ga dosegale ženske. Primer *Katarine Sienske* in njenih ekstremnih praks še zdaleč ni osamljen. Praktično vse svetnice v poznosrednjeveških hagiografijah se strogo postijo, več let živijo brez zemeljske hrane in dolga leta preživijo na hostiji. Pogosto tudi beremo, da nehajo menstruirati in odvajati blato. Strogo postenje je v poznosrednjeveškem kontekstu delovanja religioznih žensk torej povsem sprejemljivo in celo spodbujano. Njihovo stradanje je v veliki meri odgovor na kulturni model svetništva, medtem ko anoreksičarke danes stradajo zaradi kulturnega modela vitkosti: v srednjem veku so stradale zaradi lepe duše, danes pa stradajo zaradi lepega telesa. Ko v petnajstem stoletju kulturni model svetosti več ne zdrži, upade tudi stradanje. Predvidevamo lahko, da bo izginila tudi *anorexia nervosa*, ko bo spodkopan model vitkosti. Toda ne glede na to, da stradanje zmeraj uplahne, ko pade model, ki ga spodbuja, se v takšni ali drugačni obliki v neki fazi zgodovine vedno vrača, pri tem pa v večji meri doleti ženske. Zato je treba iti še dlje od spraševanja o stradanju in premisliti, kaj je v zahodni kulturi narobe s položajem žensk in kakšna je v njej funkcija hrane.

2.3.1.1. Stradanje svetnic kot odziv na patriarhalno družbeno strukturo

Osrednji namen *Bellove* raziskave je pokazati, da religiozne ženske, ki so živele po modelu svetništva, razvijejo anoreksični vzorec kot odgovor na patriarhalno družbeno strukturo. V množičnem stradanju svetnic vidi svojevrsten odziv na zahteve mi-

zogine kulture. Model svetnice je bilo tisto sito, ki je čakalo ženske, če so želele priti do kakršnekoli veljave ali glasu. Najprej so se morale približati idealu, da so dobile nekoliko prestejše roke za svoje delovanje. Strinjamo se, da je množičen pojav svetnic vsekakor svojevrsten odziv na pričakovanja patriarhalne družbe.

Za *Bella* je anoreksija brezčasen odgovor na patriarhijo. Pri svetih anoreksičarkah se mu zdi osrednja želja po destrukciji telesa. Sveta anoreksija je boj za avtonomijo, za osvobajanje od patriarhije. Sveta anoreksičarka se po *Bellu* upira pasivnosti v krščanski družbi. (Bell, 1985: 114-118) Če je anoreksija nevroza ali svetost, določi kultura. Po *Bellu* se obe vrsti anoreksije začeta, ko dekleta želi doseči visoko veljaven cilj v družbi: vitkost danes oziroma duhovno veličino v srednjem veku. Postati hoče prvakinja v popolnosti: gre za pretiran konformizem in upor proti patriarhiji hkrati. (Bell, 1985: 20, 21) Po *Bellu* tako anoreksična najstnica kot srednjeveška svetnica delujeta v širšem boju za osvoboditev od patriarhalne družbe: obe želita avtonomijo. V tem smislu se *Bell* pridružuje feministični kritiki, ki stradanje označi kot širši ženski boj. (Bell, 1985: 4)

V tem smislu je definicija ženskosti v nekem zgodovinskem trenutku tista, ki povzroča stradanje: v srednjem veku se stradanje pojavi v kontekstu svetništva, v viktorijanski dobi kot del histeričnega obnašanja in danes kot odziv na tiranijo vitkosti. Tako svetništvo, histerija kot tudi anoreksija so svojevrstne reakcije na pričakovanja ženskosti v neki dobi in kulturi. Ob tem je pomembno vedeti, da se takšno obnašanje pojavi v obdobju, ki pripravi nekoliko boljše izhodišče za ženske. Devetnajsto stoletje – čas histerije – sta zaznamovala boj za pravice žensk in emancipacija. Ženske so se prvič v zgodovini začele neposredno upirati zaradi situacije, v kateri so. (Jereb, 2005) Tudi začetek dvajsetega stoletja, ko se množično razširi *anorexia nervosa*, zaznamuje gibanje za volilno pravico žensk in feminizem. Prav tako pa je pozni srednji vek verjel, da Bog govori skozi šibkejšega, torej skozi žensko, da bi posredoval pomembno sporočilo. Religioznost in mistika sta pomenila možnost, da se ženske osvobodijo tradicionalne ženske vloge, ki je pomenila rojevanje do smrti. Gre torej za neke temeljne premike in izboljšave, ki so se dogajali v položaju žensk. In prav ta sprememba položaja jih je zmedla, da je prišlo do ekstremnih asketskih praks, histeričnih simptomov in stradanja.

Kljub temu, da se z *Bellom* strinjamo v tem, da je ekstremno stradanje religioznih žensk predstavljalo svojevrsten odgovor na pritisk modela svetništva kot idealne ženskosti, pa moramo odločno poudariti, da *gender struggles* nikakor niso imele primarnega pomena za srednjeveške svetnice. Ni šlo za samozavedno upiranje moški dominaciji. Ženske, ki so si prizadevale postajati svete, so to delale na način, ki je še utrjeval moško prepričanje o ženski. Stradanje pri srednjeveških ženskah ni (neposredno) iskanje avtonomije, kakor sklepa *Bell*. Takšna pozicija je preveč moderna in individualistična, ne upošteva dejstva, da je bil individualizem v poznem srednjem veku šele v grobih povojih, poleg tega pa mistiki in mističarke niso individualizirani avtorji in avtorice, ampak zgolj prevodniki, ki prenašajo sporočilo Boga. Čeprav smo prišli do določenega uvida, nam ta ne pomaga pri globljem razumevanju delo-

vanja *Katarine Sienske* in drugih religioznih žensk. Zavračanje hrane je brez dvoma eden najpomembnejših momentov Katarinine religioznosti, a sam *Bell* opozarja, da je treba prepoznati sveto anoreksičarko *Katarino*, pri kateri je stradanje le droben del na poti k cilju in ne osrednji namen njenega delovanja. Rabimo širše, kulturno razumevanje, kjer postenja ne bomo dojemali kot izolirane aktivnosti, ampak v skladu z razumevanjem asketskih telesnih praks, ki pomenijo pripravo na mistično združitev z Bogom. Te so po našem mnenju ključne za ustrezno razumevanje stradanja med srednjeveškimi religioznimi ženskami. *Bell* pa kljub določenemu uvidu ubere povsem drugo smer in napravi individualno analizo *Katarininega* življenja iz svoje sodobne perspektive.

:2.3.2. *Problem individualne analize*

Bell k razumevanju svete anoreksije pri *Katarini Sienski* in ostalih svetnicah pristopa iz popolnoma moderne perspektive. Pri obravnavi *Katarininega* življenja povleče analogijo s psihoanalitskim odnosom: *Raymond iz Capue* je bil s *Katarino* v podobnem odnosu, kot je bil *Freud* s svojimi pacientkami stoletja kasneje. Osredotoči se na *Katarinino* osebnost, pri tem pa ne kaže poznavanja kompleksnega kulturnega konteksta srednjeveških praks, v okviru katerih so svetnice stradale. *Bell* se pri *Katarinini* zgodbi osredotoča na dojenje, ki fascinira psihoanalitike: mati *Lapa* je bila v času *Katarininega* rojstva v zgodnjih štiridesetih in je pred tem rodila že dvaindvajset otrok, od katerih jih je manj kot polovica preživela otroštvo. Izmed dvojčic, ki ju je rodila, je izbrala *Katarino*, bolešno *Giovanno* pa je pustila dojitlji, pri kateri je hitro umrla. *Katarino* je hranila na svojih prsih celo leto, pred tem pa nikoli ni mogla do konca poskrbeti za svoje otroke, saj je bila vedno znova noseča, takrat pa se mleko razredči in postane neužitno. Šele po letu dojenja *Katarine* je postala še zadnjič noseča. Po *Bellu* je *Katarinino* zgodnje otroštvo pustilo psihične posledice na deklici. Pomaga si s teorijo o oralnem zadovoljstvu, s katero razlaga *Katarinino* potrebo po religioznosti. (*Bell*, 1985: 29, 30) Za *Bella* je *Katarinino* stradanje regresija v oralno fazo in nezavedno obnavljanje otroške izkušnje. Ne gre nam za to, da bi želeli povsem zavreči *Bellov* napor, ki se s tovrstno analizo želi prebiti do uvida. *Katarinina* misel je res polna materinskih podob, toda takšen pristop pove nemara več o današnjem času kot o *Katarininem*, zato se nam zdi redukcionističen in omejen. *Bell* sicer ne izenačuje svete anoreksije in *anorexie nervose*, a se k razumevanju srednjega veka spravlja s popolnoma modernimi pristopi.

Daleč največjo pozornost namenja *Katarininim* odnosom v družini in nadaljuje z najstništvom, ko je začela z radikalnimi verskimi praksami. Očeta *Giacoma* označi kot potrpežljivega, medtem ko se od matere čuti pod pritiskom, saj jo ima ta za posebnega otroka. Pri dvanajstih jo je mati začela pripravljati na poroko, jo naučila lepoticiti si obraz in urejati lase. Velik vpliv nanjo je imela tudi starejša poročena sestra *Bonaventura*, pri kateri je *Lapa* dosegala več uspeha kot pri *Katarini*. Vse se je spremenilo, ko je *Bonaventura* pri porodu umrla, kar je bila v tistem času zelo po-

gosta smrt. *Katarina* je izgubila sestro, ki jo je oboževala in za njeno smrt krivila sebe, pravi *Bell*. Ko pa so jo za povrh vsega hoteli omožiti z vdovcem umrle sestre, se je dokončno uprla in se odločila, da se odpove svetu in postane Kristusova nevesta. (Bell, 1985: 36-41) *Katarinin* razvoj v adolescenci je za *Bella* najbolj zanimiv. Njena anoreksija in religiozni impulzi so se razvili v družini: čutila se je dolžna biti dobro dekle, tako zelo dobro in tako posebno, da njeno žrtvovanje na tem svetu rešuje duše na onem. (Bell, 1985: 47) Takšen pristop k razumevanju *Katarininega* obnašanja je seveda v skladu z modernim pojmovanjem *anorexie nervose*, ko najstnica na vsak način želi ugoditi pričakovanjem staršev. Sveto anoreksičarko opisuje tako, da uporablja enak pristop kot pri razumevanju sodobne stradajoče najstnice. Povprečno sveto anoreksičarko opiše kot srečnega in ubogljivega otroka, ki si poreže lase, biča telo in obleče cape, da bi bilo lepo v očeh Boga.

Takšno razumevanje pa je preveč udobno, redukcionistično in služi zlasti potrjevanju moderne teorije o razvoju anoreksije. Pozni srednji vek ni poznal pojma družine, kot ga poznamo danes. Poudarek na družinskih odnosih ja tako močno prisoten komaj od *Freuda*. A tudi na tem mestu nam ne gre za kakšno radikalno zavrnitev *Bella* in njegovih sledilcev, gre nam bolj za opozarjanje na nezadostnost takšnih interpretacij. Ne moremo zavrniti *Bellovega* ukvarjanja z družinskimi odnosi, a nam to ne more dati ustreznega vpogleda v *Katarinino* delovanje. *Bell* se sicer zaveda, da za razumevanje svete anoreksije potrebujemo globlje vire, vpogled v kulturo, a sam kljub temu ne upošteva kulturnega konteksta srednjeveških svetnic. Znanje, ki ga ima o stradanju, aplicira na srednji vek in išče odgovore v družinskih odnosih. S tem individualizira, medikalizira in sekularizira srednji vek, ki je prepojen z božjim, zato so njegove ugotovitve omejene. Sam pove, da je apliciranje intrapersonalne psihološke teorije na stradanje srednjeveških svetnic problematično. A potem nadaljuje, da je tako zato, ker mu primanjkuje podatkov o oralni fazi, medtem ko so opisi adolescentne krize mnogo bogatejši. Kot vidimo, se *Bell* v širšem smislu sploh ne zaveda omejenosti svojega pristopa, ko hoče z modernimi koncepti priti do razumevanja srednjega veka.

::2.4. *Imitatio Christi*

Največjo frustracijo današnjemu bralcu_ki povzročajo skrajno nenavadne telesne prakse srednjeveških religioznih žensk. *Katarina Sienska* jih je izvajala kar doma: poleg ekstremnega postenja, ki je postajalo vse bolj radikalno, si je porezala lase, spala na trdih tleh in spanec omejila na trideset minut na vsaka dva dni. Tri leta je razen spovedi preživela v popolni tišini in izvajala svoje stalne prakse: bičanje, postenje, oblečena je bila le v grobo volno. Ko jo je *Lapa* v skrbi, da se bo ubila, peljala na počitnice, kjer naj bi si opomogla, se je popekla v vroči kadi in nase spustila bolečino, ki se ne more primerjati niti z bičanjem doma. Ko sta se vrnila, je seveda s praksami nadaljevala. (Bell, 1985: 41-46) Tovrstna fizična religioznost zbuja močan odpor in frustracijo, zato takšno početje neizogibno povežemo s patologijo. Toda patologiza-

cija je prisotna od razvoja medicine naprej, torej je pred devetnajstim stoletjem ni bilo. Zato je na tem mestu pravi čas, da se posvetimo sami srži poznosrednjeveške prakse *imitatio Christi*. Pri tem pa si ne upamo trditi, da bo to omogočilo zadovoljivo razumevanje tega za današnji čas skrajno nenavadnega pojava.

Religioznost v poznem srednjem veku se osredinja na Kristusovo telesnost in človeškost. *Imitatio Christi* je krščanska srednjeveška telesna praksa, ki pomeni posnemanje Kristusovega življenja in trpljenja. Ne gre za kakšno specifično žensko prakso, redno so se je posluževali tudi moški. A za ženske poznega srednjega veka je pomenila samo vozlišče njihove religioznosti. Med 1200 in 1500 sta v krščanstvu imeli osrednjo vlogo teologija utelešenja in zakrament evharistije. Kristusovo trpeče telo postane točka čaščenja. Pri ženskah pa so telesne prakse bile pogosto pripeljane do samih skrajnosti, kar je včasih vodilo tudi v smrt. Danes je tovrstno kultiviranje bolečine razumljeno kot patološko v skladu z moderno dobo medikalizacije. Toda gojenje bolečine v srednjem veku ni pomenilo zgolj samodestruktivnosti in trpljenja, ampak nekakšno aktivnost, zato je razumevanje takšnega početja mnogo bolj kompleksno, kot se utegne zdeti.

:2.4.1. *Imitatio Christi in postenje*

Postenje predstavlja začetni del prakse *imitatio Christi*, ko se telo z abstinenco od zemeljske hrane pripravlja na združitev s Kristusom v sveti hrani, v hostiji. Postenje se v krščanski zgodovini razvije v tretjem in četrtem stoletju s puščavništvom, ko postane telesna praksa z namenom čiščenja zlih misli in priprava na združitev z Bogom. V poznem srednjem veku se je postenje pričakovalo od puščavnikov in zlasti od žensk, saj je veljalo, da meso in vino pospešujeta seksualno pohoto, tej pa so v prvi vrsti podvržene ženske. Srednjeveško postenje v okviru prakse *imitatio Christi* je bilo včasih tako ekstremno, da je pripeljalo do izstradanja, kakor v primeru *Katarine Sienske*. Kot smo že ugotovili, je radikalno postenje tema vseh ženskih hagiografij, kjer se ne pojavlja kot posledica prostovoljnega stradanja, ampak nezmožnosti uživanja običajne hrane, kar je pomenilo kulturno definicijo svetosti. Postenje je torej v tem obdobju pričakovano in spodbujano.

Velja poudariti, da postenje ni bilo specifično spolno zaznamovano, ampak predpisano za vse – od kmeta do papeža. Višji je bil cerkveni položaj, daljši je bil post in pokora. V srednjem veku suhljatost vsekakor ni bila priljubljena oziroma pri vzrokih za postenje ni igrala nobene vloge. Religiozne ženske se niso postile zato, da bi zadostile standardom lepote kot moderne anoreksičarke, ampak da bi zadostile idealom svetništva. Tako moški kot ženske so se postili, da bi zadostili kulturni kodi religioznosti, a je bil pritisk svetništva na ženske močnejši, kakor je danes močnejša tiranija lepote in vitkosti. *Barbara Hamilton* piše, da se postenje utegne zdeti danes tipična ženska aktivnost, saj so hagiografije (ki so jih pisali moški) največkrat govorile o njihovem odnosu do hrane. Tudi moški mistiki – *Frančišek Asiški*, *Richard Rolle* in *Heinrich Suso* – so prav tako abstinerili od hrane. (Hamilton, 2009: 129-132)

Caroline Walker Bynum v svojem temeljnem delu *Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women* opozarja, da je srednjeveško postenje danes pre nagljeno pojmovano kot zgolj napad na telo, kot nadzorovanje in prizadevanje za izničenjem telesa. Tako srednjeveško postenje razume večina raziskovalcev, ko preučujejo zgodovino *anorexie nervose*. Toda stvar je mnogo bolj kompleksna. Po *Bynum* ne gre zgolj za dualizem, za dihotomijo med telesom in dušo, kjer je duša privilegirana, grešno telo pa mora biti izničeno, ampak gre za abstinenco od zemeljske hrane kot pripravo na združitev in identifikacijo s Kristusom in njegovim trpljenjem. Postenje je bilo razumljeno kot razširitev Kristusovega trpljenja, kot neka kšna aktivnost prej kot mučenje, kot priprava na mistično združitev z njegovim telesom v evharistiji.

Sledeč *Bynum* se bomo tudi mu skušali oddaljiti od standardne interpretacije asketizma kot upora v svetu, ki korenini v dualizmu. Prav tako pa bomo za nekaj časa ob strani pustili ustaljeno sliko srednjeveške ženske, ki je na vse straneh obdana z mizoginijo in ponotranjenim sovraštvom do sebe. Pa ne zato, ker bi prisotnost mizoginije in dualizma zanikali, saj je dovolj očitno, da sta bila še kako prisotna v delovanju srednjeveških žensk. Gre nam bolj za poskus novega razumevanja telesnosti v poznem srednjem veku, ki ne sme biti razumljeno zgolj negativno kot želja po izničenju telesa. Obravnavali bomo tudi pozitivno moč telesnega pri srednjeveških ženskah.

:2.4.2. Imitatio Christi in evharistija

Očiščevanju z abstinenco od zemeljske hrane je sledilo uživanje svete hrane, Kristusovega telesa v hostiji. Evharistija je za teologijo poznega srednjega veka ključnega pomena. Kult evharistične hostije je bil vzpostavljen v trinajstem stoletju, ko je mističarka *Juliana iz Cornillon*a uvedla evharistični praznik *Corpus Christi*, praznik svetega rešnjega telesa, ki ga je potrdil sam papež in so ga praznovali dolga stoletja. Četrty lateranski koncil leta 1215 je uveljavil prejemanje Kristusovega telesa v evharistiji vsaj enkrat na leto. Evharistija je v tem času osrednji zakrament: prejeti hostijo je pomenilo družiti se z Bogom v fizičnem zaužitju Kristusa.

Največ vizij z videnjem Kristusa, ki so tako množične pri ženskah, se je zgodila pri obhajilu. Evharistične vizije so skoraj izključno ženski pojav, ugotavlja *Bynum*. *Henry Suso* je bil morda edini, ki jih je prejemal. Prav tako so evharistični čudeži značilno ženski žanr poznega srednjega veka: zgodbe o levitacijah, ekstazah, doživetjih med mašo so pripovedovane od žensk. In čeprav so prakse s hrano in postenje izvajali tako moški kot ženske, so bile bistvene le za žensko religioznost. Verjeli so, da meso in vino pospešujeta seksualno pohoto in da je požrešnost osnovni razlog za seksualno pohoto, ki je v srednjem veku zbujala velikanski strah.⁶

⁶ Beri *Caroline Walker Bynum: Holy Fast and Holy Feast. Religious Significance of Food to Medieval Women*, tretje poglavje: *Food as a Female Concern: The Complexity of the Evidence*

Tema (fizične) združitve s Kristusom je osrednja v delovanju srednjeveških mističark. Jesti Boga je pomenilo sprejemati trpljenje na križu, pravi *Bynum*. Jesti Boga je *imitatio Christi*. Beginska poezija je polna metafor hrane, okušanja in pitja. In čeprav je bila evharistija in telesnost bolj osrednja pri ženskah, se je trinajsto stoletje tudi v splošnem osredotočalo okrog evharistije. *Mary T. Malone* v knjigi *Women and Christianity: From 1000 to Reformation* piše, da je v tem času pomembna doktrina transsubstanciacije, ki pomeni resnično prisotnost Kristusa v posvečeni hostiji. Mističarke so obhajilo dojemale kot srečanje neveste in ženina, njihovi teksti so polni erotičnih podob. Prejeti obhajilo je pomenilo prejeti Kristusa, to pa je vodilo v mistično združitev. (Malone, 2002: 139-142) Trenutek uživanja Kristusa torej pomeni mistično ekstazo. Prejemanje evharistije je pri mističarkah vrhovni moment mistične poti – mistično poenotenje z Bogom. Pri moških mistikih v opisovanju te najvišje mistične stopnje ni metafor hrane, kot je to značilno za ženske avtorice. Ko mističarka zaužije Boga v hostiji, doživi popolno božansko združitev. Njuno meso je združeno. Evharistija fizična prisotnost sta za religiozne ženske poznega srednjega veka povsem bistveni, telesnost je praktično pogoj za dostop do Boga. Bog je ženskam dostopen v prejemanju obhajila. *Malone* piše, da so ženske z evharistično izkušnjo zahtevale novo obliko moči. Pogosto so dosegle, da so obšle duhovnikovo posredovanje in so Kristusa prejemale neposredno. Kristus zamenja duhovnika in prav tak neposredni stik jih je opogumil, da so kritizirale skorumpirano duhovščino. To so običajno delale s pomočjo vizij. (Malone, 2002: 142, 143)

:2.4.3. *Imitatio Christi in telesnost*

V evharistiji poznega srednjega veka se zgodi preobrat, sredi katerega stoji telesnost. V mistični izkušnji telo postane samo vozlišče. Kristusova človeškost v vseh svoji fizičnosti je tisto, kar so izkušale ženske. Tudi *Malone* opozarja, da so šle onstran tradicionalnega pojmovanja dualizma. Boga so okušale skozi lastna telesa in s tem presegle stoletja negativnega učenja o ženskah. Razvijale so ženskost kot poseben znak bližine s Kristusom. (Malone, 2002: 203, 204) Čeprav nas asketske prakse šokirajo in so tudi v njihovem času svarili pred njihovo radikalnostjo, jih ne smemo videti zgolj v negativni luči in jih preprosto definirati kot patološko samodestruktivno prizadevanje po izničenju telesa, ki temelji na mizoginiji in dualizmu. S tem si zapremo pot do boljšega razumevanja, saj so telesne prakse predstavljale veliko več. Če se jih trudimo razumeti globlje, je to lahko ključ do bistva mistične dejavnosti religioznih žensk in nam olajša branjen njihovih tekstov.

Bynum poudarja, da je med leti 1200 in 1500 v krščanstvu obstajalo bolj pozitivno dojetje telesnosti. Temu je bilo tako tudi zaradi nasprotovanja katarom, največji krivoverski skupini tistega časa, ki je poudarjala radikalni dualizem z zaničevanjem telesa. Poznosrednjeveška teologija se je trudila napraviti prostor telesu s poudarjanjem teologije utelešenja in zakramenta evharistije, zato *Bynum* poznosrednjeveških praks ne razume kot bega od telesa, ampak kot sam vstop v telesnost. Ženske

so seveda brez dvoma ponotranjile dualistično pojmovanje sebe kot mesa, a so ga pozitivno izkoristile v razumevanju telesnosti, ko so svoje meso primerjale s Kristusovim. Doktrina inkarnacije je delala v prid fizičnemu. Utelešenje pomeni, da je Bog prišel k človeštvu in namen te razprave je tudi pokazati, da telesne asketske prakse niso le negativen, patološki odziv, ampak kompleksen pojav z mnogimi pozitivnimi vidiki v razumevanju telesnosti. Telesni del pri delovanju mističark moderne raziskave ali izpuščajo ali povsem enoznačno interpretirajo kot patologijo. Ženske mistične avtorice se zdijo mejne in se zato mnogo težje uvrstijo v mistični kanon.

Srednjeveško telo je mesto užitka in bolečine hkrati, kar je problematično vzporejati z modernimi koncepti, kjer se bolečina in užitek izključujeta in kjer je kultivacija bolečine razumljena kot patološka, pravi *Bynum*: ženske s telesnimi praksami niso želele izničiti telesa, ampak so s takšno obliko religioznosti nasprotno realizirale možnosti lastne telesnosti. Prakso *imitatio Christi* so si razlagale dobesedno, saj posvečena hostija namreč dobesedno je Kristus. Užitek, ki so ga mističarke v fizični združitvi – v evharistiji – občutile, ni bilo zanikanje telesnosti, ampak so prav skozi telesnost začutile božanskost. Po *Bynum* so ženske tradicionalno pojmovanje ženske mesenosti in telesnosti razširile s pojmovanjem Kristusove telesnosti. Če so moški tradicionalno dihotomijo moški/ženska uporabljali za kritiziranje ženske, so jo ženske razširile na dvojico božanskost/človeškost in tako sebe videle kot simbol človeštva.⁷

Kljub temu pa seveda ne gre zanikati, da v srednjem veku prevladuje sum do vsega telesnega, kar je povezano s strahom pred seksualnostjo. Daleč najbolj cenjeno je bilo devištvo. A čeprav ženske nedvomno sprejemajo doktrino dualizma, v svojo religioznost integrirajo tudi telesnost. V tem smislu je religioznost žensk ponujala neko celovitost.

2.4.3.1. *Stigmata*

Pojmovanje telesa kot božanskega postane v trinajstem stoletju tako močno, da so posvečeno hostijo primerjali s Kristusovim telesom, zato so si ženske prakso *imitatio Christi* pogosto predstavljale dobesedno. Doktrina transsubstanciacije je tu bistvena: ko človek uživa Kristusovo telo, tudi postaja Kristusovo telo. Zato je evharistija vodila k stigmati – telesnim ranam, ki spominjajo na rane križanega Kristusa. *Mulieres religiosae* poznega srednjega veka so bile primeri najzgodnejših stigmat. Hagiografi so svetnice predstavljali kot neuničljive. Ekstremno postenje je bilo pospremljeno s telesnimi poškodbami, ki so lahko vodile tudi v smrt. Zadajale so si rane, si v hrano metale smeti, se s koprivami pikale po prsih, molile bose. Najbolj ekstremne prakse so vključevale valjanje po razbitem steklu, zapiranje v peči, tudi obešanje. Najbolj odrinjena in stigmatizirana skupina tistega časa so bili gobavci, za katere so religiozne ženske pogosto skrbele v ustanovah za gobavce, ob tem pa pile

⁷ Beri Caroline Walker Bynum, *Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women*, tretje in četrto poglavje.

gnoj in jedle kraste, ki so ostajale od čiščenja ran. Torej prakse *Katarine Sienske* niso pomenile čudaškega početja izolirane posameznice, ampak ustaljen in splošno sprejet model verskih asketskih praks, ki jih izvajajo sveti ljudje.

Ob teh podatkih moderni bralec_ka trči ob vse meje svoje dojemljivosti za razumevanje tega srednjeveškega početja. Tako ekscentričnih praks praktično ne znamo prevajati drugače kot hudo obliko samodestrukcije in patološkega napada na telo. Moderne interpretacije izhajajo iz tradicionalnega prepričanja o dualizmu, ki v stradanju in tovrstnih telesnih praksah vidi trud uničiti grešno telo, da bi se duša vrnila k Bogu. Feministična filozofinja in teologinja *Grace Jantzen* vidi življenje *Katarine Sienske* kot moteč prikaz spolne konstrukcije mistike tistega časa: ženski pripada trpljenje bolj, ker je ženska tista, ki je povezana z mesom. Da so bile ženske dojete kot svete, so morale najprej sprejeti spolne stereotipe (Jantzen, 1995: 216-223) Seveda se z ugotovitvami *Jantzen* strinjamo, a te ugotovitve še vedno ne prispevajo dovolj k samemu razumevanju praks. Dualistične perspektive, mizoginije in moderne patologizacije ne zanikamo, a se je treba zavedati omejenosti takšnih pristopov k razumevanju tega srednjeveškega pojava. S pomočjo udobnih modernih teorij je lažje govoriti o tem nenavadnem srednjeveškem pojavu, a morda se na ta način več pove o omejenosti lastne dobe kot pa o resnici neke druge. Torej, ne gre nam za to, da bi trdili, da prakse niso patološke, mizoginistične in da ne koreninijo v dualizmu. Gre za to, da jih v želji po razumevanju ne označimo kot zgolj takšne.

Delovanje srednjeveških žensk mora biti razumljeno v kontekstu kulturne tradicije, ki je zelo drugačna od naše. Srednji vek, pravi *Bynum*, ni polagal veliko pozornosti dvojicam čudežno/naravno, vidno/nevidno, ki so ključne za sodobnega bralca_ko. Pomembna je bolečina stigmat, ne pa vidnost rane. Ni važno, kaj je rane povzročilo in kako izgledajo, pač pa pomen ran. Svete rane na telesu – stigmata – ponazarjajo Kristusove rane na križu. Doživljanje bolečine je vozlišče poznosrednjeveške religioznosti, tako moške kot ženske. Prvi stigmatik v krščanski zgodovini je bil moški, *Frančišek Asiški* v trinajstem stoletju, torej v času religiozних žensk, ki jih preučujemo. Sicer pa je bila ta praksa v neke osemdesetih odstotkih značilna za ženske. Če se niso pohabile do smrti, je ostalo krvaveče ranjeno telo – stigmata.

Mističarke poznega srednjega veka se osredotočajo na lastno telo kot refleksijo Kristusove človeškosti in trpljenja. Namen bolečine in bolezni je posnemanje Kristusovega življenja. In v tem smislu je bolečina nekakšna aktivnost in ne toliko samodestrukcija, kar je današnjemu času skrajno tuje. Ženske so si v želji po svetosti želele telesne bolezni, pa naj je bila dana od Boga ali samoizzvana. Osrednja tema videnj med trinajstim in petnajstim stoletjem je križano in krvavo Kristusovo telo. Ob takšnih videnjih so padale v trans in se pohabile. Naj na tem mestu še enkrat poudarimo, da se ta razprava ne ukvarja z vprašanji, ali so bili srednjeveški fenomen – stigmata, levitacije, čudežne telesne spremembe, nezmožnost požiranja hrane, videnja in razni čudeži s hrano – resnični ali ne. *Bynum* opozarja, da so srednjeveški ljudje razvijali drugačne modele za razumevanje fenomenov, kot so evharistična videnja in abstinenca od hrane.

2.4.3.2. Telo kot hrana

Poznosrednjeveška teologija pojmuje Kristusovo telo kot hrano, prav tako pa povezuje žensko telo s hrano. Ženska je hrana, ker je mleko iz ženskih prsi tisto, ki omogoča preživetje. Do *Bynum* preučevalci niso opazili, da je tema telesa kot hrane bolj poudarjena v ženski religioznosti, ali pa so to enoznačno povezali z mizoginijo, kar po *Bynum* pomeni nerazumevanje ženske religioznosti. *Bynum* nadaljuje, da tako moški kot ženske Kristusovo telo na križu povezujejo z žensko. *Katarina Sienska* govori o pitju krvi s prsi Jezusa, ki je mati. Poznosrednjeveški čudeži dojenja in hranjenja, izločanja vonjav in tekočin po smrti in stigmata so pojavi, ki so značilni zlasti za ženske.⁸

Katarina Sienska pravi, da jesti Kristusa pomeni postajati Kristus. Kristus kot telo in Kristus kot hrana je vozlišče ženske religioznosti. Ključno je razumevanje prakse *imitatio Christi* kot združitve z ultimativnim telesom Kristusa. *Mulieres religiosae* so želele združiti svoje telo s Kristusovim. Teksti mističark imajo močan erotični podton, kar je sicer splošna značilnost mističnih tekstov v najvišji fazi mističnega zedinjenja. *Katarina Sienska* se v viziji poroči s Kristusom. Zedinjenje pri mističarkah je običajno telesno in prihaja v podobah hrane. Jest je pomenilo jesti Kristusa in postajati Bog.⁹ Osrednje vprašanje, s katerim se ukvarja *Bynum*, se vrti okrog hrane: zakaj je hrana tako pomembna tema religioznim ženskam poznega srednjega veka? In če še razširimo zanimanje, zakaj je hrana tako pomembna tema ženskam tudi danes? Kaj pomeni hrana kot kulturni simbol?

Za srednjeveške ljudi je požrešnost pomenila glavni vzrok seksualne pohote, ki je veljala za najhujši greh, zato je bilo postenje zaželeno in pričakovano. Po drugi strani pa je jesti sveto hrano, hostijo, pomenilo družiti se z Bogom in postajati Bog. Telesnost in hrana sta središče religioznosti žensk, kar tradicionalne razprave pred *Bynum* ignorirajo. Hrana ni bila pomembna le ženskam, je pa bila zanje osrednja. Najpomembnejši praksi, povezani s hrano, sta bili prav postenje in evharistija, torej na eni strani odrekanje zemeljski hrani, na drugi strani pa prejemanje svete. Z zavračanjem hrane s se srednjeveški kristjani klanjali moči Boga in se tako pripravili na uživanje Boga v evharistiji. S postenjem so pridobivali zdravje, plodnost, videnja, nikakor ne gre za ženski fenomen, saj so se ga redno posluževali tudi moški. tako moški kot ženske so slavili Kristusa v evharistiji. *Henry Suso* je praktical asketske prakse s hrano in je bil eden zelo redkih moških, ki je prejemal evharistične vizije. Bil je močno inspiriran z ženskimi svetnicami. Kljub temu pa nikoli ni izgubil želje po hrani. Zlasti *Francišek Asiški* in *Henry Suso* sta tista moška svetnika trinajstega in štirinajstega stoletja, katerih religioznost je bila najbolj podobna tisti od žensk. Tudi

⁸ Beri *Caroline Walker Bynum: Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women*, deveto poglavje: *Woman as Body and as Food*.

⁹ Beri *Caroline Walker Bynum, Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women*, osmo poglavje, *The Meaning of Food: Food as Physicality*.

Richard Rolle, Janez Tauler in Jan van Ruysbroeck so razvijali pobožnost Kristusove človeškosti. Vsi trije so se identificirali s Kristusovim zemeljskim življenjem *Ruysbroeck* in *Tauler* sta osrednji figuri za razvoj evharistične pobožnosti. Vendar za nobenega, piše *Bynum*, hrana ni bila osrednja metafora, in tudi postenje je vsem delalo preglavice. Samo za ženske sta bila postenje in evharistična predanost ključna.

Cilj *Bynum* je prav ta: pokazati, da je bila hrana obsesivna tema v življenju in pisanju žensk med dvanajstim in petnajstim stoletjem. Ženske hagiografije poročajo o strogem postenju, hkrati pa zgodbe žensk pripovedujejo o požiranju gnoja in krast, ki sta ostajala od čiščenja ran gobavcev. Ženske so bile tiste, ki so se na eni strani postile, na drugi strani pa delile hrano revnim kljub nasprotovanju družine in moža. V hagiografijah so ženske s čudeži podvajale hrano, njihova telesa pa so po smrti oddajala sladek vonj in zdravilno tekočino. Sama ženska telesa so po poročanju hagiografij postajala vir hrane: izločala so olje, mleko slake tekočine, ki so zdravile bolne. Tema izločanja tekočin je skupna vsem hagiografijam: same so postajale hrana, ki so jo zavračale. Hagiografije so torej same močno spodbujale temo postenja in hrane, tudi v lastnih tekstih pa so ženske neumorno uporabljale metafore hrane, krvi, kruha, lakote, sitosti.¹⁰

Bynum ugotavlja, da je priprava hrane v vseh kulturah domena žensk. Ženska v poznosrednjeveški Evropi je hrano pripravljala družini, sama pa ni jedla z njo. Ženske hrano pripravljajo, moški pa jo jedo. Mati je tista, ki ponudi svoje telo, da bi ga pojedli, zato je hrana v zgodovini eno redkih, če ne edino področje, ki so ga ženske lahko kontrolirale. Niso namreč smele voditi financ, niti zavrniti poroke, lahko pa so zavrnile hrano. Tudi za globlje razumevanje *anorexie nervose* bi se bilo treba ukvarjati s pomenom hrane, ki ga ima ta v zahodni kulturi. Hrana za *mulieres religiosae* ni bila le stik z božanskim, ampak samo srce religijskih praks. Tema hrane se je v ženski duhovnosti najprej pojavila v Evropi trinajstega in štirinajstega stoletja. Praviloma se je pojavljala pri hčerah bogatih družin, ki so z njimi prišle v konflikt in se niso hotele poročiti.

Praktično vsi poznosrednjeveški mistiki in mističarke so se napajali v pesmi vseh pesmi, starozavezni *Visoki pesmi*, ki je polna podob hrane in govori o okušanju Boga v fazi mistične združitve. *Katarina Sienska* je povsem osredotočena na hrano: obsesivno postenje in evharistična pobožnost sta ključna elementa njenih religioznih praks. Kot je značilno za večino ženskih hagiografij, so tudi pri *Katarini* prisotni čudeži s pomnoževanjem hrane. Poročila navajajo, da naj bi iz njenih oblačil prihajal sladek vonj že za časa njenega življenja. *Katarina* ni mogla požirati običajne hrane, lahko pa je požirala hostijo in pila gnoj gobavcev. *Bynum* se obregne ob *Raymonda iz Capue*, ki naj bi v obsesivnem opisovanju Katarininega stradanja vključeval veliko osebnih vzgibov. Sam naj bi bil ubogega zdravja, čutil naj bi krivdo zaradi težavnosti postenja. Njegovo *Življenje Katarine Sienske* nedvomno še bolj poudarja njeno nesposobnost jesti, kot

¹⁰ Beri *Caroline Walker Bynum, Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women*, tretje poglavje: *Food as a Female Concern: The COmplexity of the Evidence*.

to počne sama v pismih. Oba omenjata, da je model njenega življenja *Marija Magdalena*, toda le *Raymond* trikrat poudari, da se je *Marija Magdalena* postila sedemintrideset let, medtem ko *Katarina* govori o *Mariji Magdaleni* kot idealu, ker je stala pod križem in je bila v stiku s Kristusovo krvjo.

Ohranjeno je tudi lastno delo *Katarine Sienske – Dialog*, sicer narekovan, a nesporno avtentičen, poleg tega pa še nekatere molitve in obširne korespondenca. Kljub včasih sumljivemu pripovedovanju spovednika *Raymonda* je tudi v njenem lastnem pisanju zavračanje hrane osrednji element in evharistična predanost središče religioznih praks. Kri kot hrana je osrednja metafora v njenem pisanju. *Katarinina* lastna pisma so polna podob hranjenja iz Kristusovih prsi. Deset let ekstremnega postenja je kombinirala s pripravljanjem hrane za druge, s skrbjo za uboge in revne. Okolica je na njen asketizem gledala občudujoče. Svoje trpljenje je dobesedno videla kot tisto, ki izvira iz Kristusove agonije na križu. *Katarina* se je dobesedno poistovetila s Kristusovim mesom, in ta mesenost je zanjo most, ki nudi rešitev v trpljenju. *Bynum* piše, da je telesnost v njenem delu še bolj prisotna kot v delu hagiografov. Nikakor ne moremo mimo tega, da je hrana v njeni religiozni izkušnji najpomembnejša. Metafore lakot, bruhanja, pitja in zlasti krvi so osrednje v njenem pisanju. A čeprav je religioznost srednjeveških žensk pogosto razumljena erotično, je po svojem bistvu povsem neerotična. *Katarinina* združitev s Kristusom ni erotična združitev z moškim, ampak postajanje Kristusovega mesa samega. Očitno je, da je *Katarina* Kristusovo telo primerjala z ženskim telesom. Hkrati pa je posvojila tudi spolne stereotipe svoje dobe in starokrščansko pojmovanje ženske šibkosti. *Bynum* opozarja, da podoba Kristusa kot matere na sme biti razumljena v okviru sodobne psihoanalitične teorije dojenja. Srednjeveški filozofi so bili namreč prepričani, da mleko iz prsi dejansko je kri. Utelešenje je srce njene teologije.¹¹

:2.4.4. *Imitatio Christi in življenje v svetu*

Telesne verske prakse pa niso bile kakšna izolirana dejavnost redkih posameznikov_ic in niso ostajale same sebi namen. Ženske, ki so se na eni strani strogo postile in izvajale ekstremne telesne prakse, so v svetu skrbele za revne in bolne in delile hrano. Postenje in evharistija sta bila vedno povezana z dobrodelnostjo, ki je v okviru ideala ubožstva ali prostovoljne revščine – *vita apostolica* – predstavljala krščanski ideal. Na eni strani odpoved hrani, na drugi pa deljenje hrane v dobrodelne namene, kar je bila pogosta praksa, ki je pomenila posnemanje Kristusove dobrodušnosti. Begine so (vsaj v začetni fazi) prihajale izključno iz premožnih družin, a so zavračale družinsko bogastvo in namensko živele v ubožstvu. Ideal prostovoljne revščine je šele s preziranjem bogastva svojih staršev dobil svoj pravi pomen. Religiozne ženske dvanajstega in trinajstega stoletja so začele množično slediti *viti apostolici*:

¹¹ Beri *Caroline Walker Bynum, Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women*, peto poglavje: *Food in the Writings of Women Mystics*.

odpovedovale so se materialnim dobrinam in naletele na močan odpor pri svojih družinah in cerkvenih avtoritetah. Odpovedovale so se hrani, saj se niso imele odpovedovati ničemu drugemu.

Religiozne ženske poznega srednjega veka pogosto niso pripadale nobenemu klasičnemu redovniškemu življenju za zidovi samostana, ampak so živele v svetu, med ljudstvom, oblečene v ljudska oblačila. To je bilo značilno zlasti za begine, ki so živele nekakšno puščavniško življenje v množici, pogosto v še radikalnejšem uboštvu in askezi kot redovnice. Niso dale večnih zaobljub in niso delovale znotraj cerkvenih organizacij in po predpisanih pravilih. *Katarina Sienska* ni bila begina, je pa vse življenje preživela v domu svojih staršev. In narobe bi bilo misliti, da se je njeno življenje vrtelo le okrog izoliranih telesnih praks. Imelo je svoj razvoj – od triletne tišine kot zaprte, puščavniške najstnice, k aktivnemu javnemu življenju s potovanji po vseh Evropi, ko je skušala pregovoriti papeže in kralje v razne reforme.

Mary T. Malone se za razliko od množice raziskav, ki se ukvarjajo s *Katarininim* osebnim življenjem, osredotoča na njeno javno delovanje, ki ga je vodila osupljiva energija in želja po reformi Cerkev. (Malone, 2002: 187, 188) Kot navajajo hagiografije za večino svetnic, je tudi *Katarina* prepoznala svoj vizionarski klic zelo zgodaj, pri komaj šestih ali sedmih letih. Zasebna faza religioznega življenja in telesnih praks v domu svojih staršev se je končala z izkušnjo mistične poroke s Kristusom, ki je spremenila smer njenega življenja. Sprejela je javno službo v Sieni, kjer je skrbelo za bolne in revne, obiskovala zapore in bolnišnice. V naslednjih letih je potovala po Evropi, pisala korespondence, od katerih je preživelo skoraj štiristo pisem, in se vključevala v cerkvene zadeve, ko se je le lahko. Vso pozornost je usmerila v stanje katoliške Cerkev in njene politike. Leta 1378 je zaključila narekovanje svojega slavnega vizionarskega dela *Dialog* in bila istega leta vpoklicana k papežu. Zanimivo je videti, opozarja Malone, kako zelo je bila otrok svojega časa: s pismi je pozivala *Avignon* in želela sklicati križarsko vojno proti heretikom. Po eni strani je hrepenela po miru v Evropi, hkrati pa zahtevala vojno proti krivovercem. Na eni strani je z radikalnimi telesnimi praksami vzpostavljala intimnost s Kristusom, obenem pa je bila strastna aktivistka, ki je skrbelo za druge in spodbujala cerkvene reforme. (Malone, 2002: 190-202)

::SKLEP

Analiza srednjeveških telesnih verskih praks je pokazala, da je označevanje poznosrednjeveških *mulieres religiosas* s prvimi anoreksičarkami mnogo bolj kompleksno in problematično, kot bi se utegnilo zdeti. Čeprav stradanje *Katarine Sienske* spominja na *anorexia nervosa* in ta primerjava ni nesmiselna, je omejena z modernimi predstavami o stradanju. Ugotovili smo, da je problem modernih raziskav zlasti v neupoštevanju srednjeveškega kulturnega konteksta, ko srednjeveške mističarke dojemajo kot prve anoreksičarke. To vodi v individualizacijo, medikalizacijo in sekularizacijo srednjeveških pojavov, posledično pa ugotovitve hitro postanejo redukcionistične.

Zanimanje za *Katarino Siensko* se danes pogosto vrti okrog njenega radikalnega stradanja v okviru njene osebne življenjske zgodbe in odnosov v družini. Srednjeveški karakter, prepojen z božjim, danes zdravniki psihiatri, psihologi in psihoanalitički razumejo v sekularnih terminih, posledica česar pa je neizbežna patologizacija. Takšen individualističen pristop se nam ne zdi zadosten, kot nujna za poznavanja kompleksne problematike stradanja se nam je pokazala analiza srednjeveške asketske prakse *imitatio Christi*, katere namen je povsem drugačen od današnjega stradanja anoreksičark. Postenje predstavlja zgolj del prakse – očiščevanje in pripravo na mistično združitev s telesom Kristusa v hostiji. Osrednji moment delovanja religioznih žensk je želja po zedinjenju z Bogom, pri čemer postenje služi (zgolj) kot priprava na vstop Boga v evharistiji.

Za širše razumevanje stradanja v poznem srednjem veku smo se po sledih *Caroline Walker Bynum* spraševali, kakšno funkcijo ima v življenjih žensk hrana, tako srednjeveških kot današnjih. Tako za srednjeveško svetništvo, kot tudi za histerijo in anoreksijo je značilna obsesija s hrano. Vendar je srednjeveški odnos do hrane zaznamovan s svojim kulturnim kontekstom, ki je izjemno kompleksen, današnja obsesija s hrano pa izvira iz drugih vzgibov. Ženske se danes ne borijo za to, da bi prišle čim bližje Bogu, ampak se z odrekanjem hrani – z dieto – borijo za fizično atraktivnost. Študije o prehranskih motnjah v dvajsetem stoletju se običajno povezujejo s potrebo po kontroli: ženske imajo zaradi pritiska staršev ali družbe občutek, da stvari v svojem življenju nimajo pod kontrolo, zato jo najdejo v kontroliranju vnosa hrane. Anoreksičarke opisujejo odklanjanje hrane kot poseben občutek moči in svobode. Anoreksijo sprejmejo kot ekstremno obliko kulturno sprejete prakse, ki je dieta, kakor ženske v srednjeveški kulturi izberejo ekstremno verzijo kulturno sprejete prakse, ki je svetništvo.

Hrana je kompleksen kulturni simbol, srednjeveška simbolika hrane pa je še mnogo bolj kompleksna od današnje. Ženske jo v vseh časih uporabljajo za izražanje problemov znotraj družin in družbe. Srednjeveške ženske so s praksami pogosto zavračale svoje družine, kar jim je pomagalo kontrolirati zunanjo situacijo, medtem ko je pri *anorexii nervosi* v ospredju notranji nadzor, torej obvladovanje svojega telesa, ko mediji narekujejo nadzorovati in trenirati telo. Postenje srednjega veka je tako kompleksno, da ne more predstavljati preproste analogije z modernimi boleznimi. Je neločljivo od kulture, v kateri se je vzpostavilo, enako pa velja za *anorexia nervosa*. Zato je tako problematično, ko je *anorexia nervosa* nekritično aplicirana na trinajsto in štirinajsto stoletje. Zavračanje hrane v srednjem veku ni bilo razumljeno kot patološko ali kakorkoli problematično, celo nasprotno. Uživanje hrane je bilo tisto, ki je pomenilo greh in bolezen, lenobo in celo sramoto. Anoreksičarke hujšajo iz drugačnih razlogov, kot so hujšale religiozne ženske. Anoreksičarka hujša zaradi nezadovoljnosti s telesno podobo – želi si lepo telo, pri mističarki pa oblika telesa ni igrala nobene vloge – posti se zato, da bi imela lepo dušo. *Katarina Sienska* si je porezala lase in se postila zato, da bi bila videti neprivlačno in se je na ta način izognila poroki. Srednji vek nikakor ni preokupiran z vitkostjo telesa, ampak s či-

stostjo diše. Današnja stigma je debelost, največje srednjeveško zlo pa je požrešnost. Oboje je povezano z omejitvijo vnosa hrane, danes zaradi nadzorovanja teže in lepote telesa, v srednjem veku pa kot kontroliranje seksualne pohote, ki je največje možno zlo in h kateri so nagnjene zlasti ženske.

A povezovanje teh oddaljenih oblik stradanja se nam kljub problematičnosti ne zdi nesmiselno. Stradanje se namreč v različnih obdobjih zgodovine vedno znova pojavlja in v večini primerov doleti ženske, kar kaže na problematičen položaj žensk v kulturi. Ugotovili smo torej, da razlog za množičnost postenja, tako pri srednjeveških kot današnjih ženskah, leži v kulturi. Ne ukvarjamo se s primeri redkih posameznic, ampak s širokim vzorcem žensk, zato zgolj individualističen pristop ni zadosten. Kulturna perspektiva se nam zdi ključna za globlji uvid.

Psihoanalitični pristop k razumevanju življenja *Katarine Sienske*, kot ga uporablja *Rudolph Bell*, se nam zdi omejen in redukcioniističen, česar se na neki ravni zaveda tudi sam. Psihoanalizo lahko v tem primeru bolj plodno uporabimo pri analizi histerije, s katero se je dobesedno vzpostavila. Psihoanaliza je tista, ki lahko odgovarja na vprašanja, kako patriarhalna struktura družbe povzroča histerične in anoreksične motnje, in zakaj te motnje v večini primerov prizadenejo ženske. O kulturni zažrtosti patriarhije pa se lahko sprašujemo tudi na primerih srednjeveških svetnic. Množičen pojav svetnic v poznem srednjem veku je namreč v veliki meri odziv na pričakovanja patriarhije. Problematizirali smo model svetništva, ki nalaga pričakovano in nemogočo ženskost, kakor tudi položaj in podobo srednjeveške ženske.

A vseskozi se je treba zavedati, da vprašanje spola v delovanju mističark ni igralo primarne vloge, kakor tudi ne v mistiki nasploh – ta se dogaja onkraj spola. Mistiki in mističarke v tem smislu niso osebe moškega oziroma ženskega spola, ampak prevodniki_ce Boga, ki prenašajo božje sporočilo. Mističarke ne govorijo kot ženske, ampak rezonirajo besede Boga, zato v mističnih spisih ne gre iskati ženske identitete. V čisti izkušnji mistike vprašanje spola ne igra nobene vloge. A to nas ne sme narediti slepih za zgodovinsko in kulturno situacijo, v kateri so delovale religiozne ženske. Način podajanja mistične izkušnje je bil pri ženskah precej drugačen kot pri moških. Vzroke za radikalno postenje, poudarjeno telesnost, obsedenost s hrano in množičnost videnj pri ženskah lahko iščemo tudi v zgodovinskem položaju ženske in idealu svetništva v srednjem veku.

Kakorkoli velik je bil naš napor, da bi spoznali resnično delovanje srednjeveških žensk in ustrezno razumeli njihovo stradanje, pa so srednjeveške prakse nastale v svetu, ki ga več ni. To pa nepreklicno vodi k sklepu, da bodo življenja teh žensk na nek način za vedno ostala zavita v tišino.

:VIRI

- Badiou, A. »Kriza seksualnosti«. V: *Problemi*, str. 51-63. Povzeto 21. februarja 2017 s strani file:///C:/Users/Tamara/Downloads/Problemi_URN-NBN-SI-DOC-92LSVXFW.pdf
- Bartky, S. L.: »*Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power.*« Povzeto 16. februarja 2017 s strani http://faculty.uml.edu/kluis/42.101/Bartky_FoucaultFemininityandtheModernization.pdf
- Bell, R. M. (1985): *Holy Anorexia*. The University of Chicago Press.
- Bemporad, J.B.: »*Cultural and Historical Aspects of Eating Disorders.*« Povzeto 21. februarja 2017 s strani <http://brown.uk.com/eatingdisorders/bemporad.pdf>
- Bemporad, J. B.: »*Psychoanalytic Approach to Psychosomatics and Eating Disorders.*« Povzeto 14. februarja 2017 s strani <http://www.cyberpsych.org/pdg/pdghist.htm>
- Bordo, S.: »*Anorexia Nervosa: Psychopatology as the Crystallization of Culture.*« Povzeto 15. februarja 2017 s strani <http://annhetzelgunkel.com/uj/food/image/Anorexia%20Nervosa%20-%20Bordo.pdf>
- Brumberg, J. J. (2000): »*Fasting girls: reflections on writing the history of anorexia nervosa*«, str. 93-104) Povzeto 22. februarja 2017 s strani <https://www.jstor.org/stable/pdf/3333866.pdf>
- Bynum, C. W. (1987): *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press. London.
- Bynum, C. W. (2013): *Krščanska snovnost. Esej o religiji v poznosrednjeveški Evropi*. Ljubljana: Koda.
- Catherine of Siena (1980): *The Dialogue*. The Classics of Western Spirituality. Paulist Press, New Jersey.
- Eckermann, L.: »*Foucault, embodiment and gender subjectivities: the case of voluntary self-starvation.*« Povzeto 20. februarja 2017 s strani <https://www.academyanalyticarts.org/eckerman-foucault>
- Foucault, M. (1998): *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Založba *cf. Ljubljana, 1998.
- Frank, M. (2008): »*Tradicionalne in aktualne teme katoliške feministične teologije.*« Povzeto 2. marca 2017 s strani <http://dk.fdv.uni-lj.si/diplomska/pdfs/frank-mirjana.pdf>
- Freud, S., Breuer, J. (2003): *Študije o histeriji*. Ljubljana: Delta.
- Hamilton, B. E. (2009): »*Vision and Revision: The Female Mystics as Writers in Late Medieval Northern Europe.*« A Dissertation Submitted to the Graduate School-New Brunswick Rutgers, the State University of New Jersey. Povzeto 29. oktobra 2015 s strani <http://books.prettyfamous.com/16291719/Vision-and-Revision-The-Female-Mystics-As-Writers-in-Late-Medieval-Northern-Europe-Barbara-E-Hamilton>
- Jantzen, G. (1995): *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge University Press.
- Jereb, A. (2005): »*Od histerije 19. stoletja k anoreksiji 20. stoletja kot simptomatiki patriarhije.*« Povzeto 16. maja 2016 s strani <http://dk.fdv.uni-lj.si/dela/Jereb-Ana.PDF>
- Klapisch-Zuber, C. (1992): *A History of Women*. II. *Silences of the Middle Ages*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. London, England.
- Malone, M. T. (2002): *Women and Christianity*. Volume II: *From 1000 to the Reformation*. Saint Paul University, Canada.
- Miller, J. A.: *Telo, bolno od Resnice*. V: *Problemi* 5-6 / 04. Str. 67-78.
- Petroff, E. A. (1994): *Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*. New York, Oxford University Press.
- Yoder, T.: »*Starving in Silence: Food Refusal as Social Protest in Western Culture.*« Povzeto 16. februarja 2017 s strani http://soar.wichita.edu/bitstream/handle/10057/1702/LAJ_v32_p44-65.pdf;sequence=1

Ana Božič
**ZAIMENSKA
IN OBČNO-
LASTNOIMENSKA
ZAMENJAVA
PRI USVAJANJU
PRVEGA JEZIKA**

191-212

ZAGORIŠKA ULICA 25
SI-1291 ŠKOFLJICA

::POVZETEK

OTROKOVI ZAMENJAVI, RABA ZAIMKA *ti* namesto *jaz* za izražanje prve osebe (ter ustrezna menjava osebnih glagolskih oblik) in raba materinega lastnega imena *Ana* namesto običajne rabe občnega imena *mama*, sta se pojavili v drugem letu otrokove starosti in izzveneli pred starostjo tri leta in pol. Tako zaimek *ti* za prvoosebno nanašanje kot tudi ime *ana*, ki ga je otrok pri starosti tri leta občasno uporabljal tudi kot občno ime, tj. sinonimno besedi *mama*, sta bila pri tej starosti omejena na osebkovo vlogo oz. zvalniški pristavek in s tem na imenovalniško obliko kot neke vrste okamenini. Raba zaimka *ti* za izražanje prve osebe je imela vlogo izražanja posebne distance do potencialne resničnosti ubesedenih otrokovih dejanj, ravno nasprotno pa je z rabo lastnega imena namesto ustreznega občnega otrok morda izražal bližino do poimenovane osebe. Na obe zamenjavi je pomembno vplivala precejšnja prevlada diadne komunikacije med otrokom in njegovo materjo, določen vpliv na pojav obeh zamenjav pa imajo tudi fonetične, slovnične in pragmatične lastnosti slovenskega jezika.

Ključne besede: razvoj otroškega govora, zaimenske zamenjave, poobčnoimenjenje/apelativizacija, pomenoslovje, nanašanje/referiranje, diadna komunikacija, okamenina

ABSTRACT*PRONOUN AND COMMON-PROPER NAME REVERSAL IN FIRST LANGUAGE ACQUISITION*

Child's reversals, pronoun reversal (You for I) for expressing himself (and adequate reversal of verb forms marked for person etc.) and the use of his mother's proper name Ana instead of the use of common name mother/mummy, appeared in his second year of life and disappeared before reaching three years and a half. The pronoun You for self-reference and the name ana, which the child occasionally used it as common name synonymously with the name mother/mummy at his age of three, were at this age restricted to subject or to vocative use and so to the nominative form as some sort of a frozen form. Use of the pronoun You for expressing himself was in function of expressing special distance to potential reality of the child's actions and on the contrary with the use of proper name instead of the adequate common name the child perhaps expressed closeness to the named person. Considerable supremacy of dyadic type of communication between the child and his mother was important for the occurrence of both reversals. Nevertheless, we also consider certain influence of the phonetical, grammatical and pragmatic features of the Slovene language.

Key words: child language development, pronoun reversal, appellativisation, semantics, reference, dyadic communication, frozen form

::UVOD¹

Pri obravnavanem otroku² je bilo v obdobju njegovega usvajanja jezika pred starostjo tri leta opaziti dva izjemno redka jezikovna pojava. V otrokovem govoru so bile namreč poleg številnih, v času dokaj obstojnih in sistematično rabljenih fonoloških procesov, s katerimi lahko opišemo govorno artikulacijo in fonološki sistem, opažene tudi posebnosti pri izražanju pomena.³ Po interpretaciji Goddarda, enega danes vodilnih predstavnikov jezikovne teorije naravnega semantičnega (pomenskega) metajezika (natural semantic metalanguage/NSM), ki temelji predvsem na empiričnih raziskavah različnih jezikov sveta, je ključ za pojasnjevanje večine jezikovnih fenomenov, razen fonetičnih in fonoloških, prav pomen (Goddard, 2010: 459). Goddard prav pomenu pripisuje vlogo mostu med jezikom in kognicijo in med jezikom in kulturo, ločevanju in analiziranju jezika po ravninah (skladnja, morfologija, pomenoslovje, pragmatika) pa ne pripisuje veliko smisla.

Empirično ugotovljenih semantičnih, tj. pomenskih prvin, ki naj bi bile kot pomeni leksikalnih enot (besed, morfemov ali frazemov) univerzalno prisotne v vseh jezikih, je do sedaj potrjenih le dokaj majhno število.⁴ Med njimi sta »v prvi vrsti« JAZ in TI (v skupini poimenovanja predmetnosti so le še NEKDO, NEKAJ, ČLOVEK in TELO). In ena od posebnosti izražanja pomena pri omenjenem otroku je neustrezna raba zaimka *ti* oz. neustrezno poimenovanje sebe kot govorečega – namesto prvoosebnega zaimka *jaz* otrok uporablja drugoosebni zaimek *ti*. Druga zgoraj napovedana posebnost pa je prvi enaka, in sicer v smislu otrokove jezikovne produkcije: JAZ nisem [jaz] in TI MAMA nisi [mama]; pri čemer se TI nanaša na njegovo mamo, ki je njegov najpogostejši sogovornik oz. naslovljenec. Toda zamenjavi sta si podobni le v tem poenostavljenem pogledu, otrok ju namreč producira na na-

¹ Pričujoči članek je nastal na podlagi raziskovalnega dela, ki ga je avtorica v letih 2015–2016 opravila v okviru magistrskega študijskega programa Lingvistika govora in teorija družbene komunikacije na AMEU, ISH (Alma Mater Europaea, Institutum Studiorum Humanitatis – Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana).

² Obravnavan je otrok avtorice pričujočega članka.

³ Za ilustracijo otrokove artikulacijske govorne produkcije in kot formalno podobnost formulam, ki sledijo v nadaljevanju besedila, naj omenim otrokovo izjavo pri prvem obisku pri logopedinji. Ko ga je le-ta izzvala, da naj za njo ponovi besedo *lokomotiva* v ustrezni, polni obliki, in ne tako kot jo je sam okrnjeno produciral – [tiva], je jezno in užaljeno odgovoril: »Ne, to ni lokomotiva!«. To trditev bi lahko zapisali tudi kot: LOKOMOTIVA ni [lokomotiva].

⁴ V sedemdesetih letih prejšnjega stoletja je Anna Wierzbicka, začetnica teorije NSM, prepoznala le 14 univerzalnih besednih pomenskih prvin. S kasnejšimi raziskavami tudi drugih jezikoslovcev NSM se je število do danes (oz. že leta 2014) povzpelo do (le/že) 65. Poleg leksikona so v sklopu NSM prepoznane tudi slovnične univerzalijske povezovanja oz. uporabe pomenov. O tem Goddard, C. (2016): *Semantic primes*, Griffith University. Povzeto 2. marca 2016 s strani <https://www.griffith.edu.au/humanities-languages/school-languages-linguistics/research/natural-semantic-metalanguage-homepage/what-is-nsm/semantic-primes>.

slednji način: JAZ sem [ti] in TI si [ana]; Ana je sicer lastno ime njegove mame. Druga posebnost otrokovega jezika je torej zamenjava občnega imena z lastnim, osebna lastna imena pa naj bi bila prav tako univerzalen fenomen.

Že uvodoma je primerno omeniti, da je omenjeni otrok po uvedbi zamenjave *mama* > *Ana* v svoji jezikovni rabi besedo *Ana* sprva uporabljal le pri nanašanju na svojo mamo, sčasoma pa jo je začel uporabljati kot navadno občno ime za (denotativni) pomen MAMA, torej ne *Ana*, temveč *ana*. S tem je tudi razmerje med izrazoma *ti* in *ana* precej drugačno. Ko je otrok v prehodnem obdobju poleg zaimka *ti* pri izražanju sebe uporabljal tudi zaimek *jaz* in tako usvajal ustrezno rabo drugoosebnega zaimka, je besedi *ti* in *ana* morda interpretiral takole: (če) je [ti] lahko KDORKOLI OGOVORJEN, je [ana] lahko KATERAKOLI MAMA.

::POMEN IN REFERENCA OSEBNIH LASTNIH IMEN IN ZAIMKOV JAZ IN TI

Jezikovna znamenja združujejo tri lastnosti: izrazno podobo (glasovno ali pisno), nanosnika oz. referenta (dejanska zunajjezikovna obstoječa stvarnost ali pojem) in pomen (Toporišič, 1992: 121, 192, 252). Besede (leksemi) kot slovarske enote imajo z vidika pomena obvezno kategorialni (tj. besednovrstni pomen, ki se povezuje s stavčnočlensko vlogo) in denotativni pomen (lastnost besed, ki opozarja na odnošno predmetnost oz. pojmovnost), potencialno pa imajo tudi konotativni pomen (subjektivni vidik s prvinami čustvenosti, kronološkosti in zvrstne stilnosti) (Žele, 2001: 55–56). Že Mill je opozoril, da lastna imena nimajo konotativnega pomena, tj., da ne implicirajo lastnosti (Mill, 1943, cit. po Reimer, 2006: 137).⁵ Glede pomenske razsežnosti so tako zaimki kot tudi lastna imena pravzaprav tudi denotativno (skoraj) prazni, kot vse druge polnopomenske besede pa imajo svojega referenta (Saxena, 2006: 131; Hanks, 2006: 134).

Osebna lastna imena (individualna lastna imena ljudi) so najbolj tipična oblika lastnih imen (Lehrer, 2006: 141); pri lastnoimenskih poimenovanjih individualnih živali, pojmov ali stvari gre le za neke vrste personifikacijo, prav personifikacija govorečega (tvorca sporočila) oz. ogovorjenega (naslovnika sporočila) pa je potrebna tudi v primerih govornih dejanj z nečloveškimi udeleženci (prva in druga slovnična oseba v pogovoru z/med igračami, v živalskih pravljicah ipd.). Če se omejimo na edninska prvo- in drugoosebni zaimek (*jaz*, *ti*), tudi le-ta dva tako kot osebna lastna imena neposredno označujeta človeške (ali personificirane) individuume.⁶

Lastno ime je po Kripkeju »samo nalepka na nosilcu imena; nima spoznavne vsebine, referira pa zaradi vzročne verige med uvedbo imena in njihovimi kasnejšimi rabami« (Šuster, 2000: 127). Teorijo reference togih označevalcev oz. neposrednih referencialnih izrazov je Kripke (najprej) razširil tudi na indeksole in demonstrative

⁵ Mill, J. S. (1943): *A system of logic*, London: Longman.

⁶ Prav tam, str. 141.

(npr. *jaz, tukaj, zdaj, to*): »*jaz /.../ v vsakem možnem svetu označuje isto stvar – tistega, ki to besedo izreka v dejanskem svetu*«. ⁷ Tudi Anderson lastna imena, označena kot nedeiktčni vir primarne identifikacije, v univerzalnem sistemu skladenjskih kategorij skupaj z zaimki in (določnimi in nedoločnimi) členi poimenuje determinativi (Anderson, 2003, cit. po Hanks, 2006: 134). ⁸ Edina razlika med osebnimi lastnimi imeni in zaimkoma *jaz* in *ti* je torej to, da je pri lastnih imenih označeni individuuum nezamenljiv in stalen (čeprav sam po sebi spremenljiv), zaimki pa sami po sebi referenta sploh nimajo, njihova referenca je namreč odvisna konteksta.

Kasneje je Kripke svojo teorijo reference togih označevalcev razširil tudi na občna imena (substance, naravne vrste, fizikalne količine ...). Podlaga temu, da je neko ime togi označevalec, je po Kripkeju znanstvena definicija bistvenih lastnosti referenta (Šuster, 2000: 130). Tako razumevanje se npr. sklada tudi z dogovorjenim pisanjem latinskih ali polatinjenih imen živalskih in rastlinskih vrst pri mednarodnih naravoslovnih poimenovanjih ali s pisanjem imen za kemijske elemente z veliko začetnico, kar je v pravopisu marsikaterega jezika, ki loči velike in male črke, sicer značilno predvsem za lastna imena. ⁹ Pri tem filozofskem stališču gre za širjenje razumevanja individualnosti lastnoimenskega poimenovanja s stvarnih individuuumov na nestvarne in pojmovne posameznosti, poimenovane z enoznačno strokovno terminologijo.

S stališča otroka, ki znanstvenih dognanj in definicij seveda še ne pozna ter posledično tudi ne terminološkosti določenih jezikovnih znakov, kaj šele pravopisnih pravil, občna imena ne morejo biti togi označevalci. Togi označevalci so za otroka lahko predvsem lastna imena, pa še le-ta otrok lahko razume kot občna in jim tako poleg kategorialnega pripisuje tudi denotativni (in potencialno konotativni) pomen, če z izrazno podobo (npr. z visoko stopnjo razlikovanja med lastnimi in občnimi imeni na slovnični ravni), pragmatično rabo (npr. s pogosto rabo lastnih imen, stavčnočlensko ali v pristikih ¹⁰) in otroku dostopno zunajjezikovno predmetnostjo (vsaj en primerljiv referent, ki ni označen z istim jezikovnim izrazom) individualno nanašanje ni dovolj jasno podprto. Prav tako je tudi otrokovo razumevanje nanašanja (in (ne)pomena) zaimkov *jaz* in *ti* kot deiktov za govorečega in ogovorjenega (in ne npr. kot dveh lastnih ali občnih imen) pogojeno z jezikom okolja, torej z izrazno podobo (npr. s stopnjo obvezne izražnosti, (ne)obstojem in pogostostjo va-

⁷ Prav tam, str. 130.

⁸ Anderson, J. M. (2003): »On the structure of names.« V: *Folia Linguistica*, 37, str. 347–398.

⁹ Pisanje neprvih besed v povedi z veliko začetnico je po slovenskem pravopisu mogoče tudi pri izrazih posebnega razmerja ali spoštovanja. Najpogosteje so tako rabljeni oz. zapisani prav osebni (in svojilni) zaimki za ogovorjeno osebo (npr. v pismih in protokolarnih ogovorih): *Ti, Vidval Vedve, Vi/Ve, Oni* (pri onikanju), *Tvoj, Vajin, Vaš*; kar velja za vse skloni (npr. *Tebe, z Vami, Vajinemu*) in tudi za naslonske oblike (*Tě*). Pomenljivo primerljivo osebnim lastnim imenom (in manj primerljivo npr. imenom prebivalcev, npr. pripadnikov narodov) je »/m/nožinske oblike osebnih in svojilnih zaimkov za drugo osebo /.../ bolj priporočljivo pisati z veliko, kadar gre za vikanje, manj pa takrat, kadar ogovarjamo kolektiv, npr. v uradnih pismih odborom, komisijam.« Povzeto in citirano po: Toporišič, J., idr. (2001): Slovenski pravopis, Ljubljana: SAZU in ZRC SAZU, str. 16–17.

¹⁰ Pristavek je »pomensko drugo poimenovanje nanosnika (referenta)«, tako Toporišič, J. (1992): *Enciklopedija slovenskega jezika*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 228.

riantnih zaimenskih oblik)¹¹ in pragmatično rabo (npr. pogostost rabe lastnih imen, stavčnočlensko ali v pristavkih), ter z otroku dostopno zunajjezikovno predmetnostjo (npr. otrokova možnost opazovanja tuje komunikacije, ko je referent zaimka *ti* nekdo drug in ne on sam).

::UNIVERZALNOST OBSTOJA JEZIKOVNEGA IZRAŽANJA PRVE IN DRUGE SLOVNIČNE OSEBE TER UNIVERZALNOST OBSTOJA LASTNIH IMEN

Na podlagi velike podobnosti na eni strani lastnih imen oz. med njimi še toliko bolj osebnih lastnih imen ter na drugi strani zaimkov oz. med njimi še toliko bolj edninskega prvo- in drugoosebnega zaimka, bi bilo pričakovati, da je tudi kategorija lastnih imen univerzalna, tako kot to velja za JAZ in TI (o tem že v uvodu). Takšno je pravzaprav splošno prepričanje tudi med jezikoslovci (Lehrer, 2006: 141), toda antropološko raziskovanje je našlo izjemo. V jeziku ljudstva Navaho osebna lastna imena niso togi označevalci, individuume se identificira z opisi njihovih lastnosti, ti opisi pa so diahrono in sinhrono spremenljivi (Shanker, 2001: 493).

Antropološke raziskave so odkrile, da prav tako ni univerzalno, da je otrok, preden sam spregovori, sam ogovorjen s TI. V kulturi Kaluli namreč z otrokom, dokler le-ta sam ne spregovori dveh ključnih besed: *mama* in *dojka* (tj. približno do otrokove starosti enega leta in pol (1;6)¹²), odrasli nimajo neposredne besedne jezikovne interakcije, izjema pa je prav zvalniška raba njegovega osebnega lastnega imena (Ochs in Schieffelin, 1984, cit. po Oshima-Takane, Goodz in Derevensky, 1996: 632).¹³ Podobno imajo v tej kulturi poseben status prav lastna imena, otroke kasneje namreč stalno vzpodbujajo, da bi se naučili velikega števila osebnih imen (Schieffelin, 1985, cit. po Jaswal in Markman, 2001: 783).¹⁴ Toda eksperimenti dokazujejo, da neposredno učenje pri dve ali tri leta starih otrocih nima nič večjega učinka kot posredno pridobivanje informacij o lastnih imenih (Jaswal in Markman, 2001: 786).

::ZAIMKOVNE ZAMENJAVE PRI OTROCIH

Nekateri otroci sprva sploh ne uporabljajo zaimkov, namesto njih uporabljajo polpomenska občna imena in lastna imena ali se poimenovanju vršilca dejanja oz. no-

¹¹ Poleg osnovnih osebnih (in povratnega) zaimka slovenščina pozna tudi naslonske oblike (mogoče so za roditeljk, dajalnik in tožilnik, npr. *me, te; mi, ti; me, te (si, se)*), ki so za razliko od osnovnih nenaglašene in krajše ter zanje velja obvezna stavčna stava; ter navezne oblike, ki so prav tako krajše, a naglašene, vendar so med naveznimi oblikami pogostejše tiste parne variante z naglasom na vsebujočem enozložnem predlogu (mogoče so le za tožilnik, npr. *name, na mé; nate, na té (nase, na sé); vame, v mé ...*).

¹² Zapis otrokove starosti v letih in mesecih z vmesnim stičnim podpičjem.

¹³ Ochs, E. & Schieffelin, B. B. (1984): »Language acquisition and socialization: Three developmental stories and their implications.« V: Schmeder, R. A. & LeVine, R. A. (ur.): *Culture theory: Essays on mind, self and emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 276–322.

¹⁴ Schieffelin, B. (1985): »The acquisition of Kaluli.« V: Slobin, D. I. (ur.): *The cross-linguistic study of language acquisition: Vol. 1. The data*, Erlbaum: Hillsdale, NJ, str. 525–593.

silca stanja v veliki meri izogonejo, sploh če izraženost npr. osebka v jeziku, ki ga usvajajo ni obvezna (Dobrova, 1999: 293–294). Za slovenščino sicer res velja, da je izražanje osebka neobvezno – toda slovnične kategorije oseba, število in v zloženih oblikah glagola tudi spol so zaradi ujemanja osebka in povedka obvezno izražene vsaj z osebno obliko glagola v povedku (oseba iz glagola ni razvidna le v pogojniku).

Osebni zaimki se v otrokovem govoru pojavijo do konca drugega leta starosti (2;0); pred osebni se pojavijo kazalni, prej se pojavijo osnovne polne oblike kot naslonske, najprej se pojavijo edninski zaimki (Rozenaal, 2008: 66–69). Ustrezna raba osebnega zaimka za prvo osebo se pojavi pred ustrezno rabo osebnega zaimka za drugo osebo, enak vrstni red je tudi pri svojilnih zaimkih (Oshima-Takane, Godz in Derevensky, 1996: 630–631). Ko se zaimki v otrokovem govoru pojavijo, so pogosto rabljeni neustrezno, le pri redkih normalno razvitih posameznikih pa se neustrezna raba obdrži dalj časa. Zaimenske zamenjave prve in druge slovnične osebe npr. so pogoste pri avtističnih otrocih, pa tudi slepih in naglušnih (Evans in Demuth, 2012: 163). Z raziskavami usvajanja jezika pri humanoidnih robotih so ugotovili, da pomanjkanje vidno zaznanih informacij avtomatsko povzroči razumevanje drugoosebnega zaimka kot svoje osebno lastno ime (Gold in Scassellati, 2006: [1]). Zaimenske zamenjave so pogostejše tudi pri jezikovnorazvojno naprednih otrocih, le-ti se namreč uporabi osebnih zaimkov pri nizki starosti ne izogibajo, čeprav njihove rabe zaradi kognitivne nedozorelosti še ne morejo obvladati (Dale in Crain-Thoreson, 1993, cit. po Evans in Demuth, 2012: 165).¹⁵ Pri tem najpogostejše neustrezno posplošijo prav drugoosebni zaimek, saj le-tega najpogostejše slišijo.

V literaturi je najti kar nekaj obravnav dalj časa obstojnih zaimkovnih zamenjav pri otrocih, katerih govor se sicer tipično ali celo napredno razvija. Identificirani so bili štiri vzroki za težave, ki jih otroku postavlja usvajanje zaimkov: 1) deiktična jezikovna znamenja so v jeziku posebna in v primeru slovnične nezaznamovanosti težko prepoznavna; 2) otroci zaradi svoje visoke stopnje spoznavne egocentričnosti težko razumejo razmerje med govornimi vlogami in zaimki; 3) komunikacija, ki ji otrok lahko prisostvuje, za razumevanje rabe zaimkov predvsem drugoosebnega ni zadostna; 4) zelo visoka pogostost zaimkov oz. izražanja slovnične osebe (tudi števila in spola) v vsakdanjem jeziku otroku predstavlja neobvladljivo nalogo, saj sprva še nima razvitih kognitivnih sposobnosti, ki bi omogočale ustrezno rabo zaimkov (Evans in Demuth, 2012: 164).

Navedene težave normalno razviti otroci premostijo do približno tretjega leta starosti. Iz literature je sklepati, da to ne velja le za angleščino, ki je jezik večine otrok, katerih zaimenske zamenjave so bile v literaturi obravnavane (ta starostna meja velja npr. tudi za francoščino (Morgenstern, 2012: 65, 71), ukrajiniščino (Chumak-Horbatsch, 2003: 57–76)). Pri tej starosti so otroci kognitivno že dovolj razviti, da premostijo dva od navedenih štirih vzrokov (navedena pod številčkama 2 in 4). Do starosti treh let je izločen tudi tretji možen vzrok zaimenskih zamenjav, saj je (normalno razvit) otrok

¹⁵ Dale, P. S. & Crain-Thoreson, C. (1993): »Pronoun reversals: who, when, and why?«. V: *Journal of child language*, 20 (3), str. 573–589.

navadno že pogosteje v družbi, ki mu omogoča tudi spremljanje njemu zanimive in razumljive komunikacije, v katero sam ni vključen. Le z opazovanjem tuje komunikacije namreč lahko sprevidi deiktično naravo zaimkov in jo poveže z menjavo govornih vlog. Dokazano je, da z namenskim postavljanjem v večjo družbo otroku usvajanje zaimkov olajšamo (Oshima-Takane, Goodz in Derevensky, 1996: 623). Vloga opazovanja zanimive in razumljive tuje komunikacije se kaže tudi v tem, da so zaimenske zamenjave opažene le pri prvorojencih oz. edincih oz. da se razvoj govora pri drugorojencih od razvoja govora prvorojencev razlikuje le v usvajanju zaimkov (drugorojencih ustrezno rabo zaimkov usvojijo pri nižji starosti).¹⁶

Z večanjem znanja konkretnega jezika se manjša tudi vpliv prvega dejavnika, tj. prepoznavnosti zunanje podobe jezikovnih znakov, ki se nanašajo na osebo. Ker se ta prepoznavnost od jezika do jezika razlikuje, je od jezika odvisno, kako hitro je mogoče ta vpliv preseči. Vpliv slovnice jezika je tako možen razlog za ohranjanje zaimkovnih zamenjav tudi do tretjega leta, kakor je npr. poročano za primer otroka, ki usvaja ukrajinski jezik (Chumak-Horbatsch, 2003: 65, 69). Starost, pri kateri zaimenske zamenjave izzvenijo, je tudi pri primeru dveh francosko govorečih otrok nekoliko višja (2;7) (Morgenstern, 2012: 65), kot je ugotovljena v primeru angleško govorečih otrok (2;4) (Evans in Demuth, 2012: 163, 177).

V povezavi z zgoraj navedenimi štirimi možnimi razlogi za pojav zaimenskih zamenjav (*jaz/ti*) so bile postavljene različne s konkretnimi primeri bolj ali manj potrjene hipoteze. Prva je bila postavljena hipoteza, ki naj bi veljala predvsem za avtiistične otroke: zaradi primanjkljajev na pragmatičnem in socialnem jezikovnem področju prihaja do takojšnjega ali kasnejšega (dobesednega) ponavljanja slišane, tudi zaimkov (t. i. nerefencialna imitacija slišane) (Bartak in Rutter, 1974; Prizant in Rydell, 1984, oboje cit. po Evans in Demuth, 2012: 167).¹⁷ Po drugi hipotezi otrok zaradi premalo razvitega kognitivnega sistema zaimkom pripisuje nespremenljivo referenco (zaimek pojmuje kot lastno ime: *Ti* za otroka in *Jaz* za mamó) (Clark, 1978, cit. po Evans in Demuth, 2012: 168)¹⁸ – t. i. pomenska zmeda (Oshima-Takane, 1992, cit. po Evans in Demuth, 2012: 168),¹⁹ ali pa zaimek posplošuje na občno ime za skupino ljudi (npr. *ti* za otroke, *jaz* za odrasle) (Charney, 1980, cit. po Evans in Demuth, 2012: 168)²⁰. Tretja hipoteza v neobveznih zaimenskih za-

¹⁶ Prav tam, str. 631.

¹⁷ Bartak, L. & Rutter, M. (1974): »The use of personal pronouns by autistic children.« V: *Journal of autism and childhood schizofrenia*, 4, str. 217–22.

Prizant, B. M. & Rydell, P. J. (1984): »Analysis of functions of delayed echolalia in autistic children.« V: *Journal of speech and hearing research*, 27, str. 183–92.

¹⁸ Clark, E. V. (1978): »From gesture to word: On the natural history of deixis in language acquisition.« V: Bruner, J. S. & Garton, A. (ur.): *Human growth and development: Wolfson College lectures, 1976*, Oxford: Oxford University Press, str. 85–120.

¹⁹ Oshima-Takane, Y. (1992): »Analysis of pronominal errors: A case study.« V: *Journal of child language*, 19, str. 111–31.

²⁰ Charney, R. (1980): »Speech roles and the development of personal pronouns.« V: *Journal of child language*, 7, str. 509–528.

menjavah vidi možnost za izražanje različnih perspektiv (t. i. večfunkcionalnost zaimkovne rabe) (Chiat, 1982, cit. po Evans in Demuth, 2012: 169).²¹ Četrta hipoteza poudarja, da so zaimenske zamenjave lahko pogostejše v kompleksno zgrajenih povedih (oteženo procesiranje zaimkov v primerih kompleksnosti) (Dale in Crain-Thoreson, 1993, cit. po Evans in Demuth, 2012: 170).²²

::RAZLIKOVANJE MED OBČNIMI IN LASTNIMI IMENI PRI OTROCIH

Poročil o primerih zamenjave rabe občnega imena z lastnim v literaturi ni bilo najti. Najdena je bila ena razprava na temo otrokove zamenjave svojega osebnega lastnega imena z novim lastnim imenom, in sicer ob za otroka pretresljivem dogodku, sprejemu v rejniško družino (Ostler, 2014: 28). Zamenjava je bila interpretirana kot otrokovo sredstvo za obvarovanje njegove prejšnje identitete in povezanosti z biološko materjo.

V razvoju občnih imen otroci sprva ne ločijo med pridevniki in (števnimi) samostalniki, pri starosti 1;2 je povezava števnih samostalnikov in kategorij predmetov že vzpostavljena, povezava med pridevniki in lastnostmi predmetov pa precej manj trdna (izjema je le razumevanje pomena barv), povezava pridevnikov in lastnosti predmetov se utrdi šele pri starosti med 1;9 in 2;0. Tendenca generaliziranja je torej predhodna tendenci omejevanja (individualiziranja). Nasploh pri usvajanju pomena deluje mehanizem, ki najprej vodi k opažanju navadnega, skupnega (občega) vseh predmetov, poimenovanih z danim izrazom (Waxman in Markow, 1998, cit po Belanger in Hall, 2006: 68).²³

Za jezikovno različne kulture (nizozemščina, francoščina, angleščina) je bilo ugotovljeno, da so pri usvajanju jezika lastna imena med prvimi referencialnimi oblikami (Rozendaal, 2008: 66–69). Med angleško govorečimi otroki je bilo eksperimentalno ugotovljeno, da se povezave lastnih imen in individualnega nanašanja ter povezave občnih imen in kategorialnega nanašanja ter temu predhodno medsebojno razlikovanje slovničnih lastnosti lastnih in občnih imen začnejo pojavljati že pri starosti med 1;4 in 1;8 (Belanger in Hall, 2006: 45). Razlikovanje med občnimi in lastnimi imeni na izrazni ravni je seveda od jezika do jezika lahko drugačno. Pri starosti 2;0 otroci v večji meri sprejmejo lastnoimensko poimenovanje, če gre za človeka, igračo punčko, plišasto igračo žival, kot če gre za predmet (Jaswal in Markman, 2001: 786; Sorrentino, 2001: 399);²⁴ pri starosti 2;6 novo poimenovanje pogosteje interpretirajo kot la-

²¹ Chiat, S. (1982): »If I were you and you were me: The analysis of pronouns in a pronounreversing child.« V: *Journal of child language*, 9, str. 359–79.

²² Dale, P. S. & Crain-Thoreson, C. (1993): »Pronoun reversals: who, when, and why?« V: *Journal of child language*, 20 (3), str. 573–589.

²³ Waxman, S. R. & Markow, D. B. (1998): »Object properties and object kinds: Twenty-one-month-old infants' extension of novel adjectives.« V: *Child development*, 69, str. 1313–1329.

²⁴ Enake ugotovitve o vplivu denotativnega pomena pri starejših otrocih že npr. v Hall, D. G. (1994): »Semantic constraints on word learning: Proper names and adjectives.« *Child development*, 65 (5), str. 1299–1317.

stno ime, če je le-to omejeno na posameznika, kot če je isti izraz uporabljen za dva ali več različnih referentov (Belanger in Hall, 2006: 69).²⁵

Razlaga za pogostejše lastnoimensko poimenovanje ljudi, živali in tema dvema kategorijama ustreznih igrač v nasprotju z enostavnimi predmeti je običajno to, da so ljudje in živali oz. le ljudje (živali šele posredno zaradi svoje podobnosti ljudem) prototipi za lastnoimensko poimenovanje. Toda v eksperimentih se je izkazalo, da tudi otroci, stari 2;6 do 4;0, lahko brez težav sprejmejo tudi lastnoimensko poimenovanje posameznih predmetov, če so le-ti jezikovno (skladenjsko, pomensko in pragmatično) predstavljeni z dovolj namigi, ki otroka napeljujejo k razumevanju, da gre za zelo pomemben in z drugimi primerki iste vrste nezamenljiv posamezen predmet (Sorrentino, 2001: 405–406).

Pri usvajanju pomena jezikovnih znakov je bilo ugotovljenih nekaj predpostavk, ki pa jih mora otrok v času razvoja jezika znati zaobiti. Predpostavka upoštevanja celega predmeta (ne le dela ali le lastnosti) mora biti neupoštevana npr. pri usvajanju poimenovanj za snovna imena, dele predmetnosti in lastnosti predmetnosti; taksonomna predpostavka poimenovanja osnovne kategorije predmetnosti (občno poimenovanje temelji predvsem na podobnosti oblike) mora biti neupoštevana pri usvajanju lastnih imen; predpostavka medsebojnega izključevanja (predpostavka neprekrivnosti) mora biti neupoštevana pri usvajanju nad- in podpomenk (in sopomenk). Pri interpretiranju pomena oz. nanašanja jezikovnega izraza tem predpostavkam konkurirata še semantično/pomensko (tudi ontološko) poznavanje sveta in slovnični jezikovni izraz, ki ima od jezika do jezika, glede na različne možnosti opuščanja oz. izražanja kategorialnega in denotativnega pomena, na interpretiranje pomena zelo različen vpliv (Imai, 1999: 6).

Predpostavka celega predmeta in taksonomska predpostavka sta lahko preseženi že pri starosti dve leti, ko se v otroškem govoru pojavijo lastna in snovna imena. Taksonomno predpostavko je mogoče neupoštevati v primeru že poznane osnovne kategorije – če je kategorija nanovo poimenovanega referenta že poznana, je novo ime mogoče interpretirati kot lastno; prvo poimenovanje referenta nepoznane kategorije pa je zaradi uveljavitve taksonomne predpostavke lahko interpretirano le kot občno ime (Imai, 1999: 12).

::PRIMER SOČASNE OBČNO-LASTNOIMENSKE IN ZAIMKOVNE ZAMENJAVE PRI ISTEM OTROKU

Žal je tukaj predstavljeni primer le delno dokumentiran, govor obravnavanega otroka je bil namreč (z avdiosnemanjem) namensko opazovan šele od starosti 2;11,²⁶ ko je bilo zamenjavo *jaz s ti* v njegovem govoru opaziti le še poredko, pri nanašanju

²⁵ Enake ugotovitve pri raziskavi starejših otrok že npr. v Hall, D. G. (1996): »Preschoolers' default assumptions about word meaning: proper names designate unique individuals.« *Developmental psychology*, 32 (1), str. 177–186.

²⁶ V nadaljevanju je ta starost (2;11) označena kot tri leta.

na mamu pa je uporabljal že oba izraza (*mama* in *ana*). Kljub temu je nekatere podobnosti in razlike zaimkovne in občno-lastnoimenske zamenjave iz časa njune široke rabe mogoče povzeti po navedbah njegove matere. Podobnosti so predvsem v časovni umestitvi obeh zamenjav. Neustrezna raba zaimka pri nanašanju na sebe je bila značilna od samega začetka usvajanja zaimkov (pri otrokovi starosti nekje med 2;0 in 2;3), do spremembe v izražanju reference na mamu je prišlo le nekoliko kasneje (pri otrokovi starosti med 2;3 in 2;6), predhodno je pri nanašanju nanjo uporabljal občno besedo *mama* (do starosti 1;10 pa je uporabljal izraz *dajda* za mamu oz. za očeta).²⁷ Obe neustrezni rabi sta dolgo časa (vsaj pol leta) v veliki meri prevladovali nad ustrezno rabo (*Ana* namesto *mama* skorajda izključno), sledilo je obdobje vzporednih oblik. Šele po starosti tri leta²⁸ se je ustalila nevtralna raba (tj. JAZ sem *jaz* in TI MAMA si *mama*), in sicer kasneje pri poimenovanju matere kot pri poimenovanju sebe: dokumentiran otrokov govor pri starosti tri leta izkazuje še vedno prevladujočo rabo izraza *ana* (takrat že kot občnega imena) in le še občasno rabo izraza *ti* pri nanašanju nase. Zamenjava, ki je nastopila kasneje, je bila torej tudi kasneje opuščena.

Zaradi predhodno predstavljenih podobnosti besednih kategorij sta zaimkovna in občno-lastnoimenska zamenjava morda povezani, čeprav med primeri, predstavljenimi v jezikoslovni in psiholingvistični literaturi, še ni takega. Za ugotavljanje povezave je potrebna analiza dokumentiranih primerov obeh zamenjav.

::Izražanje prve osebe z drugoosebnimi izraznimi sredstvi

Natančnejša analiza rabe druge osebe namesto prve v obdobju njenega začetka in sledeče široke rabe žal zaradi nedokumentiranja takratnega govora ni mogoča. Raba je bila gotovo precej pogosta, saj so vsi otroku bližnji vedeli, da se otrok sam naslavlja s *ti* in ne z *jaz*. Njegovi starši se tako dobro spomnijo, da je otrok na vprašanja kot *Kdo biljelima ...* odgovarjal *Ti* in ne *Jaz*. Ali je tudi v primerih neizraženega osebka (*ti* namesto *jaz*) namesto prvoosebnih glagolskih oblik otrok izključno uporabljal le drugoosebne in od česa bi bila morebiti omejena raba drugoosebnih oblik za izražanje prve osebe lahko odvisna, starši po spominu ne morejo pojasniti. Prepričani pa so, da otrok osebnega zaimka *jaz* dolgo časa sploh ni uporabljal, zagotovo ne njegove imenovalniške oblike – morda je ustrezno uporabljal osebni zaimek *jaz* v odvisnih sklonih (*mene, meni, (z) mano*)²⁹ in prvoosebni svojilni zaimek (*moj,*

²⁷ Predvidljivo je bilo med otrokovimi prvimi besedami poimenovanje njemu najbližjih, tj. staršev. Sprva je očeta in mamu poimenoval z istim izrazom *dajda*. Nato je bilo v izgovoru v grobem sicer še vedno istega niza glasov opaziti določene razlike glede na to, ali je otrok poimenoval mamu ali očeta, vendar je bila ta prozodična razlika slabo razločevalna in težko prepoznavna. Kasneje se je pomen tega izraza skrčil na poimenovanje mame, za očeta pa je otrok začel uporabljati drug izraz (*tata*). Pri otrokovi starosti dvajset mesecev je ustaljeni izraz *dajda* zamenjala beseda *mama*, toda poimenovanje se je ustalilo le za krajše obdobje.

²⁸ V govoru, dokumentiranem pri starosti tri leta in pol, omenjenih zamenjav ni več.

²⁹ Otrok ni uporabljal variante z *menoj*, pri starosti tri leta tudi na splošno na izrazni ravni ni uporabljal predlogov.

moja, moje; mojega ...), v teh primerih namreč neustrezna raba v tudi dokumentiranem govoru pri starosti tri leta ni opažena.

Objektivno lahko analiziramo dokumentirane primere pri starosti tri leta, ko sicer nad obliko *ti* pri nanašanju na sebe (že) močno prevladuje oblika *az* (npr. Az, ne ti, ana! (*Jaz, ne ti, Ana/mama!*)). Najprej je treba izpostaviti, da je otrok drugo slovnično osebo pri nanašanju na ogovorjenega izražal standardno, tj. z ustreznimi glagolskimi oblikami in ustreznim zaimkom ne glede na čas oz. sklon (npr. Kaj deleš? (*Kaj delaš?*) Ti boš ezala. Ti pej ezala si ebe (*Ti boš rezala. Ti si se prej (nekoč) urezala*), Pusi to! (*Pusti to!*), Ne bom tebi šo (*Ne bom šel k tebi*), Ta je tebe, tata (*Ta je od tebe, ata*), Ti ne boš ete papu (*Ti ne boš špagetov papal/jedel*).³⁰ Prav tako ustrezna je raba prve slovnične osebe za množino (npr. Kok mi tojev mamo! (*Koliko strojev imamo mi!*), Ako mi bomo magili (*Lahko bomo pomagali*)) in dvojino (npr. To bova miva tavalala (*To bova midva sestavljala*)).

Zaradi obveznega ujemanja slovnične osebe med povedkom in osebkom (ne glede na to, ali je izražen ali ne) je v slovenščini mogoče tudi prvoosebno izražanje brez izražene prvoosebne zaimka. Morda je otrok tako poleg neustreznih drugosebnih že od začetka uporabljal tudi ustrezne prvoosebne glagolske oblike, vendar gotovo ne v primerih, ko je osebek (*ti*) izrazil. Ob tem je primerno omeniti, da se pri starosti tri leta v otrokovem govoru še najdejo naključni primeri neujemanja med osebkom in povedkom (bova metili (*bomo metali*), ase peli (*rasejo krompirji*)), torej obstaja tudi možnost neustrezne interpretacije ubesedene osebe, zaradi neustrezno izražene oblike glagolske vezi ob sicer neizraženem osebku. V otrokovem govoru so dokumentirane tudi napake pri ujemanju pomožnega glagola *biti* v glagolski vezi in opisnega deležnika, kar je lahko odraz tudi le otrokovih izgovornih težav (poenostavljanje soglasniškega sklopa *st* v obliki *ste/niste*, samoglasniška harmonija) (Ako niki bojo ekili ... Kaj, kaj niki bojo ekili? »Nisi pa- ... Nisi delili! Nisi pazale! »Kaj delili so?! Kaj delili so?!« Ako mi bomo magili, ako mi bomo magili« (*Zdravniki bodo lahko rekli ... Kaj bodo zdravniki rekli? »Niste pa(zili). Niste delali! Niste pazili! »Kaj so (ti ljudje) delali? Kaj so (ti ljudje) delali?« Lahko bomo pomagali. Lahko bomo pomagali*«).

Iz posnetega gradiva je razvidna tudi vedno ustrezno izražena edninska prva slovnična oseba glagolskih oblik za sedanjik in prihodnjik, pri čemer ustreznega prvoosebne zaimka otrok večinoma ne izrazi (npr. Talo delem. Ti tale bom dil (*Letalo delam. Tri letala bom naredil*); Ako zej az un dam? (*Lahko zdaj dam/vzamem ven?*), Az bom ifo (*Jaz bom pihal*)). Prav tako je ustrezna tudi raba prvoosebne svojilnega zaimka (npr. To je moje (*To je moje*), Ta je moj (*Ta je moj*), To moja noga je (*To je moja noga*), Moj nož abiš (*Moj nož rabiš*).³¹ Prvoosebni zaimek otrok ustrezno

³⁰ Za drugo osebo množine je najti le glagolske primere brez izražene zaimka (npr. Nisi pazale (*Niste pazili*)), za drugo osebo dvojine pa ni dokumentiranega primera.

³¹ Drugoosebne svojilnega zaimka na posnetkih ni najti, svojino otrok izraža s predložno zvezo oz. le z ustreznim zaimkom, saj predlogov na izrazni ravni v največji meri še ne uporablja (*Ta je tebe, tata (Ta je od tebe, ata)*)).

uporablja tudi v odvisnih sklonih (npr. Nosa meni teče (*Iz nosa mi teče*), Mene initi mizo (*Mene poriniti za mizo*), Ela epa meni muzika? (*Katera muzika je meni lepa?*)). Neujemanje s prvo- ali drugoosebnim zaimkom izraženega osebk in povedka iste povedi ni dokumentirano.

Zamenjava se torej kaže le v omejenem obsegu, in sicer pri ubesedovanju nekaterih otrokovih preteklih dejanj. Med temi dejanji so npr. taka, ki so pravkar minila. Z izjemo enega primera, ko se otrok igra poštarja, gre za poročanje o dejanjih pri kuhanju:

- Tu akol dal si. Malo notal bom su. Malo notal dal akol (*Sem sem dal sladkor. Malo ga bom vsul noter. Malo sladkorja sem dal noter*);
- Pono ode je. Ne peče še? ... Dej ako noti dam? Malo picalo je. Malo picalo je. Malo pica. To oda je. Ta ne pica je. Noti dajam. Noti dajam. Dal notal si. Dal notal si. Vse dal notal si. Malo picalo je. Ni to je olje (*Lonec je poln vode. Ali peče? ... Lahko zdaj dam/vržem noter? Malo je špricalo. Malo je špricalo. Malo šprica. To je voda. Ta ne šprica. Noter dajem. Noter dajem. Dal sem noter. Dal sem noter. Dal sem noter. Vse sem dal noter. Malo je špricalo. To ni olje*);
- Vse mesu si (*Vse sem zmešal*);
- Pošo neso si. Pošo neso si. Pošo neso si (*Pošto sem prinesel ...*).

Pri drugih primerih neustrezne rabe druge slovnice osebe gre za zelo pogosto spominjanje (npr. večkrat na dan, v tednu) na davno pretekle dogodke, ki pri njem in sogovorniku vzbujajo burna čustva. O teh dogodkih je večkrat slišal pripovedovati svoje starše, pravzaprav zanje ve le na podlagi pripovedovanj drugih. Opis preteklega dejanja pogosto uvede z vprašanjem, na katerega potem sam odgovori, saj odgovor že dolgo pozna. Vse skupaj ima tako že vnaprej določeno formulacijsko in le deloma spremenljivo obliko:³²

- Do ad to papa? Do to ad papa? Do to ad papa? Do to ad papa? Do to ad papa? Mali bil, to papu si. Mali bil, to papu si (*Kdo to rad papalje? ... Ko sem bil majhen, sem to papaljedel*);
- Do to ad moko papa? Mali bil si, moko papu si. Mali bil si, moko si papu, am am am! Ti ne ekala si! Ti ul papu si (*Kdo rad je moko? Ko sem bil majhen, sem jedel moko. /.../ Ti si rekla, naj ne. Jaz sem je full/veliko (po)jedel*);
- Mali bil si, to papu si. Mama ekala še ne. Ti ul papu si. Papa, am am am. Mene je pekolo (*Ko sem bil majhen, sem to papaljedel. Mama je rekla, naj ne. Jaz sem je full/veliko (po)jedel. Am, am. Peklo me je*);
- Mali bil si, tata eku si (*Ko sem bil majhen, sem rekel tata*).

Zgornji primeri so glede jezikovnega izraza (vprašanja z odgovori) in konotativnega pomena (burna čustva vzbujajoči izjemni dogodki) podobni naslednjim (v teh je slovnica oseba ustrezno izražena):

³² Številna ponavljanja so tudi sicer značilna za govor obravnavanega otroka.

- Kaj bojo ekili? »Pečeš ako!« (*Kaj bodo rekli? »Lahko se spečeš!«*);
- Pekem? Ako niki bojo magili. Kaj niki bojo ekili? Kaj, kaj, kaj?! »Nisi delili! Nisi pazale!« Pekem. Ako niki bojo magili. Kaj niki bojo ekili? »Ako mi bomo magili,« ni bojo ekili (*Opečem? Bodo zdravniki lahko pomagali? Kaj bodo zdravniki rekli? Kaj, kaj?! »Niste delali! Niste pazili!« Opečem. Zdravniki bodo lahko pomagali. Kaj bodo zdravniki rekli? »Mi bomo lahko pomagali,« bodo oni rekli*);
- Ako imam? Ako niki bojo ekili. Kaj, kaj niki bojo ekili? »Nisi pa ... Nisi delili! Nisi pazale! »Kaj delili so?! Kaj delili so?!« Ako mi bomo magili, ako mi bomo magili« (*Lahko primem? Zdravniki bodo lahko rekli. Kaj bodo zdravniki rekli? »Niste pazili. Niste delali! Niste pazili! »Kaj so (ti ljudje) delali? Kaj so (ti ljudje) delali?« Lahko bomo pomagali, lahko bomo pomagali»*).

Ti primeri polnih dobesednih navedkov napeljujejo k razlagi, da rabo druge osebe namesto prve za lastna pretekla dejanja lahko razumemo kot citiranje besed nekoga drugega, ki mu je otrok naslovnik/ogovorjeni. Prav tako je kot odraz trenutnega distanciranja od udeležencev v pogovoru mogoče interpretirati otrokovo tretjeosebno izražanje (Mama ekala še ne) pri nanašanju na sicer (poleg otroka edino) v »pogovoru« prisotno osebo (tj. njegovo mamo): Mali bil si, to papu si. Mama ekala še ne. Ti ul papu si. Papa, am am am. Mene je pekolo (*Ko sem bil majhen, sem to jedel. Mama je rekla, naj ne. Jaz sem full/veliko (po)jedel. Am, am. Peklo me je*). Premik zornega kota ni izražen oz. opažen pri vzburljanju čustev s prav tako pogostim opisovanjem izmišljenega stanja v aktualnem trenutku:

- Ne molam imiti, nimam ok, nimam oke, nimam ok. Ne molam oditi, nimam og, oge. Ne molam še tečiti, nimam og, ne molam tečiti (*Ne morem prijeti, nimam rok, nimam roke, nimam rok. Ne morem hoditi, nimam nog, noge. Ne morem več teči, nimam nog, ne morem teči*);
- Nimam oke, nimam ok, nimam oke (*Nimam roke, nimam rok, nimam roke*).

Pravkar navedeni primeri poudarjajo vlogo domišljije, ki le-te primere poveže z zgoraj že navedenim primerom rabe drugoosebnega zaimka: Pošo neso si ... (*Pošto sem prinesel ...*).

Drugoosebni zaimek otrok torej uporablja ali kot sredstvo za objektivno poročevalsko distanciranje od lastnih resničnih pravkar preteklih dejanj (npr. pri kuhanju) ali kot sredstvo za izražanje njegove neistovetnosti tukaj in zdaj z njim samim v davni (le po pripovedovanju poznani) preteklosti oz. njegove neistovetnosti z neko njegovo domišljjsko obliko samega sebe. Prvoosebno pripoved s prvoosebnim zaimkom, ki jo otroci pa tudi odrasli pogosteje zamenjajo s tretjeosebno z lastnim imenom, torej ta otrok (v omejenem obsegu) zamenja z drugoosebno pripovedjo in drugoosebnim zaimkom.

Otrokova raba drugoosebnih izrazov za izražanje samega sebe je omejena na poročanje o dejanjih, katerih vršilec (stavčni osebek) je otrok sam, s čimer je skladenjska oblika omejena na imenovalnik, ki pa je lahko izražen ali ne. Zaimek *ti* za izra-

žanje prve osebe je bil torej omejen le na imenovalniško obliko *ti*, v sklonski paradigmi se je namreč povezoval z oblikami *mene, meni* ... Ta dvojnost pa pravzaprav ni nič drugačna kot pri ustreznem prvoosebni zaimku *jaz*, ki ima prav tako kot tudi vsi ostali osebni zaimki v odvisnih sklonih nadomestno osnovo (*mene, meni* ...). Možno potrditev za tako interpretacijo lahko najdemo v primeru, ko tudi pri opisovanju daljnega preteklega dejanja v nasprotju s svojo osebkovo (imenovalniško) referenco, ki jo v teh primerih vedno izraža z drugo slovnično osebo (*ti*), svojo neimenovalniško referenco izrazi z ustreznim prvoosebni *mene* in ne drugoosebni *tebe*: Mali bil si, to papu si. Mama ekala še ne. Ti ul papu si. Papa, am am am. Mene je pekolo (*Ko sem bil majhen, sem to jedel. Mama je rekla, naj ne. Jaz sem full veliko (po)jedel. Am, am. Peklo me je*)).

::Izrazna podoba in (ne)izraženost pomožnega glagola in imenovalniške oblike za prvo osebo ednine

Pri obravnavi izražanja preteklosti je treba opozoriti tudi na vpliv izrazne podobe pomožnega glagola *biti* za tvorbo glagolskih oblik. Pomožni glagol kot del pretekliških zloženih glagolskih oblik polnopomenskih glagolov v otrokovem govoru pogosto ni izražen (npr. Nič notal, se edo (*Nič ni noter, vse sem pojedel*), Malo tudi sulo (*Malo se je tudi posulo*)).³³ Tako okrnjena glagolska oblika ne izraža osebe. V komunikaciji otroka le z mamo (ali potencialno z drugim posameznikom ženskega spola), do dvumnosti kljub temu ne prihaja, saj je referent (otrok ali njegova mama) ugotovljiv iz slovničnega spola opisnega deležnika.

Poudariti je treba, da otrok pomožnega glagola *biti* za prvo osebo ednine (*sem*) pri starosti tri leta na izrazni ravni še ni uporabljal. Nasprotno je vez v oblikah za prihodnjik izražal vedno in pogosto tudi umestil ustrezno (npr. Malo bom pel (*Malo bom pel*), To bova miva tavela (*To bova midva sestavljala*), Si bojo šali (*Vsi bojo dišali*), Ne bom tebi šo (*Ne bom šel k tebi*), Ti ne boš ete papu (*Ti ne boš špagetov papalljedel*)).³⁴ Z izražanjem glagolske vezi za prihodnjik je ohranjal razliko med ube-

³³ Za izraženi pomožni glagol *biti*, ko je le-ta del pretekliških zloženih glagolskih oblik polnopomenskih glagolov, je v otrokovem govoru značilna tudi neustrezna stalna stava (npr. To Až je neso (*To je Matjaz prinesel*), En meni dol je padu (*En mi je dol padel*), Mali bil, to papu si (*Ko sem bil majhen, sem to papalljedel*), Kaj delili so? (*Kaj so delali?*), Id, idu si? (*Vid, si videl?*), Do ugo je dol? (*Kdo je vrgel dol?*)). Prav tako pomožnega glagola *biti* tudi v vlogi vezi ob povedkovem določilo otrok večinoma ne izrazi (npr. Kaj tu not?, Nič notal, ... (*Kaj je tu notri?, Nič ni notri, ...*)). Izražena večinoma neustrezno postavlja čisto na konec stavka (npr. To moja noga je (*To je moja noga*), To tak noži so (*To so taki noži*), Tiso obe je bilo (*Tisto je bilo narobe*), Va tule notal sa (*Dva sta tu notri*)). Poleg stave na koncu stavka redko uporablja tudi nezaznamovano stalno stavo za prvim stavčnim členom (*To je moje (To je moje)*) in poudarjeno umestitev na začetek stavka (*Je mosi ev (Morski lev je)*). Postavitev čisto na konec stavka je skoraj izključna v vprašalnih stavkih (*Kaj tu je? (Kaj je to?), Do to so? (Kdo so to?), Do to je bil? (Kdo je bil to?)*).

³⁴ V vprašalnih stavkih je vez velikokrat umestil napačno (*Do to bo eko? (Kdo bo to rekel?)*, *Ka ata bo eko? (Kaj bo rekel ata?)*, *Kaj tu se bomo dali notal? Kaj tu se notal bomo dali? (Kaj se bomo dali tu noter?)*). Po analogiji z oblikami za polnopomenske glagole in s pretekliškimi oblikami glagola *biti* je pri polnopomenskem glagolu *biti* morda že pri starosti tri leta tvoril neustrezno zloženo obliko z vezjo in opisnim deležnikom (dokumentirani so le primeri pri višji starosti, npr. Boš pa bil zmagevalec (*Boš pa zmogovalec*)).

sedovanjem preteklosti in prihodnosti glagolskih dejanj. Do oblikovne prekrivnosti in posledične dvoumnosti pa je v prihajalo v sicer redkih primerih, ko ni izrazil vezi in glagolskih oblikah za tvorbo pogojnika (Meko bi pil. Meko pil (*Mleko bi pil*)).

V slovenščini je oblika glagolske vezi za tvorbo pogojnika nespremenljiva (*bi*) in za tvorbo prihodnjika izjemno enotna (*bo-* in sedanjiška končnica), za oboje je značilen artikulacijsko nezahteven vzglasni glas [b]. Nasprotno je vez za preteklik na izrazni ravni bolj spremenljiva, in sicer najbolj prav pri edninskih oblikah (*sem, si, je*), kar omogoča/povzroča razlike pri rabi oz. usvajanju oblik za različne slovnične osebe. Drugo pojasnilo so lahko tudi otrokove artikulacijske težave – morda se je prvoosebni [səm] bolj kot drugim oblikam vezi izogibal prav zaradi polglasnika, le-tega je v govoru namreč praviloma zamenjeval z glasom [u] (npr. [pus] (*pes*), pri višji starosti tako tudi: [sum] (*sem*, pomožni glagol biti)). Če je torej vez pri pretekliku v otrokovem sistemu zaradi pogoste omejenosti na komunikacijo le z lastno mamo (enako bi lahko veljalo tudi za komunikacijo s kakšno drugo žensko) neobvezna (referenta sta enoznačno določljiva po slovničnem spolu opisnega deležnika,³⁵ v otrokovem govoru se glagolski obliki za prihodnjik in preteklik ločita glede izražnosti oz. neizražnosti glagolske vezi), jo bo izpustil predvsem v primerih, ki mu delajo težave.

Za otroka artikulacijsko zahteven polglasnik vsebuje tudi za govor otrokove mame značilna reducirana oblika prvoosebnega zaimka (*jaz* > [jəs], [jəst]), kar je prav tako lahko razlog za izogibanje tej besedi oz. za njeno zamenjavo. Ko otrok začne izražati prvoosebni zaimek, se tej reducirani, čeprav pogosteje slišani obliki sprva izogiba in cilja na njegovo nereducirano obliko (*az* (*jaz*)), pri čemer vzglasni so-glasnik izpusti.

::Zamenjava občnega imena z lastnim

Zamenjava izraza *mama* z *Ana* je bila hipna in zavedna. Otrokova mama se spominja njegovega pogleda, usmerjenega vanjo, ko jo je nekega dne, čeprav ne prvič, njen oče poklical »Ana«. Od tistega trenutka dalje je otrok dolgo ni več imenoval *mama*, temveč le *Ana*. V nasprotju s hipno spremembo *mama* > *Ana* je bilo navajanje otroka na ponovno uporabo besede *mama* dolgotrajno in s strani otroka zelo obotavljivo, čeprav se je otroka na ustrezno oz. zaželeno občno poimenovanje opozarjalo že hitro po prvih zamenjavah. Po uvedbi zamenjave *mama* > *Ana* je otrok lastno ime *Ana* sprva uporabljal le referencialno pri nanašanju na svojo mamo, čez čas pa ga je začel uporabljati kot občno ime za denotativni pomen MAMA; torej ne *Ana*, temveč *ana*. Ob prvih primerih uporabe lastnega imena *Ana* za obče ime MAMA (npr. za mater pri živilih) je otrok svoje bližnje precej šokiral, saj je bila vsem njemu bližnjim že mesece znana njegova opazna izključna raba lastnega imena njegove mame za nanašanje na (do tedaj) le njegovo mamo Ano. Zaznamovana menjava pragmatične rabe občnega

³⁵ Opisni deležnik poleg slovničnega spola izraža tudi slovnično število.

in lastnega imena ob sicer ustreznem nanašanju je prešla v objektivno neustrezno slovarsko spremembo občnega imena (*mama* > *ana*).

Izraz *ana* mogoče lahko interpretiramo ob pomoči otrokove pri starosti štiri leta dokumentirane enkratne zamenjave občnega imena z lastnim za poimenovanje očeta (Kje je moj anti? Andi? (*Kje je moj Anti? Andi?* – otrokovemu očetu je ime Andrej, skrajšano Andi),³⁶ ki sledi pogovoru otroka in njegove mame o imenih njegovih sorodnikov. Pri interpretaciji besed *ana* in *anti* ne smemo izključiti možnosti, da sploh ne gre za pomensko spremembo oz. občno-lastnoimensko zamenjavo, temveč le za nerazumevanje in posledično napako na izrazni ravni, kjer je tudi sicer otrok imel kar precej težav. Izrazni podobi [ata] in [andi] oz. še bolj [anti]³⁷ sta zelo podobni. Če pa upoštevamo, da je otrok občasno uporabljal tudi (ljubkovalno) varianto *ati* [ati],³⁸ je podobnost med izrazno podobo občega in lastnega imena njegovega očeta še večja. Zelo primerljivi sta tudi izrazni podobi [mama] in [ana] – tako kot je otrok pri starosti tri leta sočasno poleg [ata] še vedno pogosto artikuliral tudi [tata] (pravzaprav [tata] kronološko pred [ata]), je otrok sicer izjemoma (ali vsaj zelo redko) *ana* artikuliral tudi [nana],³⁹ kar pa je že zelo blizu niza [mama].⁴⁰ Po taki interpretaciji lahko zapišemo naslednje: *andi* = *ata* in *ana* = *mama*, kot da sta *andi* oz. *ana* le ena od številnih v otrokovem govoru možnih izgovornih različic iste besede:

[tata] ≈ [ata] ≈ ([ati]) ≈ [anti] ≈ [andi]

[mama] ≈ [nana] ≈ [ana] (≈ [mami] ≈ [ami])⁴¹

V dokumentiranem govoru pri starosti tri leta rabe izraza *ana* kot občnega imena za katerokoli oz. kakršno koli mamo ni najti, najti pa je nekaj primerov rabe izraza *ana* oz. *nana*, ko je referent njegova lastna mama. Toda med njimi je le en primer nezvalniške rabe, samo v tem primeru rabe izraza *ana* namreč naslovnik ni prav otrokova mama, tako da o njej lahko govori kot o tretji osebi ((Ana otala (*je hote-*

³⁶ Raba svojilnega zaimka pred lastnim imenom ni nevtralna, lastna imena se namreč ne povezujejo s kakršnimikoli prilastki. Primerljivo zaznamovana je raba osebnih lastnih imen v množini, čeprav je seveda prav tako mogoča.

³⁷ Fonološki proces odzvenevanja [d] > [t].

³⁸ Varianta *ati* na posnetkih sicer ni dokumentirana, po vedenju staršev je že bila v rabi pri starosti štiri leta. Pri starosti tri leta in pol je dokumentirana (ljubkovalna) varianta *mami*, ki jo je po vedenju staršev otrok občasno artikuliral tudi z onemitvijo vzglasnega samoglasnika, tj. *ami*.

³⁹ Vstavljanje proteze pred vzglasnim samoglasnikom oblikuje univerzalno osnovno obliko zloga CV (samoglasnik, ki ga uvaja soglasnik).

⁴⁰ Otrok nosnikov [m] in [n] v govoru sicer ni zamenjeval, čeprav je pri starosti tri leta dokumentirana slučajno napačno izgovorjena, a nekajkrat zaporedoma ponovljena beseda *prinesel* kot [mess].

⁴¹ Za ilustracijo, kako težko je ugotoviti, na katere posamezne besede otrok cilja, čeprav naslovnik (predvsem otrokovi bližnji) lahko razume smisel in namen otrokovega izreka (izrečenega stavka oz. povedi), naj navedemo še primer omejene neustrezne produkcije edninskega drugoosebnega zaimka pri mlajši sestri obravnavanega otroka, katere razvoj govora je bil sicer tipičen ali celo napreden. V določenem obdobju (približno mesec, dva) je drugoosebni zaimek, ko se je le-ta nanašal na njeno mamo, le v orodniku (*Ijaz bi šlal s tabo*) izražala z orodniško obliko prvoosebnega zaimka (*Ijaz bi šlal z mamo*), ki pa je na izrazni ravni zelo podobna orodniški obliki samostalniškega poimenovanja te ogovorjene osebe (*Ijaz bi šlal z mamo*). Neknjžižna zamenjava drugoosebnega nagovora (pogosto tudi prvoosebnega govora) s samostalniškim tretjeosebним nanašanjem je za pogovor z otroki sicer pri nekaterih starših značilna, vendar ne za govor staršev v tej družini.

la)). V vseh drugih dokumentiranih primerih gre za zvalniško rabo, tj. drugoosebno naslavljanje lastne mame (Na, nana! (*nalizvoli*), Dijo, ana! (*adijo*), A lahko tikaš, ana? (*se lahko dotakneš*), Ne ti, ana!, Še ti, ana!, Ilec Samo je, ana? (*je (že) Gasilec Samo*), Ana, je čaj? To je, ana, oj, ta beli!, Ana, kaj deleš? (*je že čaj; to je beli čaj; kaj delaš*), Pazi, ana! Pazi, pazi, ana! Peče, ana!, Ta nož abiš, ana! Ta nož, ana, abiš! (*pazi; peče; ta nož rabiš*)).

Pri nanašanju na lastno mamo je v otrokovem govoru izraz *ana* v dokumentiranem gradivu omejen izključno le na imenovalnik. V običajni komunikaciji z lastno mamo⁴² je ta izraz mogoč le kot zvalniški pristavek, stavčnočlensko je otrok uporabljal drugoosebni zaimek *ti* v ustreznem sklonu (Ti boš ezala (*Ti se boš urezala*), Ne bom tebi šo (*Ne bom k tebi šel*)).⁴³ V dokumentirani komunikaciji s kom drugim je otrok svojo mamo z izrazom *ana* poimenoval le enkrat (Ana otala (*je hotela*)). O nezvalniški rabi izraza *ana* je na podlagi dokumentiranega otrokovega govora mogoče reči le, da ga je najti prav tako le v imenovalniški rabi v vlogi stavčnega osebk. Toda v vlogi osebk otrok uporabi tudi občno ime *mama* (Mama ekala še ne (*Mama je rekla, naj ne*)), ki ni omejeno le na imenovalniško obliko (To je mame (*To je od mame*)) in prav tako lahko izjemoma nastopi v zvalniškem pristavku (Še aziti, mama! (*Še pokazati, mama!*)).

Le en dokumentiran primer zvalniške rabe občnega imena *mama*⁴⁴ kaže na prevlado izraza *ana* v zvalniški rabi, kot da gre pri izrazu *ana* za neke vrste drugoosebnemu zaimku vzporeden deiktični izraz (*ti/ana*), ki je mogoč le v primeru ogovarjanja poimenovanega »tukaj in zdaj«. ⁴⁵ Dodatna potrditev taki hipotezi je en od dokumentiranih primerov uporabe občnega imena *mama* namesto ustreznega drugoosebnega zaimka za v pogovoru sodelujočo osebo pri opisovanju daljne preteklosti, za kar je značilno tudi otrokovo poimenovanje sebe s *ti*: Mali bil si, to papu si. Mama ekala še ne. Ti ul papu si. Papa, am am am. Mene je peklo (*Ko sem bil majhen, sem to jedel. Ti si rekla, naj ne. Jaz sem full/veliko (po)jedel. Am, am. Peklo me je*). Poseben vpliv časovne (in prostorske) oddaljenosti na izbiro jezikovnega izraza se tako kaže v paradigmatškem izboru izrazov tako za nanašanje na sebe/govorečega kot tudi (potencialno)⁴⁶ na lastno mamo/ogovorjenega. Otrok sebe in svojo mamo torej poimenuje v odvisnosti od prostorsko-časovne oddaljenosti ali (ne)resničnosti izrečenega:

⁴² V dokumentiranem gradivu je ta komunikacija tudi sicer prevladujoča.

⁴³ Tudi primerov rabe drugoosebnega zaimka *ti* za ogovorjenega je v komunikaciji otroka malo, a ker je raba ustrežna, morda za interpretacijo kljub temu dovolj.

⁴⁴ Pri nanašanju na očeta otrok v zvalniških pristavkih lastnega imena nikoli ne uporabi, primeri zvalniške rabe občnega imena *tata* oz. *ata* pa so tudi v dokumentiranem gradivu pogosti.

⁴⁵ Tudi v predhodno že navedenem primeru izraza *ana* v osebkovi vlogi (Ana otala (*je hotela*)), je bila njegova mama »na dosegu roke«.

⁴⁶ V drugem zelo primerljivem dokumentiranem primeru uporabi nevtralni izraz, tj. zaimek *ti*: Do to ad moko papa? Mali bil si, moko papu si. Mali bil si, moko si papu, am am am! Ti ne ekala si! Ti ul papu si. (*Kdo rad je moko? Ko sem bil majhen, sem jedel moko. ... Ti si rekla, naj ne! Jaz sem je full/veliko (po)jedel.*)

- resnično tukaj zdaj: prvoosebni izrazi za sebe in drugoosebni izrazi ter »lastno« ime *ana* za mamo;
- izmišljeno/oddaljeno/poročano: drugoosebni izrazi za sebe in občno ime *mama* za mamo.

Glede na to, da je bila zaradi izrazne podobnosti predstavljena možnost istovetnega besed *mama* in *Ana*, je treba vsaj omeniti tudi podobnost izrazne podobe lastnega imena *Ana* in tretjeosebnega zaimka *ona*. Le-tega je v dokumentiranem otrokovem govoru pri tej starosti tudi (že) najti (Tudi ona piči (*Tudi ona piči*)), a se ne nanaša na njegovo mamo. Kot vsi osebni zaimki ima tudi le-ta v svoji paradigmi v odvisnih sklonih nadomestno osnovo (*ona : nje, njej ...*). Ob tem je treba omeniti še, da je otrok v govoru (vsaj) svojega dedka (od katerega je tudi prevzel rabo osebnega lastnega imena za poimenovanje svoje mame!) morda slišal narečno obliko zaimka *ona*, tj. prav [ana].⁴⁷ Seveda se je v narečno obarvanem govoru otrokovega dedka (ali koga drugega) ta zaimek lahko kdaj nanašal tudi prav na njegovo mamo.

Ne glede na to, kakšno je bilo v resnici otrokovo prvo razumevanje besede z izrazno podobo [ana], je na njeno paradigmatsko omejitvev na imenovalnik gotovo vplivala struktura paradigem osebnih zaimkov: vsak zaimek ima dve različni osnovi, eno za imenovalnik, drugo za odvisne sklone. Otrokova sklonska paradigma besede *ana*, katere referent je njegova mama Ana oz. ima denotativni pomen *mama*, je torej zelo podobna paradigmi zaimka *ti*, ko je referent on sam: izrazni podobi *ana* in *ti* sta omejeni na imenovalnik,⁴⁸ v odvisnih sklonih je ustrezno občno ime oz. ustrezna nadomestna oblika prvoosebnega zaimka (*mam-* oz. *men-*).

::SKLEP

Otrokovo izražanje sebe (govorečega) z drugo osebo nosi informacijo o (ne)sporni resničnosti njegovih dejanj. Drugo slovnično osebo otrok uporabi predvsem za potencialno resničnost, ko gre za njegova časovno zelo oddaljena ali domišljajska dejanja, vendar tudi nasprotno: v želji biti objektivni se z drugo slovnično osebo distancira od svojih pravkar preteklih dejanj in jih tako poda kot bolj nesporno resnične. Pomenljivo je, da je distanciranje od lastnih dejanj izraženo prav s posebno rabo slovnične kategorije osebe. Otrok predvidljivo izkoristi drugo in ne npr. tretjo slovnično osebo, saj je v sicer prevladujoči diadni komunikaciji le otroka in enega odraslega, predvsem mame, le-ta najpogostejša in se praviloma nanaša prav nanj. Ker otrokova mama v komunikaciji z otrokom njega samega ne naslavlja neustrezno s tretjeosebnimi oblikami, tudi otrok takega načina ne more imitirati.

⁴⁷ Otrok je bil skoraj vsak mesec s starši za konec tedna na obisku pri starih starših v Tolminu, sicer pa živi v okolici Ljubljane, kjer narečnega akanja ni.

⁴⁸ Pri starosti tri leta je v primerih imenovalnika za navedeno nanašanje oz. denotativni pomen uporabljal tudi izraza *mama* in *jaz*.

Zaimkovno zamenjavo pri tem otroku lahko pojasnimo s hipotezo večfunkcionalnosti zaimkovne rabe, ki omogoča izražanje različnih perspektiv. Seveda zaimkovna zamenjava tudi pri tem otroku zelo verjetno izhaja iz sprva le dobesednega ponavljanja slišane (nereferencialnega imitiranja) in pomenske zmede zaradi nezumevanja izražanja govornih vlog. Mogoče je pri nižji starosti neustrezno izražanje sebe bilo pogostejše v primerih kompleksno zgrajenih povedi in tako odražalo oteženo procesiranje zaimkov, vendar za dokumentirani govor pri starosti tri leta to zagotovo ne velja.

Na možnosti ohranjanja zaimkovne zamenjave do nekaj mesecev višje starosti, kot je to opaženo npr. za angleško govoreče otroke, zelo verjetno vpliva slovnična struktura slovenščine in tudi slovenske pragmatične navade oz. pragmatične navade v jeziku otrokovega (ožjega) okolja. Ohranjanje zaimkovne zamenjave do deloma višje starosti je bilo npr. opaženo tudi pri otroku, ki je usvajal ukrajiniščino, v kateri tako kot v slovenščini izražena osebnost ni obvezna, saj je razvidna iz glagolske oblike v povedku; enako kot v slovenščini tudi v ukrajiniščini izražanje zaimkov v vlogi osebnosti služi poudarjanju osebnosti, res pa je tudi, da je v neformalnih situacijah v obeh jezikih (zaimkovno) izražanje osebnosti precej pogostejše oz. lahko tudi popolnoma nezaznamovano (Chumak-Horbatsch, 2003: 61). Drugače kot v konkretnem ukrajinskem primeru pa pri tukaj obravnavanem otroku zaimkovne zamenjave ne moremo povezati z jezikovno naprednostjo. Govorni razvoj pri otroku, predstavljenem v pričujočem besedilu, namreč ni bil ne zgoden ne hiter.

Pojavu dalj časa obstojne zaimkovne zamenjave je gotovo botrovalo to, da je bil otrok prvorojenec in tako deležen predvsem diadne komunikacije le dveh udeležencev. Na podlagi ugotovitev o precejšnjem genetskem vplivu na usvajanje jezika (Dionne, Dale, Boivin in Plomin, 2003: 394; Colledge idr., 2002: 749) in dejstvu, da je otrokov mlajši brat sebe dolgo časa poimenoval s tretjeosebno zaimkom *on* (prav tako omejeno le na osebek oz. imenovalniško obliko),⁴⁹ pa lahko obravnavano zaimkovno zamenjavo pripišemo tudi genetskemu vplivu.

Kot že omenjeno so na usvajanje zaimkov pa tudi lastnih imen vplivale tudi lastnosti slovenske pragmatične rabe. Veliko izkoriščanje možnosti neizražanja osebnosti in v primerjavi z npr. ameriško rabo zelo redka raba zvalnikov imata gotovo velik vpliv. V jeziku okolja pogostejša raba zaimkov v odvisnih sklonih tako pojasni otrokovo vedno ustrezno rabo osebnega zaimka v neoosebni vlogi. Zaradi redke rabe zvalnikov oz. zaimkov ali osebnih lastnih imen v zvalniški vlogi, ki je v komunikaciji le dveh oseb pravzaprav nepotrebna, obravnavani otrok sebe nikoli ne pomenjuje s svojim (pravim) lastnim imenom in zase v vlogi osebnosti tudi dokaj redko uporabi (kakršenkoli) osebni zaimek.

⁴⁹ Zaimkovna zamenjava prvoosebnega zaimka s tretjeosebno je redkejša, a v strokovni literaturi prav tako že obravnavana, npr.: Morgenstern, A. (2012): »The self as other: Selfwords and pronominal reversals in language acquisition.« V: Lorda, C. U., in Zabalbeascoa, P., (ur.): *Spaces of polyphony*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, str. 62–65.

Gotovo so prevladujoča diadna komunikacija otroka le z lastno mamo in relativno redka pragmatična rabe zvalnikov v njegovem okolju ter za otroke tipično redke pogovore o lastni mami vplivali tudi na obstojnost njegove občno-lastnoimenske zamenjave. Na širitev referentov tega lastnega imena oz. na vzpostavitev denotativnega pomena *mama* in poobčnoimenjenje izraza *ana* je gotovo vplivala tendenca generaliziranja, ki je pri usvajanju jezika tendenci omejevanja (individualiziranja) predhodna. Kot edini razlog za predhodno otrokovo odločitev o rabi materinega lastnega imena namesto občnega imena pri naslavljanju nanjo pa se ponuja le vplivnost pomembne osebe, pri kateri je bila raba tega lastnega imena s strani otroka opažena, in seveda v literaturi ponujena razlaga, da se z lastnim imenom lahko pomenjuje zelo pomemben in z drugimi iste vrste nezamenljiv posamezen primer sicer občnoimensko že poznane vrste. Otrokovo za slovensko kulturo neobičajno rabo ustreznega lastnega imena namesto občnega so si njegovi starši sprva razlagali predvsem kot otrokov izraz (želene) moči, enakopravnosti ali večje bližine z lastno mamo, za slednje je najti potrditev tudi v dokumentiranem govoru. Vsekakor si je tako kot pri posebni rabi zaimka *ti* otrok jezik prikrojil po svoji meri oz. po svojih potrebah.

Deloma je na večje možnosti za občno-lastnoimensko in zaimkovno zamenjavo vplivala tudi nepomenska stran jezika, in sicer za otroka mogoče neupoštevanja vredna fonetična razlika med izraznima podobama občnega imena *mama* in lastnega imena *Ana* in dvojnost izraznih podob sklonске paradigme zaimka *ti* (nadomestna osnova v odvisnih sklonih: *tebe/tebi* ...). V dokumentiranem obdobju v odvisnih sklonih zamenjav ni bilo, neustrezno rabljena izraza sta bila omejena na imenovalniško obliko kot neke vrste okamenini.⁵⁰ Z zaimensko zamenjavo se je otrok tudi izognil zanj artikulacijsko težkemu polglasniku v (pomožnem) glagolu *biti* in v neknjižni obliki zaimka za prvo osebo ednine ([jə]s/[ə]st s[ə]m).

::LITERATURA

- Belanger, J., in Hall, D. G. (2006): "Learning proper names and count nouns: Evidence from 16- and 20-month-olds." V: *Journal of cognition and development*, 7 (1), str. 45–72.
- Chumak-Horbatsch, R. (2003): "You is I: Single-pronoun reversal in a ukrainian-speaking child: A case study." V: *Psychology of language and communication*, 7 (1), str. 57–76.
- Colledge, E., idr. (2002): "The structure of language abilities at 4 years: A twin study." V: *Developmental psychology*, 38 (5), str. 749–757.
- Dionne, G., Dale, P. S., Boivin, M., in Plomin, R. (2003): "Genetic evidence for bidirectional effects of early lexical and grammatical development." V: *Child development*, 74 (2), str. 394–412.
- Dobrova, G. (1999): "Personal names versus 1st person pronouns in self-reference of Russian children aged 1.4 – 3.0." V: Pinto, M. G., Veloso, J., in Maia, B. (ur.): *Psycholinguistics on the threshold of the year 2000: Proceedings of the 5th International Congress of the International Society of Applied Psycholinguistics*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, str. 293–296.

⁵⁰ Okamenina: »*Kar je kot ostanek iz davnih časov*«, Toporišič, J. (1992): *Enciklopedija slovenskega jezika*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 161.

Evans, K. E., in Demuth, K. (2012): "Individual differences in pronoun reversal: Evidence from two longitudinal case studies." V: *Journal of child language*, 39 (1), str. 162–191.

Goddard, C. (2010): "The natural semantic metalanguage approach." V: Heine, B., in Narrog, H. (ur.): *The Oxford handbook of linguistic analysis*. Oxford: Oxford University Press, str. 459–484.

Goddard, C. (2016): *Semantic primes*. Griffith University. Povzeto 2. marca 2016 s strani <https://www.griffith.edu.au/humanities-languages/school-languages-linguistics/research/natural-semantic-metalanguage-homepage/what-is-nsm/semantic-primes>.

Gold, K., in Scassellati, B. (2006): "Grounded pronoun learning and pronoun reversal." V: *6th International Conference on Development and Learning (ICDL 2006)*, Bloomington, str. [1–6]. Povzeto 2. marca 2016 s strani <http://www.cs.yale.edu/homes/scasz/papers/Gold-ICDL-06.pdf>.

Hall, D. G. (1994): "Semantic constraints on word learning: Proper names and adjectives." V: *Child development*, 65 (5), str. 1299–1317.

Hall, D. G. (1996): "Preschoolers' default assumptions about word meaning: proper names designate unique individuals." V: *Developmental psychology*, 32 (1), str. 177–186.

Hanks, P. (2006): "Proper names: Linguistic status." V: Brown, K. (ur.): *Encyclopedia of language and linguistics*, 2nd ed., vol. 10. Boston: Elsevier, str. 134–137.

Imai, M. (1999): "Constraint on word-learning constraints." V: *Japanese psychological research*, 41 (1), str. 5–20.

Jaswal, V. K., in Markman, E. M. (2001): "Learning proper and common names in inferential versus ostensive contexts." V: *Child development*, 72 (3), str. 768–786.

Lehrer A. (2006): "Proper names: Semantic aspect." V: Brown, K. (ur.): *Encyclopedia of language and linguistics*, 2nd ed., vol. 10. Boston: Elsevier, str. 141–145.

Morgenstern, A. (2012): "The self as other: Selfwords and pronominal reversals in language acquisition." V: Lorda, C. U., in Zabalbeascoa, P. (ur.): *Spaces of polyphony*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, str. 57–71.

Oshima-Takane, Y., Goodz, E., in Derevensky, J. L. (1996): "Birth order effects on early language development: Do secondborn children learn from overheard speech?" V: *Child development*, 67 (2), str. 621–634.

Ostler, T. (2014): "The significance of personal names for very young children." V: *Zero to Three*, 34 (3), str. 28–33.

Reimer, M. (2006): "Proper names: Philosophical aspects." V: Brown, K. (ur.): *Encyclopedia of language and linguistics*, 2nd ed., vol. 10. Boston: Elsevier, str. 137–141.

Rozendaal, M. I. (2008): *The acquisition of reference: a cross linguistic study* (PhD thesis). Amsterdam: Amsterdam Centre for language and communication.

Saxena, A. (2006): "Pronouns." V: Brown, K. (ur.): *Encyclopedia of language and linguistics*, 2nd ed., vol. 10. Boston: Elsevier, str. 131–133.

Shanker, S. (2001): "What children know when they know what a name is: The non-cartesian view of language acquisition." V: *Current anthropology*, 42 (4), str. 481–497, 511–513.

Sorrentino, C. M. (2001): "Children and adults represent proper names as referring to unique individuals." V: *Developmental science*, 4 (4), str. 399–407.

Šuster, D. (2000): "Lastno ime je togi označevalec [spremna beseda]." V: Kripke, S. A.: *Imenovanje in nujnost*. Ljubljana: Krtina, str. 123–142.

Toporišič, J. (1992): *Enciklopedija slovenskega jezika*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Toporišič, J., idr. (ur.) (2001): *Slovenski pravopis*. Ljubljana: SAZU in ZRC SAZU.

Žele, A. (2001): "O Slovenskem leksikalnem pomenoslovju: Predstavitev dela s slovarskega vidika." V: *Jezik in slovstvo*, 47 (1/2), str. 53–57.

Ana Martinjak Ratej
**KRITIKA
ČLOVEKOVIH
PRAVIC IN
TOTALITARIZEM**

213-230

TEOLOŠKA FAKULTETA
POLJANSKA CESTA 4
1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

KLJUB DANDANAŠNJI SPLOŠNI PREPOZNAVNOSTI človekovih pravic, razširjenosti zavzemanja zanje (čeprav ima to zavzemanje mnogokrat zgolj retorično vrednost) in njihove mednarodno pravne veljavnosti, so bile le-te tako v preteklosti kot v sodobnosti tudi predmet kritike. Večinoma, ne pa nujno, je kritika človekovih pravic povezana s kritiko liberalizma, individualizma in liberalno-demokratskih vrednot. Avtorica v članku obravnava primere kritike človekovih pravic s strani Karla Marxa, Carla Schmitta in Hannah Arendt ter ugotavlja v kolikšni meri, če sploh, je njihova kritika povezana s pojavljanjem totalitarnih prvin v njihovi teoretični usmeritvi.

Ključne besede: človekove pravice, totalitarizem, Karl Marx, Carl Schmitt, Hannah Arendt, kritika

ABSTRACT*CRITICISM OF HUMAN RIGHTS AND TOTALITARIANISM*

Despite contemporary general awareness of human rights, the prevailing commitment to them (although this commitment has often only rhetorical value) and their international legal validity, were the latter in the past and in modern times also subject to criticism. Generally, but not necessarily, is the criticism of human rights related to the criticism of liberalism, individualism, and liberal-democratic values. The author deals with examples of criticism of human rights by Karl Marx, Carl Schmitt and Hannah Arendt and determines to what extent, if at all, is their criticism related to the emergence of totalitarian elements in their theoretical orientation.

Key words: Human rights, totalitarianism, Karl Marx, Carl Schmitt, Hannah Arendt, criticism

Človekove pravice so v sodobnosti mednarodno pravno uveljavljene, splošno prepoznavne ter predvsem v medijski in politični retoriki ohranjajo konstantno aktualnost. Z zaščito človekovih pravic se kvarjajo številne ustanove in posamezniki, kot je na primer ustanova varuha človekovih pravic v Sloveniji in podobne institucije številnih držav po svetu. Kljub velikem razmahu pisanja in govorjenja o človekovih pravicah ter njihovi institucionalni zaščitenosti, pa kršenje le-teh ni ustavljeno, prav nasprotno, v oči bodejo številni primeri grobega kršenja pravic množici ljudi, ne samo v nerazvitem svetu, ampak tudi v zahodni civilizaciji.

Problematika človekovih pravic je široka in ne tako zelo enostavna, kot se zdi ob površnem srečanju s to vsebino. Ob vsej goreči retoriki zavzemanja za človekove pravice je sam pojem izgubil na svoji vrednosti, opozarjanje na krivice in zgražanje nad njimi vsebuje nagnjenost k neprepričljivim klišejem, zato obravnava tega pojma zahteva tehten in celovit pristop. V delu *Filozofija človekovih pravic* Rok Svetlič predstavi poglobljeno genezo človekovih pravic in opredeli štiri določujoče značilnosti človekovih pravic: temeljijo v naravnem pravu; imajo specifično vsebino (svoboda, enakost in solidarnost); so del pozitivnega prava ter so del mednarodnega prava. Čeprav se sam pojem človekovih pravic pojavi v drugi polovici 18. stoletja, nekatere njegove korenine sežejo precej globlje. Že v antiki so razlikovali med naravnim pravom in pozitivnim pravom; naravne pravice so prepoznavali kot tiste, ki so človeku dane (ki jih ni sam utemeljil) in jih ne more spreminjati z dogovori (primer Sofoklejeve drame, v kateri se Antigona sklicuje na 'nepisane zakone'). V srednjem veku je imela velik pomen krščanska ideja enakosti, ki pa je temeljila izključno v idejnem svetu, v enakosti pred Bogom, ki na dejansko (po)svetno enakost ni imela nobenega vpliva. Podrobneje je bila vsebina človekovih pravic oblikovana v 17. in 18. stoletju in dosegla (prvi) vrhunec z *Deklaracijo o pravicah človeka in državljanja* (1789), rezultatom vrenj francoske revolucije. Dosežka *Deklaracije* sta izkristalizirana vsebina človekovih pravic, kot jo poznamo še danes: svoboda, enakost in solidarnost, ter utemeljenost le-teh v pozitivnem pravu. Po katastrofalnih dogodkih druge svetovne vojne se je pokazala nujnost sprejetja mednarodno veljavnega dokumenta o človekovih pravicah. 10. 12. 1948 je bila tako sprejeta *Splošna deklaracija o človekovih pravicah*, proti kateri ni glasovala nobena država, osem držav, med njimi Jugoslavija, se je glasovanja vzdržalo.

V preteklosti so bile človekove pravice tudi predmet številnih kritik, ki se med seboj sicer precej razlikujejo, vendar je večini skupno zavračanje liberalno-demokratskih predpostavk, na katerih človekove pravice temeljijo; natančneje predvsem individualizma in njegovih posledic, kot sta neusmerjena svoboda posameznika in vrednostna dezorientiranost (Svetlič, 2009: 161). Kritika človekovih pravic je torej v veliki meri kritika liberalizma, ki posamezniku dopušča, da le-ta sam odloča o tem, v kaj, če sploh v kaj, bo vlagal svojo svobodo, kakšne vrednote bo gojil in kako bo organiziral svoje življenje. V prispevku bom prikazala kritiko človekovih pravic

s strani Karla Marxa, Carla Schmitta in Hannah Arendt¹ in na teoretski ravni preverila ali kritika človekovih pravic treh omenjenih avtorjev sovпада s pojavljanjem totalitarnih prvin in idej v njihovi teoriji.

Pred obravnavo posameznih avtorjev pa moram opozoriti na povezavo sodobnega pojmovanja človekovih pravic in totalitarizma na neki drugi ravni. In sicer, totalitarni režimi 20. stoletja, ki so (vsaj v zahodni civilizaciji) svoj vrhunec doživeli v 2. svetovni vojni, so pokazali na neučinkovitost predhodnega pojma človekovih pravic in naredili prelom v razumevanje pomena človekovih pravic. Christopher Menke in Arnd Pollmann v uvodu v *Filozofijo človekovih pravic (Philosophie der Menschenrechte)* zavračata najbolj razširjeno pripoved zgodovine človekovih pravic kot poenostavljeno, filozofsko in empirično napačno ter ugotavljata, da vodi v napačno razumevanje sedanjosti človekovih pravic. Na kratko povzeto, standardna pripoved gradi naslednjo zgodbo: prvo obdobje človekovih pravic se je začelo s filozofijo naravnega prava v 17. in 18. stoletju in je uveljavilo idejo o določenih univerzalnih pravicah, ki jih imajo vsi ljudje, vendar ta ideja ni imela nobenih praktičnih posledic v resničnosti, oziroma v svetu. V drugem obdobju, v drugi polovici 18. stoletja, se preko ameriške in francoske revolucije človekove pravice kot državljanske pravice uveljavijo kot politična resničnost v določenih državah. Vendar na ta račun izgubijo svojo univerzalnost, poleg tega pa so precej elitistične, veljajo le za določene skupine prebivalstva (ne veljajo za ženske, črnce, Jude, revne...). Tretje obdobje je čas po drugi svetovni vojni, ko se obe osnovni zamisli združita; človekove pravice postanejo tako univerzalne kot pravno veljavne in institucionalno zastopane. Takšno razumevanje je napačno, saj ne gre za golo združitev filozofsko zahtevanih naravnih pravic in uresničenih nacionalno-državnih pravic, ampak za prelom v razumevanju človekovih pravic po drugi svetovni vojni, ko se je potreba po oblikovanju mednarodnopravnega dokumenta o človekovih pravicah pokazala prav zaradi izkušnje izbruha skrajne nečlovečnosti totalitarnih režimov (Menke, Pollmann, 2007: 12-18). Čeprav zveni močno neprijetno, je trditev, da je bil vzpon totalitarnih režimov predpogoj za oblikovanje sodobnega pojma človekovih pravic, vse prej kot irelevantna.

Vendar, ali potemtakem sploh lahko govorimo o kakšni povezavi in vplivu pojma človekovih pravic, ki je bil oblikovan pred 2. svetovno vojno na tistega po 2. svetovni vojni, če gre za tako močan rez v razumevanju? Vsekakor obstaja kontinuiteta, saj gre za ohranjeno specifično vsebino pravic in priznavanje naravno-pravnosti (danosti) pravic; torej se srž človekovih pravic ohranja, vendar se po 2. svetovni vojni poveže z izkušnjo skrajne nečlovečnosti, ki pojmu omogoča novo kvaliteto razvoja.

¹ Obravnavo kritike človekovih pravic treh omenjenih avtorjev sta mi svetovala dr. Rok Svetlič in dr. Bojan Žalec, poleg tega pa me je dr. Svetlič usmeril k prebiranju literature, ki je relevantna za to temo, za kar se obema zahvaljujem.

1.1. KARL MARX: »PRISPEVEK K ŽIDOVSKEMU VPRAŠANJU«

Širše ozadje Marxove kritike človekovih pravic je zavračanje občanske družbe, opozarjanje na problem odtujenosti človeka in na sprevrženost meščanstva ter kapitalističnega sistema. Marxova zahteva in cilj je človeška emancipacija, ki bo nastopila, ko bo odpravljena sleherna oblika odtujitve: »Šele ko bo dejanski individualni človek spet sprejel vase abstraktnega državljana in ko bo kot individualni človek v svojem empiričnem življenju, v svojem individualnem delu, v svojih individualnih odnosih postal generično bitje, šele ko bo človek spoznal in organiziral 'forces propres' [lastne sile] kot družbene sile in ko potemtakem družbenih sil ne bo več oddvajal od sebe v obliki politične sile, šele tedaj bo človeška emancipacija izvršena.«²

V delu »Prispevek k židovskemu vprašanju« Marx kritično obravnava dva spisa mladoheglovca Bruna Bauerja,³ v katerih Bauer pretresa religiozne privilegije in omejitve Judov in krščanske države, njihovo medsebojno nasprotovanje ter ugotavlja, da zahteva Judov po emancipaciji v krščanski državi ni uresničljiva niti pravična, saj krščanska država po svojem bistvu ne more osvoboditi ne Nemca in ne Juda, prav tako pa se Jud po svojem bistvu ni sposoben emancipirati. Rešitev problema je lahko le odprava religije na političnem področju, politična emancipacija od religije, ki bi jo morali izvesti tako kristjani kot Judje, oziroma ljudje nasploh: »Brž ko Žid in kristjan spoznata svoji nasprotni religiji le še za različni razvojni stopnji človeškega duha, le za različna kačja leva, ki ju je odložila zgodovina, in človeka za kačo, ki je zlezla vanju, njun odnos ni več verski, ampak samo še kritičen znanstven, le še človeški odnos. Znanost je potem njuna enotnost. A nasprotja v znanosti rešuje znanost sama.«⁴ Marx pa v Bauerjevem miselnem sestavu opaža enostranskost in posledične nedoslednosti. Ni pomembno le kdo je akter in kdo subjekt emancipacije, ampak tudi vrsta emancipacije. Gre za razmerje politične emancipacije do (popolne) človeške emancipacije. Kot kaže primer Združenih držav Amerike,⁵ posledica popolne politične emancipacije ni odprava religije in ne odtujenosti človeka, saj so le-te doživele razcvet nepolitične religioznosti. Da je religija bivanje nepopolnosti, odtujenosti človeka od samega sebe, je za Marxa samoumevna predpostavka, saj kritiko religije sprejema kot že izvršeno dejanje, prav tako tudi zgodovinski konec krščanstva. Poglavitno vprašanje je, zakaj se je religija sploh pojavila. Obstoje krščanstva je za Marxa pokazatelj obstoja resničnih problemov življenja, ki še niso bili rešeni. Religijska zavest se je razvila, ker je človek probleme resničnega življenja projiciral v metafizični svet, izkrivljen svet. Sama religija je stvaritev ta-

² Marx, K. (1969): »Prispevek k židovskemu vprašanju.« V: Karl Marx, Friedrich Engels. *Izbrana dela v petih zvezkih (I. zvezek)*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 180.

³ Bruno Bauer: *Die Judenfrage* (Židovsko vprašanje) (1843) in *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden* (Zmožnost današnjih židov in kristjanov, da bi postali svobodni) (1843).

⁴ Marx, K. (1969): »Prispevek k židovskemu vprašanju.« V: Karl Marx, Friedrich Engels. *Izbrana dela v petih zvezkih (I. zvezek)*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 153.

⁵ ZDA naj bi bile po Marxu primer popolne politične emancipacije.

kšnega človeka, ki je še vedno odtujen sam sebi in še ni našel poti nazaj k sebi. Religija torej ni temeljni problem človeštva, ampak samo pokazatelj in pojav izvirnega problema: nasprotij in potreb znotraj realnega sveta, ki so spodbudile razvoj religije.⁶ Kritiko religije je potrebno dopolniti in nadaljevati z družbeno kritiko, ki mora razkriti tisti izvorni problem – nepravilnost in izkoriščanje človeka po človeku v resničnem svetu, v občanski družbi.

Buržoazna revolucija je v tistih državah, ki jih je dosegla, povzročila popolno ali pa delno politično emancipacijo. Nekdanja fevdalna družba, ki je bila družba z neposredno političnim značajem; kar pomeni, da je bila politična vloga človeka odvisna neposredno od njegovega položaja v družbi, se pravi od premoženja, vere, razreda ipd.; se je razkrojila na dvoje, na politično državo in na občansko družbo. Preobrazba se je zgodila tudi v človeku samem, na eni strani se je prerodil v državljana (citoyena), odgovornega, moralnega in družbenega človeka, po drugi strani pa nazadoval v človeka (homme, buržuj), ki je član sebične občanske družbe. Človek kot član občanske družbe skrbi za svoje individualne in posebne potrebe, skupne interese pa dopušča samo, dokler so le-ti koristni za realizacijo njegovih lastnih interesov. In prav homme je postal temelj novodobne države, država vse bolj postaja le okvir, ki ščiti varnost in interese posameznikov. Elementi meščanske družbe, kot je zadovoljevanje potreb posameznikov s pomočjo dela, kopičenja lastnine in omejena svoboda posameznikov, so zaščiteni z ustrežno kodifikacijo prava in sodno prakso ter ustreznimi institucijami, kot so policija in različne korporacije.

Zaščiti članov občanske družbe so namenjene tudi človekove pravice, uzakonjene v teku francoske in ameriške revolucije. Te pravice so pravica do enakosti, do svobode, varnosti in lastnine. Iz pravice do enakosti, ki zagotavlja vsakemu posamezniku enakost pred zakonom, tako pri kaznovanju kot pri zaščiti, in pravice do svobode (Člen 6. »*Svoboda je človekova pravica, da sme storiti vse, kar ne škoduje pravicam drugih,*« (Marx, 1969: 172, opomba 13 – prevod urednika)) Marx razbere le pravici izoliranega, izključno nase usmerjenega človeka. Nič drugače ni s pravicama do varnosti in lastnine, ki sta namenjeni zaščiti sebičnega posameznika znotraj občanske družbe. V buržoaznem konceptu človekovih pravic ima družbeno življenje zgolj vlogo sredstva za omejitev in regulacijo pravic posameznikov. Ljudje med seboj ne morejo biti povezani v pravem pomenu besede, edina vez med njimi je naravna potreba, zaščita zasebnega interesa, lastnine in osebe.

Marx torej človekove pravice popolnoma zavrne kot pravice napačnega, oziroma samemu sebi odtujenega človeka, ki je del občanske družbe in obenem popolnoma izločen in ločen od družbe, s soljudmi ga ne veže nič več drugega kot goli samo-interes. V kasnejših spisih Marx izhodi iz te izkrivljenosti vidi v radikalni spremembi, v revoluciji proletariata, ki pomeni usoden prelom z odtujenostjo, z izkoriščanjem in razrednimi nasprotji. Potencial proletariata za ustvarjanje brezrazredne družbe izhaja iz njegove izključenosti iz družbe in njegove popolne odtujenosti od človeškega obstoja.

⁶ Glej Löwith, K. (2004): *Meaning in History*, Chicago, London, University of Chicago Press, str. 46-49.

Revolucija 'izbranega ljudstva' t.j. proletariata bo ustvarila nov svet, v katerem bo prostor za novega, osvobojenega človeka – komunista – kolektivno bitje.⁷

Kljub neprizanesljivi kritiki meščanske družbe pa je Marxova misel zasidrana prav v meščanski morali. Kot izpostavi Karl Löwith, ima Marxova obsodba izkoriščanja v nasprotju z njegovim prepričanjem o popolnoma znanstveni naravi lastnega dela etični in ne znanstveni značaj. Odnos med kapitalistom in delavci je Marx lahko označil kot izkoriščanje prav zato, ker je bil otrok dobe, ki je odnos vladajoče manjšine do vladane večine začela dojemati kot nekaj spornega. Oblast vladajočih (pater familias, fevdalec) nad vladanimi (suženj, tlačan) je obstajala skozi vsa zgodovinska obdobja, ni pa bila od nekdanj razumljena kot izkoriščanje.⁸

Dediščina Marxove kritike človekovih pravic in njihovega temelja – meščanske družbe je dvoplastna. Po eni strani Marx opozarja na popolno izključenost najnižjih slojev iz družbe in njihovo izkoriščanje ter s tem povzroči širjenje človekovih pravic tudi na te, doslej zapostavljene sloje. Ta plast Marxove zapuščine je neskladna z njegovo teorijo in kot taka pravzaprav nemarksistična.⁹ Druga plat Marxove zavrnitve pa je povezana z razvojem komunističnih gibanj, ki so Marxovo preročstvo o Revoluciji, koncu meščanske družbe in stvaritvi novega sveta in novega človeštva vzeli resno in ga poskusili uresničiti. Rezultat teh prizadevanj je bil totalitarizem v podobi komunizma, ki sredstev za doseg svojih ciljev ni izbiral in tako v realnosti popolnoma zavrnil človekove pravice neizbranega ljudstva – buržoazije – oziroma vseh ljudi, ki jih je vodstvo komunističnih partij samovoljno uvrstilo v to kategorijo.

::2. CARL SCHMITT: TRI RAZPRAVE

Eden izmed vodilnih, pa tudi najbolj spornih nemških pravnih teoretikov Weimarske republike, Carl Schmitt, je oster ter vztrajen kritik liberalističnih institucij in norm. Človekovih pravic sicer ne omenja eksplicitno kot Karl Marx v »Židovskem vprašanju«, njegovo zadržanje glede le-teh pa lahko razberemo iz njegove obravnave liberalizma, demokracije in pojma političnega.

Schmittova problematičnost izhaja iz njegovega prostovoljnega in celo vnetega sodelovanja v začetku nacionalsocialistične politične vladavine,¹⁰ ko je objavil številne ideološke in antisemitske spise v podporo nacistični ideologiji. Že v letu 1936 je doživel kritike s strani nacistične oblasti in bil izrinjen na obrobje, vendar je po zaslugi Hermana Göringa ohranil svoj položaj na berlinski univerzi. Po vojni je bil s strani zaveznikov pridržan za osemnajst mesecev, nikoli pa ga niso uradno obsodili. Zanimivo je, da je od devetdesetih let dvajsetega stoletja zanimanje za obravnavanega nemškega pravnega teoretika močno naraslo, tako s strani piscev politične levice kot desnice in

⁷ Glej prav tam, str. 36-37.

⁸ Glej prav tam, str. 43.

⁹ Glej Svetlič, R. (2009): *Filozofija človekovih pravic*, Koper, Univerza na Primorskem, Založba Annales, str. 185.

¹⁰ Nacistični stranki se je pridružil v maju 1933.

celo liberalne struje. Predvsem v ameriškem okolju je Schmitt doživel številne apologetsko naravnane obravnave, medtem ko tehtnih kritičnih prispevkov primanjkuje.¹¹ In kaj je vzrok povečanemu interesu za Schmittove spise v sodobnosti? Po eni strani gre za generacijski preskok, za premeno v razumevanju generacij, ki dejstva nacional-socializma ne doživljajo tako intenzivno kot generacija, katere starši so bili v času druge svetovne vojne odrasli, in tako se odpirajo poti, ki jih je že sama zavest o Auschwitzu zapirala; po drugi strani gre za novo naraščajočo krizo liberalizma in demokracije, ki aktualizira Schmittove spise iz dvajsetih let 20. stoletja.

Toda, kaj Schmitt v resnici lahko sporoči sodobnosti? Lahko njegovo kritiko liberalistične tradicije sprejmemo kot vpogled, ki lahko prispeva k ustrežnejšemu oblikovanju ter razumevanju politične realnosti ali kot teorijo, ki ruši liberalistične norme, vendar ne vzpostavlja ničesar primernejšega?

V knjigi *Tri razprave* so združena tri dela, ki so nastajala v časovnem obdobju od leta 1923 (*Duhovnozgodovinski položaj današnjega parlamentarizma*) do 1934 (*O treh vrstah pravoznanskega mišljenja*),¹² vendar sta za obravnavano temo vsebinsko pomembni le prvi dve razpravi, zato se bom osredotočila nanju. Kritika liberalizma je vsebovana tako v spisu *Pojem političnega* kot v razpravi *Duhovnozgodovinski položaj današnjega parlamentarizma*, vendar je v slednji le-ta tudi osrednja tema. V tej razpravi Schmitt oblikuje trditev, da je razvoj moderne države v Evropi med seboj pretesno povezal demokracijo in parlamentarizem, ki sta sicer dva ločena in med seboj neodvisna pojma: »*Obstaja lahko demokracija brez tistega, čemur pravimo moderni parlamentarizem, in obstaja lahko parlamentarizem brez demokracije,*« (Schmitt, 1994: 29). Demokracija po Schmittu temelji v vzpostavljanju identitete med vladajočimi in vladanimi, na homogenosti (predvsem nacionalni) in njenemu nasprotju, ki je heterogenost, drugačnost, tujost; to tujost pa si prizadeva izločiti. Ideja o demokraciji vsega človeštva, ki je povezana z idejo enakosti vsakega človeka kot človeka, ni demokratična, ampak liberalna. Prav tako je liberalizem temelj parlamentarizma, katerega bistvo je javna diskusija, soočanje mnenj – ne interesov – ter zahteva po delitvi oblasti, ki izhaja iz nauka o uravnovešanju nasprotnih sil. V diskusiji so pomembni razumni argumenti, sodelujoči v diskusiji pa morajo biti pripravljeni na podlagi razumnih argumentov tudi spremeniti svoje mnenje. Ker v okviru liberalističnega parlamentarizma poteka nenehno tekmovanje mnenj in razumnih argumentov ter odločitve niso nikoli absolutne in dokončne, je liberalistični racionalizem relativen, odpove se dokončni in absolutni resnici, kar Schmitt razume kot pomembno pomanjkljivost liberalizma, obenem pa tudi slabost, ki omogoča nasprotnikom liberalizma lažje delo pri prevzemanju oblasti in ga tako rekoč obsoja na propad. Schmitt teorijo o neizogibni degradaciji liberalizma potrjuje tudi v svojem zgodovinskem orisu, v katerem njegove začet-

¹¹ Primerjaj Strong, B. T. (2007): »Foreword: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt.« V: Schmitt, C.: *The Concept of the Political*, Chicago, London: The University of Chicago Press, str. X-XIII ter Scheuerman, B. (1995): »Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt.« V: *Theory and Society*, 24, št. 1, str. 135-136.

¹² Schmitt je kasneje svoja dela dopolnjeval in preoblikoval, tako tudi obravnavane spise.

ke predstavlja na nekoliko romantičen način, kot da so bile norme in realnost v začetkih liberalistične politike dejansko skladne.¹³ V razvoju liberalizma se resničnost in norme postopoma vedno bolj razhajajo, parlamentarna razprava vedno manj temelji na razumnih argumentih, le-ti se umikajo strankarskim interesom, obenem se izgublja transparentnost (Schmitt, 1994: 45) in konec koncev liberalizmu ostanejo le še gole norme, na podlagi katerih ni mogoče razlikovati niti med bistvenimi in postranskimi prvinami ustavnega sistema.¹⁴

Problem sicer domiselno zastavljene ločitve demokracije in liberalizma je, da Schmitt prezre njuno celostno tradicijo ter predvsem demokraciji določi zelo specifičen in ozek pomen, ne da bi upošteval njen zgodovinski razvoj, številne predhodne definicije in poglede nanjo.¹⁵ Ta poteza mu omogoči oblikovanje trditve o temeljni nezdržljivosti demokracije in parlamentarizma. Ko demokracijo definira kot identiteto med vladajočimi in vladanimi, lahko sklepa, da so za vzpostavljanje demokratične identitete primerna različna sredstva, ne samo liberalistična, in da so diktatorski režimi pri vzpostavljanju identitete lahko celo bolj uspešni kot liberalistični. S tem sicer dokaže le, da naj bi bili mogoči tudi drugačni načini vzpostavljanja demokracije, ne le liberalno-parlamentarni, ne dokaže pa resnične nezdržljivosti demokracije in liberalizma. Schmittov dokaz o neprimernosti liberalizma najdemo v navezavi na njegovo razumevanje pojma političnega, ki temelji na eksistencialno pogojenem razlikovanju med prijateljem in sovražnikom ter suvereni odločitvi o skrajnem primeru (vojni), ki pa ni vezana na racionalno presojo ali kakršne koli norme, porodi se *ex nihilo*. Ker liberalizem temelji na racionalnosti in normah, ne more dojeti bistva političnega, je anti-političen in do politike skeptičen. Demokracija je po drugi strani sposobna sprejemati odločitve in določati eksistencialne sovražnike. Vendar, če ne sprejmemo Schmittovega pojma političnega, ne moremo sprejeti niti njegove teze o nezdržljivosti liberalizma in demokracije.¹⁶

Prav pojmu političnega, ki naj bi ga liberalistična politika zameglila in zanemari-la, pa je želel Carl Schmitt v svoji teoriji znova dodeliti pomembno vlogo v okviru človeškega in ga poskusil tudi na novo opredeliti. Za politično je po Schmittu od-

¹³ Zanimiva je Scheurmanova hipoteza, da Schmittova obravnava liberalizma izrablja mit o zlati dobi liberalizma za utemeljevanje sovražne naravnosti do delavskega razreda: **Scheurman, B. (1995):** »Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt.« V: *Theory and Society*, 24, št. 1, str. 146-149.

¹⁴ Za kritiko Schmittove obravnave liberalističnega normativizma in njegovega nasprotovanja brez-voljni normi (kot jo zagovarja Hans Kelsen) z brez-normno voljo glej: **Scheurman, E. W. (1996):** »Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism.« V: *The Review of Politics*, 58, št. 2, str. 299-322.

¹⁵ Schmitt izkrivlja dejstvo, da so si teoretiki demokracije dolgo prizadevali, da bi realizirali tako svobodo kot enakost in tako kolektivno avtonomnost kot enakost. Demokracija je bila zamišljena kot kolektivna samo-odločba, ne zgolj kot enakost, razumljena v okvirih politične homogenosti: **Scheurman, B. (1995):** »Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt.« V: *Theory and Society*, 24, št. 1, str. 154, opomba 12; navaja Kirchheimerja, 1981), primerjaj tudi **Wolin, R. (1990):** »Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State.« V: *Theory and Society* 19, št. 4, str. 402: ko Schmitt loči demokracijo od liberalnih institucij, ki jo podpirajo (ločene veje oblasti, uravnovešenost, transparentnost) jo izprazni pomena.

¹⁶ Glej **Scheurman, B. (1995):** »Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt.« V: *Theory and Society*, 24, št. 1, str. 138-140.

ločujoč kriterij nasprotje prijatelj : sovražnik, kot je za ekonomsko področje kriterij rentabilnega in nerentabilnega, za estetsko področje nasprotje med lepim in grdima, za moralno med dobrim in zlim in tako dalje. Sovražnik torej ne postane sovražnik, ker bi bil zel, gospodarsko preveč ali premalo razvit, ampak zato, ker je: »... v nekem zelo intenzivnem smislu eksistencialno nekaj drugega in tujega, tako da so v ekstremnem primeru mogoči z njim konflikti, na katere ne more odločilno vplivati niti vnaprejšnja splošna norma niti posredovanje kakega »neprizadetega in nepristranskega« tretjega,« (Schmitt, 1994: 85). Pojem sovražnika Schmitt izloči iz zasebne sfere in mu podeli izključno javni pomen. Sovražnik je skupina ljudi, ki se je sposobna boriti in ki eksistencialno ogroža drugo skupino ljudi, oziroma politično enoto. Za pojem sovražnika je odločujoča možnost skrajnega primera, primer fizičnega uboja in vojne. Vojne, ki je skrajni primer negiranja druge biti, Schmitt sicer ne idealizira in je ne pojmuje kot cilj politike, temveč kot možnost, ki se lahko kadarkoli udejanji. Kot resnična možnost ima vojna osrednjo vlogo tudi v obdobju nevtralnosti. V politični situaciji je nosilec suverene odločitve vedno politična enota; če se le-ta suverenosti ne posluži, preneha obstajati. Politična skupnost se uvršča najvišje od vseh človeških skupnosti, ker ima edina oblast nad življenjem in smrtjo (prav tam: 101).

Možnost vojne Schmittu predstavlja pogoj obstoja politike, čista nevtralnost bi torej pomenila izničenje politike in obenem izginotje političnih enot kot so države in ljudstva. Scenarij čiste nevtralnosti se sicer Schmittu ne zdi verjeten, ugotavlja, da se prav nasprotno, tudi sicer nepolitična nasprotja kateregakoli področja spremenijo v politična, če se potencirajo do te mere, da ljudi razdelijo na prijatelje in sovražnike. Celo pacifizem, ki vojno popolnoma zavrača, se lahko ob dovolj močnem konfliktu z nepacifizmom sprevrže v zavzemanje za vojno, ki naj bi bila poslednja vojna. Takšna 'poslednja vojna človeštva' pa ima potencial največjega nasilja in največje nečlovečnosti, saj mora ob svoji dozdevni nepolitičnosti skupini ljudi, ki naj bi ogrožala človeštvo, odvzeti človeški status in jo dokončno uničiti. V kontekstu Schmittove politične teorije se je s sovražnikom sicer potrebno boriti, vendar je cilj sovražnika zgolj 'potisniti v svoje meje', ga narediti nenevarnega (Schmitt, 1994: 93). Pojem človeštvo, ki označuje univerzalno skupnost vseh ljudi na zemlji, implicitno izključuje možnost boja in nasprotja prijatelj : sovražnik in je zato načeloma nepolitičen. Glede možnosti obstoja univerzalnega človeštva v prihodnosti je Schmitt skeptičen, saj ugotavlja, da bi se moral tak sistem soočiti s številnimi upravnimi, gospodarskimi, tehničnimi in drugimi problemi. Liberalistično zavzemanje za univerzalno človeštvo je preveč optimistično in poenostavljeno, ni sposobno soočenja z dejstvom, da ljudi ni mogoče enostavno prepustiti njihovi neomejeni svobodi, saj je človek konfliktno bitje. Po Schmittu velike nekonfliktne skupnosti, ki jo termin univerzalno človeštvo implicira, človek po svoji naravi ni sposoben ustvariti (prav tam: 111-112).

Schmittov pojem političnega pravzaprav niha med dvema različnima položajema.¹⁷ Po eni strani Schmit politično pojmuje kot samostojno področje, utemeljeno

¹⁷ Glej Derrida, J. (2005): *The Politics of Friendship*, London, New York, Verso, str. 124-125.

z nasprotjem prijatelj : sovražnik, nasprotjem, ki ustreza le političnemu področju, saj nekdo lahko na primer ljubi svojega političnega sovražnika, nikakor ne *politično*, temveč na drugačne načine, na primer kot prijatelj, sosed, človeško bitje. V tem okviru politično področje Schmitt strogo ločuje od vseh ostalih področij, krivdo za nejasnost političnega in za mešanje političnega z ostalimi sferami pa naprti liberalizmu. Po drugi strani Schmitt trdi, da politično kot resnična možnost lahko vdre v katerokoli temeljno področje človeškega obstoja, zasebno ali skupno, če je le dovolj močno, da deli ljudi na prijatelje in sovražnike. Slednja, invazivna verzija razumevanja političnega Schmittu omogoči trditev, da morajo biti vsi pojmi duhovnega področja razumljeni v smislu konkretne politične eksistence. V tem kontekstu ni mogoče več trditi, da si Schmitt prizadeva le za ponovno razjasnitev in utemeljitev pojma političnega, ampak gre za to, da političnemu področju pripiše edinstveno in prvenstveno vlogo v človeškem življenju.

Interpretacija Schmittovega pojma političnega s strani Tracy Strong le-temu pripisuje skrivanje globlje trditve, in sicer, da politično definira, kaj pomeni biti človeško bitje v sodobnem svetu in da tisti, ki podcenjujejo politično, podcenjujejo človeštvo. Ta globina naj bi bila položena v razlikovanje med prijateljem in sovražnikom, ki naj bi v prvi vrsti vzpostavljalo vprašanje človeške volje prevzemanja odgovornosti za svoje lastno življenje.¹⁸ Kar to interpretacijo postavlja pod vprašaj je Schmittovo pripisovanje suverene odločitve politični skupnosti in ne posameznikom. Sicer ob predpostavki, da politično skupnost in nosilca suverenosti v demokraciji predstavlja ljudstvo, lahko sklepamo, da so potemtakem posamezniki kot pripadniki ljudstva deležni te suverenosti. Vendar Schmitt v enem izmed kasnejših spisov (*Verfassungslehre*, 1931) razjasni, da ljudstvo lahko sodeluje le z aklamacijo, z odgovorom *ja* ali *ne* na vprašanja, postavljena od zgoraj. V delu *Legalität und Legitimität* (1932) trdi celo, da ljudstvo ne more svetovati, odločati ali razpravljati. Ne more vladati ali upravljati, niti ne more postavljati norm; lahko le potrjuje osnutke, ki so mu predstavljeni. Predvsem pa ne more ljudstvo samo postavljati vprašanj, ampak lahko nanje samo odgovarja.¹⁹ V takem sistemu je ljudstvo suverenosti pravzaprav odtujeno, še bolj pa je od suverenosti oddaljen posameznik, ki mu Schmitt ne pripisuje pretirane odgovornosti.

Čeprav Schmit pozna liberalistične razloge za zavračanje absolutne politične teorije, pravice suverene politične enote do razpolaganja s človeškim življenjem, in za gojenje temeljnega nezaupanja do države in politike (individualizem liberalizma zahteva, da posameznik sam razpolaga s svojim življenjem in da je svoboden), se z njimi ne strinja. Po njegovem je namreč realno stanje sveta takšno, da ni mogoče doseči depolitizacije, porajanja nasprotij prijatelj : sovražnik ni mogoče ustaviti in

¹⁸ Glej Strong, B. T. (2007): »Foreword: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt.« V: Schmitt, C.: *The Concept of the Political*, Chicago, London: The University of Chicago Press, str. XV-XVI.

¹⁹ Glej Scheuerman, E. W. (1996): »Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism.« V: *The Review of Politics*, 58, št. 2, str. 312.

prav tako ni mogoče enostavno zaščititi eksistence vseh ljudi, saj: »*Politično ne bo izginilo s sveta samo zato, ker neko ljudstvo nima več moči ali volje, da bi se obdržalo v sferi političnega. Pač pa izgine le neko šibko ljudstvo.*« (Schmitt, 1994: 105). Liberalistično zmanjševanje pomena političnemu ne bo izničilo pojma političnega, temveč sam liberalizem. Človekova pravica do življenja mora biti žrtvovana, ko se politični suveren odloči, da je prišlo do skrajnega primera. Vojna in fizični uboj kot skrajni primer negiranja človeške biti temeljno določata politiko.

Kljub oddaljenosti od skrbi za življenje posameznika in nenasilje pa Schmitt vseeno opozori na nevarnost potenciranega nasilja, vsebovanega v pojmu univerzalnega človeštva. Navidezna apolitičnost tega pojma ima potencial, da se preoblikuje v hiperpolitičnost. Pojmu človeštva je inherentna težnja po odstranjevanju vsega, kar je človeštvu škodljivo in nevarno ter kot tako označeno za ne-človeško. Značilnost te izkripljene političnosti, oziroma hiperpolitičnosti pa je, da nasprotnik ni več razumljen kot sovražnik (človeštvo kot celota ne more imeti sovražnikov), ampak kot ne-človek, ki ga ni potrebno več le potisniti v svoje meje, ampak popolnoma uničiti. Utemeljevanje dejanj na podlagi 'dobrega za človeštvo' je torej sporno, potencialno nevarno. Resnost zlorabe skrbi za človeštvo, ki se izteče v teror nad domnevnimi sovražniki človeštva, se je pokazala v totalitarnih režimih. Sovražniki so bili v totalitarnih režimih predstavljeni kot vzrok zla, ki ga je potrebno odstraniti, da bo mogoče realizirati popolnost na zemlji. Totalitarni teror je najbolj nečloveška dejanja organiziral v imenu lepše prihodnosti za človeštvo, oziroma za tisto raso ali razred, ki predstavlja človeštvo ali je v človeštvo vključena. Zakaj Carl Schmitt, ki je opazil spornost odvzemanja človečnosti nasprotnikom, ni bil sposoben zavrniti nacističnega razčlovečenja Judov (pa tudi Slovanov, invalidov, homoseksualcev)? Očitno je verjel, da Judje (in ostali) resnično ogrožajo eksistenco Nemcev. Schmittov pojem političnega, ki bistvo političnega postavlja v prisotnost možnosti vojne in možnosti fizičnega uničenja v resnici ne more postaviti meje med političnim dejanjem, ki zaščiti eksistenco politične enote in političnim dejanjem, ki teži po popolnem uničenju svojih nasprotnikov. Za takšno razločevanje je namreč potrebno tudi priznavanje določenih norm.

Kritika liberalizma Carla Schmitta sicer opozarja na resnične pomanjkljivosti tega političnega sistema: neodločnost, neodgovornost, prazni normativizem, relativizem, nezaupljivost do politike, pretirano optimistični pogled na človeško naravo, nevarnost liberalističnega univerzalizma, vendar to počne z napačne perspektive. Schmitt s poskusom popolnega preseganja liberalistične tradicije ne doseže nič drugega kot to, da se njegova misel v številnih vidikih začne skladati s totalitarnimi težnjami: teženje k homogenosti in izločanje heterogenosti, pomembnost vojne in fizičnega uničenja, sposobnost političnega, da vdre v vse sfere človeškega duha, odklanjanje norm, neomejena moč suverena, poudarek na osebnem aspektu izjemne odločitve.²⁰ V sodobnosti potrebujemo konstruktivno kritiko liberalizma, ki dolo-

²⁰ Glej Wolin, R. (1990): »Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State.« V: Theory and Society 19, št. 4, str. 399-400.

čeno etično-politično zapuščino ohranja, presega pa nekatere njene elemente in temelji v razumevanju, da je v resnici ravno opustitev političnega določanja absolutne resnice tisto, kar omogoča posameznikom svobodo, je okvir, znotraj katerega imajo človekove pravice smisel.

3. HANNAH ARENDT: »NEJASNOSTI ČLOVEKOVIH PRAVIC« (POGLAVJE *IZVOROV TOTALITARIZMA*)

Ameriška politična teoretičarka judovskih in nemških korenin Hannah Arendt človekove pravice kritizira na podlagi dvoma v njihovo pravno moč in uporabnost. Njena skepsa izhaja iz zgodovinskih dogodkov pred in med drugo svetovno vojno, ko so bile človekove pravice nedvomno dobro poznane, vendar so bile najbolj neuporabne ravno za tiste ljudi, ki bi njihovo zaščito najbolj potrebovali. Medtem ko se je pred drugo svetovno vojno izjemno povečalo število ljudi brez državljanstva, so imeli možnost uveljavljanja človekovih pravic le državljani določene države. Državljanji so se lahko sklicevali na pravice državljana, ljudem brez državljanstva je ostala le gola človečnost, katero imajo tudi 'divjaki'. H. Arendt je kot Judinja v nacistični Nemčiji izkusila problem neveljavnosti človekovih pravic v ključnih trenutkih; v begu pred nacizmom je bila prisiljena zapustiti domovino in se zateči v Francijo, nato pa v Ameriko. Kritika totalitarnih režimov, ki se je loti v svojem prvem pomembnejšem delu *Izvori totalitarizma*, je tesno povezana z njenimi življenjskimi izkušnjami.

Politična teorija Arendtove obravnava številne probleme z različnih izhodišč. Njena razmišljanja so široko zastavljena in prinašajo zanimive vpogleda, ideje, nastavke, vendar zaradi mnogih nejasnosti in dvoumnosti iz njenih del pogosto ni mogoče z gotovostjo povzeti nekih trdnih sklepov. Tudi v poglavju o človekovih pravicah naredi nejasen zaključek, ki lahko daje vtis, da po njenem mnenju največjo nevarnost za civilizacijo predstavljajo ljudje, ki so izločeni iz civilizacije in da se strinja z bojaznijo Edmunda Burka, da bi lahko neodtujljive pravice abstraktnega človeka, ki pripadajo celo 'divjakom', povzročile razkroj civilizacije in vzpostavitev 'divjaštva': *»Nevarnost v obstoju teh ljudi je dvojna [ljudi, prisiljenih živeti izven skupnega sveta, op.avtorice]: prvič in bolj očitno, njihovo vseskozi naraščajoče število grozi našemu političnemu življenju, naši človeški spretnosti, svetu, ki je posledica naših skupnih in usklajenih prizadevanj na skoraj isti, morda še grozljivejši način, kot so nekoč naravne sile ogrožale obstoj mest in podeželja, ki jih je zgradil človek. Nič več ni verjetno, da bi smrtna grožnja katerikoli civilizaciji prihajala od zunaj. Naravo smo obvladali in ni barbarov, ki bi grozili z uničenjem tistega, česar ne morejo razumeti, kot so Evropi stoletja grozili Mongoli. Celo pojav totalitarne vladavine je pojav znotraj in ne izven naše civilizacije. Nevarnost je v tem, da lahko globalna, univerzalno povezana civilizacija naredi barbare iz lastne sredine s tem, da sili milijone ljudi v stanje, ki je kljub drugačnemu videzu stanje divjakov.«*²¹ Sicer večina poglavja odraža drugačno naravnost – opozarjanje na to, v kakšno nevarnost so iz-

²¹ Arendt, H. (2003): *Izvori totalitarizma*, Ljubljana, Študentska založba, str. 383-384.

občeni ljudje pahnjeni, in ne da ti ljudje predstavljajo nevarnost. Hannah Arendt namreč ugotavlja, da so abstraktne človekove pravice v civiliziranem svetu (civiliziran pa je postal ves svet, ljudje brez državljanstva nimajo več prostora za umik) neuporabne in potencialno nevarne za tistega, ki bi računal na njih, saj se zdi: »...*da je človek, ki ni nič drugega kot človek, izgubil točno tiste lastnosti, zaradi katerih ga lahko drugi ljudje obravnavajo kot sočloveka,*« (Arendt, 2003: 381). To so zaznali tudi izobčenci sami in so se raje sklicevali na preostanek svoje nacionalnosti, kot da bi se sklicevali na golo človečnost, glede katere so imeli tudi sami predsodke. Pravno so bili bolj od apatridov zaščiteni celo zločinci, katerih zločini so bili predmet jasnih določb kazenskega zakonika. Največji problem ljudi brez državljanstva in brez domovine je bil, da niso imeli pravice do pravic, bili so izobčeni iz človeštva, iz skupnega sveta. Izgubili so možnost, da bi bili zase odgovorni, saj državno postopanje z njimi ni bilo več odvisno od tega, kar so ali pa niso naredili. »*Osnovni odvzem človekovih pravic se sprva in nad vse kaže v odvzemu prostora v svetu, ki naredi mnenja pomembna in dejanja učinkovita. Nekaj veliko bolj temeljnega kot svoboda in pravičnost, ki sta pravici državljanov, je ogroženo, kadar pripadnost skupnosti, v katero se rodiš, ni več dana sama po sebi in nepripadnost ni več stvar izbire, ali ko si postavljen v situacijo, kjer, razen če zagrešiš zločin, ravnanje drugih s teboj ni odvisno od tega, kaj storiš ali česa ne. Ta skrajnost, in nič drugega, je situacija ljudi, ki so oropani človekovih pravic.*«²²

Ambivalenten pogled na Burkovo nasprotovanje enačenju civiliziranih narodov z neciviliziranimi 'divjaki' izhaja iz širšega problema misli Hannah Arendt, to je nihanje med dvema nespravljivima pogledoma na svobodo. Prvi, elitistični pojem svobode Arendtova oblikuje na podlagi raziskovanja antične politične prakse, ki je dovoljevala politično udejstvovanje le ljudem, ki so bili prosti skrbi za nujne življenjske potrebe. V javnem – političnem prostoru so lahko enakovredno sodelovali ljudje, ki so lahko kadarkoli zapustili gospodinjstvo – področje zasebnosti – in imeli nadzor nad samimi sabo; to pa so bili le gospodarji gospodinjstva. Osnovni predpogoji osvobojenosti od zasebnega področja so bili lastnina, moški spol, bogastvo, pripadnost pravemu sloju. Hannah Arendt resnično svobodo razume kot prvo javnega področja in predvideva, da je bila v grških polis in rimski republiki svoboda stvar izključno javnega prostora. Ta elitistična svoboda ima zelo ekskluzivni značaj in je neskladna z drugim, egalitarnim pojmom svobode, ki pa je za teorijo Hannah Arendt prav tako zelo pomemben.²³ Svoboda se v tem kontekstu poraja iz natalitete²⁴, ki označuje sposobnost novega začetka, v vsebovanega v človeškem

²² Prav tam: str. 377.

²³ Glej Brunkhorst, H. (2000): »Equality and elitism in Arendt.« V: Villa D., (ur.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, str. 184-190.

²⁴ Pri čemer Arendtova cilja predvsem na tako imenovano človekovo drugo rojstvo, to je trenutek, ko je človek prvič v življenju soočen s odločitvijo med pristankom in zavrnitvijo določenega stanja stvari ter na ostala ponovna rojstva, ki sovpadajo s človekovimi odločitvami: Brunkhorst, H. (2000): »Equality and elitism in Arendt.« V: Villa, D. (ur.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, str. 188-189.

življenju in delovanju. Sposobnost spontanosti in začetka nečesa povsem novega, nepredvidljivega, je lastna vsakemu človeku, pri čemer civiliziranost ali neciviliziranost ne igra nobene vloge, ta 'spontani človek' je enako abstrakten kot tisti, ki ga obravnavajo človekove pravice. Poudarek na sposobnosti začenjanja nečesa novega ima temelje v Avguštinovi filozofiji in krščanstvu, čeprav sicer Arendtova krščanstvu očita nepolitičnost in osredotočenost na transcendenco, na tisto, kar 'ni od tega sveta'. Da svoboda kot nov začetek za Arendtovo nima le postranskega pomena v primerjavi z antično politično svobodo pa se kaže v tem, da jo vzpostavi kot ključ za boj proti totalitarnim sistemom. Če totalitarni sistemi težijo po popolni indoktrinaciji in poskušajo oblikovati človeka, ki bo ustrezal njihovi ideologiji, je prav nov začetek tista človeška sposobnost, ki omogoča izstop iz uničevalne ideologije totalitarnih režimov.

Hannah Arendt politično dejavnost uvršča v področje delovanja, to je specifično človeško področje dejavnosti, ki se dogaja med ljudmi in znotraj katerega se vzpostavlja človeška odločitev, da ustvarja skupni svet, v katerem je mogoč vpliv na so-ljudi: »*Naše politično življenje temelji na domnevi, da lahko ustvarimo enakost z organizacijo, saj lahko človek deluje v skupnem svetu, ga spreminja in gradi skupaj s sebi enakimi in edino s sebi enakimi,*« (Arendt, 2003: 382). Zgolj danost, gola eksistenca, pa ne sodi v politično, temveč v zasebno sfero, v kateri nastopa različnost ljudi, pogojena z naravo. Ta očitna različnost ljudi vdira v politično sfero kot tujec in ogroža prizadevanje za enakost: »*Temno ozadje zgolj danosti, ozadje, ki ga je ustvarila naša nespremenljiva in edinstvena narava, vdre na politično prizorišče kot tujec, ki nas v vse preveč očitni različnosti spominja na meje človeške dejavnosti, ki so identične mejam človeške enakosti,*« (prav tam: 382). Hannah Arendt, podobno kot Schmitt, opaza, da so države vedno težile k homogenosti in se tako poskušale izogibati konfliktom zaradi grozeče tujosti. V nasprotju s Schmittom pa H. Arendt političnemu ne pripiše ekskluzivne odgovornosti za ohranitev eksistence (z določanjem kdo je sovražnik in kdo prijatelj in odločanjem o skrajnem primeru), ampak le omejeno odgovornost. Politično teženje k enakosti se mora zavedati svojih omejitev in pomena razlik, ki so plod narave in katerih popolna izravnava je težko dosegljiva, vsekakor pa ni priporočljiva: »*Kadar javno življenje in njegov zagon enakosti povsem zmagata, kadar civilizaciji uspe odstraniti ali kar najbolj zmanjšati temno ozadje razlik, bo, brez dvoma, končala popolnoma paralizirana in bo tako rekoč kaznovana, ker je pozabila, da je človek zgolj gospodar vesolja, ne pa tudi njegov stvarnik.*«²⁵

Še ena in precej izstopajoča paralela med Schmittom in Arendtovo je, da oba pripišeta velik pomen novim začetkom, ki prekinajo s prejšnjo ureditvijo. Oba se sklicujeta na podobnost s čudežem: Schmitt čudež vzporeja odločitvi s skrajnimi in razdiralnimi učinki, ki lahko edina prekine z normativizmom, Arendtova pa delovanju kot spontanemu in nedeterminiranemu svobodnemu dejanju. Za dejavnost delovanja je po Arendtovi značilna neomejenost in arbitrarnost, tveganost in samo-poo-

²⁵ Arendt, H. (2003): *Izvori totalitarizma*, Ljubljana, Študentska založba, str. 383.

blaščenost.²⁶ Oba avtorja določene pojme, kot sta odločitev *ex nihilo* in čudež, prevzeta iz teoloških miselnih zgradb, vendar se njun poudarek na odločitvi izteče v dve popolnoma nasprotni smeri. Schmitta le-ta vodi v podeljevanje absolutne oblasti in suverenosti voditelju politične enote in konec koncev v utemeljevanje totalitarne države, po drugi strani pri H. Arendt spontana odločitev pomeni sredstvo za upor totalitarnim režimom. Veliko vlogo pri tem ima razlika v pojmovanju suverenosti. Medtem, ko Schmitt absolutno suverenost postavlja kot pogoj za obstoj politične enote, Arendtova prav absolutno suverenost kritizira kot enega izmed pomembnih elementov, ki je povezan s tragedijami sodobne politike. Sicer izvor suverenosti sprva pripisuje antičnemu grškemu oikosu, kasneje pa judovsko-krščanski tradiciji,²⁷ vendar v obeh primerih suverenost ostane predmet kritike. Suverenost vzpostavlja prakso ukaza in prisile, ločuje vladajoče od vladanih, vsiljuje neenakopravnost, teži k homogenosti in uničenju pluralnosti javnega področja ter razlik.

Pojem človekovih pravic je bil v 18. stoletju oblikovan v prepričanju, da izhaja neposredno iz naravnih zakonitosti – človeku naj bi neodtujljive pravice pripadale po naravi. S tem je bila prekinjena povezava pravic z zgodovinskimi privilegiji določenih slojev, prekinjeno je bilo sklicevanje na zgodovino. V 19. in 20. stoletju se je človek z izrednim tehnološkim napredkom osamosvojil in odtujil tudi od narave, širjenje civilizacij in njihovo povezovanje je povzročilo globalizacijo sveta in človeštva. Hannah Arendt ugotavlja, da človekove pravice lahko v sodobnosti zagotavlja in utemeljuje le še človeštvo samo: »*Ta nova situacija, v kateri je »človeštvo« dejansko prevzelo vlogo, ki je bila prej pripisana naravi in zgodovini, v tem kontekstu pomeni, naj pravico do pravic ali pravico vsakega posameznika, da pripada človeštvu, zagotavlja človeštvo samo,*« (Arendt, 2003: 379). Vendar je to negotov projekt, ki je odvisen od sposobnosti mednarodne politike, da se uveljavi v odnosu do nacionalne politike in od nadaljnega razvoja skupnega človeštva. Niti skupna svetovna vlada sama po sebi ne more zagotavljati nespornega uresničevanja človekovih pravic, saj lahko svetovna država ravno tako kot nacionalna država izloči nekatere svoje dele kot škodljive za celoto – v tem primeru za človeštvo (glej Schmittov argument o nevarnosti pojma človeštvo).

Najhujše kršenje človekovih pravic je po Hannah Arendt odvzem pravice do pravic – pravice do vključenosti v človeško skupnost, kjer je delovanje mogoče in kjer mnenja nekaj veljajo. Imeti pravico do pravic je namreč garancija možnosti sklicevanja na preostale pravice in ohranjanja človeškega dostojanstva. Človekove pravice niso zadostno izpolnile svojega namena – varovanja ljudi pred samovoljnostjo države in družbe – ker so postale neveljavne ravno v primerih, za reševanje katerih so bile namenjene. Proti političnemu proizvajanju ljudi brez državljanstva in njihove

²⁶ Kalyvas, A. (2004): »From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism.« V: Political Theory 32, št. 3, str. 324-325.

²⁷ V delu *Vita activa* izvor suverenosti Arendtova išče v antičnem grškem oikosu, v kasnejših delih pa ga postavlja v judovsko-krščanske začetke zahodne civilizacije: Kalyvas, A. (2004): »From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism.« V: Political Theory 32, št. 3, str. 326-327.

brezpravnosti človekove pravice niso imele nobene moči. Skepsa Arendtove glede možnosti uresničenja človekovih pravic v prihodnosti temelji v njenem soočanju z zgodovino in v njenih izkušnjah sodobnosti. Izhoda iz problema nemoči človekovih pravic ne predstavlja, niti ni optimistična glede vzpostavitve neke skupne človeške civilizacije, osnovane na človekovih pravicah, samih človekovih pravic pa tudi ne zavrača popolnoma. Pri kritiki človekovih pravic Hannah Arendt gre torej bolj za projekt osvetlitve problemov znotraj samega pojma in pa problemov okoliščin, v katerih se je pojem poskušal uveljaviti, kot za predstavitev jasnega mnenja o človekovih pravicah ali neke jasne rešitve predstavljenih problemov.

::4. SKLEP

Izpostaviti je potrebno, da gre pri kritiki človekovih pravic treh obravnavanih avtorjev predvsem za dvojico povsem različnih izhodišč. Marx in Schmitt izhajata iz zavračanja obstoječega sistema, ki ga Marx definira kot prevladovanje občanske družbe, Schmitt pa kot liberalizem. Vsak po svoje utemeljujeta neprimernost tega sistema in zavračata njegove vrednote, kot so posameznik, lastnina, zasebnost, politična nevtralnost, svoboda, ki so tesno povezane s pojmom človekovih pravic. Obenem sta prepričana, da je rešitev problema popoln izstop iz problematične paradigme²⁸ in vzpostavitev ustreznega novega sistema s pomočjo Revolucije/Odločitve. Popolna odklonitev pravic, ki naj bi pripadale posameznikom ne glede na njihov dejanski politični ali družbeni položaj, pri njiju sovpada s totalitarnimi idejami o tuzemski (od)rešitvi človeštva v kolektivizmu/absolutni suverenosti političnega področja. Teoretična naravnost pa običajno ne ostane povsem brez praktičnih posledic. Schmitt je svojo politično teorijo postopoma razvijal v smeri, ki je vedno manj odstopala od idej nacizma, kar se je na koncu izteklo v njegovo iskreno včlanitev v nacistično stranko in sodelovanje z nacističnim režimom. Marxova napoved Revolucije, ki bo končala izkoriščanje in uresničila popolno človeško emancipacijo se je izpolnila le delno. Na temeljih marksizma so potekale številne revolucije, vendar so dosegle kvečjemu učinke, nasprotno Marxovim predvidevanjem.

Po drugi strani je izhodišče Hannah Arendt načelno zavračanje totalitarizma, ki izhaja primarno iz življenjskih izkušenj in sekundarno iz teoretičnega premisleka. Njena teorija ni konsistentna, osvetljuje pa pomembne probleme, povezane s človekovimi pravicami, predvsem njihovo nemoč v resnično težkih zgodovinskih okoliščinah. Obravnava človekovih pravic Hannah Arendt le delno sovpada z njeno proti-totalitarno naravnostjo, saj vsebuje nekatere prvine, kot so vzpostavljanje elitiističnega pojma svobode, nejasna obravnava položaja izobčencev, pripisovanje večje

²⁸ Pa čeprav niti sama nista sposobna takšnega popolnega izstopa. Glede Marxa glej Löwith, K. (2004): *Meaning in History*, Chicago, London, University of Chicago Press, str. 43; glede Schmitta glej Strong, B. T. (2007): »Foreword: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt.« V: Schmitt, C.: *The Concept of the Political*, Chicago, London: The University of Chicago Press, str. XVIII.

vrednosti političnemu in javnemu področju v razmerju do zasebnega; ki se s to naravnostjo ne skladajo povsem. Arendtova ravnovesje v svoji teoriji vzdržuje z nasprotnimi poudarki, kot so egalitarna svoboda ali spontanost, zavračanje absolutne suverenosti, dopuščanje določene posebne vrednosti zasebnega področja. Na račun ohranjanja ravnovesja Arendtova izgubi na jasnosti, neprotislovnosti in koherentnosti.

Vsak poskus popolnega presejanja predhodnega vodi v skrajnosti. Tako je tudi v primeru človekovih pravic in njihovih temeljev. Popolno zavračanje človekovih pravic, liberalizma in demokracije vodi v utemeljevanje terorja nad ljudmi, oziroma nad določenimi skupinami ljudi. V popolni zavrnitvi na eni strani in kritičnem pogledu na drugi strani je ena od ključnih razlik med Schmittovo in Marxovo teorijo ter teorijo Arendtovo. Druga temeljna razlika med njimi pa je v tem, da teorija Arendtove že sodi v obdobje po katastrofi, torej je zaznamovana z izkušnjo totalitarnih režimov druge svetovne vojne, ki sproži zavedanje o nujnosti nove mednarodne utemeljitve človekovih pravic.

::LITERATURA

- Arendt, H. (2003): *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Brunkhorst, H. (2000): »Equality and elitism in Arendt.« V: Villa, D. (ur.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, str. 178-198.
- Derrida, J. (2005): *The Politics of Friendship*. London, New York: Verso.
- Kalyvas, A. (2004): »From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism.« V: *Political Theory* 32, št. 3, str. 320-346.
- Löwith, K. (2004): *Meaning in History*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Marx, K. (1969): »Prispevek k židovskemu vprašanju.« V: Marx, K. in Engels, F.: *Izbrana dela v petih zvezkih (I. zvezek)*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 148-188.
- Menke, C. in Pollmann, A. (ur.) (2007): »Einleitung. Die Gegenwart der Menschenrechte – nach der Katastrophe.« V: *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag GmbH, str. 9-22.
- Scheuerman, B. (1995): »Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt.« V: *Theory and Society* 24, št. 1, str. 135-158.
- Scheuerman, E. W. (1996): »Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism.« V: *The Review of Politics* 58, št. 2, str. 299-322.
- Schmitt, C. (1994): *Tri razprave*. Ljubljana: Krt.
- Strong, B. T. (2007): »Foreword: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt.« V: Schmitt, C. *The Concept of the Political*. Chicago, London: The University of Chicago Press, str. IX-XXXI.
- Svetlič, R. (2009). *Filozofija človekovih pravic*. Koper: Univerza na Primorskem, Založba Annales.
- Wolin, R. (1990): »Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State.« V: *Theory and Society* 19, št. 4, str. 389-416.

**NAVODILA
AVTORJEM**

231-234

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 časopisa 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 REVIIJ:

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**

235-237

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.

