

leto 2021  
letnik 53  
števila 1–2  
(261–262)  
ISSN 0587–5161 (print)  
ISSN 2630–4082 (online)

# ::anthropos

ČASOPIS  
ZA  
PSIHOLOGIJO  
IN  
FILOZOFIJO  
TER  
ZA  
SODELOVANJE  
HUMANISTIČNIH  
VED

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

Psihologija / *Psychology*  
Filozofski prispevki / *Philosophical Contributions*  
Umetna inteligenca / *Artificial Intelligence*  
Slovensko filozofsko društvo / *Slovenian Philosophical Society*  
Recenzija / *Review*

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

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

GLAVNI UREDNIK/*Managing editor*: dr. Franci Zore

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

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

IZDAJATELJSKI SVET/*Publishing board*:

dr. Karin Bakračević–Vukman, dr. Valentin Kalan, dr. Edvard Konrad, dr. Borut Ošljaj (predsednik sveta/*Chairman of the Board*), dr. Vojislav Likar, dr. Janek Musek, dr. Argio Sabadin, dr. Velko S. Rus, dr. Andrej Ule, dr. 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. Viljem Merhar (ekonomija/*economy*), dr. Marko Polič (psihologija/*psychology*),  
dr. Igor Pribac (filozofija/*philosophy*), dr. Velko S. Rus (psihologija/*psychology*),  
dr. Argio Sabadin (psihologija/*psychology*), dr. Marjan Šimenc (filozofija/*philosophy*),  
dr. Bojan Žalec (filozofija/*philosophy*)

MEDNARODNI UREDNIŠKI SOSVET/*International advisory board*:

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

SI56 6100 0002 5944 937 Delavska hranilnica

Časopis ima 4–6 števil 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 EUR.

*Price of this issue: 10 EUR. Annual subscription: 20 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 in ERIH PLUS.

<http://www.anthropos.si>

::anthropos





## KAZALO / Contents

*Anthropos 1-2 (261-262) 2021*

|                |                                                                                                                                              |
|----------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>7-49</b>    | <b>::PSIHOLOGIJA / <i>Psychology</i></b>                                                                                                     |
| 9-28           | ::EVA KRANJEC IN MATIJA SVETINA: Strukturni in razvojnopsihološki vidiki izvršilnih funkcij                                                  |
| 29-49          | ::KAJA HACIN BEYAZOGLU IN JANA KODRIČ: Teorija uma, izvršilne funkcije in metajezikovne zmožnosti pri osebah z motnjami avtističnega spektra |
| <b>51-139</b>  | <b>FILOZOFSKI PRISPEVKI / <i>Philosophical Contributions</i></b>                                                                             |
| 53-72          | ::BLAŽ ZABEL: Alkmanova ontologija in kozmologija: analiza fragmenta številka 1 (Louverski partenij)                                         |
| 73-94          | ::JERNEJ ŠČEK: Politika kot (po)klic človečnosti                                                                                             |
| 95-117         | ::DINO MANZONI: Fenomenologija afektivnosti s posebnim ozirom na razpoloženju in emocijah                                                    |
| 119-139        | ::ZVONKO MILIČIĆ: »Unbegründbarkeit der Existenz«: Stjepan Zimmermanns Kritik der Jaspers-Auslegung bei Bernhard Welte                       |
| <b>141-164</b> | <b>UMETNA INTELIGENCA / <i>Artificial Intelligence</i></b>                                                                                   |
| 143-164        | ::TADEJ PRAPROTNIK: Algoritmi se nam resda vsiljujejo, a hkrati nam je tudi veliko do njih: problemi algoritmčne personalizacije             |
| <b>165-168</b> | <b>SLOVENSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO / <i>Slovenian Philosophical Society</i></b>                                                                 |
| 166-168        | ::GAŠPER PIRC: Slovensko filozofsko društvo                                                                                                  |
| <b>169-175</b> | <b>RECENZIJA / <i>Review</i></b>                                                                                                             |
| 171-175        | ::GAŠPER PIRC: Tomaž Grušovnik: <i>Hotena nevednost</i> . Ljubljana: Slovenska matica, 2020.                                                 |
| <b>177-183</b> | <b>NAVODILA AVTORJEM / <i>Submission Guidelines</i></b>                                                                                      |



**PSIHOLOGIJA**

**PSYCHOLOGY**



*Eva Kranjec,  
Matija Svetina*

**STRUKTURNI IN  
RAZVOJNOPSIHOLOŠKI  
VIDIKI IZVRŠILNIH  
FUNKCIJ**

*9-28*

PEDAGOŠKA FAKULTETA  
UNIVERZA V MARIBORU  
EVA.KRANJEC@UM.SI

ODDELEK ZA PSIHOLOGIJO  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
UNIVERZA V LJUBLJANI  
M.SVETINA@FF.UNI-LJ.SI

**::POVZETEK**

ČEPRAV JE PREUČEVANJE IZVRŠILNIH funkcij že vrsto let v ospredju razvojnopsihološke znanosti, še vedno obstajajo nekatere terminološke dileme pri razumevanju pojmov, kot so izvršilne funkcije, kognitivni nadzor, metakognicija, samoregulacija in inteligentnost. Za ustrezno razmejevanje omenjenih kognitivnih procesov je potreben sistematičen pregled pristopov in teorij, ki opredeljujejo temeljne komponente izvršilnih funkcij ter predstavljajo osnovo za njihovo empirično raziskovanje. Sočasno ne gre zanemariti nevroznanstvenih spoznanj, ki osvetljujejo izvršilne funkcije na podlagi razvoja in delovanja prefrontalnega korteksa. Pričujoči prispevek naslavlja izsledke dosedanjih razvojnopsiholoških študij, s katerimi poskušamo opredeliti strukturne in razvojnopsihološke vidike izvršilnih funkcij ter jih postaviti v odnos do sorodnih konceptov v kontekstu vseživljenjskega razvoja.

Ključne besede: izvršilne funkcije, metakognicija, kognitivni nadzor, samoregulacija, inteligentnost, vseživljenjski razvoj

**ABSTRACT****STRUCTURAL AND DEVELOPMENTAL PERSPECTIVE ON EXECUTIVE FUNCTIONS**

*Although the study of executive functions has been at the forefront of developmental psychology for many years, there are still some terminological dilemmas in understanding concepts such as executive functions, cognitive control, metacognition, self-regulation, and intelligence. An appropriate delineation of these cognitive processes requires a systematic review of theories that identify the basic components of executive functions and provide the basis for empirical studies. Neuroscientific findings that illuminate executive functions based on the function of the prefrontal cortex should not be neglected either. This paper provides an overview of the results of previous developmental studies that attempt to identify structural and developmental aspects of executive functions and examines their relationships to similar concepts in the context of lifespan development.*

*Keywords: executive functions, metacognition, cognitive control, self-regulation, intelligence, lifespan development*

## ::UVOD

Izvršilne funkcije vključujejo kompleksne spoznavne procese, ki usmerjajo in nadzirajo ciljno naravnano vedenje. Razvijati se začnejo zelo zgodaj: v razvojnem obdobju dojenčka in malčka, se spreminjajo v otroštvu in mladostništvu vse do obdobja zgodnje odraslosti (Anderson 2002; Best in Miller 2010). Izvršilne funkcije predstavljajo osnovo za razvoj sposobnosti sklepanja, načrtovanja in reševanja problemov ter so pomemben dejavnik spoznavnega in socialnega razvoja otrok (Diamond 2012). Razvojnopsihološke raziskave se od okrog leta 2000 naprej najpogosteje osredotočajo na preučevanje izvršilnih funkcij v zgodnjem in srednjem otroštvu ter poskušajo utemeljiti njihovo vlogo v prilagojenem vedenju otrok (npr. Anderson 2002; Best in Miller 2010). Njihov pomen prihaja v ospredje tudi v kasnejših razvojnih obdobjih, saj so izvršilne funkcije pomemben dejavnik učne uspešnosti v obdobju mladostništva (Jacob in Parkinson 2015; Latzman, Elkovitch, Young in Clark 2010) in delovne uspešnosti v obdobju odraslosti (Bailey 2007; Diamond 2012). Večanje števila raziskav, ki preučujejo vlogo izvršilnih funkcij v kontekstu zgodnjega razvoja, pomembno prispeva k oblikovanju teoretičnih in praktičnih vodil za vzgojno-izobraževalne politike (Diamond 2012). Pri tem je učinkovitost slednjih pogojena z natančno in jasno opredelitvijo konstrukta izvršilnih funkcij (Jones, Bailey, Barnes in Partee 2016). V strokovni literaturi pojem *izvršilnih funkcij* ni jasno opredeljen in se uporablja tudi kot sinonim za izraze, kot so *kognitivni nadzor*, *prizadevni nadzor*, *samonadzor*, *nadzor pozornosti*, *samoregulacija*, *metakognicija* in podobno (npr. Diamond 2013; Jones, Bailey, Barnes in Partee 2016). Zamenljiva uporaba izrazov lahko prispeva k nenamernemu prikrivanju razlik, ki obstajajo med navedenimi konstrukti (Baggetta in Alexander 2016; Jones idr. 2016), in v diskusijo o teh fenomenih vnaša nejasnost ter zmedo. Namen pričujočega prispevka je sistematično preučiti strukturne in razvojnopsihološke vidike izvršilnih funkcij ter jih postaviti v odnos do sorodnih konceptov v kontekstu vseživljenjskega razvoja. Skladno z vodili izvedbe teoretične študije smo tudi pričujočo raziskavo izvedli v naslednjih korakih: (a) opredelitev raziskovalne domneve, (b) opredelitev vključitvenih in izključitvenih kriterijev, (c) postopek iskanja in izbor relevantnih študij.

V prispevku predpostavljamo, da so izvršilne funkcije večdimenzionalni konstrukt, z različnimi razvojnimi mejniki in različnimi razvojnopsihološkimi izidi. Nadalje predpostavljamo, da konstrukta izvršilnih funkcij ne moremo enačiti s konstrukti, kot so kognitivni nadzor, metakognicija, samoregulacija in inteligentnost, saj imajo v miselnih ter odločitvenih procesih različne vloge. Pri opredelitvi vključitvenih kriterijev smo upoštevali naslednje vire: 1) izvirne ali pregledne znanstvene članke, vključene v naslednje baze digitalne knjižnice: PsycINFO, PsycARTICLES, PsycBOOKS, Science Direct, in SpringerLink, 2) članke ali monografije v slovenskem ali angleškem jeziku, 3) članke ali monografije, ki samostojno obravnavajo enega od preučevanih konceptov, 4) članke, ki obravnavajo povezanost med

izvršilnimi funkcijami in koncepti, kot so kognitivni nadzor, metakognicija, samo-regulacija in inteligentnost in niso bili dosegljivi v prejšnjih treh vključitvenih kriterijih. Pri iskanju virov smo izključili doktorske disertacije, članke z nenatančno določenim številom udeležencev ali nejasnimi metodami. Podvojene publikacije in tiste, ki so bile za obravnavano področje neustrezne tako po naslovu kot vsebini povzetka, smo izločili iz nabora temeljnih virov.

Zaradi preglednosti smo članke in monografije razvrstili ter komentirali glede na preučevane koncepte. Struktura preglednega prispevka tako sestoji iz več poglavij. V uvodnem delu predstavljamo zgodovinsko ozadje in prvotna pojmovanja izvršilnih funkcij ter razložimo temeljne teoretične modele in vlogo izvršilnih funkcij v vseživljenjskem razvoju. Nadalje predstavljamo povzetek preteklih spoznanj, na osnovi katerih poskušamo postaviti izvršilne funkcije v odnos do zgoraj navedenih sorodnih konceptov.

## **::PRVOTNA POJMOVANJA IN MODELI IZVRŠILNIH FUNKCIJ**

Raznolikost pristopov k pojmovanju in ocenjevanju izvršilnih funkcij je v preteklih letih vodila k razvoju več teoretičnih modelov izvršilnega delovanja. Dosedanje študije so poskušale natančno opredeliti izvršilne funkcije in motnje v njihovem delovanju bodisi preko pojasnjevanja temeljnih procesov v ozadju (tj. spoznavnih operacij) ali z osredotočanjem na nevroanatomske ter nefiziološke korelate izvršilnih funkcij (Hunter in Sparrow 2012). Prva spoznanja o delovanju izvršilnih funkcij so bila osnovana na klinično-raziskovalnem delu z odraslimi posamezniki, pri čemer so raziskovalci preučevali vedenja, povezana z izvršilnim delovanjem že razvitih možganov, niso pa vzeli v obzir vprašanj njihovega razvoja (Hunter in Sparrow 2012). Čeprav so se natančnejše opredelitve izvršilnih funkcij pojavile šele v 70. letih prejšnjega stoletja, segajo zametki preučevanih nadzornih mehanizmov že v predhodno stoletje. Še danes pomembna je študija primera Phineassa Gagea (npr. O'Driscoll in Leach 1998), delavca, ki mu je železni drog poškodoval frontalni režnj v predelu pred precentralno vijugo. Poškodba levega predela možganov ni povzročila večjih fizičnih poškodb, opazna pa je bila sprememba v izraženosti osebnostnih lastnosti in vedenju poškodovanega. Phineassa Gagea so po doživetju poškodbi opisali kot nizko inhibiranega ali hiperaktivnega posameznika, kar je bilo v nasprotju z njegovimi predhodno izraženimi lastnostmi vestnosti, organiziranosti in doslednosti. Spremenjeno vedenje je pri Phineassu Gageu nakazovalo na odsotnost inhibicije, kar je vodilo k poglobljenemu preučevanju vloge frontalnega režnja v izvršilnem funkcioniranju tako normativnih kot nenormativnih posameznikov (Goldstein, Naglieri, Princiotta in Otero 2014).

Izvršilne funkcije so v literaturi iz zadnjega desetletja opredeljene kot skupina višjih spoznavnih procesov, ki usmerjajo posameznikovo kognicijo, čustvovanje in motorično dejavnost ter omogočajo vključevanje v namensko, organizirano, strateško, samouravnavno in k cilju usmerjeno vedenje (Best in Miller 2010; Diamond

2013; Friedman in Miyake 2017). V nekoliko prenesenem pomenu lahko izvršilne funkcije pojmujeemo kot *nadzorno enoto* ciljno usmerjenih procesov v prefrontalnem korteksu, kot so predvidevanje, načrtovanje, oblikovanje ciljev, samoregulacija, spoznavna prožnost in vzdrževanje pozornosti (Andersen 2002; Vriezen in Pigott 2002). Izvršilne funkcije vključujejo spoznavne procese od *zgoraj navzdol* (angl. *top-down mental processes*), ki se aktivirajo v situacijah osredotočanja in vzdrževanja pozornosti, kadar je avtomatizirano ali intuitivno delovanje nezadostno (Miller in Cohen, 2001). Sodobni modeli izvršilne funkcije pojmujejo kot večdimenzionalni konstrukt z ločljivimi, vendar soodvisnimi komponentami (npr. Diamond 2013; Miyake idr. 2000). Praviloma izhajajo iz treh pomembnejših modelov uravnavanja pozornosti, ki jih podrobneje predstavljamo v nadaljevanju.

Model nadzornega pozornostnega sistema (angl. *supervisory attentional system*; SAS; Norman in Shallice 1986) ločuje med avtomatiziranim in hotenim vedenjem, pri čemer se avtomatizirana vedenja sprožijo nezavedno (tj. brez namerne pozornosti in poseganja v druga dejanja posameznika), medtem ko hotena vedenja vključujejo aktivacijo posameznikove pozornosti in z njo povezanih procesov načrtovanja, odločanja, postopnega reševanja problemov ali zadrževanja prvotnih impulzov. Na podlagi hierarhičnega procesiranja informacij dajejo možgani prednost avtomatiziranemu pred hotenim vedenjem. Avtomatizirane (rutinske) dejavnosti vodijo sheme (Norman in Shallice 1986), ki vztrajajo, dokler posameznik ne doseže svojega cilja ali ne postane cilj zaradi kakršnih koli okoliščin nedosegljiv. Sheme (ali t. i. vedenjski programi) za dokončanje rutinske dejavnosti ne obstajajo v neznanih ali kompleksnih situacijah, ki zahtevajo dodaten nadzor, usmerjeno izvršilno delovanje in hoteno vedenje; v teh primerih posameznik namesto avtomatiziranih shem uporablja t. i. nadzorni pozornostni sistem (SAS) (Norman in Shallice 1986). Posamezniki s poškodbami prefrontalnega korteksa imajo težave na področju nadzornega pozornostnega sistema (SAS), saj jim onemogoča ustrezno hoteno – načrtovano in vnaprej organizirano – vedenje.

SAS pa ni edini model za razumevanje uravnavanja pozornosti. Vzporedno razvit model, pomemben za razumevanje izvršilnih funkcij, predstavlja Baddeleyev model delovnega spomina (1986). Ta model vključuje tri sisteme za obdelavo informacij: *artikulacijsko zanko*, *vidno-prostorsko skicirko* in *osrednjega izvršitelja*. Artikulacijska zanka je odgovorna za vzdrževanje fonoloških informacij, medtem ko predstavlja vidno-prostorska skicirka sistem prostorskega in vidnega procesiranja, ki posamezniku omogoča ohranjanje vidno-prostorskih ter besednih informacij v vizualni obliki. Oba sistema sta odgovorna za hranjenje informacij, njihov priklic pa omogoča t. i. osrednji izvršitelj. Sistem osrednjega izvršitelja predstavlja osrednjo nadzorno strukturo, odgovorno za kontrolo in samouravnavanje kognitivnih procesov, in je povezan z delovanjem frontalnega možganskega režnja. Izvršilno funkcioniranje v tem modelu odraža osrednji izvršitelj, ki po mnenju avtorja vključuje funkcije in procese upravljanja s časom, selektivne pozornosti, začasnega aktiviranja dolgoročnega spomina in miselnega preklapljanja med različnimi dejavnostmi ter nalogami (Baddeley 1986).

Tretji pristop k razumevanju uravnavanja pozornosti predstavlja trikomponentni model Miyake in sodelavcev (2000) ter trikomponentni model A. Diamond (2013). Miyake in sodelavci (2000) pojmujejo izvršilne funkcije kot hierarhičen konstrukt, ki ga sestavljajo tri temeljne komponente: zmožnost inhibicije ali zadrževanja impulzivnih odzivov (angl. *inhibition of dominant or prepotent responses; inhibition*), posodabljanje in upravljanje reprezentacijskih shem v delovnem spominu (angl. *updating and monitoring of working memory representations; updating*) in zmožnost preklapljanja med nalogami ali miselno aktivnostjo (angl. *shifting between tasks or mental sets; shifting*). Avtorji ugotavljajo, da izvršilne funkcije med seboj niso neodvisne, ampak imajo skupni mehanizem, nadzorovano pozornost (angl. *controlled attention*). Nadzorovana pozornost predstavlja nadredno sposobnost vzdrževanja pozornosti za reševanje izbranega problema in je pojmovana kot najvišja oblika samonadzora. Na podlagi zmerno visokih povezav ( $0,42 < r < 0,63$ ) med tremi latentnimi izvršilnimi funkcijami Miyake in sodelavci (2000) zaključujejo, da so zmožnost inhibicije ali zadrževanja impulzivnih odzivov, posodabljanje in upravljanje reprezentacijskih shem v delovnem spominu ter zmožnost preklapljanja med nalogami ali miselno aktivnostjo med seboj ločeni, vendar povezani konstrukti, kar nakazuje tako na vsebinsko enotnost kot notranjo raznolikost konstrukta izvršilnih funkcij.

Podobne komponente izvršilnega delovanja navaja A. Diamond (2013), njen model se od predhodno navedenega razlikuje v treh pogledih: izrazoslovju oz. poimenovanju posameznih komponent, odsotnosti skupnih mehanizmov, ki si jih delijo posamezne komponente izvršilnih funkcij in združevanju temeljnih izvršilnih funkcij za razvoj izvršilnih funkcij višjega reda. A. Diamond (2013) opredeli izvršilne funkcije kot skupek inhibicije oziroma inhibitornega nadzora (angl. *inhibition*; zmožnost samonadzora [vedenjska inhibicija] in interferenčnega nadzora [selektivna pozornost in kognitivna inhibicija]), delovnega spomina (angl. *working memory*; zmožnost zadrževanja, posodabljanja ter upravljanja z informacijami v krajšem časovnem intervalu in brez zunanje pomoči) ter spoznavne prožnosti (angl. *cognitive flexibility*; zmožnost prehajanja med nalogami, razmišljanja o dveh ali več različnih konceptih hkrati, spreminjanje perspektiv ali pristopov pri reševanju problemov in prilagajanja novim zahtevam, pravilom ali prioritetam) (Best in Miller 2010; Diamond 2013). Po mnenju avtorice združevanje navedenih komponent izvršilnega funkcioniranja prispeva k razvoju izvršilnih funkcij višjega reda, kot so načrtovanje, sklepanje in reševanje problemov. O podobnih ugotovitvah poročajo tudi drugi avtorji, ki izvršilne funkcije pojmujejo kot produkt inhibicije, delovnega spomina in spoznavne prožnosti (npr. Pronk, Karremans, in Wigboldus 2011).

Teoretično in empirično uveljavljenost omenjenih trikomponentnih modelov izvršilnih funkcij (Diamond idr. 2013; Miyake idr. 2000) potrjuje tudi pregledna študija Baggette in P. Alexander (2016), v kateri sta avtorja analizirala 106 vidnih raziskav obravnavanega področja. Izsledki raziskave so pokazali, da je najpomembnejša komponenta izvršilnega funkcioniranja inhibitorni nadzor (ki ga je preučevalo več kot dve tretjini vključenih študij), drugi najpogostejše preučevani izvršilni funkciji pa

sta bili delovni spomin in spoznavna prožnost (v eni tretjini vključenih študij). V nadaljevanju prikazujemo vlogo treh omenjenih izvršilnih funkcij (inhibicije, delovnega spomina in spoznavne prožnosti) v kontekstu vseživljenjskega razvoja.

## ::INHIBICIJA

Inhibicija (ali inhibitorni nadzor) pomeni sposobnost nadzorovanja pozornosti, misli, čustev in vedenja. Inhibicija odraža zmožnost zadrževanja prvotnega odziva in ustreznega vedenjskega prilagajanja v dani situaciji (Diamond 2013). Inhibitorni nadzor pozornosti (oz. interferenčni nadzor na ravni zaznavanja) omogoča, da se zavestno osredotočimo na želene dražljaje in zatremo pozornost za druge. Kadar je posameznik osredotočen na dražljaje, ki so pomembni za doseganje želenih ciljev, govorimo o hoteni ali selektivni pozornosti oziroma namernemu nadzoru (Diamond 2013; Theeuwes 2010). Pomemben vidik inhibitornega nadzora je samonadzor ali sposobnost nadzorovanja lastnega vedenja in čustev.

Samonadzor odraža posameznikovo sposobnost upreti se skušnjavam in se umakniti od impulzivnega ter nepremišljenega vedenja. Tako imenovana skušnjava je izraz za različna vedenja: doživljanje užitka, ki je sicer prepovedan (npr. vključevanje v romantično razmerje kljub zakonski obvezi), impulziven odziv na dražljaje iz okolja (npr. želja udariti nekoga, ki nas je prizadel) ali izvedba dejanja, ki ga družbene norme ne priznavajo (npr. vriniti se v vrsto, vzeti drugemu igračo) (Diamond 2013). Za vzpostavitev samonadzora je ključno vztrajanje pri aktivnosti/nalogi kljub prisotnosti motečih dražljajev ter nadaljevanje z dejavnostjo kljub želji, da nad njo obupamo in se želimo vključiti v bolj prijetne aktivnosti. Samonadzor predstavlja pomembno sposobnost presojanja o pričakovanem vedenju (npr. ne izustimo prve misli, ki nam pade na pamet; ne delamo zaključkov, še preden imamo zbrana vsa dejstva; ne podamo prvega odgovora, ki se ga domislamo, če obstaja možnost za razmislek; podajamo zrele in celostne odgovore) (Diamond 2013). Sposobnost samonadzora se pomembno povezuje z odlogom zadovoljitve - sposobnostjo odreči se takojšnji zadovoljitvi za pridobitev nagrade na daljši rok. Sposobnost odloga zadovoljitve je bila v obdobju zgodnjega otroštva tradicionalno preučevana z Marshmallow preizkusom (angl. *Marshmallow Test*; Shoda, Mischel in Peake 1990), s katerim ugotavljamo, kako uspešno se otroci uprejo skušnjavi v sedanjosti v zameno za nagrado v prihodnosti. Pri tem testu pred otroka postavimo sladkorno penico (Marshmallow) in jim povemo, da moramo za nekaj minut iz sobe, da pa jim bomo ob vrnitvi dali še eno, če se bodo zadržali in sladice med tem ne bodo pojedli; če se bodo do našega prihoda zadržali, bodo potem lahko pojedli obe. Preizkus je bil uporabljen v številnih študijah (pregled v Zhou, Chen in Main 2012), že zgodnji rezultati pa so pokazali, da se sposobnost odloga zadovoljitve povezuje s številnimi pozitivnimi izidi, kot so višja raven psihološke odporosti, učna uspešnost, socialna kompetentnost in boljše sposobnosti načrtovanja (Mischel, Shoda in Peake 1998).

Inhibitorni nadzor v zgodnjem obdobju predstavlja pomemben napovednik različnih razvojnopsiholoških izidov (Diamond 2013). Višji inhibitorni nadzor (npr. sposobnost čakanja na vrsto, vztrajanje in nižja impulzivnost v vedenju) je v obdobju srednjega otroštva pomemben napovednik vključevanja in prilagajanja na šolo, učne uspešnosti ter odsotnosti tveganih vedenj (npr. poseganje po psihoaktivnih substancah) v obdobju zgodnjega mladostništva. V obdobju zgodnje in srednje odraslosti prispeva k fizičnemu ter psihičnemu zdravju (npr. odsotnosti težav s prekomerno telesno težo, visokim krvnim pritiskom ali zlorabo psihoaktivnih substanc), delovni uspešnosti ter splošnemu zadovoljstvu z življenjem (Moffitt 2012). V procesu normativnega staranja inhibitorni nadzor upada, kar se odraža v slabši inhibiciji vidnih in slušnih motečih dražljajev (pregled v Diamond 2013).

## DELOVNI SPOMIN

Delovni spomin je opredeljen kot sistem za začasno shranjevanje informacij, ki skladišči tako zaznavne informacije kot informacije, ki so rezultat različnih procesov z ohranjenimi vsebinami (Koritnik, Kočevar, Knific, Tavčar in Šprah 2004). Študije (pregled v Koritnik idr. 2004) s fMRI kažejo, da delovni spomin ne predstavlja enotnega sistema, temveč razlikuje tri tipe: verbalni spomin, prostorski delovni spomin in delovni spomin za slikovne materiale (objekte). Kratkoročni spomin se razlikuje od delovnega; kratkoročni spomin se aktivira ob prvem srečanju z informacijami in omogoča njihovo zadrževanje, delovni spomin pa se aktivira ob priklicu že obstoječih informacij iz dolgoročnega spomina in omogoča manipuliranje z zadržanimi (ohranjenimi) informacijami (Gathercole, Pickering, Knight in Stegmann 2004). Pri ohranjanju in ponavljanju informacij (tj. kratkoročnem spominu) je aktivirano ventrolateralno področje čelne skorje, medtem ko je pri manipuliranju z ohranjenimi informacijami aktivirano dorzolateralno področje čelne skorje (pregled v Diamond 2013). V primerjavi z delovnim spominom se kratkoročni razvija hitreje (Diamond 2013). Delovni spomin se vzpostavi do pričetka obdobja srednjega otroštva, sposobnosti pomnjenja in manipuliranja z informacijami pa naraščajo še naprej; študije kažejo, da je njihova rast razmeroma linearna od otrokovega četrtega leta starosti skozi obdobje mladostništva do obdobja odraslosti (Gathercole idr. 2004). Sposobnosti zadrževanja informacij v spominu se pojavijo že v obdobju dojenčka in malčka, na kar nakazujejo dosežki dojenčkov pri nalogah, kot je A-ne-B naloga (Cuevas in Bell 2010; Diamond 1985), pri kateri mora otrok poiskati igračo, skrito pod enim od dveh lončkov. Upad kapacitete delovnega spomina in dolgotrajnega spomina za nedavne dogodke nastopi v pozni odraslosti ter se povezuje z upadom inhibitornega nadzora. Upad inhibitornega nadzora prispeva k večji dovzetnosti starostnikov za doživljanje tako proaktivne kot reaktivne interference; prva predstavlja v preteklosti naučene informacije, ki pri starostnikih postanejo ovira priklicu nedavno naučenih informacij, druga pa nedavno naučene informacije, ki postanejo ovira za priklic informacij, ki so se jih naučili v preteklosti (Hedden in Park 2001; Šešok 2006).

## ::SPOZNAVNA PROŽNOST

Razvita inhibicija in delovni spomin predstavljata osnovo razvoja sposobnosti spoznavne prožnosti (angl. *cognitive flexibility*), ki je nujno potrebna za posameznikovo doseganje kompleksnejših ciljev. Spoznavna prožnost omogoča razmišljanje o dveh ali več različnih konceptih hkrati in prehajanje med njimi, spreminjanje pristopov pri reševanju problemov ter fleksibilno prilagajanje novim zahtevam, pravilom ali prioritetam (Best in Miller 2010; Diamond 2013). Pomemben vidik spoznavne prožnosti se nanaša na sposobnost spreminjanja konkretnih (npr. »*Kako bi to izgledalo, če pogledam z druge smeri?*«) in notranjih (»*Ali sem sposoben razmišljati o obravnavanemu problemu z drugega zornega kota?*«) perspektiv. Za učinkovito spreminjanje perspektiv moramo inhibirati (deaktivirati) predhodne perspektive in v delovnem spominu aktivirati nove (Diamond 2013). Spoznavna prožnost se prav tako nanaša na razmišljanje izven ustaljenih okvirjev, kar se odraža skozi iskanje fleksibilnih in raznolikih rešitev obstoječega problema. Temeljne izvršilne funkcije inhibicija, delovni spomin in spoznavna prožnost ne delujejo izolirano, temveč so med seboj povezane, saj posamezniku omogočajo zastaviti si specifičen cilj, razviti izvedljiv načrt za njegovo doseg, ga uresničiti, po potrebi spreminjati ter ostati ciljno usmerjen, dokler zastavljen cilj ni dosežen (Diamond 2014).

Čeprav se osnovni vzorci izvršilnih funkcij začnejo izražati v obdobju dojenčka, se sposobnosti inhibicije, delovnega spomina in spoznavne prožnosti začnejo pospešeno razvijati šele v obdobju zgodnjega otroštva (Miyake idr. 2000). Navedeno obdobje ne predstavlja zaključene celote za razvoj izvršilnega funkcioniranja, temveč se nadaljuje skozi kasnejša obdobja otroštva (npr. Davidson, Amso, Anderson in Diamond 2006), mladostništvo ter zgodnjo odraslost (Anderson, Anderson, Northam, Jacobs in Catroppa 2001; Huizinga in van der Molen 2007). Spoznavna prožnost se pospešeno začne razvijati po tretjem letu otrokove starosti, pri čemer je uspešnost pri nalogah spoznavne prožnosti v nadaljnjih letih odvisna tudi od kompleksnosti posameznih nalog (pregled v Diamond 2013). Pospešen razvoj spoznavne prožnosti v zgodnjem in srednjem otroštvu lahko pripišemo visoki plastičnosti ter prilagodljivosti možganske skorje, ki je v tem obdobju zelo občutljiva na razvojne in okoljske spremembe (Buttelmann in Karbach 2017). Podobno kot inhibicija in delovni spomin se tudi spoznavna prožnost razvija med življenjem in začne upadati v obdobju pozne odraslosti (Diamond 2013). Spoznavna prožnost je pomemben dejavnik zgodnje učne uspešnosti na področju matematike in branja (Yeniad, Malda, Mesman, van Ijzendoorn in Pieper 2013), učinkovitega reševanja problemov ter boljšega zdravlja v obdobju odraslosti (Moffitt 2012).

Čeprav so vsebinski in tudi razvojni vidiki trikomponentnih modelov (Diamond 2013; Miyake idr. 2000) izvršilnih funkcij dobro opisani, je v literaturi vidna precejšnja zmeda glede njihovih diferencialnih lastnosti in odgovorov na vprašanja o tem, v kakšnem odnosu so izvršilne funkcije in njihove komponente (inhibicija, spoznavna prožnost ali delovni spomin) do sorodnih kognitivnih konstruktov, kot

so kognitivni nadzor, kognitivne in metakognitivne strategije, metakognicija, samoregulacija, inteligentnost. Pregled literature kaže, da prihaja med temi pojmi do prekrivanja, ki zmanjšujejo znanstveno eksaktnost in vnašajo zmedo na področje raziskovanja ter razumevanja teh fenomenov, še posebej v razvojnopsihološkem kontekstu. Npr. gre pri inhibiciji in samoregulaciji za iste ali vzporedne procese? Lahko istost ali različnost obeh procesov ugotavljamo preko njihovih pojavnih oblik, kognitivnih mehanizmov v njunem ozadju ali geneze njihovih razvojnih sprememb? Menimo, da so postavljena vprašanja zelo pomembna ne samo na teoretični, ampak tudi na praktični ravni, preko usmerjanja raziskav na tem področju in implikacij pri oblikovanju psiholoških intervencij, npr. pri specifičnih učnih težavah, vzdrževanju učinkovitih ravni kognitivnega funkcioniranja v starosti in podobno. V nadaljevanju prispevka skušamo na podlagi sistematičnega pregleda literature s tega področja podati diferencialne opredelitve in s tem prispevati k večji eksaktnosti diskusije na tem področju.

## **::DIFERENCIALNE RAZVOJNO-PSIHOLOŠKE OPREDELITVE IZVRŠILNIH FUNKCIJ**

### **::Izvršilne funkcije v odnosu do kognitivnega nadzora**

Miselna dejavnost pri normativnem odraslem posamezniku (t. i. zrela kognicija) vključuje sposobnosti, kot so: a) zadrževanje in upravljanje z informacijami v krajšem časovnem intervalu ter na njih osnovano odločanje in vedenje, b) vedenje na osnovi zavestne odločitve in ne na osnovi prevladujočega impulza, c) razvoj samonadzora ter ustreznega odzivanja na dražljaje in d) prilagajanje vedenja v skladu s trenutno situacijo (Davidson idr. 2006). Omenjene sposobnosti razumemo kot izvršilne funkcije, obenem pa predstavljajo jedro konstrukta kognitivnega nadzora. Čeprav se lahko zdi, da sta kognitivni nadzor in izvršilne funkcije sinonima, nekateri raziskovalci (npr. Cohen 2015; Miyake idr. 2000) navajajo pomembne razlike med njima.

Kognitivni nadzor je opredeljen kot sposobnost usmerjanja miselnega delovanja in vedenja v skladu z notranje reprezentiranimi nameni ter cilji (Cohen 2015; Lustig in Eichenbaum 2015). Aktivira se takrat, kadar avtomatizirani odgovorni vzorci (vedenjske sheme) ne zadostijo zahtevam situacije in je treba vedenje prilagoditi, da bi dosegli cilj (Lustig in Eichenbaum 2015). Kognitivni nadzor predstavlja temelj višjih kognitivnih funkcij (Diamond 2013): sposobnosti usmerjanja pozornosti k specifičnemu dražljaju v skupini med seboj različno intenzivnih dražljajev (npr. iskanje znanega obraza v množici ljudi), zapomnitev pomembnih informacij kljub motečim dražljajem (npr. zapomnitev telefonske številke kljub govorjenju drugih ljudi), preseganje oziroma premagovanje nezaželenega vedenja (npr. drgnjenje srbečega mesta ob ugrizu komarja), zasledovanje kompleksnega cilja (npr. igranje nove skladbe) in sposobnost prilagojenega ter produktivnega odzivanja na nove situacije (npr. predvi-

devanje posledic zapletenega zaporedja premikov pri igri šaha). Podobno poročajo tudi drugi tudi avtorji (npr. Davidson idr. 2006; Miyake idr. 2000) in višje kognitivne funkcije (inhibicijo, delovni spomin in spoznavno prožnost) obravnavajo kot ključne komponente kognitivnega nadzora, kot tudi izvršilnih funkcij.

Nevropsihološke in nevrofiziološke študije kažejo, da so izvršilne funkcije in kognitivni nadzor rezultat interaktivne dejavnosti različnih predelov možganov, v splošnem pa pripisujejo ključno vlogo prefrontalnemu režnju možganov (Cohen 2015); predeli prefrontalnega režnja, ki se aktivirajo pri reševanju objektivnih nalog izvršilnega funkcioniranja, so dorzolateralni in ventrolateralni prefrontalni korteks ter anteriorni cinguladni korteks. Na podobnem mehanizmu temelji tudi kognitivni nadzor (Cohen, Dunbar in McClelland 1990) in ima več oblik. Izbira odziva (angl. *response selection*) je oblika kognitivnega nadzora, ki vključuje izbiro ustreznega odziva na situacijo oz. nalogo ter se povezuje z inhibicijo (Miller in Cohen 2001). Inhibicija odziva (angl. *response inhibition*) je osnovna oblika vedenja, znotraj katerega deluje kognitivni nadzor na dveh ravneh: proaktivni nadzor se pojavi ob predvidevanju izidov in omogoča vedenjsko adaptacijo še pred pričakovanim dogodkom. Reaktivni nadzor se pojavi kot odziv na nenadne spremembe v okolju; aktivira se ob že pojavljenem dražljaju in pomaga pri reševanju nastale situacije (Stuphorn 2015). Sedež inhibicije je v lateralnih predelih desnega prefrontalnega korteksa, pri inhibitorynem nadzoru pa so vključena tudi subkortikalna področja, natančneje bazalni gangliji, kjer poteka proces izbire določenega vedenja (Stuphorn 2015; Wager idr. 2005).

Raziskovalci (npr. Diamond 2013) poročajo, da se v strokovni literaturi izvršilne funkcije zamenjujejo z izvršilnim nadzorom (angl. *executive control*) ali kognitivnim nadzorom (angl. *cognitive control*). Izrazov izvršilne funkcije in kognitivni nadzor v osnovi ne moremo enačiti. Razlike med obravnavanima konstruktoma obstajajo na ravni aktivnosti kortikalnih in subkortikalnih struktur prefrontalnega režnja možganov: te so različno aktivne za zmožnost inhibicije, delovnega spomina, govora, načrtovanja, odloga zadovoljitve in drugih izvršilnih sposobnosti, kar je pri preučevanju obravnavanega področja treba vzeti v obzir.

## ::Izvršilne funkcije v odnosu do metakognicije

Pojem metakognicije je prvi opisal Flavell (1979), ki se je posvetil analizi in opisu razvojnih vidikov zmožnosti sledenja (angl. *monitoring*) lastnim kognitivnim procesom. Metakognicijo je konceptualno opredelil kot *mišljenje o mišljenju* in jo operacionaliziral skozi štiri področja: metakognitivno znanje, metakognitivna izkustva, cilji in aktivacija strategij. Metakognitivno znanje ali védenje (tudi deklarativno metakognitivno znanje) se nanaša na mišljenje o tem, kar vemo: gre za znanje o mišljenju, učnem procesu, delovanju spomina in različnih dejavnikih, ki vplivajo na kognitivne procese. Metakognitivna izkustva (tudi proceduralna metakognicija) se nanašajo na mišljenje o trenutnem čustvenem in kognitivnem stanju; gre za pro-

cese metakognitivnega sledenja oziroma subjektivne ocene trenutne kognitivne aktivnosti (npr. »*Koliko truda moram vložiti v učenje tega študijskega gradiva?*«) (Flavell 1979). Cilji in aktivacija strategij se povezuje z metakognitivnim nadzorom oziroma uravnavanjem trenutne kognitivne aktivnosti, kot so izbira ustreznega gradiva za učenje, ustrezno razporejanje časa za učenje ali učenje brez takojšnjega vpogleda v odgovore (pregled v Roeberts 2017).

Pretekle študije (npr. Roeberts 2017; Roeberts in Feurer 2015) navajajo več podobnosti med konstruktoma izvršilnih funkcij in metakognicijo. Oba konstrukta odražata kognitivne sposobnosti višjega reda, ki niso avtomatizirane, temveč nadzorovane in omogočajo posamezniku učinkovito prilagajanje neznanim ter kompleksnim nalogam. Tako izvršilne funkcije kot metakognicija vključujejo različne komponente (inhibicijo, posodabljanje in upravljanje reprezentacijskih shem v delovnem spominu, zmožnost prehajanja med nalogami, metakognitivno usmerjanje in metakognitivni nadzor), ki imajo drugačno izhodišče, vendar delujejo skupaj in so v medsebojni interakciji. Izvršilne funkcije in metakognicija vključujejo različne dinamične ter uravnalne procese, ki optimizirajo informacijsko procesiranje nalog prvega reda (npr. zaznavanje, spomin, semantično znanje) (Roeberts 2017).

Individualne razlike v komponentah izvršilnega funkcioniranja so močno pod vplivom dednosti in kažejo različne spremembe skozi čas (Friedman idr. 2017). Rudimentarne sposobnosti izvršilnih funkcij in metakognicije so načeloma že opazne pri otrocih, mlajših od treh let, s starostjo (predvsem ob vstopu v šolo) pa otroci pomembno napredujejo pri reševanju nalog izvršilnega delovanja in metakognicije. Temeljne komponente izvršilnih funkcij (inhibicija, delovni spomin in spoznavna prožnost) postanejo med seboj jasno razločljive šele v obdobju poznega otroštva in zgodnjega mladostništva, vendar so še vedno občutljive na različne okoljske dejavnike, kot so socio-ekonomski status, vzgojni slogi in vrstniške skupine (Alizade idr. 2019; Diamond 2013; Friedman idr. 2017). Največje razvojne spremembe se na področju izvršilnega delovanja kažejo v hitrosti in natančnosti izvrševanja aktivnosti, na področju metakognicije pa v učinkovitejšem sledenju lastnim miselnim procesom z namenom boljšega doseganja učnih dosežkov (Roeberts, 2017). Za celosten razvoj metakognicije sta potrebni reflektivna abstrakcija in formiranje konceptov, ki se pojavita šele v obdobju mladostništva. Poučevanje in učenje tako igrata pomembno vlogo pri ozaveščanju ter poznavanju lastnih miselnih procesov; tako pri izvršilnih funkcijah kot metakogniciji ima pomembno vlogo prefrontalni reženj možganov (npr. Best in Miller 2010; Garon, Bryson in Smith 2008). Z zaznavami o enostavnosti učenja in z občutki poznavanja učnega gradiva se povezuje ventromedialna regija prefrontalnega korteksa, medtem ko se anteriorna ter dorzolateralna regija prefrontalnega korteksa povezuje z zmožnostjo retrospektivnega sledenja lastnim kognitivnim procesom (Fleming in Dolan 2012).

Empirične študije izvršilnih funkcij in metakognicije pretežno naslavlajo vprašanje, v kolikšni meri temeljne komponente izvršilnih funkcij pojasnjujejo individualne razlike v metakogniciji otrok in odraslih. Pregledna študija C. M. Roeberts

(2017) kaže pomembno, vendar nizko povezanost med delovnim spominom in metakognicijo. Nekateri avtorji (npr. Kuhn in Pease 2010) pojmujejo inhibicijo kot nujen, vendar nezadosten pogoj za učinkovito vzpostavljanje metakognicije. Uspešno reševanje problemov in učinkovita izpeljava miselnih operacij namreč zahtevata tako produkcijo novih strategij kot inhibicijo predhodno uporabljenih strategij.

Odnos med izvršilnimi funkcijami in metakognicijo bi lahko pojasnila komponenta spoznavne prožnosti (tj. menjavanje oziroma preklapljanje setov, mentalnih stanj in nalog), ki vključuje inhibicijo odziva in delovni spomin. Pri tej komponenti je ključen nadzor nad procesom izbire in pravilnim upoštevanjem povratnih informacij, kar nekateri avtorji (npr. Best in Miller, 2010) opredeljujejo kot metakognicijo. Z metakognitivnimi procesi se prekriva tudi koncept izvršilne kontrole, ki je pomembna pri odločanju, izbiri strategij in izvajanju nerutinskih dejavnosti (Posner in Rothbart 1998). Podobno kažejo tudi druge raziskave (npr. Carlson, Claxton in Moses 2015): razvite izvršilne funkcije spodbujajo in so potreben pogoj za razvoj metakognicije, medtem ko motnje v izvršilnem delovanju vplivajo na t. i. nižje oblike metakognitivnega zavedanja. V tem primeru posameznik znova in znova uporablja določeno vedenjsko strategijo, tudi če je neustrezna. S tega vidika se zdi, da so izvršilne funkcije pomembne za metakognitivno kontrolo na osnovni ravni katerekoli samoregulirane kognitivne naloge (Roebers 2017).

## **::Izvršilne funkcije v odnosu do samoregulacije**

Komponente izvršilnih funkcij in samoregulacije se do določene mere prekrivajo, obenem pa predstavljajo med seboj neodvisne konstrukte (Borkowski in Burke 1996). Za namene pričujočega prispevka predstavljamo razlike med konstruktoma izvršilnih funkcij in samoregulacije, obenem pa osvetlimo tudi nekatere vidike njunega prekrivanja.

Prvič: samoregulacija predstavlja posameznikovo sposobnost nadzorovanja in uravnavanja čustvovanja, mišljenja ter vedenja. Vključuje različne procese in funkcije, ki omogočajo nadzor notranjih stanj ter izvajanje aktivnosti in dejanj v določenem socialnem kontekstu (Rueda, Posner in Rothbart 2005). Samoregulacija odraža ciljno usmerjeno vedenje in je nujna, kadar pri zasledovanju takšnega vedenja naletimo na oviro. Z njo je tesno povezan pojem samonadzora, ki označuje ožjo skupino samoregulativnih procesov, s katerimi preglasimo neželene in moteče impulze (Heatherton in Wagner 2011).

O samoregulaciji so pisali avtorji (npr. Carver in Scheier 1990) že v 20. stoletju, pri čemer so bila zgodnja pojmovanja samoregulacije pretežno usmerjena v nadzor in uravnavanje čustev, raziskovalci na področju izvršilnih funkcij pa so se pretežno osredotočali na miselne procese, pozornost ter konkretno vedenje (Diamond 2013; Mischel in Ayduk 2002).

Drugič: nevropsihološke študije izvršilnih funkcij so v ospredje postavile aktivnost lateralnega prefrontalnega korteksa, medtem ko so se raziskave na področju sa-

moregulacije usmerile k aktivnosti medialnega prefrontalnega korteksa in parasimpatičnega živčnega sistema (Blair in Diamond 2008).

Tretjič: tudi pri ocenjevanju izvršilnih funkcij in samoregulacije so raziskovalci izhajali iz različnih izhodišč. Za ocenjevanje samoregulacije otrok v domačem ali šolskem okolju so pretežno uporabljali ocene staršev (Blair in Diamond 2008), skrbnikov ali učiteljev ali pa je preučevanje samoregulacije potekalo v laboratorijskem okolju z različnimi frustracijskimi situacijami (Kochanska, Philibert in Barry 2009; Mischel, Shoda in Rodriguez 1989), medtem ko so se pri ocenjevanju izvršilnih funkcij raziskovalci poslužili predvsem neposrednega ocenjevanja otrokovega vedenja v laboratorijskih situacijah z uporabo objektivnih mer (Diamond 2013).

Ob pregledu literature (npr. Diamond 2013; Hofmann idr. 2012; Jones idr. 2016) lahko zasledimo, da so temeljne komponente izvršilnih funkcij (tj. inhibicija, delovni spomin in spoznavna prožnost) najpogosteje opredeljene kot podporni mehanizmi posameznikovemu samoregulativnemu vedenju. Samoregulacija namreč vključuje tri temeljne komponente: inhibicijo odziva, inhibicijo na ravni pozornosti (selektivna ali usmerjena pozornost) in vzdrževanje optimalne ravni čustvenega, motivacijskega in kognitivnega vznburjenja (Diamond 2013). Uspešna samoregulacija se tako izraža skozi sposobnost aktivne inhibicije oziroma zaviranja vedenjskih odzivov (npr. slabih navad ali vzgibov), ki so nezdržljivi s posameznikovimi cilji. Nizka inhibicija odziva se povezuje z različnimi težavami, kjer prihaja v ospredje nadzor impulzov (npr. uporaba in zloraba psihoaktivnih substanc, neustrezno socialno odzivanje/vedenje, spolna nezvestoba v romantičnem odnosu; Berkman idr. 2011; Pronk idr. 2011; von Hippel in Gonsalkorale 2005).

Pomembno komponento samoregulativnih mehanizmov predstavlja tudi delovni spomin. Delovni spomin neposredno podpira izbiro in uporabo strategij, s katerimi bomo rešili izbran problem (Heatherton in Wagner 2011; Kane, Bleckley, Conway in Engle 2001), obenem pa se povezuje z nadzorom ruminativnih misli (Hofmann idr. 2012). Neustrezna izbira ali uporaba teh strategij naj bi po mnenju nekaterih avtorjev (npr. Fishbach in Shah 2006) vodila k neuspešni samoregulaciji, razen v primeru habituiranih in avtomatskih vzorcev vedenja. Pri tem je treba izpostaviti, da sledenje zastavljenemu cilju ni povezano samo z delovnim spominom, temveč tudi z osredotočeno pozornostjo in inhibitornim nadzorom, ki nižata učinek motečih dražljajev (Dreisbach in Haider 2009). Obseg delovnega spomina se je izkazal tudi kot pomemben dejavnik uravnavanja čustev (Schmeichel in Demaree 2010), kar predstavlja pomemben vidik samoregulacije.

Pomembno komponento učinkovite samoregulacije v socialnem ali izobraževalnem kontekstu predstavljata tudi posameznikova odprtost in sposobnost prehajanja med različnimi dejavnostmi ter strategijami za doseg cilja - spoznavna prožnost (Hofmann idr. 2012). Višje izražena spoznavna prožnost omogoča posamezniku opustitev manj optimalnih izbir in iskanje alternativnih strategij za doseganje istega cilja, nasprotno pa lahko pripomore k oddaljevanju od zadanega cilja, pri čemer daje posameznik prednost mamljivim dražljajem (Fishbach, Zhang in Koo 2009).

Samoregulacija je lahko začasno oslABLJena zaradi različnih situacijskih dejavnikov, kot so kognitivna obremenitev, okoljski ali socialni stresorji ali zloraba alkohola (pregled v Hofmann idr. 2012). Številne študije so dokazale, da je delovni spomin možno izboljšati (Klingberg 2010). Treningi delovnega spomina so se npr. pokazali kot učinkovita strategija na področju prekomernega popivanja in problematičnega prehranjevalnega vedenja, predvsem pri posameznikih z oslABLjenimi izvršilnimi funkcijami in neprilagojenimi impulzivnimi težnjami (pregled v Hofmann idr. 2012). Takšne ugotovitve podpirajo pomembno vlogo posameznih komponent izvršilnih funkcij v samoregulaciji posameznikov.

Na osnovi zgornjih spoznanj lahko zaključimo, da samoregulacijske spretnosti (npr. reševanje problemov ali čustvena regulacija) vključujejo tako posamezne komponente izvršilnih funkcij (tj. inhibicija, delovni spomin, spoznavna prožnost) kot druge kompleksne spretnosti (npr. odlog zadovoljitve, strategije spoprijemanja, psihološka odpornost) in znanja.

## **::Izvršilne funkcije v odnosu do inteligentnosti**

V literaturi smo zasledili vrsto razprav o sorodnosti komponent izvršilnih funkcij in inteligentnosti. Sternberg (2005, v McCloskey, Perkins in Van Divner 2009) pojmuje inteligentnost kot kapaciteto za učenje iz lastnih izkušenj, ob uporabi metakognitivnih procesov, ki spodbujajo učenje in sposobnost prilagajanja na okolje. V razvojnopsihološkem kontekstu se zdijo še posebej pomembne povezanosti izvršilnih funkcij s fluidno in kristalizirano inteligentnostjo (npr. Friedman in Miyake 2017). Fluidna inteligentnost je opredeljena kot sposobnost reševanja problemov in induktivnega ter deduktivnega logičnega sklepanja. Povezuje se s sposobnostjo učenja in iznajdljivosti v novih situacijah (Cattell 1987), izhaja iz osrednjega živčnega sistema (Pogačnik 1995), odraža kapacitete procesiranja informacij ter vključuje pozornost in delovni spomin (Repovš 2007). Kristalizirana inteligentnost označuje različna znanja in posameznikove izkušnje, pridobljene v obdobju izobraževanja. Svoj višek doseže v obdobju srednje in pozne odraslosti (Pogačnik 1995), nanaša pa se na splošno razgledanost, nekonvencionalnost ter zanimanje za umetnost (Repovš 2007). Še posebej fluidna inteligentnost posamezniku omogoča razmišljanje o abstraktnih povezavah v zvezi z reševanjem problema, zaradi česar se uporablja kot sinonim za nekatere specifične komponente izvršilnih funkcij oziroma se z njimi prekriva (npr. pozornost in delovni spomin) (Diamond 2013; McCloskey idr. 2009).

Kot je razvidno iz literature, pri preučevanju odnosa med izvršilnimi funkcijami in inteligentnostjo postavlja največ raziskav v ospredje komponenti delovnega spomina ter spoznavne prožnosti. V pregledni študiji Ardile (2018) lahko zasledimo, da raziskave prvotno niso potrdile povezanosti med nekaterimi nalogami za merjenje izvršilnih funkcij (npr. Hanojski stolp, Wisconsin test sortiranja kart) in dosežki na verbalnih, neverbalnih ter kvantitativnih merah inteligentnosti. Šele kasnejše

raziskave na vzorcu študentov (npr. Ardila, Galeano in Rosselli 1998) so potrdile nizko, vendar pomembno povezanost med izbranimi merami izvršilnih funkcij (npr. test verbalne fluentnosti) in podtesti Wechslerjeve lestvice inteligentnosti – WAIS (npr. ponavljanje števil).

Zdi se, da sta bili pri preučevanju odnosa med izvršilnimi funkcijami in inteligentnostjo v ospredje postavljeni predvsem komponenti delovnega spomina ter spoznavne prožnosti, pri čemer so raziskovalci poskušali pojasniti, ali navedeno predstavlja isti konstrukt. V eni od študij tega področja so N. Friedman in sodelavci (2006) ocenjevali povezanost med fluidno in kristalizirano inteligentnostjo ter komponentami izvršilnih funkcij (inhibicija, delovni spomin, spoznavna prožnost). Avtorji so potrdili povezanost med delovnim spominom in inteligentnostjo, ne pa med inhibicijo, spoznavno prožnostjo ter inteligentnostjo. Sposobnost posodabljanja in upravljanja reprezentacijskih shem v delovnem spominu je v raziskavi (Miyake idr. 2000) pojasnila od 37 % do 45 % variabilnosti na različnih merah inteligentnosti na vzorcu odraslih posameznikov.

Rezultati teh študij po mnenju Ardile (2018) kažejo na pomembne razlike med inteligentnostjo in komponentami izvršilnih funkcij. Čeprav različna vedenja in dosežki, ki odražajo inteligentnost posameznika, vključujejo aktivacijo temeljnih izvršilnih funkcij ali se z njimi prekrivajo, obstajajo med obojimi pomembne razlike tako na konceptualni, kot tudi na merski ravni. Kljub obstoju povezanosti med merami inteligentnosti in izvršilnih funkcij (npr. Conway, Kane in Engle 2003) je videti, da je diferencialna opredelitev omenjenih konstruktov zahtevna naloga; čeprav imajo opredelitve izvršilnih funkcij in inteligentnosti podobno izhodišče, z merami inteligentnosti, kot menijo nekateri avtorji (Ardile 2018; Friedman 2006; McCloskey idr. 2009), zajamemo le manjši delež izvršilnih funkcij.

## ::ZAKLJUČEK

V zadnjem stoletju je znanost pomembno napredovala na področju razumevanja višjih kognitivnih procesov in načinov, kako možgani uravnavajo ter organizirajo informacije z namenom učinkovitega soočanja z zahtevami okolja (Goldstein idr. 2014). Aktivacija sistema izvršilnih funkcij je pomembna za uspešno delovanje na področju hitrega in prožnega prilagajanja na spremembe v okolju ter reševanja problemov, ustvarjalnosti, prožnosti, samoregulacije (Diamond 2012). Sistem izvršilnih funkcij nadzira in usmerja druge sisteme ter procese in je pod vplivom delovanja prefrontalnega korteksa, ki potrebuje za razvoj največ časa (Goldstein idr. 2014). Zaradi vsega tega so izvršilne funkcije eden od najpogostejše citiranih konstruktov v kognitivni, razvojnopsihološki, pedagoški in nevropsihološki znanosti (npr. Toplak, West in Stanovich 2013), čeprav njihova opredelitev nikakor ni enoznačna. Raziskovalci se strinjajo, da gre za pomemben skupek kognitivnih procesov, ki usmerja jo vedenje posameznika (npr. v procesu učenja in pri ostalih vsakdanjih obveznostih), prispevajo k sledenju zastavljenim nalogam ali k samoregulaciji ter se ne po-

vezujejo zgolj s kognitivnim področjem, temveč naslavljaajo tudi socialno-čustveni vidik posameznikovega delovanja (Baggetta in Alexander 2016).

Ob pregledu literature lahko opazimo, da zavzemajo izvršilne funkcije različne vloge v odnosu do nekaterih sorodnih konstruktov, kot so na primer kognitivni nadzor, kognitivne strategije, metakognicija, samoregulacija in inteligentnost, zaradi česar jih ne moremo enačiti. Odnosi med temi konstrukti niso niti enotni niti enoznačni, saj ima, med drugim, vsak od njih drugačne razvojne značilnosti in poti. Pomembne razlike obstajajo tudi v načinu ocenjevanja, napovednih vrednostih za dolgoročne izide in načinih njihovega spodbujanja. Pri preučevanju izvršilnih funkcij se je zato smiselno izogibati poenostavljenemu pojmovanju različnih sposobnosti in spretnosti kot procesov izvršilnega delovanja ter bolj natančno določiti razlike med izvršilnimi funkcijami kot celostnem konstrukt, posameznimi komponentami, ki prispevajo k oblikovanju navedenega konstrukta, ter odnosi s sorodnimi konstrukti (Baggetta in Alexander 2016). Dileme na terminološkem področju bi morda lahko odpravili tudi z jasno opredelitvijo sposobnosti načrtovanja in pozornosti kot spoznavnih procesov višjega reda in ne kot izvršilnih funkcij višjega reda.

## ::LITERATURA

- Alizade, Hamid, Parviz Sharifi Daramadi, Karim Abdolmohammadi, Saeed Rezayi in Mahdi Dastjerdi Kazemi. 2019. »Neurocognitive executive functions: Development and interaction with environmental factors.« V *Journal of Child Mental Health* 6/2: 218–231.
- Anderson, Peter. 2002. »Assessment and development of executive function (EF) during childhood.« V *Child Neuropsychology* 8/2: 71–82.
- Anderson, Vicki A., Peter Anderson, Elisabeth Northam, Rani Jacobs, in Cathy Catroppa. (2001). »Development of executive functions through late childhood and adolescence in an Australian sample.« V *Developmental Neuropsychology* 20: 385–406.
- Ardila, Alfredo. 2018. »Is intelligence equivalent to executive functions?« V *Psicothema* 30/2: 159–164.
- Ardila, Alfredo, Luz Marina Galeano in Monica Rosselli. 1998. »Toward a model of neuropsychological activity.« V *Neuropsychology Review* 8: 171–190.
- Baddeley, Alan D. 1986. *Working memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Baggetta, Peter in Patricia A. Alexander. 2016. »Conceptualization and operationalization of executive function.« V *Mind, Brain, and Education* 10/1: 10–33.
- Bailey, Charles E. 2007. »Cognitive accuracy and intelligent executive function in the brain and in business.« V *Annals of the New York Academy of Sciences* 1118: 122–41.
- Berkman, Elliot T., Emily B. Falk in Matthew D. Lieberman. 2011. »In the Trenches of real-world self-control.« V *Psychological Science* 22/4: 498–506.
- Best, John R. in Patricia H. Miller. 2010. »A developmental perspective on executive function.« V *Child Development* 81/6: 1641–1660.
- Blair, Clancy in Adele Diamond. 2008. »Biological processes in prevention and intervention: The promotion of self-regulation as a means of preventing school failure.« V *Developmental Psychopathology* 20/3: 899–911.
- Borkowski, John G. in Jennifer E. Burke. 1996. »Theories, models, and measurements of executive functioning: An information processing perspective.« V *Attention, memory, and executive function*, uredila G. Reid Lyon in Norman A. Krasnegor, str. 235–261. Baltimore, MD: Paul Brookes.
- Buttelmann, Frances in Julia Karbach. 2017. »Development and plasticity of cognitive flexibility in early and middle childhood.« V *Frontiers in Psychology* 8: 1–6.

- Cattell, Raymond B. 1987. *Advances in psychology, No. 35. Intelligence: Its structure, growth and action*. North-Holland.
- Carlson, Stephanie M., Laura J. Claxton in Louis J. Moses. 2015. »The relation between executive function and theory of mind is more than skin deep.« V *Journal of Cognition and Development* 16/1: 186–197.
- Carver, Charles S. in Michael Scheier. 1990. »Principles of self-regulation: Action and emotion.« V *Handbook of motivation and cognition: Foundations of social behavior, Vol. 2*, uredila E. Tory Higgins in Richard M. Sorrentino, 3–52. The Guilford Press.
- Cohen, Jonathan D. 2015. »Cognitive control (Executive function): Role of prefrontal cortex.« V *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*: 33–37.
- Cohen, Jonathan D., Kevin Dunbar in James L. McClelland. 1990. »On the control of automatic processes: A parallel distributed processing account of the Stroop effect.« V *Psychological Review* 97/3: 332–361.
- Conway, Andrew R. A., Michael J. Kane in Randall W. Engle. 2003. »Working memory capacity and its relation to general intelligence.« V *Trends in Cognitive Science* 7/12: 547–552.
- Cuevas, Kimberly in Martha Ann Bell. 2010. »Developmental progression of looking and reaching performance on the A-not-B task.« V *Developmental Psychology* 46/5: 1363–1371.
- Davidson, Matthew C., Dima Amso, Loren Cruess Anderson in Adele Diamond. 2006. »Development of cognitive control and executive functions from 4 to 13 years: Evidence from manipulations of memory, inhibition, and task switching.« V *Neuropsychologia* 44/11: 2037–2078.
- Diamond, Adele. 1985. »Development of the ability to use recall to guide action, as indicated by infants' performance on A-not-B.« V *Child Development* 56(4): 868–83.
- Diamond, Adele. 2012. »Activities and programs that improve children's executive functions.« V *Current Directions in Psychological Sciences*, 21/5: 335–341.
- Diamond, Adele. 2013. »Executive functions.« V *Annual Review of Psychology* 64: 135–168.
- Diamond, Adele. 2014. »Want to optimize executive functions and academic outcomes? Simple, just nourish the human spirit.« V *Minnesota Symposia: Developing Cognitive Control Processes: Mechanisms, Implications, and Interventions* 37: 205–230.
- Dreisbach, Gesine in Hilde Haider. 2009. »How task representations guide attention: Further evidence for the shielding function of task sets.« V *JExpPLMC* 35/2: 477–486.
- Fishbach, Ayelet in James Y. Shah. 2006. »Self-control in action: Implicit dispositions toward goals and away from temptations.« V *Journal of Personality and Social Psychology* 90/5: 820–832.
- Fishbach, Ayelet, Ying Zhang in Minjung Koo. 2009. »The dynamics of self-regulation.« V *European Review of Social Psychology* 20/1: 315–344.
- Flavell, John H. 1979. »Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry.« V *American Psychologist* 34/10: 906–911.
- Fleming, Stephen M. in Raymond J. Dolan. 2012. »The neural basis of metacognitive ability.« V *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences* 367/1594: 1338–1349.
- Friedman, Naomi P. in Akira Miyake. 2017. »Unity and diversity of executive functions: Individual differences as a window on cognitive structure.« V *Cortex* 86: 186–204.
- Friedman, Naomi P., Akira Miyake, Robin P. Corley, Susan E. Young, John DeFries in John K. Hewitt. 2006. »Not all executive functions are related to intelligence.« V *Psychological Science* 17/2: 172–179.
- Garon, Nancy, Susan E. Bryson in Isabel M. Smith. 2008. »Executive function in preschoolers: A review using an integrative framework.« V *Psychological Bulletin* 134/1: 31–60.
- Gathercole, Susan E., Susan J. Pickering, Benjamin Ambridge in Hannah Wearing. 2004. »The structure of working memory from 4 to 15 years of age.« V *Developmental Psychology* 40/2: 177–190.
- Goldstein, Sam, Jack A. Naglieri, Dana Princiotta in Tulio M. Otero. 2014. »Introduction: A history of executive functioning as a theoretical and clinical construct.« V *Handbook of executive functioning*, uredila Sam Goldstein in Jack A. Naglieri, 3–12. New York: Springer Science+Business Media.
- Hedden, Trey in Denise C. Park. 2001. »Aging and interference in verbal working memory.« V *Psychology and Aging* 16/4: 666–681.

- Heatherton, Todd F. in Dylan D. Wagner. 2011. »Cognitive neuroscience of self-regulation failure.« V *Trends in Cognitive Sciences* 15/3: 132-139.
- Hofmann, Wilhelm, Brandon J. Schmeichel in Alan D. Baddeley. 2012. »Executive functions and self-regulation.« V *Trends in Cognitive Sciences* 16/3: 174-180.
- Huizinga, Mariette in Maurits van der Molen. 2007. »Age-group differences in set switching and set-maintenance on the Wisconsin Card Sorting Task.« V *Developmental Neuropsychology* 31/2: 193-215.
- Hunter, Scott J. in Elizabeth P. Sparrow. 2012. *Executive Function and Dysfunction. Identification, Assessment and Treatment*. Cambridge University Press.
- Jacob, Robin T. in Julia Parkinson. 2015. »The potential for school-based interventions that target executive function to improve academic achievement: A review.« V *Review of Educational Research* 85/4: 512-552.
- Jones, Stephanie M., Rebecca Bailey, Sophie P. Barnes in Ann Partee. 2016. *Executive function mapping project: Untangling the terms and skills related to executive function and self-regulation in early childhood. OPRE Report # 2016-88*. Washington, DC: Office of Planning, Research and Evaluation, Administration for Children and Families, U.S. Department of Health and Human Services.
- Kane, Michael, M. Kathryn Bleckley, Andrew Conway in Randall W. Engle. 2001. »A controlled-attention view of working-memory capacity.« V *Journal of Experimental-Psychology: General* 130/2: 169-183.
- Klingberg, Torkel. 2010. »Training and plasticity of working memory.« V *Trends in Cognitive Sciences* 14/7: 317-324.
- Kochanska, Grazyna, Rober A. Philibert in Robin A. Barry. 2009. »Interplay of genes and early mother-child relationship in the development of self-regulation from toddler to preschool age.« V *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 50/11: 1331-1338.
- Koritnik, Blaž, Miha Kočevar, Jernej Knific, Rok Tavčar in Lilijana Šprah. 2004. »Prostorski in verbalni delovni spomin.« V *Psihološka obzorja*, 13/2: 48-60.
- Kuhn, Deanna in Maria Pease. 2010. »The dual components of developing strategy use: Production and inhibition.« V *Metacognition, strategy use, and instruction*, uredila Harriet Salatas Waters in Wolfgang Schneider, 135-159. New York: Guilford Press.
- Latzman, Robert D., Natasha Elkovitch, John Young, J. in Lee Anna Clark. 2010. »The contribution of executive functioning to academic achievement among male adolescents.« V *Journal of Clinical and Experimental Neuropsychology* 32/5: 455-462.
- Lustig, Cindy in Howard Eichenbaum. 2015. »Editorial overview: Cognitive control: Diversity of domains, parallels in mechanism.« V *Current Opinion in Behavioral Sciences* 1: IV-VII.
- McCloskey, George, Lisa A. Perkins in Bob Van Divner. 2009. *Assessment and intervention for executive function difficulties*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Miller, Earl K. in Jonathan D. Cohen. 2001. »An integrative theory of prefrontal cortex function.« V *Annual Review of Neuroscience* 24/1: 167-202.
- Mischel, Walter in Ozlem Ayduk. 2002. »Self-regulation in a cognitive-affective personality system: Attentional control in the service of the self.« V *Self-Identity* 1/2: 113-20.
- Mischel, Walter, Yuichi Shoda in Philip P. Peake. 1998. »The nature of adolescent competencies predicted by preschool delay of gratification.« V *Journal of Personality and Social Psychology* 54/4: 687-696.
- Miyake, Akira, Naomi P. Friedman, Michael J. Emerson, Alexander H. Witzki, Amy Howerter in Tor D. Wager. 2000. »The unity and diversity of executive functions and their contributions to complex »Frontal Lobe« tasks: A latent variable analysis.« V *Cognitive Psychology* 41/1: 49-100.
- Moffitt Terrie E. 2012. *Childhood self-control predicts adult health, wealth, and crime*. Copenhagen: Multi-Disciplinary Symposium Improving the Well-Being of Children.
- Norman, Donald A. in Tim Shallice. 1986. »Attention to action: Willed and automatic control of behavior.« V *Consciousness and self-regulation advances in research and theory*, uredili Richard J. Davidson, Gery E. Schwartz in David Shapiro, 1-18. New York: Plenum Press.
- O'Driscoll, Kieran in John Paul Leach. 1998. »"No longer Gage": An iron bar through the head. Early observations of personality change after injury to the prefrontal cortex.« V *British Medical Journal (Clinical research ed.)*, 317/7174: 1673-1674.

- Pogačnik, Vid. 1995. *Pojmovanje inteligentnosti*. Radovljica: Didakta.
- Posner, Michael I. in Mary K. Rothbart. 1998. »Attention, self-regulation, and consciousness.« V *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 353/1377: 1915–1927.
- Pronk, Tila M., Johan C. Karremans in Daniel H. Wigboldus. 2011. »How can you resist? Executive control helps romantically involved individuals to stay faithful.« V *Journal of Personality and Social Psychology* 100/5: 827–837.
- Repovš, Grega. 2007. »Možgani in osebnost.« Dostop 20. marec. <http://www.sinapsa.org/tm/media/priponke/a188-Mozgani%20in%20osebnost.pdf>
- Roebers, Claudia M. 2017. »Executive function and metacognition: Towards a unifying framework of cognitive self-regulation.« V *Developmental Review* 45: 31–51.
- Roebers, Claudia M. in Emanuel Feurer. 2015. »Linking executive functions and procedural metacognition.« V *Child Development Perspectives* 10/1: 39–44.
- Rueda, M. Rosario, Michael Posner in Mary K. Rothbart. 2005. »The development of executive attention: Contributions to the emergence of self-regulation.« V *Developmental Neuropsychology* 28/2: 573–594.
- Schmeichel, Brandon J. in Heath Demaree. 2010. »Working memory capacity and spontaneous emotion regulation: High capacity predicts self-enhancement in response to negative feedback.« V *Emotion* 10/5: 739–744.
- Shoda, Yuichi, Walter Mischel in Philip K. Peake. 1990. »Predicting adolescent cognitive and self-regulatory competencies from preschool delay of gratification: Identifying diagnostic conditions.« V *Developmental Psychology* 26/6: 978–986.
- Stuphorn, Veit. 2015. »Neural mechanisms of response inhibition.« V *Current Opinion in Behavioral Sciences* 1: 64–71.
- Ššok, Sanja. 2006. »Spomin–kaj to je in kako deluje?« V *Zdravniški vestnik* 75/2: 101–104.
- Theeuwes, Jan. 2010. »Top–down and bottom–up control of visual selection.« V *Acta Psychologica* 135/2: 77–99.
- Toplak, Maggie E., Richard F. West in Keith E. Stanovich. 2013. »Practitioner review: Do performance-based measures and ratings of executive function assess the same construct?« V *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 54/2: 131–143.
- Von Hippel, William in Karen Gonsalkorale. 2005. »“That is bloody revolting!”: Inhibitory control of thoughts better left unsaid.« V *Psychological Science* 16/7: 497–500.
- Vriezen, Ellen R. in Susan Pigott. 2002. »The relationship between parental report on the brief and performance-based measures of executive function in children with moderate to severe traumatic brain injury.« V *Child Neuropsychology (Neuropsychology, Development and Cognition: Section C)* 8/4: 296–303.
- Wager, Tor D., Cing-Yune Sylvester, Steven C. Lacey, Derek Evan Nee, Michael S. Franklin in John Jonides. 2005. »Common and unique components of response inhibition revealed by fMRI.« V *Neuro-Image* 27/2: 323–340.
- Yeniad, Nihal, Maïke Malda, Judi Mesman, Marinus H. van Ijzendoorn, M. H. in Suzanne Pieper. 2013. »Shifting ability predicts math and reading performance in children: A metaanalytical study.« V *Learning and Individual Differences* 23/1: 1–9.
- Zhou Qing, Stephen H. Chen in Alexandra Main. 2012. »Commonalities and differences in the research on children's effortful control and executive function: A call for an integrated model of self-regulation.« V *Child Development Perspectives* 6/2: 112–121.

*Kaja Hacin Beyazoglu,  
Jana Kodrič*

**TEORIJA UMA,  
IZVRŠILNE  
FUNKCIJE IN  
METAJEZIKOVNE  
ZMOŽNOSTI PRI  
OSEBAH Z  
MOTNJAMI  
AVTISTIČNEGA  
SPEKTRA**

*29-49*

ODDELEK ZA PSIHOLOGIJO  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
UNIVERZA V LJUBLJANI  
KAJA.HACIN@FF.UNI-LJ.SI

PEDIATRIČNA KLINIKA  
UKC LJUBLJANA  
JANA.KODRIC@KCLJ.SI

IZVIRNI ZNANSTVENI ČLANEK

UDK: 159.9.016.1:165.194:616.896

**::POVZETEK**

MOTNJE AVTISTIČNEGA SPEKTRA (MAS) so nevrobiološka motnja, ki se kaže v posebnostih v socialnih interakcijah, socialni komunikaciji in vedenju. Te posebnosti so bile v preteklosti predmet mnogih psiholoških raziskav, ki so ponudile nove izsledke in uvide v težave oseb z MAS. V preglednem članku predstavljamo ugotovitve raziskav o posebnostih oseb z MAS na področjih teorije uma in izvršilnih funkcij – dveh področji, kjer osebe z MAS v vsakodnevem življenju pogosto kažejo največ težav; ter na področju metajezikovnih zmožnosti, ki je sicer v primerjavi s teorijo uma in z izvršilnimi funkcijami redkeje preučevano, vendar pa pomembno povezano z njima. Ker je skozi izsledke različnih raziskav postalo jasno, da vseh težav oseb z MAS ni mogoče pojasniti le s področno specifičnimi primanjkljaji ali posameznimi procesi, se v članku osredotočimo tudi na povezave med navedenimi kognitivnimi zmožnostmi in procesi ter posebnostmi v teh povezavah, do katerih prihaja pri osebah z MAS. Za prihodnje raziskovanje se tako odpirajo predvsem vprašanja, povezana z različnimi dinamičnimi interakcijami med kognitivnimi zmožnostmi in procesi, razvojnimi potmi posameznih zmožnosti in mehanizmi, ki jih osebe z MAS uporabljajo pri vsakdanjem življenju.

**Ključne besede:** teorija uma, izvršilne funkcije, metajezikovne zmožnosti, pripovedovanje zgodbe, motnje avtističnega spektra

**ABSTRACT**

*THEORY OF MIND, EXECUTIVE FUNCTIONS, AND METALINGUISTIC COMPETENCES OF INDIVIDUALS WITH AUTISM SPECTRUM DISORDERS*

*Autism spectrum disorders (ASD) are a neurobiological disorder characterized by persistent deficits in social interactions, social communication, and behaviour. These deficits have been the subject of a great deal of past psychological research offering new knowledge and insight into the problems of people with ASD. In this review article, we present the findings of research on the deficits of people with ASD in terms of theory of mind and executive functions – two areas where people with ASD often show the most problems in everyday life – and metalinguistic competences. Metalinguistic competences are less frequently studied than theory of mind and executive functions, although they are closely related to them. It has become clear from the results of various studies that not all of the problems of people with ASD can be explained by domain-specific deficits or individual processes. Therefore, this article addresses the relationship between these cognitive abili-*

*ties and processes, and the specifics of this relationship in people with ASD. For future research, questions arise about various dynamic interactions between cognitive abilities and processes, developmental pathways of individual abilities and mechanisms used by people with ASD in everyday life.*

*Key words: theory of mind, executive functions, metalinguistic competences, storytelling, autism spectrum disorders*

Motnje avtističnega spektra (MAS) so nevrobiološka motnja, ki se kaže v posebnostih v socialnih interakcijah, socialni komunikaciji ter omejenih in ponavljajočih vzorcih vedenja, interesov in dejavnosti. Simptomi so prisotni že zgodaj v razvoju ter vplivajo na vsakodnevno funkcioniranje posameznika (American Psychiatric Association, 2013). Različni raziskovalci se že desetletja trudijo pojasniti vzroke posebnosti v vedenju oseb z MAS z različnimi razlagami kognitivnega delovanja. Za zdaj še nobena razlaga ne pojasnjuje vseh značilnosti MAS. Ugotovitve številnih raziskav so občasno med seboj tudi neskladne.

Znanstvene članke za naš pregledni članek smo iskali s pomočjo podatkovnih baz, vključenih v zbirko EBSCOhost. Iskanje je potekalo pod ključnimi besedami »motnje avtističnega spektra« ali »avtizem« in »izvršilne funkcije« ali »teorija uma« ali »metajezikovne zmožnosti«. V bazah je pod temi ključnimi besedami objavljenih 47594 člankov v recenziranih revijah, od tega 29910 po letu 2010. Zaradi velike količine objavljenih člankov smo se v naslednjem koraku osredotočili predvsem na novejša raziskave in na metaštudije. V končni pregled smo tako vključili 81 znanstvenih člankov. V nadaljevanju predstavljamo pregled ugotovitev raziskav, ki poskušajo značilnosti oseb z MAS v socialnih interakcijah, socialni komunikaciji in vsakodnevem vedenju pojasniti s primanjkljaji teorije uma, izvršilnih funkcij in metajezikovnih zmožnosti. Sledi pregled ugotovitev, kako so ti kognitivni procesi in zmožnosti medsebojno povezani ter katere raziskave bi ugotovitve v prihodnosti lahko še pomembno dopolnile.

## **::TEORIJA UMA PRI OSEBAH Z MAS**

Težave pri teoriji uma so ena od središčnih kognitivnih značilnosti posameznikov z MAS (Baron Cohen, 2001). Teorija uma je zmožnost zavedanja in razumevanja lastnih mentalnih stanj in mentalnih stanj drugih ljudi (Premack in Woodruff, 1978). Predstavlja človekovo zmožnost, da razmišlja in sklepa o tem, kaj si drugi ljudje mislijo, vedo, kakšne namene imajo, ter na podlagi tega oblikuje sklepe o njihovem vedenju (npr. kako se bo nekdo vedel ali zakaj se je vedel na določen način).

Raziskave kažejo, da imajo posamezniki z MAS določene težave pri razumevanju različnih mentalnih stanj. Najpogostejše raziskovane so njihove težave pri razumevanju napačnih prepričanj drugih ljudi (npr. Baron Cohen idr., 1985, 1986; Perner

idr., 1989). Poleg tega so raziskovalci (npr. Baron Cohen in Goodhart, 1994; Phillips idr., 1998; Sodian in Frith, 1992) ugotovili, da imajo težave tudi pri razumevanje namena (oz. pri razlikovanju med namenom, da bo nekdo nekaj naredil, in tem, da nekdo to dela), védenja (razumevanje odnosa med tem, kar ljudje vidimo in posledično vemo) in zavajanja (razumevanje, da lahko vplivamo na prepričanja drugih). Osebe z MAS težko presojajo položaje s pogleda druge osebe (kaj drugi misli ali ve) in namesto tega pogosto poročajo o tem, kar vedo same. Posamezniki z MAS imajo težave tudi pri presojanju mentalnih stanj drugih ljudi na podlagi izraza na obrazu oz. predelu okrog oči na fotografijah ali na podlagi posnetkov glasu (npr. Baron Cohen idr., 1997; Rutherford idr., 2002).

Teorija uma je zmožnost, ki jo ljudje uporabljamo vsakodnevno v raznolikih situacijah, saj pogosto oblikujemo razlage in sklepe, da pojasnujemo vedenje ljudi okrog nas. Raziskave kažejo (npr. Heider in Simmel, 1944; Klin, 2000), da ljudje pripisujemo različne motive tudi predmetom. V eni od raziskav so udeležencem predvajali animacijo, ki je prikazovala gibanje geometrijskih likov po površini. Nato so morali udeleženci poročati o tem, kaj so videli. Večina udeležencev brez MAS je videno animacijo preoblikovala v zgodbo, kjer so geometrijski liki posedovali človeške lastnosti (npr. dva lika sta se igrala, ko je prišel tretji in ju začel loviti), pri tem pa so likom pripisovali tudi različna čustva in mentalna stanja (npr. bil je jezen, bilo ga je strah, ni vedel, kam se je drugi skril). Udeleženci so tako geometrijske prikaze prepoznavali kot socialne fenomene in oblikovali socialni kontekst (Heider in Simmel, 1944; Klin, 2000). V primerjavi z udeleženci brez MAS so posamezniki z MAS geometrijskim likom redkeje pripisovali socialne pomene, pogostejše pa so bili njihovi opisi zgolj opisi geometrijskih likov in gibanja, ki so ga videli (Klin, 2000).

Opredelitev teorije uma ne vključuje zgolj razumevanja mentalnih stanj drugih ljudi, temveč tudi zavedanje in razumevanje lastnih mentalnih stanj ter tako ti dve zmožnosti opredeljuje kot medsebojno povezani oziroma soodvisni. Glede na ugotovljene posebnosti in v skladu z opredelitvijo teorije uma bi lahko pričakovali, da bodo imeli posamezniki z MAS težave tudi pri razumevanju lastnih mentalnih stanj (Frith in Happé, 1999; Williams, 2010). V skladu s tem so težave pri razumevanju lastnih mentalnih stanj pri osebah z MAS potrdili avtorji več raziskav (npr. Baron-Cohen, 1992; Hurlburt idr., 1994; Perner idr., 1989; Phillips idr., 1998; Williams in Happé, 2009). Posamezniki z MAS imajo tako težave tudi pri zavedanju in razumevanju lastnih napačnih prepričanj (npr. Baron-Cohen, 1992; Williams in Happé, 2009), namenov (npr. Phillips idr., 1998) in védenja (Perner idr., 1989). Hkrati pogosto napačno presodijo lastne refleksne gibe kot voljne gibe (Williams in Happé, 2010) ter kažejo posebnosti pri zavedanju lastnega mišljenja (Hurlburt idr., 1994). Raziskava (Hurlburt idr., 1994), v kateri so morali udeleženci ob naključnih trenutkih v dnevu v dnevnik zapisati, kaj so v tistem trenutku razmišljali, je pokazala, da bi lahko imeli nekateri posamezniki z MAS težave z razumevanjem ali zavedanjem lastnih misli v primerjavi s posamezniki brez MAS. Raziskava je bila sicer izvedena na izredno majhnem vzorcu oseb, vseeno pa je bilo iz dnevniški zapisov

misli oseb z MAS razvidno, da nekateri niso vsebovali opisov misli, temveč opise dejavnosti udeleženca v danem trenutku. Vseeno so avtorji sklenili, da nekateri posamezniki z MAS vsaj do določene mere uspešno usvojijo zmožnost zavedanja in razumevanja lastnih misli. Raziskava je ugotovila tudi zanimivost, značilno za mišljenje nekaterih oseb z MAS. Eden od udeležencev, ki je bil zmožen v dnevnik zapisati svoje misli, je poročal o tem, da so te sestavljene iz različnih vidnih podob (v primerjavi z opisi posameznikov brez MAS, ki običajno poročajo o mislih, ki imajo obliko notranjega govora). O mišljenju v obliki vidnih podob v svojih avtobiografskih zapisih poroča tudi T. Grandin (2006), raziskovalka z MAS.

### **::Teorija uma in skupna vezana pozornost**

Ugotovitve raziskav (Rieffe idr., 2017; Broekhof idr., 2015) kažejo, da se določene posebnosti pri osebah z MAS kažejo že pri predhodnikih teorije uma v otroštvu (tj. zmožnostih in vedenjih, ki se v razvoju otroka razvijejo prej, njihov razvoj pa je pomemben za poznejši razvoj teorije uma). E. Broekhof in sodelavci (2015) so tako ugotovili, da imajo otroci z MAS težave pri vzpostavljanju skupne vezane pozornosti in pri vzpostavljanju očesnega stika. Avtorji so izvedli raziskavo, v kateri so primerjali uspešnost otrok z MAS pri različnih nalogah, ki so zahtevale skupno vezano pozornost. Ugotovili so, da te otroke ovira predvsem socialna komponenta skupne vezane pozornosti, saj so bili uspešni pri nalogah, kjer so se morali bolj osredotočiti na predmet kot na osebo. Težave pa so imeli pri nalogi, kjer je oseba skupno vezano pozornost vzpostavila z gesto kazanja s prstom. Analiza posnetkov je dodatno pokazala, da so otroci z MAS pri tej nalogi manj pogosto vzpostavljali očesni stik z osebo ter da so sicer gledali njen prst, ne pa tudi smeri, v katero je kazala. Podobno so ugotovili tudi M. Hanley in sodelavci (2014), ki so s pomočjo snemanja očesnih gibov ugotovili, da otroci z MAS v socialni interakciji gledajo predvsem naokrog in »v prazno«, namesto v obraze. Pri tem se je delež časa, ki so ga otroci namenili gledanju obraza pomembno povezoval z njihovimi dosežki pri nalogah teorije uma. Njihove posebnosti pri spremljanju obrazov bi lahko deloma pojasnile tudi to, zakaj so otroci z MAS manj uspešni pri prepoznavanju čustev na podlagi obraznih izrazov (Uljarevic in Hamilton, 2013).

### **::Teorija uma in govorne zmožnosti**

Pri posameznikih z MAS se kažejo posebnosti tudi na področjih govornih zmožnosti, ki zahtevajo zmožnost teorije uma. Posamezniki z MAS tako redkeje uporabljajo izraze za mentalna stanja (npr. misliti, vedeti) ter jih tudi slabše razumejo (Baron Cohen idr., 1986; Happé, 1994). Težave imajo pri razumevanju metafor, ironije in humorja oz. pri razumevanju govornih oblik, pri katerih je za njihovo razumevanje potrebno sklepanje o namenih sporočevalca in odmik od dobesednega nivoja povedanega (npr. Melogno idr., 2015). Na splošno imajo posamezniki z MAS težave

pri pragmatičnih vidikih govora, kjer je potrebno upoštevanje konteksta in mentalnih stanj drugega, npr. prilagajanje informacij, ki jih bomo povedali, temu, kar druga oseba že ve, in ustrezno izmenjevanje vseh vključenih oseb (Lewis idr., 2007).

## **::Pojasnjevanje značilnosti oseb z MAS s primanjkljaji teorije uma**

Težave s teorijo uma so pri osebah z MAS pogoste in obsežne. Zato je ena od ključnih kognitivnih domnev, ki razlagajo značilnosti MAS, domneva o primanjkljajih teorije uma (Baron Cohen, 1989; Baron Cohen idr., 1999; za pregled kognitivnih domnev o MAS glej Rajendran in Mitchell, 2007), ki pojasnjuje večino težav v socialnem vedenju prav s težavami s teorijo uma.

Vendar pa tudi ta domneva ne pojasnjuje vseh težav oseb z MAS. Vsi posamezniki z MAS nimajo enakih težav s teorijo uma. Kot v primeru raziskave z dnevniškimi zapisi (Hurlburt idr., 1994) so se tudi v drugih raziskavah udeleženci z MAS med seboj razlikovali v težavah s teorijo uma (npr. Altschuler idr., 2018; Pellicano, 2010; Rajendran in Mitchell, 2007). Nekateri posamezniki z MAS so uspešni tudi pri bolj zahtevnih nalogah teorije uma in lahko v vsakdanjem življenju kažejo manj posebnosti na tem področju.

Tudi sama domneva o primanjkljajih teorije uma se je skozi čas spreminjala. Prvotno domnevo o odsotnosti teorije uma pri osebah z MAS je zamenjala domneva o upočasnjem razvoju teorije uma. Novejša različica te domneve pravi, da pri osebah z MAS ne gre za odsotnost teorije uma, temveč za njen upočasnen razvoj, teorija uma pa se lahko pri različnih posameznikih razvije do različnih stopenj kompleksnosti (Baron Cohen idr., 1999).

Poleg tega tej kognitivni domnevi ne uspe zajeti ali pojasniti vseh težav, ki jih imajo osebe z MAS (Frith in Happé, 1994). Tako na primer ne uspe pojasniti težav na področju izvršilnih funkcij, ki so eno od področij, kjer posamezniki z MAS kažejo več različnih posebnosti.

## **::IZVRŠILNE FUNKCIJE PRI OSEBAH Z MAS**

Ena od kognitivnih domnev, ki poskušajo pojasniti posebnosti pri osebah z MAS, je domneva o primanjkljajih izvršilnih funkcij (npr. Ozonoff idr., 1991; za pregled domnev glej Rajendran in Mitchell, 2007). Izvršilne funkcije so kognitivne funkcije višjega reda, kot na primer delovni spomin, kognitivna prožnost, načrtovanje in inhibicija, ki sodelujejo pri oblikovanju ciljno usmerjenega vedenja in reševanju problemov (Hill, 2004b; Zelazo idr., 2004).

Domneva o primanjkljajih izvršilnih funkcij pojasnjuje tudi določene posebnosti oseb z MAS, ki jih ne moremo pojasniti s posebnostmi na področju teorije uma, kot so na primer težave s preklapljanjem pozornosti, rigidnost, nagnjenost k perseveraciji in ponavljanju ter pomanjkanje nadzora nad impulzi, saj so izvršilne funkcije manj področno specifične (Rajendran in Mitchell, 2007).

Metaanaliza raziskav je pokazala, da imajo posamezniki z MAS težave z delovnim spominom (Wang idr., 2017). Pri tem pa ugotovitve nekaterih raziskav kažejo, da težave niso splošne, temveč so povezane z zahtevnostjo nalog in značilnostmi informacij. Posamezniki z MAS imajo težave predvsem pri nalogah, ki zahtevajo procesiranje odnosnih ali kontekstualnih informacij (Maister idr., 2013).

Posamezniki z MAS imajo tudi slabše zmožnosti načrtovanja dejavnosti. Težave pri načrtovanju so še posebej izrazite pri nalogah, ki zahtevajo daljša zaporedja izvedenih dejanj (Hughes idr., 1994). To bi lahko kazalo na to, da posamezniki z MAS nimajo težav pri načrtovanju vseh dejavnosti, temveč predvsem pri načrtovanju dejavnosti na kompleksnejši ravni (Hill, 2004b).

Ugotovitve raziskav zmožnosti inhibicije pri osebah z MAS niso vedno konsistentne, vendar kažejo določene posebnosti v primerjavi z osebami brez MAS. Posamezniki z MAS pogosto perseverirajo odzive in težje inhibirajo prevladujoči odziv. Vendar pa so težave odvisne tudi od vrste nalog, s katerimi je zmožnost inhibicije ocenjena. Posamezniki z MAS podobno uspešno kot tisti brez MAS rešujejo Stroopove naloge ter naloge negativnega utiranja (ang. *negative priming*) (Hill, 2004a). Pri pojasnjevanju teh ugotovitev sta S. Biro in Russell (2001) domnevala, da pri posameznikih z MAS na uspešnost izvedbe posameznih nalog vpliva tudi zaznana arbitrarnost navodil ali pravil naloge – bolj uspešni naj bi bili pri nalogah, pri katerih se jim navodila zdijo smiselna oz. logična. Metaanaliza je pokazala, da imajo posamezniki z MAS težave tako pri inhibiciji prevladujočega odziva kot tudi pri nadzoru nad interferenco težave pa so večje pri inhibiciji prevladujočega odziva. S starostjo se učinkovitost inhibicije prevladujočega odziva slabša, nadzor interferenice pa je pozitivno povezan s količnikom inteligentnosti (IQ) udeležencev (Geurts idr., 2014).

Stereotipna vedenja, perseveracije in težave pri nadzorovanju gibanja oseb z MAS naj bi bili povezani z manjšo kognitivno prožnostjo, to je zmožnostjo preklapljanja med različnimi mislimi in dejanji glede na spremembe situacije (Hill, 2004a, 2004b). Za ocenjevanje kognitivne prožnosti so raziskovalci najpogosteje uporabili Wisconsinski test razvrščanja kart (Grant in Berg, 1948; Milner, 1963). Udeleženci z MAS so bili pri tem testu pogosto manj uspešni, saj imajo težave s preklapljanjem med pravili in vztrajajo pri določenem pravilu, tudi ko to ni več ustrezno (Hill, 2004b; Landry in Al-Taie, 2016). Metaanaliza raziskav (Landry in Al-Taie, 2016) je pokazala, da pri udeležencih z MAS k slabši izvedbi te naloge ne prispevajo zgolj napake perseveracije, temveč tudi napake, ki niso povezane s perseveracijo. Obe vrsti napak lahko deloma pojasnimo z besednim in nebesednim IQ. Tudi druge raziskave so potrdile pomembno povezanost kognitivne prožnosti z besednim IQ udeležencev (Hill, 2004a). Upoštevajoč besedni IQ oseb z MAS se tako kaže, da težave s perseveracijo niso splošne in da zgolj diagnoza MAS sama ne pojasni vseh težav na tem področju (Hill, 2004b).

Povzamemo lahko, da imajo posamezniki z MAS težave z izvršilnimi funkcijami pri načrtovanju dejavnosti, manjšo kognitivno prožnostjo, ki se lahko kaže kot do-

ločene perseveracije v vedenju, in nadzorom inhibicije, ki pa so odvisne tudi od lastnosti nalog, uporabljenih v raziskavah (Hill, 2004a).

Večina predstavljenih izsledkov raziskav je vključevala mladostnike ali odrasle udeležence. Zanimivo, ugotovitve raziskav ne kažejo enakih težav na področju izvršilnih funkcij pri predšolskih otrocih z MAS. G. Dawson in sodelavci (2002) so ugotovili, da se otroci z MAS, stari od tri do štiri leta, ne razlikujejo od svojih vrstnikov brez MAS pri izvedbi nalog izvršilnih funkcij. Ugotovili pa so, da je bila njihova uspešnost izvedbe nalog izvršilnih funkcij pomembno povezana s skupno vezano pozornostjo. Ugotovitev, da se dosežki otrok z MAS, starih štiri leta ali manj, pri nalogah izvršilnih funkcij ne razlikujejo pomembno od njihovih vrstnikov, so potrdili tudi drugi raziskovalci (Griffith idr., 1999; Rutherford in Rogers, 2003; Yerys idr., 2007). Z uporabljenimi nalogami raziskovalci niso odkrili specifičnega profila težav z izvršilnimi funkcijami pri otrocih z MAS na začetku zgodnjega otroštva. Pri ocenjevanju petletnih otrok pa so R. E. McEvoy in sodelavci (1993) ugotovili, da prihaja pri otrocih z MAS do nekaterih perseveracijskih odzivov, omejenih le na eno nalogo. G. Dawson in sodelavci (1998) so pri otrocih z MAS, starih povprečno starih pet let in pet mesecev, odkrili še nekaj več težav pri več različnih nalogah izvršilnih funkcij. Tudi ugotovitve drugih raziskav, v katere so bili vključeni pet- in večletni otroci z MAS, kažejo, da imajo ti otroci težave pri načrtovanju, inhibiciji in kognitivni prožnosti (npr. Pellicano, 2007, 2010; Kimhi idr., 2014; Lai idr., 2017; Yerys idr., 2009). Zdi se, da se težave na področju izvršilnih funkcij pri otrocih z MAS začnejo pomembneje izražati v drugi polovici zgodnjega otroštva, pri čemer se različni primanjkljaji izvršilnih funkcij pri otrocih z MAS izrazijo ob različnih starostih (Pellicano, 2007). Odsotnost odstopanj otrok z MAS v začetku zgodnjega otroštva v dosežkih pri preizkusih izvršilnih funkcij pa ne pomeni nujno, da teh odstopanj ni, temveč lahko kaže tudi na težave z načinom njihovega ocenjevanja v zgodnjem otroštvu. P. E. Smithson in sodelavci (2013) so ugotovili, da starši otrok z MAS pogosto poročajo o otrokovih težavah z izvršilnimi funkcijami v okviru vsakdanjega vedenja tudi v obdobju zgodnjega otroštva. Pri tem se ocene staršev niso pomembno povezovale z dosežki otrok pri preizkusih izvršilnih funkcij, kar bi lahko kazalo na težave z ekološko veljavnostjo teh nalog pri ocenjevanju izvršilnih funkcij v zgodnjem otroštvu. N. Garon in sodelavci (2018) so z raziskavo, v kateri so uporabili starosti otrok prilagojene naloge, ugotovili težave pri kognitivni prožnosti in inhibiciji štiri in polletnih otrok, pri čemer je imela pomemben učinek na dosežke tudi starost otrok.

## **::Pojasnjevanje značilnosti oseb z MAS s primanjkljaji izvršilnih funkcij**

Domneva o primanjkljajih izvršilnih funkcij pojasni nekatere značilnosti oseb z MAS, vendar vsi posamezniki z MAS nimajo težav pri določenih preizkusih za ocenjevanje izvršilnih funkcij in pri vseh te težave niso enako izražene (npr. Deme-triou idr., 2018; Johnston idr., 2019; Leung in Zakzanis, 2014). Poleg tega težave

z izvršilnimi funkcijami niso specifične za osebe z MAS, saj se pojavljajo tudi pri osebah z drugimi razvojnimi motnjami, npr. pri motnjah pomanjkanja pozornosti s hiperaktivnostjo (ADHD), Tourettovem sindromu in obsesivno-kompulzivni motnji. Razločevanje med profili težav z izvršilnimi funkcijami pri osebah z različnimi razvojnimi motnjami je težavno, saj izvedba nalog izvršilnih funkcij pogosto vključuje različne izvršilne funkcije, kar ovira izolacijo posameznih kognitivnih procesov (Hill, 2004a; Rajendran in Mitchell, 2007). Nekateri avtorji se sprašujejo tudi o ekološki veljavnosti nalog za ocenjevanje izvršilnih funkcij, ki se najpogosteje uporabljajo. K. Johnston in sodelavci (2019) so pri odraslih z MAS ugotovili, da so imeli ti več težav pri nalogah načrtovanja in kognitivne prožnosti, vendar pa se njihovi dosežki pri teh nalogah niso pomembno povezovali z njihovimi dosežki pri preizkusih, s katerimi so želeli oceniti težave z izvršilnimi funkcijami v vsakodnevem življenju. Avtorji so ugotovili, da udeleženci z MAS niso bili le manj uspešni pri uporabljenih nalogah z večjo ekološko veljavnostjo, temveč da so jih tudi reševali počasneje, kar bi lahko nakazovalo na počasnejši stil odzivanja pri teh udeležencih. Pri tem se pojavljajo tudi težave z ocenjevanjem izvršilnih funkcij v kontekstu vsakodnevnega vedenja. Pripomočki, s katerimi naj bi ocenjevali izražanje izvršilnih funkcij v vedenju ljudi, pravzaprav merijo širši koncept ustrezne prilagojenosti vedenja.

Na podlagi nekaterih kritik domneve o primanjkljajih izvršilnih funkcij pri osebah z MAS so nekateri avtorji oblikovali alternativne pristope k razumevanju izvršilnih funkcij pri osebah z MAS, kot sta npr. teorija kognitivne kompleksnosti in nadzora (Frye idr., 1995) ter teorija kognitivnega sloga procesiranja informacij (Happé, 1999).

## **::METAJEZIKOVNE ZMOŽNOSTI OSEB Z MAS**

Posamezniki z MAS imajo težave pri metajezikovnem zavedanju (zavedanje jezika kot jezika ter razumevanje, da je jezik komunikacijsko orodje in ni njegovi uporabniki), pri metasemantiki in metapragmatiki (npr. pri sklepanju o vsebini sporočenega tudi izven konteksta, preseganje dobesednega nivoja povedanega, oblikovanje celovitih in poslušalcu smiselnih pripovedi ipd.). Težave pri metajezikovnih zmožnostih imajo celo nekateri posamezniki z MAS, ki imajo visok besedni IQ in nimajo težav pri govornem izražanju in razumevanju govora (Melogno idr., 2015).

## **::Fonološko zavedanje**

Fonološko zavedanje vključuje znanje in manipulacijo z govornimi besedami tako na nivoju zlogov kot na nivoju fonemov. Označuje posameznikovo razumevanje, da so besede sestavljene iz zlogov in fonemov, ter njegovo zmožnost izolirati ali spreminjati posamezne dele besed. Gre za metajezikovno zmožnost, ki se razlikuje od razumevanja in uporabe govorenega govora v vsakdanjih interakcijah, saj so ti

deli abstraktni koncepti, ki morajo biti zavestno izolirani in zaznani v toku govora (Smith Gabig, 2010).

Izsledki raziskav, ki so preučevale fonološko zavedanje pri otrocih z MAS, so v določenih delih neskladni. Nekatere raziskave kažejo, da imajo otroci z MAS v enaki meri razvito fonološko zavedanje kot njihovi vrstniki. Avtorji teh raziskav fonološko zavedanje pogosto opredeljujejo kot eno izmed relativno močnih področij otrok z MAS (npr. Westerveld idr., 2017). Druge raziskave pa kažejo, da imajo otroci z MAS na področju fonološkega zavedanja določene primanjkljaje v primerjavi z vrstniki (npr. Dynia idr., 2014; Dynia idr., 2017; Smith Gabig, 2010). Naloge, ki so jih za ocenjevanje fonološkega zavedanja uporabili v raziskavah, v katerih so imeli otroci z MAS primerljive dosežke s svojimi vrstniki, so bile razmeroma preproste, na primer poimenovanje prvih fonemov v besedah ter določanje skladnosti črke in fonema. Westerveld in sodelavci (2017) zato sklepajo, da otroci z MAS do določene mere razvijejo in razumejo fonetično strukturo besed. Podobno so T. M. Newman in sodelavci (2007) ugotovili, da otroci z MAS s hiperleksijo dosegajo višje dosežke pri nalogah za ocenjevanje fonološkega zavedanja (npr. nalogah rimanja, izločanja fonemov iz besed, zamenjave fonemov v besedah) kot njihovi vrstniki. Hiperleksija je opredeljena kot značilnost otrok, ki kažejo neobičajno zanimanje za črke in tisk ter pogosto usvojijo branje razmeroma zgodaj tudi brez formalnega poučevanja. Za otroke s hiperleksijo je značilno neskladje med njihovo sposobnostjo dekodiranja besedil na nivoju besed ter samim razumevanjem prebranega besedila. Hiperleksija sicer ni univerzalna lastnost otrok z MAS, temveč je značilna le za nekatere med njimi. V isti raziskavi (Newman idr., 2007) so bili namreč otroci z MAS brez hiperleksije manj uspešni pri nalogah fonološkega zavedanja v primerjavi z otroki z MAS s hiperleksijo, pa tudi manj kot vrstniki.

Raziskave (npr. Dynia idr., 2014; Smith Gabig, 2010), v katerih so avtorji uporabili bolj zahtevne naloge fonološkega zavedanja (npr. zlivanje fonemov ali zlogov v besede, izločevanje fonemov v besedi), kažejo, da so otroci z MAS pri teh nalogah manj uspešni kot njihovi vrstniki. C. Smith Gabig (2010) je odkrila pomembne razlike med otroki z MAS, starimi od pet do sedem let, in njihovimi vrstniki na področju fonološkega zavedanja, ne pa tudi pri prepoznavanju (branju) besed. Otroci z MAS so dosegli pomembno nižje dosežke na področju fonološkega zavedanja, ocenjenega z nalogami zlivanja zlogov in fonemov ter izločanja fonemov v besedah. Na posebnosti otrok z MAS pri fonološkem procesiranju kaže tudi ugotovitev avtorice, da so uspešnejši pri branju pravih besed kot pri branju nebesed (ta razlika se pri njihovih vrstnikih ni pokazala). Avtorica dobljene rezultate razlaga s teorijo dveh poti procesiranja besed, ki sta vključeni v proces branja. Ena je neposredna leksična pot branja besed, ki temelji na prepoznavi posameznih besed, druga je posredna, nelexična pot, ki vključuje fonološko dekodiranje nepoznanih napisanih besed. Za branje nebesed naj bi bila pomembna predvsem druga, nelexična pot, saj si posameznik pri branju neobstoječih besed ne more pomagati z neposredno prepoznavo besede kot celote. Večje težave otrok z MAS pri branju nebesed lahko kažejo na

manjšo ali počasnejšo razvitost neleksične poti branja. Ravno ta pot pa temelji na dobro razvitih sposobnostih analize besed s pomočjo eksplicitnega fonološkega dekodiranja ortografskih vzorcev (tj. del fonološkega procesiranja), potrebnih za učinkovito prepoznavo in izgovorjavo neznanih besed. Podobno so svoje ugotovitve interpretirali tudi T. M. Newman in sodelavci (2007). Razlike v fonološkem zavedanju med otroki z MAS s hiperleksijo in brez hiperleksije naj bi izhajale iz tega, da tisti s hiperleksijo lahko, podobno kot njihovi vrstniki, pri reševanju nalog uporabljajo fonološko dekodiranje in niso odvisni zgolj od prepoznavne besed.

Otroci z MAS kažejo določene primanjkljaje predvsem pri zahtevnejših nalogah fonološkega zavedanja, ki zahtevajo manipulacijo z zlogi in fonemi v besedah. Pri tem je treba poudariti, da so dosežki otrok z MAS na področju fonološkega zavedanja zelo raznoliki, saj so razlike v skupini otrok z MAS večje kot v skupini njihovih vrstnikov (Dyňa idr., 2014; Dyňa idr., 2017; Westerveld idr., 2017).

## **::Metasemantika in metapragmatika**

F. M. Lewis in sodelavci (2007) so preučevali komunikacijske zmožnosti in metajezikovne zmožnosti pri otrocih in odraslih z MAS. Za ocenjevanje metajezikovnih zmožnosti so uporabili naloge dvoumnih stavkov, sklepanja, preoblikovanja stavkov in prenesenega pomena. Ugotovili so, da so bila pri osebah z MAS večja odstopanja pri kompleksnih govornih nalogah, ki so vključevale zmožnosti, ki se razvijejo pozneje. Otroci z MAS so imeli največ težav z razumevanjem dvoumnosti in inferenčnega govora (tj. zmožnostjo konstruiranja pomenov in sporočil na podlagi sklepanja iz konteksta) ter so bili manj prožni pri oblikovanju ustreznih govornih odzivov glede na sporazumevalno situacijo, odrasli z MAS pa so imeli največ težav pri interpretaciji metafor. Tudi Melogno in sodelavci (2015) so pri otroku, starem devet let in pol, z visokim besednim IQ (146) ugotovili težave predvsem na področju metasemantičnih zmožnosti, ne pa tudi na področjih metagramatičnih in metafonološki zmožnosti. Z analizo otrokovih zmožnosti so ugotovili predvsem težave z odprtimi jezikovnimi sistemi, še posebej s tistimi, za katere je značilna nedoločenost, kot so metafore. Kot je navedeno že v podpoglavju o teoriji uma pri posameznikih z MAS, imajo ti pogosto težave pri razumevanju metafor, ironije in humorja. Težave imajo predvsem z razumevanjem govornih oblik, pri katerih je za njihovo razumevanje potrebno sklepanje o namenih sporočevalca in odklik od dobesednega nivoja povedanega (npr. Melogno idr., 2015).

Tudi na področju metapragmatike se težave posameznikov z MAS kažejo predvsem pri zmožnostih, ki zahtevajo sklepanje na pomen povedanega ali prebranega na podlagi kontekstualnih informacij in preseganje dobesednega pomena. To jih pogosto ovira pri učinkovitem sodelovanju v socialni komunikaciji, saj gre za vidike, ki so ključni za uspešno uporabo govora v komunikaciji (Dennis idr., 2001). Metapragmatika je namreč področje, ki leži na preseku govora in socialne kognicije, saj poleg govornih zmožnosti zahteva tudi razumevanje poslušalca in njegovih

mentalnih stanj (védenj, prepričanj ipd.). Raziskava F. M. Lewis in sodelavcev (2007) je na primer pokazala, da le 30 % staršev otrok z MAS meni, da njihovi otroci razumejo namen branja in pisanja kot deljene komunikacije med pošiljateljem in prejemnikom.

## ::Pripovedovanje zgodbe

Pripovedovanje je sredstvo kognicije in sporazumevanja. Predstavlja sporazumevalno orodje in je ključni mehanizem za osmišljanje izkušenj in odnosov. Upodabljanje izkušenj s pomočjo pripovedovanja predstavlja pomembno sociokulturno dejavnost, s pomočjo katere posameznik organizira, reflektira in preoblikuje sicer nepovezane izkušnje in jih povezuje v dinamične osebne in kulturne zgodbe, ki tvorijo povezavo med njim in drugimi, med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo. Posledično lahko težave pri pripovedovanju omejijo posamezniku dostop do bogatih oblik interakcije in lahko ključno vplivajo na njegove socialno-čustvene in sporazumevalne zmožnosti (Losh in Capps, 2003). Pri osebah z MAS se pomembna odstopanja pojavljajo ravno na področjih socialno-čustvenih, kognitivnih in govornih zmožnosti, zato analiza pripovedovanja predstavlja pomemben način preučevanja posebnosti, ki se pojavljajo pri posameznikih z MAS (Losh in Capps, 2003).

Avtorji raziskav (npr. Barnes in Baron Cohen, 2012; Diehl idr., 2006; Losh in Gordon, 2014; Novogrodsky in Edelson, 2016), ki so preučevali pripovedovanje zgodb pri otrocih z MAS, so ugotovili, da so njihove zgodbe po dolžini, skladnji in osnovni strukturi primerljive z zgodbami njihovih vrstnikov. Zgodbe otrok z MAS so tako podobno dolge in vsebujejo podobno število sestavljenih povedi (npr. podredij). Otroci z MAS kljub svojim težavam pri sporazumevanju pri pripovedovanju svoje zgodbe strukturirajo okrog večine glavnih elementov zgodbe. Čeprav junake pogosto obravnavajo kot predmete, v zgodbo velikokrat vključujejo osnovne elemente, kot so prvotni problem ali cilj, kraj in čas dogajanja, poskusi doseganja ciljev, dejanja in ovire pri doseganju ciljev ter razplet (Goldman, 2008; Norbury in Bishop, 2003).

Otroci z MAS uspešno usvojijo določena znanja o strukturi pripovedovanja, njihove zgodbe pa se na površinskem nivoju zdijo podobne zgodbam, ki jih pripovedujejo njihovi vrstniki. Težave imajo na področju zavedanja, katere vrste informacij morajo vključiti v zgodbo, da bo razumljiva in smiselna poslušalcem (Goldman, 2008). Njihove zgodbe sicer vključujejo bistvo zgodbe in pomembne dogodke, vendar pa bistva zgodbe ne vključijo na način, ki bi organiziral samo strukturo zgodbe. Poleg tega so njihove zgodbe pogosto manj koherentne, saj vsebujejo manj vzročno-posledičnih povezav med samimi dogodki zgodbe. Posamezniki z MAS so tako zmožni strukturirati pripovedovanje okoli ključnih elementov zgodbe, vendar pa pri tem vključujejo specifične informacije in ne širše slike, ki bi zajemala povezave med kontekstom, junaki in razpletom zgodbe (Barnes in Baron Cohen, 2012). Podrobna analiza strukture zgodb tako kaže pomembne razlike. Zgodbe otrok z MAS

so pogosto bolj naštevaje ločenih dogodkov kot strukturirana pripoved, pri pripovedovanju velikokrat naštevajo dejstva, ne pa tudi razlage za vedenje ljudi, poleg tega njihove zgodbe pogosteje vsebujejo nenavadne ali nepomembne informacije (Barnes in Baron Cohen, 2012; Diehl idr., 2006; Goldman, 2008), kar bi lahko nakazovalo na težave pri spremljanju poslušalčevega mentalnega modela.

Podobno sta zaključili tudi R. Novogrodsky in L. R. Edelson (2016), ki sta v raziskavi preučevali uporabo zaimkov in splošno skladnjo pri pripovedovanju zgodb otrok z MAS v primerjavi z vrstniki. Ugotovili sta, da otroci iz obeh skupin pri pripovedovanju uporabljajo podobno skladnjo in enako pogosto uporabljajo zaimke, vendar pa pri pripovedovanju zgodbe ob slikanici otroci z MAS pogosteje uporabljajo nejasne zaimke (t.j. zaimke, kjer iz pripovedovanja ni jasno, na koga se nanašajo – npr. »Nekoč je živela žaba in on je rekel: ‚Žaba, kje si?‘«). Avtorici rezultate razlagata s težavami otrok z MAS pri spremljanju poslušalčevega mentalnega modela. Uporaba zaimkov namreč zahteva zavzemanje perspektive poslušalca in pragmatične presoje o tem, kateri izraz je najbolj primeren znotraj konteksta pripovedovanja.

Avtorji, ki so v svojih raziskavah preučevali pripovedovanje otrok ob slikanici, ugotavljajo, da lahko ilustracije otrokom z MAS pomagajo pri strukturiranju zgodbe (npr. Losh in Capps, 2003; Losh in Gordon, 2014). Kadar so otroci z MAS pripovedovali zgodbe ob slikanici, so bile njihove zgodbe bolj semantično celovite in dogodki v zgodbi bolj povezani v primerjavi s pripovedovanjem oz. priklicem zgodbe brez pomoči ilustracij. Kadar so otroci pripovedovali zgodbo brez pomoči ilustracij, so njihove zgodbe vključevale veliko nepovezanih in nepomembnih pripomb in vsebin in pogosto so se oddaljili od teme zgodbe, zaradi česar so bile njihove zgodbe manj povezane. Čeprav samostojno pripovedovanje zgodbe ob slikanici zahteva celovite in obsežne govorne zmožnosti, bi lahko prisotnost ilustracij in zaporedje, ki se vzpostavi zaradi zaporedja slik, predstavljala otrokom oporo pri usmerjanju pozornosti in organizaciji govora, ki je pri pripovedovanju zgodbe po spominu nimajo (Losh in Gordon, 2014).

Ugotovitve raziskav torej kažejo, da imajo osebe z MAS pri pripovedovanju zgodbe težave predvsem z zavedanjem in uporabo mehanizmov za organiziranje zgodbe ter sporočanje izkušenj. Čeprav otroci z MAS kažejo osnovno razumevanje pripovedovanja in strukture zgodb, raziskave kažejo primanjkljaje pri globljem razumevanju, ki je potrebno za vzpostavljanje vzročno-posledičnih odnosov in za odločanje, na kakšen način zgodbo predstaviti poslušalcu (Diehl idr., 2006). Otroci z MAS pri pripovedovanju uporabljajo manj strategij, s katerim običajno pritegnemo poslušalce k sledenju zgodbi, npr. imitiranje glasov junakov, zvočne učinke (Losh in Capps, 2003), ter pogosto ne opredelijo pomembnih informacij za sledenje njihovim zgodbam, same zgodbe pa so tako bolj niz nepovezanih dogodkov kot pomenljiva zgodba (Goldman, 2008). Te posebnosti pa niso značilne le za domišljajske pripovedi otrok z MAS, temveč tudi za pripovedovanje o resničnih dogodkih iz njihovega življenja (Losh in Capps, 2003).

## ..POVEZAVE MED TEORIJO UMA, IZVRŠILNIMI FUNKCIJAMI IN METAJEZIKOVNIMI ZMOŽNOSTMI

Predstavljene posebnosti oseb z MAS na področjih teorije uma, izvršilnih funkcij in metajezikovnih zmožnosti so obsežne, z njimi pa lahko pojasnimo širši spekter težav, ki jih imajo osebe z MAS v vsakodnevnem življenju. Vendar pa je treba poudariti, da predstavljene zmožnosti in procesi niso neodvisni, temveč se med seboj povezujejo.

Najpogosteje so raziskovalci proučevali povezavo med teorijo uma in izvršilnimi funkcijami pri osebah z MAS in potrdili njen obstoj (npr. Kimhi idr., 2014; Kouklari idr., 2017; Kouklari idr., 2018; Pellicano, 2010; Perner idr., 2002). Predvsem izvršilne funkcije načrtovanja in kognitivne prožnosti naj bi napovedovale dosežke pri nalogah razumevanja napačnih prepričanj (Kimhi idr., 2014), teorija uma pa naj bi bila tudi mediator med izvršilnimi funkcijami in socialno komunikacijo ter socialnim vedenjem (Jones idr., 2018). Perner in sodelavci (2002) so ugotovili, da povezanost med teorijo uma in izvršilnimi funkcijami ne izhaja zgolj iz podobnih zahtev nalog, saj odnos ostaja pomemben tudi ob spremembah zahtev uporabljenih nalog. Sam odnos pa ni preprost in enoznačen, kar kažejo primeri otrok, ki imajo težave z izvršilnimi funkcijami, ne pa tudi z teorijo uma ter obratno (Pellicano, 2010).

Opisana razhajanja bi lahko pojasnili z nekim tretjim dejavnikom, ki vpliva tako na teorijo uma kot na izvršilne funkcije. V povezavi s to hipotezo so zanimive raziskave skupne vezane pozornosti. Skupna vezana pozornost se začne razvijati že v obdobju dojenčka in je pogosto opredeljena kot en izmed predhodnikov teorije uma (Broekhof idr., 2015). Hkrati je odsotnost skupne vezane pozornosti eden od zgodnjih znakov avtizma (Hill, 2004b). Raziskave kažejo, da imajo posamezniki z MAS težave pri skupni vezani pozornosti ne le v otroštvu, temveč tudi v odraslosti, teh težav pa ne moremo pojasniti zgolj s splošnimi težavami s pozornostjo (Broekhof idr., 2015; Caruana idr., 2018; Morgan idr., 2003). Skupna vezana pozornost oseb z MAS je povezana tako z njihovo teorijo uma kot tudi z izvršilnimi funkcijami (npr. Dawson idr., 2002; Hanley idr., 2014).

Posamezniki z MAS imajo v primerjavi z osebami brez MAS nekoliko drugačne vzorce povezav med posameznimi kognitivnimi zmožnostmi in procesi. Raziskava laganja je na primer pokazala, da imajo osebe z MAS več težav z laganjem. Zmožnost laganja se ni povezovala le z njihovo teorijo uma, temveč v večji meri z njihovim delovnim spominom. Pri osebah brez MAS laganje ni bilo povezano z delovnim spominom, kar bi lahko kazalo na to, da laganje pri osebah z MAS in brez temelji na drugačnih mehanizmih oziroma da se osebe z MAS pri laganju v večji meri zanašajo na delovni spomin (Ma idr., 2019).

Tudi teorija uma in metajezikovne zmožnosti so med seboj povezani (npr. Capps idr., 2000; Melogno idr., 2015). Metasemantika, kot je razumevanje humorja, sarkazma, metafor in prenesenih pomenov, zahteva zmožnost teorije uma, saj pomen teh govornih oblik ne izhaja iz dobesednega pomena, temveč mora poslušalec na

podlagi konteksta razbrati pravi pomen sporočila, pri tem pa mora pogosto pravilno interpretirati ali sklepati o mentalnih stanjih sporočevalca. Tudi metajezikovne zmožnosti, ki izhajajo iz spremljanja mentalnega modela poslušalca, na primer kot del pogovora ali pripovedovanja, zahtevajo sklepanje o njegovih mentalnih stanjih (Melogno idr., 2015). Tudi uporaba izrazov za mentalna stanja, pojasnjevanje in interpretacija vedenj junakov znotraj pripovedovanja so zmožnosti, ki vsaj deloma slonijo na zmožnosti razumevanja mentalnih stanj ter njihovih vplivov na vedenje ljudi (Goldman, 2008).

Povezanost med teorijo uma in govornimi zmožnostmi potrjujejo tudi raziskave bralnega razumevanja, saj naj bi na razumevanje besedila pri posameznikih z MAS vplivala vsebina besedila. Posamezniki z MAS imajo veliko več težav z razumevanjem besedil z izrazito socialno vsebino v primerjavi z besedili, v katerih je manj socialnih vsebin (Brown idr., 2013). Tudi Farrar in sodelavci (2017) opozarjajo na kompleksen odnos med teorijo uma in govornimi zmožnostmi. Avtorji so ugotovili, da se v razvoju teorija uma na različne načine povezuje z različnimi govornimi zmožnostmi pri otrocih z MAS v primerjavi z njihovimi vrstniki. Pri otrocih brez MAS se s teorijo uma povezuje predvsem splošna govorna zmožnost, pri otrocih z MAS pa se s teorijo uma v večji meri povezujejo specifične govorne zmožnosti, npr. razumevanje predmetnih odvisnikov (Farrar idr., 2017).

Podobno se določeni vidiki metajezikovnih zmožnosti povezujejo z izvršilnimi funkcijami. Na primer metapragmatika, ki zajema dinamično prilagajanje komunikacije in vedenja spremembam v socialni situaciji, zahteva tudi učinkovito delovanje izvršilnih funkcij (Varanda in Fernandes, 2017). Na povezanost med metajezikovnimi zmožnostmi in izvršilnimi funkcijami bi lahko kazale tudi ugotovitve raziskav, da imajo otroci z MAS slabši fonološki delovni spomin kot njihovi vrstniki (Macizo idr., 2016). Poleg tega raziskave pripovedovanja kažejo, da imajo posamezniki z MAS več težav s pripovedovanjem na osnovi priklica iz spomina, saj so njihove zgodbe pri takem pripovedovanju semantično manj celovite, dogodki so med seboj manj povezani, pripovedi pa vsebujejo več nepovezanih vsebin, kot kadar pripovedujejo s pomočjo ilustracij (Losh in Gordon, 2014). Razlog za to bi lahko bil slabši delovni spomin posameznikov z MAS, kjer naj bi imeli težave še posebej pri procesiranju odnosnih in kontekstualnih informacij (Maister idr., 2013; Wang idr., 2017).

## ::SKLEPI

Desetletja raziskav težav oseb z MAS kažejo kompleksno sliko posebnosti in primanjkljajev pri različnih kognitivnih in govornih zmožnostih ter procesih in deloma pojasnjujejo težave, ki jih imajo te osebe v vsakdanjem življenju. Vendar pa je že nekaj časa jasno, da vseh težav oseb z MAS ni mogoče pojasniti le s področno specifičnimi primanjkljaji ali posameznimi procesi. V preteklosti so se tako pojavili pozivi, da bi morali k preučevanju MAS pristopiti z modeli multiplih primanjkljajev (Pennington, 2006). Nekateri raziskovalci tudi opozarjajo, da raziskovalci pri prou-

čevanju domnev, ki razlagajo značilnosti oseb z MAS, pogosto zanemarjajo pridružene razvojne motnje, med katerimi so pogosto motnje v intelektualnem razvoju (Zelazo idr., 2001) ali druge razvojne motnje, npr. ADHD (Lai idr., 2017), in z njimi povezane kognitivne značilnosti.

Poleg tega je ena od glavnih ovir pri pojasnjevanju značilnosti oseb z MAS dejstvo, da so njihove težave raznolike. Posamezniki z MAS se namreč lahko med seboj razlikujejo v tem, na katerih področjih imajo težave in kakšen je njihov obseg, profil težav pri posamezniku pa se lahko spreminja tekom njegovega razvoja (Pelligrano, 2010). Frith (2003) je na podlagi ugotovitev raziskav slikanja možganov domneval, da težave posameznikov z MAS izhajajo iz neobičajne povezljivosti v njihovih možganih, ki naj bi bila posledica pomanjkljivega oz. manj intenzivnega procesa sinaptičnega obrezovanja povezav v možganih med razvojem od zgodnjega otroštva do odraslosti. Vendar pa se nekateri znaki MAS, kot je slabša skupna vezana pozornost, pojavijo že razmeroma zgodaj v razvoju, pred obdobjem najintenzivnejšega sinaptičnega obrezovanja (Hill, 2004b).

Osebe z MAS nimajo le težav na več posameznih področjih, temveč ugotovitve raziskav kažejo tudi posebnosti pri povezavah med različnimi kognitivnimi zmognostmi in procesi. Pri posameznikih z MAS se različna kognitivna področja medsebojno drugače povezujejo. To bi lahko kazalo, da so razvojne poti nekaterih zmognosti drugačne ali da so učinki spodbujanja med različnimi zmognostmi in procesi drugačni, kot kaže npr. raziskava povezav govornih zmognosti in teorije uma (Farrar idr., 2017), ali da posamezniki z MAS uporabljajo druge mehanizme pri navzven podobnih vedenjih in zmognostih, kot kaže npr. raziskava o vlogi delovnega spomina pri laganju (Ma idr., 2019). Ob vseh ugotovljenih posebnostih in težavah posameznikov z MAS s posameznimi kognitivnimi zmognostmi in procesi se tako za prihodnje raziskovanje odpirajo predvsem vprašanja o različnih povezavah med njimi. Preučevanje dinamičnih povezav med predstavljenimi področji bi tako lahko omogočilo boljši vpogled v razvojne poti posameznih zmognosti ter v mehanizme, ki jih osebe z MAS pri tem uporabljajo.

## ::LITERATURA

- Altschuler, Melody, Georgios Sideridis, Shashwat Kala, Megan Warshawsky, Rachel Gilbert, Devon Carroll, Rebecca Burger Caplan in Susan Faja. 2018. »Measuring individual differences in cognitive, affective, and spontaneous theory of mind among school-aged children with autism spectrum disorder.« V *Journal of Autism and Developmental Disorders* 48: 3945–3957.
- American Psychiatric Association (APA). 2013. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders (5th ed.)*. Washington, DC: Author.
- Barnes, Jennifer L. in Simon Baron Cohen. 2012. »The big picture: storytelling ability in adults with autism spectrum conditions.« V *Journal of Autism and Developmental Disorders* 42: 1557–1565.
- Baron Cohen, Simon. 1989. »The autistic child's theory of mind – a case of specific developmental delay.« V *Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines* 30/2: 285–297.
- Baron Cohen, Simon. 1992. »Out of sight or out of mind: another look at deception in autism.« V *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 33/7: 1141–1155.

- Baron Cohen, Simon. 2001. »Theory of mind and autism: a review.« *V International Review of Research in Mental Retardation* 23: 169–184.
- Baron Cohen, Simon in Frances Goodhart. 1994. »The 'seeing leads to knowing' deficit in autism: The Pratt and Bryant probe.« *V British Journal of Developmental Psychology* 12: 397–402.
- Baron Cohen, Simon, Therese Jolliffe, Catherine Mortimore in Mary Robertson. 1997. »Another advanced test of theory of mind: evidence from very high functioning adults with autism or Asperger syndrome.« *V Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines* 38/7: 813–822.
- Baron Cohen, Simon, Alan M. Leslie in Uta Frith. 1985. »Does the autistic child have a 'theory of mind'?« *V Cognition* 21: 37–46.
- Baron Cohen, Simon, Alan M. Leslie in Uta Frith. 1986. »Mechanical, behavioural and intentional understanding of picture stories in autistic children.« *V British Journal of Developmental Psychology* 4: 113–125.
- Baron Cohen, Simon, Michelle O'Riordan, Valerie Stone, Rosie Jones in Kate Plaisted. 1999. »Recognition of faux pas by normally developing children and children with Asperger syndrome or high functioning autism.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 29/5: 407–418.
- Biro, Szilvia in James Russell. 2001. »The execution of arbitrary procedures by children with autism.« *V Development and Psychopathology* 13/1: 97–110.
- Broekhof, Evelien, Lizet Ketelaar, Lex Stockmann, Annette van Zijp, Marieke Bos in Carolien Rieffe. 2015. »The understanding of intentions, desires and beliefs in young children with autism spectrum disorder.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 45/7: 2035–2045.
- Brown, Heather M., Janis Oram Cardy in Andrew Johnson. 2013. »A meta-analysis of the reading comprehension skills of individuals on the autism spectrum.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 43: 932–955.
- Capps, Lisa, Molly Losh in Christopher Thurber. 2000. »'The frog ate the bug and made his mouth sad': Narrative competence in children with autism.« *V Journal of Abnormal Child Psychology* 28: 193–204.
- Caruana, Nathan, Heidi Stieglitz Ham, Jon Brock, Alexandra Woolgar, Nadine Kloth, Romina Palermo in Genevieve McArthur. 2018. »Joint attention difficulties in autistic adults: an interactive eye-tracking study.« *V Autism* 22/4: 502–512.
- Dawson, Geraldine, Andrew N. Meltzoff, Julie Osterling in Julie Rinaldi. 1998. »Neuropsychological correlates of early symptoms of autism.« *V Child Development* 69: 1276–1285.
- Dawson, Geraldine, Jeffrey Munson, Annette Estes, Julie Osterling, James McPartland, Karen Toth, Leslie Carver in Robert Abbott. 2002. »Neurocognitive function and joint attention ability in young children with autism spectrum disorder versus developmental delay.« *V Child Development* 73: 345–358.
- Demetriou, Eleni A., Amit Lampit, Daniel S. Quintana, Sharon L. Naismith, Yun J. C. Song, Julia E. Pye, Ian Hickie in Adam J. Guastella. 2018. »Autism spectrum disorders: a meta-analysis of executive function.« *V Molecular Psychiatry* 23: 1198–1204.
- Dennis, Maureen, Anne L. Lazenby in Linda Lockyer. 2001. »Inferential language in high-function children with autism.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 31/1: 47–54.
- Diehl, Joshua J., Loisa Bennetto in Edna Carter Young. 2006. »Story recall and narrative coherence of high-functioning children with autism spectrum disorders.« *V Journal of Abnormal Child Psychology* 34/1: 87–102.
- Dynia, Jaclyn M., Matthew E. Brock, Laura M. Justice in Joan N. Kaderavek. 2017. »Predictors of decoding for children with autism spectrum disorders in comparison to their peers.« *V Research in Autism Spectrum Disorders* 37: 41–48.
- Dynia, Jaclyn M., Kathy Lawton, Jessica A. R. Logan in Laura M. Justice. 2014. »Comparing emergent-literacy skills and home-literacy environment of children with autism and their peers.« *V Topics in Early Childhood Special Education* 34/3: 142–153.

- Farrar, Jeffrey M., Joann P. Benigno, Virginia Tompkins in Nicholas Gage. 2017. »Are there different pathways to explicit false belief understanding? General language and complementation in typical and atypical children.« V *Cognitive Development* 43: 49–66.
- Frith, Chris. 2003. »What do imaging studies tell us about the neural basis of autism?.« V *Novartis Foundation symposium* 251: 149–297.
- Frith, Uta in Francesca Happé. 1994. »Autism: beyond 'theory of mind'.« V *Cognition* 50: 155–132.
- Frith, Uta in Francesca Happé. 1999. »Theory of mind and self-consciousness: what is it like to be autistic?« V *Mind and Language* 14: 1–22.
- Frye, Douglas, Philip David Zelazo in Tibor Palfai. 1995. »Theory of mind and rule-based reasoning.« V *Cognitive Development* 10/4: 483–527.
- Grandin, Temple. 2006. *Thinking in Pictures*. London: Bloomsbury Publishing.
- Garon, Nancy, Isabel M. Smith in Susan E. Bryson. 2018. »Early executive dysfunction in ASD: simple versus complex skills.« V *Autism Research* 11/2: 318–330.
- Geurts, Hilde M., Sanne F. van den Bergh in Laura Ruzzano. 2014. »Prepotent response inhibition and interference control in autism spectrum disorders: two meta-analyses.« V *Autism Research* 7: 407–420.
- Goldman, Sylvie. 2008. »Narratives of personal events in children with autism and developmental language disorders: unshared memories [Brief report].« V *Journal of Autism and Developmental Disorders* 38: 1982–1988.
- Grant, David A. in Esta A. Berg. 1948. »A behavioral analysis of degree of reinforcement and base of shifting to new responses in a Weigl-type card-sorting problem.« V *Journal of Experimental Psychology* 38: 404–411.
- Griffith, Elizabeth M., Bruce F. Pennington, Elizabeth A. Wehner in Sally J. Rogers. 1999. »Executive functions in young children with autism.« V *Child Development* 70: 817–832.
- Hanley, Mary, Deborah M. Riby, Teresa McCormack, Clare Carty, Lisa Coyle, Naomi Crozier, Johanna Robinson in Martin McPhillips. 2014. »Attention during social interaction in children with autism: comparison to specific language impairment, typical development, and links to social cognition.« V *Research in Autism Spectrum Disorders* 8: 908–924.
- Happé, Francesca. 1994. »An advanced test of theory of mind: understanding of story characters' thoughts and feelings by able autistic, mentally handicapped, and normal children and adults.« V *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 24, 194–154.
- Happé, Francesca. 1999. »Autism: cognitive deficit or cognitive style?« V *Trends in Cognitive Science* 3/6: 216–222.
- Heider, Fritz in Marianne Simmel. 1944. »An experimental study of apparent behaviour.« V *The American Journal of Psychology* 57/2: 243–259.
- Hill, Elisabeth L. 2004a. »Executive dysfunction in autism.« V *Trends in Cognitive Sciences* 8/1: 26–32.
- Hill, Elisabeth L. 2004b. »Evaluating the theory of executive dysfunction in autism.« V *Developmental Review* 24: 189–233.
- Hughes, Claire, James Russell in Trevor W. Robbins. 1994. »Evidence for executive dysfunction in autism.« V *Neuropsychologia* 32: 477–492.
- Hurlburt, Russell T., Francesca Happé, in Uta Frith. 1994. »Sampling the form of inner experience in three adults with Asperger syndrome.« V *Psychological Medicine* 24: 385–395.
- Johnston, Kate, Kim Murray, Debbie Spain, Ian Walker in Russell, Ailsa. 2019. »Executive function: cognition and behaviour in adults with autism spectrum disorders.« V *Journal of Autism and Developmental Disorders* 49: 4181–4192.
- Jones, Catherine R. G., Emily Simonof, Gillian Baird, Andrew Pickles, Anita J. S. Marsden, Jenifer Tregay, Francesca Happé in Tony Charman. 2018. »The association between theory of mind, executive function, and the symptoms of autism spectrum disorder.« V *Autism Research* 11: 95–109.

- Kimhi, Yael, Dana Shoam-Kugelman, Galit Agam Ben-Artzi, Inbal Ben-Moshe in Nirit Bauminger-Zviely. 2014. »Theory of mind and executive function in preschoolers with typical development versus intellectually able preschoolers with autism spectrum disorder.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 44: 2341–2354.
- Klin, Ami. 2000. »Attributing social meaning to ambiguous visual stimuli in higher-functioning autism and Asperger syndrome: the social attribution task.« *V Journal of Child Psychology and Psychiatry* 41/7: 831–846.
- Kouklari, Evangelia Chrysanthi, Trevor Thompson, Claire P. Monks in Stella Tsermentseli. 2017. »Hot and cool executive function and its relation to theory of mind in children with and without autism spectrum disorder.« *V Journal of Cognition and Development* 18/4: 399–418.
- Kouklari, Evangelia Chrysanthi, Stella Tsermentseli in Bonnie Auyeung. 2018. »Executive function predicts theory of mind but not social verbal communication in school-aged children with autism spectrum disorder.« *V Research in Developmental Disabilities* 76: 12–24.
- Lai, Chun Lun Eric, Zoe Lau, Simon S. Y. Lui, Eugenia Lok, Venus Tam, Quinney Chan, Koi Man Cheng, Siu Man Lam in Eric F. C. Cheung. 2017. »Meta-analysis of neuropsychological measures of executive functioning in children and adolescents with high-functioning autism spectrum disorder.« *V Autism Research* 10/5: 911–939.
- Landry, Oriane in Shems Al-Taie. 2016. »A meta-analysis of the Wisconsin card sort task in autism.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 46: 1220–1235.
- Leung, Rachel C. in Konstantine K. Zakzanis. 2014. »Brief report: cognitive flexibility in autism spectrum disorders: a quantitative review.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 44: 2628–2645.
- Lewis, Fiona M., Bruce E. Murdoch in Gail C. Woodyatt. 2007. »Communicative competence and metalinguistic ability: performance by children and adults with autism spectrum disorder.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 37: 1525–1538.
- Losh, Molly in Lisa Capps. 2003. »Narrative ability in high-functioning children with autism or Asperger's syndrome.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 33: 239–251.
- Losh, Molly in Peter C. Gordon. 2014. »Quantifying narrative ability in autism spectrum disorder: a computational linguistic analysis of narrative coherence.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 44: 3016–3025.
- Ma, Weina, LiyangSai, Cleo Tay, Youhong Du, Jie Jiang in Xiao Pan Ding. 2019. »Children with autism spectrum disorder's lying is correlated with their working memory but not theory of mind.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 49: 3364–3375.
- Macizo, Pedro, Maria Felipa Soriano in Natalia Paredes. 2016. »Phonological and visuospatial working memory in autism spectrum disorders.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 46: 2956–2967.
- Maister, Lara, Jon S. Simons in Kate Plaisted-Grant. 2013. »Executive functions are employed to process episodic and relational memories in children with autism spectrum disorders.« *V Neuropsychology* 27/6: 615–627.
- McEvoy, Robin E., Sally J. Rogers in Bruce F. Pennington. 1993. »Executive function and social communication deficits in young autistic children.« *V Journal of Child Psychology and Psychiatry* 34: 563–578.
- Milner, Brenda. 1963. »Effects of different brain lesions on card sorting.« *V Archives of Neurology*, 9: 101–110.
- Melogno, Sergio, Maria Antonietta Pinto in Gabriel Levi. 2015. »Profile of the linguistic and metalinguistic abilities of a gifted child with autism spectrum disorder: a case study.« *V Child Language Teaching and Therapy* 31/1: 113–126.
- Morgan, Bronwyn, Murray Maybery in Kevin Durkin. 2003. »Weak central coherence, poor joint attention, and low verbal ability: independent deficits in early autism.« *V Developmental Psychology* 39/4: 646–656.

- Newman, Tina M., Donna Macomber, Adam J. Naples, Tammy Babitz, Fred Volkman in Elena L. Grigorenko. 2007. »Hyperlexia in children with autism spectrum disorders.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 37: 760–774.
- Norbury, Courtenay Frazier in Dorothy V. M. Bishop. 2003. »Narrative skills of children with communication impairments.« *V International Journal of Language & Communication Disorders* 3: 287–313.
- Novogrodsky, Rama in Lisa R. Edelson. 2016. »Ambiguous pronoun use in narratives of children with autism spectrum disorders.« *V Child Language Teaching and Therapy* 32/2: 241–252.
- Ozonoff, Sally, Bruce F. Pennington in Sally J. Rogers. 1991. »Executive function deficits in high-functioning autistic individuals: relationship to theory of mind.« *V Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines* 32/7: 1081–1105.
- Pellicano, Elizabeth. 2007. »Links between theory of mind and executive function in young children with autism: clues to developmental primacy.« *V Developmental Psychology* 43: 974–990.
- Pellicano, Elizabeth. 2010. »The development of core cognitive skills in autism: a 3-year prospective study.« *V Child Development* 81: 1400–1416.
- Pennington, Bruce F. 2006. »From single to multiple deficit models of developmental disorders.« *V Cognition* 101: 385–413.
- Perner, Josef, Uta Frith, Alan M. Leslie in Susan R. Leekam. 1989. »Explorations of the autistic child's theory of mind: knowledge, belief, and communication.« *V Child Development* 60: 689–700.
- Perner, Josef, Birgit Lang in Daniela Kloo. 2002. »Theory of mind and self control: more than a common problem of inhibition.« *V Child Development* 73: 752–767.
- Phillips, Wendy, Simon Baron Cohen in Michael Rutter. 1998. »Understanding intention in normal development and in autism.« *V British Journal of Developmental Psychology* 16: 337–348.
- Premack, David in Guy Woodruff. 1978. »Does the chimpanzee have a theory of mind.« *V Behavioral and Brain Sciences* 1: 515–526.
- Rajendran, Gnanathusharan in Peter Mitchell. 2007. »Cognitive theories of autism.« *V Developmental Review* 27: 224–260.
- Rieffe, Carolien, Evelien Dirks, Wendy van Vlerken in Guida Veiga. 2017. »The empathic mind in children with communication impairments: the case of children who are deaf or hard of hearing (DHH); children with an autism spectrum disorder (ASD); and children with specific language impairments (SLI).« *V Theory of Mind Development in Context*, urednika Virginia Slaughter in Marc de Rosnay, 106–120. New York: Routledge.
- Rutherford, M. D. in Sally Rogers. 2003. »Cognitive underpinnings of pretend play in autism.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 33: 289–302.
- Rutherford, M. D., Simon Baron-Cohen in Sally Wheelwright. 2002. »Reading the mind in the voice: a study with normal adults and adults with Asperger syndrome and high functioning autism.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 32/3: 189–194.
- Smith-Gabig, Cheryl. 2010. »Phonological awareness and word recognition in reading by children with autism.« *V Communication Disorders Quarterly* 31/2: 67–85.
- Smithson, Pontea Etemad, Lauren Kenworthy, Meagan C. Wills, Marian Jarrett, Kathleen Atmore in Benjamin E. Yerys. 2013. »Real world executive control impairments in preschoolers with autism spectrum disorders.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 43: 1967–1975.
- Sodian, Beate in Uta Frith. 1992. »Deception ad sabotage in autistic, retarded, and normal children.« *V Journal of Child Psychology and Psychiatry* 33: 591–606.
- Uljarevic, Mirko in Antonia Hamilton. 2013. »Recognition of emotions in autism: a formal meta-analysis.« *V Journal of Autism and Developmental Disorders* 43: 1517–1526.
- Varanda, Cristina de Andrade in Fernanda Dreux Miranda Fernandes. 2017. »Cognitive flexibility training intervention among children with autism: a longitudinal study.« *V Psicologia: Reflexao e Critica* 30: številka članka 15.

- Wang, Ya, Yi Bing Zhang, Lu Lu Liu, Ji Fang Cui, Jing Wang, David H. K. Shum., Therese van Amelsvoort in Raymond C. K. Chan. 2017. »A meta-analysis of working memory impairments in autism spectrum disorders.« V *Neuropsychology Review* 27: 46–61.
- Westerveld, Marleen F., Jessica Paynter, David Trembath, Amanda A. Webster, Antoinette Redoblado Hodge in Jacqueline Roberts. 2017. »The emergent literacy skills of preschool children with autism spectrum disorder.« V *Journal of Autism and Developmental Disorders* 47: 424–438.
- Williams, David. 2010. »Theory of own mind in autism: evidence of a specific deficit in self-awareness?« V *Autism* 14/5: 474–494.
- Williams, David M. in Francesca Happé. 2009. »What did I say? versus What did I think? Attributing false beliefs to self amongst children with and without autism.« V *Journal of Autism and Developmental Disorders* 39: 865–873.
- Williams, David M. in Francesca Happé. 2010. »Representing intentions in self and others: studies of autism and typical development.« V *Developmental Science* 13: 307–319.
- Yerys, Benjamin E., Susan L. Hepburn, Bruce F. Pennington, in Sally J. Rogers. 2007. »Executive function in preschoolers with autism: evidence consistent with a secondary deficit.« V *Journal of Autism and Developmental Disorders* 37: 1068–1079.
- Yerys, Benjamin E., Gregory L. Wallace, Bryan Harrison, Mark J. Celano, Jay N. Giedd in Lauren E. Kenworthy. 2009. »Set-shifting in children with autism spectrum disorders: reversal shifting deficits on the Intradimensional/Extradimensional Shift Test correlate with repetitive behaviors.« V *Autism* 13/5: 523–538.
- Zelazo, Philip David, Jacob A. Burack, Janet J. Boseovski, Sophie Jacques in Douglas Frye. 2001. »A cognitive complexity and control framework for the study of autism.« V *The development of autism: Perspectives from theory and research*, uredniki Jacob A. Burack, Tony Charman, Nurit Yirmiya in Philip R. Zelazo, 195–217. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Zelazo, Philip David, Fergus I. M. Craik in Laura Booth. 2004. »Executive functions across the life spans.« V *Acta Psychologica* 115: 167–183.



**FILOZOFSKI  
PRISPEVKI**

**PHILOSOPHICAL  
CONTRIBUTIONS**



*Blaž Zabel*  
**ALKMANOVA  
ONTOLOGIJA IN  
KOZMOLOGIJA:  
ANALIZA  
FRAGMENTA  
ŠTEVILKA 1  
(LOUVERSKI  
PARTENIJ)**

*53-72*

ODDELEK ZA FILOZOFIJO  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
UNIVERZA V LJUBLJANI  
BLAZ.ZABEL@FF.UNI-LJ.SI

IZVIRNI ZNANSTVENI ČLANEK

UDK: 1ALCMAN:82-028.16:1(38)"-06/-05"

## POVZETEK

RAZPRAVA OBRAVNAVA ONTOLOŠKO IN kozmološko misel liriskega pesnika ter predsokratskega filozofa Alkmana in sicer njegov fr. 1, imenovan tudi *Louverski partenij*. Članek najprej predstavi razhajanja raziskovalcev glede narave Alkmanove predsokratske misli, nato pa zagovarja tezo, da je za razumevanje njegove filozofije (predvsem kozmologije in ontologije) potrebno upoštevati tako imenovano deiktično funkcijo besedila. Na primeru *Louverskega partenija* pokaže, da je v pesnitvi prisotna jasna ontološka in kozmološka filozofska misel, ki pa je razvidna šele takrat, ko upoštevamo tudi zunanji, torej uprizoritveni kontekst. Po interpretaciji besedila ter eskegezi Alkmanove kozmološke ter ontološke filozofije prispevek zagovarja, da je potrebno v primeru antične, predvsem pa predsokratske filozofije upoštevati tudi zunanji kontekst ohranjenih besedil. V zaključku je predstavljena teza, da lahko alternativo tekstovno usmerjenim filološkim pristopom k interpretaciji antične filozofije najdemo v tako imenovani »teoriji ustnosti«.

Ključne besede: Alkman, *Louverski Partenij*, predsokratska filozofija, ontologija, teorija ustnosti

## ABSTRACT

ALCMAN'S ONTOLOGY AND COSMOLOGY: ANALYSIS OF FRAGMENT 1 (THE LOUVRE PARTHENEION)

The article discusses the ontological and cosmological thought of Alcman, a lyric poet and a pre-Socratic philosopher, focusing specifically on fragment 1 (Louvre Partheneion). First, opposing argument about Alcman's pre-Socratic philosophy are presented, after which it is suggested that any discussion of Alcman's philosophy, especially his cosmology and ontology, require a consideration of the deictic function. By analysing the Louvre Partheneion, the article demonstrates that an ontological and cosmological philosophy is revealed only when the external or performative aspect of the fragment is considered. Following this textual interpretation and the exegesis of Alcman's cosmology and ontology, it is argued that the research of ancient philosophy, especially the pre-Socratic philosophy, needs to consider the extra-textual context of the available texts. In the conclusion, it is suggested that "oral theory" can present an alternative to the textually grounded philological methodology in interpreting ancient philosophy.

Keywords: Alcman, Louvre Partheneion, presocratic philosophy, ontology, oral theory

## ::UVOD

Alkman je eden najstarejših starogrških filozofov. Najverjetneje je živel in ustvarjal v 7. stoletju pr. n. št. v Sparti (najnovejša datacija postavlja vrh njegovega ustvarjanja okoli leta 630 pr. n. št.; glej Sassi 2018, xix), čeprav se je verjetno rodil v Lidiji. Danes je ohranjenih več kot 160 njegovih fragmentov, iz večine katerih je razvidno, da je Alkman ustvarjal predvsem različne pesnitve za glavne spartanske festivale in prazniki. To pomeni, da je večina njegovih del najverjetneje pripadala žanru zbornskih pesnitev. Zato so Alkmana filologi tradicionalno obravnavali predvsem kot starogrškega lirika. Odkritje leta 1957 pa je postavilo Alkmana tudi na zemljevid predsokratske filozofije, saj je bil objavljen papirus (POxy 2390, fr. 2), ki vsebuje komentar Alkmanovega izgubljenega filozofskega besedila – oziroma tako vsaj trdi komentator, ko piše, da je Alkman »filozof narave« (φυσικός ἐστί; alternativno branje fragmenta predlaga »govori kot filozof narave«, φυσιολογεῖ). Komentator nadalje opisuje izgubljeno Alkmanovo pesnitev, v kateri naj bi filozof opeval prvotno enotnost vsega, iz katerega se je po posredovanju Tetide najprej rodila »pot« oziroma *póros* (πόρος), nato pa »meja« oziroma *tékmor* (τέκμων). Vse te sile so nato svet uredile v njegovo sedanjo obliko, najprej dneve in luno, ki so osvetlili primordialno temo. Iz tega kratkega opisa je mogoče sklepati, da je izgubljena pesnitev verjetno vsebovala podobne filozofske in ontološke elemente kot na primer Hesiodova *Teogonija*, hkrati pa omemba sil *póros* (πόρος) in *tékmor* (τέκμων) opominjata na Anaksimenoovo filozofsko misel.

Odkritje je med filozofi in filologi vzdignilo kar nekaj prahu. Tako je Martin West v vplivnem članku »Three Presocratic Cosmologies (Alcman, Pherecydes, Thales)« zagovarjal, da je potrebno omembo Tetide razumeti v povezavi z glagolom *títhemi* (τίθημι), torej kot »tisto, ki postavlja«. Westov članek je pomembno vplival na to, da se je Alkman uvrstil v kanon predsokratskih filozofov. Vendar se je dve desetletji kasneje oglasil še Glenn Most, ki je temu nasprotoval. Sam je zagovarjal tezo, da je bil komentator najverjetneje stoik, vaje filozofske interpretacije mitov. Tako naj bi avtor odmevnega papirusa Alkmanovo delo, ki je bilo, vsaj tako Most, prej mit kot filozofska pesnitev, interpretiral pretirano filozofsko. Obe poziciji sta pomembno zaznamovali vse nadaljnje diskusije o Alkmanovi filozofiji in to do te mere, da se filologi in filozofi še danes pregovarjajo, ali je mogoče v tem fragmentu ali v katerem drugem Alkmanovem besedilu zaslediti filozofsko misel – in seveda o tem, kakšna naj bi ta misel bila.

V tem članku obravnavam Alkmanovo najboljše delo, tako imenovani *Louverski partenij*, ki je s skoraj sto verzi daleč najdaljši in najpopolnejši fragment tega antičnega avtorja.<sup>1</sup> Na podlagi filološke analize je mogoče ugotoviti, da Parteniju manjka zgolj nekaj uvodnih in zaključnih verzov, nekaj verzov pa sicer ni ohranjen-

<sup>1</sup> Za kritično edicijo partenija glej predvsem Calame 1977b; Tsantsanoglou 2012. Za slovenski prevod *Louverskega partenija* glej Zabel 2016.

nih v celoti, a jih je mogoče rekonstruirati s pomočjo sholij. To pomeni, da je fragment številka ena najprimernejše delo za razpravo o Alkmanovi filozofiji. Za razliko od zgoraj naštetih raziskovalcev, ki so o Alkmanovi filozofiji razmišljali predvsem v sklopu drugih predsokratikov (torej predvsem *tekstualno*), v članku zagovarjam tezo, da se Alkmanove filozofske tendence razkrijejo šele ob upoštevanju uprizoritvenega konteksta. Dokazujem torej, da Alkman preko *deiktčne* funkcije (t. j., kazanja na izven-jezikovno realnost) partenij poveže z uprizoritvijo, z mitološko-kozmološko realnostjo ter ontološkim razumevanjem sveta. Povedano drugače, partenij je neločljivo povezan z ritualno uprizoritvijo, mitologijo in kozmologijo, preko te povezave pa se šele razkriva njegova ontološka misel.

Zato najprej razpravljam o *deiktčnosti* starogrške poezije ter dokazujem, da v primeru Alkmanovega fragmenta številka 1 ne moremo razlikovati med samim besedilom in njegovo dejansko uprizoritvijo ter da sta partenij in njegova uprizoritev (torej tekst in kontekst) enotna. Nato analiziram širši uprizoritveni kontekst, predvsem čas in kraj izvedbe, ki sta, kot pokažem, neposredno povezana s kozmološkim razumevanjem sveta. V tretjem delu dokazujem, da je do mitološke in ontološke misli mogoče dostopati prav preko odvisnosti teksta in konteksta. V Alkmanovi poeziji so torej različne ravni partenija (besedilo, uprizoritev, mitološki, kozmološki in ontološki kontekst) neločljivo povezane. V zaključku članka nato postavim tezo, da je za razumevanje predsokratske filozofije potrebno preseči filološko-tekstualno raven raziskovanja. Pri tem se teoretsko oprem na tako imenovano teorijo ustnosti (pri nas še relativno nepoznano teoretsko področje), ki je, vsaj tako se zdi, najboljša možna pot k razširitvi možnih interpretacij antične, predvsem pa predsokratske filozofije.

## ::A) DEIXIS: TEKST IN KONTEKST

Kot nam pove že samo ime, pripada *partenij* zvrsti zbarske pesnitve, ki so jo ob določenih dogodkih, na primer med ritualom ali slavnostnim dogodkom, izvajali zbori deklic (*parthénos*, παρθένος, namreč pomeni devica oziroma neporočeno dekle). Za takšno delo je torej bistveno, da ob svojem nastanku ni bilo zapisano in brano, ampak se je predvsem uprizarjalo, navadno ob spremljavi glasbe in plesa. Pravzaprav se je starogrška lirika skoraj vedno uprizarjala v določenem ritualnem ali socialnem kontekstu, bodisi v teatru, na simpoziju, med obredom, na festivalu itd.<sup>2</sup> Še toliko bolj to velja za partenije, ki so se vedno uprizarjali javno pred večjim občinstvom. Tako je bil tudi *Louverski partenij* ustvarjen specifično za uprizoritev v sklopu festivala, ki se je najverjetneje izvajal ob času žetve, prvotno v čast Artemidi Orthiji, ki so jo častili v Sparti.<sup>3</sup> Zato je toliko bolj pomembno, da pri interpretaci-

<sup>2</sup> Za pomen ritualnega konteksta starogrške poezije glej npr. Marinčič 2004.

<sup>3</sup> Zgodovinske in arheološke reference podajajo ime Artemida Orthija, a je na podlagi jezikoslovne podobnosti mogoče sklepati, da ime *Orthija* (Ορθία) pomeni to boginjo. O pomenu kulta za razumevanje partenija glej Tsantsanoglou 2012, 67–69.

ji upoštevamo tako imenovano *deiktično funkcijo* besedila.<sup>4</sup> Deiktična funkcija je »jezikovni procesa kazanja na izven-jezikovni kontekst« (Peponi 2012, 296), ki med seboj poveže jezikovni in izven-jezikovni kontekst, kar pomeni, da je vsebina besedila vedno usmerjena tudi navzven, v samo uprizoritev. Leslie Kurke na primer ugotavlja, da pri analizi arhaičnih besedil ne smemo »dajati logične in ontološke prednosti nobenemu izmed obeh ravni (niti 'pesmi', niti 'kontekstu')»; namesto tega se moramo truditi, da bi odkrili posledice, ki jih povzroča njihova dialektika oziroma interakcija v upodobitvi« (Kurke 2005, 84). Tako je za celovito razumevanje arhaične grške misli poleg ohranjenih besedil nujno upoštevati tudi njihovo uprizoritveni kontekst.

Kako se torej deiktična funkcija besedila kaže v Alkmanovem *Louverskem parteniju*? Že ob prvem branju ohranjenega besedila je razvidno, da besedilo neposredno opisuje in nakazuje na uprizoritev. Tako je na primer iz verzov 39–43 (ἐγὼν δ' αἰδῶ / Ἀγιδῶς τὸ φῶς· ὀρῶ / φέ ὦτ' ἄλιον, ὄνπερ ἄμιν / Ἀγιδῶ μαρτύρεται / φαίνην; *Jaz pa opevam / Agidino luč. Vidim jo / kot sonce, ki nam ga / Agido kliče, / da posije*) jasno, da izvajalec opeva prvo sončno svetlobo in da je pri ritualu prisotna deklica, ki kliče sonce, ter zbor, ki ga vodi zborovodja (glej tudi verze 43–45: ἐμὲ δ' οὔτ' ἐπαινῇν / οὔτε μωμῆσθαι νιν ἅ κλεννὰ χοραγὸς / οὐδ' ἀμῶς ἐήν; *Ne hvaliti, / ne grajati mi slavná zborovodja / nikakor ne pusti*). Izvemo, da so na nebu prisotne Plejade in zvezda Sirius ter da zbor deklic nosi plašč (60–64: ταὶ πεληάδες γὰρ ἄμιν / Ὀρθρίαι φᾶρος φεροῖσαι / νύκτα δι' ἀμβροσίαν ἄτε σήριον / ἄστρον — ἀυηρομέναι μάχονται; *Plejade se vzdigujejo in bojujejo z nami, / ko skozi ambrozijsko noč / kakor zvezda Sirius / nosimo plašč Orthriji*). V verzih 64–69 izvemo, da deklice nosijo purpurna oblačila in imajo na sebi zlate verižice ter lidijske preveze (οὔτε γάρ τι πορφύρας / τόσσοις κόροις ὥστ' ἀμύναι, / οὔτε ποικίλος δράκων / παγχρύσιος, οὐδὲ μίτρα / Λυδία, νεανίδων / ἱανογ[λ]εφάρων ἄγαλμα; *Ni ga v zadoščenje purpurja / v takšnem izobilju, / ne okrašene verižice / iz čistega zlata, niti lidijske / preveze, deklicam / z nežnimi očmi v ponos*). Nato v verzih 70–73 izvemo tudi, kako je deklicam ime (οὐδὲ ταὶ Ναννῶς κόμαι, / ἀλλ' οὐδ' Ἀρέτα σιειδής, / οὐδὲ Συλακίς τε καὶ Κλησισίηρα; *Niti dolgolase Nano / in celo bogolike Arete / niti Tilakide in Kleesitere*), v verzih 51–54 pa, da ima Hagesihora lepe lase (ἃ δὲ χαῖτα / τὰς ἐμὰς ἀνεψιάς / Ἀγησιχόρας ἐπανθεῖ / χρυσὸς ὥς ἀκήρατος; *a griva / moje sestrčne / Hagesihore se blešči / kot čisto zlato*). Zbor nam predstavi tudi, da je Agido lepša od Hagesihore (gl. verze 58–59) in da Hagesihore ni več med njimi (gl. verze 78–81).

Deiktična funkcija partenija torej neposredno odslikava njegov upodobitveni kontekst. Očitno je, da je v sklopu izvedbe nastopil zbor deklic, ki je pesem zapel, zaplesal in uprizoril, da je zbor vodila zborovodja, da se je pesem uprizarjala ob sončnem vzhodu, ki ga je obredno klicala Agido, in da so deklice nosile purpurne

<sup>4</sup> O deiktični funkciji glej predvsem uvod Nancy Felson v tematski številki revije *Arethusa*, posvečeni deiktičnosti v antični književnosti (Felson 2004). Cf. D'Alessio 2004.

obleke ter različno okrasje. Ker vemo, da so bili zlato, srebro in ličila v Sparti prepovedani po dekretu v Likurgovih zakonih (glej Ksenofon *Lac. Pol.*, 7.6, 14.3), je poseben uprizoritveni status teh predmetov še toliko bolj očit. Sklepamo lahko, da so te predmete posebej hranili in jih uporabljali zgolj za izvedbo partenija (Pomeroy 2002, 146). Podoben deiktični moment pesmi je tudi metapoetski vidik verzov 82–86, v katerih deklice in zborovodja same sebe opredelijo glede na spol, starost in svojo družbeno vlogo (ἀλλὰ τὰν δίκαια, σιοί, / δέξασθε· σιών γὰρ ἄνα / καὶ τέλος· [χο]ροστάτις, / φείπομ' κ', [ἐ]γὼν μὲν αὐτὰ / παρσένος; *A sprejmite Bogovi pravična dela / deklic. Kajti vaša sta izpolnitev / in konec. Jaz, voditeljica zbora / vam povem, ki sem tudi sama / deklica...*) (prim. Swift 2010, 175–185).

Alkamanov partenij na več mestih neposredno opisuje ritual, v sklopu katerega je bila njegova pesnitev uprizorjena. Izvajano besedilo pesmi je usmerjeno neposredno v izven-jezikovno realnost uprizoritve, tekst in kontekst partenija pa sta neločljivo prepletena, kar je mogoče razbrati prav preko deiktične funkcije pesniškega jezika. Pri razumevanju Alkmanovega dela torej ni mogoče razlikovati med samo poezijo in njeno uprizoritvijo. To je prvi korak naše analize. Pri raziskovanju Alkmanove filozofske misli pa je potrebno stopiti še korak naprej in si pogledati, kako je deiktična funkcija besedila, ki združuje tekst in kontekst besedila, neposredno povezana s kozmologijo, mitologijo in ontološkim razumevanjem sveta.

## ::B) DEIXIS IN KOZMOS

Zgoraj sem dokazoval, da deiktična funkcija pesnitve intrinzično prepleta besedilo in izvedbo partenija ter da med njima pravzaprav ni stroge meje. Vendar pa to ni edina deiktična raven besedila, saj partenij spregovori tudi o kozmološkem, ritualnem, mitološkem in ontološkem razumevanju sveta. Na tem mestu bom najprej osvetlil kozmološki in ritualni vidik partenija ter pokazal, kako sta oba neposredno povezana s samo uprizoritvijo. Številni raziskovalci se strinjajo, da je bil partenij prvotno uprizorjen v sklopu nočnega festivala, ki se je odvijal v času pred in med samim sončnim vzhodom. Deiktična funkcija Alkmanovega fragmenta nam to potrjuje. Če si natančneje ogledamo verze 39–43 (ἐγὼν δ' αἶδω / Ἀγιδῶς τὸ φῶς· ὁρῶ / φέ' ὦτ' ἄλιον, ὅνπερ ἄμιν / Ἀγιδῶ μαρτύρεται / φαίνην; *Jaz pa opevam / Agidino luč. Vidim jo / kot sonce, ki nam ga / Agido kliče, da posije*) lahko vidimo, da Agido kliče (*martúretai*, μαρτύρεται)<sup>5</sup> sonce, naj posije, kar pomeni, da je zbor izvajal partenij tik pred sončnim vzhodom. Z veliko gotovostjo pa lahko sklepamo tudi, da se je partenij izvajal pred templjem. To potrjujejo arheološka izkopavanja templja Artemide Orthije v mestu Sparta, kjer je zbor najverjetneje uprizarjal pesnitev (glej

<sup>5</sup> West (1965) in Bowie (2011) trdita, da glagol pravzaprav nakazuje, da je sonce že svetilo in da se je festival torej odvijal podnevi. Pri tem izhajata iz prepričanja, da se je glagol uporabljal predvsem za priklic prič pred sodišče. A menim, da pozabljata, da je sončni vzhod razmeroma dolgotrajen proces ter da je nebo že precej svetlo, še preden se sonce dvigne nad horizont. Prav tako je razmeroma težko pojasniti astronomske reference v pesmi, če se je partenij uprizarjal čez dan.

verz 61: Ὀρθρίαι φᾶρος φεροῖσαι; *nosimo plašč Orthriji*). Ob izkopavanju je bila odkrita tudi amfiteatrična konstrukcija, ki pogled publike usmerja proti vzhodu. Čeprav je bil amfiteater postavljen kasneje, skoraj gotovo temelji na starejši orientaciji templja in oltarja (Boutsikas in Ruggles 2011). To pomeni, da je bil pogled publike, ki je opazovala oziroma sodelovala pri ritualu, obrnjen proti vzhodu, tam pa je pred oltarjem in templjem stala deklica, ki jo zbor naslavlja z Agido. V tem oziru sta torej verza 39 in 40 povsem deiktičen opis ritualnega dogajanja in uprizoritve partenija.

Z astronomijo je povezan tudi pomen verzov 60–64 (ταῖ πεληάδες γὰρ ἄμιν / Ὀρθρίαι φᾶρος φεροῖσαι / νύκτα δι' ἀμβροσίαν ἅτε σήριον / ἄστρον — ἀνηρομέναι μάχονται; *Plejade se vzdigujejo in bojujejo z nami, / ko skozi ambrozijsko noč, / nosimo plašč Orthriji / kakor zvezda Sirius*). Izraza »Plejade« (*peleádes*, πεληάδες) in »zvezda Sirius« (*sérion ástron*, σήριον ἄστρον) številni raziskovalci zaradi zapletene sintakse grškega izvirnika razlagajo različno: tako lahko na primer *peleádes* (πεληάδες) razumemo kot ozvezdje Plejade ali pa kot golobice (glej Calame 1977a; Bowie 2011), *sérion ástron* (σήριον ἄστρον) kot zvezdo Sirius ali pa kot svetlo zvezdo (Priestley 2007), Wilamowitz (1897, 256) in Tsantsanoglou (2012, 63–70) pa predlagata, da je treba *peleádes* (πεληάδες) razumeti kot dvojno zaznamovano besedo, ki pomeni tako golobice kot tudi Plejade. Deiktična funkcija besedila nam takšno interpretacijo potrjuje: če se je nemreč festival odvijal pred in med sončnim vzhodom, kot je razvidno iz verzov 39–43, nam kontekst uprizoritve narokuje, da nočno nebo razumemo kot »impresivno kuliso« in kot »gledališki oder« (Ferrari 2008, 116). Ko je zbor na glas zapel besedi *peleádes* (πεληάδες) in *sérion ástron* (σήριον ἄστρον), za njim pa sta se na nebu razkrivali prav ti dve nebesni telesu, so udeleženci festivala oba izraza razumeli kot deiktični opis dogajanja v naravi (čeprav to ne pomeni nujno, da verzi ne izražajo še kakšnega drugega pomena). To je še toliko bolj očitno, ko pomislimo na sintaktično bližino obeg besednih zvez, ki ju spremlja še besedna zveza »skozi ambrozijsko noč (*núkta di' ambrosían*, νύκτα δι' ἀμβροσίαν)«, ki pripada istemu pomenskemu sklopu.<sup>6</sup>

Ker se je festival torej najverjetneje odvijal ponoči oziroma pred sončnim vzhodom in ker je zbor opeval dejansko postavitev zvez na nebu, je mogoče sklepati, da je moral biti partenij uprizorjen pozno poleti oziroma zgodaj jeseni, saj so Plejade in Sirius pred sončnim vzhodom vidne zgolj v tem časovnem obdobju. Čas uprizoritve je povezan tudi z ritualnim pomenom partenija: raziskovalci sklepajo, da je bil povezan z žetvijo in čaščenjem enakomernega in urejenega zaporedja letnih časov.<sup>7</sup> To potrjuje tudi omemba Plejad v sami pesnitvi, saj je bilo poimenovanje Plejad kot

<sup>6</sup> Glej predvsem West 1965; Priestley 2007; Dale 2011.

<sup>7</sup> To zagovarjajo predvsem Davison 1938; Stehle 1997; Ferrari 2008. Boutsikas in Ruggles (2011) pa trdita, da se je festival odvijal meseca maja. Raziskovalca sicer izhajata iz astronomskih referenc pesmi, vendar pa trdita, da za festival ni pomembno, ali je bil Sirius dejansko viden na nebu – meseca maja so na nebu namreč vidne zgolj Plejade brez zvezde Sirius.

prinašalk zime, žetve in letnih časov ustaljen mitološki motiv, kar je razvidno npr. iz verzov 254–267 Aratove pesnitve *Pojavi (Phainomena)*:

*In ni prav velik prostor, ki Plejade zaobjema,  
komaj so opazne na pogled.  
Pravijo ljudje, da jih je sedem,  
zgolj šest pa vidnih je očem,  
a od začetkov, ki poznani so ljudem, z Zeusovega neba  
ni brez sledu izginila nobena, čeprav tako se govori.  
Imenujejo po vrsti se takole;  
Alkijona, Meropa, Kelajno in Elektra  
ter Steropa, Tajgeta in kraljeva Maja.  
Enako so velike in svetijo temotno, a slavne so,  
ko zjutraj in zvečer zasvetijo po Zeusovi volji.  
Jim Zeus je ukazal, naj oznanjajo začetek zime in poletja  
ter kdaj pride žetve čas.<sup>8</sup>*

Podoben pomen pa imajo Plejade tudi v Heziodovi pesnitvi *Dela in dnevi* v verzih 383–387:

*Kadar pa vzidejo hčerke Atlantove, svetle Plejade  
žetve bogate je čas; ko zaidejo, čas je oranja.  
Dvakrat po dvajset noči in dni so Plejade nevidne;  
kadar pa leto obrne se, spet zažarijo na nebu:  
čas je prišel, ko je treba nabrusiti srpe železne.<sup>9</sup>*

<sup>8</sup> Prevod je avtorjev. V izvirniku:

ἄγχι δὲ οἱ σκαίης ἐπιγουνίδος ἦλιθα πᾶσαι  
Πληιάδες φορέονται. ὁ δ' οὐ μάλα πολλὸς ἀπάσας  
χῶρος ἔχει, καὶ δ' αὐταὶ ἐπισκέψασθαι ἀφαιραῖ.  
ἐπτάποροι δὴ ταί γε μετ' ἀνθρώπους ὑδέονται,  
ἔξ οἱαὶ περ εὐῶσαι ἐπόψιαι ὀφθαλμοῖσιν.  
οὐ μὲν πως ἀπόλλωλεν ἀπευθῆς ἐκ Διὸς ἀστήρ,  
ἔξ αὖ καὶ γενεῆθεν ἀκούομεν, ἀλλὰ μάλ' αὐτως  
εἴρεται. ἐπτά δ' ἐκείναι ἐπιρρήδην καλέονται  
Ἀλκούνῃ Μερόπῃ τε Κελαιῶ τ' Ἥλεκτρῃ τε  
καὶ Στερόπῃ καὶ Τηϋγέτῃ καὶ πότνια Μαίᾳ.  
αἱ μὲν ὁμῶς ὀλίγαι καὶ ἀφεγγέες, ἀλλ' ὀνομασταὶ  
ἦρι καὶ ἐσπέριαι, Ζεὺς δ' αἴτιος, εἰλίσσονται,  
ὅ σφισι καὶ θέρεος καὶ χεῖματος ἀρχομένοιο  
σημαίνειν ἐκέλευσεν ἐπερχομένου τ' ἀρότοιο.

<sup>9</sup> Navedeno po prevodu K. Gantarja. V izvirniku:

πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομενάων  
ἄρχεσθ' ἀμῆτου, ἀρότοιο δὲ δυσσομενάων.  
αἱ δὴ τοι νύκτας τε καὶ ἡμέρας τεσσαράκοντα  
κεκρύφαται, αὐτὶς δὲ περιπλομένου ἐνιαυτοῦ  
φαίνονται τὰ πρῶτα χαρασσομένοιο σιδήρου.

Pomen Plejad v Alkmanovem parteniju je tako gotovo povezan z žetvijo in menjavo letnih časov.

Ob tem je manj jasna povezava Siriusa in Plejad, saj je omemba Siriusa z mitološkega stališča precej nenavadna. Mit namreč opisuje, da so Plejade bežale pred Orionom, kar naj bi odražale tudi zvezde na nebu (glej Hyginus *Astronomica*, 2.21). Tudi za Alkmanovo delo bi torej pričakovali, da Plejade bežijo in »se bojujejo« z Orionom in ne z njegovim psom Siriusom (Segal 1998, 25–42), a je mogoče njihovo povezavo prav tako razložiti astronomsko. Kot je na primer razvidno iz fragmenta Evripidove neohranjene tragedije *Fajton*, ki je ohranjen v Longinovem spisu *O vzvišenem*, je antična astronomija potovanje sonca razumela kot pot od Siriusa proti Plejadam:<sup>10</sup>

... ko voziš, drži sedmih se Plejad...  
 Ko to je slišal, fant je zgrabil vajeti,  
 in z njimi počil po krilatih žrebcih,  
 da so planili v dir v prostranstvo etra.  
 Oče se Siriju je vzpel na hrbet,  
 za sinom jahal in mu svetoval:  
 »Zdaj voz usmeri sèm, zdaj tja okreni...!« (29).<sup>11</sup>

Kot je razvidno, Helios svojemu sinu Fajtonu svetuje, naj naravna pot proti Plejadam (ki so jeseni pred sončnim vzhodom na zahodnem delu neba), medtem pa mu sam sledi na hrbtu psa Siriusa. V Alkmanovem parteniju je torej povezava »Sirius – Plejade« načrtno izbrana, saj nakaže pot, ki jo bo vzhajajoče sonce opravilo preko neba.<sup>12</sup>

Alkman je torej skrbno izbral deiktične elemente, ki prikazujejo postavitve nebesnih teles, poudarijo letni čas izvedbe partenija in astronomsko orišejo potovanje sonca pre-

<sup>10</sup> Gloria Ferrari na primer zagovarja, da je mogoče v verzih 13–17 rekonstruirati zgodbo o *Fajtonu* (Ferrari 2008, 53–67). Večina ostalih raziskovalcev pa se s takšno interpretacijo ne strinja, (e.g. Tsantsanoglou 2012, 24–26; Calame 1977a). A povezava verzov 39–43 z antično astronomijo ostaja neizpodbitna, ne glede na rekonstrukcijo verzov 13–17.

<sup>11</sup> Navedeno po prevodu K. Gantarja. V izvirniku:

ἴει δ' ἐφ' ἐπτά Πλειάδων ἔχων δρόμον.  
 τοσαῦτ' ἀκούσας παῖς ἔμαρψεν ἡνίας·  
 κρούσας δὲ πλευρά πτεροφόρων ὀχημάτων  
 μεθήκεν, αἱ δ' ἔπαντ' ἐπ' αἰθέρος πτυχάς.  
 πατήρ δ' ὅπισθε νῶτα Σερίων βεβῶς  
 ἵππευε παῖδα νουθετών· Ἐκεῖσ' ἔλα,  
 τῇδε στρέφ' ἄρμα, τῇδε...

<sup>12</sup> Pot sonca skozi nebo je bil značilen motiv, ki se je pogosto pojavljal v predsokratski filozofije. Očiten primer je Parmenidov *Proemij* (DK 28 B 1), kjer prvoosebnega pripovedovalca sprejmejo sončeve hčere (prav tako device) in ga preko neba odvedejo do »vrat poti dneva in noči«. V tem Parmenidovem motivu lahko vidimo tudi podobnosti z Alkmanovim ritualom, kjer nastopajoče deklice (device) simbolično nosijo ritualni predmet od templja do oltarja, s tem pa simbolizirajo pot preko nebesnega svoda. Za interpretacijo Parmenidovega *Proemija* glej Ciglenecki 2015, 352–377.

ko neba. Po drugi strani je deiktično-astronomski pomen pesnitve povezan tudi s samo uprizoritvijo partenija, saj motiv zvezd v besedilu simbolično odslikava samo dogajanje pred templjem. V starogrški mitologiji so bile Plejade mlade deklice, ki si jih je pozele lovec Orion in jih začel loviti skozi noč, Zeus pa jih je rešil tako, da jih je spremenil v zvezde.<sup>13</sup> Ker so Plejade predstavljale mlade deklice, so jih v stari Grčiji povezovali z dekliskim zborom (torej z obliko zbora, ki je izvajal partenije). Rosenmeyer na primer navaja sholijo k Teokritu 13.25, ki pravi, da so Plejade kot »deklice prve ustanoviteljice plesa in nočnih festivalov« (Rosenmeyer 1966, 334; glej tudi Clay 1991; Dale 2011), reminiscence na povezavo med Plejadami ter zborom deklic pa je mogoče prepoznati tudi v iluminiranem rokopisu *Leiden Aratea*, fol. 42v., kjer je ozvezdje predstavljeno kot okrogel zbor z zborovodjo oziroma svečenico na sredini zbora.<sup>14</sup> Vsa v pesnitvi omenjena nebesna telesa, torej Plejade, zvezda Sirius in vzhajajoče sonce direktno »podvajajo« oziroma zrcalijo ritualno dogajanje pred templjem. Hagesihora, Agido in zbor deklic so v sklopu festivala najverjetneje zavzele podobno pozicijo kot omenjene zvezde in nebesna telesa na nebu, kar nam potrjuje arhitekturna zasnova ohranjenega templja. Če se je festival odvijal jeseni, so bile v času obreda Plejade na zahodu, Sirius na severu in vzhajajoče sonce na vzhodu. Ker je oltar postavljen zahodno od samega templja, se je med izvedbo partenija zbor torej nahajal na zahodu (primerjaj verz 61–62: / Ὀρθρίαι φᾶρος φεροίσαι / νύκτα δι' ἄμβροσιαν; *ko skozi ambrozijsko noč, / nosimo plašč Orthriji*), pri čemer je bila Agido, ki je »klicala sonce« (verz 42), obrnjena proti vzhodu in najverjetneje stala neposredno pred samim templjem.<sup>15</sup>

Analiza astronomskih motivov torej pokaže, da se v Alkmanovem parteniju intrinzično prepletajo kozmološki, ritualni in performativni kontekst pesmi. Na performativnem nivoju zvezde deiktično zarisujejo čas uprizoritve festivala: na primer, omemba sonca opozarja, da se festival odvija ob sončnem vzhodu, motiv Plejad in Siriusa na jesenski letni čas, v verzih 64–68 pa so neposredno omenjene tudi zvezde, ki so bile ob času same uprizoritve vidne na nebu. Pri tem je čas uprizoritve festivala povezan tudi s samim pomenom rituala, saj pesnitev opozarja na pomen žetve, preko omembe Plejad kot prinašalk zime opozarja na spremembo letnih časov, z motivom priklica sonca ter njegove povezave s Plejadami in zvezdo Sirius pa opozarja na pomen sončne poti, s tem pa tudi na enakomerno sosledje letnih časov in naravno urejenost kozmosa. Na mitološki ravni predstavljajo Plejade in Sirius mit

<sup>13</sup> Ozvezdje Plejade poznamo tudi iz Aratove pesnitve *Phainomena*, v kateri pesnik razloži, da je prostemu očesu vidnih zgolj šest zvezd, sedma pa je zakrita (glej Fantuzzi in Hunter 2004, 243–244). Mit o izginuli Plejadi je pomemben tudi z vidika Tsantsanogloujeve interpretacije pesnitve, saj razume Hagesihoro kot odsotno voditeljico zbora.

<sup>14</sup> *Leiden Aratea* je nastala okoli leta 1000 in zato povezave ne smemo razumeti kot neposrednega vpliva, čeprav je mogoče, da je kodeks nastal na podlagi kakšnega starejšega ikonografskega motiva. Kljub vsemu iluminacija lepo pokaže, da je Plejade mogoče razumeti kot v krog postavljen zbor. Tudi medkluturna primerjava razkrije, da so Plejade pogosto predstavljene kot zvezde, ki plešejo v krogu (glej predvsem Puhvel 1991). Ob tem je potrebno poudariti, da so bile izvajalke partenijev v arhaični dobi ponavadi postavljene v krog (glej Calame 1977a; Budelmann 2013).

<sup>15</sup> Nekateri raziskovalci predlagajo, da je bil partenij uprizorjen v sklopu tekmovanja med dvema različnima zboroma: če je bilo to res, je treba upoštevati tudi Hiade, mitološke sestre Plejad, ki so morda predstavljale tekmujoči zbor. Tsantsanoglou na primer trdi, da je bil celoten zbor razdeljen v dva pol-zbora, ki sta ju vodili dve zborovodji.

bega deklic pred Orionovim psom, hkrati pa preko mita o utemeljitvi zborskega pesništva in nočnih festivalov zrcalijo samo uprizoritev partenija.

Kot sem ugotavljal že zgoraj, med samo pesmijo in njeno uprizoritvijo ne moremo strogo ločevati. Tukaj sem dodatno pokazal, da sta s partenijem in njegovo uprizoritvijo neposredno povezani tudi kozmološka in ritualna realnost starogrškega sveta. Ker so Plejade v grški mitologiji deklice, ki na nebu uprizarjajo nočni ples in petje, so zato povezane tudi s samim ritualnim dogajanjem na zemlji. Za gledalce se torej ritualni obred istočasno odvija na zemlji (torej neposredno pred njimi), hkrati pa tudi na nebu *in illo tempore*<sup>16</sup>, kot mitološki in ritualni dogodek. Postavitev zbora, zborovodje in svečenic med samim ritualom neposredno odslkava postavitev nebesnih teles na nebu, torej Sonca, Siriusa in Plejad. Hkrati omemba teh nebesnih teles poudarja samo kozmološko realnost, v kateri se nahajajo gledalci: preko Plejad je predstavljen prihajajoči čas žetve in bližajoča se zima, preko ostalih nebesnih teles pa urejeno potovanje sonca čez nebo, urejeno zaporedje letnih časov ter splošen kozmični red. Kozmološki, ritualni ter performativni nivoji partenija so tako prepleteni in ju med seboj ne moremo ločevati. Za starogrškega gledalca sta torej kozmološka realnost ter sam partenij in njegova ritualna uprizoritev medsebojno bila neločljivo povezana.

## ::C) DEIXIS IN FILOZOFSKA MISEL

Da bi se dokopali do bistva Alkmanove filozofije, kot se razkriva v njegovem fragmentu številka 1, je potrebno raziskati še, na kakšen način je bil mitološki svet starogrškega človeka povezan z deiktčno funkcijo besedila in njegovo uprizoritvijo. Pri tem je potrebno upoštevati mitološki okvir partenija, sej je za predsokratsko filozofijo značilno, da se pogosto ubesедуje preko mitologije. Alkman predstavi mitološki podlago svoje filozofije takoj na začetku pesnitve, v njenem uvodnem delu. Čeprav je nekaj začetnih verzov izgubljenih, pa ohranjeni verzi (1–35) ohranjajo glavnino mitološkega uvoda. Iz ohranjenega besedila ter sholij lahko sklepamo, da je bil v uvodu predstavljen pomemben del ustanovitvenega mita Sparte, natančneje, mit o Hipokoontidih in Tindaridih. Imena, ki jih zbor našteva v verzih 1–12, so imena Hipokoontovih sinov, verzi 23–35 pa se nanašajo neposredno na samo ustanovitev mesta:

*... Kot je usoda  
v izobilju dala Hipokoontu  
in ljubim otrokom  
pogubnih daril. V mladosti je  
Herakles uničil njegovo hišo  
in zaradi nepremišljene bitke  
izvršil grozovit poboj.*

<sup>16</sup> Izraz *in illo tempore* pripada raziskovalcu religij Mirceju Eliade. Za ploden način aplikacije njegovih tez pri interpretaciji Alkmanovega partenija glej Patterson 2005.

*Šel je, da jih kaznuje: v ene je  
ustrelil puščico, v druge zabrisal svetleči  
mlinski kamen. Hades jih tedaj  
še ni pričakoval, a so si sami  
izbrali usodni dan. Ker so snovali  
zlo, so utrpeli neznosne reči.<sup>17</sup>*

Najbolj celovita predstavitev mita je danes ohranjena pri Pavzaniju (3.1, 3.15, 3.19): ta opisuje, da je Hipokoont izrinil Tindareja, spartanskega prestolonaslednika ter ga izgnal iz države. Kmalu za tem se je mimo Hipokoontove hiše sprehajal Oeonus, ki ga je napadel hišni pes, zato ga je slednji v silobranu ubil. Dogodek so spremljali Hipokoontovi sinovi, ki so Oeonusa s palicami pretepli do smrti. Po naključju se je na prizorišču znašel tudi Herakles, ki je, da bi Oeonusu priskočil na pomoč, sam napadel Hipokoontove sinove, a je moral zaradi rane pobegniti. Zaključek zgodbe lahko preberemo v Psevdo-Apolodorju 2.7.3: ko se je rana zacelila, je Herakles zbral lastno vojsko, v kateri so bili najverjetneje prisotni tudi Tindarejevi sinovi. Z vojsko je odšel do Hipokoontovih sinov in jih ubil, s čimer je ponovno ustoličil Tindarejevo rodbino ter tako kaznoval Hipokoontove sinove za njihov napuh in nepravilno prisvajanje kraljevega prestola (prim. Loney 2011). Alkmanov partenij torej temelji na mitu, ki je služil za razlago spartanske politične ureditve, kjer sta, kot je znano, vladala dva kralja.

Izvedbo partenija je otvorila uradna mitologija, ki je pomensko izpostavljala agonalno naravo vladavine in družbe. Vendar se pesnik ni ustavil zgolj pri mitologiji svoje države. Če si ogledamo verze 13–15 (κράτησε γὰρ Αἴσα παντῶν / καὶ [Πόρος,] γεραῖτατοι / σιῶν; *Vsem sta vladala Ajsa in Poros / najstarejša med bogovi*), lahko vidimo, da se avtor sklicuje na dve starodavni božanski sili, Ajso in Poros (prim. Tsitsibakou-Vasalos 1993; Sassi 2005).<sup>18</sup> Gloria Ferrari trdi, da je potrebno

<sup>17</sup> V izvorniku:

ἦ μὲν ἀθλιω]τάτοι  
ἔσαν· κακοφερ]γὰ δαίμων  
Ἱπποκῶντι κα]ι φίλοις  
τέκνοισιν ἔδ]ωκε δῶρα  
δαψιλῶς· φοῖκο]ν γὰρ ἔδον  
Ἄ'Ηρακλέος] ῥλεσ' ἦβα.  
αἰνὸν ἔπραξεν] φόνον  
μάχας ἔνεκεν μ]αταιάς.  
ἀλλ' ἐπιπλάξων] ἔβα. τῶν δ' ἄλλος ἰῶι  
ἦκεν, ἄλλος δ' αὐτε] μαρμάρωι μυλάκρωι  
σχετλίως ἔβαλ]λεν. Αἰῖδας  
οὐ τόκα σφ' ἐπάμμεν'·] αὐτοὶ  
μόρσιμον ἄμαρ ἐπ]έσπον. ἄλαστα δὲ  
φέργα πάσον κακὰ μῆσαμένοι.

<sup>18</sup> Poros je sicer dodan v lakuno, vendar je njegova omemba v pesnitvi bolj ali manj gotova. Božanski sili Ajsa in Poros namreč omenja sholija A1 ad 14, ki ju primerja s Heziodovim Haosom in Gajo, najverjetneje zaradi Alkmanove opredelitve obeh božanskih sil kot najstarejših med bogovi. V nekaterih drugih Alkmanovih fragmentih so prav tako prisotne kozmološke teme, predvsem pa v fragmentu št. 5 (glej tudi Steiner 2003; Sassi 2005).

silo Poros razumeti kozmološko, in sicer kot opis poti, ki jo opravi sonce preko nebesnega svoda, pri čemer pa Ajsa predstavlja silo, ki ogroža urejeno gibanje nebesnih teles in sonca. Takšno razumevanje sil Ferrari povzema po zgoraj omenjeni neohranjeni tragediji *Fajton* in drugih virih. Čeprav v nadaljevanju predlagam drugačno interpretacijo razmerja med obema silama, so ugotovitve Glorie Ferrari vseeno pomembne iz dveh vidikov: prvič, ker ugotavlja, da sta sili Ajsa in Poros po svoji naravi kozmološki; in drugič, ker ju interpretira kot izrazito nasprotujoči si sili. Nekoliko drugače Tsitsibakou-Vasalos trdi, da je treba božansko silo Ajsa pojmovati podobno kot Homerjevo božanstvo Mojra, ki »odraža to, kar je smrtnikom določeno oziroma usojeno, da se zgodi, torej njihov življenjski 'žreb'« (Tsitsibakou-Vasalos 1993, 135), silo Poros pa je treba razumeti kot pot, ki si jo v življenju izbere človek sam.<sup>19</sup> Po tej interpretaciji, ki je, kot bom kmalu pokazal, bolj primerna za razumevanje *Louverskega partenija*, je Ajsa pravzaprav usoda, Poros pa je (kot to pove že samo ime sile) človekova pot, torej odločitev in volja, ki je lahko tudi drugačna od same usode. Ajsa in Poros sta torej dve nasprotujoči si božanski sili, ki prav s svojim nasprotovanjem uravnavata kozmos in stvarstvo.

V primeru Alkmanovega partenija številka lahko, kot to zagovarja Martin West v »Alcman and Pythagoras«, obe božanstvi razumemo v kontekstu spartanskega ustanovitvenega mita. Kot sem pokazal zgoraj, je v uvodnih verzih Alkman opisal, kako so Hipokoontovi sinovi neupravičeno zavzeli kraljevi prestol. S tem so si izbrali pot, ki ni bila v skladu z ustaljenim redom, saj je ta zahteval, da so Tindarejevi sinovi zakoniti kraljevi nasledniki. Hipokoontovi sinovi so z izborom lastne življenjske poti (torej poti kot *póros*, πόρος) in z neupravičenim vladanjem Sparti zamajali in porušili kozmični red (ki je v domeni božanske sile Ajsa). Ker Poros oziroma osebna pot Hipokoontidov ni bila v skladu s kozmičnim redom (torej z usodo kot *Aísa*, Αἴσα), jih je morala božanska sila Ajsa kaznovati in na tak način ponovno vzpostaviti kozmični red (Loney 2011). V Alkmanovem parteniju je torej božanstvo Ajsa izenačena s samo usodo, ki vzdržuje kozmični red, Poros pa je človeku dana možnost individualne izbire, ki lahko ogrozi kozmični red, če prekorači svojo usodo.

Številni raziskovalci so mitološko razlago ustanovitve Tindarejeve rodbine povezali s prepirom in agonom v drugem delu partenija, ki, ne glede na številne interpretacije in možne dopolnitve fragmentarno ohranjenega papirusa, nedvomno izraža obliko konflikta med nastopajočimi deklicami. To je mogoče opaziti na primer v verzih 43–46 (ἐμὲ δ' οὐτ' ἐπαινῆν / οὐτε μωμῆσθαι νιν ἂ κλεννὰ χοραγὸς / οὐδ' ἄμῶς ἔη· δοκεῖ γὰρ ἥμεν αὐτὰ / ἐκπρεπῆς τὼς ὥπερ αἱ τις; *Ne hvaliti, / ne grajati mi slavná zborovodja / nikakor ne pusti. Ker meni, da sama je / odlična*), 57–59 (Ἀγισιχόρα μὲν αὐτά. / ἂ δὲ δευτέρᾳ πεδ' Ἀγιδῶ τὸ φείδος / ἵππος Ἴβηνῶι Κολαξαῖος δραμῆται; *Ja, to je Hagesihora. / Ona, ki je druga po lepoti za Agido, / bo tekla kot kolakijski konj proti ibenijskemu*), 60 (ταὶ πεληάδες γὰρ ἄμιν [...])

<sup>19</sup> Beseda *póros* (πόρος) namreč v grščini pomeni »pot« oziroma »prehod«.

ἀνθρωμέναι μάχονται; *Pleiade se vzdigujejo in bojujejo z nami*), 78–81 (οὐ γὰρ ἀκαλλίσφυρος / Ἀγησιχ[ό]ρ[α] πάρ' αὐτεῖ, / Ἀγιδοῖ δ' οὐδ' ἄρ μένει / θωστήρι[ά] τ' ἄμ' ἐπαινεῖ; *Hagesihore z lepimi / koleni ni pri njej, / ne ostane niti pri Agido / in obenem kvari nam proslavo*), 92–96 (τῶι τε γὰρ σηραφόρῳι / εἰρτῶς ἐδέεσθσαν ἱ[π]πωι / τῶι κυβερνάται δ' ἔχον, / κῆν ναῖ μά[λ]ιστ', ἀκούην.; *Bile krepko privezane so / s trdim vozlom na vpreženega konja / in krmarja so poslušale, / ko so plule, kar je še več*), 96–99 (ἀ δὲ τᾶν Σηρην[ί]δων / αἰδοτέρᾳ μὲν [οὐ]χί / (σῖαι γάρ), ἀντί δ' [ἐν δ]έκα, / παιδῶν ἀέκατι, σιγῇ; *Ona pa ne poje lepše / od Siren, saj so boginje, / ampak med desetimi otroki, / proti volji njih molči*) itd. Tako lahko drugi del pesnitve razumemo tudi kot tekmovanje med dvema različnima zboroma (na primer Clay 1991; Tsantsanoglou 2012), tekmovanje v teku (na primer Calame 1977a) ali pa kot nekakšno obliko lepotnega tekmovanja med deklicami, predvsem med Agido in Hagesihoro (prim. Stehle 1997; Pomeroy 2002). Nagy (1990) in Calame (1977a) na primer zagovarjata povezavo med Hipokoontidi, Deritidi in Levkipidi ter razumeta Hagesihoro in Agido kot simbolni predstavnici tekmujočih kraljevih družin v Sparti (prim. tudi Hinge 2009; Klinck 2001), Tsantsanoglou pa v najnovejši kritični izdaji *Louverskega papirusa* zagovarja, da je Hagesihora pravzaprav odsotna zborovodja, ki ogroža izvedbo samega rituala.

Božanski sili Ajsa in Poros tako poosebljata glavno tematiko obeh delov partenija, prvega, mitološkega dela pesnitve, in drugega, ki opisuje dogajanje v sklopu rituala. Če v prvem delu red vladanja prekinejo Hipokoontovi sinovi, pa v drugem delu nastopajoče deklice ogrožajo izvedbo samega rituala. Deklice so si namreč s prepirom izbrale pot (torej pot kot Poros), ki ogroža sam ritual, in ker je bil ritual posvečen žetvi, ki je odvisna od urejenega zaporedja letnih časov in s tem torej od kozmičnega reda (torej temu, kar je v domeni Ajse), je grožnja z neizvedbo rituala tudi grožnja kozmičnemu redu. Podobno kot v primeru Hipokoontidov in Tindaridov, sta Ajsa in Poros predstavljala nasprotujoči si sili tudi pri sami izvebi rituala: deklice, ki so se med seboj kregale, so s to svojo odločitvijo oziroma potjo (torej Poros) ogrozile ritual in s tem kozmični red (torej red, za katerega skrbi Ajsa). Skoraj gotovo se je pesnitev zaključila s pomiritvijo spora oziroma nekakšno razrešitvijo, kar pomeni, da je na nek način Ajsa povrnila red samega performativnega dogajanja v sklopu rituala (glej na primer verze 90–91: ἐξ Ἀγησιχόρας δὲ νεάνιδες / ἱ[ρ]ήνας ἐρατὰς ἐπέβαν; *In tako je zaradi Hagesihore / med deklicami nastopil ljubi mir*). S tem pa je festival vzpostavil red tudi v samem kozmosu, predvsem preko ponovne žetve in urejenega zaporedja letnih časov.

Očitno je torej, da v parteniju božanska sila Ajsa prevlada nad Porosom in ponovno vzpostavi kozmični red. Vendar ob tem ne smemo pozabiti, da pesnitev v prvi in drugi kitici hvali in slavi Hipokoontove sinove (verz 11: τῶς ρίστως; *ki najboljša sta*), jih opisuje kot heroje (verz 7: ἔξοχον ἡμισίων; *prvaka med junaki*, glej tudi Calame, 1977a; Nagy, 1990) ter kot izjemni in lepi opeva Hagesihoro in Agido, torej obe protagonistki spora (na primer verzi 51–55: ἀ δὲ χαῖτα / τὰς ἐμὰς ἀνεψιάς / Ἀγησιχόρας ἐπανθεῖ / χρυσὸς ὧς κήρατος; ...*a griva / moje sestrčne /*

*Hagesihore se blešči / kot čisto zlato. / In njeno srebrno obličje...).* Partenij torej slavi Hipokoontove sinove, ki so poskušali izriniti zakonito Tindarejevo kraljevo rodbino, ter hvali Hagesihoro in Agido, ki s svojim preprirom ogrožata izvedbo rituala. Alkman v obeh primerih torej odkrito poveljuje preseganje in kršenje kozmičnega reda, ki je v domeni božanske sile Poros. Zdi se torej, da je v pesnitvi zmožnost kršenja reda, ki ga predstavlja Poros, izpostavljena kot nujni pogoj same kozmične urejenosti. Brez človeku dane možnosti, da preseže usodo in zamaje kozmični red, sama božanska sila Ajsa namreč nima nikakršne moči. Njena zmožnost in moč se pokažeta ravno takrat, ko je kozmični red ogrožen. Po drugi strani je moč Porosa v tem, da lahko ubeži tirnicam usode in da se lahko človek odloči za pot, ki ne upošteva kozmičnega reda božanske sile Ajsa. Prepri in grožnja z uničenjem reda sta torej posebni značilnosti Porosa, njegovi specifični, ki ga odlikujeta in ločita od Ajse.

V tej točki najdemo tudi jedro Alkmanove filozofske in kozmološke misli, v kateri Ajsa in Poros tvorita komplementarno odvisni par.<sup>20</sup> S preseganjem moči ene izmed božanskih sil se vzpostavi in manifestira moč druge: Poros lahko preseže red, ki ga zagotavlja Ajsa, ko pa je red zamajan, lahko Ajsa z uveljavljanjem svoje moči red zopet vzpostavi. Tako je moč sile Poros v prekinitvi reda in harmonije kozmosa, Ajsa pa je tista, ki ponovno vzpostavi prvotno stanje in tako podvrže Poros samemu redu. Ajsa in Poros sta medsebojno v nasprotju in se nujno presegata, a se obenem tudi ontološko pogojujeta, saj ena sila brez druge ne more obstajati oziroma ostaja brez prave moči. Brez reda namreč ne bi bilo kozmosa in torej tudi Poros ne bi mogel obstajal, če pa red ne bi bil nikdar ogrožen, potem tudi Ajsa kot urejevalna sila sploh ne bi bila potreba. Poros je nujen za obstoj Ajse, saj se prav v ne-redu Porosa, torej v prekoračenju ustaljenega reda, manifestira moč Ajse in hkrati utemeljuje njen obstoj. Ker sta obe sili v medsebojnem nasprotovanju in hkrati medsebojno pogojujeta svoj obstoj, je ne-red enako pomemben za sam obstoj kozmosa kot red.<sup>21</sup> In prav zato je Poros v parteniju opevan in hvaljen kot enakovreden sili Ajsa ter kozmičnemu redu.

Ta misel v Alkmanovem parteniju ni izražena zgolj skozi spartanski ustanovitveni mit, ampak tudi skozi samo uprizoritev partenija. Izvajalke partenija namreč uprizarjajo konflikt, saj se pripravajo glede poteka rituala in glede lepote obeh glavnih protagonistk. Tako lahko tudi za mitološki in ontološki pomen celotne pesnitve zaključimo podobno, kot smo zaključili za njen kozmološki vidik: da torej partenij in njegova uprizoritev neposredno izražata mitološko in ontološko razumevanje sveta. To povezanost je mogoče opaziti na dveh ravneh: prvič, spor med deklicami ogroža

<sup>20</sup> Razlaga sveta preko obstoja komplementarnih sil je posebej značilna za predsokratsko filozofijo. Zgoraj sem že omenil filozofiji Hezioda in Parmenida, zasledimo jih lahko na primer še pri Heraklitu (glej npr. DK 22 B 10), pri Empedoklu (komplementarni sili Prepira in Ljubezni; glej DK 31 B 17) in drugih. Še posebej podoben je Heraklitov fragment DK 22 B 94, v katerem Erinije s kaznijo skrbijo, da sonce ne prekorači svoje poti. Standardna interpretacija fragmenta Erinije poveže z Mojrami, torej z usodo. Glej npr. Ciglenečki 2015, 177; Zore 2012.

<sup>21</sup> Za širše pojmovanje Alkmanove kozmologije glej predvsem West 1967; Steiner 2003; Sassi 2005; Rangos 2007. Za agonalno naravo starogrške kulture in civilizacije pa predvsem Vernant (1986) in Colli (2010).

samo uprizoritev pesnitve in s tem tudi sam ritual, prav tako kakor je spor med Tindarejevimi in Hipokoontovimi sinovi ogrozil pravično nadaljevanje kraljeve rodbine. S tem partenij na ravni rituala opozarja na mitološki spor za kraljevo nasledstvo Sparte, obliko spora pa tudi neposredno uprizori. Drugič, ker ritual napoveduje žetev in časti urejeno zaporedje letnih časov, zbor z ogrožanjem rituala ogroža tudi kozmični red, torej red, ki je v domeni božanske sile Ajsa. V samem parteniju in v samem ritualu se manifestira trenutek ne-reda oziroma preseganje reda, ki je nujen za sam obstoj kozmosa, na ontološki ravni pa partenij opeva nujnost Porosa za obstoj Ajsa in nujnost ne-reda za obstoj samega kozmološkega reda.

## ;;D) ZAKLJUČEK: TEORIJA USTNOSTI IN PREDSOKRATSKA FILOZOFIJA

Kot smo lahko videli ob analizi Alkmanovega partenija številka ena, je le-ta neposredno povezan z ritualno uprizoritvijo ter s kozmološkimi, mitološkimi in ontološkimi nazori starogrškega človeka. Kot na primer trdi Diskin Clay, se s takšnim pojmovanjem poezije sodobna filologija težko sooča: »Ta pesnitev [tj. Alkmanov partenij številka ena] je verjetno najbolj nazoren primer tega, kako neučinkovita je sodobna literarna veda pri soočanjih s 'teksti' arhaične Grške 'literature'« (Clay 1991, 51). Kot sem poskušal pokazati v tem članku, je do Alkmanove filozofije nemogoče dostopati preko takšnih »tekstovnih« in tradicionalnih pojmovnih aparatov, predvsem pa jo je nemogoče razumeti brez upoštevanja deiktčne funkcije besedila in njegovega ritualnega konteksta (gl. tudi Cingano 2003). Alternativo sodobni filološki in filozofski interpretaciji lahko tako morda najdemo v tako imenovani »teoriji ustnosti« oziroma »oralizmu«. Za njenega začetnika štejemo Milmana Parrya, ki je prvi prepričljivo dokazoval, da se je homersko pesništvo najverjetneje razvilo kot del tradicije ustnega izročila. Ta Parryeva prodorna, vsekakor pa ne povsem nova teza (glej Gantar 1981) je sprožila val reinterpretacij antične književnosti in filozofije, ki so poskušale predvsem arhaična dela razumeti in interpretirati s stališča njene ustne narave in uprizoritve.<sup>22</sup>

Eno odmevnejših in bolj poznanih del tako imenovanih »oralistov« je del Walterja J. Onga z naslovom *Orality and Literacy* in prav v tem delu je moč najti alternativo prevladujočim tekstno-kritičnim pristopom filologije in filozofije. Kot opozarja Ong, so govorjeni jezik, ustna kultura ter ustna književnost bistveno različni od pisane besede, kulture pisane besede ter tiskane književnosti (Ong 1991, 31-75; glej tudi Beguš 2014). Glavni razlog za njihovo različnost se nahaja v dejstvu, da je ustnost odvisna od zvoka in je torej vedno določena s časom ter prostorom oziroma s svetom govorca in sprejemnikov. Zato ustnost ni zgolj način komunikacije, ampak pravzaprav kulturna specifika, ki določa tudi način razmišljanja in dojemanja

<sup>22</sup> Parryeva teza je pomembno vplivala tudi na kulturološke in antropološke raziskave (e.g. Goody in Watt 1963).

sveta. Specifike takšne kulture so po Ongovem mnenju sledeče: prvič, ustni jezik je, zaradi načina pomnjenja in specifične prenosa ustnega izročila, *formulaičen*. To pomeni, da je za ustni jezik značilna predvsem uporaba formulaičnih izrazov ter ritma, s čimer je povezana tudi druga značilnost ustnosti, sintaktična *aditivnost*, t. j. kopičenje enostavnih slovničnih struktur, na primer priredij. Tretjič, zaradi formulaičnosti je ustnost tudi *agregativna*, kar pomeni, da se za sporočanje poslužuje paralelizmov, daljših formulaičnih fraz in epitetov. Četrtrič, ker je ustni jezik vedno določen s časom izrekanja, je za uspešno komunikacijo in dojemanje potrebna tudi *redundantnost*, torej večkratno ponavljanje izgovorjenega. Petič, zaradi določenosti s časom izrekanja in posledične minljivosti izrečenega, je ustna kultura v temelju *tradicionalistična*, saj se za ohranjanje svojega znanja ter izročila zanaša na ustno tradicijo.<sup>23</sup> Šestič in morda najpomembneje, ustnost je bistveno *povezana s človekovim življenjskim svetom*:

»Zaradi pomanjkanja analitičnih kategorij, odvisnih od pisanja, ki z oddaljenosti od življenjskih izkušenj strukturirajo znanje, morajo ustne kulture bolj ali manj konceptualizirati in ubesediti vso svoje znanje s striktnim sklicevanjem na človekov življenjski svet, pri čemer asimilirajo tuj, objektivni svet v bolj neposredno, prepoznavno človeško interakcijo« (Ong 1991, 42).

Če pisni jezik svet tehnizira in objektivizira, ga ustni jezik asimilira v neposreden in poznan življenjski svet. Specifika ustnosti je torej tudi način razumevanja, ki ni tehnizirajoč ali objektivizirajoč, ampak se »resnica« človeku razklepa v neposrednosti življenjskega sveta. Sedmič, ker je ustni jezik povezan z življenjskim svetom posameznikov, je po svoji naravi *agonističen*, saj neposredno odraža agonistično naravo vsakdanjega življenja. Osmič, ustnost je *empatetična in participatorna*, kar pomeni, da poveže človeka (in celotno družbo) z življenjskim svetom, za razliko od pisanja, ki človeka distancira od sveta in tako omogoči proces njegove objektivizacije. S tem sta povezani tudi deveta in deseta značilnost ustnosti. Ustna kultura je namreč *homeostatična*, kar pomeni, da se v ustni tradiciji ohranja zgolj to, kar je pomembno za sedanjost in za sedanji življenjski svet posameznikov, in *situacijska*, kar pomeni, da njen jezik teži k čim manjši abstrakciji ter čim večji povezanosti z dejanskim življenjskim svetom posameznikov.

Ongovo razumevanje ustnega jezika zelo dobro opiše naravo Alkmanovega fragmenta številka ena, preko katere se šele pokaže njegova filozofska misel. *Louverski partenij* je bil namreč vedno uprizorjen v točno določenem času in trenutku, Alkman uporablja formulaičen jezik z različnimi epiteti, njegova sintaksa pa je pogosto aditivna. Zelo pomembno je tudi, da se v parteniju razpirajo kozmološki, mitološki in ontološki ustroj sveta ter da je v parteniju neposredno izražen življenjski svet iz-

<sup>23</sup> Kar pa seveda ne pomeni, da ustna kultura ni kreativna, da se ne spreminja in da ne pozna inovacij.

vajalcev in sprejemnikov. Partenij je torej empatetičen, participatoren, homeostatičen in situacijski, prav tako pa je tudi tradicionalističen, saj se je v enaki obliki izvajal vsako leto. Kot smo videli pri analizi mita ter ontološke zasnove sveta, je Alkmanova filozofija tudi agonalna, saj koncipira nasprotovanje med božanstvi Ajsa in Poros ter opeva njuno agonalnost kot bistveno za obstoj sveta in kozmosa.

Zadnjih trideset let se filologija in filozofija pri preučevanju starejših pesniških oblik, predvsem arhaičnih besedil in predsokratske filozofije, vedno bolj zavedata specifične narave ustnosti, a sta še vedno v veliki meri zavezani tekstu. Sam trdim, da je alternativo mogoče najti v upoštevanju performativnih, deiktčnih in ustnih prvin besedil, s čimer lahko v dela in misel antičnih filozofov prodremo še globlje. Ta misel filozofiji ni povsem tuja, a vsaj pri preučevanju antičnih filozofskih del ne zavzema osrednjega mesta. Kot na primer ugotavlja Vid Snoj, je razumevanje besedil kot fikcije in tehničnega objekta preučevanja predvsem posledica novoveškega in sekularnega razumevanja literature in subjekta. Po njegovem mnenju je literatura izvorno enotna z religijo in filozofijo (ter v končni fazi tudi z resničnim samim, vero in mišljenjem), razlikovanje med temi ravnmi pa je šele sekundarno (Snoj 2010). Podobno misel je mogoče zaslediti tudi pri drugih, starejših filozofih, med drugim pri Heideggru v eseju »Izvir umetniškega dela« (1967) in v njegovi interpretaciji Hölderlinove poezije (Heidegger 2001), ali v spisih Yves Bonnefoya, ki trdi, da nas literatura in pesniški jezik pripeljeta do resnice bivanja (Bonnefoy 2007). Številni misleci ob tem poudarjajo, da je mogoče izvor enotnosti poezije in resničnega samega zaslediti predvsem v starogrški poeziji (glej npr. Heidegger 1995; Kocijančič 1995) in kot sem sam dokazoval v tem članku, je *Louverski partenij* prav tak primer. Alkmanovo filozofijo lahko namreč razumemo šele (oziroma jo razumemo bolje), ko upoštevamo tudi ustni in uprizoritveni kontekst samega besedila. Šele tako se v samem parteniju pokažeta njegova kozmološka in ontološka misel. Takšna »oralistično« oziroma bolje rečeno na ustnostni osnovana filozofska interpretacija lahko predstavlja produktivno alternativo večini danes prevladujočih filoloških in tekstno-kritičnih pristopov.

## ::LITERATURA

- Beguš, Ana. 2014. »Internetne avtorske prakse kot pojavi sekundarne ustnosti.« V *Primerjalna književnost* 37/2: 109–118.
- Diels, Hermann in Kranz, Walther. 2012. *Fragmenti predsokratikov*. Ljubljana: Študentska založba.
- Bonnefoy, Yves. 2007. »Odmakniti pogled od knjige.« V *Nova Revija* 26: 342–352.
- Boutsikas, Efrosyni in Ruggles, Clive. 2011. »Temples, Stars, and Ritual Landscapes: The Potential for Archaeoastronomy in Ancient Greece.« V *American Journal of Archaeology* 115/1: 55–68.
- Bowie, Ewen. 2011. »Alcman's First Partheneion and the Song the Sirens Sang.« V *Archaic and Classical Choral Song: Performance, Politics and Dissemination*, uredila Ewen Bowie in Lucia Athanassaki, 33–66. Berlin, New York: De Gruyter.
- Budelmann, Felix. 2013. »Greek Festival Choruses in and out of Context.« V *Choruses, Ancient and Modern*, uredili Joshua Billings, Felix Budelmann in Fiona Macintosh, 81–98. Oxford: Oxford University Press.

- Calame, Claude. 1977a. *Les Choeurs de Jeunes Filles En Grèce Archaïque. I: Morphologie, Fonction Religieuse et Sociale*. Rome: L'Ateneo & Bizzarri.
- . 1977b. *Les Chœurs de Jeunes Filles En Grèce Archaïque. II: Alcman*. Rome: L'Ateneo & Bizzarri.
- Ciglencečki, Jan. 2015. *Pozabljeni temenos: ontologija in eshatologija v arhaični grški misli*. Ljubljana: KUD Logos.
- Cingano, Ettore. 2003. »Entre skolon et enkomion: Réflexions sur le 'genre' et la performance de la lyrique chorale grecque.« *V La poésie grecque antique. Actes du 13ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 18 & 19 octobre 2002*, uredila Jacques Jouanna and Jean Leclant, 17–45. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- Clay, Diskin. 1991. »Alcman's 'Partheneion'.« *V Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 39/3: 47–67.
- Colli, Giorgio. 2010. *Rojstvo filozofije*. Ljubljana: KUD Logos.
- Dale, Alexander. 2011. »Topics in Alcman's 'Partheneion'.« *V Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 176: 24–38.
- D'Alessio, Giovan Battista. 2004. »Past Future and Present Past: Temporal Deixis in Greek Archaic Lyric.« *V Arethusa* 37/3: 267–294.
- Davison, J. A. 1938. »Alcman's Partheneion.« *V Hermes* 73/4: 440–458.
- Fantuzzi, Marco in Hunter, Richard. 2004. *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Felson, Nancy. 2004. »Introduction.« *V Arethusa* 37/3: 253–266.
- Ferrari, Gloria. 2008. *Alcman and the Cosmos of Sparta*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gantar, Kajetan. 1981. »Matija Murko in sodobno homerslovje.« *V Jezik in slovstvo* 27/4: 119–121.
- Goody, Jack in Watt Ian. 1963. »The Consequences of Literacy.« *V Comparative Studies in Society and History* 5/3: 304–345.
- Heidegger, Martin. 1967. »Izvir umetniškega dela.« *V Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1995. *Na poti do govorice*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2001. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*. Ljubljana: Nova revija.
- Heziod, prevod Gantar, Kajetan. 2009. *Teogonija: Dela in dnevi*. Ljubljana: Modrijan.
- Hinge, George. 2009. »Cultic Persona and the Transmission of the Partheneions.« *V Aspects of Ancient Greek Cult*, uredili Jesper Tae Jensen idr., 215–236. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Klinck, Anne. 2001. »Male Poets and Maiden Voices: Gender and Genre in Pindar and Alcman.« *V Hermes*, 129/2: 276–279.
- Kocijančič, Gorazd. 1995. »Razlaga pesnitve«. *V Parmenid, Fragmenti*, uredil Gorazd Kocijančič, 70–118. Maribor: Založba Obzorja, 1995.
- Kurke, Leslie. 2005. »Choral Lyric as 'Ritualization': Poetic Sacrifice and Poetic Ego in Pindar's Sixth Paian.« *V Classical Antiquity* 24/1: 81–130.
- Loney, Alexander C. 2011. »Grammatical and Ethical Ambiguities in Alcman 1.34–39.« *V Classical Philology* 106/4: 343–349.
- Longinus, prevod Gantar, Kajetan. 2011. *O Vzvišenem*. Ljubljana: Modrijan.
- Marinčič, Marko. 2004. *Grška književnost arhaične dobe: zgodovinski, problemski in bibliografski uvod*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Most, Glenn W. 1987. »Alcman's 'Cosmogonic' Fragment.« *V Classical Quarterly* 37: 1–19.
- Nagy, Gregory. 1990. *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ong, Walter. J. 1991. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London, New York: Routledge.
- Patterson, Lee E. 2005. »Alcman's Parteneion and Eliade's Sacred Time.« *V Classical and Modern Literature* 25/1: 115–127.
- Peponi, Anastasia-Erasmia. 2004. »Initiating the Viewer: Deixis and Visual Perception in Alcman's Lyric Drama.« *V Arethusa* 37/3: 295–316.
- . 2012. *Frontiers of Pleasure: Models of Aesthetic Response in Archaic and Classical Greek Thought*. Oxford; New York: Oxford University Press.

- Pomeroy, Sarah B. 2002. *Spartan Women*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Priestley, J. M. 2007. »The παρὸς of Alcman's 'Partheneion' 1.« V *Mnemosyne* 60/2: 175–195.
- Puhvel, Jaan. 1991. »Names and Numbers of the Pleiad.« V *Semitic Studies: In Honor of Wolf Leslau on the Occasion of His Eighty-Fifth Birthday, November 14th, 1991*, uredil Alan S. Kaye, 1243–1247. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Rangos, Spyridon. 2007. »Alcman's Cosmogony in Contexts.« V *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, uredili Nikos Birgalias, Kostas Buraselis in Paul Cartledge, 159–177. Athens: Alexandria Publications.
- Rosenmeyer, Thomas G. 1966. »Alcman's Partheneion I Reconsidered.« V *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 7/4: 321–359.
- Sassi, Maria Michela. 2005. »Poesie und Kosmogonie. Der Fall Alcman.« V *Frühgriechisches Denken*, uredil Georg Rechenauer, 63–80. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2018. *The Beginnings of Philosophy in Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Segal, Charles. 1998. *Aglaia: The Poetry of Alcman, Sappho, Pindar, Bacchylides, and Corinna*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield.
- Snoj, Vid. 2010. »O literaturi drugače.« V *Primerjalna književnost* 33/3: 181–197.
- Stehle, Eva. 1997. *Performance and Gender in Ancient Greece: Nondramatic Poetry in Its Setting*. Princeton: Princeton University Press.
- Steiner, Charlotte J. 2003. »Allegoresis and Alcman's 'Cosmogony': P. Oxy. XXIV 2390 (Fr. 5 Page-Davies).« V *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 142: 21–30.
- Swift, Laura. A. 2010. *The Hidden Chorus: Echoes of Genre in Tragic Lyric*. Oxford: Oxford University Press.
- Tsantsanoglou, Kyriakos. 2012. *Of Golden Manes and Silvery Faces: The Partheneion 1 of Alcman*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Tsitsibakou-Vasalos, Evanthia. 1993. »Alcman's Partheneion PMG 1, 13–15. Αἶσα, Πόρος and ἀπέδιλος ἀλχά: Their Past and Present.« V *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 30: 129–151.
- Vernant, Jean-Pierre. 1986. *Začetki grške misli*. Ljubljana: DZS.
- West, Martin L. 1963. »Three Presocratic Cosmologies (Alcman, Pherecydes, Thales).« V *The Classical Quarterly* 13/2: 154–176.
- . 1965. »Alcmanica.« V *The Classical Quarterly* 15/2: 188–202.
- . 1967. »Alcman and Pythagoras.« V *The Classical Quarterly* 17/1: 1–15.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. V. 1897. »Der Chor der Hagesichora.« V *Hermes* 32/1: 251–263.
- Zabel, Blaž. 2015. »Oralnost v poeziji: primer Alcmanovega Fragmenta št. 1.« V *Logos: mednarodna večjezična revija za kulturo in duhovnost*. Dostop 25. 9. 2020. <http://kud-logos.si/2015/oralnost-v-poeziji>.
- . 2016. »Alcman: Partenij št. 1 (prevod).« V *Logos: mednarodna večjezična revija za kulturo in duhovnost*. Dostop 25. 9. 2020. <http://kud-logos.si/2016/partenij-stevilka-1/>.
- Zore, Franci. 2012. »Znamenja na poti Heraklitovega mišljenja: (k fragmentom B 93, B 122 in B 60).« V *Začetki grškega mišljenja*, uredila Franci Zore in Jan Ciglenečki, 141–164. Ljubljana: KUD Logos.

*Jernej Šček*  
**POLITIKA KOT  
(PO)KLIC  
ČLOVEČNOSTI**

*73-94*

DOKTORSKI ŠTUDENT  
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO KULTURE  
FILOZOFSKA FAKULTETA V LJUBLJANI  
PROFESOR FILOZOFIJE IN ZGODOVINE  
LICEJ FRANCETA PREŠERNA V TRSTU  
JERNEJSCEK@HOTMAIL.COM

**::POVZETEK**

V DOBI RAZPADAJOČE ZAVESTI naše človeškosti se humanistične vede soočajo z vprašanjem, ali so še zmožne služiti kvalificiranemu življenju. Metapolitičnega vprašanja človečnosti se lotevamo z zorišča personalističnega pojmovanja politične vesti (odgovornosti) tako, da povežemo drobce sodobne politične misli s splošnimi nauki renesančnega humanizma, s čimer opozarjamo na nujnost nove zavesti naše človečnosti, ki bi temeljila na recipročnem odnosu etike in politike. Ali morda doživljamo zaton človeka ne zato, ker je človeškosti *preveč*, temveč ker je je *premalo*? Humanizem je v vsemirju tehnike Noetova barka, ki rešuje možnost za nove človeške renesanse, za preživetje človeškega.

Ključne besede: človečnost, človeškost, dostojanstvo, odgovornost, metapolitika, humanizem, filozofska antropologija

**ABSTRACT***POLITICS AS A VOCATION OF HUMANNES*

*Abstract: In times of the disintegration of authentic human consciousness, the humanities are being confronted with the question, if they can still serve to qualified human life. The metapolitical problem of humanness is approached through the personalistic idea of political conscience (responsability), connecting an assortment of contemporary political theories with some general lessons of renaissance humanism, in such a way as to warn about the importance of a new human consciousness, based on reciprocal relationship between ethics and politics. Do we experience the decline of mankind not because there is too much humanity, but too little of it? In an universe of technics, humanism is truly a Noah's ark, saving the possibility for new human renaissances, for the survival of humanity itself.*

*Key words: humanness, humanity, dignity, responsibility, metapolitics, humanism, philosophical anthropology*

## ::UVOD

Dantejev<sup>1</sup> Odisej se v 26. spevu *Pekla* spotakne ob zahteven izziv za lastno človeškost.<sup>2</sup> Življenje ga naplavi do Gibraltarske ožine, kjer sta Herkulova stebra mornarje tedaj še odvrčala od nadaljnje plovbe. Kot pred »oknom v svet« trči ob dilemo, ki zareže v samo jedro filozofske antropologije:<sup>3</sup> (ob)stati na mestu (preživeti, *zoê*) ali nadaljevati življenjsko pot (kvalificirano živeti, *bíos*). Gibraltar kot mejnik in zrcalo človeškega spoznanja in delovanja kliče k izbiri, k miselnemu dejanju v prid živemu življenju, takemu, ki ga je »vredno živeti«.<sup>4</sup> »Postarani in trudni do preliwa / smo ozkega pripluli, kjer dve brani / Herkul zaznamoval je še za živa, / da bi tja čez ne silili zemljani. Seviljo smo imeli v desni smeri, / a Ceuto zrlí smo na desni strani, / ko pravim: »Bratje, ki ste v tisočeri / nevarnosti pripluli do zapada, / na večer svojih dni, v tej kratki beri / življenja, ki mordá vam še pripada, / čemu ne bi šli dljè in se spustili / za soncem, kjer človeški rod ne vlada? / Premislite, čemu ste se rodili, ni vaš namen živeti kot živali, / kreposti, znanju naj bi vi služili!« (Dante 2005a, 223)

Prispodoba Herkulovih stebrov kot preizkušnje naše človeškosti ne zareže le v srčiko spoznavoslovja (»znanje«), temveč tudi in predvsem na področje politično-etičnega (»krepost«). Gibraltar ni le gnoseološki, temveč tudi etični izziv, ki mu človek (oziroma to, kar od njega ostaja) ni več kos. Kam si potonil, hendiadis<sup>5</sup> do-

<sup>1</sup> O univerzalnosti Danteja »Alighieroviča«: »Dante je od vseh, Dante je tudi naš, pa ga lahko imenujemo po našem!« (Rebula 1981, 366)

<sup>2</sup> S pojmom »človeškost« (angl. *humanity*) izražamo celoto človeških (ontoloških, eksistencialnih in etičnih) pojavnosti, vključno z zlom, s pojmom »človečnost« oziroma »humanost« (angl. *humanness*, nem. *humanität*) pa mislimo na neodtujljivo »vrednost«, ki izhaja iz dostojanstva človeka kot posameznika po zgledu tisočletne konceptualizacije *humanitas* od Scipionovega krožka do danes. Ne gre torej le za vprašanje, kaj človek je, temveč za to, kaj bi *hotel biti*. It. pojem *umanità* je večpomenski. Menimo, da je filozofsko razumevanje človečnosti treba jasno razločevati od psihološkega, ki po našem izraža le »povrhnjico« vseh »dobrih del«: sočutja, medčloveške bližine, karitativne pomoči. Filozofska humanost prodira v ontološko strukturo človeškega bitja in zmore prenesti njegovo kompleksnost, protislovnost, nedorečenost. Kot krščanske humaniste nas določata dve tisočletji premislekov filozofske antropologije, predvsem pa temeljna dela *quattrocenta*: Picova *Razprava o človeškem dostojanstvu*, Manettijev *Dostojanstvo in odličnost človeka*, spisi Leonarda Brunija, eksperiment *O človeški odličnosti* Bartolomea Fazio, spisi Mattea Palmierija in Bartolomea Sacchija, neobvladljivi opus Leona Battiste Albertija (predvsem dialog *Teogenij*) ter kajpak epistole Coluccia Salutatija.

<sup>3</sup> Antropologija je *topos* in paradigmatični izum renesančnega humanizma. Učeni renesančni neologizem je umislil Galeazzo Flavio Capra, »kozliček«, v latinščini Capella (1487–1537), ki je delo *Anthropologia* objavil leta 1533 v mojstrski delavnici beneškega tipografa Alda Manunzia (ok. 1449–1515), velikega humanista, gramatika, izumitelja, enega največjih urednikov vseh časov. Katalog Manunzijevih izdaj – v dvajsetletju več kot 130 knjig v grškem, latinskem in ljudskem jeziku – še danes predstavlja neusahljivo dražest kot enciklopedična zbirka humanistične misli. Vsako aldinko krasi znamenita tiskarska znamka s sidrom, podpisom *Aldus* in z motom *festina lente*, hiti počasi.

<sup>4</sup> Platon, *Apologija*, 38A.

<sup>5</sup> Gr. *hèn dià duoin*, lat. *hendiadys*, »eden skozi drugega«, prim. Leopardijeva pesem *Sam sebi* (Solo e pensoso): »Življenje – dolgčas in bridkost, / nikdar kaj drugega, in svet je blato.« Leopardi, Giacomo. 1954. *Pesmi*, prev. Ciril Zlobec, 56. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod. Glej še Ciceron, *Štirje govori proti Katilini*, IV, 1–2: »ex bello et vastitate«.

stojanstvo in odličnost človeka (*dignitas et excellentia hominis*)?<sup>6</sup> V prispevku raziskujemo metapolitično vprašanje človečnosti z zorišča personalističnega pojmovanja politične vesti (odgovornosti) tako, da povežemo drobce sodobne politične misli s splošnimi koncepti pionirskega duha<sup>7</sup> renesančnega humanizma – pri nas često spregledanim poglavjem zahodne misli –, s čimer opozarjamo na nujnost nove zavesti naše človečnosti, ki bi temeljila na recipročnem odnosu etike in politike, v budni preži pred razorožitvenim zdrsom v tehnično misel.

## ::ČEZ HERKULOVE STEBRE ČLOVEČNOSTI

Izhodiščno tezo iz *Božanske komedije* smo navajeni brati skozi negativno konotativnost »odčaranih« očal poznorazsvetljenstva, v odporu do vsakršnega pojmovanja napredujočega razvoja. V nadaljevanju ponujamo poskus premisleka političnosti kot *gibalca naše človečnosti*, ki v delovanju<sup>8</sup> presega samo sebe v razmerju krožne vzajemnosti do etike (Ošljaj 2015, 75–103). O načrtu človeškosti, ki hoče »biti človečna«, ki izbere, da bo odgovorila na »klik« svoje (kompleksne, neskljene) človečnosti in simbolno stopila onkraj Herkulovih stebrov postmoderne malodušja ter si v oceanu nesmisla postavila osmišljajoči, v horizontu bioekonomije plemenito politični cilj. Človek v dobi tehnike (Galimberti 2009b) nenehno potuje po južnih morjih: ustvarili smo habitus, kjer človek ni več potreben – počloveški ali transčloveški svet (v podrobnosti zdaj ne moremo). Sprašujemo se, ali je klasično branje Dantejeve vizije – brodolom razčlovečenja zaradi sle po totalnem spoznanju – edino možno. Ali morda doživljamo konec človeštva (Foucault 2010, 414–415; 466) ne zato, ker je (določene, človečne) človeškosti *preveč*, temveč ker je je *premalo*? Ker je v človeku premalo človečnosti, ker je v politiki premalo človeškosti? Političnost kot bistvena lastnost heterogene, (k dialogu) odprte, neabsolutirajoče, raziskujoče in angažirane človeškosti se nahaja na presečišču danega in izbranega, možnega in dejanskega, usode in volje, pravice in dolžnosti – na neizčrpnem območju človeškega *nemira*, ki poganja življenje. Prerojenje politike lahko gre le skozi renesanso človečnosti. Hkrati se sprašujemo, katere so metapolitične podmene politične filozofije ali, boljše, vsakega političnega delovanja. Ali je še mogoče (in treba) razmišljati o sodelovanju med etiko in politiko? »Ali nimata nič skupnega, kot se je včasih izjavljalo? Ali je res nasprotno, da nekakšna »etika« velja za politiko kakor za katerokoli delovanje?« (Weber

<sup>6</sup> Velikan optimističnega humanizma Giannozzo Manetti (1396–1459) je po naročilu aragonskega kralja Alfonza V. Plemenitega napisal mojstrovino v štirih delih *Dostojanstvo in odličnost človeka* (1452), enciklopedično *summo* klasičnih in krščanskih hvalnic telesnemu ter duhovnemu čudežu človeškosti, spomenik *dignitas hominis*, enega najvišjih primerov antropološkega optimizma civilne filozofije krščanstva.

<sup>7</sup> Obdobju prenovitvenega prehoda iz srednjega v novi vek poklanjamo besede, ki jih Sovrè namenja *Predsokrati-kom*: »Kdor bo iz knjige bral, bo videl, da leže v njenih drobljancih kalí in zametki mnogim izsledkom moderne znanosti, nekateri nakazani naivno, drugi z veleumno intuicijo. Čudil se bo drznosti, s kakršno zastavljajo ti prvi iskalki resnice vprašanja in nanja tudi odgovoré, včasih resda napak, včasih pa blisne iz odgovora iskra genialnosti.« (Sovrè 2002, 6)

<sup>8</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 6, 1097B–1098A; Dante, *Monarhija*, I, 13; Arendt 1996, 9–10.

2001, 99) Bralec, ki se, nezadovoljen s konstrukti sekundarnosti, rad vrača k primarnim izvirom, bo v renesančnem humanizmu našel miselna orodja, ki smo jih na Slovenskem dvakrat zamudili: v dobi historične generacije na prehodu iz srednjega v novi vek ter v času sodobnih miselnih interpretov »od Burckhardta do Garina«. Pionirsko delo, ki ga je o humanizmu na Slovenskem opravil Primož Simoniti,<sup>9</sup> potrpežljivo čaka v »predalih sramote« slovenske (akademske) kulture. Mi radi *začenjamo od začetka*, s historično analizo tekstov in avtorjev, ki kažejo *sortie* iz sodobnih aporij praznjenja in razprodaje, razčlovečenja človeškosti. Italijanski politik in akademik Piero Calamandrei (1889–1956) je člane ustavodajne skupščine 4. marca 1947 nagoovoril z anekdoto: ustanovitelj italijanske komunistične stranke<sup>10</sup> Palmiro Togliatti naj bi ga k sodelovanju v konstituenti prepričal s spretnim citiranjem Danteja, vedoč, da se bo z velikim pesnikom (*sommo poeta*) Florentincu zlahka prikupil. Pisce ustave je primerjal z Vergilom in deklamiral iz *Vic*: »In storil si kot ta, ki v noč koraka / z lučjo za sabo in si ne pomaga, / za njim pa jasno vidi duša vsaka.« (Dante 2005b, 178) Ustava je programsko besedilo, kar danes ne razumejo mnogi, ki populistično zagovarjajo njeno ničevost, češ da se – denimo – ne izvaja njeno prvo temeljno načelo, po katerem je »Italija [...] demokratična republika, ki temelji na delu«. Če je brezposelnost ali revščina v porastu, še ne pomeni, da je zanju »kriva« ustava, in še manj, da zmoremo (probleme reševati) brez nje. *Dura lex sed lex*. Ustava ni popis sedanosti, poročilo nekega stanja, temveč programski načrt prihodnosti, plamenica utopije,<sup>11</sup> ki ji *moramo* slediti, če *hočemo* izpolnjevati našo človečnost. Političnost človeškega je kot ustava – poskus *reševanja* človečnega v svetu ne-človečne antipolitičnosti. Shirani svet potrebuje več Politike in več Človeka.

## ::TEHNIČNA MISEL POKLICNE POLITIKE

Klasični (in neprevedeni) esej Maxa Webra *Politika kot poklic* iz leta 1919 razkrija dinamike in značilnosti poklicnih politikov, torej vseh, ki v dobi modernosti delujejo znotraj državiških umetnosti (*téchne politiké*). Konceptualno, trdi, moramo ločevati med tistimi, ki živijo *za* politiko, in onimi, ki živijo *od* nje. Če je za prve poklic »osmišljajoča« dejavnost, je za druge »le« vir stabilnega dohodka, zato se z njimi nimamo kaj ukvarjati – sociološko zanimivi, filozofsko povsem nerodovitni. Ta alternativa je prav tako tesna, zavajajoča in zmotna, kot je kavarniška alternativa med »delaš za življenje« ali »živiš za delo«. Italijanski renesančni humanizem, prepojen s svobodomiselnim (*liberalnim*), podjetniškim, voluntarističnim, optimističnim

<sup>9</sup> Glej Simoniti, Primož. 1979. *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede 16. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica. Prim. neraziskani *oratio funebris* Janeza Rotha ob smrti zadnjega celjskega grofa Ulrika.

<sup>10</sup> v Livornu leta 1921.

<sup>11</sup> Urugvajski novinar Eduardo Galeano je nedosegljivost utopije primerjal z obzorjem, ki se premakne za korak stran vsakič, ko stopimo korak proti njemu. Programska lastnost političnega je primerljiva horizontu: neizpolnljiva in nedosegljiva, če nanjo gledamo kot na *cilj*, rodovitna in razširjevalna, če jo sprejememo kot to, kar je: gibalno za *potovanje naše človeškosti*. Politična utopija služi za to, da se giblujemo, izboljšujemo, da *hodimo* skozi življenje.

in progresivnim duhom, bi se zgrozil ob tolikšnem malodušju duha, ki preveva diskurz tega, kar je ostalo od leveice.

Stopiti onkraj Herkulovih stebrov pomeni zaplavati v morje možnosti in danosti, obljub in zanikanj, upanja in obupa. Življenje postane izziv, z možnostjo zmag se poveča priložnost izgube: morda se bo izkazalo, da je bitka za nas prezahtevna. Če odpremo možnost zmagi, postane poraz dejansko možen. »Svoboda je predvsem tveganje in pogosto breme.« (Pellegrini 2015, 12) Politični akterji, ki bi morali v tradicionalnem političnem kompasu zasedati progresivne pozicije, *hic et nunc* razmišljajo in delujejo povsem konservativno: zagovarjajo *status quo*, pridobljene pravice, imobilizem in garantizem, linijo najmanjšega odpora, asistencializem, igro socialnih skrivalnic. Konservativizem je na glavo obrnjen progresivizem. (Šček 2021, 381–382)

Weber se v omenjenem tekstu ukvarja s politiko kot poklicem, kar nam služi kot izhodišče za bolj celosten, humanistični pogled na vprašanje političnega. Politični lider kot *homo politicus* mora po Webru imeti tri značilnosti: strast, čut odgovornosti in preudarnost. Slednja pomeni navdušeno predanost smotru ali cilju, kar je seveda – velika *lectio* stoletja totalitarizmov – neznansko nevarna igra. Kot dvorezni meč<sup>12</sup> lahko pomeni predanost bogu ali demonu. Strast političnega človeka, pa naj bo še tako avtentična, je sama po sebi sterilna, če je ne podpira odgovornost, zvezda Severnica vsakega političnega delovanja. Iz odgovornosti sledi preudarnost, ki omogoča trezno in mirno presojanje. Ta psihološki paradoks poznamo vsi, ki ustvarjamo javni prostor, od učiteljev do novinarjev: »Kako lahko v taistem duhu sobivata žgoča strast in hladna razumnost?« (Weber 2001, 95) Politika se dela »z glavo na mestu«, z razumom, hkrati pa ta ne sme postati plitva intelektualna igra: poganjati jo mora strast. Zrcalni sliki političnih vrlin sta »dva ›smrtna greha‹ na igrišču politike: pomanjkanje smotra in – kar je pogosto, a ne vedno, enako – pomanjkanje odgovornosti«. (ibid., 96) Brez vere v ideje je politika nesmiselna. Ločnica med vodilnim političnim razredom in razredom funkcionarjev pripada redu voluntarizma. Funkcionar ni politik, je administravec: nepristranski, nadstrankarski, kolesje »upravnega stroja«,<sup>13</sup> ki svoje naloge izvaja brez jeze in predsodkov (*sine ira et studio*).<sup>14</sup> Ali ni ravno ta indiferentna ravnodušnost oz. pomanjkanje strasti – premalo jeze (Hessel 2011, 26) – problem poraza političnega v stoletju totalitarizmov? Vdor administrativne misli, birokratizacija politike, zmaga protihumanizma, ki odpira pot novemu zlu, zlu brez globine, brez ideologije in smisla, banalno birokratskemu (Arendt 2007) in racionalnemu zlu (Bauman 2006, 33; 40; 46); človeškemu primitivizmu,<sup>15</sup> ki se ne izpostavlja in ne tvega. Vladavina mlačnjaštva: *mediokrati-*

<sup>12</sup> Kot je Anton Sovrè zapisal o predsokratski sofistik, je ta »ko oster nož, pametnemu koristno orodje, če ga pa dobi otrok ali norec v roke, se zgodi nesreča«. (Sovrè 2002, 136)

<sup>13</sup> Kakor sistemu državne oblasti pravijo v anglosaškem svetu.

<sup>14</sup> Tacit, *Analit*, I, 1.

<sup>15</sup> »Bolj kot neko okuženje ali neka norost je hitlerizem prebujenje elementarnih čustev.« (Lévinas 2016, 171)

ja.<sup>16</sup> Politika se dogaja vmes, na območjih in obrobjih stikanja, prehajanja, konflikta. *Agon* dvobojev in tekmovalnosti je arena humanističnega duha: kdor ne zdrži nemirnosti življenja, v politiki (in humanistiki) nima česa iskati. Zgodnji renesančni humanizem problema *tehnične misli* ni poznal. Funkcionarji italijanskih mestnih držav, kakršen je bil kancler Coluccio Salutati (1332–1406), so bili vsestransko angažirani polihistorji, intelektualci širokega duha, humanisti: pristranski, bojevit, odgovorni, politično strastni. Imeli so vse značilnosti – *ira et studium* – weberjanskega političnega liderja, toda pozor: latinski politik ima povsem drugačen izvor, tradicijo in globino kot ameriški *boss*, tisti »kapitalistični podjetnik politike, ki zbira glasove na lastno odgovornost in tveganje«. (Weber 2001, 86) Ta ne sme imeti moralnih načel, saj ga vodi *dajmon*: Kaj prinaša glasove? A ne mešajmo Amerike z Machiavellijem. (Šček in Škamperle 2021) Renesancnika vodi plemenito etična misel: Kaj je tisto, kar »moji« mestni državi prinaša blaginjo, mir in suverenost?

## ::ETIKA ODGOVORNOSTI ZA DRUGEGA

*Nemogoči* odnos med etiko in politiko korenini na njuni različni pripravljenosti do sklepanja kompromisov: prva jih ne tolerira, druga jih povečuje. Etika po Weberu ne more biti »voz, ki ga lahko v vsakem trenutku poljubno ustaviš, da vanj ali z njega stopiš«. (ibid., 100) Arhetipska je moralna imperativnost *Govorov na gori* s slovito maksimo »Spravi meč na njegovo mesto, kajti vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokončani.« (Mt 26,52) Vse ali nič, to je smisel in bistvo etike. A na polju humanistične politike ta ne prevesi v svoje nasprotje, temveč v še bolj kategorično brezkompromisnost: »Treba je biti svetniki v vsem, vsaj po volji, živeti je treba kot Jezus, kot apostoli, sveti Frančišek in njemu podobni, šele tedaj je ta osmišljena etika odraz neke dostojanstvenosti. Drugače ni.« (Weber 2001, 100–101) Politik kot upravljaec javnega prostora nosi *presežno* odgovornost, ker njegovo delovanje posega na območje stikanja z drugim: gre za nekaj, kar je več kot eno, ker več je več. Minimalizem je za humaniste izgovor za nevednost: floskula *less is more* odraz anoreksičnega duha, ki ne ve in noče vedeti, ki beži od sveta tako, da se v njem naslaja, ki se skriva pred drugimi tako, da se pred njimi razgalja.

Če je res, kar pravi Weber, da vsako politično delovanje opredeljuje etika prepričanj ali odgovornosti (ibid., 102), zagotovo ne drži, da sta paradigmi nezdružljivi in nekomunicirajoči. (ibid., 109) Ni res, da kristjan odklanjanja vsako delovanje, ki se poslužuje »etično nevarnih« sredstev, češ da ne tolerira »etične iracionalnosti« sveta, prav tako ne drži, da je etika odgovornosti vselej utilitaristično-pragmatična in ne more zdržati dialoškosti s konstitutivnimi načeli. Prvi kristjani so, tako kot zgodnji renesančni humanisti, dokazali izredno politično in državljansko pokončnost daleč od idealističnega najstništva, kajti »zavedali so se, da svetu vladajo demoni in kdor

<sup>16</sup> Glej Deneault, Alain. 2018. *Mediocrasia*. Milan: Beat editore.

se ukvarja s politiko – to pomeni z močjo in nasiljem – sklene dogovor z demonskimi silami in, kar se tiče njegovega delovanja, ni res, da iz dobrega nastaja le dobro in iz slabega le slabo,<sup>17</sup> temveč se pogosto dogaja nasprotno. Kdor tega ne vidi, je dejansko politično nezrel.« (Weber 2001, 105) Ko etika odgovornosti postane življenjsko načelo, postane odgovornost sama načelo, ki vsakršno zgodovinsko izbiro naredi edinstveno.

Italijanski renesančni humanizem od sredje 14. do začetka 16. stoletja dokazuje, da je v kontekstu mestnih držav mogoče razviti drugačno etično-politično paradigma, po kateri se sveto ne le prepleta, temveč oplaja in razcveta v posvetnem (v vlogi teorije vrlin in dolžnosti), ne da bi podiralo modernega načela laičnosti državnege. S Petrarco se človek upre nauku prezira do sveta (*contemptus mundi*) – po istoi-menski mojstrovini Lotaria iz Segnija, papeža Inocenca III. – in si »umaže roke« z demoni tostranstva. Posvetno in svetno odrešenje gresta z roko v roki, utemeljujejo misleci, kot so Leonardo Bruni (1370–1444), Poggio Bracciolini (1380–1459) in Giannozzo Manetti (1396–1459). *Civilni humanizem* doživi hkrati apoteozo in konec z Niccolajem Machiavellijem (1469–1527), ki v odlomku *Florentinskih zgodb* zapoje hvalnico meščanom, ki bolj cenijo veličino svojega mesta od odrešenja duše. Poznorenesančna filozofija se od dejavnega življenja (*vita activa*) vrača v varni ob-jem kontemplacije (*vita contemplativa*).

Če hočemo razumeti etični domet renesančnega humanizma, moramo razvejavi-ti novoveške kategorije politične filozofije in resno jemati človeka kot posameznika. Treba je prevrednotiti domet personalističnega pojmovanja človeka (Gilson 2002, 203–220) kot političnega bitja. Če je političnost plemenit in dostojanstven obraz naše človečnosti, se mora politika »zgoditi« najprej v naši notranjosti (interiorizem, Avguštin *docet*), šele tedaj lahko ugledamo drugega. Brez človeške, osebno intimne soudeležnosti v politično, je politika (na splošno) nemogoča. Potreben je nov inter-iorizem, povratek *k sebi* zato, da lahko drugega rešimo; zato, da drugemu pustimo, da nas reši. Že za Sokrata je prava politika politika zasebnosti, niz (pravičnih) oseb-nih izbir, ki prek koncentričnih krogov (zgleda) vplivajo na bližnje okolje. (Platon 2003, 72) Ta grškoantični nauk je judovsko-krščanska tradicija vzela za svojega in razvila dogmatsko resnico, po kateri tisti, ki reši življenje ene osebe, reši vse člove-štvo, saj mu zagotovi prihodnost.<sup>18</sup> (Gilson 2002, 204) Humanistična politika *ob-deluje*<sup>19</sup> dostojanstvo človeka kot posameznika in nosilca človečnosti, saj ne verjame v odrešensko moč družbenih revolucij. Humanisti trdimo: *revolucija je ne-človeška*. Ta ne *kultivira* pripadnosti skupnosti, svobodne volje, dialoga in kritične samostoj-nosti, temveč *rekrutira* slepoto, neodgovornost in nekritičnost izvajalskega duha.

V tem kontekstu je delo Emmanuela Lévinasa profetsko, saj utemeljuje ne le od-govornost *do* drugega, temveč odgovornost *za* drugega. V intervjuju z naslovom *Po-*

<sup>17</sup> »Takó vsako dobro drevo rodi dobre sadove, slabo drevo pa slabe« (Mt 7,17, op. ur.)

<sup>18</sup> Talmudski stavek, ki kot epitaf krase grobnico pravičnika med narodi Oskarja Schindlerja.

<sup>19</sup> Voltaire v *Kandidu* zapiše: »Il faut cultiver notre jardin.«

*klic človeškosti* razkriva, da je filozofsko-duhovno občutje *conditio sine qua non* političnega, da je so-čutje najvišja forma *metapolitičnega*. »Menim, da duhovnost pomeni prav prekinitev tega ontološkega egoizma in da je za bitje, ki je predano sebi, največji čudež možnost, da skrbi za drugo bitje, za drugost, ki mu ne pomeni nič, za drugost, ki se ga »ne tiče«.« (Lévinas 1989, 4) Slovenski levinasovec Edvard Kovač pravi, da pogled drugega obvezuje k neskončni etični obveznosti, saj me le-ta zaznamuje, ker kliče k (samo)zavesti. »Zaradi njegovega klica lahko izstopam iz samega sebe, zato sem vedno dolžnik pred obličjem Drugega, četudi mu pomagam. Drugi torej ostaja zame vedno učitelj, četudi sem jaz tisti, ki mu dajem kruha.« (Kovač 1989, 14) Mi smo za *drugega* in drugi je *za nas*. (ibid., 15) Lévinasova »metafizika bližine« od človeka pričakuje metapolitično budnost, nespečnost in pozornost – torej občutljivost (do drugega) – in hkrati zahteva, da

»kljub svoji totalni angažiranosti v svetu ohranja preroško distanco do vsakodnevni dogodkov, da se ne zaplete v vsakodnevno politiko, ampak prerokuje, to se pravi, venomer zastavlja zahtevo po temeljni etični drži. [...] Če pa bo človek ohranil to etično držo in naravnost, se bo moral vključiti v tek dogodkov, če hoče ali ne. [...] To se pravi, da je njegova zavzetost za Drugega več kot neko družbeno angažiranje, je njegov največji osebni problem.« (ibid., 19)

Naenkrat razumemo, da bojno polje političnega niso (več?, samo?) državne ustanove, parlament in volilne skrinjice, ulice in trgi, medijska trobila, temveč da se najgloblji in najprimernejši – tako rekoč predvolilni – politični boji odvijajo *v nas*. Če politiko razumemo kot življenjsko nalogo človeka, ki hoče biti človečen, moramo preseči weberjansko redukcijo poklicne politike ter se zazreti v poklic(anost) človeka, ki hoče razviti svojo človečnost in se počlovečiti: politika postane (po)klic naše človečnosti. Skozi odnos z drugim vzpostavljamo temeljno etično-politično držo, po kateri se me drugi vedno tiče. (ibid., 11) Temeljni problemi sodobnosti imajo filozofski (Šček 2021, 383–384), torej človeški izvor: pomanjkanje človeške matrice, ki bi zmogla zaznati in se odzvati na (po)klicanost naše človečnosti. Filozofija često sodeluje pri pogrebu naše človeškosti tako, da se prostovoljno odpoveduje lastni *humanitas*, ki nas edina lahko reši pred breznom praznine (*horror vacui*).

Čeprav je razkroj človečnosti z apoteozo totalitarizmov 20. stoletja omogočila prav nečloveškost modernega časa, del sodobne filozofije »konec človeškega« še vedno opeva s hvalnicami. Samouničujoči protihumanizem v krču samoiniciativnosti, begu od odgovornosti in regresiji vitalizma ne zmore razumeti ključne *lectionis* človeštva po Auschwitzu. Auschwitz *smo mi* zato, ker je nečlovečnost človeški proizvod: šoe ni ustvaril barbarski antičlovek, temveč človek sam. Absolutnemu zlu ne moremo ubežati, lahko pa ga predelamo: ne tako, da kličemo k »nečlovečnosti« krvnikov, niti tako, da »ubijamo« človečnost človeka nasploh, temveč tako, da celostno sprejmemo vlogo nosilcev etično-političnih razsežnosti. Protihumanizem ni rešitev zato, ker je Auschwitz *stranski učinek* človeškosti. Ali ni šoa ravno fizični in simbolični umor neke človeškosti, ki jo totalitarna ideologija izključi iz človeškega reda? »Hitler nas po Auschwitzu prisili k prizadevanju, da se to, kar se je zgodilo, ne bi

ponovilo. To je »kategorični imperativ« naše dobe. Auschwitz je dokaz za poraz razsvetljenske kulture in interpretacije zgodovine. Toda rešitev ni negacija kulture. In niti molk.« (Adorno 1975, 330)

Občutek imamo, da ni totalitarno le razsvetljenstvo, temveč tudi tisti del sodobnega duha, ki vztraja s totalnim razčlovečenjem človeka, misleč, da deluje postrazsvetljensko. Človek kot posameznik, kot osebno bitje (in torej človeštvo *in toto*) si zasluži povrnitev človečnosti in dostojanstva, ne pa *samouničenje* zato, ker smo (tudi, a ne samo!) *uničujoči*. Zavedamo se, da »po Auschwitzu ni več nobenega zagotovila za zmagoslavje. Toda v človeškosti je treba občudovati te možnosti za prekinitev biti, ki je zadovoljna s tem, da jê in da si zadostuje. [...] v tej sociološki bedi ostaja dobrota. Zasebna dobrota. Mala dobrota od človeka do človeka.« (Lévinas 1989, 5)

## ••ODČARANJE ČLOVEŠKOSTI

Nadvse plodna je primerjava zatona človeškosti z modernim procesom odčaranja sveta. Ta je »kot praznoverje in zlo zavrgel vsa *magična* sredstva za dosego zveličanja« (Weber 2002, 99), a ne samo to: prodrl je v voluntaristično jedro politike. Političnemu je odvzel generativno energijo, nevtraliziral je moč volje in rodovitnost vere. Še zdaleč ne trdimo, da je bil proces sekularizacije historično škodljiv, nasprotno: temeljnemu načelu moderne javnosti se nočemo odpovedati, saj kot območje arbitraže omogoča soočenje političnih bitij na nevtralnem političnem območju. Trdimo pa, da je odčaranje rešilo en problem (prisilo vere) in ustvarilo drugega (praznino vere). Da bi razumeli to dinamiko, si prikličimo v spomin pedagoški preobrat v ozračju leta 1968. V slogu *We don't need no education* je prišlo do (nujno potrebne) delegitimacije avtoritarnega modela, a sanje po »svobodni vzgoji« so se kmalu razblinile v *tiraniji permisivnosti*. (Salecl 2012, 9) Vzgoje ni napolnila *glasna* človečnost, temveč jo je izpraznil nečloveški *mol*. Pomislimo, plastičneje, na prehod samostojne Slovenije iz socializma v neokapitalizem. Slovenska družba se je brez rešilnega obroča vrgla v ocean svobodnega trga in politične dialektike, ne da bi znala *misliti*, kaj šele *plavati* v njem. Če je etični intelektualizem danes naivno nemogoč, še ne pomeni, da zmoremo (živeti) brez razuma in volje, brez dostojanstva in vere, brez žive, človečne človeškosti.

Webrovo teorijo odčaranja primerjajmo s pojmovanjem sekularnosti Giannija Vattima v članku »Krščanstvo in moderna Evropa«. V medvrstičju odnosa (enakosti ali nasprotja?) med evropsko idejo politične modernosti ter krščanstvom kot kulturno in duhovno osnovo stare celine Vattimo trdi, da »razsvetljenska« sekularnost ni diskontinuiteta oz. »popolna novost« za evropsko družbo, temveč bi morali govoriti o ideji »pozitivne sekularizacije ali preoblikovanega nadaljevanja judovsko-krščanskega izročila«. (Vattimo 1998, 29) Resnici na ljubo je že Weber prepoznal korenine moderne kapitalizma v »tradicionalistični« protestantski etiki. Sekularizacija kot prehod »iz območja sakralnega v svet človeške družbe« je preusmeritev zgodovine »od sveta bogov k svetu ljudi« (Vicova filozofija zgodovine, še vedno in neupravičeno pepelka aka-

demskega zanimanja), od »presežnosti sakralnosti na razsežnost človeškega« (Vattimo 1998, 30); je torej nadaljevanje in ne opustitev krščanske dediščine. Vattimo in Weber, a tudi Norbert Elias, ki v monumentalnem delu *O procesu civiliziranja* določi značilnosti novoveške, moderne politične misli: šibitev neposrednega, osebnega in nasilnega izvajanja moči, naraščajoča kompleksnost družbeno-političnih razmerij, prenašanje odgovornosti za pravice od državljana na državne ustanove in njene neosebne mehanizme oblasti, diferenciacija, formalizacija in abstrahiranje politične moči, razvoj ustavnih, predstavniških in demokratičnih načel.

Zdaj: kaj ostaja od »tiste« sekularizacije?<sup>20</sup> Če je ta v drugi polovici 18. stoletja (in že prej, na prehodu humanizma in renesanse) pomenila »povratak na svet«, je s sabo »prinesla na svet« svoje nasprotje: odčaranje sveta kot moderni beg od sveta (*fuga mundi*), razkroj osebno političnega prostora, ki je prodrl v metafizično in ontološko strukturo človeške resničnosti, saj gre pri njem tudi za »splošni proces šibenja prave zamisli o resničnosti v svetu, v katerem [...] postaja vedno težje – in dejansko nemogoče – razlikovati resničnost in resnico od njunih številnih interpretacij«. (Vattimo, 1998: 30) Razsvetljenstvo in sekularizacija sta v svoji logični paraboli odprla pot koncu človeškosti, političnosti in resničnosti (*post-truth*). Mnogi naivneži s(m) o računali na emancipatorno vlogo medmrežja (»enciklopedični« potencial interneta), ki pa se je izkazal za popoln vzgojno-izobraževalni fiasco, še več, za grobnico človečnosti.<sup>21</sup> V zgodovini človeštva še ni bilo toliko izšolanih in izobraženih ljudi, ki bi hkrati bili manj budni, kritični, sočutni, manj politično-etični, manj človečni.

## ::NI VEČ (KULTURE) ZAHODNEGA SVETA

Tipična značilnost postčloveštva je zaton občutja prizemljenosti, pripadnosti, ukoreninjenosti v človeški prostor. Nikdar še nismo bili tako *nezvesti do zemlje*: neposlušni za *preteklost* in slepi za *prihodnost*. Vattimo se v prej omenjenem prispevku sklicuje na esej Benedetta Croceja »Perché non possiamo non dirci cristiani« (Zakaj ni mogoče, da se ne bi imenovali kristjani), v katerem italijanski mislec – zanj ne moremo trditi, da je bil niti krščanski in niti veren – opozarja na to, da »celotne zgodovine moderne misli ne moremo razumeti, razložiti, celo obstajati ne more, če v njej na dejaven način ni navzoč krščanski nauk«. (Vattimo 1998, 31) Krščanstvo kot etos evropskosti ne sme biti življenjski nazor krščanskih filozofov *faute de mieux* – v pomanjkanju dobrega, v pričakovanju boljšega –, temveč naj bi pomenil »nanašanje na to, od kod prihajamo, klic temu, kar zgodovinsko omogoča naša stališča«. (ibid.) Kot je namreč Paul Valéry leta 1924 zapisal v opombi k svojemu delu *Kriza duha*: »Povsod, kjer so imela imena Cezar, Gaj, Trajan in Vergilij, povsod, kjer sta imeli imeni Mojzes in sv. Pavel, povsod, kjer so imela imena Aristotel, Platon in

<sup>20</sup> Nevarne stranske učinke sekularizacije raziskuje italijanski konservativni filozof Augusto Del Noce.

<sup>21</sup> Težko se je izogniti »mračnemu vzdušju«, ki veje iz otrok tretjega tisočletja. Paradigmatško »brezupna« je med mladimi priljubljena nanizanka *Black mirror*, ki naznanja, da se mladi *zavedajo* somraka človeškosti.

Evklid hkrati pomen in veljavo, povsod tam je Evropa.« (Brague 2003, 32) Atene, Jeruzalem in Rim, mesta, ki vzdržujejo imaginacijo, so »preplet idejne in semantične koreografije, ki presega zazidan prostor in vzdržuje živeč »kraj«. Ohranja[jo] izvir izročila (Nazaret, Meka, Benares) in obliko moderne utopije (Manhattan, Las Vegas, Dubaj).« (Škamperle 2010, 14) Evropa je, kot trdi Rémi Brague, »rimska pot«, ki teče po dveh krščanskih smereh. Le-to prvič »razlikuje tisto, kar bi zlahka povežali. Razlikuje svetno in duhovno, religiozno in politično. [...] Krščanstvo odklanja, da bi bilo kakor islam »religija in politični režim«. Krščanstvo se ne rodi zato, da bi rešilo svet, temveč dušo: svetno je pred posvetnim, zgoraj pred spodaj, etika pred politiko. Krščanstvo pa obenem »povezuje tisto, kar samo od sebe teži k ločitvi« (oboje Brague 2003, 152), s čimer avtor misli na idejo Kristusovega učlovečenja. Svetno in posvetno, zgoraj in spodaj, etika in politika.

Humanist *ne more živeti* brez zavesti svoje preteklosti, h kateri se zateka v iskanju univerzalnih form človečnosti. Bolj kot ustvarjalec iz nič (*creatio ex nihilo*) – zaradi česar ga mnogi podcenjujejo, češ da ni *novum* – je mojster spajanja in kombinatorike (*ars combinatoria*), kot netivo za ognjišče življenja (Avrelij 1988, 57) ali kot čebela, ki »nabira med z vseh cvetov«. (Montaigne 1960, 20) Podpira mostove med preteklostjo in prihodnostjo, varuje in prenaša vsebine z intelektualno hvaležnostjo in skromnostjo. Rêči, da smo evropski, krščanski, rimski, slovenski, ne pomeni poistenja z (bolj ali manj) uglednim prednikom. »To je priznanje, da v bistvu nismo nič odkrili, ampak da smo preprosto znali prenašati naprej tok, ki je prišel od nekod više, ne da bi ga prekinili, marveč tako, da smo se nenehno umeščali vanj.« (Brague 2003, 89)

Evropskost je načrt, ne pa bivanjski model, civilizacijski dosežek ali dedna lastnost. »Evropejec ni. Evropa je kultura. A kultura je delo na sebi, oblikovanje sebe po samem sebi, prizadevanje, da bi si prisvojili tisto, kar presega posameznika. Zato je ni mogoče dedovati, ampak si jo mora vsak sam osvojiti.« (Brague 2003, 140) Vprašanje, ki si ga večkrat postavljamo z dijaki, se glasi: Ali smo *vredni* naših prednikov, ali si *zaslužimo* lastno preteklost?<sup>22</sup> Kulturna stava Evrope je *naš* odnos do lastne »klasičnosti«, začeniš z vrednotenjem (in dostopnostjo) klasičnih besedil. *Koristnost nekoristnosti* (Ordine 2015, 11–12) klasikov ni v tem, da bi veljali za model, temveč je v njihovi neizčrpnosti, univerzalnosti, brezčasnosti in brezprostornosti, v njihovi *človeški bližini*. Humanisti so si po vzoru Petrarke dopisovali z mojstri iz daljne preteklosti: človek (preteklosti) sporoča človeku (sedanjosti). Vsaka renesansa je odkritje izvir(nik)ov – besedil, naukov, avtorjev, jezikov, identitet. Če klasike diskreditiramo kot nekoristne, izvirnike kot neaktualne, preteklost kot nesodobnost, nepovratno *uničujemo možnost za nove človeške renesanse*. Vsi, ki danes govorimo o identiteti,

<sup>22</sup> Menimo, da je v humanistiki na slovenskih šolah še premalo humanizma, saj dijake in študente opremljajo s *fakti* za »čimprejšnjo« *aplikacijo* na polju problemske filozofije. Posledica je intelektualistično žongliranje z viri na eni strani, formalni okvir »debatnega krožka« na drugi. Menim, da tovrstna »pravila igre« udeležencem odvzemajo priložnost za temeljno vzgojno izkušnjo: *prepadno* razmerje do filozofskih velikanov, tisočletnih konceptov, bajnih vzornikov, večnih zgledov. Humanizem zahteva napor, zorenje, čas.

smo od enih čaščeni (kot junaki), od drugih zmerjani (z nazadnjaštvom, retrogradnostjo, elitizmom): od obojih nerazumljeni. Izkušnja manjšinskosti in obrobности, ki je vsakemu tržaškemu Slovencu podana v zibko, prebuja k zavesti, da je identiteta politično dejanje, človečanski dosežek, izid vsakodnevnih izbir. Radi si točimo čiste vina: slovenski človek se lahko reši le z *dostojanstvom duha*.

Karl Jaspers v briljantnem in razvejanem eseju *O pogojih in možnostih humanizma* (1951) takole piše:

»Ni več skupnega zahodnega sveta, boga, v katerega bi verovali vsi; ni veljavne podobe človeka in niti več tistega, kar je kljub vsem nasprotovanjem še v boju za življenje in smrt snovalo solidarnost. Danes prisotno zavest je mogoče opredeliti le po negaciji: *razpad zgodovinskega spomina, pomanjkanje prevladujočega temeljnega znanja, zbeganost spričo negotove prihodnosti*.« (Jaspers 1999, 38–39)

Tehnika in politika imata protizgodovinske tendence, humanisti pa temu jasno odgovarjamo: »Ne, človek se mora spoznati v tistem, kar je bil, da bi lahko prišel k sebi v sedanost. Kar je zgodovinsko bil, ostaja neizogiben in temeljni dejavnik tistega, kar bo postal.« (ibid.) Ne čudi nas kronično nerazumljeni roman Alojza Rebule *Zeleno izgnanstvo* (1981), velika renesančna zgodba o stiku na obrobju latinosti (*latinitas*) in slovanskosti (*slavonitas*) skozi lik humanista, kasnejšega papeža Pija II., Eneja Silvija Piccolominija (1405–1464). V vlogi tržaškega škofa se na nekem mestu razgovarja s svetovalcem, robato razgledanim slovenskim duhovnikom Tilnom Kontovelskim, ki mu tožari o grožnji turških vpadov in se sprašuje, ali »so Turki naša usoda ali niso, celsitudo?« Rzsodni »Toscanaccio« mu odgovori z opozorilom, da gre pri tem vprašanju za nekaj drugega, »za nekaj, kar presega vrelo olje, ki naj se zlija na neke butice [...] Gre za sredozemskost naše vizije tako rekoč, za njeno uravnovešenosť, za njeno humanost ...« (Rebula 1981, 119–120). Humanisti kličemo: človeštvo naj se na poti iskanja lastne človečnosti preusmeri od iskanja grešnega kozla (*pharmakon*) k iskanju samega sebe (*gnōthi seautón*). To je zdravo, humanistično jedro identitetnega vprašanja: domoljubje je (nujno) dobroljubje. *Zvestoba sebi* ne vsiljuje izključevalnosti, diferenciacija ne hegemonije, suverenost ne suverenizma. Avber kot kraške Atene, Celje kot savinjska Florenca, Škofja Loka kot kranjski Bruneck, Piran kot primorske Benetke: Emona kot slovenski Rim?

## ::HUMANIZEM V DOBI TOTAL(ITAR)NE ODTUJENOSTI

Odčaranemu poznorazsvetlenskemu človeku postavljamo nasproti predsekularnega človeka, ki je kot otrok ujet v to, kar Václav Havel imenuje »naravni svet« ali »svet življenja«. Človek-otrok, ki (še vedno ali kljub vsemu) verjame, upa, deluje in moli ter se (malodušju) ne predaja zato, ker se ne odpoveduje iskanju smisla in smotra, raziskovanja in odkrivanja življenja, saj ne izniči njegove nedotakljive skrivnostne srčike; človek, ki

»ni odtujen svetu svoje resnične in osebne izkušnje; svetu, ki ima svoje jutro in svoj večer, svoj »spodaj« (zemlja) in svoj »zgoraj« (nebo), v katerem vsak dan na vzho-

du vzhaja sonce, potuje po oboku in zahaja na zahodu, in v katerem pojmi kot dom in tujina, dobro in zlo, lepota in grdoba, bližina in daljavo, obveznost in pravica še pomenijo nekaj zelo živega in opredeljenega; svetu, ki pozna mejo med tistim, kar intimno poznamo in kar je naša skrb, in tistim, kar je za njegovim horizontom in pred čimer se le pokorno klanjamo, ker ima značaj skrivnosti. Ta naravni svet je neposredno vsebovan v našem »jazu«, in zaradi tega je z našo osebo zavarovan. To je tisti še neindiferentni svet našega doživljanja, na katerega nas ljubezen, sovraštvo, spoštovanje, prezir, tradicija, interesi in nereflimirano kulturnotvorno čutenje povsem osebno veže. To je teren našega neponovljivega in neodtujljivega veselja in bolečine. Svet, v katerem, skozi katerega in za katerega smo nekako odgovorni – svet naše osebne odgovornosti. Take kategorije, kot so na primer pravičnost, čas, izdaja, prijateljstvo, nezvestoba, pogum ali sočutje, imajo v tem svetu docela konkretno, s konkretnimi ljudmi povezano in za konkretno življenje pomembno vsebino; na kratko povedano, imajo še svojo težo.« (Havel 1989, 22)

Izkušnjo, ki jo Havel tako bogato opisuje, pedagogi predobro poznamo. Mlad človek, ki ima vse življenje *pred seboj*, se obnaša, kot da bi vse bilo *za njim*. Odčarani (prej kot cinični), fatalistično predani, simbolno razoroženi mladostnik, ki ga ne moremo (ali nočemo) prepričati, da je življenje smiselno – nesmislu navkljub. Problem mladih so njihovi vzgojitelji. Kot Telemahi, Odisejevi sinovi (Recalcati 2013), ob obalah južnega morja pričakujejo vrnitev očeta – *peregrinusa*, kličejo in zaman čakajo na odgovor, hlepajo po nekom, ki bi si vzel odgovornost svoje vloge in jim predal preprosto, nesklanjeno, drobno življenjsko pričevanje. Odgovora *ni(č)*. V neznojni tišini duha se oglašajo le »grozljivi gostje« (Galimberti 2009a): apatija, pasivnost, brezčutnost, žalost in obup, praznina prežijo za zahodom človeštva. Fragmenti in zlomljeni drobci, krhki in izdelani mornarji, poraženi očetje, reveži, propadli režiserji, prekarni učitelji, migranti, odpuščeni delavci, pa tudi mnogi filozofi in protihumanisti ne zmorejo dovolj poguma, da bi prenašali vero v življenje. Otroke puščamo »same« (s svojo svobodo): a mladi ne morejo *sami*, vselej iščejo *pričevalca*, ki bi jih pre-pričal, da *smisel je*. Nesprejemljiva je »predaja orožja« humanističnih ved, ki so človeštvo prepustile v roke tehnike. Dimnik v nebo kar naprej bruha gost rjav dim.

Bolj kot Havlovo nefilozofsko dokazovanje vzrokov duhovne krize modernosti, ki naj bi izvirala iz napuha modernega človeka, ki »enostavno ni Bog in to, da sebe postavlja na njegovo mesto, se mu kruto maščuje« (Havel 1989, 25), nas zanima, kakšna je politična vloga humanizma v razmerju do tehnike, ki z njo tekmuje za prevzem krmila človeštva. Hannah Arendt je nepovratno pojasnila: »Ne samo da je napredek znanosti prenehal sovpadati z napredkom človeštva (karkoli že to pomeni), ampak lahko pomeni celo konec človeštva, prav tako kot lahko nadaljnji razvoj raziskovanja vodi do uničenja vsega, zaradi česar je bilo le-to za nas sploh kaj vredno.« (Arendt 2013, 29) Prvič v zgodovini lahko rečemo, da ima večina človeštva neko skupno sedanost: komunikacije, tehnologije, prevozi nas vraščajo v *eno Zemljo*. Pa vendar svetovljanstvo še ni bilo dlje od uresničitve, kajti ta sedanost »ne temelji na skupni preteklosti in sploh ne zagotavlja skupne bodočnosti«. (Arendt

2015, 71) Tragična prispodoba »globalne enotnosti« je domet novodobnega orožja: preživetje človeštva je odvisno od (ne)uporabe jedrske, kemijske, računalniške, biološke, teroristične tehnologije. Če *ni več skupnega človeškega sveta* kljub temu, da svet še ni bil tako povezan, postane človečnost povsem negativna. Edini možni konsenz je *negativni konsenz*: politične odločitve so lahko le »abrogativne«. Namesto gradnje skupnega za smo v najboljšem primeru zmožni vpiti skupni *proti* (prepovedim, omejitvam, regulacijam). Človečnost ima lahko pozitiven predznak le v svetu, v katerem je človek še nosilec politične odgovornosti.

Odnos človeka do *totalitarne tehnike* se nemara ni bistveno spremenil od odkritja jedrske energije:<sup>23</sup> v letu koronavirusa vdira aktualnost *Tez o jedrski dobi* Güntherja Andersa.<sup>24</sup> Manifestativni dokument, ki bi si zaslužil slovenski prevod, 6. avgust 1945 postavlja na začetek nove, »zadnje dobe«. Odtlej smo »vsemogočni, a na negativen način«, in ker smo lahko vsak trenutek uničeni, smo od tega dne tudi »totalno nemočni«. Jedrska energija je totalitarna po obsegu svoje moči: ne moremo si zamisliti orožja, ki bi lahko bilo bolj totalno od totalnega uničenja (človeštva). Od tod nuja po transnacionalni politični regulaciji, kajti kot je Jaspers zapisal v z Nobelovo nagrado nagrajenem delu *Atomska bomba in prihodnost človeštva* (1960): »Totalitarno grožnjo lahko nevtralizira le totalno uničenje.« S Hirošimo in Nagasakijem smo ukinili razdalje, odtlej smo vsi sosedje, meni Anders: »Vsakdo lahko vsakogar zadane in je od vsakogar zadet.« Radioaktivni oblak se ne meni za mejne kamne, državne meje ali »zavese«. Ali iz totalne grožnje nujno izhaja totalna odgovornost? »Obzorje naše odgovornosti naj se sklada z obzorjem, znotraj katerega lahko prizadenemo ali smo prizadeti, to je globalno.« Življenje v planetarni dobi naj bi nam vsiljevalo »skupno usodo«, ko smo postali »družba-svet«, ki živi v »domovini-zemlji« in zahteva »zemeljsko državljanstvo«. (vse Baudrillard in Morin 2004, 59–60) Obeti nove »jedske« zavesti se niso uresničili niti v dobi terorizma, čemu bi se v dobi pandemije? Ali ni prav svet totalne odgovornosti, v katerem si ni mogoče vzeti »moralnih počitnic«, svet brez razdalje med »fronto in zaledjem«, svet novega tehničnega totalitarizma?

Ne moremo popolnoma obvladati tega, kar smo ustvarili, le-to pa nas *totalno obvladuje*. Ne poznam boljše definicije za odtujenost, ki jo doživljamo, kot je »klasična« Galilejeva. Nova znanstvenika Salvati in Sagredo v laboratoriju anatomskega zdravnika prepričujeta aristotelika Simplicija, da so izvor živčnega sistema možgani. Sholastični *ipse dixit* kritizirata s primerjavo:

»Taki ljudje me spominjajo na kiparja, ki je velik kos marmorja obklesal po podobi, ne vem, ali Herakla ali gromovniškega Jupitra in mu s čudovito spretnostjo dal tako živ

<sup>23</sup> Priporočamo z Nobelovo nagrado nagrajeno (2015) delo Aleksievič, Svetlana. 2009. *Černobilska molitev: kronika prihodnosti*. Ljubljana: Modrijan.

<sup>24</sup> Vsebinsko *Thesen Zum Atomzeutakter* je avtor improviziral leta 1960 po debati o moralnih problemih jedrske dobe, ki so jo organizirali študentje Freie Universität Berlin, in objavil oktobra istega leta v reviji *Das Argument*. Berliner Hefte für Politik und Kultur. Glej it. izdajo Anders 1995.

in divji videz, da je vzbudil strah v vsakomer, ki ga je pogledal, pa se ga potem začel še sam bati, čeprav sta bila tako duh kot izraz delo njegovih rok, in njegov strah je bil tolikšen, da se ga ni več drznil lotiti z dleti in kladivom.« (Galilei 2009, 111)

Človek je do »kipa« tehnike v odnosu *totalne odtujenosti*, za katero Anders uporabljaja sintagmo »prometejski razkol«: etični zlom človeštva ne poteka med duhom in mesom, dolžnostjo in nagonom, temveč med našo zmožnostjo proizvajanja in predstavljanja. Smo kot na glavo obrnjeni utopisti: ne znamo si predstavljati (posledic tega), kar smo ustvarili. Prav tako si ne znamo zamišljati, katere so posledice naših dejanj: kot bi ne bili biološko sposobni preseči sloviti »saj vem, pa vendar ...« Hannah Arendt je 28. septembra 1958 učitelju Jaspersu namenila čudovito javno hvalnico, ki je leto kasneje izšla pod naslovom *Humanitas*. Tisto, čemur v nemškem svetu pravijo *Humanität*, je specifično človeška *dostojanstvenost*, ki pripada vsakomur, ki se zavestno izpostavi »tveganju javnega« (Arendt 2015, 17). Arendt v komplementarnih mojstrovinah *Vita activa in Življenje misli* – posvečenih Marti in Mariji<sup>25</sup> človeškega življenja, delovanju in kontemplaciji – opozarja, da bi morala filozofija obnoviti svojo vlogo služenja življenju (*philosophia ancilla vitae*), nekakšne služabnice »*sui generis*, ki se ne klanja zunajfilozofskim silnicam – teologiji, zdravemu razumu, znanosti, tehniki, zgodovini ali politiki – temveč življenju samemu«. (Arendt 2015, 26) Reševanje človečnosti se lahko zgodi le v matrici naše človekosti: če hočemo prepoznati človeka kot (so)človeka, moramo sprejeti svojo politično naturo in izziv življenja kot *velikega preizkuševališča* (Bartol 1936, 20–21).

Nikdar se ne bomo naveličali premišljati znamenitega Terencijevega gesla »Nič, kar je človeškega, mi ni tuje.«<sup>26</sup> Po eni strani izraža klic k humaniteti, ki človeka povezuje s (so)človekom v skupno človeško občestvo: drugi ni več sovražnik, volk med volkovi, temveč je sočlovek, s katerim smo ontološko povezani v sotrpeljenju.<sup>27</sup> Po drugi strani je klic k človeški *integralnosti*, k sprejetju sorodnosti z vsem, kar je (v nas in drugih) človečnega, še več, človeškega nasploh. Antropološki dualizem torej ne gre razumeti pitagorejsko (duša *proti* telesu), temveč manettijevsko: duša *in* telo, strasti, čutnost. Giannozzo Manetti ni bil le antiasket, temveč tudi antistoicist: Ciceron je iz človeka naredil ovco, hlod, mrtev kamen. Filozofija naj ne zavrača tistega, kar ji je najbolj lastno – humanistični značaj – in naj (p)ostane »v službi« človeškega življenja. *Topos* humanističnih ved (*studia humanitatis*) je in ostaja razprava o človeku in njegovi (ne)političnosti. Večno plavtovoško enigma »Quis es, tu, homo?«<sup>28</sup> v somraku človekosti spregamo osebneje – *in prima persona* – kot nekakšni »Quid

<sup>25</sup> Humanist Cristoforo Landino (1424–1498) »življenjskima slogoma« krščanstva posveča prečudovite vrstice v svojih *Razpravah v Kamaldoliju*. Prim. Lk 10,38–42

<sup>26</sup> Terencij v delu *Kaznovalec samega sebe* (Heautontimorūmenos, 77) zapiše nesmrtno geslo *Homo sum, humani a me nihil alienum puto*, ki si ga je Montaigne dal vrezati v tramove domačega knjižnice. Prim. Ciceron, *O dolžnostih*, I, 9, 30 in *O zakonih*, I, 12, 33 in *Največje dobro in največje zlo*, III, 19, 63; Seneka, *Epistulae* XCV 53; Sv. Ambrož, *De officiis ministrorum*, III, 7, 45; Sv. Avguštin, *Epistula* CLV 14.

<sup>27</sup> Če pojem sočutja spregamo v smislu simpatije (gr. *sympatheia*), smo etimološko najbližje pomenu sotrpeljenja.

<sup>28</sup> Plavt, *Amfitrion* (*Amphitruo*), IV, 2.

est, homo?« Ali humanistika še zmore nositi (po)klic(anost), ki jo zaznamuje in razločuje od tehnike?

Nemara bo koristno spomniti na korespondenco med Einsteinom in Freudom, ki je na pobudo Društva narodov potekala julija 1932 in leto zatem izšla pod naslovom *Čemu vojna?* (Komel 2008). Einstein je očeta psihoanalize spodbudil z vprašanjem, »ali obstaja način, ki bi človeštvo odrešil od usodnosti vojne«, saj sam ni mogel »presojati o mračnih vogalih volje in človeških čustev«. Slutnja vznikajočega nacionalsocializma je prebudila pereče vprašanje (*vexata quaestio*) psihologije množic: Kako je mogoče, da »manjšina političnih plačancev zmore ljudske množice podrediti svojemu pohlepu« in jih nahujskati do »besnečega holokavsta samih sebe«? Freud odgovarja z utemeljevanjem ambivalentnosti človeških nagonov, da je vojna, tako kot mir, biološko vrojena v človeka kot funkcija naše duševnosti, in leto pred Hitlerjevim prevzemom oblasti napoveduje total(itarn)o vojno, »vojno prihodnosti«, ki bi lahko zaradi izpopolnjenosti uničevalnega orodja/orožja pomenila uničenje *vsega* človeštva. »Ne vem, kako se bo bila tretja svetovna vojna, toda lahko vam povem, kaj bodo uporabljali v četrti: kamenje!«

V »mračnih časih« je bolj kot kdajkoli ključna vloga *inteligencije*, kakor ugotavljata tako Freud kot Arendt, ki si za galerijo krepostnikov v *Človeštvu v mračnih časih* (Men in Dark Times, 1968) sposoja sintagmo iz Brechtove pesmi *Za nami rojenim* (An die Nachgeborenen) (Brecht 1991, 127). V času totalitarnega »potopa« – Jaspers je ta pojem tako vzel, da je sebe in kolege imenoval »Noetovi sinovi« – so svetinjo človečnosti ohranili redki posamezniki, ki so si drznili »misliti«. Razsvetljenska iluzija etičnega intelektualizma je resda propadla – z višanjem spoznanja se ne dviguje naša etičnost, z resnico ne dobrot –, pa vendar so človeštvo razsvetljevali (in rešili) veliki misleci (Lessing, Rosa Luxemburg, Janez XXIII., Brecht, nad vsemi učitelj Jaspers in prijatelj Walter Benjamin – ljubkovalno Benji, ki mu je Arendt še istega leta posvetila zbirko z naslovom *Razsvetlitve* (Illuminations, 1968)). Ne le da postrazsvetljenstvo ni prava alternativa, je celo višek sistema, ki se mu upira. Saj že Jaspers priznava, da: »[l]judje, ki mislimo prozorno in neobremenjeno, potrebujemo veliko poguma. Moramo napredovati v mraku, odprtih oči in zavedajoči se sebe. Pogum ustvarja upanje. Brez upanja ni dano živeti.« (Jaspers 2006, 59–60) Če je res, da napredek ni več merilo za vrednotenje razvojnih procesov civilizacije, je prav tako res, da se neki ideji napredka ne smemo odpovedati: napredku (ozaveščanja) lastne človečnosti, edinemu »krmarju« neustavljivega napredka tehnične znanosti, ki je po definiciji ne-odvisna (od načel in posledic), ne-odgovorna, v bistvu ne-človeška.

## ::ODGOVORNOST POLITIČNEGA KOT POLITIKA VESTI

V zadnjem delu prispevka se vračamo k preizpraševanju razpršitve političnosti, do katere je po Havlu prišlo zato, ker smo posameznikovo odgovornost kot »prevaro subjektivnosti« zamenjali s fikcijo objektivnosti znanosti, tehnike, zgodovinske

nujnosti, sistema in aparata, ki »se mučiti ne morejo, ker enostavno niso osebni. So abstraktni, anonimni, vedno smotrni in zato vedno *a priori* nedolžni.« (Havel 1989, 25) Če pustimo ob strani vzroke – za Havla je to novoveški duh, Galilei v naravoslovju, Machiavelli v politiki –, je problem moderne oblasti njena anonimnost, *ne-političnost politike*, ki postane gola tehnika vodenja in manipuliranja, totalitarizem neosebnosti in diktatura nečlovečnosti, v kateri vladarje zamenja »menedžer, birokrat, aparatčik, profesionalni upravljavec, manipulator in frazer«, ljudje pa postajajo »statistični zbori volivcev, producentov, potrošnikov, pacientov, turistov in vojakov«. (ibid., 26–27)

Totalitarizem je ukrivljeno ogledalo zahodnega razsvetljenstva, ki človeško političnost kolektivizira: to je »oblast, ki je nihče nima, nasprotno – ona ima vse«. (ibid., 28) Še več: poosebljena oblast deluje kot samooblast tako, kot teče promet v vele mestih diferenciranih družb (Elias 2001, 291–292). Ali nam bo uspelo »rekonstruirati naravni svet kot pravi teren politike, rehabilitirati osebno izkušnjo kot prvobitno mero stvari, postaviti nravnost nad politiko in odgovornost nad cilj, spet dati smisel človeški skupnosti in vsebino človeškim besedam in iz neodvisnega, celostnega, dostojnega človeškega »jaza« narediti žarišče družbenega življenja? [...] Če bo v tem boju [med zahodnim menedžerjem in vzhodnim birokratom, op. prev.] zmagal človek, potem – mogoče – obstaja nekakšno upanje.« (Havel 1989, 30)

Zahodno kulturo ogroža bolj notranjost kot zunanost, njena lastna (ne)človečnost kot pa vdor drugih človeškosti. Cepivo in gluten novega družbe (*glutinum mundi*) sta vpisana v politično naravo človeškega. Potrebujemo »vrnitev človeka k samemu sebi in k svoji odgovornosti za svet [...] politiko kot enega od načinov, kako v življenju iskati in osvojiti smisel, kako ga čuvati in mu služiti; za politiko kot prakticirano nravnost; kot službovanje resnici; kot temeljno človeško skrb za bližnjega«. (ibid., str. 33) Na politični problem razosebljenja je opozoril že transcendentalist Thoreau v *Državlanski nepokorščini*:

»Množica državi služi na tak način, v glavnem torej ne kot ljudje, temveč kot stroji, s svojimi telesi. So stalna vojska, milica, ječarji, policisti, *posse comitatus* itd. V večini primerov ni nobenega svobodnega presojanja ali moralnega čuta; izenačijo se z lesom, zemljo in kamni; [...] in ker le redko moralno presojuje, je to, da ne hote služijo hudiču, enako verjetno, kot da služijo Bogu.« (Thoreau 2016, 11)

Rešitev iz aporije postčloveškosti je politika »človeka, in ne aparata«, politika kot (po)klic lastne človečnosti, kot politika vesti, ki utemeljuje osebno odgovornost do zgodovine. Jaspers trdi:

»Dandanes je ne le nravstveno, ampak tudi dejansko nemogoče, da bi se podajali v samoto, v gozdove, puščavo; ne moremo se izseliti v druge dežele, da bi ustanovili novo, boljše občestvo. Kaj bo iz človeka, je odvisno od njega samega znotraj obdajajoče resničnosti, ki ne more iz nje in na podlagi katere se prav z njegovim delovanjem stabilizira prihodnje politično stanje. Človek ne more biti ravnodušen do politike. Vsakdo, ki zares sobiva, se mora opredeljevati v boju za prihajajočo politično stvarnost. [...] Kako človek v borbi z zmajem ne postane tudi sam zmaj, a vse-

eno ne izgubi moči za njegovo krotitev – to je danes usodno vprašanje človeštva.« (Jaspers 1999, 36–37)

Človek je torej človek-tank,<sup>29</sup> nosilec političnosti svobodnega človeka, ki premaguje nasilje. Za Havla je to disident *alla* Jan Patočka (Havel, 1989: 34), za Thoreauja pa državljanski nepokornež (Thoreau 2016, 9–10): v obeh primerih odzvanja politika kot (po)klic človečnosti.

Če je že res, kakor pravi Arendt, da je v mednarodnih zadevah edini končni arbiter nasilje, v sledi za Hobbesom, po katerem so »dogovori brez meča [...] samo besede«,<sup>30</sup> trdimo, da je nasilje le *nujno zlo* političnega in nič več. Politika se suče okrog polov nasilja in svobode (Jaspers 2006, 73–83), vendar se ne smemo ujeti v dvojno napako: da je politična moč (oblast) utemeljena izključno na nasilju, kar dokazujejo mnogi nenasilni zgodovinski dogodki, kakor tudi nasprotno, da je politika prostor čiste svobode, v katerem je nasilje le odvrtna anomalija. Ne eno ne drugo ni res. Nasilje (vojna) in svoboda (politika) sta drug drugemu kulisa in meja: živeti skupaj je usoda človeka, je »pogoj njegove biti« (ibid., 74), je preizkušnja *človečnosti* naše *človeškosti*. »Politika hoče obvladati nasilje z dialogom« (ibid., 77), pogoj dialoga pa je človečnost njegovih akterjev, njihova politična vest (odgovornost) in želja po svobodi. Brez politike je zmaga nasilja zagotovljena, kakor drži, da brez leveice zmaga desnica in da je »brez svobode korupcija gotova«. (ibid., 82) Na tem vozlišču se danes igra preživetje političnega: oplajati političnost človeka politikom navkljub; verjeti v političnost predstavnikom navkljub. Kako? V političnem ali, natančneje, v politično svobodnem človek postaja človečen, torej specifično človeški. Politika kot prostor javnega udejanjanja je boljše kot *nič*, ki ga danes mnogi izbirajo: antipolitika plehkosti, anarhija neznanja, novodobno divjaštvo, zablode nečlovečnosti so različne manifestacije *bega od sveta*.

Tragični cepič antropeitičnega problema raste iz poglavja *Veliki inkvizitor* romana *Bratje Karamazovi* Dostojevskega: človekov največji nasprotnik je človek sam, dajmon prostovoljnega suženjstva (Boétie 2014, 9; 10–11; 14) in nagon nedoletnosti (Kant 2006, 23), zaradi katerih človek razprodaja svojo usodo vsakovrstnim »strokovnjakom«, inkvizitorjem človeške vesti (Dostojevski 2010, 296–297). Božji predstavnik na Zemlji je Jezusa Kristusa ob njegovi vrnitvi v Seviljo 16. stoletja takole ogovoril:

»Kdo je razkropil čredo in jo razpršil po neznanih stepah? Ampak čreda se bo spet zbrala in se spet pokorila, zdaj že enkrat za vselej. Takrat jim bomo dali tiho, pohlevno srečo, srečo šibkih bitij, kakršni so bili tudi ustvarjeni. [...] Najmučnejše skrivnosti vesti – vse, vse nam bodo zaupali in mi bomo o vsem odločali, oni pa

<sup>29</sup> Neizčrpna je simbolna moč podobe neznanega upornika, poznanega kot *Tank Man* ali *Unknown Rebel*, ki je 6. junija 1989 stopil pred vrsto težkih oklepnikov med protivladno manifestacijo na pekinškem trgu Tianmen. Uradnik v beli srajci z aktovko v levi roki je proti nasilju vojaške moči *totalno nemočen*, njegovo dejanje pa dokazuje, da je ideja političnega človeka – svoboda – *večna* človečanska dediščina.

<sup>30</sup> »Convenants, without the sword, are but words« (Arendt 2013, 9)

bodo naši odločitvi z veseljem verjeli, kajti rešila jih bo velikih skrbi in grozljivih muk, ki jim jih zdaj zbuja osebna in svobodna odločitev. In vsi bodo srečni, vsi milijoni bitij razen tistih sto tisoč, ki jim bodo vladali. Samo mi, ki bomo čuvali skrivnost, samo mi bomo namreč nesrečni.» (ibid., 301)

Da ne bo politika le otepanje, kraja ali pranje osebne odgovornosti, je potrebna *vzgoja k politiki*, nekakšna »celostna pedagogika« (Ošljaj in Pavliha, 2014). Kdo še prisluhne Marxovemu vprašanju »Kdo bo vzgajal vzgojitelje?«<sup>31</sup> Humanisti ne moremo ne verjeti v rehabilitacijsko moč vzgoje. Grška *paideia* in latinski *humanitas* še odzvanjata na zahodu človeštva, v ozračju tujosti in samote, v dobi »žalostnih afektov«, v času, ko bodočnost ni več obljuba, temveč je grožnja, (Galimberti 2009a, 21–26), v tem svetu divježev. »Žalostni afekti, nemoč in fatalizem so privlačni. Skušnjava bi bila pustiti se zapeljati od sirenskega petja obupa, uživati v pričakovanju najhujšega, odevati se v apokaliptično noč, ki kot plašč prekriva vsako drugo resničnost, od jedrske do teroristične grožnje.« (Benasayag in Schmit 2014, 127) Ali še hočemo biti ljudje? V kakšne *brute* vzgajamo naše sinove? »Naše sinove ne vzgajamo več k želji po svetu, temveč k pričakovanju grožnje, vcepljamo jim strah do sveta in jih učimo preživeti z grozečimi nevarnostmi.« (ibid., 57) Brez želje, smisla in smotra ne more biti vzgoje, brez *erotike poučevanja*<sup>32</sup> ne življenja kot šole človečnosti.

## ::WE ARE ALL IN THE SAME BOAT

Tako se glasi umetniški plakat, ki ga je za 50. izvedbo tržaške regate Barkovljanke zasnovala performerka Marina Abramović. Vsi smo na isti ladji, ki pluje skozi vihar, iz katerega se nihče ne more rešiti sam. Ali se rešimo vsi ali vsi potonemo. Ustvarjati skupne poti, vztrajati v dialogu, prekiniti izolacijo, v katero smo se ujeli samovoljno. Novi humanizem, ki se spogleduje z idejo svetovnega etosa kot »enotne moralne platforme človečnosti« (Ošljaj 2015, 180–186; Ošljaj 2011), prebujata personalistično pojmovanje človeške politične vesti (odgovornosti), ki hoče krmariti lastno življenje in obdelovati svojo človečnost, zase in za zanamce. Za vsakršno možnostjo renesanse je ideja *ohranjanja življenja*, kot uči Heideggerjev paradoks: »Izvor ni za nami, temveč pred nami.« Če hočemo preživeti, moramo gojiti našo človečnost zato, da postanemo (re)generativna silnica zgodovine. Nas humaniste vodi misel, ki jo je Antonio Gramsci v socialističnem listu *Novi red* (L'Ordine Nuovo) aprila 1920 povzel po motu francoskega Nobelovega nagrajenca za književnost (1915) Romaina Rollanda. Razum veleva treznost, srce pa upanje. Tudi mi smo pesimisti razuma in optimisti volje, saj je človek veliko pretočnejše bitje, kot ga Spi-

<sup>31</sup> Glej Morin, Edgar. 2005. *Educare gli educatori. Una riforma del pensiero per la Democrazia cognitiva*, uredila Antonella Martini. Rim: EdUP.

<sup>32</sup> Strokovna prim. Recalcati, Massimo. 2014. *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*. Rim: Einaudi; Orse-nigo, Jole (ur.). 2010. *Lavorare di cuore. Il desiderio nelle professioni educative*. Milan: Franco Angeli.

noza opisuje v tretjem delu *Etike* (Spinoza 1998, 187–256).<sup>33</sup> Grški nauk o zmernosti ostaja svetilnik.<sup>34</sup> Živi humanizem vzgaja k budnosti in treznosti razuma ter k upanju in začaranosti volje: človek mora preživeti protislovnost, ki jo nosi v sebi.<sup>35</sup> Razum pravi: »Odprite oči, prebudite se!«, volja pa: »Upajte!« Kot pravi staro teodicejsko načelo: »Če nam manjka tega upanja, ne smemo njega obtoževati pesimizma, temveč sebe.« (Gilson 2002, 135) V dobi »razpadajoče zavesti naše človeškosti« (Jaspers 1999, 41) je humanizem Noetova barka (ibid., 47–48), ki najpreprostejše forme sobivanja in odkruške človečnosti zopet posadi v človeka, »ker je vsak človek duša, in ne atom, ker je on sam in le kot tak človeško delujoč član skupnosti« (ibid., 41) Ozaveščena družba je družba politično človečnih posameznikov.

## ::LITERATURA

- Adorno, Theodor W. 1975. *Dialettica negativa*. Torino: Einaudi.
- Anders, Gunther. 1995. *Essere o non essere: diario di Hiroshima e Nagasaki*. Milan: Linea d'ombra.
- Arendt, Hannah. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- . 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2013. *O nasilju*. Ljubljana: Krtina.
- . 2015. *Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*, uredila Rosalia Peluso. Milan: Mimesis.
- Avrelij, Mark. 1988. *Dnevnik cesarja Marka Avrelija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bartol, Vladimir. 1936. »Veliko preizkuševališče«. V Jug, Klement. *Zbrani planinski spisi*, 5–21. Ljubljana: Slovenska matica.
- Baudrillard, Jean in Morin, Edgar. 2004. *La violenza del mondo. La situazione dopo l'11 settembre*. Como–Pavia: Ibis.
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Študentska založba.
- Benasayag, Miguel in Schmit, Gérard. 2014. *L'epoca delle passioni tristi*. Milan: Feltrinelli.
- Boétie, Étienne de la. 2014. *Razprava o prostovoljnem suženjstvu*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Brague, Rémi. 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Brecht, Bertold. 1991. *Pesmi*. Celovec: Založba Drava.
- Dante, Alighieri. 2005. *Božanska komedija. Pekel* (a) in *Vice* (b). Celje: Mohorjeva družba.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 2010. »Veliki inkvizitor«. V *Bratje Karamazovi*, 287–307. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Elias, Norbert. 2001. *O procesu civiliziranja: Sociogenetske in psihogenetske raziskave. Drugi zvezek: Spremembe v družbi. Osnutek teorije civiliziranja*. Ljubljana: I\*cf.
- Foucault, Michel. 2010. *Besede in reči. Arheologija humanističnih znanosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Galilei, Galileo. 2009. *Dialog o dveh glavnih sistemih sveta, ptolemajskem in kopernikanskem*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Galimberti, Umberto. 2009a. *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- . 2009b. *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Milan: Feltrinelli.
- Gilson, Étienne. 2002. *Duh srednjeveške filozofije*. Ljubljana: Družina.
- Havel, Václav. 1989. »Politika in vest«. V *2000: revija za krščanstvo in kulturo* 46–47: 22–35.
- Hessel, Stéphane. 2011. *Dvignite se!*. Ljubljana: Sanje.
- Jaspers, Karl. 1999. *O pogojih in možnostih novega humanizma*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

<sup>33</sup> O dvojici ljubezen-sovrštvo se sicer prvi razpiše Empedokles (Sovrè 2002, 98–99).

<sup>34</sup> Prim. Demokrit (frg. 85): »Če prestopiš pravo mero, se ti sprevrže najslajša sladkost v najbridkejšo grenkost.« (Sovrè 2002, 210)

<sup>35</sup> Protislovnost med voluntarističnim optimizmom in racionalističnim realizmom (to je pesimizmom) preveva renesančni humanizem od Coluccia Salutatija do Leona Battiste Albertija.

- . 2006. *Piccola scuola del pensiero filosofico*. Milan: SE.
- Kant, Immanuel. 2006. »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje?« V *Zgodovinsko-politični spisi*, 23–29. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Komel, Mirt. 2008. »L'origine della guerra: una rilettura del carteggio tra Einstein e Freud«. V *L'ecologia come giustizia e libertà: scienza e pace nell'era della crisi globale*, uredil Bookchin, Murray in drugi. Rim: Nonluoghi.
- Kovač, Edvard. 1989. »Sledovi neskončnosti v človeku. Etični preobrat v filozofiji Emmanuela Lévinasa«. V *2000: revija za krščanstvo in kulturo* 46–47: 7–21.
- Lévinas, Emmanuel. 1989. »Poklic človeškosti«. V *2000: revija za krščanstvo in kulturo*, 46–47: 1–6.
- . 2016. »Nekaj razmišljanj o filozofiji hitlerizma«. V *Apokalipsa 200*: 171–178.
- Montaigne, Michel de. 1960. *Eseji*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Ordine, Nuccio. 2015. *Koristnost nekoristnega*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ošlaj, Borut. 2011. »Svetovni etos in dostojanstvo v postsekularnem kontekstu«. V *Anthropos* XLIII/3–4: 195–212.
- . 2015. *Človek, svet in etos: študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Ošlaj, Borut in Pavliha, Marko (ur.). 2014. *Svetovni etos in celostna pedagogika*. Radovljica: Didakta.
- Pellegrini, Marco. 2015. *Umanesimo. Il lato incompiuto della modernità*. Brescia: Morcelliana.
- Platon. 2003. *Poslednji dnevi Sokrata*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rebula, Alojz. 1981. *Zeleno izgnanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Recalcati, Massimo. 2013. *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*. Milan: Feltrinelli.
- Salecl, Renata. 2012. *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sovrè, Anton (prev.). 2002. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- De Spinoza, Baruch. 1998. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Šček, Jernej. 2021. »Kompleksna presežnost Augusta Del Noceja« V Augusto Del Noce, *Resnica in razum v zgodovini. Antologija filozofskih spisov*, 375–396. Ljubljana: Družina.
- Šček, Jernej in Škamperle, Igor. 2021. »Salutati, Ficino in Machiavelli: Od jajca do jabolka civilnega humanizma« V *Clotho* 3/1, 41–75.
- Škamperle, Igor. 2010. »Trst je lep, vendar ga ni lahko razumeti«. V *Pogledi: Čigavo mesto?* 1/8–9: 14–15.
- Thoreau, Henry David. 2016. *Državlјanska nepokorščina*. Ljubljana: LUD Šerpa.
- Vattimo, Gianni. 1998. »Krščanstvo in moderna Evropa«. V *Tretji dan: krščanska revija za duhovnost in kulturo* XXVII/5–6: 28–32.
- Weber, Max. 2001. *La politica come professione*. Torino: Einaudi.
- . 2002. *Protestanska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.

*Dino Manzoni*  
**FENOMENOLOGIJA  
AFEKTIVNOSTI  
S POSEBNIM OZIROM  
NA RAZPOLOŽENJU  
IN EMOCIJAH**

*95-117*

LEPA CESTA 39  
6320 PORTOROŽ  
MANZONI.DINOBK@GMAIL.COM

IZVIRNI ZNANSTVENI ČLANEK

UDK: 165.62:159.931/.936:159.942.53

**::POVZETEK**

FENOMENOLOŠKA ANALIZA KOT METODA sistematičnega raziskovanja doživljanja (ki ni introspektivno) zaobjema konkretno izkušnjo vedno že utelešenega in situiranega subjekta v svetu. Duševnost oz. zavest je tako konceptualizirana kot nekaj, kar vključuje (*intersubjektivni*) *življenjski svet*, kar pomeni, da si lahko doživljanja, razpoloženja in čustva *delimo*. Ta ne prihajajo niti od »znotraj«, niti od »zunaj«, marveč *smo skozi njih vpisani v svet* in nam tako svet razkrivajo – skozenj pa smo si kot čuteče-govoreča bitja dani. Afektivna stanja ne morejo biti samo ena izmed komponent naše duševnosti in jih ni mogoče ločiti od naše stvarnosti kot celote oz. kontekstualne situacije, v kateri jih doživljamo. Kot fenomeni se nam vedno že dajejo kot *pomenljivi* in v teh koordinatah strukturirajo naše *celostno doživljanje* (*sveta in samega sebe*), tako da so neločljivi od percepcije, kognicije in vzgibov, ki nas potiskajo v delovanje. V socialnih situacijah afektivna stanja vzniknejo v interaktivnem (med)prostoru človeškega dogajanja. *Med razpoloženji in emocijami obstaja temeljna strukturna razlika.*

Ključne besede: Merleau-Ponty, Heidegger, emocije, občutja, razpoloženje, zaznava, psihologija.

**ABSTRACT**

*PHENOMENOLOGY OF AFFECTIVITY WITH SPECIAL REGARD TO MOODS AND EMOTIONS*

*Phenomenological analysis as a method of systematic exploration of experience (which is not introspective) captures the concrete experience of an already embodied and situated subject in the world. Psyche or consciousness is thus conceptualized as something that includes an (intersubjective) life-world, meaning that we can share experiences, moods, and emotions. These come neither from the „inside“ nor from the „outside“, but through them we are inscribed in into the world and thus reveal the world to us – and through it we are given to ourselves as sentient and speaking beings. Affective states cannot be just one component of our psyche and cannot be separated from our reality as a whole or the contextual situation in which we experience them. As phenomena, they are always given to us as meaningful, and in these coordinates, they structure our holistic experience (of the world and of ourselves), so that they are inseparable from perception, cognition and impulses that push us into action. In social situations affective states emerge in the interactive (inter)space of human action. There is a fundamental structural difference between moods and emotions.*

*Keywords: Merleau-Ponty, Heidegger, emotions, feelings, moods, perception, psychology.*

## ::UVOD

Fenomenološka analiza kot metoda sistematičnega raziskovanja doživljanja (ki ni introspektivno) zaobjema konkretno izkušnjo vedno že utelešenega in situiranega subjekta v svetu. Duševnosti oz. perceptivne zavesti tako ne moremo konceptualizirati kot nekaj, kar naj bi bilo zaprto v našo »notranjost«, marveč vključuje (skupni) življenjski svet (*Lebenswelt*) kot tak. Zavest je odprta proti svetu in stvarjem sveta ter drugim subjektom in je za nas v prvi vrsti *razmerje* (ki je ontološko primarno), ki ga imamo s svetom, prek katerega nam je le-ta sploh dan – kar je obenem pogoj možnosti, da smo dani samemu sebi oz. da lahko do samega sebe vzpostavimo *odnos* in se tako lahko samemu sebi postavimo kot problem. Tako samo za govorčice bitje obstajajo takšni fenomeni, kot so tesnoba, melanholija in norost. Psihična sfera kot taka torej vedno že zajema fenomen sveta. Kakor pravi Heidegger (2005, 52), se fenomenološka obravnava »ne zapisuje niti kakemu določenemu ‚stališču‘ niti ‚smeri‘, saj fenomenologija – dokler sama sebe razume – ni in nikoli ne more biti ne eno ne drugo. Izraz ‚fenomenologija‘ pomeni primarno *pojem metode*«. Fenomenologija torej ne določa, kaj se raziskuje oz. same vsebine ali predmeta raziskovanja, marveč sam *način* raziskovanja.

V svojem zadnjem delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija* (2005, izvirnik 1936) Edmund Husserl nadaljuje obravnavo »okolnega sveta« iz svojih prejšnjih del. Natančna analiza in tematizacija okolnega sveta ga privede do tega, da ga poimenuje *Lebenswelt*. Za Husserla (2005, 68) je življenjski svet in njegova osmislitev »pozabljen temelj smisla naravoslovja«. *Lebenswelt* kot svet vsakdanjega izkustva (izkustveni, konkretni svet) je mogoče prevajati tudi z besedno zvezo »živeti svet«, kakor izpostavi Hribar (1993). Opozoriti moramo, da uvedba koncepta življenjskega sveta ne služi zanikanju objektivnega sveta, temveč nam izpostavi, kako svet *je za nas* kot za človeška bitja. Komaj na podlagi živetelega sveta in možno kakršno koli raziskovanje in teoretiziranje, saj je ta primarno pomenski svet pogoj možnosti neke teorije kot teorije.<sup>1</sup> Res pa je, da velja tudi obratno, in sicer teoretiziranje, vednost in znanost skozi čas vplivajo na primordialni svet in so na takšen način neločljivi – čeprav so asinhroni – od življenjskega praktičnega delovanja in udejstvovanja v svetu (t. i. historični materializem).

Heidegger nadalje izpostavi življenjski svet kot temelj intencionalnosti, saj je izvorna intencionalnost bistveni način, *kako smo* kot ljudje, in sicer v nekem oziru izven samega sebe, *v svetu* in *imamo svet* (ki je obzorje vseh naših možnosti). Smo tvorci sveta in obenem smo v svetu, skozi katerega smo samemu sebi dani. *Svet kot pomenski horizont (možnosti) je enotnost celokupnosti stvari*. In vendar ni totalen, saj smo kot subjekti vselej vpisani v svet in ta točka vpisa je obenem središče sveta ter tisto, ki mu je zunanje – tisto, kar ni možno totalizirati. Heidegger v delu *Bit in čas* (2005, izvirnik

<sup>1</sup> »(...) tako kot vsaka fizična enačba predpostavlja *naše* predznanstveno, pristno izkustvo o svetu, ta referenca na *doživeti* svet pa sodeluje pri osnovanju njegovega veljavnega pomena« (Merleau-Ponty, 2006, 438).

1927) pravi, da strukturo sveta tvori pomenskost, le-ta pa je osnovana v razumevanju (*Verstehen*). Poleg slednjega sta enakoizvorna nosilna eksistencialna konstituensa še počutje (*Befindlichkeit*) in govor (*Rede*). Počutje je eksistencialni pogoj možnosti, da nas aficirajo stvari v svetu in drugi subjekti. V svetu se vselej že najdemo kot *umeščeni* v svojem bivanjskem okolju in *uprstorjeni*, tako da *imamo* in si ustvarjamo *svoj prostor*,<sup>2</sup> ki vzpostavlja možnosti našega delovanja. Tako Heidegger (2005, 89) pravi: »(...) bit-v v svetu je duhovna lastnost in ‚prostorskost‘ človeka, je kakovost njegove životnosti, ki je hkrati vedno ‚fundirana‘ v njegovi telesnosti.« Torej je »prostorskost« človeka drugačna kakor prostorskost golih predmetov, ki so navzoči, npr. prostorskost kamna, mize itn. Prav tako pa naša telesnost<sup>3</sup> ni samo objekt kot druge navzoče stvari v svetu, temveč je pogoj in os naše eksistence, skozi katero nam je svet dan – kar razvija dalje Merleau-Ponty. Svet kot tak ni neka lastnost človeka, le-ta pa nima nekega sekundarnega razmerja do sveta (ne moremo si predstavljati samih sebe kot izolirane, brezsvetne subjekte, ki smo lahko izvzeti iz sveta), saj samo preko sveta lahko *smo* in so nam stvari dane kot stvari. Tako smo vedno že v razmerju s svetom, in sicer ne na način »objektivnega« odnosa do neke stvari v svetu (ne na način dveh stvari v prostoru, ki sta v nekem razmerju, niti nismo v svetu kot npr. v stavbi v prostorskem smislu), temveč v samem načinu naše biti, načinu, kako smo kot ljudje, kot *odnos* in kot *eksistenca*<sup>4</sup> (lat. *ex-sistentia*, *dobesedno iz-postavljenost*) – kar pomeni, da smo vselej na nek način izven samega sebe in tako *imamo svet*. Za človeško bitje tako ni bistveno, da ima telo in duševnost, marveč da ima svet, ki se mu daje v zavesti, kar pomeni, da je od njega neločljiv. Zavest in jaz tako ne moreta biti nekaj »notranjega«, ki predstavlja, interpretira in pripisuje pomen zunanjim stvarim v svetu, marveč *smo kot jaz zavesti vselej izven samega sebe pri stvarih sveta in pred samim seboj* v načinu ekstatične (lat. *ex-tasis*) temporalnosti, kakor izpostavlja Heidegger v *Bit in čas*. Stvari sveta in situacije nas tako dobesedno vlečejo v delovanje. Ko npr. v parku vidimo drevo, *ne* vidimo predstave o drevesu, ampak neposredno *drevo kot drevo*, ki je v tem trenutku pred nami in se nam živo daje v zavesti. Če se nam to drevo daje kot lepo, nas pritegne in samodejno prisopimo k njemu oz. si ga ogledujemo tako, da zavzamemo najboljši položaj – kar povzroči, da se nam razkrijejo novi aspekti in perspektive čarov tega (pre)

<sup>2</sup> Prostor v fenomenologiji ni razumljen kot absolutno, univerzalno, uniformno in nespremenljivo področje (kot v Newtonovi klasični mehaniki), ki je dano nekemu raztelesenemu subjektu, marveč kot *heterogeni prostor*, katerega *naseljuje vselej že situiran in utelešen subjekt*.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty je sledil Husserlu in Heideggerju ter povezal fenomenologijo življenjskega sveta s percepcijo in telesnostjo. Zanj se raziskovanje zavesti začne s percepcijo, ki je epistemološko primarna in nam nudi primordialno odprtost v svet. Osnovna raven zaznavnega izkustva pa je gestalt kot smiselna celota. O svetu pa pravi naslednje (2006, 12): »Svet ni objekt, katerega tvorni zakon bi si lahko lastil, ampak je naravno okolje vseh mojih misli in vseh mojih izrecnih zaznav«. Za Merleau-Pontyja je tako svet kot tak nujno že predpostavljen v vsaki analizi objektivnega sveta. Zaznavanje se ne dogaja npr. v naši glavi, ko naj bi se s pomočjo možganskih procesov pripel pomen na neke zunanje objektivne podatke, predstavo, ki jo zajemajo naša čutila; marveč se zaznavanje in kognicija formirata v svetu, ki je vselej že pomenski in se nam kot tak daje v zavesti. Zavest oz. percepcija ni nekaj, kar se dogaja izključno v naši notranji duševnosti (ali v glavi), ampak se s pomočjo celotnega telesa, s katerim se vpisujemo v svet, proizvaja na presečišču subjekta in sveta – to presečišče pa šele omogoča tako subjekt kot svet. Je njun pogoj možnosti.

<sup>4</sup> Za Heideggerja je »svet« konstitutivum človeka kot eksistence.

lepega drevesa. Tako je naš prvotni način delovanja v svetu *sovključen* v dogajanje in stvari sveta. Lahko pa si stvari tudi predstavljamo, reflektiramo in zavzamemo objektivno, indiferentno distanco do sveta in stvari v njem. Človeško bitje se torej konstruira kot *dinamičen odnos in proces* ter ne kot nekakšna statična vase zaprta stvar; Jaz, ki naj bi bil vselej prisoten, celostno določen in identičen s samim seboj.

Življenjski svet, ki nam je dan kot samoumeven, saj nam je najbolj »blizu« (je vedno že tu), nam je dan na podlagi izvirnega izkustva, ki ga vselej imamo. Tako Merleau-Ponty (2006, 11) pravi:

»Vračanje k stvarem 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 in reka.«

Ta predani svet nam torej nudi pred-logični temelj našega objektivnega znanstvenega spoznanja. In vendar nam je obenem dan kot *horizont*, »kot univerzalno polje vse dejanske in možne prakse«, kakor ugotavlja Heidegger (2005, 177). Horizont kot ena od temeljnih potez intencionalnosti se lahko spreminja in *napotuje* tako, da v sebi zajema in odkriva potencialnosti.<sup>5</sup> Torej naša zavest vedno že tvori *horizont možnosti*, skozi katere se nam svet daje. Razumevanje (ki izhaja iz konteksta) pa te možnosti vselej *na novo izrisuje* oz. izvrže na plano, *predoči*. Ta karakteristika zavesti, ki omogoča odprtost in mnogoterost perspektiv ter načinov danosti, je ena od njenih bistvenih lastnosti. Ali drugače: *mundana zavest ni totaliteta, temveč je nezaključena in ji zato pripada možnost kot odprtost*. Ta odprtost pa je, paradokсно, obenem pogoj, da se se nam stvari v zavesti dajejo kot celostne, formirane in končne. Ali kakor pravi Merleau-Ponty (2006, 233):

»Sveta ne doživljamo, kakor da bi bil sistem odnosov, ki v celoti določajo vsak doživljaj, ampak v smislu odprte celote, katere sinteza ni nikoli dokončana. Tudi Jaza ne doživljamo v smislu absolutne subjektivnosti, ampak tako, kot da ga tok časa nenehno razstavlja in na novo sestavlja.«

Tako še samemu sebi nismo transparentni, saj je naše doživljanje vedno utelešeno in odvisno od situacijskega konteksta. Lahko rečemo, da *se samemu sebi razkrivamo – in obenem zakrivamo – skozi odzive na stvari sveta in si nismo dani neposredno tako, da vemo, kdo smo v nekakšni svoji notranjosti. Aspekti nas samih se nam razkrivajo in kažejo le skozi interakcijo in odnose z drugimi ter v odzivih na stvari sveta*. Merleau-Ponty pravi dalje (2006, 21):

»Fenomenološki svet ni svet čiste biti, ampak pomen, ki se pokaže v križanju mojih izkušenj in v križanju mojih izkušenj ter izkušenj drugega zaradi povezave enih z drugimi; je torej neločljiv od subjektivnosti in od intersubjektivnosti, ki se povezuje z oživljanjem mojih preteklih izkušenj v mojih sedanjih izkušnjah in z oživljanjem izkušnje drugega v moji izkušnji.«

<sup>5</sup> Husserl v *Kartezijskih meditacijah* (1975, 88, izvirnik 1931) pravi takole: »Vsak doživljaj ima v méni povezanost zavesti in v méni svojih lastnih faz potekanja spreminjajoči se *horizont* – nek intencionalni horizont napotil na njemu samemu pripadajoče potencialnosti zavedanja.«

Svet, ki nam je dan v zaznavanju, nam je dan intersubjektivno, kar je ugotovil že Husserl. Čeprav nam je nek doživljaj dan kot izvorno naš, je obenem naša zaznava odprta navzven v svet in njegov horizont, ki nam je (lahko) skupen oz. se združi z drugimi zaznavajočimi mundanimi subjekti. Naše zaznave so sovisne in naše perspektive se križajo s perspektivami drugih v sodoživljenem svetu. Tako pridemo do ene bistvenih tez našega članka, in sicer, da je *svet človeškega življenja je tako določen z nekim afektivnim prostorom, ki si ga delimo, ter s preteklostjo in prihodnostjo, zato je venomer tudi zgodovinsko-kulturni svet, ki vselej že uokvirja smisel stvari*. Splošni predmeti, kot so knjige, orodja, pripomočki, obleke in drugi proizvodi – celo kamen na polici ali v regalu –, niso samo goli predmeti, temveč se nam kažejo v pomenu, ki ga uokvirja neka historično-zgodovinska formacija. Da imajo ti objekti za nas sploh nek smisel, se moramo najprej naučiti oz. videti, kako jih drugi ljudje uporabljajo. V tem kontekstu Husserl pravi (1975, 144): »Otrok, ki stvari že vidi, dojame prvokrat, recimo, namembni smisel škarij, in od tega trenutka dalje vidi škarje kot take takoj na prvi pogled, seveda ne na podlagi razložene reprodukcije, primerjanja ali sklepanja.« Prav tako pa vaze, rezila ali pa glinene posode za pripravo hrane itd., ki jo npr. vidimo razbito na travniku, ne moremo zaznati kot gole stvari ali samo kot delce, ki imajo objektivne lastnosti (barvo, trdnost, maso), marveč vidimo prav vazo, nož ali posodo, ki ima specifični pomen ter služi določenemu namenu, in sicer skozi kulturno-zgodovinsko optiko.

Torej naša zaznava v resnici ni samo pasivna, marveč je aktivna (kakor je trdil že William James) na ta način, da samo sebe razvija in bogati prek *ustvarjalne receptivnosti*, s katero *oživlja svet*,<sup>6</sup> kot pravi Merleau-Ponty. Koffka pa slednje opiše takole (1922, 558–559):

»Čutenje opisuje izkustvo, ki nam ne daje »mrtvih« kakovosti, ampak dejavne kakovosti. Na tleh ležeče leseno kolo za *videnje* ni enako kolesu, ki nosi neko breme.(...) Otroku se zdi, da se svetloba sveče spremeni, ko ga ta enkrat opeče: od takrat ne privlači več njegove roke in postane dobessedno odbijajoča.«

Zaznavanje tako naseljuje že nek smisel, ki zaseda bivanjsko razsežnost subjekta v svetu. Stvari v svetu nas vedno že nagovarjajo in privlačijo ali odbijajo. Večinoma nam ni treba razmišljati, kaj v okolnem svetu neka stvar *je* in kaj se z njo počne, da jo spontano uporabljamo. Telo prepozna, kaj pomenijo določeni znaki ter kako delovati in rokovati s stvarmi, ki so v naši neposredni okolici. Koffka pa v svojih *Näcelih gestalt psihologije* (1935, 3) povzema povedano:

»(...) v predznanstveni fazi se človek v situaciji vede, kot mu situacija narekuje. Preprostemu človeku se vsaka stvar daje *kot to, kar je*, in mu narekuje, kaj naj z njo počne: sadež pravi: »Pojej me!«; voda mu pravi: »Pij me!«; grom mu pravi: »Boj se me!« in ženska pravi: »Ljubi se z menoj!«

<sup>6</sup> Na neki umetniški razstavi se lahko barvne oz. likovne vsebnosti spreminjajo hkrati z našim premikanjem. »Oživiljene z aktom uobličanja se izoblikujejo v zavest o sliki objekta in so realni sestavni deli te zavesti. In ob tem nikakor ne eksistirajo zgolj fenomenalno in intencionalno (kot pojavljajoče se in zgolj menjene vsebnosti), marveč dejansko« (Hribar, 1993, 28) – kar pa ne pomeni bivajoče zunaj zavesti.

## ::POJMOVANJE DUŠEVNOSTI

Merleau-Ponty v svojem delu *Otrokovi odnosi z drugimi* (2007, izvirnik 1951) kritizira obstoječe psihološke teorije otrokovega razvoja in trdi, da je ena od ključnih predpostavk, ki ovirajo razumevanje vedenja subjekta (ki izhaja iz empirične metode opazovanja in tovrstne konceptije sveta in subjekta), da klasična psihologija razume duševnost v okviru kartezijanskega dualizma, in sicer kot nekakšno »notranjo«, izolirano, privatno substanco, ki je posredno ter kavzalno povezana s telesom. V tem kontekstu Husserl pravi (2005, 284):

»Če svojo pozornost posebej usmerimo na »notranje«, duševno izkustvo, potem ni tako, da bi v enostavnem izkušanju kakega človeka, abstrahirajoč od vse narave, že brez nadaljnjega nahajali njegovo čisto duševno življenje kot eno od njemu reelno<sup>7</sup> lastnih plasti intencionalnih doživljajev, da bi torej tako dejansko dobili goli protipol tiste abstrakcije, ki kot temo daje njegovo čisto telesnost. V enostavnem izkustvu sveta nahajamo ljudi, intencionalno nanašajoče se na kakršne koli stvari; živali, hiše, polja itn., tj. kot zavestno od teh aficirane, dejavno pogledujoče k njim, nasploh zaznavajoče jih, se jih dejavno spominjajoče, v zvezi z njimi premišljajoče, načrtujoče, delujoče.«

Torej naše duševno izkustvo primarno ni ločeno in abstrahirano od sveta in stvari v njem. Celotno ko se z zaprtimi očmi spominjamo nečesa, se spominjamo tako, da se nanašamo na stvari sveta, ki je pogoj duševnih fenomenov, ki niso v neposrednem zaznavnem odnosu s svetom. Obenem pa v klasični, pozitivistični konceptiji duševnosti obstaja prepad med mojo duševnostjo in duševnostjo drugega subjekta, ki je skrita v njegovi lastni »notranjosti«. Dve ali več duševnosti naj bi med seboj komunicirale samo posredno, prek vidnih znakov, ki jih producira vedenje, in naj bi jih nato dešifrirali, simulirali, reprezentirali ter jih na takšen način osmislili in pripeli na nek pomen. Posledično pa naj bi tudi svet zaznavali ločeno od drugih subjektov, kar implicira, da nikoli ne moremo vedeti, kaj drugi doživljajo in ali zaznavajo okolico enako kot mi.

Kako torej lahko po-doživljamo duševna stanja drugega in jih razumemo (t. i. empatija), če smo na način izoliranih subjektov v lastnem notranjem svetu? Z metodo introspekcije,<sup>8</sup> kakor jo razumejo psihologi? Vendar pa tudi metoda introspekcije vselej že predpostavlja, da vemo, kaj pomeni imeti »notranja« duševna

<sup>7</sup> Reelno pomeni dano imanentno, znotraj čiste zavesti.

<sup>8</sup> Prav tako pa moramo opozoriti, da z introspekcijo kot samoopazovanjem – z vidika psihološke metodologije – pridobimo *samooceno* t. i. »subjektivnega doživljanja« in ne objektivne mere oz. meritve samega pojava. Čeprav so behavioristi zavrnili introspekcijo kot adekvatno metodo, so še vedno ohranili in predpostavljali delitev na notranjost in zunanost, telo in um, slednji pa je za njih »črna škatla«, katere ne moremo znanstveno raziskovati. Prav tako pa behavioristi razumejo vedenje kot seštevek pogojnih refleksov, ki se posredno, avtomatsko in mehanično odzivajo na zunanje dražljaje – kar Merleau-Ponty v *Strukturi vedenja* in *Fenomenologiji zaznave* ovrže. To stori s pomočjo opažanj psihiatra in nevrologa Goldsteina ter nekaterih drugih sodobnih fiziologov in argumentira, da organizem (ki deluje holistično) ni pasiven, ampak postavlja *svoje lastne pogoje med danimi stimulusi in odzivom na njih*. Tako prek študij primerov in eksperimentov na osebah s poškodbo možganov pokaže, da je treba zavrniti t. i. lokalizacijsko hipotezo, in utemeljuje, da je treba privzeti hipotezo *globalnih procesov nevronske organizacije*, ki je primerljiva s t. i. gestalt strukturo zaznavne organizacije. Namreč *stimulus in odziv sta vedno že v nekem kontekstu, ki ju celotno določa in od katerega je odvisen odziv živega organizma*. Prav tako pa je tukaj treba upoštevati razliko med celoto in vsoto (gr. *totum in compositum*), ki je poznana že od Platona dalje.

stanja in procese. Le-ta artikuliramo in razumemo skozi govor, vendar pa – če hočemo govoriti smiselno – moramo že »vedeti«, o čem govorimo, da bi sploh lahko poročali o naših »notranjih«, privatnih stanjih duševnosti. Wittgenstein tako formulira svoj argument proti obstoju privatnega jezika, znan kot *Hrošč-v-škafli* (2014, §293), v katerem nasprotuje domnevi, da *vedemo*, kaj pomeni imeti »notranje« občutke, do katerih se dokopljemo s pomočjo metode introspekcije. Da bi sploh lahko poročali o svojih edinstvenih in enkratnih notranjih občutjih (do katerih naj ne bi imel nihče drug dostopa), bi potrebovali *zasebni jezik*, s pomočjo katerega naj bi se nanašali na notranja stanja. Svoje lastne »notranje« občutke, o katerih poročamo, pravi Wittgenstein, lahko izločimo iz »jezikovne igre« kot ne-relevantne, saj z besedami, s katerimi opisujemo doživljanje, sploh ne označujemo nekega skritega notranjega stanja, temveč izražamo nekaj, kar je *obče razumljivo*. Pomen besed, s katerimi npr. opisujemo svoja občutja, določa način, kako ljudje kot skupnost uporabljamo te besede. *Jezikovno igro* Wittgenstein razume kot družbeno prakso. Ker je jezik po svojem bistvu socialne oz. kulturne tj. kolektivne narave, zavrne tovrstni problem unikatnih »notranjih« *duševnih stanj in utemeljuje, da preprosto ne moremo vedeti, kaj so »naši lastni« občutki, ne da bi se jih naučili opisovati in prepoznavati iz izkušenj drugih* ljudi. Tega se naučimo spontano že kot otroci in pripadniki neke »*forme življenja*« (*Lebensform*) in se s tem kasneje ne obremenjujemo ter se sploh ne zavedamo, kako smo se tega priučili (tako kot smo se samodejno naučili jezika, ne da bi poznali eksplicitna pravila slovnice, ali novih gibov in kretenj, ne da bi analizirali sekvenco gibanja). Z drugimi ljudmi si torej delimo *formo življenja* (2014, §345), ki omogoča pomen besed v nekem kontekstu in v kateri se razumemo med seboj – čeprav je jezik na ravni znaka lahko enak. »Stavek ‚Občutki so zasebni‘ je primerljiv temu: ‚Pasjanso igramo sami‘,« pravi Wittgenstein (2014, §248).

Če vzamemo za izhodiščno točko takšen način pojmovanja naše »notranjosti« (do katere imamo dostop le prek introspekcije), ki je izolirana od ostalih subjektov in od sveta, se kaj hitro znajdemo v zagati, ko se srečamo z empiričnim materialom fenomenoloških raziskav. Iz takšnega izhodišča ne moremo nikakor razložiti nekatere pojavov inter-subjektivnega (družbenega, kulturnega) sveta, ki si ga delimo z drugimi. Merleau-Ponty zato v svojem delu zavrže takšno pojmovanje duševnosti, ki je ujeta v našo »notranjost« in posredno (mehanično in kavzalno) upravlja naše telo kot objekt – tj. teza o dveh ločenih substancah, ki ju ne moremo zvesti ene na drugo. Ali za naš čas še bolj aktualni monizem: da je duševnost oz. zavest samo nek produkt ali epifenomen možganov in biokemičnih procesov, ki v njih potekajo. Tudi »zunanje dražljaje« in občutke našega telesa bi tako morali zaznavati le posredno, in sicer tako, da seštejemo in združimo skupaj (časovno) diskretne enote občutkov, signalov ter drugih elementarnih zaznav »zunanjega« sveta. Seveda lahko stimule preučujemo kot ločene diskretne spremenljivke, vendar pa jih naša zaznava ne seštevna na preprost način, saj nam je vselej že *dana kot enotna in celostna zaznava* (*Gestalt*), ki nam odpira horizont sveta in nas vpisuje v svet.

Merleau-Ponty v *Fenomenologiji zaznave* (2006, izvirnik 1945) poskuša pokazati, kako imamo ljudi kot bitja-v-svetu (oz. po njegovem bitja-na-svetu) prek živega telesa nekakšno originarno intimnost s svetom, v katerem bivamo. Svet in Jaz tako nista dve ločeni entiteti, ki sta zunanje povezani. Kako bi takšno povezavo sploh lahko utemeljili? Ker je telo tako nosilec subjekta kot objekt (sveta), je nujno treba poudariti – kakor je to prvi storil Husserl – razliko med živečim telesom (*Leib*), kakor ga doživljamo in prek katerega nam je dan svet oz. utelešena eksistenca, ter objektivnim, mehanskim, »mrtvim« telesom (*Körper*) kot skupkom molekul, organov, tkiv in tekočin, ki je predmet raziskovanja fiziologov. Merleau-Ponty tako opozarja, da je pomen telesa (ali telesa-subjekta) pogosto deležen nezadostne pozornosti znotraj zahodne miselne tradicije. Naše lastno telo ni le navaden objekt, pripravljen za manipulacijo, temveč je *trajni pogoj izkušnje, konstituent zaznavne odprtosti v svet*, kar mora upoštevati vsaka analiza percepcije. Ali drugače: svet nam je dan le skozi lastno telo, skozi katerega se v njem uresničujemo. Obenem pa je svet pogoj subjekta, saj ne moremo misliti subjekta brez sveta. Tako Merleau-Ponty (2006, 157) pravi: »Moje telo ima svoj svet oziroma svoj svet razume, ne da bi se mu bilo treba opirati na ‚predstave‘ in ne da bi se podrejalo ‚simbolični‘ ali ‚objektivirajoči funkciji‘.« Telesnost je nekonceptualno povezana s stvarmi sveta in je v trajnem dialogu z njim, na način telesne sheme, ki pa je delujoča tudi v socialnih interakcijah. Posledično Merleau-Ponty tako razlaga naše vsakdanje delovanje v socialnem okolju prek primarne »medtelesnosti« (*intercorporéité*), ki je nekakšen temelj socialne kognicije in empatije. Medtelesnost razume kot predrefleksivno prepletanje in komuniciranje subjektov-teles, kjer telo drugega/ih vpliva na nas neposredno v smislu utelešenega (spo)razumevanja (brez posredovanja t. i. mentalnih reprezentacij in simulacij »notranjih« stanj drugih subjektov, iz česar sledi, da je kakršna koli konceptualna ali ontološka redukcija drugih subjektov na izolirane, vase zaprte entitete, nepotrebna). Tako lahko *afektivna stanja razumemo kot pojave skupnega, medosebne in medtelesne (interkorporealne) prostora, ki si ga delimo z drugimi*. Tovrstno pojmovanje je v nasprotju s standardnim in zastarelim razumevanjem t. i. indukcije emocij, ki se naslanja na behavioristične predpostavke in trdi, da lahko razumevanje afektivnih stanj razložimo prek pogojevanja in asociativnega učenja. Čutna telesa so z drugimi telesi ko-ekstenzivna in prepletena ter se so-konstituirajo. Telesnost in čutnost drugega nas zadevajo neposredno, »esteziološko«.

Kot eksistirajoči, mundani subjekti nismo nek duh, ki je zaprt v telo, marveč smo telo-zavest, ki ima svoj svet, katerega obenem konstruira kultura neke družbe. Nismo zaprti v svojo privatno »notranjost«, temveč smo izven samega sebe, (izpostavljeni) v skupnem življenjskem svetu. V njem smo so-udeleženi z drugimi utelešenimi subjekti in neprestano – hote ali nehote – komuniciramo, namreč, karkoli že delamo, ima za druge, ki nas zaznavajo, nek pomen – celo ko npr. odklonimo komunikacijo, je to vselej že neko sporočanje, ali pa npr. sam pogled ima za nas vedno že nek pomen.

## ::FENOMENOLOGIJA AFEKTIVNOSTI

Afektivna stanja v tem članku obravnavamo in analiziramo v luči fenomenologije, kar pomeni, da jih dojemamo kot *fenomene*. V sodobni psihologiji so t. i. (veherentni) afekti večinoma razumljeni kot zelo močna, intenzivna in kratkotrajna čustvena stanja, ki zmanjšajo sposobnost razsodnosti, kritičnega mišljenja in samokontrole posameznika. V tem članku uporabljamo besedno zvezo *afektivna stanja* oz. termin afekt (lat. affectus), ki za nas pomeni *zmožnost aficirati in biti aficiran* ter se nanaša na *prehod iz enega doživljajskega stanja oz. sfere v drugo*. Skozi afekte se kot subjekti razkrivamo – in obenem zakrivamo – samemu sebi, imamo določeno vrednostno razmerje do sebe in (stvari) sveta. Afekti tako kažejo naš odnos do stvari sveta in način, kako se nam te stvari dajejo, kar implicira naš lastni odnos do sveta. Afektivna stanja prav tako doživljamo kot spremembe, ki *uravnavajo zmožnost našega delovanja* (emocija, lat. e-movere pomeni nekako potisniti v gibanje) in odražajo neko *vrednostno kvaliteto oz. komponento* stvari v svetu ter *vrednostni odnos do nas samih in sveta kot celote*, ki ga tako razkrivajo (in stvari v njem) – kar pomeni, da *so ključni in neločljivi, konstitutivni aspekt oz. komponenta samega zaznavanja, mišljenja in vedenja ter tistega (vzgiba ali sile), ki nas v neko vedenje sili*<sup>9</sup>. Ne smemo pa zamenjevati pojma vrednotenja s pojmom ocenjevanje in valorizacija, ki sta termina z ekonomsko-matematično konotacijo.

Večina psiholoških in filozofskih teorij oz. razprav o afektivnih stanjih se osredotoča predvsem na emocije kot osrednjo kategorijo. Raziskave se tako omejujejo na standardne, splošne sezname in klasifikacije čustev ter posledično razumevanje in okvir mišljenja, ki izhaja iz njih oz. je v njih predpostavljen. Lamovec v svoji knjigi *Emocije* (1991) pravi, da je raziskav, ki so preučevale razpoloženje kot »posebno emocionalno stanje«, relativno malo, prav tako pa so nekateri avtorji, ki so preučevali emocije, v resnici obravnavali razpoloženja, saj obeh skupin pojavov niso najbolje razlikovali. Pojmovanje razpoloženja je bilo za psihologijo že od samega začetka problematično. Standardna opredelitev razpoloženj in emocij skupini razlikuje glede na *trajanje*, in sicer naj bi bile emocije kratkotrajne in trajale do nekaj minut, razpoloženja pa naj bi bila dolgotrajnejša ter trajala »do nekaj dni«; ter glede na *intenzivnost*, ki naj bi bila pri razpoloženjih šibkejša. Emocije so tako v primerjavi z razpoloženji bolj intenzivne in diskontinuirane, saj se pojavljajo občasno. Prav tako naj bi bile intencionalne, kar tukaj pomeni samo, da imajo svoj objekt, npr. žalostni, veseli, jezni smo zaradi nekoga ali nečesa. Nasprotno pa razpoloženja nimajo svojega specifičnega objekta v svetu in tvorijo nekakšno podlago, prek katere doživljamo čustva.

<sup>9</sup> V članku se namerno izogibamo terminu »motivacija«, saj ta predpostavlja, da je v gibalni in energijski človeškega delovanja vselej nek (vnaprej določen) motiv. Nasprotno, sami zagovarjamo, da večina človekovega (vsakdanjega) delovanja poteka izven eksplicitne zavestne kontrole in ga usmerjajo zaznani vzgibi, impulzi, težnje, ki delujejo kot sile, ki usmerjajo vedenje v neki situaciji. Ti vzgibi pa niso zgolj »notranji«, marveč jih lahko v večji ali manjši meri sprožajo in usmerjajo tudi stvari sveta in drugi subjekti.

Lamovec (1991) povzema, da je za sodobne funkcionalne teorije emocij značilno, da izhajajo iz evolucijskega pristopa ter opredeljujejo emocije na osnovi značilnosti, ki so skupne številnim živalskim vrstam. Tako so razumljene kot pojavi, katerih funkcija je v svojem bistvu vselej prilagoditvena.<sup>10</sup> Raziskovalci se večinoma osredotočajo na specifične vzorce možganskih in molekularnih aktivnosti, t. i. nevrofiziološka komponenta,<sup>11</sup> ter na izrazne, »objektivne« vidike emocij, ki jih je možno univerzalno preučevati. Za emocije naj bi v subkortikalnih predelih možganov obstajali specifični prirojeni genetski programi, prek učenja pa naj bi vplivali na to, kateri dražljaji jih bodo sprožili. Plutchik je verjetno najbolj znan predstavnik tovrstnih teorij emocij. Plutchik (1980) izhaja iz evolucijske perspektive, katere poudarek je seveda na preživetju organizma in vrste, npr. iskanje vode, hrane, partnerja itd. Emocijo naj bi sprožil dražljaj, kateremu sledi kognitivna ocena, nato subjektivno doživetje ter na koncu vedenje ali odziv. Primarne ali temeljne emocije se po njegovem mnenju lahko sestavijo v kompleksne (tudi po Ekmanu, 1992), vendar mi v to dvomimo, saj se »kompleksnih emocij« ne da zreducirati na seštevke enostavnih delov (emocij). Celostno doživljanje nekega afekta, npr. emocije, ne moremo zvesti na *sumo* partikularnih samostojnih delov. Plutchikov deseti postulat strukturnega modela emocij, in sicer, da se emocije razlikujejo v intenziteti doživljanja, pa je problematičen predvsem za razumevanje razpoloženj. Plutchik (1980) v svojem strukturnem tridimenzionalnem modelu ne loči oz. pomeša čustva, razpoloženja, vedenja, osebnostne poteze in lastnosti, saj jih ima vse za enaka stanja oz. za stanja, ki so na istem nivoju in se med seboj razlikujejo le v intenziteti. Prav tako pa moramo izpostaviti, da pri sami klasifikaciji afektivnih stanj v psihologiji generalno vlada pojmovna zmeda in zmešnjava. Mi želimo pokazati, da emocije in razpoloženja *niso* »enaka stanja«, ki se razlikujejo le v intenziteti in trajanju, temveč je za njih *bistvena strukturna razlika*, in sicer *v odnosu subjekta do sveta*, v katerem le-ta biva. Tako nas v članku zanima ontologija afektov. Torej nas afekti zanimajo v svoji ontološki primarnosti in svet razpirajočem karakterju. Razumevanje sveta kot »polja naših izkustev« je ključno za razumevanje afektivnih in drugih psiho(pato)lo-

<sup>10</sup> Takšna prilagoditvena logika lahko vodi v konformistično naravnost in mišljenje, po katerem se človek »mora« prilagajati okolju, tj. zahtevam družbe, če želi biti identificiran kot »normalen.« Takšen svetovni nazor pasivizira posameznike in predpostavlja, da so zahteve in določila neke družbene ureditve upravičene ter same na sebi pravilne in sicer samo zaradi tega, ker po njih deluje nek družbeno-politični sistem. To lahko vodi do normaliziranja nekega možnega patološkega stanja politične oz. socialne skupnosti. Prav tako pa ustvarja možnost rasizma in marginalnih skupin, npr. subjektov, ki so označeni kot nenormalni: »norci«, »čudaki.«

<sup>11</sup> Damasio (2008) npr. postavi hipotezo o čustvih na podlagi delovanja živčnega in hormonskega (oz. nevrottransmiterskega) sistema v možganih (v katerega je vključena amigdala znotraj senčnega področja), tako da jih definira kot kompleksen zbir kemičnih in živčnih odzivov, ki tvorijo značilen vzorec. Vendar pa sam priznava (2008, 119), da: »Opis na ravni samih molekul in receptorjev za razlago teh učinkov ne zadošča.« Seveda, razlaga zgolj na materialni, fiziološki ravni ne zadošča, saj vselej predpostavlja neko razumevanje določenih fenomenov v povezavi s katerimi psihofarmakologija in nevrobiologija sploh zadobita smisel. Nevrofiziološki procesi dobijo nek pomen samo tako, da korelirajo s »psihičnimi procesi« oz. fenomeni. Sami po sebi ne pomenijo nič. Tako je pogoj možnosti vzpostaviti neke korelacije neko predrazumevanje duševnih procesov in fenomenov ter izkustvo sveta, ki je pogoj slednjih. Nas pa zanima ravno ontologija emocij in razpoloženj – kaj ta *so*.

ških stanj na splošno. Afekti ne morejo biti samo ena izmed komponent naše duševnosti in jih ni mogoče ločiti od naše stvarnosti kot celote oz. kontekstualne situacije, v kateri jih doživljamo. Kot fenomeni se nam vedno že dajejo kot *pomenljivi* in v teh koordinatah strukturirajo naše doživljanje (sveta), tako da so neločljivi od percepcije, kognicije in motivacije oz. bolje – vzgibov, impulzov, ki producirajo in formirajo naša vedenja.

Tudi Sartre se v svojem delu *Oris teorije čustev*<sup>12</sup> (2007, 19, izvirnik 1939) sprašuje o takšnih funkcionalnih teorijah emocij in pravi naslednje:

»Kako se kvantitativne in prav zato skoraj nenehne spremembe v vegetativnih funkcijah lahko skladajo s kvalitativno serijo ireduktibilnih stanj. Npr. fiziološke spremembe, ki ustrezajo jezi, se od tistih, ki ustrezajo veselju, razlikujejo samo po intenzivnosti (nekoliko pospešeno dihanje, blago povečanje mišičnega tonusa, povečanje biokemičnih izmenjav, krvnega tlaka in podobno), pa vendar jeza ni intenzivnejše veselje, je nekaj drugega, vsaj kolikor se kaže zavesti.«

Čeprav fiziološke funkcije in procesi seveda korelirajo z našim doživljanjem afektivnih stanj, pa le-teh nikakor ne moremo (redukcioniistično) razumeti zgolj iz mehanicistične linearno kavzalne fiziologije, biologije in (bio)kemičnih procesov, saj le-ti nujno potrebujejo doživljajsko osmislitev, da lahko vemo, *kaj afektivna stanja sploh so*. To lahko ugotovimo le iz *pomena*, ki ga ima neko stanje, stvar oz. fenomen. Svet, ki ga doživljamo, je vselej že diferenciran, pomenljiv in ima za nas neko vrednost. Tako tudi afektivna stanja niso nekaj »notranjega« v »naši glavi«, temveč *konstituirajo doživljajski svet kot tak*. Le-ta nam je vedno že dan skozi razpoloženja in druge afekte, tako da ga ne moremo pojasniti kot posredno kognitivno pripenjanje pomena oz. evaluacijo nekega »zunanjega«, fizičnega stimulusa, ki naj bi bil objektivni, izoliran in sam na sebi kot nekakšen atom resničnosti, ki naj bi se ujema z našim spoznavnim aparatom tako, da ga ta »prepozna« kot nekaj resničnega (t. i. anglosaški empirizem). Namreč resničnost nam je lahko dana samo *kot spoznana*. Obravnavanje afektov, ki se osredotoča na »proces samih emocij« in njegovih zakonov ter razlag – ki so razlage samega v sebi zaprtega procesa –, ne more nikakor zajeti *celostne človeške resničnosti*, ki jo živimo in katero afekti vedno že *konstituirajo* in *sodoločajo*. Ali drugače: *afektov ne moremo obravnavati kot ločenih od življenjskega sveta in od našega bivanjskega stanja*. V fenomenologiji skušamo na podlagi opisa fenomenov razkleniti in s tem razumeti strukture doživljanja in *ne* postavljamo normativov, kaj so »dobri« in »slabi« afekti oz. doživljanja. Doživljanje skušamo *razumeti iz njega samega* in ne iz preračunavanja in določanja pravil ter usmeritev, kakšno naj bi bilo t. i. »normativno doživljanje«.

<sup>12</sup> Čustva so za Sartra (2007, 36) »način, na katerega razumemo svet«.

## ::POJMOVANJE RAZPOLOŽENJA

Naša analiza razpoloženja izhaja iz Heideggerjevega razumevanja človekove eksistence. Pri tem si bomo pomagali s psihiatričnimi opisi raznih psiho(pato)loških stanj, pri katerih je – po našem razumevanju – ključno, da razumemo in uvidimo, kako je *spremenjen celoten svet individuumov* in ne samo »notranje«, privatno stanje posameznika. Namreč razpoloženja so globalna afektivna stanja, prek katerih se nam daje in razkriva *svet kot celota* in preko njega *mi samim sebi*.

Najprej bomo izpostavili etimologijo besede »raz-položen-je.« Razpoložen je izvorni trpni deležnik glagola *razpoložiti*, ki je soroden besedama raz-postaviti in raz-porediti. Izhodiščni pomen je »dobro postavljen« ali »urejen.« Beseda je dobresedni prevod nem. *disponiert* (lat. *dispositus*), kar je pretekli trpni deležnik glagola *disponieren* (razpoložiti ali razpolagati), prevzetega iz lat. *dispōnere*: razpostaviti, razporediti (Snoj, 2016). Dispozicija je torej *način*, kako bivamo kot ljudje v svetu oz. »kako« našega *bivanja*, tj. da imamo svet. Obenem pa pomeni biti postavljen narazen, kar se v našem primeru nanaša na iz-postavljenost (ex-sistentia) subjekta v svetu. V svetu smo postavljeni tako, da smo iz-postavljeni, vselej izven smega sebe – v svetu. Razpoloženje je po Heideggerju (2005, 191) fenomenalno »izvorni način razklepanja« nas samih v svetu oz. način, kakor se v svetu vselej najdemo, nahajamo, tj. *smo*. Razpoloženje je tako eksistencialno določilo človeka kot človeka ter celostno razklepa svet kot svet (kar vključuje tudi soljudi), in sicer bolj temeljno kot objektivno spoznavanje ali premišljevanje o nečem, tj. spoznavnoteoretski odnos do sveta, ki vsebuje neko propozicijsko vsebino – čeprav je obenem ta zmožnost pogoj (pomena) sveta. Razpoloženje je tako pogoj možnosti *afektivnih kvalitet stvari in okolja* kot takega (npr. srhljivo vzdušje pokopališča ali noči) ter *razumevanja nečesa* in nekih *specifičnih emocij*, saj jim predhodi (če uporabimo eno od prispodob, lahko rečemo, da je razpoloženje morje, valovi na gladini pa so emocije, ki iz njega vzniknejo). Torej emocije se nikoli ne pojavijo izolirano v naši duševnosti, marveč vselej izhajajo iz nekega konteksta, ki se kaže skozi razpoloženje. Heidegger (2005, 194) nadalje pravi: »Razpoloženje prevzame. Ne prihaja niti od »zunaj« niti od »znotraj«, temveč se kot način biti-v-svetu dviguje iz nje same.« Razpoloženje lahko svet bolj ali pa manj odstira v takšni ali drugačni luči. Tudi čustva nas prevzamejo oz. preplavijo, in sicer, kakor pravi Sartre (2007, 66): »Čustvu smo nadalje podvrženi, ne moremo mu pobegniti, kadar se nam zahoče, čustvo se lahko le izčrpa.« Nasprotno pa nekatere kognitivno-vedenjske tehnike in teorije zagovarjajo t. i. regulacijo in kontrolo emocij. Takšne tehnike naučenega samonadzora subjektu dolgoročno samo škodijo, saj v tem procesu človek samega sebe instrumentalizira in objektivira, kar ga (paradokсно) naredi za nesvobodnega in tako prične spodkopavati lastno odgovornost in krivdo, ki mu pripadata – kar mu jemlje občutek temeljnega dostojanstva. Še veliko bolj pa je vprašljivo, kako lahko hoteno, nasilno reguliramo razpoloženja, ki so po definiciji nekaj, kar nam ni dano kot nekakšna stvar. Kako manipulirati nekaj, česar ne moremo resnično specifično določiti in kar nima neposrednega vzroka? Ta

problem pozna vsak, ki je že doživel npr. tesnobo ali depresivno epizodo. Razpoloženja se torej ne nanašajo na posamične stvari v svetu, temveč nam šele razkrivajo svet kot tak (kot celoto) – in nam na tej podlagi omogočajo nanašanje na posamične stvari, katere tudi že sodoločajo. *Razpoloženjskost prav tako izraža naš temeljni odnos do sveta in je sokonstitutivna za mišljenje, zaznavanje, hotenje in govorico (jezik, ki ima obenem to moč, da proizvaja afekte*<sup>13</sup>). Stimmung, ubranost torej proizvaja spoznavni učinek.

Prvo sistematično interpretacijo afektov v zahodni kulturi najdemo pri Aristotelu, in sicer v njegovi drugi knjigi *Retorike*. Zakaj v Retoriki? Retorika kot govorniška večšina, ki je ključnega pomena za antično dramo, vedno že deluje na afektivni ravni, na kateri se povedano razume, oz. če povemo drugače: od razpoloženja je odvisno, kakšen učinek bo imelo (iz)povedano na ljudi in kakšna bo afektivna udeležba publike (ali se jih bo »dotaknilo«). Prav tako pa mora imeti odrski igralec (*hypokrites*) sposobnost veččega upravljanja in manipuliranja z glasom, da pride do izraza povedano. Tako vpliva na predstave, misli, percepcijo in afektivno participacijo občinstva, ki pa jo vselej spremlja in se po njej ravna. Dober retorik odgovarja situaciji, *zavzame afektivni prostor in ustvari takšno atmosfero*, da ga občinstvo »čuti«, za kar pa se mora z njim uglasiti (enako tudi npr. v terapevtski praksi ali v prijateljskem in celo v solidarnem razpoloženju). Torej je razpoloženje, v katerem se nam svet razkriva in v katerem *se razumemo*, lahko tudi razpoloženje drugih in s tem *so-razpoloženje*, v katerem *se najdevamo* skupaj z drugimi. Tako smo z drugimi lahko (na afektivni ravni) bolje ali slabše *uglašeni*<sup>14</sup> in se so-razumemo skozi *temeljno počutje*, na podlagi katerega smo sploh lahko prizadeti oz. aficirani s strani okolice, drugih. Razpoloženja oz. afektivna stanja na splošno se nikoli ne pojavljajo »zgolj izolirano v »toku doživljajev«, temveč vselej u-glašata (*be-stimmen*) neko razumevanje oz. sebe iz le-tega«, kot pravi Heidegger (2005, 467).

Ker je vsakdanje razpoloženje nekako ravnodušno in enakomerno, se ga večinoma ne zavedamo kot aktivnega afektivnega stanja. Vendar pa v razpoloženju vselej že smo – ne moremo biti nerazpoloženi, saj je tudi ne-razpoloženje odraz razpoloženja oz. tudi indiferentnost je razpoloženska. Tako določa nek odnos do

<sup>13</sup> Ker razpoloženje vselej spremlja neko govorico (in tekste), je sokonstitutivno za njo (to pride najbolj do izraza pri pesniški govorici), kar pomeni, da lahko razumemo govorjeno in napisano le v skladu z nekim razpoloženjem, ki ju spremlja. Npr. neko pesniško delo lahko resnično razumemo samo na podlagi uglasenosti z razpoloženjem (časa in prostora), ki se poraja iz dela samega. Če z njim nismo uglaseni v okvirju možnosti, ki jih daje, ga »ne čutimo«, beremo besedilo kot nekako prazno, objektivno, nezanimivo in za nas nesmiselno (»se nas ne dotakne«). Prav tako pa se tudi pogovorno pravi, da »drugega čutimo« ali pa ne, kar se nanaša na (afektivno) razumevanje, ki določa pomen neke propozicijske vsebine. Obenem lahko rečemo, da nam neko *besedilo proizvaja neko razpoloženje, ki se širi iz njega samega*. Naša specifična interpretacija besedila je obenem odvisna od našega razpoloženja, v luči katerega besedilo beremo, kar pomeni, da je *produktivno in poraja mišljenje*. Torej se razpoloženja, katerih pogoj je subjekt kot govoreče bitje, neprestano mešajo, spajajo, oplajajo in izničujejo.

<sup>14</sup> *Stimmung* ali uglasenost je glasbena metafora, ki implicira skladnost, harmoničnost, ubranost in ritem. Vendar pa ta ubranost ni uskladitev z nekim statičnim stanjem, ki je na drugi strani, marveč je aktivno iskanje optimalnega (oprijema, saj imajo zaradi temporalne narave vse stvari (v naši zavesti) tudi – paradokсно – svojo identiteto. Tako tudi identitete ne moremo misliti brez diferenciacije (podvojitve) in gibanja, ki jo sploh omogočata.

sveta, čeprav nič. Če za nekoga pravimo, da je »nerazpoložen«, pomeni, da ga stvari v svetu ne nagovarjajo k aktivnosti (privlačijo ali odbijajo) in ni uglasen (ni na isti afektivni ravni oz. »valovni dolžini«) z drugimi ljudmi, kar pomeni, da mu ni do nekega druženja ali aktivnosti. Ker se ne moremo izvzeti iz razpoloženskosti, nam je zato le-ta najbolj »blizu« in ne vidimo, kako je konstitutivna za človekovo doživljanje sveta. Komaj ko se (z)najdemo v posebnem, nevsakdanjem in nedomačem razpoloženju (npr. tesnobno ali depresivno razpoloženje), se ovemo, da nam je v njem svet dan drugače (in skozi njega mi sami sami sebi) oz. se nam stvari v svetu razkrivajo na drugačen način, v drugih kvalitetah. V tem, »kako nam je«, *se najdemo*, in nam le-to ni dano skozi eksplicitno, objektivno spoznanje. Tako je tudi vljudnostna fraza »Kako si?« ali »Kako se imaš?« usmerjena na razpoloženje (če predpostavljamo, da je bila izrečena iskreno, z zanimanjem in ne samo avtomatsko, iz navade). Če torej to frazo vzamemo resno in usmerimo pozornost na našo bit (se vprašamo: *kako sem?*) in način, kako v svetu smo, odkrijemo, da smo vedno že na takšen ali drugačen način<sup>15</sup> – čeprav za vsakodnevno, brezbarvno, medlo razpoloženje večinoma ne najdemo »pravih besed«, da bi ga opisali, saj je nekako afektivno nevtrarno. Prav tako pa je iz vsakdanjega govora razvidno, da vprašujemo »V kakšnem razpoloženju si?«, kar implicira, da smo mi sami v nekem razpoloženju in da to razpoloženje ni v nas kot nekakšno izolirano duševno stanje. Smo v nekem razpoloženju, le-to pa nam vselej že razkriva svet kot svet. S spremembo razpoloženja tako pride tudi vedno do spremembe doživljajskega polja, čeprav večinoma neopazno. Kot je razvidno iz fenomenološke analize, razpoloženja vedno določajo nek kontekst in niso usmerjena v specifične predmete, situacije, osebe, zato nimajo strukture subjekt-objekt (kakor emocije), temveč so v tem oziru predsubjektivna in predobjektivna.

Razpoloženja lahko usmerjajo, spodbujajo in določajo neka dogajanja, okoliščine ter obratno, npr. pravimo, da vlada novoletno razpoloženje; v dvorani je svečano razpoloženje; avtor v romanu prikaže razpoloženje nekega časa itd. Razpoloženje je tudi nekaj, kar *vključuje dogajanje drugega* z drugimi, npr. gostiteljica je ustvarila domačnostno razpoloženje, *ambient*; v podjetju se občuti delovno razpoloženje itd. Flaubert v *Vzgoji srca* (1987, izvirnik 1869, 415) npr. takole (o) piše: »Polaščala se ju je resnoba gozda; skoraj cele ure sta molčala, ko sta se vdajala zibanju vzmeti na vozu in bila kakor odrevenela v pokojni opojnosti.« Torej se nas razpoloženje *polasti*. Prav tako pa izraža neko *naravnost* na svet in stvari sveta, npr. revolucionarno razpoloženje, solidarno ali prijateljsko razpoloženje itd. Tako lahko vidimo, da se izraz razpoloženje uporablja tudi za socialne situacije in prostor, ki si ga delimo z drugimi. V slengu danes uporabljamo tudi besedno zvezo »»good vibe(s)«, ki pomeni nekakšno pozitivno čustveno stanje,

<sup>15</sup> Na razpoloženje lahko vpliva tudi glasba in obratno; na podlagi tega, v kakšnem razpoloženju smo, si izberemo vrsto glasbe, ki nam ugaja in vzbuja neke občutke. Nietzsche je v svojem zgodnjem obdobju posvetil veliko pozornosti glasbi in njeni potencialno transformativni vlogi, in sicer celo na ravni neke celotne kulture.

»energijo«, ki jo oddaja neka oseba, vzdušje kraja, glasbe ali situacije, ki jo doživljamo in čutimo – lahko tudi skupaj z drugimi. V skupinskih ali družbenih okolišjih lahko občutimo nekakšno atmosfero oz. bolj *afektivno atmo-sfero*, npr. politično, kulturno, zgodovinsko. Sinonimi besede atmosfera so ozračje, vzdušje, ambient, milje, klima, avra, razpoloženje ali kolektivno duhovno ozračje. Ker vsako socialno interakcijo zaznamuje tudi *afektivna atmosfera* (kar pomeni enako kot razpoloženje, vendar ima beseda atmosfera nekoliko bolj socialno konotacijo), je le-ta konstitutivna za medosebne odnose, komunikacijo in formiranje družbenih vezi. Atmosfero zaznamo, (za)čutimo in je neločljiva od konteksta oz. situacije, ki jo preveva in skozi katero se širi. Takšna *inter-afektivnost* podgrajuje percepcijo, razumevanje in vedenje v socialnih situacijah. Razpoloženja se lahko spajajo in uglašujejo v *kolektivno počutje*. Razpoloženja se nalezemo in si ga delimo z drugimi, ki nam vzbujajo določene občutke. Ali drugače: ker smo subjekti v medosebnem delovanju, v dinamični so-odnosnosti, vedno afektivno prepleteni, se lahko spajamo in bolj ali manj uglasimo v afektivno sinhronizirano celoto, v kateri pride do *afektivne resonance*, na katero vpliva, jo usmerja vsak subjekt, vendar pa le-te kljub temu ne moremo reducirati na sumo singularnih afektivnih stanj (čeprav so medsebojno povezani in soodvisni). Namreč tudi drugi afekti, kot so npr. emocije, lahko *vzniknejo ali ugasnejo tekom socialne interakcije*, in sicer iz vmesnega interaktivnega, medosebnega (*med*)prostora, v katerem si subjekti *delijo afektivno ozračje*. Tako afektov *ne* moremo razumeti samo kot izolirana, v »notranjosti« lokalizirana individualna duševna stanja, čeprav jih seveda subjekti občutijo v svojem telesu. Čeprav atmosfero konstruiramo mi kot subjekti, obenem dejansko občutimo, kot da smo v njej. Atmosfera je v tem oziru avtonomna in ima svojo materialnost, ki jo je mogoče čutiti, saj je vsak generalni občutek okolice atmosferski, kar pomeni, da ta vselej spremlja, sokonstituira oz. podgrajuje vsako percepcijo in mišljenje. Res pa je, da se lahko subjekt tudi »zapre«, da bi preprečil, da bi na njega vplivali afekti drugih, vendar se posledično ne morejo z njimi uglasti na afektivni ravni (kar vpliva na odnose, komunikacijo, zaznavanje drugih in socialno kognicijo). Nekateri primeri kolektivnih razpoloženskih stanj so npr.: senčno, mračno ali po-mračeno razpoloženje, srhljivo ali žalujoče vzdušje na pogrebu; delovna in ustvarjalna klima v podjetju;<sup>16</sup> prešerno razpoloženje na nogometni tekmi; eksplozivna atmosfera na delu; sproščeno vzdušje na zabavi; romantično vzdušje ali erotična atmosfera; domače, prijetno vzdušje v razredu (katerega usmerja učitelj ali retorik); mirno, prijateljsko (ali sovražno) ozračje na delu (nekdo lahko npr. tudi »zastruplja ozračje okoli sebe«); borbena razpoloženje v športni ekipi; vzdušje, polno pričakovanja in upanja ob dnevu samostojnosti; inten-

<sup>16</sup> *Organizacijska klima* je v psihologiji na splošno definirana kot dožemanje zaposlenih o delovni organizaciji (Patterson idr., 2005) oz. kako le-ti doživljajo svojo lastno organizacijo. Skupaj z *organizacijsko kulturo* tvori temeljna konstrukta za raziskovanje doživljanja v nekem delovnem okolju. Fenomenološko raziskovanje lahko npr. razkrije, kateri so tisti dejavniki, ki najbolj vplivajo na specifično vzdušje in doživljanje v nekem delovnem okolju.

zivno ali napeto vzdušje (»napetost v zraku«), ozračje globoke sovražnosti, živahno in slovesno vzdušje; ali pa dolgočasno, medlo vzdušje, ko smo v monotoni situaciji, ki je »brez vzdušja«, itd. Takšnim socialnim atmosferam smo izpostavljeni in nas potegnejo, da se z njimi uglasimo; lahko pa tudi npr. karizmatični in vplivni posamezniki (vodje, ki imajo funkcijo simbolne avtoritete) učinkujejo na spremembo kolektivnega razpoloženja. Kadar skupine ljudi sodelujejo (npr. športna ali glasbena skupina) pri dejavnosti in doseganju ciljev, lahko pride do t. i. socialnega »flowa« oz. *skupinske kohezije* in konsonance. Prav tako afektivnost vedno spremlja tudi tvorjenje socialnih odnosov in vezi, kar še posebej pride do izraza v izrednih življenjskih stanjih, npr. v ljubezni ali pri vojaki, ki so se skupaj borili (in trpeli) v vojni in si zaradi posebno težkih razmer delijo izjemno globoke medosebne vezi – so (z)*vezani* (»bond together«). Atmosfera torej razodeva kvalitativne, vrednostne komponente odnosov, vezi, okolja in samega subjekta ter je konstitutivna za vsako spoznavanje.

Fuchs<sup>17</sup> (2013) opaza, da pri psihopatoloških stanjih, kot je npr. depresija, afektivne kvalitete okolja zbledijo skupaj z afektivno nabitim socialnim ozračjem. Tako bolnik nekako ne (z)more biti več aficiran s strani drugih oseb (npr. družine), stvari in situacije, kar implicira, da se z drugimi ljudmi ne more več povezati na *interaktivni* in *afektivni ravni*. Tovrstna občutja pacientov, ki poročajo, da »ne čutijo nič«, so za njih same najbolj neznosna. Prav tako pa se pacienti počutijo odcepljeni od *sveta kot interaktivnega prostora*, ki si ga delimo z drugimi (Fuchs, 2013), kar implicira nekakšen solipsistični ustroj subjekta oz. zaprtost vase, pri katerem je vsa pozornost osredotočena na Jaz, svet pa ponikne v ozadje. Če želimo razumeti depresivno motnjo, moramo razumeti tudi, kako se posamezniku s takšno motnjo razkriva svet oz. kako se mu stvari v svetu dajejo. Tako svet pogosto doživljajo in opisujejo »objektivno« kot prazen, monoton, zasenčen, enoličen, osiromašen, bled, pust, medel, siv, utesnjujoč, zaprt (občutek ujetosti), nesmiseln in brez vrednosti. Prav tako pa jih stvari v svetu ne nagovarjajo več in ne prevzamejo, kar pomeni, da jih nič ne gane, jim ni pomembno, jih ne motivira;

<sup>17</sup> Fuchs v članku, ki nosi naslov »Fenomenologija afektivnosti« (2013, 196), dodaja, da ko se ljudje med seboj srečujemo v dinamičnih, živih situacijah, se pričnejo subjektivna, živa telesa med seboj samodejno prepletati v procesu »telesne resonance«, usklajene interakcije in »medsebojne vključenosti«. Ti procesi po njegovem nudijo osnovo neposrednemu empatičnemu razumevanju subjektov, na podlagi katerega delujemo v spontanah vsakdanjih medosebnih interakcijah. Fuchs (2016, 7–9) tako ugotavlja, da ljudje afekte drugih doživljamo skozi izrazno moč telesnosti in t. i. (*znotraj in med*)*telesno resonanco*, na kar je bistveno vplivala Merleau-Pontyjeva teorija telesnosti. Telesna resonanca vključuje vse vrste lokalnih ali splošnih telesnih občutkov. Teh ne moremo dojemati zgolj kot stranski produkt ali dodatek, ki je ločen od emocij kot takih, marveč kot »*sam medij* afektivne intencionalnosti« (2013, 196). Tako tudi on zagovarja, da sta empatija in socialna kognicija ukoreninjeni v telesu subjekta. V vsakdanjem življenju vsi poznamo fenomen »nalezljivosti«, pri katerem gre za to, da si skoraj ne moremo pomagati, da se ne nalezemo nekaterih čustev ali vedenja drugega. Lahko izpostavimo primere, kot so zehanje, smejanje in zardevanje; npr. ko spontano naletimo na nasmejan obraz, začutimo, da mišice okoli naših ust naredijo enak obrazni izraz, četudi se dejansko ne nasmehnemo (problemi obstajajo pri osebah z motnjami avtističnega spektra, ki imajo okrnjeno socialno percepcijo, kar bi lahko razložili tako, da jim *umanjka ravno ta temeljna telesna afekcija*, prek katere komuniciramo drugi. Njihova komunikacija temelji obratno na racionalnem, »objektivnem mišljenju« in indukciji).

stvari v svetu jih ne pritegnejo in odbijajo več, jim ne vzbudijo interesa. Tako v vsakem depresivnem razpoloženju najdemo tudi *spleen*, ki je nekakšno duševno stanje dolgo-časa, naveličanosti, ki ju ne morejo pregnati. Pacienti pogosto doživljajo čas, kot da teče zelo počasi ali celo, da »se ne premakne nikamor« (nekakšna večna in brezizhodna »sedanjost«), čas brez časovnosti, kar je povezano z izgubo vsakršne perspektive prihodnosti in občutkom brezizglednosti ter obupanostjo nad njihovim bivanjskim stanjem (Ratcliffe, 2012). Čeprav depresivni pacienti – kot sami pravijo – »ne čutijo nič«, to ne pomeni, da nimajo razpoloženja, saj je takšno indiferentno razpoloženje ali nerazpoloženje tudi izraz razpoloženja. Tudi indiferentnost je razpoloženska in je vzrok čustvene otopelosti. V določenem razpoloženju se nam stvari v svetu lahko dajejo kot dostopne, zanimive, »blizu«, nas potegnejo v delovanje, kar je odraz afektivnih kvalitete stvari in okolice ter naše naravnosti na njih; nasprotno pa, ko smo utrujeni, pod stresom (npr. sindrom izgorelosti) ali bolni, so stvari za nas odbijajoče, monotone, nezanimive, enolične in nedostopne – saj nas ne nagovarjajo več, kakor so nas pred tem (za nas »nimajo smisla«). Stvari v svetu ne doživljamo namreč kot gole objekte, temveč imajo vedno že neko afektivno, vrednostno kvaliteto in zato lahko odbijajo ali pa privlačijo ter se tako polastijo zavesti (npr. čudovite umetnine imajo čar, ki nas pritegne). Stvari v okolju torej niso samo goli objekti, temveč so vedno že na nek način »za nas«, kar pomeni, da se lahko kvalitete nekega objekta različno manifestirajo in so nam v percepciji dane skozi afektivno komponento (npr. tople barve, prijetno na dotik, duhamorni glas, zvok, mehke konture, obrisi).

Nazadnje lahko dodamo še, da razpoloženja prav tako odpirajo svet kot polje namenov in množstva možnosti<sup>18</sup> ter s tem vedno že določajo okvir možnega področja delovanja. Življenjski svet je vedno že konfiguriran v smislu naših vrednot, naravnosti, namenov in dejavnosti ter odprtosti za Novosti, ki nas povlečejo v neko smer delovanja. Druge subjekte, stvari in situacije tako doživljamo kot dragocene, pomembne, grozljive, odbijajoče, bogate ali pestre, vredne truda, prizadevanja in boja itd. Človek je predrugačen takrat, ko se mu odklene novi horizont, ko se spremeni neka konstelacija sveta in možnosti, ki ga strukturirajo ter tako spremenijo njegov celoten odnos do sveta. Tako pa se spremeni svet kot tak in skozenj mi sami – kar se zgodi naenkrat, v trenutku (pride do novega pogleda, perspektive ter posledično zamenjave celotne podobe sveta oz. svetovnega nazora). Tako je z našega vidika osrednji problem terapevtske obravnave (poleg transferja), kako narediti zarezo ter punktirati svet, v katerem pacient biva (ki ga bistveno določa), da se mu odpre novi horizont v novi konstelaciji sveta in s tem novo polje možnosti delovanja. Oziroma bolje: moramo zaznati, ko se odprtje v mišljenju pojavi samodejno, in

<sup>18</sup> Ta možnost je pred vsako dejanskostjo in vsaka dejanskost vselej že leži v možnosti, kar obenem pomeni, da odpira in določa nove možnosti. V sami možnost je vedno mogoče, da nekaj postane aktualno ali pa da se ne aktualizira ali realizira – kar je bistveno določilo možnosti.

ga v pravem trenutku (*kairos*)<sup>19</sup> zgrabiti ter se pravilno odzvati, da postisnemo verizno reakcijo v pravo smer.

## ::EKSISTENCIALNA OBČUTJA

Matthew Ratcliffe, ki se prav tako ukvarja z raziskovanjem na področju fenomenologije, psihiatrije in afektivnih stanj, v svojem delu *Feelings of being: phenomenology, psychiatry and the sense of reality* (2008) obravnava t. i. eksistencialna občutja, ki jih prav tako opredeli v skladu s Heideggerjevo konceptualizacijo razpoloženj. Čeprav se s pojmom razpoloženja prekrivajo, pa jih je po našem mnenju bolje ločiti, saj se nanašajo na določen občutek, v katerem pride do izraza naš odnos do sveta kot celote, npr. občutek resničnosti<sup>20</sup> ali pripadnosti svetu. Ratcliffe (2008) navaja različne psihiatrične opise doživljanj subjektov, ki so v določenih psihopatoloških stanjih, npr. občutek nesmiselnosti stvari sveta pri depresivnih pacientih; pacienti s Cotardovim sindromom navajajo, da ne (ob)čutijo »ničesar«; občutek odtujenosti od samega sebe (t. i. depersonalizacija) in od sveta pri psihoitičnih pacientih; občutek subjekta, da je zunanji opazovalec lastnega telesa; občutek neresničnosti sveta, kjer se subjekt počuti, kot da sanja (t. i. derealizacija); občutek odtujenosti oz. izključenosti iz sveta; brezpomenskost sveta; občutek nedomčnosti v svetu; občutek nepripadnosti v smislu, kot da subjekt »ni s tega sveta« in se mu svet daje kot tuj itd. Vsa ta »eksistencialna občutja« naj bi delovala kot ozadje, na podlagi katerega je strukturirano celotno človekovo doživljanje realnosti – prav tako, kakor mi razumemo razpoloženja. Čeprav jih Ratcliffe imenuje eksistencialna občutja zato, ker se nanašajo na subjektov odnos do eksistence kot take, je po našem mnenju pri njegovem razumevanju še vedno poudarek na subjektivnemu doživljanju, in sicer večinoma doživljanju izrednih stanj, npr. psihopatoloških stanj ali eksistencialne krize, kjer pride do spremembe v celotnem odnosu subjekta do sveta, ko se mu ta (pri)kaže kot *Problem*. Tudi npr. blodnjave motnje (recimo preganjalno motnjo) lahko deloma pojasnimo z izgubo naravne

<sup>19</sup> *Kairos* je starogrška beseda za takšen čas, ki ga lahko definiramo kot »pravi trenutek« in je drugačen od *Kronosa*, ki je linearni, sukcesivni, kvantitativni in merljiv kronološki oz. sekvenčni čas. Aubrecht (2013, 139–140) ga opiše kot: »(...) čas, ki razcepi sam kronološki čas in tako vpelje zarezo v sam čas. Kairos torej za razliko od kvantitativnega kronosa označuje kvalitativno razsežnost, nek dogodek, ki je v tesni zvezi s *krisis*, krizo, preokretom, odločilnim trenutkom (...).« Kako pomemben je ta pravi trenutek za *práxis* pri vrhunskih strokovnjakih na nekem področju, je opazil že Hipokrat. Aubrecht (2013, 142) tako povzame njegov nauk: »Vsak kairos je kronos, toda vsak kronos še ni kairos; vsako zdravljenje sicer temelji na kronosu, času, da se rane zacelijo, pa vendar od zdravnika pričakujemo, da ujame pravi trenutek, kairos, da v pravem trenutku predpiše zdravlilo ali ustrezno zdravljenje.«

<sup>20</sup> Tudi Minkowski in Targowla (2001) ugotavljata, da shizofrenija vključuje občutek izgube temeljne sigurnosti in samoumevnosti v resničnost sveta. Poleg tega pa vključuje tudi indiferentnost, apatičnost, čustveno otopelost in odsotnost občutka za pripadnost skupnemu, intersubjektivnemu svetu.

naravnosti<sup>21</sup> oz. samoumevnosti vsakdana in temeljnega zaupanja do (celote) sveta kot takega. Vendar pa v našem članku uporabljamo pojem razpoloženja zato, ker želimo poudariti vsakdanji, življenjski svet kot »prizorišče dogajanja«, v katerega se vpisuje subjekt, ki je nekako vselej izven samega sebe in ga ne moremo ločiti od sveta – in ne toliko naš subjektivni odnos do sveta, ki spet predpostavlja nek pojem (»zaprtega«) subjekta (čeprav je za Ratcliffa ta odnos holističen in deluje kot nekakšno ozadje, na podlagi katerega se strukturira naše doživljanje, s čimer se strinjamo). Za nas je nasprotno subjekt sam pojmovan kot *odnos* in ne kot neka substanca, ki ima zunanji odnos do sveta, ki nam je eksogeni. Kljub temu pa so tovrstni opisi doživljanja za nas dragoceni, saj izpostavijo celoto (*Gestalt*), na podlagi katere zaznavamo, določamo in doživljamo vse stvari; čeprav lahko rečemo, da so takšna izkustva relativno redka, saj jih kot ljudje doživljamo le v nevsakdanjih, ekstremnih stanjih, kot so težje duševne motnje, religiozna izkustva ali pa ob zaužitju halucinogenih substanc. Da se nam resničnost sveta postavi pod vprašaj ali da doživljamo svet kot neresničen, ni vsakdanje povprečno izkustvo, saj nam je v naravni naravnosti resničnost sveta dana kot nevprašljiva in v njej svet kot od nas neodvisen.

Ratcliffe (2008) analizira tudi sodobne razprave in teorije o odnosu med čustvi in telesnimi občutki<sup>22</sup> ter ugotavlja, da se v splošnem čedalje bolj sprejema in priznava, da ko govorimo o občutkih, gre pri tem za doživljanja, ki niso samo telesno naravnana (prav tako kakor ugotavlja Fuchs). Občutki prežemajo našo lastno naravnost na svet, nam govorijo o svetu in so več kot samo izkustvo notranjih, telesnih, fizioloških stanj. Doživljanje čustev in drugih afektivnih stanj tako vedno že vključuje telesne občutke, kar je razvidno iz same fenomenološke analize doživljanja sebe, drugih, sveta in telesnosti.

<sup>21</sup> Husserl (1997, 92) je prvi, ki izpostavi, da *naravni svet* (svet v navadnem smislu besede) »je in je bil *zame vedno pričujoč*, dokler pač v njem naravno živimo«. To vsakdanjo držo do sveta, v kateri se ne spraujemo o resničnosti stvari v njem in kako za nas te sploh *so* (kako se nam dajejo v zavesti), temveč jih samoumevno dojamemo kot resnične same na sebi – tj. da so resnične neodvisno od subjekta, ki ima o njih izkustvo – Husserl imenuje *naravna naravnost*. Naravne naravnosti se niti ne priučimo in je ne sprejememo zavestno, saj ni stvar konceptualne vednosti, sodbe ali stvar propozicionalnega mišljenja, marveč je – kakor ugotavlja Merleau-Ponty (2006) – sama *zaznavna odprtost v svet*, eksistencialna usmeritev, ki deluje kot ozadje doživljanja in mišljenja (npr. kot ozadje pri gledališki igri). Takšno ozadje strukturira naše zaznavanje in doživljanje sveta, zato je objektivizirajoča funkcija naravne naravnosti *vgrajena v našo percepcijo in je njen pogoj*, pravi avtor *Fenomenologije zaznave*.

<sup>22</sup> Angleški jezik npr. loči med dvema terminoma, in sicer »sensations« in »feelings«. *Sensation* tako večinoma razumemo kot telesno posledico zunanjega fizičnega dražljaja; *feeling* pa kot nekakšno notranje čustveno stanje, npr. čustva do nekoga ali pa netelesni občutek, ki nima specifičnega objekta. V slovenščini uporabljamo izraza *občutek* in *čustveno stanje*, vendar pa v naši nalogi ne razumemo občutka samo kot telesne posledice fizičnega stimulusa, temveč vselej že vključuje tudi zavest oz. doživljanje.

## ::SKLEP

Fenomenološka analiza kot metoda sistematičnega raziskovanja doživljanja (ki ni introspektivno) torej zaobjema konkretno izkušnjo vedno že utelešenega in situiranega subjekta v svetu. Duševnosti oz. zavesti tako ne moremo konceptualizirati kot nekaj, kar naj bi bilo zaprto v našo »notranjost«, ki posredno (mehanično in kavzalno) upravlja naše telo kot objekt, marveč vključuje (skupni) življenjski svet kot tak, kar pomeni, da si lahko doživljanja, razpoloženja in čustva *delimo*. Razumevanje (intersubjektivnega) sveta kot »polja naših izkustev« je ključno za razumevanje afektivnih in drugih psiho(pato)loških stanj na splošno.

Afekti ne morejo biti samo ena izmed komponent naše duševnosti in jih ni mogoče ločiti od naše stvarnosti kot celote oz. kontekstualne situacije, v kateri jih doživljamo. Kot fenomeni se nam vedno že dajejo kot *pomenljivi* in v teh koordinatah strukturirajo naše doživljanje (sveta in nas samih), tako da so neločljivi od percepcije, kognicije in vzgibov, ki nas silijo v delovanje. Tako lahko legitimno rečemo, da *so afekti konstitutivni element spoznavanja, kognicije*, saj ne moremo misliti spoznavanja brez vrednostne konotacije, skozi katero se formira in določa mišljenje. Prav tako afekti niso samo neka mimobežna, izolirana čustva ipd., ki prihajajo in minevajo, marveč *smo kot subjekti v njih utemeljeni ter tako določajo našo bit, in sicer skozi razmerje, ki ga imamo do (stvari) sveta*. Stimmung kot modus Befindlichkeit ni samo nekakšno zunanje razmerje subjekta do sveta, ampak *je bistveno imanentni odnos; kot pogoj, ki subjekt in svet šele omogoča, razkriva*.

Afektivna stanja tako lahko razumemo kot nekaj, kar vznikne v interaktivnem medprostoru človeškega dogajanja, saj jih ne moremo ločiti od kontekstualne situacije. Prav tako afektivnost vedno spremlja tudi tvorjenje socialnih odnosov in vezi.

V članku ugotavljamo, da obstaja *med razpoloženji in emocijami temeljna strukturna razlika*. Razpoloženjskost izraža našo temeljno odprtost v svet in je sokonstitutivna za mišljenje, zaznavanje, hotenje, govorico (jezik). Prav tako daje nek ton, zven, nianso/odtenek doživljanju sveta kot celote. Ker se ne moremo izvzeti iz razpoloženjskosti, nam je zato le-ta najbolj »blizu« in ne vidimo, kako je konstitutivna za naše doživljanje sveta. Komaj ko se (z)najdemo v posebnem, nevsakdanjem in nedomačem razpoloženju (npr. tesnobo ali depresivno razpoloženje), se ovemo, da nam je v njem svet dan drugače (in skozi njega mi sami sami sebi) oz. se nam stvari v svetu razkrivajo na drugačen način. Zato smo si pri analizi pomagali s psihiatričnimi opisi raznih psiho(pato)loških stanj, pri katerih je – po našem razumevanju – ključno, da razumemo in uvidimo, kako je spremenjen celoten *bivanjski svet* individuumov – in ne samo »notranje«, privatno stanje posameznika. Fuchs (2013) npr. opaža, da pri psihopatoloških stanjih, kot je depresija, afektivne kvalitete okolja zbledijo skupaj z afektivno nabitim socialnim ozračjem. Tako bolnik nekako ne (z)more biti več aficiran s strani drugih oseb (npr. družine), stvari in situacije, kar implicira, da se z drugimi ljudmi ne more več povezati na *interaktivni in afektivni ravni*. Če želimo *razumeti* depresivno motnjo, moramo torej razumeti, kako se po-

samezniku s takšno motnjo razkriva svet oz. kako se mu stvari v svetu dajejo, ter kaj mu preprečuje, da bi navezal stike, tvoril odnose in se tako vključil v svet, ki si ga delimo z drugimi. Fenomenološka metoda prav tako odkriva, da nas v stanjih, kot so tesnobno in depresivno razpoloženje ter dolgčas (ki jim lahko rečemo *dogodki ničā*), *aficira nič sam*, ki pa ga zgolj kot pozitivno kognitivno entiteto ne bi zmogli prepoznati in predelati. Razumevanje življenjskega sveta kot področja, kjer se rodi neka specifična psiho(pato)logija, s katero posameznik v svetu biva, nam ponudi konceptualno orodje za raziskovanje doživljanja v psihologiji ter ima nekatere metodološke prednosti, in sicer višjo ekološko veljavnost kliničnih raziskav; razumevanje kulturnih in zgodovinskih determinant psiho(pato)logije; individualizirano obravnavo pacienta z njegovo specifično motnjo v njegovem partikularnem bivanjskem okolju in načinu delovanja v svetu; razumevanje, kaj sploh pomeni doživljati oz. imeti duševno motnjo, torej, *kaj je duševna motnja* in *kako primarno strukturira celoto bivanjsko resničnost*; posledično tudi prispeva k sami diagnostiki ter za vzpostavitev terapevtskega odnosa. Skozi fenomenološko držo se spremeni pogled in razumevanje psiho(pato)logije kot take – še posebej psihiatričnih bolezni, kot so shizofrenija, blodnjave motnje, razpoloženske (afektivne) motnje in nevrotične motnje. Kako se nam stvari v svetu dajejo oz. kažejo, govori o našem odnosu do sveta kot celote in nam tako priča o temeljnem razpoloženju, ki nas določa. Opozoriti moramo, da je treba poročanje pacientov oz. udeležencev v fenomenološki raziskavi jemati resno in dobesedno (če ne opazimo ali nimamo utemeljenega suma, da oseba zavestno ali nezavedno prireja referat). Tako se npr. ne sprašujemo po odtentkih povedanega in po morebitnih prenesenih pomenih besed, marveč jih vzamemo *takšne, kot so, v dobesednem pomenu*. Tudi opise doživljanja npr. osebe s psihotično motnjo moramo vzeti resno, saj so njene izjave – npr. občutek neresničnosti samega sebe ali sveta, občutek nedomačnosti v svetu itd. – *eksistencialne izjave*, kar pomeni, da ne izražajo *znanja*, iz česar sledi, da po Wittgensteinu (2014) *niso propozicijske* – torej ne morejo biti resnične ali neresnične, marveč *odražajo nek celosten odnos do eksistence*, kar je za terapevtsko delovno alianso, ki je pogoj zdravljenj izjemnega pomena.

## ::LITERATURA

- Aubreht, Dejan. 2013. *Tesnoba, Dolgčas in Obup: k filozofiji dionizičnega pesimizma*. Ljubljana: DTP.
- Damasio, Antonio. R. 2008. *Iskanje Spinoze: veselje, žalost in čuteči možgani*. Ljubljana: Krtina.
- Ekman, Paul. 1992. »Are There Basic Emotions?« V: *Psychological Review*, 99; USAZDA: Washington, str. 550553.
- Flaubert, Gustave. 1987. *Vzgoja srca*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Fuchs, Thomas. 2013. »The Phenomenology of Affectivity.« V: *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, uredili Fulford, K. W. M., Davies, M., Gipps, R. G. T., Graham, G. Sadler, J. Z., Stanghellini, Thornton, T., 612631.(ur.): *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford UK: Oxford University Press., str. 612631.

- Fuchs, Thomas. 2016. »Intercorporeality and interaffectivity.« V: *Phenomenology and Mind*, n. 11:, Italija: Firenze University Press, str. 194209.
- Heidegger, Martin. 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, Tine. 1993. *Fenomenologija. Knjiga 1, Brentano, Husserl, Heidegger*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, Edmund. 1975. *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Husserl, Edmund. 1997. *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, Edmund. 2005. *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija: (uvod v fenomenološko filozofijo)*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Koffka, Kurt. 1935. *Principles of gestalt psychology*. London: Lund Humphries.
- Koffka, Kurt. 1922. »Perception, an Introduction to the Gestalt Theory.« V *Psychological Bulletin* 19: 531585.
- Lamovec, Tanja. 1991. *Emocije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Malcolm Patterson, M. G., Michel West, M. A., Viv J Shackleton, V. J., Jeremy F Dawson, J. F., Rebecca Lawthom, R., Sally Maitlis, S., David L Robinson, Alison M Wallaceidr. 2005. »Validating the organizational climate measure: links to managerial practices, productivity in innovation.« V: *Journal of Organizational Behavior* ., USA, NY: John Wiley & Sons, Inc., 26:, str. 379408.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2006. *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2007. »The Child's Relations with Others.« V: *The Merleau-Ponty reader, uredila Toadvine T. in Lawlor L.*, 143185. (ur.): *The Merleau-Ponty reader*. USA Illinois: Northwestern University Press., str. 143185.
- Minkowski, Eugene in., Targowla, René-Jacques. 2001. »A contribution to the study of autism: the interrogative attitude.« V: *Johns Hopkins University Press. Philosophy, psychiatry and psychology*, USA, Maryland: Johns Hopkins University Press, 8(4):, str. 271278.
- Plutchik, Robert. 1980. *Emotion: A psychoevolutionary synthesis*. New York: Harper and Row.
- Ratcliffe, Matthew. 2008. *Feelings of being: phenomenology, psychiatry, and the sense of reality*. UK: Oxford University Press.
- Ratcliffe, Matthew. 2012. »Varieties of Temporal Experience in Depression.« V: *Journal of Medicine and Philosophy*, UK: Oxford University Press, 37: str. 114138.
- Sartre, Jean-Paul. P. 2007. *Oris teorije čustev*. Ljubljana: Študentska založba.
- Snoj, Marko. 2016. *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Wittgenstein, Ludwig. 2014. *Filozofske raziskave*. Ljubljana: Krtina.



*Zvonko Miličić*  
**„UNBEGRÜNDBARKEIT  
DER EXISTENZ“:  
STJEPAN  
ZIMMERMANN'S  
KRITIK DER JASPERS-  
AUSLEGUNG BEI  
BERNHARD WELTE**

*119-139*

FRANJEVAČKA KLASIČNA  
GIMNAZIJA VISOKO  
BOSNA I HERCEGOVINA  
ZVONEMILICIC@HOTMAIL.COM

.....  
<sup>1</sup> Der vorliegende Text stellt den Auszug aus meiner Doktorarbeit dar, die ich unter dem Titel *Odnos Stjepana Zimmermana prema Jaspersovoj filozofiji egzistencije* (*Stjepan Zimmermann zur Existenzphilosophie von Karls Jaspers*) vor der Kommission der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb (Željko Pavić, Doktorvater, Lino Veljak, Goran Sunajko und Daniel Tolvajčić, Korreferenten) den 30. Juni 2020 mündlich geprüft habe.

IZVIRNI ZNANSTVENI ČLANEK

UDK: 1JASPERS K.:141.32:27-1

**::ZUSAMMENFASSUNG**

IN SEINEM „DER EXISTENZPHILOSOPHIE Karl Jaspers“ gewidmeten und posthum veröffentlichten Buch Jaspers' *Existentialismus* bezieht sich Stjepan Zimmermann kritisch auf die Habilitationsschrift Bernhard Weltes über *die Philosophie* von Karl Jaspers, in der die Unbegründbarkeit der Transzendenz im Sinne der traditionellen Ontotheologie behauptet wird, was für Zimmermann direkten Angriff auf die thomistischen fünf Wege der Gottesbeweise bedeutet. Ausgehend von jener Habilitationsschrift Bernhard Weltes versucht der Verfasser dieses Beitrags, mit dem Hauptanliegen Bernhard Weltes der Kritik Zimmermanns zu erwidern, und zwar besonders im Hinblick auf Weltes Kritik jedes vorstellenden und vergegenständlichenden Zugangs zur Gottesfrage, in dem Gott im besten Fall als das Über-Seiende fungiert. Diese Auseinandersetzung wird vor dem Hintergrund der Enzyklika „*Humani generis*“ von Papst Pius XII. betrachtet, an der sich in seiner Welte-Kritik Zimmermann fest-hält.

Stichwort: Karl Jaspers, Existentialism, Bernhard Welte, Stjepan Zimmermann, Thomas Aquinas, God, Encyclical *Humani generis*.

*“THE UNFOUNDABILITY OF EXISTENCE”**STJEPAN ZIMMERMANN'S CRITIQUE OF JASPERS' INTERPRETATION IN BERNARD WELTE'S WORK*

*In his posthumously published book Existentialism of Karl Jaspers, which is dedicated to his existential philosophy, Stjepan Zimmermann critically refers to Bernhard Welte's habilitation thesis on the philosophy of Karl Jaspers. Here, the unfoundability of transcendence in the sense of traditional ontotheology is asserted which, for Zimmermann, means a direct attack on the Thomistic five ways of proving God's existence, by Thomas Aquinas. Based on Bernhard Welte's habilitation thesis, the author of this article tries to respond to Zimmermann's criticism with Bernhard Welte's main objective, especially with regard to his criticism of each of the imagined and reified approaches to the question of God, in which God functions (acts) as overbeing (transcendentally being) at best. This discussion is seen in the background of the encyclic “Humani generis”, by Pope Pius XII, to which Zimmermann strongly adheres.*

*Key words: Karl Jaspers, Existentialismus, Bernhard Welte, Stjepan Zimmermann, Thomas von Aquin, Gott, Enzyklika Humani generis.*

## 1. DIE STELLUNG DER ENZYKLIKA „HUMANI GENERIS“ GEGEN DEN „EXISTENTIALISMUS“

Allgemein gesehen, war die *neuscholastische* Auffassung der Erscheinung der „Existenzphilosophie“ weder eindeutig noch einmütig, was man vor allem dadurch deuten kann, dass einige Neuscholastikern, besonders die Jesuiten aus der alten und berühmten Jesuitenkollegen in Pullach bei München und Innsbruck, *allzusehr ihren Wegen gegangen sind* (Lotz 1951, 211), was die abweichende Stellung zu Kant und Neukantianismus und nicht zuletzt zur „Existenzphilosophie“ zur Folge hatte. Durch ihre, auf dem Spur J. Maréchals und seiner „Kant-*Transposition*“ haben sie die neuen Wege des fruchtbaren Gesprächs nicht nur mit Kant, sondern zugleich mit der ganzen gegenwärtigen Philosophie angeboten, was wiederum ohne produktive *Aneignung* Kants nicht möglich wäre.

Nach dem Bericht von Johannes Baptista Lotz,<sup>1</sup> hat Joseph Maréchal in seinem monumentalen fünfbändigen Werk *Le point de départ de la métaphysique*<sup>2</sup> versucht, diejenigen Punkte der Philosophie Kants und der Neuscholastik zu verbinden, die Kant dem *neuscholastischen Selbstverständnis in der gegenwärtigen Philosophie* zugänglich gemacht haben, obwohl immer wieder die Streitfrage nach der *Objektivität der menschlichen Erkenntnis* geblieben ist.

Wieder nach Lotz war das Hauptproblem der Philosophie Joseph Maréchals die „Objektivierung und Objektivität des menschlichen Erkennens, durch die der Verstand<sup>3</sup> zum Seienden durchdringen kann, statt auf die Erscheinungshaftigkeit des Seienden sich zu begrenzen. Dabei entwickelt Maréchal nicht eine Erkenntnistheorie, sondern die „Erkenntnismetaphysik“, die der Tatsachen die Objektivität so sichert, dass sie diese aus ihren angegebenen Gründen begreift,<sup>4</sup> freilich unter der Aneignung der Grundansätzen des Thomas von Aquin, weshalb Kant durch seinen „kategorischen Imperativ“ für die neuscholastische Sittenlehre im Sinne der Konstitution der Einheit von Ontologie, Metaphysik und Ethik äußerst aktuell wird.

Während aber diese Bemühungen im Sinne des gegenseitigen Verständnisses wirklich fruchtbar waren, geht Papst Pius XII. in seiner Enzyklika „*Humani generis*“ aus dem Jahr 1950 auf dem Spur der früheren Enzyklika „*Aeterni Patris*“ einen, zweifellos *antimodernistischen* Weg und verbindet gegenwärtige (für ihn wesentlich *agnostische*) Strömungen in der Philosophie nicht nur mit dem „Modernismus Kants“, sondern auch mit dem „Evolutionismus“ Darwins, wodurch er nur im gewissen Maße die Stellungen seiner Vorläufern wiederholt. Hier werden wir ver-

---

<sup>1</sup> Vgl. Lotz 1951; 1974; 1988.

<sup>2</sup> Vgl. Maréchal 1926.

<sup>3</sup> Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu bemerken, dass die Neuscholastik wie Kant im Ganzen über den „Verstand“ redet, dabei die Rede von der Vernunft vermeidend, die – wieder Kant zufolge – die Grenzen der Erfahrung überschreiten hätte und dadurch wieder die Metaphysik ermöglichte!

<sup>4</sup> Vgl. Lotz 1988, 454.

sucht, die Grundansätze dieser Enzyklika kurz darzustellen.

Ist die Wahrheit *eine*, so war „die Uneinigkeit der Menschen in Dingen der Religion und Moral wie auch ihr Abirren von der Wahrheit von jeher für alle Guten, besonders die gläubigen und aufrechten Söhne der Kirche, der Grund und die Ursache allertiefsten Schmerzes. Heute gilt das ganz besonders, da Wir überall Angriffe gegen die Grundlagen der christlichen Kultur wahrnehmen“.<sup>5</sup> Ohne den *aufrichtigen* „Dialog“ gibt es weder Ruhe zwischen den Religionen noch einen wissenschaftlichen Fortschritt, warnt dieser Papst.

Wie früher Leon XIII., wiederholt Pius XII., dass „der menschliche Verstand mit seinen natürlichen Erkenntniskräften an sich zur wahren und sicheren Erkenntnis des einen persönlichen Gottes, der durch seine Vorsehung die Welt schützt und regiert, sowie des Naturgesetzes, das der Schöpfer in unser Herz legte“,<sup>6</sup> gelangen kann. Dadurch behauptet er ausdrücklich – wieder auf im Sinne des Leon XIII. –, dass man durch das Licht des „natürlichen“ Verstandes Gott und das „natürliche Gesetz“ *erkennen* kann, wobei Gott selbst zu einem „Gegenstand“ dieser *rationalen Metaphysik* wird, die ihn auf die Ebene eines Seienden inmitten innerweltlichen Seienden zurückführt, d.h. sich über Gott selbst erhebt, weil sie ihn nun in seiner Existenz erkennen kann, was dann letztes Ende die *Überflüssigkeit des Glaubens* zur Folge hat.

Der durch den Glauben nicht geleitete Verstand verfällt gerade auf Irrungen dieses „rationalen“ Typus. Die Pfeile des Pius XII. zielen aber nicht auf die *Kritik der rationalen Theologie*, sondern auf die durch den *Evolutionismus bestimmte* gegenwärtige Naturwissenschaft, der nach ihm „auf dem eigenen Gebiet der Naturwissenschaften noch nicht sicher bewiesen ist“, weshalb der Evolutionismus „vermessentlich“ die „monistische und pantheistische Auffassung“ vertritt, „dass der Weltall einer ständigen Entwicklung unterworfen sei“.<sup>7</sup>

Gerade hier kommen wir zu dem Punkt, an dem Papst *für diesen Missstand den „Existentialismus“ anklagt, weil er die unveränderlichen Wesenheiten der Dinge verwirft und ins Zentrum die „Existenz des Menschen“* ausschließlich statuiert. Es ist zu bemerken, dass Pius XII. in diesem Zusammenhang den Titel „Existentialismus“ nutzt, der sich in den geltenden geschichtsphilosophischen Lehrbüchern mit dem *Französischen Existentialismus* fast ausschließlich verbindet,<sup>8</sup> während die *„Existenzphilosophie“* für den deutschsprachigen Raum vorbehalten bleibt.<sup>9</sup> Diesen Titel „Existentialismus“ nimmt auch Stjepan Zimmermann auf, und zwar mit die-

<sup>5</sup> Papst Pius XII. 1950, Art. 1

<sup>6</sup> Ebd., Art. 2.

<sup>7</sup> Ebd., Art. 5.

<sup>8</sup> In seinem Versuch, die Enzyklika zu berechtigen, weist J. B. Lotz darauf hin, dass der „Existentialismus“ für Papst ein „gesamtes Philosophieren“ umfasst, in dem „die Existenz die entscheidende Rolle spielt“. Vgl. Lotz 1972, 52.

<sup>9</sup> Das ist äußerst wichtig zu betonen, weil Zimmermann selbst – wahrscheinlich unter dem Eindruck dieser Enzyklika – in seinem Jaspers-Buch – ganze Zeit diesen Ausdruck „Existentialismus“ benutzt, obwohl man für Jaspers gar nicht sagen kann, dass er ein Angehöriger des Existentialismus war, wie er sehr oft ermahnt.

ser Enzyklika betonend, dass zusätzliche „Verwirrung des Denkens“ der Historismus verursacht, der nach dieser Enzyklika „nur auf das Geschehen im menschlichen Leben achtet und die Grundlagen jeder Wahrheit und jedes allgemein gültigen Gesetzes vernichtet, sowohl für die Philosophie als auch für die christlichen Glaubenssätze“.<sup>10</sup>

In diesem Zusammenhang beunruhigt Pius XII. die *Verachtung gegen den kirchlichen Lehramt* als *einzig*en Bewahrer und Verteidiger der „göttlichen und menschlichen Wahrheit“<sup>11</sup> vor allen *Neuerungen* der Moderne, deren Ziel nicht anders als die Befriedigung der aktuellen Bedürfnisse ihrer Zeit ist. Das führt ihm zufolge zu einem *dogmatischen Relativismus*, der sich vor allem darin widerspiegelt, dass „die Existenz des Einzelnen“ *ins Zentrum* des Interesses kommt, und zwar in *ständiger Entwicklung*, obwohl er klar betont, dass man den wahren Wert dieser gegenwärtigen Strömungen und zugleich des Existentialismus selbst beurteilen muss, nur dann aber nicht, wenn es „sich um Systeme handelt, wie den ‚Immanentismus‘, ‚Idealismus‘, den geschichtlichen oder dialektischen ‚Materialismus‘ oder auch ‚Existentialismus‘, oder in der Form des Atheismus oder wie er sich wenigstens gegen den Wert der metaphysischen Schlussfolgerung wendet“.<sup>12</sup> Diese „Artikel“ bekommen – wie wir sehen werden – ihren scharfen Ausdruck im genannten Buch Stjepan Zimmermanns, in dem er auch die Bernhard Weltes Jaspers-Deutung der Kritik unterwirft.

Zimmermann macht empfindlich zuerst Weltes Umdeutung der „fünf Wege“ des Thomas von Aquin im Sinne von Karl Jaspers,<sup>13</sup> weil Jaspers „jede Möglichkeit einer sicheren Antwort als der allgemeingültigen Wahrheit über Gott verwirft. Er wird gelegentlich von der Transzendenz als von Gott reden, sogar im ‚christlichen‘ Sinne, aber sie ist nur historisch bedingt, d.h. sie spricht zur Existenz durch die

<sup>10</sup> Papst Pius XII. 1950, Art. 7.

<sup>11</sup> Ebd., Art. 9. „Leider gehen diese Neuerer von der Verachtung der scholastischen Theologie sehr leicht dazu über, das Lehramt der Kirche selbst, das diese Theologie mit ihrer Autorität so sehr stützt, nicht zu beachten oder sogar zu verachten. Sie stellen dieses Lehramt als ein Hemmnis für den Fortschritt und als ein Hindernis für die Wissenschaft hin. Einige Nichtkatholiken aber sehen es als ungerechten Zwang an, der Theologen von höherer Bildung davon abhält, ihre Lehrmeinungen zu reformieren. Und wenn auch dieses heilige Lehramt für einen jeden Theologen in Dingen des Glaubens und der Sitten die nächste und allgemeine Norm sein muss (da Christus, der Herr, ihm den ganzen Glaubensschatz anvertraut hat, d. h. die Heilige Schrift und die göttliche Überlieferung, um ihn zu behüten, zu verteidigen und zu erklären), so gerät doch immer wieder in Vergessenheit, als wenn sie nicht bestände, die Pflicht der Gläubigen, ebenfalls diese Irrtümer zu fliehen, die sich mehr oder weniger der Häresie nähern, und also „auch die Konstitutionen und Erlasse zu beachten, mit denen der Heilige Stuhl falsche Ansichten dieser Art verworfen und verboten hat“. Mit Absicht haben sich einige daran gewöhnt, das nicht zu beachten, was die Rundschreiben der Römischen Päpste über die Natur und die Einrichtung der Kirche sagen, nur um eine mehr unbestimmte Auffassung vorherrschen zu lassen, die sie aus den Schriften der alten Väter, besonders der griechischen, geschöpft zu haben behaupten.“ (Ebd., Art. 18)

<sup>12</sup> Ebd., Art. 32.

<sup>13</sup> Hier bezieht sich Zimmermann auf die Weltes Habilitationsarbeit »Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie«, die 1949 im *Symposion. Jahrbuch für Philosophie*, Nr. 2, und die später im Zusammenhang seiner *Gesammelten Schriften* veröffentlicht wurde. Vgl. Welte 2008. GS II/3.

„Chiffren“, während der Existierende über seinen „Glauben“ und das „Geglaubte“ schwebt. Berechtigt Welte die These Jaspers‘, dass die „Vergewisserung“ der Transzendenz unbegründbar bleibt? Ist er mit dem Beweisen (demonstratio) Gottes aufgrund der Kausalität einverstanden?<sup>14</sup>

Zweitens, in dieser frühen Jaspers-Schrift Weltes sieht Zimmermann nur den Versuch: „auf Thomas Jaspers zu montieren“,<sup>15</sup> wobei Zimmermann völlig übersehen hat, wie er selbst diese Montage im Fall der berühmtesten Philosophen des XX. Jahrhunderts ausgeführt hat. „Auf den Thomas Jaspers montieren“ ist nämlich nur durch die „Methode“ Zimmermanns möglich: *auf den betreffenden „nichtkatholischen“ Philosophen die waltende, „offizielle“ Kirchenlehre anzuwenden und ihn dann „bedingungslos“ verurteilen*, wie es früher Dominikaner Hijancit Bošković gegen Karlo Balić getan hat.<sup>16</sup> – Wie es im Folgenden zeigen wird, erst dieses Verfahren stellt die wirkliche „Montage“ dar, die gerade Stjepan Zimmermann, sich auf *Humani generis* berufend, nicht vermeiden konnte oder wollte! – Diese Montage macht er vielmehr sogar bezüglich Welte selbst, da für Welte – so Zimmermann – „Gott nicht der Gegenstand des Wissens wie die *obiecta propria* ist, und restringieren wir (mit Jaspers) den Ausdruck ‚Wissen‘ auf diese *obiecta* (wie es dem menschlichen, mit dem phantasmatischen behafteten Wissen eigen ist), so kann man mit Recht sagen (so argumentiert Welte), dass es jene Evidenz Gottes nicht gibt, die die Sicherheit determiniert, die die Gedankensicherheit *ex impero voluntatis* = durch das Glauben darstellt“.<sup>17</sup> Da das einzig geschaffene Seiende „*obiecta propria*“ darstellt, das in seiner einmaligen und unwiederholbaren Existenz als nie zu Ende erreichten Möglichkeit eigentümlich und einzigartig ist, so bedeutete das Präzisieren irgendwelcher von dieser „*propria*“ der göttlichen Existenz – sogar für Scholastik/Neuscholastik selbst – nichts anderes als die Rückführung Gottes auf das *gegenständlich gegebene Seiende*, in der der Mensch den Glauben an die Transzendenz verloren hätte. Es hätte nur diejenige Art der „kausalen Metaphysik“ übrig geblieben, die imstande wäre, die – wie Zimmermann selbst sagt – „Vergewisserung“ der Existenz Gottes als desjenigen Seienden zu erlangen, das – wieder kausal-metaphysisch betrachtet – „nicht kausal wie dasjenige Seiende abhängig ist [...], bei dem die Wirklichkeit (in unserer Terminologie: Existenz) die Nicht-Wirklichkeit (Potentialität) zulässt und aufgrund dessen die kau-

<sup>14</sup> Zimmermann 2001, 170.

<sup>15</sup> Ebd., 171.

<sup>16</sup> Über diesen „Fall“ vgl. Pavić 2006, 26-28.

<sup>17</sup> „Willentliche Zustimmung“ (*ex impero voluntatis*) bedeutet nicht Zustimmung mit der verschiedensten gegenständlich-sinnlichen *Gottesvorstellungen*, die in fast allen großen, besonders christlichen Religionen stark ausgeprägt sind, sondern sie entsteht aufgrund der menschlichen „Betroffenheit“ durch das Übersinnliche, das „Numinose“, durch „*fascinosum*“ und „*tremendum*“ (R. Otto), ohne die es keinen „Glauben“ gibt, sondern nur die „Religion“ übrigbleibt, aber nicht mehr die Religion im ursprünglichen Sinne *religio* als „re-legere“ und „re-ligare“ (*Rückgebundenheit*), sondern ausschließlich als die Institution der *gegenständlichen* Verfügung und Auslegung (des letzten Rechtsspruchs) nicht nur des Menschlichen, sondern auch des Göttlichen oder – wie es Karl Rahner zu sagen pflegt – „von Gott her gesehen“!

sale Abhängigkeit fordert. Es ist deshalb die unabhängige Ursache der Wirklichkeit selbst (*Ipsum esse*)“.<sup>18</sup>

Insofern es zwischen Gott und dem Menschen einen solchen Bezug der „kausalen Abhängigkeit“ gäbe, der gerade wegen der *Kausalität, nicht der Abhängigkeit*, die Ursache der vollen Unfreiheit wäre, da es keine „freie Entscheidung“ der glaubenden Existenz für das „in-Beziehung-treten“ mit dem Geglaubten (*religio*) gäbe, sondern alles durch die Notwendigkeit und den Zwang geschieht, die schon im Voraus damit rechnen, dass jeder Gläubige wie Thomas und Zimmermann Gott in seinem Dasein und (metaphysischen, attributiven) Wesen *rational* erkennen kann,<sup>19</sup> so hat Welte nicht „Schuld“ daran, weil er *glaubt*, dass man über Gott „kategorial“ (im Sinne Jaspers') nicht sprechen kann, aber *hat* „Schuld“ daran, dass, wenn er für Thomanische Gottesauffassung behauptet, dass Thomas in diesem Hinblick das „geschichtliche Bewusstsein seiner Zeit“ völlig vernachlässigt, was – möglicherweise unbewusst – Zimmermann selbst auch bestätigt, wenn er sagt, dass es hier bei Thomas „um den Namen und darum geht, dass seine Bedeutung (Miličić 2020, 27-35) dem philosophisch erlangten Begriff entspricht“,<sup>20</sup> woran nach ihm wieder die Philosophie, nicht die traditionellen Ausführungen der göttlichen Existenz aus dem *Begriff* Gottes, schuldig ist.

Zimmermann stellt, *drittens*, eine sehr merkwürdige Frage: In welchem Bezug könnte Jaspers' Menschenverständnis mit dem „Thomanischen in der Beantwortung des anthropologischen Problems“ stehen?<sup>21</sup>

Die Frage ist deshalb äußerst erstaunlich, weil sogenanntes „theozentrisches Weltbild“ und die darauf beruhende *Theologische Anthropologie* keine „Lehre“ vom Menschen *als* Menschen in seiner autonomen Existenz ist, so dass es für Scholastik/Neuscholastik kein Problem „Mensch“ gibt, wenigstens nicht in demjenigen Sinne, in dem es nach Kant besonders M. Scheler, H. Plessner und A. Gehlen entwickelt haben, sondern nur eine „Selenlehre“, „metaphysische Psychologie“ schlechthin. Hier sollte man versuchen zu zeigen, dass es fast unmöglich ist, die „Erhellung“ der Grundmodi des menschlichen Daseins bei Karl Jaspers mit der Thomanischen „Lösung“ des *anthropologischen Problems* in irgendeine Verbindung zu bringen, da dieses „Problem“ für Thomas nicht der *anthropologischen*, sondern rein *ontotheologischen* Natur ist, woraus Thomas' Seelenlehre überhaupt entsprang. Es geht nämlich um zwei „Systemen“ oder „Denkweisen“, die durch die *Eonen* des menschlichen Daseins voneinander getrennt sind: Einerseits wirkt Karl Jaspers zufolge die „katholische Methode“, die ein ewig gültiges System entwirft und alles darauf reduziert, andererseits *die* Methode des kirchlichen „Lehramts“, das dieses System *verewigt*, oder philosophisch gewendet: die „katholische Methode“ ist die Weise, den

---

<sup>18</sup> Zimmermann 2001, 172.

<sup>19</sup> Ebd., 173.

<sup>20</sup> Ebd. 173.

<sup>21</sup> Ebd., 174-175.

substanziellen Inhalt in reine Gedachtheit zu verwandeln und ihn dadurch zum Verschwinden zu bringen.<sup>22</sup> Es scheint Jaspers zeigen zu wollen, dass eine „katholisch“ bzw. „kirchlich“ gedachte Wahrheit dadurch konstituiert wird, dass sie zuerst durch die „Verordnung“ in der Gestalt einer Enzyklika *die* Wahrheit von der Unwahrheit trennt, um letztes Ende gerade diese Unwahrheit mit *der* Wahrheit zu vereinigen und damit aufzuheben. Das „Unwahre“ in dieser „katholischen Methode“ ist aber zuerst und zunächst „der Andere“, „das Fremde“, das man in seiner Fremdheit weder „verstehen“ noch „aneignen“, sondern nur in seinem Anderssein *neutralisieren* (Hegel würde sagen: *aufheben*) kann, so dass es nach Jaspers keine Möglichkeit gibt, die Katholizität selbst durch dieses Andere und Fremde zu *bereichern*. Das stellt für ihn den schicksalhaften Verlust desjenigen „Inhalts“ dar, der die Erfahrung des Ursprünglichen überhaupt möglich macht, einen Verlust, der um die „Konstitution einer rationalen systematischen Einheit“ des Systems einer *katholischen Glaubenslehre* willen sogar das „transzendente Eine“ aufhebt, auf dem nach Jaspers die menschliche „Kirchlichkeit“ als κοινότητα überhaupt beruht.

Aber das ist leider kein Thema der *philosophischen* Überlegungen Stjepan Zimmermanns, den nur die Frage interessiert: Wie die „Preambulae fidei“ auf die alltägliche Glaubenspraxis anzuwenden sind, und zwar unabhängig von der „kontingenten Situation“ des Gläubigen, der in diesem Sinne auf seinen eigenen, persönlichen Glauben kein Recht hat, da er in seiner Freiheit keinem „Kanon“ unterliegt. Gerade deshalb erfährt die Weltes Auffassung des „philosophischen Glaubens“ bei Karl Jaspers in der Auslegung Stjepan Zimmermanns eine viel schärfere „Verurteilung“ als die Jaspers selbst, weil Welte in dieser Habilitationsschrift ausdrücklich versucht, ein Gespräch zwischen Thomas und Jaspers zu ermöglichen und in Gang zu bringen. Der „Glaube“ bei Thomas von Aquin – so versteht Zimmermann Weltes Interpretation – bedeutet keine *feste Entscheidung aufgrund der Gotteserkenntnis*, sondern „Angst“ und „Unsicherheit“ wegen der Unmöglichkeit, ein „apodiktisches“ Wissen von Gott zu gewinnen, das man nach Zimmermann nur durch die Erkenntnis der *sinnlich-gegenständlich* gegebenen Welt ermöglicht, welche die sichere Hauptquelle der Erkennbarkeit der Transzendenz selbst sein sollte.<sup>23</sup>

Obwohl Zimmermann die „Angst“ bei Jaspers richtig versteht, verliert durch sie das gegenständliche Dasein des Menschen – in der Ausdeutung Zimmermanns – eine feste Verankerung in dem Sinnlichen, das ihm letztes Ende es ermöglicht, zum

<sup>22</sup> Vgl. Jaspers 1947, 844.

<sup>23</sup> „Von Thomas her wird natürlich niemand darauf schließen, dass der Mensch Gott adäquat erkennt und mit ihm durch die Seligkeit vereinigt ist. Sogar wenn die Sicherheit über Gott sowie das Verständnis des Lebensziels in Frage steht, könnte man ‚von Thomas her‘ eine solche Endgültigkeit nicht ableiten, bei der alle Angst (der Skepsis bzw. des Abfalls) ausgeschlossen wäre. Aber die Sicht dieses *theistischen* Transzendierens kann man nicht auf den Jaspers‘ ‚Glauben‘ anwenden, in dem jede Möglichkeit der transzendenten Erkenntnis ausgeschlossen wird.“ (Zimmermann 2001, 175) Offenbar mildert Zimmermann hier seine Auffassung, weil er die Möglichkeit der „Angst“ bzw. „Skepsis“ hinsichtlich der Gültigkeit der gegenständlichen Erkenntnis zwar gestattet, aber trotzdem seine Überzeugung von der Erkennbarkeit des Transzendenten *nicht* verlässt!

Un-gegenständlichen und Un-erkennbaren gleicherweise sich zu verhalten, also durch den „Glauben“, der mich von der „gegenständlichen Sicherheit“ befreit und mich mit meiner eigenen Existenz *als solchen* konfrontiert, und zwar einschließlich der immer drohenden Möglichkeit eines „nichtigen Chaos“, vor dem ich erst die *eigentliche* Weltexistenz gewinne. Das ist keine passive „Teilnahme am Sein“, wie es Zimmermann denkt,<sup>24</sup> sondern die existentielle *Entscheidung* für das eigentliche Sein, ohne die es weder *freie* Entscheidung noch das freie Sicherschließen zur Transzendenz gibt. Dieses „Ziel“ ist weder bei Thomas noch bei Jaspers „mit Gott gleichartig“, wie es Zimmermann denkt, weil in diesem Fall sowohl jenes „Ziel“ als auch Gott selbst *rational erkennbar* wäre,<sup>25</sup> bzw. es gäbe weder „Angst“ hinsichtlich der Erkennbarkeit jenes „Zieles“ noch irgendwelches Bedürfnis nach dem – sei es christlichen oder Jaspers'schen – „Glauben“.

Das „Transzendieren“ bedeutet für Zimmermann nichts anderes als die Überwindung des Bewusstseins von der eigenen Sterblichkeit und Endlichkeit durch den christlichen Glauben und Hoffnung auf das „überweltliche Leben“ oder, wie es Nietzsche sagen würde, durch *die radikale Flucht aus der Welt* und Un-verantwortlichkeit gegen Gott, dem Nächsten und sich selbst. Demgegenüber stellt nach Zimmermann der „philosophische Glaube“ Karl Jaspers' nichts anderes als den Versuch dar, die eigene Existenz sub specie des „Nichts“ aufzubauen und sinnhaft zu machen, wobei Zimmermann dadurch einen Grundfehler macht, dass er die „Transzendenz“ mit dem „Nichts der Welt“ gleichsetzt. Dieser Fehler besteht darin, dass in diesem Fall Jaspers und Heidegger die Hauptvertreter des Nihilismus wären, die Zimmermann zufolge das *Transzendieren*, welches beide als den radikalen Vollzug des Überwindens des *gegenständlichen* Bezugs zur Welt im „Hier“ und „Jetzt“ meiner unmittelbaren Existenz verstehen, als einen radikalen „Sprung“ in Abgrund des Nichts begreifen, oder wie Zimmermann selbst sagt: „ich greife über (transzendiere) zum Abgrund oder zur Dunkelheit jeder wissbaren Bestimmtheit

<sup>24</sup> „Es scheint jedoch bei Thomas einige Bezugspunkte mit dem voluntaristischen Charakter des ‚glaubenden‘ Transzendieren bei Jaspers zu bestehen, aber zwischen beiden der Hauptunterschied liegt in einer ganz anders strukturierten Orientierung hinsichtlich des Transzendierens. Der Wille ist nach Thomas frei, welcher von dem Verstand die Antwort auf die Frage nach dem Gute erwartet, d.h. der Mensch führt die Willenstätigkeit aufgrund des (verstandesmäßigen) Denkens aus, das *obiecta propria* unter dem Aspekt des Seins überhaupt, innerhalb Grenzen der gewissen Bestimmungen fasst, und transzendiert diese Grenzen durch die Verwirklichung eines Gedankens von dem Sein selbst (das in Objekten unabhängig vom Denken grenzsituationsmäßig verwirklicht wird); während die washeitliche Seinsbestimmung der Sinnen ‚verschlossen‘ bleibt, ist der Verstand für das Sein sowie der Wille für das gute Sein offen.“ (Zimmermann 2001, 176) In seinem Bezug zum „guten Sein“ ist der Wille auf kein *besonderes* Gute gerichtet, was ihm zugleich es ermöglicht, zum allen in der Welt geschaffenen in der Weise des „Gutseins“ sich zu verhalten, d.h. von allem besonderen Interessen *frei* zu sein und im Horizont der unendlichen Möglichkeiten des Seins sich zu bewegen.

<sup>25</sup> Aus allem Gesagten ist ersichtlich, dass Zimmermann sich selbst direkt widerspricht, wenn er Thomas und Jaspers *künstlich* entgegensetzt: „während aber Thomas den *religiös-moralischen* Inhalt (die Fülle) des Transzendierens *logisch begründet* (beweist), *erhebt sich* das Transzendieren bei Jaspers *nicht zum Verhältnis zu Gott*, es enthält keine Wahrheiten über Gott, die dem Willen den Weg zum Lebensziel der seligen Vereinigung mit Gott zeigen könnten (Zimmermann 2001, 177). Hier haben wir wieder diejenige, bei Heidegger so genannte „Onto-Theo-Logik“ am Werk, die die Glaubensinhalte und damit zugleich die Transzendenz selbst *logisch berechtigt*.

(= zum ‚Nichts‘).<sup>26</sup> Das bedeutet ein volles Missverständnis der Position Jaspers' und Heideggers, da die Erfahrung des Nichts, der eigenen Sterblichkeit und Endlichkeit, die *existentielle* Grunderfahrung des Menschen ausmacht, durch die der Mensch als unmittelbar *betroffen* die *Verantwortung* für diese seine Existenz übernimmt, ohne freilich irgendwelche Möglichkeit zu haben, die letztgültigen Antworten auf die Grundfragen geben zu können, die die Religion so selbstgewiss gibt. Dieses Ausgeliefertsein (die *Geworfenheit*) sich selbst und der Welt macht uns zu einem „wissbaren“ Wert, vor dem kein Entzug jenseits aller metaphysisch-religiösen Spekulationen möglich wird: Der verantwortliche „Sprung ins Leben“ bedeutet daher den Vollzug des Überwindens jenes „Transzendierens zum Nichts“ Stjepan Zimmermanns, menschliche existentielle Antwort auf das Bewusstsein von der eigenen Sterblichkeit, durch die die Existenz die Entscheidung für das Leben immer wieder trifft, ohne es zu verachten, und der „Erde treu bleibend“ im Sinne Nietzsches, so sehr sie das „Scheitern“, den Aufstieg und Abfall erlebt, in denen die Existenz ihre eigene „Geschichtlichkeit“ gleichzeitig erfährt. „Wertlos“, „nichtig“ und „sinnlos“ ist nicht die Welt in ihrer ursprünglichen Selbstgegebenheit – wie es Zimmermann Jaspers vorwirft –, sondern nur jene *gegenständlich hergestellten Welt*, in der sich der Mensch *heimatlos* und als „Fremdling“ fühlt, der alles ihm Begegnende als das ihn *Bedrohende* erlebt, so dass man die Existenzphilosophie – neben freilich der Marxschen Kritik der Entfremdung – auch als ein gewisser Versuch verstanden werden kann, jenseits dieser Entfremdung die ursprüngliche Weltheimat und darauf sich aufbauenden Lebensbezüge zu erfahren und möglicherweise wieder ins Leben zu rufen.

Die Erfahrung des „Nichts“ bedeutet also kein Versinken in „Abgrund und Dunkelheit jeder wissbaren Bestimmtheit“, sondern vor allem die entscheidende Forderung nach der Überwindung dieser „Dunkelheit“, auf die die Deutschen Romantiker mit ihrer „Weltschmerz“-Theorie und der französische Existentialist Albert Camus mit dem „Selbstmord“ (der freilich nicht wortwörtlich gedeutet werden darf, sondern als das wurzelhafte „Ermorden“ jeder gegenständlichen Bestimmung der eigenen Existenz) geantwortet haben.

Die Rückkehr zu sich selbst besagt keine Flucht vor der Welt, sondern den Versuch, sich selbst als eigentliche Existenz im Horizont der ungegenständlich (*sinnhaft*) gegebenen Welt wiederzugewinnen, der endgültige Abbruch mit jeder gegenständlichen Bestimmung meines Daseins, was nun auch für Zimmermann „bedeutet, dass dieser Abgrund jedoch nicht die Negation überhaupt als das Nichtsein, sondern dasjenige *Sein* bedeutet, von dem abhängt, ob etwas für mich irgendwelche Bedeutung hat oder nicht“, <sup>27</sup> wobei diese Existenz nicht mehr das alleskonstituierende „transzendente Subjekt“ im Sinne Immanuel Kants, sondern eine entschiedene Existenz ist, die gerade durch diese Entscheidung den Weg zu sich selbst

<sup>26</sup> Zimmermann 2001, 178.

<sup>27</sup> Ebd., 179.

als zu dem Selbstbewusstsein ebnet. Das bedeutet aber für Zimmermann nichts anderes als die Zurückführung des Wissens auf die Ebene der Immanenz, bzw. der „diskursiven Logik“ auf die Innerweltlichkeit, was natürlich richtig ist genauso wie die Zimmermanns klare Feststellung des Einflusses Kants in beiden Fällen ist. Diese Rückführung bedeutet keine *Entwertung der Transzendenz*, wie es Zimmermann meint, sondern die Rehabilitierung des werthaften Welterlebens in ihrer vollen Sinnhaftigkeit und existentiellen Bedeutsamkeit, ohne die es letztes Ende keine Wahrheitserfahrung gäbe.<sup>28</sup> Auf die existentielle Verwirklichung ruft den Menschen keine „objektive Wahrheit“, keine „adaequatio rei et intellectus“, sondern das Bewusstsein von der eigenen Sterblichkeit als die Grenzsituation der tiefen „Betroffenheit“, in Anbetracht dessen jede Rede von einer „allgemeinen“ und „überzeitlichen“ Wahrheit völlig sinnlos wird. Sinnlos wird zugleich auch unsere *immanente* Rede von dem *transzendenten* Gott, da unsere Sprache so sehr in die Sinnlichkeit eingetaucht ist, dass jedes Wort vom Übersinnlichen seine notwendige Reduktion auf die Sinnlichkeit darstellt, obwohl der Mensch durch die Religion und Philosophie unaufhörlich versucht, gegen Kant und besonders Wittgenstein vom Transzendenten *bildhaft* zu sprechen, so sehr er sich dessen bewusst ist, dass ein solches „Verfahren“ der Gefahr des Verfalls an die Sinnlosigkeit der eigenen Aussagen und der Möglichkeit der Aufhebung der „Nichtidentität des Nichtidentischen“ im Sinne Theodor Adornos ausgeliefert ist. „Die Freiheit“ bedeutet nicht jenen „Sprung in den Abgrund“ und in die „Dunkelheit“ des Nichts, wie es Zimmermann meint, sondern vor allem die Überwindung des gegenständlichen Daseins zum Zwecke der vollen Eröffnung für die Transzendenz, die – in meine Existenz tretend – das mitkonstitutive Moment der Verwirklichung meiner (*sinnhaften*) Existenz, d.h. ihre äußerste „Bestimmung“ wird. Dieses „Transzendieren“ des gegenständlichen Daseins bedeutet keine *passive Hingabe* „an dem, was mir der Abgrund durch das Schweigen spricht“, <sup>29</sup> weil in diesem Fall Jaspers ein schlechthinnige *protestantische Pietist* wäre, der in dieser Welt nichts für das eigene Heil tut, sondern sich an rettenden göttlichen Willen *passiv hingibt*, durch das er von der Verantwortung für die Welt völlig entlastet wäre, und Transzendenz, auf die er fromm hört, zeigte sich letztes Ende als derjenige „nichtige Abgrund“, an den nun – so Zimmermann – Gott selbst zurückgeführt wird. Andererseits lehnt Zimmermann als der „rationale Metaphysiker“ und „Noetiker“ bis zum letzten die Meinung ab, dass „es hier kei-

<sup>28</sup> Gerade hinsichtlich des Wahrheitsverständnisses ist Zimmermann mit Jaspers überein: „In der Tat hat Jaspers recht, wenn er denkt, dass der Mensch auf die allgemeine Wahrheit nicht reagieren will, solange er sie auf sich selbst nicht anwendet, falls er durch die Grenzsituation getroffen wird; gegen die allgemeine Wahrheit wird der Einzelne deshalb gleichgültig bleiben, weil sie von dem einzelnen Subjekt abstrahiert, das an die Wahrheit denkt (z.B. an die Tatsache, dass die Menschen sterblich sind), d.h. der Einzelne wird nicht die Wertlosigkeit und Leereheit des in der Welt Daseins, solange er in dasselbe nicht eintritt“ (Zimmermann 2001, 180). Gerade dieses Bekenntnis Zimmermanns zeugt davon, dass Jaspers' Existenz-Verständnis keine bloße „Hingabe“ an die „Dunkelheit“ und „Nichtigkeit“, sondern grundlegende und unverzichtbare Forderung nach ihrer Überwindung um das eigentliche In-der-Welt-sein willen bedeutet!

<sup>29</sup> Zimmermann 2001, 181.

nen Platz für die *objektive Wahrheit* des transzendenten Seins gibt, weshalb die Philosophie Karl Jaspers' keine wesentlichen Berührungspunkte mit Thomas von Aquin hat".<sup>30</sup> Dass es nicht so ist, das hat viel früher als Zimmermann in seiner erwähnten Habilitationsschrift der berühmte katholische Denker Bernhard Welte versucht zu zeigen, dem wir im Folgenden nachfolgen wollen.

## „2. „TRANSZENDIEREN“ IM CHRISTLICHEN UND PHILOSOPHISCHEN GLAUBEN: THOMAS VON AQUIN

Bald nach dem Zweiten Weltkrieg besucht Bernhard Welte Karl Jaspers in Basel, „wohin Karl Jaspers emigriert war, um mit dem Philosophen das Gespräch weiter zu führen“,<sup>31</sup> besonders was die Beziehung zwischen dem „christlichen“ und „philosophischen“ Glauben betrifft, ein Gespräch, das seiner Darstellung der Philosophie von Karl Jaspers noch stärkere Legitimität verleiht. Andererseits ist zu betonen, dass aus Meßkirch nicht nur Welte, sondern auch Martin Heidegger und Bischof Conrad Gröber stammen – gerade derjenige Bischof, der dem jungen Heidegger Brentanos Buch *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* schenkte, das ihn – wie er später selbst bezeugt – auf den Weg der Seinsfrage führte. Es ist auch wichtig, dass Welte – auf die ausdrückliche Anforderung Heideggers – bei seinem Begräbnis sprach. Alles das ist wichtig hervorzugeben, um zu sehen, wie tief Welte mit Jaspers und Heidegger befreundet und „vertraut“ war, was seiner Interpretationen dieser Philosophen eine zusätzliche, menschliche und *hermeneutische* Legitimität gibt. Daraus erwächst diejenige aristotelisch gemeinte „Ethik der Freundschaft“, die das gegenseitige Verständnis erst ermöglicht. In der Unmöglichkeit, die ganze Habilitationsschrift Weltes darzustellen, begrenzen wir uns hier nur auf seine Schlussbetrachtungen, in denen sein Grundanliegen und ein tiefes Verständnis dieser Beziehung zum Vorschein kommen.

Schon im einführenden Teil seiner Habilitation betont Welte klar, dass „der christliche Glaube ja nicht nur an übernatürliche, sondern auch an natürliche Voraussetzungen geknüpft [ist]“,<sup>32</sup> was für ihn zugleich bedeutet, dass im *existentiell-ontologischen* Sinne entscheidend ist, *wie* der Gläubige seinen Glauben versteht und vollzieht, so dass zuerst in ihm, nicht in der Religion als Institution jene „natürlichen Voraussetzungen“ bestehen müssen, die nicht nur den Glauben selbst, sondern zugleich das Verständnis seines Wesens ermöglichen. Dabei nimmt Welte den Grundansatz von Karl Jaspers vorweg, dass der „philosophische Glaube“ deshalb den Grund jeder, so auch der *christlichen* Gestalt des Glaubens ausmacht, weil die „Existenz“ vor jeden reifen (durchdachten) existentiellen Entscheidung für eine oder andere bestehende Religion liegt, wobei das Christentum für Jaspers eine –

<sup>30</sup> Ebd., 183.

<sup>31</sup> Welte 2008, 11.

<sup>32</sup> Ebd., 23.

Welte zufolge – anziehend-abstoßende Bedeutung hat, denn es appelliert einerseits an die menschliche *gewissenshafte* Verwirklichung des eigenen Wesens als die „Vorbereitung“ für das ewige Leben (Christentum und alle großen Weltreligionen) und andererseits wird gerade sein Wesen selbst dadurch „gedroht“, dass es ihn von ihm selbst und seiner Verantwortung für eigenes Sein abbringt.<sup>33</sup>

Welte macht darauf aufmerksam, dass sein letztes Ziel nicht vor allem *philosophisch*, sondern *fundamentaltheologisch* ist: Die *Apologie des Glaubens* wird in gegenwärtiger Situation und hinsichtlich der Philosophie Karl Jaspers' nur unter der Voraussetzung der „Vergegenwärtigung“ des Thomas' und seiner Lehre möglich, um ihn zu einem würdigen Gesprächspartner und zu einem möglichen *Rück-Kritiker* der philosophischen Position von Karl Jaspers machen zu können, da Jaspers selbst die katholische Denkweise nicht erbt, so dass dieses „Gespräch“ im Gegenfall ein solches zwischen des „Stummen“ und „Tauben“, also im vollen Unverständnis der Fremdheit, enden könnte, wenn man das, was Jaspers unter der kommunikativen „Aneignung“ versteht, nicht akzeptiert, ohne irgendwelchen *Willen zur Assimilierung*. Denn beiden ist jene „*philosophia perennis*“ gemeinsam, zu der Thomas durch seine Aristoteles-Aneignung mit Hilfe der arabischen Denker kam, die aber Jaspers als diejenige Philosophie fasst, die „die Gemeinschaft“ der Denker seit 2500 Jahren mit der Gegenwart stiftet.<sup>34</sup> Die „Vergegenwärtigung“ besagt, dass es keine „antiquarische Historie“ als das Museum der toten „Tatsachen“ gibt, sondern nur die Verlebendigung jener Ursprünge, aus denen immer etwas „Frisches“ und „Neues“ kommt (Gadamer), aufgrund deren meine existentiell-geschichtliche Selbstverwirklichung überhaupt möglich wird. Erst dann kann auch die Thomanische Lehre unsere gegenwärtige Existenz bestimmen und uns gleichzeitig ermöglichen, das Denken dieses „geometrisch präzisen“ Denkers vorurteilslos zu bewerten, der sich in seiner mittelalterlichen Welt „sicher“, „heimisch“ und „geborgen“ fühlte, in welcher „das Unaussprechliche in handgreiflichen und überkommenen Worten angesprochen [wird]: von der Seele, vom Geiste, von Gott, eine in ihre Weise großartige Unbekümmertheit, das nie adäquate Benennbare einfach und gerade in der uns gegebenen und überkommenen Sprache zu nennen, die von keinem modernen Denker so einfach nachgeahmt werden kann“.<sup>35</sup> Diese „Sorgenlosigkeit“ bzw. „Unbekümmertheit“ zeigt andererseits, dass für Thomas das damals waltende „Weltbild“ überhaupt nicht fragwürdig war und dass er sich darin „geborgen“ fühlte, da

<sup>33</sup> Karl Jaspers kann Welte zufolge „einerseits als einer der hervorragendsten Repräsentanten der geistesgeschichtlichen Stunde gelten, andererseits fordert er mit einer Ausdrücklichkeit wie kein anderer der gegenwärtigen Denker und mit höchst entwickelten philosophischem Bewußtsein zu der religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Auseinandersetzung heraus, die hier versucht werden soll. Mehr als jeder Denker der Zeit hat er unausgesetzt die Grenze zum Christlichen im Auge, an welches er das philosophische Denken ebenso unlösbar gebunden sieht, wie er von ihm in höchster Gewissenshaftigkeit absetzen zu müssen glaubt. So bietet uns sein Werk wie vielleicht kein anderes die Möglichkeit, unser Anliegen als ein solches der gegenwärtigen Geistigkeit und des gegenwärtigen Denkens zu entwickeln“ (Welte 2008, 25).

<sup>34</sup> Vgl. Jaspers 1962, 56. Dazu auch Yousefi 2011, 376.

<sup>35</sup> Welte 2008, 280.

er selbst daran *wesentlich* und *tätig* teilgenommen hat, was Thomas offenbar nicht gestört hat. Für ein solches geschlossenes und gerundetes Weltbild sind der „Mensch“ und das „Sein selbst“ ein *Rätsel*,<sup>36</sup> das erst Luther, Kant und Französische Revolution versucht haben zu erhellen, nun aber so, dass man jeden festen Anhaltspunkt verliert und die Erkenntnis ins „Grenzlose“ hineinschreitet, ohne dabei sich selbst irgendwann die Frage nach dem Nächstliegenden und Selbstverständlichsten zu stellen. Seinerseits macht Jaspers nach Welte ein umgekehrtes Versäumnis: Jede „Verfestigung“ des Denkens im irgendwelchen definiten Begriff oder in irgendwelcher Kategorie vermeidend lässt Jaspers unter, die Wesensstruktur des Menschen zu analysieren bzw. zu erhellen, was in jenem Vollzug der „Selbstverwirklichung“ des Menschen geschieht, und was andererseits überhaupt nicht gelingt, ein prägnantes Verständnis der „Chiffren“ zu entwickeln, weil jede von ihnen durch eine andere ersetzbar ist, was aber zugleich bedeuten dürfte, dass die Deutung der Chiffreschrift nur von der Willkür des Deutenden, bzw. von der Weise ihrer Ersetzung abhängt, was Jaspers' ontologische Begrifflichkeit äußerst unverlässlich macht. „Dauernde Seele“ dieser verschiedenartigsten Weisen des Philosophierens bleibt jedoch jene *philosophia perennis*, die nach Welte „nie verstummt“, mit der der Mensch durch Jahrtausende das Gespräch führt, und die auf die Eigentlichkeit des eigenen Seins aus ist, damit er Erschütterungen und Zeitwandeln bestehen und seinem eigenen Wesen treu bleiben zu können. Es scheint Welte Recht darin zu haben, wenn er Jaspers vorwirft, dass er die Transzendenz ohne *Gesicht* und *Gestalt* denkt, weshalb nach ihm passieren kann, dass sie sowie das „Gottesbewusstsein“ in der Zeit verschwindet, und die wesentliche Aufgabe der Religion darin sieht: Sie sollte *über* alle Zeiten und Veränderungen *hinaus* denjenigen ursprünglichen Inhalt bewahren, den Jaspers *phänomenal* nicht erreichen kann, was man nur durch seine Bemühungen berechtigen kann, jeden verdinglichenden Bezug zur Transzendenz zu vermeiden, obwohl das *religiöse Selbstbewusstsein* nicht auf der Seite der Religion, sondern der Philosophie fällt, die jene „dauernde Seele“ der religiösen Inhalte immer erneut durchdenken soll. Sie soll zugleich das durchdenken, was man unter dem phänomenalen Inhalt „Gott“ im Bezug zur existenzphilosophisch verstandenen „Transzendenz“ versteht, weil Gott der Religion nicht ohne Gesicht, Gestalt und Stimme ist, sondern sich in der Geschichte offenbart und spricht, anspricht, ermahnt und die Gebote schickt. Das Gleiche gilt auch für Thomas' Verständnis des „Ipsum esse“,

<sup>36</sup> Darin sieht Welte erstaunlicherweise den Vorrang des Thomastischen Denkens: „Das thomistische Philosophieren hat demgegenüber den entscheidenden Vorsprung, die Frage nach dem Sein und der Seins- und Wesensstruktur des Menschen, damit auch die Frage seines Wesensbezugs zur göttlichen Transzendenz ontologisch weitgehend ausgearbeitet zu haben, in eins damit eine deutliche begriffliche Welt metaphysischer Aussagen gewagt und verantwortet zu haben und damit aus der Schweben in die Konkretion einer eindeutigen geschichtlichen Gestalt eingetreten zu sein. Dem mag der scheinbare Mangel an Unmittelbarkeit gegenüber stehen; aber es zeigte sich uns, dass dieses Philosophieren sich durchaus verstehen lässt als die begriffliche, metaphysische Erfassung der Wesensgrundlagen eben dieses Vorgangs, den die Existenzphilosophie von der phänomenalen Seite her gegenwärtig zu machen und in Gang zu bringen sucht. Darin liegt zugleich die grundsätzliche Verwandtschaft und Bezogenheit dieser beiden sich sonst so fremden Weisen des Philosophierens“ (Welte 2008, 282).

dem – unabhängig von den äußerlich zugesprochenen Prädikaten – auch der phänomenale bedeutungsmäßige Inhalt fehlt, sonst müsste Thomas am Ende jedes Gottesbeweises nicht sagen: „Und das alle nennen Gott“ („hoc omnes intelligunt Deum“ oder „hoc dicimus Deum“).<sup>37</sup> Deshalb wäre es notwendig zu zeigen, dass sich sowohl Jaspers' Begriff der „Transzendenz“ als auch Thomanische Auffassung des „Ipsum esse“ auf die „Bestimmungen“ des Göttlichen und Gottes phänomenal und ontologisch beziehen.

Trotzdem ist aber heute noch ein größeres Problem das eines voraussetzungslosen und vorurteilslosen Ideen-Austauschs zwischen des gegenwärtigen philosophischen Bewusstseins und der Theologie, und als ein Beispiel dafür wählt Welte Jaspers' Begriff der „Existenzerhellung“ und Thomanische „certa cognitio“, gerade hinsichtlich der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis. Dieser Austausch ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass die „phänomenalen Aspekte“ nicht mit der „metaphysischen Thesen“ verwechselt werden,<sup>38</sup> d.h. man darf auf keinen Fall zulassen, dass Eines zum Grund des Anderen wird, weil man in diesem Fall zu völlig falschen Schlüsseln kommt, die jede weitere Verständigung verhindern und denen – ohne es zu wissen – Zimmermann selbst zum Opfer gefallen ist. Das ist die Aufgabe sowohl der Ontologie als auch noch mehr der Fundamentaltheologie, die sich stets an der Grenze zwischen dem „philosophischen“ und „christlichen“ Glauben bewegt, und zwar zwecks Versuchs einer adäquaten Auffassung der göttlichen Offenbarung, was freilich ein großes Thema des Philosophierens von Karl Jaspers ausmacht.

Was ist nun für Welte die Offenbarung selbst?

„Offenbarung ist auf jeden Fall eine *Verkündigung über Verhältnis Gottes zum Menschen*. Sie hat als Verkündigung nur Sinn, wenn sie verstanden und auf Grund des Verstehens geglaubt werden kann. Verstanden und geglaubt können aber ihre Aussagen nur werden, wenn ich mir unter ihren Begriffen – über Gott, über den Menschen und über das Verhältnis beider – etwas Ursprüngliches ‚vorstellen‘ kann. Sonst bleiben alle Worte der Offenbarung leer.“ (Welte 2008, 288)

Unter diesem „Vorstellen“ versteht Welte nichts von dem, was zu dem „vorstellenden Denken“ im Sinne Martin Heideggers gehörte, sondern „zuerst und zunächst“ die existentielle „Betroffenheit“ durch den Inhalt der Offenbarung, bzw. durch das, was meine eigene Existenz radikal *verändern* kann, so dass nach Welte dem Verstehen jener Worte notwendig das Verstehen mich selbst in der Existenz vorhergeht, ohne das es keine *freie* Aneignung des Glaubens selbst gibt. Dieser existentiell gefasste Glaube wird stetig dem „Prüfstein“ ausgeliefert, vor dem ihn das alltägliche Leben unaufhörlich bringt und vor dem selbst die „certa cognitio“ des Thomas von Aquin steht und fällt. Daher das Bedürfnis nach dem Festhalten der Vernunft an die Offenbarung, da die Offenbarung an sich nichts von all dem ent-

<sup>37</sup> Vgl. Welte 2008, 284.

<sup>38</sup> Ebd., 287.

halten könnte, was der Vernunft oder dem tugendhaften Menschenleben gegensätzlich wäre. Andererseits aber betont Welte: Da die Vernunft sich selbst und ihre Willenshandlungen stetig überprüft, hat sie das Recht, die Grundinhalte der Offenbarung auch zu überprüfen, nicht zwecks ihrer Widerlegung, sondern wegen ihrer „Reinigung“ im Sinne dessen, was man heute unter „Aggiornamento“, d.h. unter dem vergegenwärtigenden Wort der Offenbarung versteht, um eine bleibende Aktualität und „dauernde Seele“ zu haben. Erst dann kann der „philosophische Glaube“ zum *negativen* Maßstab des „christlichen Glaubens“ werden:

„Der philosophische ‚Glaube‘, wo er wirklich vollzogen ist, entwickelt damit ein *kritisches Gewissen* jedem Anspruch der Offenbarung gegenüber. Darin liegt ein wesentlicher Dienst, den die Philosophie als ‚ancilla‘ der Theologie in höchster Freiheit zu erweisen berufen ist.“ (Welte 2008, 289)

In Bezug auf die scholastisch-neuscholastische Auffassung der Rolle der Philosophie im System der theologischen Wissenschaften stellt das ein völlig neues Philosophie-Verständnis als „ancilla theologiae“ dar: Während die Philosophie in der mittelalterlichen Theologie als „Werkzeug“ (Organon) für die Widerlegung und Bekämpfung der irrenden Lehren innerhalb der Kirche selbst ist, versteht Welte nun diesen „Dienst“ als die Entwicklung des *kritischen Bewusstseins* nicht nur hinsichtlich „jeden Anspruchs der Offenbarung“, sondern auch hinsichtlich der „Verkündigung“ von der Kirche, des Lehr- und Pfarramtes usw., die nun vor dem Urteil dieses *vernünftigen Gewissens der Philosophie* verantwortlich verantworten sollten, und die Philosophie selbst sollte das Gebot erfüllen: „Du sollst Dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist“. Und „alle Ableitungen [wird sie] in eine sublimen Endlichkeit unablässig zu enthüllen trachten müssen als die Richterin über Echt und Unecht aller Bewegungen des Menschen, die beanspruchen, zur göttlichen Transzendenz sich zu erheben“.<sup>39</sup> Die Philosophie muss also das „Gewicht“ derjenigen Theologien (aber auch Philosophien) werden, die – ironisch gesagt – durch die Verkündigung Wort Gottes ihn selbst zum „Hörer“ und „Vollstrecker“ der kirchlichen Kanonen, wobei man das vergisst, worauf der Hl. Hieronymus immer wieder aufmerksam gemacht hat: „Gehorsam“ und „Gehorchen“! – nicht nur in Anbetracht Gottes, sondern gleicherweise in Anbetracht des Nächsten.

Gerade der „philosophische Glaube“ Karl Jaspers‘ weckt nach Welte das „existentielle Gewissen“, das nicht nur hinsichtlich Gottes, Heils usw. existiert, sondern – *ontologisch* betrachtet – das „Selbstsein“ vor dem Versinken in Sinnlichkeit und vor denen, aus ihr entstandenen „Bildern“ bewahrt, wegen deren der Hl. Augustinus Gott und sich selbst „vergessen“ hat, da diese Bilder ihn von ihm Selbst und dadurch von Gott ständig abgebracht haben. *Ich habe Ich zu sein, um vor Transzendenz*

<sup>39</sup> Welte 2008, 289.

*und mir selbst überhaupt verantwortlich stehen zu können, sonst könnte ich für mein Tun keine Verantwortung tragen!* Mein Selbst kann ich nicht wie eine Kleidung abwerfen und die Masken willkürlich anziehen, je nach dem „Tagesbedürfnis“, weil ich dadurch an Heideggers „Mann“ und „Durchschnittlichkeit“ verfallende, was in Anbetracht des Glaubens nichts anderes als – mit Nietzsche wieder zu sagen – zu einer „Herdenreligion“ gehören bedeutet.

Weder im philosophischen noch im theologischen Sinne kann der „Glaubende“ nur ein auf sich selbst gestelltes Individuum sein, das von allen Vorurteilen und Idolen, vom Goldenen Kalb seines Unglaubens, den Nächsten und Gott, an sich selbst befreit ist. In diesem Zusammenhang stellt Welte nicht nur dem christlich, sondern zugleich dem „philosophisch“ Glaubenden eine äußerst schwere Frage:

„Da das ursprüngliche Gottesverhältnis nur wirklich und echt sein kann, wenn es zwar die konkrete Wirklichkeit wirklicher Gestalten und Begriffe ergreift, aber zugleich über all diese hinaus sich in die Grenzlosigkeit und den nie zu begreifenden Abgrund des Seins weitet, wie kann es sich dann je wieder schlechthin und endgültig an eine konkrete und damit endliche Gestalt binden?“ (Welte 2008, 290)

Wenn diese „endgültige Bindung“ möglich wäre, dann könnten wir weder die, in der Offenbarung enthaltene Botschaft Gottes *verstehen* noch diese, durch das Geschaffene an uns gewendete Botschaft *hören*. Ohne diese Möglichkeit des Verstehen-Hören-Könnens bliebe die Existenz zur ewigen „Innerweltlichkeit“ verurteilt, des bei Jaspers so genannten „Aufschwungs zur Transzendenz“ beraubt. Diese „Bindung“ wird noch gefährlicher als die Gebundenheit an irgendwelche innerweltliche Autorität, und dann stellt sich die Frage:

„Wenn nur im Einsatz und Vollzug des Selbstseins die göttliche Transzendenz ursprünglich vernehmbar wird, wie kann dann eine von *außen* an mich herantretende Autorität endgültige Bedeutung für mein transzendierendes Gottesverhältnis gewinnen? Keine Autorität kann mir mein Selbstsein abnehmen; vergesse und täusche ich mich also nicht selbst, wo ich trotzdem den Versuch mache, mir seine Last von außen abnehmen zu lassen?“ (Welte 2008, 290)

Es gibt also keine Institution und keine Autorität, die mich von meiner Verantwortung für mein eigenes *Selbstsein* entlasten kann, und es ist nur die letzte Frage, ob ich gegen sich selbst *aufrechtig* sein will, denn ich kann die anderen täuschen, sich selbst *nie*, so sehr ich das im „gegenständlichen Dasein“ wollte, das mir durch die *Beschäftigung* mit dem Äußerlichen einen, nur kurzfristige Ausflucht vor sich selbst ermöglicht, wobei der Last der Verantwortung nur noch schwerer wird.

Welte zufolge macht Jaspers den gleichen Fehler wie früher der *Deutsche klassische Idealismus*, besonders Hegel: Die Zurückführung der Offenbarung auf ihren *objektiven* Inhalt bedeutet in dieser Hinsicht nichts anderes als das „Töten“ des Sinnes ihrer „Botschaft“ in ihr selbst. Denn hier geht es nicht um die „Vermittlung der Botschaft“, weder durch die Theologie noch durch die Philosophie, sondern um ihr *Verstehen* und *Vollziehen*. Die Offenbarung ist ein geschichtliches „Faktum“, aber nicht von der Art der geschichtlich-begrifflichen Gegebenheit, da ihre Worte über

sich auf etwas hinausweisen, was sie selbst nicht sind, was ihnen aber den Sinn und die Bedeutung versichert. Oder – wie Welte das Problem Jaspers' ohne Bedenken definiert: *Können wir an Jesus Christus glauben?*, nach dem Jaspers Jesus neben Buddha und Sokrates für einen „großen Menschen“, also für eine Größe zwischen den Menschen erklärt hat, können wir an Jesus als *Christus*, bzw. an seine *göttliche* Natur glauben, oder sich noch radikaler, mit Nietzsche und Jürgen Moltmann für den „Tod Gottes“ bekennen, ohne Möglichkeit mehr zu haben, der „Leitfaden“ unserer existentieller Selbstverwirklichung in der Welt zu haben?

„Gott ist tot“ für alle, die nicht imstande waren, über ihr bloß gegenständliches Dasein sich zu erheben sowie für die alle, die wie der „ungläubiger“ *Empiriker* „Thomas“ ihre Hände in Jesus' Wunden hineinwerfen wollte, um sich davon zu überzeugen und sie „nachzuprüfen“. Deshalb existiert der Glaube für Zimmermann nicht ohne seine rationale Begründung, da ohne den „Verstand“ der Glaube für ihn notwendig in der „abgründigen Dunkelheit“ des Agnostizismus endet!

Aber dieser „Verstand“ kennt deshalb – mit Aristoteles und besonders mit Kant gesagt – keine *Freiheit*, weil er zur *Rezeptivität* verurteilt ist (*Spontaneität* stellt erst eine nachträgliche „Operation“ der synthetisierenden Vernunft), weil man diese Rezeptivität als eine unendliche Kette von Ursachen und Folgen *betrachten* kann, ohne sich durch den Verstand irgendwann darüber *erheben* zu können. So gefasst kann der Verstand keine Freiheit erfahren, denn – wie Welte sagt:

„In der Freiheit sind wir offen zu allem, was ist. Und eben darin ist, was ist, offen und frei zu uns. Es ist wie ein Zwiegespräch von Freiheit mit Freiheit. Oder es ist, als walte da schon vor *mir* eine Freiheit, die alles, was ist, umfängt und in die Heiterkeit des Offenen hält. Indem mein Geist sich in die Freiheit seines Umblicks erhebt, erhebt er sich in meine anfängliche Freiheit, schwingt sich in ihren Spielraum auf und nimmt an ihr teil. So ist die Freiheit *unseres* Geistes eine und gewährte und mögliche Teilnahme unser an der vor uns schon alles Seiende leitende Freiheit betrachtet.“ (Welte 2008, 298)

Gegenüber dem, zweifelsohne erstaunenswerten *existentialen* Verstehen der Existenzphilosophie Jaspers' behauptet Stjepan Zimmerman – ganze Zeit seinen Wege allein gehend –, dass es „Proton pseudos des Existentialismus“ darin besteht, „das Philosophieren sei nicht über die sachlichen Sachverhalte, sondern über mein freies Verhalten zur Welt und zum mich selbst – und es ist deshalb nicht (sagt der Existentialist) das Objekt des verstandesmäßigen Wissens. Ratio wird liquidiert (der Irrationalismus), weil in Frage nicht die menschliche ‚Essenz‘ steht, und die Tendenz des Philosophierens ist nicht, auf dem wissenschaftlichen Weg (der Syllogismus), die objektive Wahrheit in dem letzten Grund des Seins zu erkennen... Das ist die Position des *Agnostizismus*“.<sup>40</sup> Hier sollte man das Urteil über Zimmermann als den Philosophen und Glaubenden dem unbeteiligten Leser wirklich überlassen...

40 Zimmermann 2001, 242.

Jaspers ist für Zimmermann deshalb „Agnostiker“, weil er sich durch seinen philosophischen Glauben *nicht zur Religion „erhebt“*, d. h. „weil er das naturwissenschaftliche Wissen in seiner Aufgabe und methodisch auf die empirischen Objekte begrenzt, woraus die Behauptung folgt, dass das verstandesmäßige Wissen die Empirie nicht transzendieren kann“, und daran sich den anknüpfenden Fehlschluss bindet, dass für Kant und Jaspers das „nicht-empirische Sein nicht existiert“, <sup>41</sup> obwohl Zimmermann sofort betont, dass für Jaspers das Philosophieren nichts anderes als das Transzendieren zum Umgreifenden, während das „empirische Sein“ der Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung bleibt. Und obwohl Jaspers die transzendente Sphäre des Seins voraussetzt, tut er das nicht „so, dass er sie als Objekt rational fasst, sondern so, dass er sie insofern ‚erhellet‘, als er sich selbst inne wird. Eine solche Philosophie wird uns freilich weder objektive noch religiöse Wahrheiten anbieten“. <sup>42</sup> Der Grundansatz der Philosophie von Karl Jaspers, <sup>43</sup> dass man die Gewissheit von der äußeren Welt im Sinne des Descartes nicht ohne die *Selbstgewissheit* erreichen kann, ist für Zimmermann unannehmbar. Aber Zimmermann bemerkt sofort, dass die Betroffenheit durch das Bewusstsein von der eigenen Sterblichkeit die „entscheidende Umkehr zu sich selbst und damit zugleich das Transzendieren über die *zeitlichen Daseinsgrenzen* innerhalb der Welt (voraussetzt), dabei zugleich auch diese Welt selbst transzendierend“, <sup>44</sup> was Zimmermann sich *religiös* umdeutet: Die Umkehr zu sich selbst gebiert nach ihm die *Entscheidung* dafür, dass ich „im ewigen Grund, im Gott verwurzele, der zu mir durch Kreuz Christi ‚spricht‘“, <sup>45</sup> was aber nicht so sehr für Jaspers als für Kierkegaard gilt, den Zimmermann gelegentlich sogar als den „christlichen Existentialist“ bezeichnet, dessen existentielle Tragik gerade im Leiden wegen des Abbruchs der ursprünglichen Verbundenheit mit Gott besteht. <sup>46</sup> Diese Verbindung kann man durch das Zulassen „Gottes im Menschen“ wiederherstellen, d. h. dadurch, dass die Transzendenz in die Immanenz, das Zeitlose ins Zeitliche wieder eintritt, wobei Zimmermann überhaupt nicht bemerkt, dass Jaspers in seiner Philosophie nichts als dasselbe will: alle gegenständlichen Bezüge zur Transzendenz aufheben, um sie in meinem eigenen Leben sich offenbaren zu können. Der Grund dafür liegt zunächst in der Tatsache, dass gerade dieses Aufheben Kierkegaard und Jasper als ein *individuelles Tun* verstehen, jenseits jeder institutionalisierten Religion, die nach Zimmermann zwar für die Wahrheit nicht *maßgebend* ist, aber damit ist nicht gesagt, dass irgendwelche Kirchengemeinde an sich die Wahrheit verhindere.

<sup>41</sup> Ebd., 245 und 246.

<sup>42</sup> Ebd., 246.

<sup>43</sup> In diesem Zusammenhang nennt er Jaspers der „Satellit Kants“!

<sup>44</sup> Zimmermann 2001, 247.

<sup>45</sup> Ebd., 248.

<sup>46</sup> Kierkegaard ist „der protestantische Theologe (nicht Priester), der die dogmatischen (historisch durch Gott geoffenbarten) Wahrheiten verwirft, er (wie Jaspers) glaubt nicht an sie aufgrund der durch Jesus Christus bestätigten historischen Autorität Gottes“ (Zimmermann 2001, 245)

Kierkegaards Einsichten beruhen nach Zimmermann auf einer falschen Voraussetzung, „dass bei dem glaubenden Transzendieren alle objektive Wahrheit ausgeschlossen bleibt“. <sup>47</sup> Dazu kann man sagen, dass die „objektive Wahrheit“ im Sinne Zimmermanns, die für alle Menschen aller Zeiten geltend wäre, Kierkegaard überhaupt nicht interessiert, sondern nur diejenige Wahrheit, die in der individuellen Tat der Selbstverwirklichung in der vorgegebenen Situation sich *individuell* aneignet, ohne jede Garantie und Gewissheit des Erfolgs. <sup>48</sup> Deshalb kann bei Kierkegaard keine Rede von einer „rationalen Theodizee“ sein, wie es Zimmermann behauptet, weil es bei ihm nicht um die Begründung Gottes in der Geschichte geht, sondern um einen innerweltlichen Zugang der Existenz zu sich selbst in ihrem eigentlichen Sein, d. h. im weitestmöglichen Horizont der Freiheit, um die man durch das konkrete Handeln als den konkreten Vollzug der Verwirklichung des *menschlichen* Wesens ringen muss. Die Grenze der menschlichen Freiheit ist das *Endlichkeitsbewusstsein*, weil der Todesgedanke den Menschen nicht nur mit seiner Sterblichkeit konfrontiert, sondern noch mehr das Begehren nach dem ewigen Leben als die Überwindung des bloß zeitlichen Daseins stärkt, die man bei Jaspers durch eine *unbedingte Entscheidung* als die Negation jedes Endlichkeitsgedankens vollzieht, was ihrerseits das konkrete (innere) Handeln fordert, aber das Handeln ist nicht jede Tat, weil die Tat als das Handeln immer einer *kurzfristigen Erfüllung eines Zwecks* folgt und deshalb kein *gewissenshafte* Handeln darstellt. Das gewissenshafte Handeln bedeutet für Jaspers radikales Verlassen von all dem, was den Menschen in seine Endlichkeit zurückwirft, „die Entschlossenheit ist *Unbedingtheit des Wesens*, das sich in der geschichtlichen Gestalt verwirklicht“, <sup>49</sup> *das zeitlose Leben in der Zeit*. Diese Entscheidung ist deshalb *unbedingt*, weil wir uns durch sie jeder anderen Möglichkeit berauben und für *eine* bestimmte Weise des Existierens entscheiden, die uns an diesem Weg der Selbstverwirklichung endgültig *fixiert*, aber zugleich die neuen Horizonte öffnet, in denen nun Gott selbst spricht und verständlich wird.

<sup>47</sup> Zimmermann 2001, 248. Vgl. auch Welte 2008, 260 ff., wo er durch Schellings Interesse an Thomas die Verbindung mit Kierkegaard als Schellings Schüler herstellt.

<sup>48</sup> „Als Existenz ist der Mensch nicht mit allen Menschen (der Masse) gleich, sondern in der ‚Kommunikation‘ der Existenz mit anderen Existenzen, unabhängig von dem Zeitraum: existentielle Augenblicke stellen die Vergegenwärtigung der Ewigkeit. So behauptet auch Jaspers, aber er meint nicht, dass den existentiellen Glauben nicht das christliche Paradox, sondern nur die Grenzsituation weckt; aber mit Kierkegaard denkt, dass dabei der Verstand, das Einsehen einer objektiven Wahrheit, das Überdenken und Begründen keine Rolle spielen: Wagnis des Sichentscheidens ist der einzige Faktor des Transzendierens. Und das wiederholt sich in der gewissen Situation, und deshalb wird die Wahrheit geschichtlich relativiert: sie ist Ungewißheit des Unternehmens.“ (Zimmermann 2001, 248)

<sup>49</sup> Jaspers 1947, 525.

## ::LITERATUR MIT SIGLA

- Jaspers, Karl. 1947. *Von der Wahrheit (VdW)*. München: R. Piper&Co. Verlag.
- . 1962. *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (PhGl)*. München: R. Piper&Co. Verlag.
- Lotz, Johannes Baptista. 1950. *Mélanges Joseph Maréchal*. Brüssel/Paris: Éd. Universelle; Reviewed Work: *Mélanges Joseph Maréchal*. 1951; Review by: Victor Baroni. 1961. *Revue de Théologie et de Philosophie* Troisième série, 1/ 3: 211-213. Paris: Librairie Droz.
- . 1972. *Die Identität von Geist und Sein: Eine historisch-systematische Untersuchung*. In *Analecta Gregoriana* (vol 188). Roma: Università Gregoriana
- . 1974. „Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule.“ In *Theologie und Philosophie* 49: 375-394. Freiburg/Basel/Wien: Herder
- . 1988. „Joseph Maréchal“. In *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: „Rückgriff auf Scholastisches Erbe“, hrsg. von E. Coreth, W. M. Neidl und G. Pfligersdorffer. Graz/Wien/Köln: Styria Verlag.
- Maréchal, Joseph. 1926. *Le point de départ de la métaphysique*. Paris: Louvain.
- Miličić, Zvonko. 2020. *Odnos Stjepana Zimmermana prema filozofiji egzistencije* (Disertacija). Zagreb.
- Papst Pius XII. 1950. *Enzyklika „Humani generis“* (HG). – Offizieller deutscher Text. Wien
- Pavić, Željko. 2006. *Philosophia fundamentalis Josipa Stadlera*. Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija.
- Welte, Bernhard. 2008. GS II/3. *Gesammelte Schriften*. Bd. II/3: *Denken in Begegnung mit Denkern III: Jaspers*. Eing. und bearb. von K. Kienzler. Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag.
- Yousefi, Hamid Reza. 2011. »Karl Jaspers und die ‚philosophia perennis‘«. In: *Karl Jaspers. Grundbegriffe seines Denkens*, Schüßler, W./Schulz, R./Diehl, U.. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Zimmermann, Stjepan. 2001. *Jaspersov egzistencijalizam (JE)*. Sv. 1: *Karl Jaspers prema religiji. Fragmenti o Jaspersovom egzistencijalizmu u vezi s općom filozofijom, napose neoskolastičkom*, priredili: Josip Oslić i Željko Pavić. Zagreb: HAZU i KBF.



# UMETNA INTELIGENCA

ARTIFICIAL  
INTELLIGENCE



*Tadej Praprotnik*  
**ALGORITMI SE NAM  
RESDA VSILJUJEJO,  
A HKRATI NAM JE  
TUDI VELIKO DO  
NJIH: PROBLEMI  
ALGORITMIČNE  
PERSONALIZACIJE**

*143-164*

FAKULTETA ZA HUMANISTIČNE ŠTUDIJE  
UNIVERZA NA PRIMORSKEM  
TADEJ.PRAPROTNIK@FHS.UPR.SI

**::POVZETEK**

ČLANEK PREDSTAVI ALGORITME KOT tehnološko infrastrukturo in družbeno dejstvo vsakdanjega življenja, ki omogoča in določa verzije sodobne družbenosti. Predstavi družbeno konstruiranost algoritmov in njihovo zgodovinsko genezo. Problemizira algoritmčno personalizacijo, upodatkovljenje vsakdanjega življenja in hkrati izpostavi subjektivno percepcijo algoritemskih priporočil. Obstoječe interpretacije algoritemske prihodnosti ter algoritmov kot družbenih dejstev (Durkheim) dopolnjuje s subjektivnega vidika uporabnika, zlasti skozi teorijo performativnosti. Pri interpretaciji algoritemskih priporočil izhaja iz filozofske teorije interpasivnosti (Žižek, Dolar, Pfaller). Za celovitejše razumevanje vsakdanjega življenja je nujno obravnavati algoritme kot sestavino in infrastrukturo vsakdanjega življenja ter razumeti algoritme kot družbeno-tehnično možnost, ki strukturira in oblikuje vsakdanje življenje. V zaključku nakaže možne problematične sklepe in predstave o moči algoritmov in o moči posameznika.

Ključni pojmi: algoritmi, personalizacija, nadzorovalni kapitalizem, veliko podatkovje, performativnost, umetna inteligenca, interpasivnost

**ABSTRACT**

*ALGORITHMS MAY IMPOSE THEMSELVES UPON US, BUT WE CLING TO THEM: PROBLEMS OF ALGORITHMIC PERSONALIZATION*

*The article presents algorithms as technological infrastructure and social fact of everyday life, which enables and defines versions of modern sociality. It presents the social constructivity of algorithms and their historical genesis. The article problematizes algorithmic personalization, the datafication of everyday life and exposes the subjective perception of algorithmic recommendations. Existing interpretations of the algorithmic future and algorithms as social facts (Durkheim) are complemented from a subjective point of view of the user, especially through the theory of performativity. In the interpretation of algorithmic recommendations, it is derived from the philosophical theory of interpassivity (Žižek, Dolar, Pfaller). In order to understand everyday life more fully, it is essential to consider algorithms as an ingredient and infrastructure of everyday life and to understand algorithms as a socio-technical option that structures and shapes everyday life. In conclusion, it indicates possible problematic conclusions and ideas about the power of algorithms and the power of the individual.*

*Key words: algorithms, personalization, surveillance capitalism, big data, performativity, artificial intelligence, interpassivity*

## ::UVOD: ALGORITEMSKO PRIPOROČANJE KOT OMEJEVANJE

*Ko sem pred dobrim letom kupil nov računalnik in se prvič znova pojavil na spletni platformi za izmenjavo videoposnetkov YouTube sem presenečeno zaznal, da mi on - torej YouTube – na izbiro ponuja precej neznane videoposnetke: meni neznane glasbene videospote, čudne tutoriale, izseke iz računalniških igrice. Ker platformo YouTube večinoma uporabljam kot skladišče glasbenih videoposnetkov, sem hčerko vprašal, če pozna ponujeno glasbo. Potrdila je, da gre za neko danes uveljavljeno glasbeno skupino. V redu, naj mu bo. Toda vse moje priljubljene vsebine na YouTubeu so izginile. Le kje so? Moj YouTubeu je bilo potrebno spet vsega naučiti. Potreboval je nekaj kvalitetnih podatkov, nekaj mojih iskalnih vnosov in nekaj mojih klikov na ponujene videovsebine, da se je YouTube spet privadil na moj okus in je pričel ponujati »pravilne« predloge. Od takrat sva nerazdružljiva prijatelja.*

Navedena prigoda sicer govori o *YouTubeu*, a resnična prigoda se v resnici dogaja v drobovju *YouTubea*, govor je o algoritmih. Naše vsakdanje življenje je vse bolj posredovano, pa tudi dopolnjeno in regulirano z najrazličnejšimi digitalnimi, pametnimi napravami. Po Kitchinu te digitalne naprave in omrežene sisteme podpira programska oprema (angl. *software*), ki je v osnovi sestavljena iz algoritmov: gre za »nize opredeljenih korakov, strukturiranih za procesiranje navodil/podatkov, ki proizvedejo izid« (Kitchin 2017, 14). Splošneje rečeno smo na algoritme delegirali različne vsakdanje prakse, kot je iskanje in vrednotenje informacij, komuniciranje, sprejemanje odločitev, navigacijo in predlaganje optimalne poti vožnje. Najlepši primer delegacije je glagol »googlati«, ki ne aludira le na korporacijo Google, temveč pomeni združevanje algoritemske storitve in same aktivnosti (Willson 2017, 139–140).

V konkretnem primeru se je pokazalo, da so algoritmi kot pomočniki in usmerjevalci »neuporabni«, če jih ne oskrbimo s kvalitetnimi podatki: »Algoritmi so inertne, nesmiselne naprave, dokler niso povezani z zbirkami podatkov, na katerih delujejo« (Gillespie 2014, 169). Da sva se z *YouTubeom* ponovno »spoprijateljila«, sem mu moral posredovati podatke o sebi, o svojem »okusu«, potreboval je nekaj mojih klikov in poizvedovalnih vnosov, torej nekaj vstopnih podatkov, zato tudi analiza »ne sme razumeti algoritmov kot abstraktnih, tehničnih dosežkov, ampak mora odpakirati in raziskati vroče človeške in institucionalne izbire, ki se nahajajo izza teh hladnih mehanizmov« (Gillespie 2014, 169).

Izhodišče članka je algoritemska personalizacija, ki jo potrošniki v večini primerov doživljajo kot dobrodošlo novost. Študija o personaliziranem oglaševanju (Statista 2017) navaja, da večina potrošnikov ocenjuje, da personalizirane sugestije, ki jih prejemajo, ustrezajo njihovim nakupovalnim navadam, tovrstno oglaševanje pa zlasti med mlajšimi potrošniki pogosto rezultira v nakupu (Statista 2017). Algoritmi postajajo tehnološka infrastruktura vsakdanjega življenja, dostavljajo nam vse bolj optimizirane podatke, vse bolj profilirane in prilagojene produkte, popravljajo jezikovne napake. Kot ugotavljajo Mittelstadt in dr. (2016, 1) se vse več operacij, odločitev

in izbor delegira na algoritme, ki namesto ljudi svetujejo ali celo odločajo, kako naj interpretiramo podatke in za kakšna dejanja naj se odločamo. Sistemi priporočil uporabnikom posredujejo usmeritve za različna delovanja, denimo na ravni izbire artiklov, izbire optimalne potovalne poti, priporočajo življenjske partnerje. Ob pravkar navedenih sposobnostih je očitna njihova vrednostna nabitost, ki jo specificirajo razvijalci algoritmov, dokončno »optimizirajo« pa uporabniki s svojimi motivacijami, ki privilegirajo določene vrednote. Algoritmi niso tehnološki dodatek, ampak v temelju določajo in oblikujejo naše razumevanje sveta in ga tudi osmišljajo, zato so performativni, saj povzročajo in usmerjajo potek dogodkov. Čeprav naj bi algoritmi zmanjšali pristranost in subjektivnost, pa njihova vpisana vrednostna dimenzija celo krepí tradicionalne patologije in družbene neenakosti (Kitchin 2017, 18–19). Vlogo algoritmov prevprašujejo tudi slovenski znanstveniki, zanimajo jih možni scenariji razvoja novinarstva v vse bolj algoritmizirani prihodnosti (Amon Prodnik 2019, 23–40), problematizirajo vidike algoritmíčne avtomatizacije novinarske prakse (Vobič, Robnik Šikonja, Kalin Golob 2019, 41–61), preučujejo genezo raziskovanja javnega mnenja v luči aktualnega obdobja velikega podatkovja (Splichal 2019, 1–22), raziskujejo možnosti analize in podatkovnega rudarjenja s pomočjo umetne inteligence (Pretnar, Podjed, Bajec, Žitnik 2020, 121–130; Robnik Šikonja, Pretnar 2019, 49–57), osredinijo se na razmerje med analogno in digitalno percepcijo vsakdanjega življenja skozi vidik algoritmov (Muršič 2019, 17–26).

Namen članka je širša problematizacija algoritmíčne personalizacije, algoritmizirano vsakdanjost skušamo razumeti skozi okvir družbenosti; v naslovu članka smo uporabili parafrazo zgoščene opombe iz klasičnega sociološkega dela, *Pravila sociološke metode*, v kateri Durkheim v predgovoru k drugi izdaji pojasnjuje pojem družbenega dejstva, zlasti pa ambivalentni odnos do inštitucij: »Institucije se nam resda vsiljujejo, a hkrati nam je tudi veliko do njih; obvezujejo nas, mi pa jih ljubimo, postavljajo nam omejitve, mi pa v upoštevanju njihovih omejitev in v samem omejevanju najdemo celo zadovoljstvo.« (Durkheim 1966, opomba 5, liv). Algoritme predstavljamo v njihovem dvojnem značaju; skozi raven objektivnosti družbenih dejstev in skozi doživljajsko neposredno raven posameznika, torej kot nekakšno brezšivno polje, kjer »'objektivna prisila' in 'subjektivna želja', največja odtujenost in najtesnejša pristnost koincidiraj.« (Močnik 1994, 211).

Čeprav so algoritmi kot drobne materialne oziroma artefaktne realnosti, ki strukturirajo načine družbenosti, postaja algoritmíčna »prisilna moč« zaradi učinkovitega upodatkovljenja uporabnikovih preferenc posamezniku tudi nenavadno »domača«, posameznikom je veliko do nje; navkljub prisilnemu značaju zagotavlja specifičen *human touch*. Algoritme obravnavamo kot specifične družbene konstrukcije, ki se nahajajo »zunaj posameznika«, ki posameznika omejujejo in »strukturirajo«, slednji pa v njihovem personaliziranem funkcioniranju najde tudi določeno zadoščenje. Po Splichalu algoritmíčna personalizacija postaja posredni cilj algoritmov, saj optimizira »uporabniško izkušnjo«, vse večja avtomatizacija priporočil in optimizirano »prileganje« na posameznika pa sokreira prihodnje delovanje posamezni-

kov (Splichal 2019, 15). Algoritmi ne računajo le »za nazaj«, temveč vse bolj računajo »za naprej«, anticipirajo posameznikova prihodnja delovanja. Zdi se, kot da nas naša lastna prihodnost že nestrpno čaka, da se snidemo. Teza članka je, da so algoritmi vsakdanji in zato specifična tehnološka ekstenzija obstoječih družbenih praks, hkrati pa tudi specifična nadgradnja družbenega reguliranja in reafirmiranja homogenosti, vprašanje visoko vrednotene ideje (inter)aktivnosti pa v sklepu soočimo skozi delovanje algoritemskih priporočil kot specifičnih verzij (inter)pasivnosti.

## ::ALGORITMI KOT MATERIALNA KULTURA IN DRUŽBENO-TEHNIČNA MOŽNOST

Problem algoritmizacije in upodatkovljenja se je pričel pred dobrim desetletjem, s procesi vse bolj sistematičnega zbiranja podatkov. Shoshana Zuboff poimenuje to novo obdobje z terminom nadzorovalni kapitalizem (angl. *surveillance capitalism*), njegova implicitna logika pa se reproducira skozi različne mehanizme kvantifikacije in upodatkovljenja. Če se posameznikove digitalne sledi po eni strani nenehno beležijo in se na podlagi zbranih podatkov modificirajo in optimizirajo profili sedanjega in prihodnjega obnašanja potrošnika, pa sama individualnost posameznika zgineva (Zuboff 2015, 75). Teh procesov se je javnost prvič močneje zavedla leta 2009, ko je predstavnik korporacije Google Eric Schmidt v intervjuju prvič jasneje izpostavil, da Google hrani posameznikovo zgodovino poizvedb, ki so lahko na voljo drugim inštitucijam: »Če nočeš, da ljudje izvedo nekaj o tebi ... morda tega sploh ne bi smel početi. A če res potrebuješ takšno zasebnost, se moraš zavedati, da iskalniki z Googlom vred te informacije ohranijo za nekaj časa.« (Newman 2009). Postalo je jasno, da je naše spletno življenje lahko predmet načrtnega beleženja. V izjavi so zakriti tudi dejanski akterji; omenja se le iskalnik. Problemi ostajajo zakriti tudi zaradi zgolj načelnega zavedanja posameznikov o pomenu zasebnosti; raziskave (Taddicken 2014, 250) ugotavljajo, da se posameznikova skrb za zasebnost ne odraža v dejanskih ravnanjih. Podobno diskrepanco zaznava obširna mednarodna raziskava o rabi družbenih medijev kot viru novic: velik del uporabnikov priznava, da ne zaupajo platformam družbenih medijev kot virom novic, vseeno pa še naprej dnevno dostopajo do teh platform (Statista, 2021).<sup>1</sup> Podobno zaskrbljujoče so ugotovitve druge raziskave glede zavedanja o obstoju algoritmov. Tako se 61% Norvežanov slabo ali pa se sploh ne zaveda obstoja algoritmov, kar je tudi grožnja za demokratsko participacijo. Algoritmi niso običajna infrastruktura v smislu transporta: »algoritmi ne samo omogočajo informacijski tok, ampak aktivno intervenirajo in oblikujejo ta isti informacijski tok« (Gran in dr. 2020, 13). Skorajda povsem neraziskano je tudi področje razumevanja algoritmov med širšo svetovno populacijo:

<sup>1</sup> V obsežni infografiki študije *Social media usage worldwide* (Statista 2021, 35) se nahaja tudi pregled izbranih držav glede na delež odraslih, ki uporabljajo družbene medije kot vir novic. Najvišji delež ima Kenija (77%), JAR in Čile (73%), Bolgarija (71%), najmanj pa Nizozemska (39%), Nemčija (37%) in Japonska (25%).

ali se različne skupine ljudi zavedajo koncepta algoritmov, ali razumejo kdaj in kako lahko algoritmi vplivajo na njihovo delovanje, ali prepoznavajo obstoj in vlogo algoritmov in kako se ob tem počutijo, ter če so že poskusili prek svojega delovanja vplivati na algoritme, da bi ti zadovoljili njihove preference in potrebe (Hargittai in dr. 2020: 764–765).

Pametna in vse bolj uporabniško odzivna infrastruktura v obliki algoritmov bi zahtevala vse bolj pametnega državljana, ki bi se zavedal, da skozi lastno konzumiranje informacij hkrati tudi producira svojo lastno prihodnost. Toda vseprisotnost algoritmizacije in upodatkovljenja kreira učinek nevidnosti; tudi naše življenje v medijih je precej nevidno. Skozi uporabo komunikacijskih tehnologij in zaradi specifičnega razumevanja medijev kot osrednjih inštitucij, ki nam dostavljajo informacije (angl. *the myth of the mediated centre*; Couldry 2014, 882–885), in ker skozi medijske institucije in procese, ki so »v medijih«, določamo življenjske prioritete, smo postali slepi za tisto, kar nas bistveno oblikuje – mediji namreč (Deuze 2011, 137). Algoritmi kot akterji materialne kulture so tudi posredniki komunikacijskih razmerij. Vsaka infrastruktura, tudi papir za ljubezensko pismo, določa obseg komunikacijskih možnosti in v »navodilih za uporabo« anticipira določene kompetence, spretnosti, vednosti za tistega, ki tehnologijo uporablja. Izhajamo iz inspirativne ideje, da »medijske tehnologije vsekakor lahko obstajajo tudi brez ljubezni, nikakor pa ne obstaja ljubezen brez medijskih tehnologij« (Kittler 2010, 106). Platforme in aplikacije vplivajo na razumevanje intimnosti in na naše »upravljanje« z intimnostjo, opredeljujejo prakseologijo intimnosti. V kulturi povezljivosti so povezave določene tako s tehnologijo (algoritmi in arhitektura platform določajo prakse), kot tudi z uporabniki. Razumevanje družbenosti vključuje človeško povezanost kot avtomatizirano povezljivost (Nebeling Petersen in dr. 2017, 3), nove podatkovne kulture (angl. *data cultures*; Albury in dr., 2017), vse bolj obsežne vsakdanje podatke, ki so vezani na posameznikov življenjski stil, denimo na področju športnih aktivnosti (angl. *mundane data*; Pink in dr., 2017) kot tudi politično ekonomijo komuniciranja, saj so zmenkarske aplikacije (Grindr, Tinder, Bumble) zaradi svoje popularnosti tudi pomembni agregatorji intimnih osebnih podatkov (Wilken in dr. 2019, 1). Omrežna povezljivost postaja infrastruktura intimnosti, zato se intimnost ne »dogaja« neposredno med posamezniki; intimnost razumemo kot omreženo okolje povezav, gre za družbeno-tehnično možnost, ki sooblikuje intimnost (Paasonen 2017).

## ::IZZIVI IN PROBLEMI ALGORITMIZACIJE

Razumevanje delovanja algoritmov je kljub definicijam za povprečnega uporabnika nejasno. Uporabniki običajno razumejo algoritme in podatke kot nerazdružljivo enoto, kot delovni aparat, dejansko pa ju je potrebno analitično razločevati; preden sploh lahko rezultate algoritmično omogočimo ali ponudimo, moramo najprej sploh zbrati podatke (Gillespie 2014, 169). Za analitične namene ločujemo med algoritmi kot »navodili za računanje« (pravila, nevronske mreže) ter tistim, kar je

vhod v algoritem, torej samimi podatki. Ker algoritmi procesirajo podatke, imajo tako kot drugi tipi procesiranja podatkov omejitve: izhodni podatki (angl. *output*) ne morejo nikoli preseči vhodnih podatkov (angl. *input*). S slabimi podatki bo algoritem kreiral tudi slabe izhodne podatke (angl. *garbage in, garbage out*), algoritemski zaključki so lahko zato le v tolikšni meri zanesljivi (in nevtralni) kot so zanesljivi podatki, na katerih temeljijo zaključki (Mittelstadt in dr. 2016, 4-5). Ker kot družba živimo v obdobju »kulta informacij«, se posledično osredotočamo zlasti na obseg informacij, ne pa na moč in raznovrstnost informacij. Temeljni organizacijski principi so namreč ideje, denimo ideja »Vsi ljudje smo enakopravni«, ki že več stoletij poganja družbene spremembe (Roszak 1986).

Težavno razumevanje algoritmov je tudi posledica netransparentnosti. Dostopnost do informacij o delovanju algoritmov je včasih načrtno omejeno (Mittelstadt in dr. 2016). Številni uveljavljeni algoritmi, ki (pre)oblikujejo posameznikovo delovanje ali razne storitve za potrošnike, se običajno razvijajo v razvojnih okoljih, ki ne omogočajo vpogleda v razvijanje algoritmov. To ni presenetljivo, saj so algoritmi pogosto edina strukturna prednost pred konkurenco, lastniki algoritmov zato ostajajo zadržani glede razkrivanja svoje intelektualne lastnine, tudi če zavezo o molčečnosti potrdimo s sporazumom o nerazkrivanju informacij (Kitchin 2017, 20). Razkrivanje strukture algoritmov bi lahko omogočilo njihovo zlorabo in manipulacijo (ang. *gaming the system*), tehnološko neizkušenim uporabnikom pa to ne bi prineslo nobene koristi (Mittelstadt in dr. 2016, 6). Na področju zmenkarskih aplikacij so denimo nekateri uporabniki razvozlati ključne družbeno-tehnične operacije in obšli pričakovane rabe, ki so jih predpostavljale aplikacije.<sup>2</sup> Kljub vsemu bi veljalo ozaveščati javnost, kako algoritmi določajo potrošniške prakse; poznamo skupinsko filtriranje (ang. *collaborative filtering*), ko algoritem podatke o predhodnih nakupih in poizvedovanjih uporabi za oblikovanje primernih priporočil za prihodnje nakupovanje. Algoritem si pomaga s statistično metodo za primerjavo množic (Jaccardov indeks); na podlagi izmerjenih razlik oziroma podobnosti med strankami glede nakupovalnih navad in na podlagi stopnje podobnosti »okusa« priporoča nadaljnje nakupe (Holmes 2019, 98–100). Razvpit je tudi Googlov algoritem PageRank, ki rangira prikazane spletne strani glede na njihovo ustreznost, s preračunavanjem določa verjetnostno porazdelitev za celoten splet (Holmes 2019, 67–68). Ozaveščenost javnosti lahko krepijo študije o načinih Googlovega zbiranja podatkov, ki si je s svojo večletno »prijazno« strategijo ponujanja zastojnih storitev (*YouTube*, *Google Docs*, *Google Maps*) zagotovil sistem za zbiranje natančnih informacij o obnašanju posameznikov, kjer je manj očiten in poznan zlasti »pasivni« način zbiranje (po možnosti brez vednosti uporabnika, metode zbiranja izhajajo iz samih platform, aplikacij,..) (Schmidt 2018, 2–3).

<sup>2</sup> V knjigi *Optimal Cupid: Mastering the Hidden Logic of OK Cupid* (McKinley, 2014; Albury in dr. 2017, 5) nekdanji uporabnik platforme Cupid predstavi strategije, kako optimizirati svoj zmenkarski profil in ujemanje, oziroma, kako postaviti internetno zmenkovanje na glavo, pri čemer ni nepomembno, da je bil avtor študent uporabne matematike na kalifornijski univerzi UCLA.

## „ALGORITMIČNA PERSONALIZACIJA: KO ZNAČILNOSTI POPULACIJE POSTANEJO ZNAČILNOSTI POSAMEZNIKA

V zadnjih desetletjih se je pričelo »trgovati« z razumevanjem pojma zasebnost, ki je v sodobni družbi prenehala obstajati kot absolutna pravica. Če je zasebnost v klasičnem smislu besede služila za opredeljevanje meje, ki jo denimo država v razmerju do posameznika ne sme preseči, pa se je danes status zasebnosti zrelativiziral: zasebnost se je preobrazila v prilagodljivo kvantiteto z različnimi relativnimi vrednostmi za posameznike, države in podjetja. Zasebnost je postala menjalna dobrina, svojevrsten kapital. Zasebnost se lahko zamenja za določen obseg drugih storitev ali stopnje udobnosti uporabe storitev in dobrin. »Trgovalni« značaj zasebnosti pomeni, da državljan oziroma potrošnik v zameno za udobje ali priročnost žrtvuje nekaj svoje zasebnosti (Leman-Langlois 2008, 112). Svoje podatke »prodaja« prek bančnih in potrošniških kartic, na potrošniških karticah zbira »pike«, kartica tudi omogoča popuste in nagrade, v zameno za te ugodnosti pa dovoli trgovcem zbirati podatke o svojem potrošniškem obnašanju za nadaljnje profiliranje in personalizacijo. Čeprav se v javnem diskurzu veliko govori o zasebnosti, pa se z razvojem tehnologij praviloma pojavljajo le bolj raznolike verzije nadzorovanja. Platforme družbenih medijev, namenjene uporabi s pomočjo mobilnih pametnih telefonov, običajno temeljijo tudi na tem, da uporabniki delijo z drugimi uporabniki informacije o svoji lokaciji in druge osebne informacije, to pa postavlja tudi vprašanje, kako uporabniki upravljajo z normami in razumevanjem zasebnosti in nadzora, kadar oddajajo svoje osebne informacije. Humphreys izpostavlja tri vrste nadzorovanja: prostovoljno oziroma »participatorno« nadzorovanje se razlikuje od starejših sistemov nadzorovanje, ker je prostovoljno. Posamezniki zavestno sodelujejo v procesu spremljanju lastnega obnašanja, ta tip nadzorovanja pa bazira na potrošniški družbi, kjer informacijska tehnologija omogoča razsrediščeno nadzorovanje potrošniškega obnašanja. V tem primeru posamezniki prostovoljno sodelujejo, ker menijo, da imajo od tega korist (Humphreys 2011, 577). Kadar se denimo uporabniki prek platforme dogovarjajo za določeno aktivnost, svojih informacij ne posredujejo le svojim prijateljem, temveč tudi tržnikom, a ta vidik zasebnosti v zavesti uporabnikov skorajda ni prisoten, oziroma se ga razume kot sprejemljiva škoda. Humphreys izpostavi še dva tipa nadzorovanja in sicer lateralno nadzorovanje (vzajemno spremljanje oziroma nadzorovanje uporabnikov družbenega omrežja) in samo nadzorovanje (ko uporabniki zabeležijo svoje lastne aktivnosti za kasnejšo uporabo ali kot evidenco lastnih aktivnosti) (Humphreys 2011, 590–591). Potrošnikovo zanimanje za produkt, morebitni pomisleki ali odpori ter zabeležene digitalne sledi skozi algoritemske modele tako kreirajo napovedi, izračunane korelacije določajo verjetnosti in prognoze prihodnjega obnašanja potrošnika. Takšno napovedno trženje (angl. *predictive marketing*) temelji na njihovi obljubi vse boljšega individualiziranega poznavanja potrošnika, vsekakor boljšega od tradicionalnih tržnih raziskav (Kotras 2020, 2; Kuehn 2020, 23). Če so bile tržne raziskave nekoč omejene na identifikacijo

družbenih skupin in njihovih potrošniških vzorcev, »novo fazo kvantifikacije odlikuje časovna in prostorska razširitev na nepretrgano in vsepovsodno avtomatizirano spremljanje posameznikove internetne dejavnosti, ki omogoča korporacijam izdelavo individualnih uporabniških profilov, 'digitalnih dvojnikov' in upravljanje z njimi.« (Splichal 2019, 7).

V pogojih sodobne »razosebljenosti« se torej krepi marketinško motiviran ideološki mehanizem kreiranja »pristnosti« in »domačnosti«; tudi če nam algoritem ne ponudi povsem ustreznih priporočil, se nam vseeno skuša »približati«. Artefaktna objektivnost in njegova hrbtna »pristnost« nekako konvergirata. Algoritmi nam sicer resda določajo, razvrščajo in omejujejo izbire, toda te slabosti so zakamuflirane v izraz priporočila, ki so namenjena »prav nam«. Če bi algoritmi zgolj omejevali, vsekakor ne bi bili tako uspešni in tu lahko iščemo analogije z razumevanjem oblasti: »Če bi bila oblast zgolj represivna, če ne bi nikoli počela ničesar drugega razen tega, da reče ne, mar zares mislite, da bi jo tedaj sploh kdo ubogal?« (Foucault 2008, 121). Priporočila so namenjena »prav nam« in skozi to interpelacijo-prepoznavanje (Althusser 1980, 81–82), skozi ta klic, v katerem se prepoznamo kot naslovniki priporočila, postanemo tudi nosilci priporočila, postanemo nosilci v algoritem vpisane ideologije. Prepoznavanje v priporočilu je ključno in nujno, s tem se vzpostavi tudi »pristnost«. Izpostavljamo torej performativni značaj konstruiranja posameznikov, ki ne postajamo tisto, kar smo od nekdaj že bili, ampak postajamo tisto, za kar se sami (in z izdatno pomočjo »prav nam« namenjenih priporočil) prepoznavamo. In mesto, kamor s pomočjo nam namenjenih priporočil pridemo, nam je vselej »ne-navadno domače«: »Ko se prepoznam v pozivu kot njegov naslovnik, ko ta poziv v meni doseže svoj naslov, takorekoč samodejno spregledam, da šele skozi to 'prepoznanje' postanem tisto, za kar se 'prepoznam'.« (Žižek 1990, 156).

Personalizacija nikoli ni zares personalna, namenjena posamezniku, ampak vključuje generalizacijo (Lury in Day 2019, 2). Kvantifikacija kot proces preoblikovanja digitalnih sledi v številke in kategorije je določena posplošitev, zato je tudi personalizacija vselej zgolj delna. Personalizacija je tako obljuba emancipacije od statističnih kategorij kot tudi grožnja naši zasebnosti, saj pogosto implicira nadzor (Kotras 2020, 3), zato jo razumejo kot »algoritmično manipulacijo potrošnikov« (Darmody in Zwick 2020, 2). Statistična logika je namreč logika raziskovanja značilnosti populacije, ni namenjena raziskovanju značilnosti posameznika. Če v (množičnih) podatkih najdemo visoko korelacijo (ali celo vzročnost), tak podatek opisuje populacijo. Kljub temu pa so algoritemska priporočila usmerjena prav k posamezniku. (Mittelstadt in dr. 2016, 5). Ananny (2016, 100) tako izpostavlja algoritmsko etiko, in se zato kritično sprašuje kdaj, kako in za koga delujejo omreženi informacijski algoritmi? Posameznike se namreč prek upodatkovljenja razvršča v statistične kategorije, ki signalizirajo določeno kvantitativno zanesljivost, ta pa povratno odvrča posameznika k raziskovanju alternativnih rešitev in posledično kreira navidezno koherentnost med sicer raznolikimi objekti in raznolikimi posamezniki. Ilustrativen primer je algoritem *Google Autocomplete*, ki zaključuje posame-

znikove iskalne poizvedbe, pomaga pa si na podlagi primerjave posameznikov z vsebino in posamezniki, ki jih statistično »vidi« kot podobne. Taka algoritemska logika seveda »krepi kulturne stereotipe in posameznike odvrča stran od nepopularnih iskanj« (Ananny 2016, 103). Z upodatkovljenjem »obogaten« digitalni dvojnik je tako oropan individualnosti. Čeprav naj bi personalizacija zaradi informacijskega (pre)obilja izboljšala proces sprejemanja odločitev in posamezniku ponudila relevantne informacije (Mittelstadt 2016, 9), se ta relevantnost bolj navezuje na statistično pripadnost posameznika kategoriji, in ni odraz njegovih lastnih preferenc. Algoritična personalizacija s celovitim beleženjem posameznikovega življenja se tako uporablja za usmerjanje posameznikove pozornosti in za napovedovanje njegovega vedenja (Splichal 2019, 7). Ne gre le za evidentiranje uporabniških preferenc, klikov in všečkov, ki jih uporabnik pušča »za seboj«, temveč za hkratno oblikovanje prihodnjih uporabnikovih »zadovoljstev«, ki jih uporabnik naknadno zgolj potrdi in »reificira«. Posamezniki skozi družbeno delovanje torej ne razkrivajo, »kar so«, ampak, nasprotno, skozi lastno družbeno delovanje šele postajajo to, »kar so«. Performativna konstitucija skozi delovanje je tipična althusserovska, oziroma, natančneje, austinovska (Austin 1990) pozicija. Posameznikove prakse so v veliki meri performativne; vzpostavljajo realnost, o kateri govorijo in na katero se v svojih praksah »sklicujejo«. S statistično izračunano in optimizirano ponudbo priporočil algoritmi sokreirajo uporabnikove prihodnje potrebe, za katere naknadno lahko ugotovi, da so povsem njegove. Analogijo najdemo pri konstituciji identitet, ki ne izvirajo v naših genih, ampak se vzpostavljajo šele skozi komunikacijo. Identitete občasno neustrezno razumemo kot odraz, odsev, kot refleksijo posameznikove obstoječe »realnosti«, dejansko pa šele z našim lastnim delovanjem in komuniciranjem vzpostavljamo realnost (denimo moškost, ženstvenost), na katero se sklicujemo. Komunikacija je temeljno mesto, kjer se naše identitete šele vzpostavljajo, gre za prihajajoče, razvijajoče manifestacije v interakciji: »Identiteto lahko vidimo kot šele razvijajoč produkt in ne kot predhodno že obstoječ vir jezikovnih ali drugih semiotičnih praks in potemtakem v temelju družbeni in kulturni fenomen« (Bucholtz in Hall 2005, 588).

Večja moč izbiranja uporabnika (kaj bo kupil, gledal...) je ključna za tržno obvladovanje posameznika, saj nenehno beleženje in ocenjevanje uporabnikovih dejavnosti ustvarja celovito podatkovno realnost za napovedovanje in modificiranje človeškega delovanja. Potrošniki pričakujejo relevantnost in tržniki jo skušajo omogočiti, zato intenzivno komunicirajo s potrošniki, saj »bližina« omogoča boljši vpogled v potrošnike, bolj relevantne rezultate. Algoritična manipulacija potrošnikov in potrošniška avtonomija in opolnomočenje se tako zlijeta v eno (Zuboff 2015, 75; Darmody in Zwick 2020, 2). Skozi ponujene algoritemske izbire uporabnik ohranja podobo avtonomije, hkrati pa vse avtomatizirane ponudbe in sugestije delujejo »nenavadno domaček«. Kam torej prispe na koncu uporabnik? Ker podatkovno rudarjenje zabeleži celovito »uporabniško izkušnjo« tako na ravni strukturiranih podatkov (kliki, všečki, deljenja), vse bolj pa tudi na ravni nestrukturiranih podatkov

(občutki, in strahovi v okviru analize sentimentov), je oblikovanja prihodnjega potrošnika vse bolj optimizirano; krilatica »algoritem nas pozna bolje od nas samih« postane relevantna. Algoritem nikoli ne pozabi naših opravljenih klikov in iskanj, in je v tej celovitosti izdatnejši kot naš lasten spomin. S personalizirano omrežno tehnologijo kot specifičnim »telesnim delom« (pametni telefon) se krepi podoba interaktivnosti in dopolnjuje vtis večje svobode delovanja, kar je hkrati strategija sodobnega nadzorovanja in usmerjanja posameznikov: »Ker lahko ljudem ravno z aktiviranjem zlahka vzbujamo varljivi občutek, da gre pri tem za svobodno aktivnost, družbe aktiviranja učinkoviteje nadzirajo svoje subjekte kot represivne družbe, ki hromijo sleherno aktivnost ali jo preprečujejo s policijo.« (Pfaller 2019, 72).

Tehnologija nadzora polaga moč izbiranja v roke uporabniku, zlasti pa platformam, ki spričo algoritemske logike nagrajujejo najpopularnejše vsebine. Stranski produkt algoritemske personalizacije vsebin (ki so vse bolj »po meri posameznika«) je tudi polarizacija in krepitev (skrajnih) stališč. Pri načrtovanju platform kot prostora javnega diskurza smo po prepričanju Gillespieja naredili faustovski pakt; skratka, nič ni zastoj. V paketu z prosto dostopnimi informacijami smo prejeli tudi brezplačno oglaševanje, prosti participaciji se je kot nasprotje pridružilo spletno nadlegovanje, deljenju vsebine se je pridružilo piratstvo, brezplačne vsebine pa so dobile ustrezen odmev v brezplačni delovni sili (Gillespie 2018, 204–206). Ker rabe tehnologije določajo centri politične in ekonomske moči, je potrebno raziskati družbene motivacije, ki poganjajo procese. Če se osredotočimo na vprašanje »kaj povzroča tehnologija?« razumemo tehnologijo kot avtonomno zunanjo silo, ki preobraža družbo. Iz takega ločevanja tehnologije in družbe se porajajo mitologije: obstaja tehnooptimizem (=kaj dobrega povzročajo tehnologije) ali tehnopesimizem (=kaj slabega povzročajo tehnologije). V obeh primerih napačno izhajamo iz same tehnologije in predpostavljamo, da je tehnologija ključna transformativna moč: tehnologijo bodisi razumemo kot zdravilo, bodisi kot vzrok (sprožilec) družbenih problemov. Algoritmi niso vzrok, ki spreminja družbenost, ampak jih je ustrezneje obravnavati kot posledico. Algoritmizacija se pogosto motivirano predstavlja kot »naravna katastrofa«, na katero nimamo (več) vpliva, s tem pa se zlasti zakrivajo družbene motivacije, ki še kako poganjajo sodobne procese: posamezniki ne izgubljajo služb zaradi algoritmizacije, ampak postane algoritmizacija vselej molčeč in prikladen izgovor ali pojasnilo delodajalcev.

## ::ALGORITMIČNOST VSAKDANJEGA ŽIVLJENJA

Algoritmi v resnici niso zadnji modni krik: najrazličnejša »navodila za uporabo«, torej postopke ali nize določenih korakov, uporabljamo v številnih situacijah (kako vstopati v komunikacijo, kako podeliti kompliment). Družbene skupine so za raznolike situacije razvile družbeno regulirane scenarije. Družbene prakse izvajamo posamezniki s pomočjo družbeno reguliranih pravil, od katerih so te prakse odvisne. Praksa zaljubljanja denimo vključuje določene vidike emocionalnosti, ki so ti-

pične za to prakso, gre za specifičen *know-how*, specifičen rutiniziran način intencionalnosti, kako si nekaj želeli. Posledično emocije niso zgolj stvar posameznika, ampak so kot oblika védenja stvar specifične prakse. Prakse niso zgolj določeno vedenje, ampak se moramo zavedati kulturnih kodov, ki določajo prakse. Prek poznavanja specifičnih kulturnih kodov določeno obnašanje tudi šele zares postane nosilec določene prakse (Reckwitz 2002, 253–254). Tudi rituali kot ponavljajoča, navidezno nesmiselna, a hkrati konstitutivna družbena praksa, je prepredena z algoritmi, torej »z ravnanji, ki za izvajanje posameznih korakov oziroma dejanj upoštevajo pravila. Kaj pa je ritual drugega kot občasno ponavljanje točno določenih gibov in ravnanj?« (Muršič 2019, 17). V postopkih se utelešajo navodila, ki določajo načine ustreznega in priporočljivega delovanja posameznikov. Z izražanjem reguliranih gest ali formulskih izrazov pokažemo, da vemo, da smo na prvem zmenku, ne pa na formalnem banketu. Čeprav so preferenčna, torej družbeno zaželena dejanja, z vidika posameznikove intencionalnosti pogosto »prazna« (posameznik ne misli »iskreno« tistega, kar izjavi), pa ravno z upoštevanjem družbene preferenčnosti<sup>3</sup> s govorcu pokažemo, da vemo, za kakšen tip igre gre. Nenavadno, a resnično; s »praznimi« formulami postanemo kompetentni nosilci praks, postanemo ustrezni, primerni, skratka *eligible*. Če se ta moč zunanje prisile tako jasno potrjuje v situacijah odpora, je to zato, ker ta moč obstaja, čeprav se je ne zavedamo, tudi v nasprotnih situacijah, torej v situacijah, ko to prisilno moč prikriva »subjektivna želja« (Durkheim 1966, 4-5). Algoritmi za upravljanje družbenih praks so navzoči povsod, analogne verzije smo v sodobnem času dopolnili z digitalnimi, zato smo jih pričeli razumeti kot strogo tehnološki pojav. Ta vtis se le utrjuje; če uporabimo teorijo akter-mreža (Latour 2005; Lievrouw 2014, 29–30) postajajo algoritmi na ravni odločanja, priporočanja, klasificiranja, filtriranja, zbiranja podatkov vse bolj samostojni in samodejni aktanti, algoritmi z učnimi sposobnostmi pa tudi zavračajo tradicionalno koncepcijo odgovornosti oblikovalcev. Strojno učeči se algoritmi, ki se sami programirajo in posodablajo, so ključen izziv, kjer klasične domneve o odgovornosti ne delujejo več (Mittelstadt 2016, 11).

## **::KO ŠTEVILKE NAVIDEZNO GOVORIJO SAME ZASE: KAJ UPODATKOVIMO IN KAJ IŠČEMO V PODATKIH**

Upodatkovljenje pospešuje predhodno uveljavljen proces kvantifikacije, namreč »v številkah izraziti tisto, kar je bilo prej izraženo z besedami« (Desrosières 2016, 184). Proces je od sredine 19. stoletja močno prisoten v družboslovju, ki je s tem tudi simbolno skušalo doseči status znanstvenosti, ki je značilna za naravoslovje

<sup>3</sup> V komuniciranju obstajajo zaželeni in nezaželeni odgovori (ne v smislu, da jih imamo osebno raje, temveč glede na veljavni, socialno dogovorjeni status, ki usmerja produkcijo in interpretacijo (Verschuere 2000, 64). Preferirani odgovor (angl. *preferred second*) je tisti, ki se ga predpostavlja kot družbeno zaželen način reakcije na izjavo. Preferiran odgovor na pozdrav je odzdravljanje, povabilo predpostavlja sprejetje vabila. Družbena reguliranost se denimo brutalno začuti, kadar se povsem formulsko »ne zahvalimo«.

(Desrosières 2016, 183). Kvantifikacija postaja sredstvo in končni cilj, ob tem pa se spreminja tudi pogled, kaj iskati in »videti« v upodatkovljenih podatkih. Če je klasična statistična analiza iskala vzročno-posledične odnose med neodvisno in odvisno spremenljivko, se sodobno upodatkovljenje pogosto omeji na evidentiranje informacij in na iskanje korelacij, na računanje verjetnostnih napovedi, ki pa nikakor ne zagotavljajo zanesljive vednosti. Visoka korelacija ne pomeni avtomatično tudi vzročne povezanosti, toda algoritmi pogosto izvajajo svoje predloge zgolj na podlagi korelacij (Mittelstadt in dr. 2016, 4). Korelacija ne pove, zakaj se nekaj dogaja, ampak le ugotavlja, da se nekaj dogaja; namesto iskanja vzročnih relacij določa trende, računa verjetnost določenih procesov. Andrejevic upravičeno opozarja, da se pojasnjevanje in vzročnost nadomešča z korelacijo in napovedjo. Z upodatkovljenjem in računanjem korelacije ne ugotovimo vzrok (in pojasnilo) za proces, temveč izračunamo niz verjetnostnih napovedi (Andrejevic 2014, 1679). Napovedna analitika z izračunavanjem verjetnosti dogodka lahko povzroči resne težave, denimo aretira ljudi na podlagi izračunane verjetnosti dejanja, ki ga dejansko niso izvršili. Chris Anderson je probleme napovedne analitike izpostavil že leta 2008 v zvezi Googlom: Google si ne domišlja, da pozna kulturo in oglaševalske konvencije, le predpostavlja, da boljši podatki z boljšimi analitičnimi orodji lahko pomenijo zmagovalno kombinacijo. In Google je imel prav (Anderson 2008). Čeprav obstajajo možnosti odkrivanja kompleksnih vzorcev v velikih podatkovnih zbirkah, denimo na področju medicine, na področju razumevanja trendov širjenja gripe<sup>4</sup>, pa je povsem mitološko trditi, da lahko veliko podatkovje in izračunane korelacije bistveno pripomorejo k celovitemu razumevanju sveta (Couldry 2014, 880–897).<sup>5</sup> Čeprav se nekateri podatki zares uporabljajo za namen izboljšanja produktov in storitev, pa Shoshana Zuboff v svoji odmevni knjigi *Doba nadzorovalnega kapitalizma* (2019) opozarja na vzporedne procese; gre za kreiranje napovednih procesov, ki anticipirajo, kaj počneš danes, kaj boš počel kmalu, in kaj kasneje. Avtomatizirani napovedni procesi ne poznajo zgolj našega obnašanja, ampak do določene mere tudi oblikujejo naše obnašanje, zato korporacijam ne zadošča, da avtomatizirajo ponudbo, potrošnjo, pozornost, temveč je cilj, da avtomatizirajo posameznike (Zuboff 2019, 3–26). Shoshana Zuboff trdi, da smo posamezniki zgolj surovi material, neskončen

<sup>4</sup> Projekt *Goggle Flu Trends* je temeljil na dejstvu, da obstaja močna povezava med številom z gripo povezanih spletnih poizvedb in obiski zdravniških ordinacij. Google je izbral 45 najpogostejših z gripo povezanih poizvedbenih izrazov in jim sledil v iskalnih poizvedbah uporabnikov svojega iskalnika. Čeprav je ta Googlev algoritem, uporabljen med ameriškima sezonama gripe 2011/2012 in 2012/2013 propadel (algoritem je napovedal za vsaj 50 odstotkov večje število primerov gripe od dejanskih), pa ta zgodnji poskus uporabe velikega podatkovja za napovedovanje epidemij raziskovalcem ponuja koristne uvide, kako razvijati tehnike modeliranja in kako uresničiti potencial velikega podatkovja za sledenje epidemijam (Holmes 2019, 78–82).

<sup>5</sup> Obstajajo resnični primeri, kako aplikacije napovedujejo prihodnje dogodke. Ženska je ob nenadni neželjeni prekinitvi nosečnosti dezaktivirala aplikacijo za spremljanje nosečnosti, kljub temu pa so ji marketinška podjetja, katerim je snovalec aplikacije prodal njene podatke, še naprej vztrajno pošiljala informacije o izdelkih. Ker torej snovalec aplikacije ni podjetjem posredoval informacije o prenehanju uporabe aplikacije, je sedem mesecev po spontanem splavu prejela paket s spodbudnim sporočilom o lepota in veselju starševstva (Pittman 2016).

vir informacij za prihodnje načrtovanje operacij. Dejanski potrošniki nadzorovalnega kapitalizma so korporacije, ki trgujejo na svojih tržiščih za prihodnje obnašanje. V podatkih aktualne korporacije zlasti vidijo optimizacijo potrošništva in posledično maksimizacijo dobičkov. Seveda bi družba lahko krepila drugačne prakse, prakse, ki bi skozi uporabo algoritmov naslavlale in krepile vlogo posameznikov kot državljanov, ne pa vlogo potrošnikov. Algoritmi, pogosto opredeljeni kot novi vladarji, so seveda zlasti priročen izgovor, da se (nam) ni treba ukvarjati z družbenimi problemi. Podatkovno in mnenjsko rudarjenje (angl. *data and opinion minning*) bi namesto ugotavljanja tržnih trendov lahko uporabljali na področju zaznavanja trendov neenakosti, na področju odkrivanja ranljivih skupin, itd. Ker korporacije razumejo posameznike kot potrošnike, se algoritmi uporabljajo za profiliranje potrošnikov in za optimizacijo »uporabniške izkušnje«, ne pa na področju evidentiranja in profiliranja družbenih problemov, na področje »državljske izkušnje«. Podatkovno rudarjenje bi lahko tu zaznalo obstoječe, zlasti pa prihajajoče konfliktne družbene procese. Namesto potrošniške bi se lahko usmerilo v evidentiranje državljske izkušnje, v prepoznavanje obstoječih in prihajajočih družbenih problemov in naslovilo vprašanje, kako konsenzualno načrtovati (tehnološke) rešitve za probleme. Judy Wajcman upravičeno trdi, da bi lahko postali zahtevnejši glede tega, kakšno tehnologijo želimo in katerim vrednotam in ciljem naj služi tehnologija. Lahko bi torej pričeli najprej razmišljati o družbenih problemih, nato pa o tehničnih rešitvah (za te probleme) (Wajcman 2016, 197). Ključno družbeno vprašanje je torej: kaj upodatkoviti in kaj iskati/videti v zajetih podatkih? Izpostavljeno idejo prepoznavanja »državljske izkušnje« lahko seveda označimo kot »naivno« ali (pre)optimistično.<sup>6</sup> Čeprav ideja predpostavlja virtualno, nikoli še uresničeno verzijo skupnega državljskega dogovarjanja o reševanju problemov, je potrebna in koristna, ker ohranja možnost misliti tako družbo. Če idejo odpravimo z argumentom, da ni »realna«, je to zgolj pristajanje na aktualna »družbena dejstva«.

Algoritmizacija kot del umetne inteligence je zaradi svoje družbene pogojenosti potencialno večsmeren proces. Na vprašanje, ali bo vse bolj robotska prihodnost povzročila odvečnost ljudi ali razbremenitev ljudi, lahko torej odgovori le družba; pri načrtovanju praktične uporabe tehnologij mora aktivno sodelovati družba, ker lahko tako preprečimo najslabše možne scenarije (Harari 2017, 1); tisto, kar je v fazi razvoja zgolj anticipirano kot možnost, kasneje nosilci ekonomske in politične moči pogosto spremenijo v »uradno verzijo« tehnološke rabe: »Delegiranje različnih odločitev strojem je torej povezano z razširitvijo domene človeškega v tehnične naprave« (Muršič 2019, 18), zato jih spremljajo različni premisleki celotnega človeškega etičnega ravnanja. Pozitivna pričakovanja glede uporabnosti umetne inteligence

<sup>6</sup> Renata Salecl utemeljeno izpostavlja optimističnost tistih raziskovalcev velikega podatkovja, ki »poudarjajo, da na te podatke ne bi smeli gledati zgolj negativno. Ljudi lahko opolnomočimo, da podatke uporabljajo v svojo korist, ter jih ozaveštimo, da odprtodostopni podatki ogromno pripomorejo k znanstvenemu raziskovanju in družbenim spremembam« (Salecl 2020, 186–187).

izražajo vlade, raziskovalni inštituti, razvijalci informacijske tehnologije, negativna pričakovanja pa zlasti različni delavci. Raziskava, opravljena v času razstave umetnostnih in raziskovalnih inštalacij umetne inteligence v Dublinu leta 2017, je prek intervjujev z udeleženci razstave ugotavljala njihova pričakovanja glede umetne inteligence. Kot pozitiven vidik so anketiranci izpostavili avtomatizacijo in učinkovitost, pomoč pri napornih, dolgočasnih, ponavljajočih opravilih. Umetna inteligenca naj bi presegla tudi človeške napake, postala bi zanesljiv pomočnik človeka, po njihovi presoji bi imela pozitiven vpliv na področju medicine, znanosti, okolja. Negativna pričakovanja izpostavljajo širši vpliv na skupino (nezaposlenost, vpliv na človekovo kreativnost). Nekatera pozitivna pričakovanja (umetna inteligenca kot pomočnik) so bila direktno povezana z negativnimi pričakovanji (nezaposlenost). (Kerr in dr. 2020, 6–7).

Pri načrtovanju prihodnosti nosilci moči predstavljajo izbrane tehnološke verzije (veliko podatkovje) kot nujno posledico razvoja tehnologije, kot da gre za izbire, ki jih opravlja tehnologija, posamezniki pa smo v tem procesu le opazovalci. Veliko podatkovje tudi neustrezno razumemo kot tehnološki objekt, učinek ali kot določeno tehnološko sposobnost (Zuboff 2015, 75), razloge za družbene probleme nenehno iščemo pri tehnologiji in spregledujemo družbeni izvor tehnologij. Krepi se prepričanje, da procesi izvirajo »pri tehnologiji« ali »v tehnologiji«, prepričanje pa širijo korporacije ali delodajalci, ki kot razloge za družbene spremembe (odpuščanje delavcev) običajno navajajo tehnologije. Posamezniki tako sprejmejo razumevanje, da se tehnologije in spremembe kar »zgodijo«, s tem pa se zakrijejo družbeni akterji, ki so aktivno vključeni v proces implementacije tehnologije. Posamezniki smo skozi uporabo digitalnih servisev Googla, Facebooka itd. postali nosilci človeških izkušenj, ki jih veliko podatkovje kot infrastruktura nadzorovalnega kapitalizma kvantificira v vedenjske podatke, ti pa so uporabljeni za izboljšavo in kreiranje novih digitalnih produktov ali storitev (Zuboff 2019, 8). Ker boljši podatki pomenijo višje dobičke, so sodobni kapitalisti zato zavezani k stalnemu in vse bolj celovitemu zajemu in nadzoru podatkov; vsak najmanjši detajl in proces je postal področje opazovanja, kalkulacije, modifikacije in napovedovanja (Zuboff 2019, 399). Nadzorovalni kapitalizem zato ni povsem »novi red«, prej lahko govorimo o novi manifestaciji kapitalizma, ki se obnavlja in deluje skozi asimetrije v vednosti in moči: sodobni kapitalizem prek procesa upodatkovljenja ve vse o nas, medtem ko so same operacije za posameznike večinoma nevidne in netransparentne (varstvo intelektualne lastnine). Zbira različne vpogleds v procese od nas, toda ne za nas, prav tako napoveduje našo prihodnost za cilje (in dobičke) drugih, in ne za naše lastne cilje (Zuboff, 2019, 3-26). Z besedami Marka Andrejevića, gre za razkorak velikega podatkovja (angl. *big data divide*), med tistimi, ki »sortirajo« in tistimi, ki »so sortirani«, med prvimi, ki zbirajo podatke in drugimi, o katerih take podatke zbirajo, in na katere izdatno vplivajo odločitve prvih (Andrejević 2014, 1683).

## „SKLEP: JE REŠITEV ALGORITEMSKI DETOX, IGNORANCA, NEKAJ VMES?

Predstavljeni problemi niso argument za manj algoritmizacije, za algoritemski *detox*. Če se ne soočimo z algoritmizacijo, imamo na voljo le nevhvaležne izbire: bodisi afektirano pljuvamo čez njo (ker jo je preveč) in jo zgolj povezujemo z neko črnogledo prihodnostjo, kjer se vloga zasebnosti in avtonomnosti posameznikov postavlja pod vprašaj, iz tovrstne nemoči pa se posamezniki skušajo izviti bodisi z znano strategijo racionalizacije in precejšnjo dozo resigniranega cinizma, bodisi se zatekamo v obrambne mehanizme, v zavestno nevednost (Salecl 2020, 177), po načelu »nimam kaj skrivati, če bo koga doletelo, bo doletelo le malopridne«. Poznamo reklo »manj ko vem, manj se sekiram« ali pa »nevednost je blagoslov«; gre za uveljavljene vsakdanje izjave, s katerimi se posamezniki zaščitijo pred neprijetno resnico (McGoey 2019, 10). Dostop do informacij o delovanju algoritmov je po Kitchinu (2017, 20) dejansko omejen, netransparentnost in pripisana vsemogočnost algoritmov je hkrati »nejasna cona«, kamor se lahko naselijo posameznikove implicitne strategije. Čeprav posamezniki že dokaj dobro vedo, čemu so namenjeni algoritmi, je vseeno blagodejno na algoritme preložiti kakšno krivdo in se rešiti bremena, da smo za vse sami odgovorni. Odgovornost, povezana z ideologijo izbire (Salecl 2010) pomembno določa okvir vsakdanjega življenja: »Različni mediji zdaj veliko pišejo o problemu nadzora, zato ne moremo govoriti, da ljudje s svojimi osebnimi podatki tako ravnaajo zaradi pomanjkanja védenja, temveč z njimi tako ravnaajo predvsem zaradi zanikanja tega védenja.« (Salecl 2020, 176).

Če krepimo prepričanje, da so se algoritmi kar »zgodili« (podobno kot naravna nesreča), to postane za posameznika izgovor, slepilni maneuver. Navidezno odpade nekaj krivde in odgovornosti, kajti algoritmi so se zgodili mimo nas. Na koncu se nam zato zastavlja vprašanje, kakšno dodatno »korist« bi lahko imel posameznik od sodobnih priporočilnih algoritmov? Smo na algoritme zares delegirali zgolj delo, denimo težavno in mučno izbiranje videoposnetkov, počitniških destinacij, prihodnjih življenjskih partnerjev? Ali smo na algoritme prenesli nemara užitek? Z razvojem vse bolj na posameznika usmerjenih platform družbenih medijev naj bi se namreč odločilno krepila posameznikova interaktivnost, moč izbiranja vsebin. (Inter) aktivnost in hitrost sta družbeni vrednoti, toda mar lahko za vse posameznike kar predpostavimo, da uživajo v tem? Ali smo zares strastni akterji interaktivnosti, ali uživamo v tem, da prek zavestnega odločanja in izbiranja soustvarjamo svojo prihodnost? Na deklarativni ravni se bo vsak posameznik strinjal, da je rad akter lastnega življenja, saj kakšna druga verzija odgovora skorajda ne pride v poštev. Pa vendar; nam je res veliko do tega, da povsem sami (kar zaradi družbene določenosti itak ni možno) pretehtamo vse okoliščine, opravimo analizo tveganj in priložnosti, ter se avtonomno in brez priporočil odločimo za neko izbiro? Avtonomija odločanja je naporna in zahtevna, prav tako se težko zanašamo na lasten spomin in zgodovino (napačnih) izbir. Algoritemska priporočila uporabljamo, čeprav nam ta znatno

omejijo izbiro. V ta vzporedni proces algoritemskega priporočanja in omejevanja se namestijo posameznikove motivacije in drobni umazani užitki. Algoritmi za posameznike lahko opravljajo delo (izbiranje in odločanje) ali pa namesto njih opravljajo užitek. Sodobno »povelje« interaktivnosti in nenehnega izbiranja predpostavlja posameznika, ki uživa v tem, da se mu stalno »dogaja«, ki v vsaki situaciji samozavestno udari nazaj itd. Uveljavilo se je instantno pošiljanje fotografij prek pametnih telefonov kot avtentičnih dokazov »dogajanja«, ta praksa pa pospešuje vtis, da se posameznikom danes stalno dogaja.<sup>7</sup> Ker se nam empirično preverljivo stalno »ne dogaja«, pogosto obstaja nasproten vtis: posamezniki prek pametnega telefona pošljejo fotografijo, s katero izpričujejo »dogajanje«. Tu gre njihovo prelaganje užitka še naprej: prek poslane fotografije si tako rekoč zagotovijo, da se jim ni več treba ukvarjati z resničnim »dogajanjem«, kaj šele uživati. Odzvanja lahko drobna »umazana« misel: še dobro, da prek mobilnih telefonov lahko sporočamo, da nam je zabavno in se nam zato v resnici ni potrebno (več) ukvarjati z zabavo, ni se nam potrebno imeti zabavno. Kajti imeti se zabavno je nemara tudi naporno. Obstajajo situacije, ko posamezniki svoj užitek bolj ali manj načrtno delegirajo na druge. Na vprašanje, kako torej misliti aktivnost oziroma pasivnost, ki nam jo omogočajo algoritmi, bomo poskušali odgovoriti s pomočjo teorije interpasivnosti.

Čeprav velja interaktivnost za sodobno vrednoto, moč, užitek delovanja, pa ta skoraj zapovedani užitek lahko posameznike tudi obremenjuje. Posledično prelaganje užitka na druge deluje nekoliko nenavadno, saj »največkrat domnevamo, da poskušamo kar največ aktivnosti (dela) delegirati na druge (ljudi ali stroje), da bi na ta način imeli zase kar največ pasivnosti (užitka)« (Pfaller 2019, 70). Obstajajo tudi nasprotni primeri, ko na stvari ali ljudi prenesemo lastno pasivnost, torej užitek in ugodje. Klasično interpasivno situacijo, kjer na druge preložimo ugodje, najdemo v primeru »konzerviranega smeha« (angl. *canned laughter*), ki spremlja zlasti britanske televizijske situacijske komedije (angl. *sitcom*), kjer se televizija »smeje namesto nas«. To navidezno čudno prakso, v kateri svoja občutja delegiramo na predmet ali drugo osebo, so poimenovali interpasivnost (Žižek 1989, 31–34, Dolar 1997, 9–10; Pfaller 2019). Posamezniki lahko v tem tudi uživajo, kar pa velja za umazan užitek, ki ga v dobi interaktivnosti ne smemo preveč (na glas) razglašati. Podoben užitek lahko predstavljajo priporočilni sistemi, saj se nam ni treba več ukvarjati z lastnim užitkom izbiranja videoposnetkov. Naj YouTube to počne namesto nas. Ker pa so algoritmi objektivna prisila, tega prelaganja užitka na algoritme ni potrebno (več)

<sup>7</sup> Mnoštvo življenjskih izbir ter hkratna nenehna dostopnost do vpogleda v življenja drugih sokreira precej pogost strah, da bomo kaj zamudili, da bi nemara lahko izbrali nekaj drugega (kraj, partnerja, aktivnost); v angleškem govornem področju se je uveljavil termin FOMO (*fear of missing out*). Navzoča je negotovost, ali je posameznik resnično izbral »najboljšo« možnost, ter posledično obžalovanje za »izgubljenimi« oziroma »zamujenimi« priložnostmi. Občutek, da nekaj zamujamo, se pojavlja navkljub prepričanju, da je posameznik naredil »najboljšo« možnost v danem trenutku. Kot primer lahko navedemo študenta, ki se odloči, da gre na zmenek (in ne na fanovski žur) in na zmenku še vedno ugiba, kaj je zamudil, ko ni šel na žur, čeprav je na zmenku užival in bi ga v prihodnosti z veseljem ponovil. (Milyavskaya in dr. 2018, 726).

skrivati. Algoritmi so nujna infrastruktura, družbeno dejstvo, ta prisilni značaj je za tiste, ki z veseljem prenesejo na algoritme užitek (odločanje in izbiranje) celo dobrodošla novost. Če so algoritmi postali »inštitucije«, posameznikom ni potrebno skrivati teh »prepovedanih« užitkov. Posamezniki lahko uveljavijo idejo, da jih algoritmi »omejujejo«, da se algoritmom pač ne moremo upreti. V algoritemskih omejevalnih priporočilih lahko torej javno in docela uživajo. Če torej posameznike izbiranje in odločanje frustrira, če tovrstno interaktivnost razumejo kot »delo«, lahko slednje prenesejo na algoritme. Soočimo se s podobno situacijo kot v primeru gledanja situacijskih komedij, kjer se televizija smeje namesto nas. Interpasivneži bi skratka dejali: »Kakšna sreča, resnično hvala televiziji, ki se smeje namesto mene, torej sem razrešen frustracije, da se moram sam smejeti.« Podobno odrešilna so lahko algoritemska priporočila: »naj se algoritem odloča namesto mene, izbiranje mi je naporno in povsem odveč.«

Lepota algoritmov kot vsiljenih inštitucij je tudi v tem, da odpade kakršnokoli »obsojanje« ali začudenji pogledi. V primeru objektivno vsiljenih algoritemskih priporočil posameznikom ni potrebno razlagati, pojasnjevati ali se opravičevati, zakaj uživajo v algoritmihi. Posamezniki so razrešeni odgovornosti (umazanega užitka), zakaj so izbrali algoritme. Tehnologiji lahko naprtijo razloge, zakaj ne morejo sami izbirati. Celó več; kakšne druge možnosti kot prelaganje užitka na algoritme skorajda nimajo. Soočimo se torej z odsotnostjo užitka, ki pa ga lahko, če sledimo Pfallerju, tudi postavimo na glavo in ugibamo, če ne gre hkrati tudi za užitek odsotnosti.<sup>8</sup> Kaj meni o tem Pfaller: »Interpasivni značaji, ki se nagibajo k temu, da televizijskim komedijam puščajo, da se s konzerviranim smehom smejejo same sebi, se očitno ravno s tem počutijo svobodne in vesele, bolj kot če bi se morali smejeti sami. Očitno so srečni, če jim je sodelovanje pri tem v kar največji možni meri prihranjeno, in sicer ne le aktivno sodelovanje v sooblikovanju, temveč po možnosti tudi pasivno sodelovanje pri zabavi.« (Pfaller 2019, 71).

Nenazadnje, algoritemska priporočila so lahko tudi podlaga za specifično (samo) zaslepitev. V besedilu predstavljeno stališče, da smo z tehnološkimi algoritmi izgubili interaktivnost, moč izbiranja in svobodo delovanja, je lahko podlaga za kreiranje ideje, da je bil svet pred tehnološkimi algoritmi bistveno boljši. Posameznik si namreč lahko prične domišljati, da je bilo življenje pred algoritmi manj posredovano, bolj svobodno in »avtentično«, da si svobodo in interaktivnost lahko povrnemo, če algoritmov ne uporabljamo. Vzpostavi se lahko prepričanje, da smo nekaj izgubili, toda tisto, kar naj bi z algoritmi izgubili, nikoli sploh nismo imeli.

<sup>8</sup> Avtor besedila je v sodobnem času podivjanega potrošništva nemalo krat pred izzivom v trgovinah s prehrano, kjer je na policah deset vrst mleka, in zato ob nepregledni izbiri težje najde »svoje« mleko. Ob tem se nekoliko nostalgичno spominja socialističnih časov, ko je bilo na voljo le »navadno mleko v vrečki« in »alpsko mleko« in ko so posamezniki lahko kljub javnemu zmrdo vanju nad »skromno izbiro« vendarle tudi uživali v odsotnosti izbire.

## ::LITERATURA

- Albury, Kath, Jean Burgess, Ben Light, Kane Race in Rowan Wilken. 2017. »Data cultures of mobile dating and hook-up apps: Emerging issues for critical social science research.«  
*V Big Data & Society* 4/2: 1–11. <https://doi.org/10.1177/2053951717720950>
- Althusser, Louis. 1980 »Ideologija in ideološki aparati države«, V: *Ideologija in estetski učinek*, uredila Zoja Skušek–Močnik, 35–100. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Amon Prodnik, Jernej. 2019. »Družbeno pospeševanje in vloga novinarstva v algoritemski prihodnosti.« *V Javnost: The Public* 26/Suplement: 23–40. <https://doi.org/10.1080/13183222.2019.1696599>
- Anderson, Chris. 2008. »The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete.« *Wired*, 23 junij 2008. <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>
- Andrejevic, Mark. 2014. »The Big Data Divide.« *V International Journal of Communication* 8: 1673–1689. <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/2161>
- Ananny Mike. 2016. »Toward an Ethics of Algorithms: Convening, Observation, Probability, and Timeliness.« *V Science, Technology, & Human Values* 41/1: 93–117. <https://doi.org/10.1177/0162243915606523>
- Austin, John Langshaw. 1990. *Kako napravimo kaj z besedami*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bucholtz, Mary, in Kira Hall. 2005. »Identity and Interaction: A Sociocultural Linguistic Approach.« *V Discourse Studies* 7/4–5: 585–614.
- Couldry, Nick. 2014. »Inaugural: A necessary disenchantment: myth, agency and injustice in a digital world.« *V The Sociological Review* 62/4: 880–897. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12158>
- Darmody, Aron, in Detlev Zwick, 2020. »Manipulate to empower: Hyper-relevance and the contradictions of marketing in the age of surveillance capitalism.« *V Big Data & Society* 7/1: 1–12. <https://doi.org/10.1177/2053951720904112>
- Desrosières, Alain. 2016. »The quantification of the Social Sciences: An Historical Comparison.« V: *The Social Sciences of Quantification. From Politics of Large Numbers to Target-Driven Policies*, uredili Bruno, Isabelle, Florence Jany-Catrice in Béatrice Touchelay, 183–204. (Logic, Argumentation & Reasoning 13). Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-44000-2>
- Deuze, Mark. 2011. »Media life.« *V Media, Culture, and Society* 33/1: 137–148. <https://doi.org/10.1177/0163443710386518>
- Dolar, Mladen. 1997. »Interpasivnost.« *V Filozofski vestnik* 18/3: 9–30.
- Durkheim, Émile. 1966. *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press.
- Foucault, Michel. 2008. *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krtina.
- Gillespie, Tarleton. 2014. »The Relevance of Algorithms.« *V Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society*, uredili Tarleton Gillespie, Pablo J. Boczkowski in Kirsten A. Foot, 167–193. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Gillespie, Tarleton. 2018. *Custodians of the Internet: Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions That Shape Social Media*. New Haven in London: Yale University Press.
- Gran, Anne-Britt, Peter Booth, Taina Bucher. 2020. »To be or not to be algorithm aware: a question of a new digital divide?« *V Information, Communication & Society* 23: 1–18. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2020.1736124>
- Harari, Yuval Noah. 2017. »Reboot for the AI revolution.« *Nature*. International weekly journal of science, 19. oktober 2017. <https://www.nature.com/news/reboot-for-the-ai-revolution-1.22826>
- Hargittai, Eszter, Jonathan Gruber, Teodora Djukaric, Jaelle Fuchs, Lisa Brombach. 2020. »Black box measures? How to study people's algorithm skills« *V Information, Communication & Society* 23/5: 764–775. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2020.1713846>
- Holmes, Dawn E. 2019. *Veliko podatkovje. Zelo kratek uvod*. Ljubljana: Krtina.

- Humphreys, Lee. 2011. »Who's Watching Whom? A Study of Interactive Technology and Surveillance.« V *Journal of Communication* 61: 575–595. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2011.01570.x>
- Kerr, Aphra, Marguerite Barry in John D. Kelleher. 2020. »Expectations of artificial intelligence and the performativity of ethics: Implications for communication governance.« V *Big Data & Society* 7/1: 1–12. <https://doi.org/10.1177/2053951720915939>
- Kitchin, Rob. 2017. »Thinking Critically about and Researching Algorithms.« V *Information, Communication & Society* 20/1: 14–29. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2016.1154087>
- Kitler, Friedrich. 2010. *Optical media: Berlin Lectures 1999*. Cambridge: Polity Press.
- Kotras, Baptiste. 2020. »Mass personalization: Predictive marketing algorithms and the reshaping of consumer knowledge.« V *Big Data & Society* 7/2: 1–14. <https://doi.org/10.1177/2053951720951581>
- Kuehn, Katharina Sophie. 2020. »Personalization 3.0: How Personality Can Predict Consumer Behavior.« V: *Anthropological Approaches to Understanding Consumption Patterns and Consumer Behavior*, uredili Valentina Chkoniya, Ana Oliveira Madsen in Paata Bukhrashvili, 22–50. Hershey, PA: IGI Global. <http://doi:10.4018/978-1-7998-3115-0.ch002>
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Leman-Langlois, Stéphane. 2008. »Privacy as currency: crime, information and control in cyberspace.« V *Technocrime: Technology, Crime and Social Control*, uredil Stéphane Leman-Langlois, 112–138. London: Willan.
- Lievrouw, A. Leah. 2014. »Materiality and Media in Communication and Technology Studies: An Unfinished Project.« V *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society*, uredili Tarleton Gillespie, Pablo J. Boczkowski in Kirsten A. Foot, 21–51. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Lury Celia in Sophie Day. 2019. »Algorithmic Personalization as a Mode of Individuation.« V *Theory, Culture & Society* 36/2: 17–37. <https://doi.org/10.1177/0263276418818888>
- McGoey, Linsey. 2019. *The Unknowers: How Strategic Ignorance Rules the World*. London: Zed Books.
- McKinley, Christopher. 2014. *Optimal Cupid: Mastering the Hidden Logic of OkCupid*. England: CreateSpace.
- Milyavskaya, Marina, Mark Saffran, Nora Hope, Richard Koestner (2018) »Fear of missing out: prevalence, dynamics, and consequences of experiencing FOMO.« V *Motivation and Emotion* 42/5: 725–737. <https://doi.org/10.1007/s11031-018-9683-5>
- Mittelstadt, Brent Daniel, Patrick Allo, Mariarosaria Taddeo, Sandra Wachter, Luciano Floridi. 2016. »The ethics of algorithms: Mapping the debate.« V *Big Data & Society* 3/2: 1–21. <https://doi.org/10.1177/2053951716679679>
- Močnik, Rastko. 1994. »Lévi-Strauss med paradoksi antropologije.« V *Rasa in zgodovina: Totemizem danes*, Claude Lévi-Strauss (avtor), 148–228. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Muršič, Rajko. 2019. »Izkušnja improvizacije v objemu algoritmov: Digitalna vmesnost in predigitalna trirazsežnost vsakdanjega življenja.« V *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 59/1: 17–26.
- Nebeling Petersen, Michael, Katherine Harrison, Tobias Raun in Rikke Andreassen. 2017. »Introduction; Mediated intimacies.« V *Mediated Intimacies; Connectivities, Relationalities and Proximities*, uredili Michael Nebeling Petersen, Katherine Harrison, Tobias Raun in Rikke Andreassen, 1–16. London in New York: Routledge.
- Newman Jared. 2009. »Google's Schmidt Roasted for Privacy Comments.« *PCWorld*, 11. december 2009. [https://www.pcworld.com/article/184446/googles\\_schmidt\\_roasted\\_for\\_privacy\\_comments.html](https://www.pcworld.com/article/184446/googles_schmidt_roasted_for_privacy_comments.html)
- Paasonen, Susanna. 2017. Infrastructures of intimacy. V *Mediated Intimacies; Connectivities,*

- Relationalities and Proximities*, uredili Michael Nebeling Petersen, Katherine Harrison, Tobias Raun in Rikke Andreassen, 103–116. London in New York: Routledge.
- Pfaller, Robert. 2019. *Interpasivnost: Radosti delegiranega uživanja*. Ljubljana: Maska.
- Pink, Sarah, Shanti Sumartojo, Deborah Lupton in Christine Heyes La Bond. 2017. »Mundane data: The routines, contingencies and accomplishments of digital living.« V *Big Data & Society* 4/1: 1–12. <https://doi.org/10.1177/2053951717700924>
- Pittman, Amy. 2016. »The Internet Thinks I'm Still Pregnant.« *The New York Times*, 2 September 2016. <https://www.nytimes.com/2016/09/04/fashion/modern-love-pregnancy-miscarriage-app-technology.html>
- Pretnar, Ajda in Marko Robnik Šikonja. 2019. »Analiza slik in besedil s pristopi umetne inteligence; Priložnosti in dileme.« V *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 59/1: 49–57.
- Pretnar, Ajda, Dan Podjed, Marko Bajec, Slavko Žitnik. 2020. »Sentimeter: Interdisciplinarni pristop k izdelavi medijskega portala.« V *Uporabna informatika* 28/3: 121–130. <https://uporabna-informatika.si/index.php/ui/article/view/98/88>
- Reckwitz, Andreas. 2002. »Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing.« V *European Journal of Social Theory* 5/2: 243–263.
- Roszak, Theodore. 1986. *The cult of information: The Folklore of Computers and the True Art of Thinking*. New York: Pantheon Books.
- Salecl, Renata. 2010. *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Salecl, Renata. 2020. *Strast do nevednosti: Kdaj in zakaj ne želimo vedeti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Schmidt, Douglas C. 2018. *Google Data Collection*. Digital Content Next, <https://digitalcontentnext.org/wp-content/uploads/2018/08/DCN-Google-Data-Collection-Paper.pdf>
- Splichal, Slavko. 2019. »Upodatkovljenje javnega mnenja: od normativne utopije do algoritemske distopije.« V *Javnost: The Public* 26/Suplement: 1–22. <https://doi.org/10.1080/13183222.2019.1696598>
- Taddicken, Monika. 2014. »The 'Privacy Paradox' in the Social Web: The Impact of Privacy Concerns, Individual Characteristics, and the Perceived Social Relevance on Different Forms of Self-Disclosure.« V *Journal of Computer-Mediated Communication* 19/2: 248–273. <https://doi.org/10.1111/jcc4.12052>
- Verschueren, Jef. 2000. *Razumeti pragmatiko*. Ljubljana: Založba/\*cf.
- Vobič, Igor, Marko Robnik Šikonja, Monika Kalin Golob. 2019. »Nazaj v prihodnost: avtomatizacija in preobrazba novinarske epistemologije.« V *Javnost: The Public* 26/Suplement: 41–61. <https://doi.org/10.1080/13183222.2019.1696600>
- Wajcman, Judy. 2016. »Anförande: Pressed for time; The digital transformation of everyday life.« V *Sociologisk Forskning* 53/2: 193–199. <https://sociologiskforskning.se/sf/issue/view/2662>
- Wilken, Rowan, Jean Burgess in Kath Albury. 2019. »Dating apps and data markets: A political economy of communication approach.« V *Computational Culture* 7: 1–26. <http://computationalculture.net/dating-apps-and-data-markets-a-political-economy-of-communication-approach>
- Willson, Michele. 2017. »Algorithms (and the) everyday.« V *Information, Communication & Society* 20/1: 137–150. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2016.1200645>
- Zuboff, Shoshana. 2015. »Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization.« V *Journal of Information Technology* 30: 75–89. doi:10.1057/jit.2015.5
- Zuboff, Shoshana. 2019. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs.
- Žižek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London in New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 1990. »Pripombe k neki razpravi o Heglu.« *Ukradeni Poe* (izredna številka), *Problemi*: 124–180.

**::VIRI**

Statista. 2017. *Personalized Advertising in the U.S. 2017 report*, <https://www.statista.com/study/49088/personalized-advertising/>

Statista. 2021. *Social media usage worldwide*, <https://www.statista.com/study/12393/social-networks-statista-dossier/>

**SLOVENSKO  
FILOZOFSKO  
DRUŠTVO**

**SLOVENIAN  
PHILOSOPHICAL  
SOCIETY**

## ::SLOVENSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO

Nobenega dvoma ni, da je splošna zdravstvena kriza, ki v zadnjih dveh letih ključno zaznamuje naše vsakdanje življenje, dodobra pretresla tla našega dojemanja in razumevanja človekove povezanosti z naravo in družbo ter pomena razvoja tehnologije, ki nam omogoča komunikacijo na „zdravi“ distanci; navidezna resničnost je morda vse pogostejša pritikline zabavne tehnologije, pri tem pa morda pre pogosto pozabljamo, da svet vedno bolj vidimo skozi leče *oplemenitene* [augmented] resničnosti, ki preko Zoom sestankov na zaslonih in mobilnih aplikacij pronicata v naše življenje. V veliki meri smo že raziskali kratkoročne učinke krize ob nastopu Covid-19, vključno z daljnosežnejšimi izobrazbenimi, političnimi, družbenimi in ekonomskimi posledicami – a kriza je vendarle razkrila in dodatno osmislila obstoj kompleksnih sprememb na ravni dojemanja in načina razumevanja sveta, v katerem se mnogi moramo ponovno najti, in za katere se zdi, da nosijo pečat trajnosti. Določene stvari, ki so nekoč pretežno burile domišljijo znanstvene fantastike, so upravičeno postale inventar v vsakdanjem življenju, obenem pa porajajo ključna vprašanja o človeški naravi, ki se bodo vse več zastavljala – samovozeči avtomobili so nekaj, na kar se bomo slej ko prej pripravili, toda kakšen bo naš odziv, ko bo nekdanjemu stroju ne bo več potrebno iskati načine, da prelišči človeka o tem, da je bila zloglasna CAPTCHA sad njegove smeje refleksije? Vsekakor se zdi, da prodiramo vse dlje proti novi resničnosti, v kateri bomo sobivali s *simulacijami*, ki bodo istočasno brisale in zahtevale postavitev nove meje med živim in neživim.

Po zdrsi strmini za zdaj ni potrebno nadaljevati do umetne inteligence; dovolj je, da se zazremo proti vlogi, ki jo imajo v življenju dejavniki oplemenitene resničnosti: internet, ki se je prelevil v primarni medij vsaj generacij, rojenih po letu 1980, pametni telefoni z aplikacijami, ki nam olajšajo večino vsakodnevnih opravil, igre, ki vse uspešneje ponujajo eskapizem v neko vzporedno, a vedno bolj konsistentno in kredibilno resničnost. Meja med virtualno in oplemeniteno resničnostjo se manjša, pri čemer tehnološki razvoj vendarle nekoliko počaka na dopolnitev prava ali celo aplikacij etike; vsaj v našem prostoru pa se zdi, da ima filozofija še precej nadohiti, da si tudi v novih okoliščinah povrne družbeno mesto, ki ji pripada.

Napačno bi bilo, da bi na tehnološki razvoj gledali zgolj odklonilno ali ga celo ocenjevali z apokaliptičnimi podtoni; tako pedagoškim kot medicinskim delavcem, politikom ali podjetnikom razvoj oplemenitene resničnosti ne predstavlja le deležnikov nove stvarnosti, temveč tudi priložnost za nadgraditev in obogatitev dela, ki pa potrebuje ustrezno refleksijo. Tako kot so videoigre potencialno učinkovit učni poligon ali nam mobilne aplikacije olajšajo vsakodnevna opravila, ponuja razprostrani medijski prostor interneta možnost svojevrstnega demokratičnega političnega udejstvovanja, ki pa je v duhu hitrih sprememb, manka tradicije in inherentne gibljivosti svoje narave, hitro postane oglišče demagogije, dezinformacij in utesnjujoče ideologije, ki spričo navidezne odprtosti sistema zakriva svojo oblastno podstat.

Vsekakor razprave o omenjeni razsežnosti sodobnosti po svetu (in v manjši, a vidni meri tudi pri nas) potekajo že dlje časa; vendar pa nas je kriza prisilila, da o teh rečeh ne le razmišljamo le abstraktno ali v specializiranih krogih, temveč da o družbenih in psiholoških učinkih oplemenitene resničnosti kot nujnega komplementa vsakdanjosti razmislimo na povsem praktični ravni, pa četudi se le-ta v razmisleku pojavi v sekundarni vlogi: vredno je na primer razglabljati o kompleksnih posledicah poučevanja na distanci, ki jo je zahtevala zdravstvena kriza in omogočala tehnologija ter bodo v določenih primerih trajno zaznamovale generacijo trenutnih osnovno- in srednješolcev. Vredno je pomisliti o pomenu, ki ga imajo pri širjenju problematičnih in celo napačnih informacij hitro objavljiva družbena omrežja, ki za razliko od bolj tradicionalnih medijev pogosto nimajo normativne zavore (pri tem je vse bolj relevantno povpraševanje po možnosti cenzure internetnih medijev, ki so inherentno zavezani modelu odprtosti, vse bolj na tapeti). Vredno se je vprašati, kakšne spremembe prinašajo deležniki obogatene resničnosti za pravni svet upravičenje moralnih norm, ki usmerjajo družbeno življenje. In končno, vredno se je povprašati, kako v danes okolju odgovarjati na nov način družbene in politične komunikacije ter z njo povezanih novih oblik političnega delovanja, ki ga je zaznamovala pred drugačen komunikacijski lok, ki ga omogočajo novi mediji in ga marsikje dodatno spodbudil nastop zdravstvene krize.

V duhu povedanega pri Slovenskem filozofskem društvu težimo k temu, da stopamo v korak s časom z razpravami o rečeh, ki ključno pogojujejo naš vsakdanjik, pri tem pa ostajamo odprti za raznolike vzgibe in filozofske pristope, ki sestavljajo mozaik zapuščine filozofije. Prvemu tajniku SFD se je nekoč zapisalo: „Izhodni namen tega [Slovenskega filozofskega, opp.] društva je v tem, da bo vsestransko pospeševalo raziskovanje vseh znanstvenih filozofskih disciplin: dušeslovja, logike, spoznavne teorije, estetike, sociologije itd. na eni strani, in da bo oživljalo in gojilo smisel za filozofijo na drugi.“ V skladu s tem poskušamo odpirati prostor za razvoj filozofije, ki se bo aktivno vključevala v debate o trenutnem stanju v družbi in možnostih razvoja človeka in resničnosti, ki ga obkroža; filozofije, s pomočje katere ne bomo podajali le videnja abstraktnih propozicij, temveč bomo po potrebi prepoznali tudi specifiko njegovega trenutnega mesta v konkretnem (družbenem) svetu.

V ta namen smo – in bomo prav tako v nadaljevanju leta – pri Slovenskem filozofskem društvu in reviji *Anthropos* tudi letos, obogateni z novimi kadrovskimi močmi, zastavili bogat program dejavnosti, povezanih s filozofijo: med njimi je vsekakor vredno izpostaviti

- uspešen natečaj za mlade, ki smo ga pod pokroviteljstvom podjetja Krka pripravili v sodelovanju s Slovensko matico, in ki je številne dijake/-inje in študent/-ke pripravil k razmišljanju o problemih vsakdanjosti, na katere sem opozoril v pričujočem razpisu,<sup>1</sup>
- pripravo večje mednarodne konference o zgoraj nakazanem problemu razumevanja jezika in komunikacije v letu 2021, ki jo bomo, kolikor bodo zdravstvene

<sup>1</sup> Nagrajeni izdelki bodo objavljeni v prihodnji številki revije *Anthropos*.

- razmere dopustile njeno izvedbo v načrtanem obsegu, organizirali ob koncu novembra t.l.,
- in izdajo monografije *Etika danes: Filozofsko raziskovanje in razumevanje etike v sodobni družbi*, ki je na podlagi pogovora o etiki v sodobni družbi v soizdajateljstvu s SFD izšla pri založbi Annales.

Veseli me tudi dejstvo, da kljub neugodnim razmeram nadaljujemo z redno organizacijo javnih filozofskih dogodkov, ki se v drugi polovici leta iz digitalne selijo v hibridno obliko.

Končno naj služi pričujoči sestavek kot povabilo bralcem revije k aktivnemu sodelovanju pri dejavnostih, ki jih organizira Slovensko filozofsko društvo: prav v času izdaje pričujoče številke revije *Anthropos* bomo denimo formalizirali poziv k sodelovanju pri (skupnem) snovanju monografije, ki bo ob priložnosti 85. obletnice društva, ki smo jo praznovali lani, vabila k odpiranju filozofskih razprav, ki pomembno vplivajo na razumevanje preteklosti in usodo sodobne družbe.

**dr. Gašper Pirc,**  
predsednik Slovenskega filozofskega društva

**RECENZIJA**

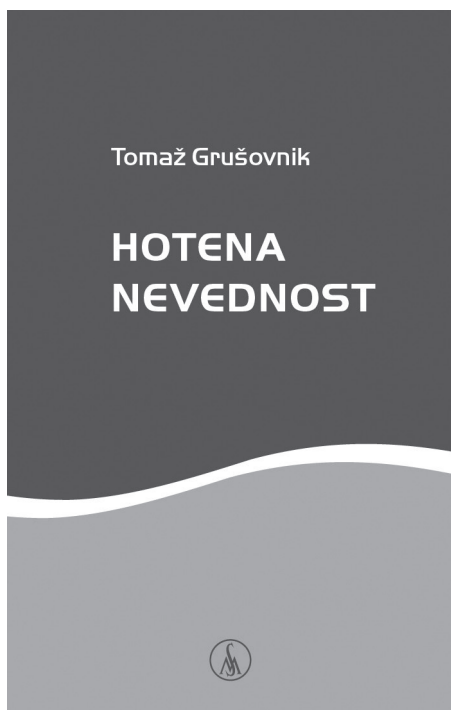
**REVIEW**



*Gašper Pirc*  
**TOMAŽ GRUŠOVNIK**  
**(2020): HOTENA**  
**NEVEDNOST**

*171-175*

ALMA MATER EUROPÆA – FAKULTETA  
ZA HUMANISTIČNI ŠTUDIJ, INSTITUTUM  
STUDIORUM HUMANITATIS  
KARDELJEVA PLOŠČAD 1  
1000 LJUBLJANA  
GPIRC.AF@GMAIL.COM



Tomaž Grušovnik:  
*Hotena nevednost*  
 Založba Slovenska matica  
 Leto izida 2020  
 Strani 280

V prestopnem letu 2020 smo se znašli v tuji, nepoznani situaciji, ki je s staležem medicinske krize dodobra spremenila potek vsakdanjika slehernega prebivalca zlasti ekonomsko razvitejših regij sveta. Medtem ko je večina deležnikov s strahom pogledovala proti navidezno nezadržnemu širjenju virusa in se osredotočala na neposredne posledice otipljive epidemije, je bilo vse manj pozornosti namenjene dalj trajajoči krizi politične in družbene komunikacije ter izmuzljivi nevarnosti spreminjanja narave sporočanja in medijske udejevanja, ki smo ji lahko priča v zadnjem desetletju. *Postdejstvena* politična govorica – fenomen, za katerega se je še pred leti zdelo, da je oportunistična krilatica – je z drastičnim povečanjem vloge in vpliva spletnega posredovanja informacij, ki mu botruje dolgotrajna karantena, postala še očitnejši in bolj neposredno problematičen princip ustvarjanja politične volje. Ne samo, da se s podajanjem raznolikih teorij zarot ustvarja neugodne okoliščine za boj proti virusu, spremenjen način političnega usmerjanja volje tudi pogojuje razvoj novega tipa družbene moči in zmore pripomoči k širjenju, med drugim, ksenofobije, rasizma ali homofobije, omogočanju demokratične koordinacije in posredno k vzdrževanju ali poslabšanju ekonomskih socialnih neenakosti. Pomemben dejavnik v tem procesu je *hotena nevednost*, namensko zatiskanje oči pred resnico ali vsaj pozikusi razumevanja resničnega stanja. V dani atmosferi se zdi delo Tomaža Grušovnika, ki na podlagi dolgoletnih raziskav izčrpno osvetljuje pričujoči pojem, še toliko bolj relevantno.

Platon je hoteno nevednost razumel „kot tisto konservativno silo, s katero se tako družba kot posameznik ohranjata s tem, da ne tvegata večjih sprememb v svojem življenju in mišljenju“<sup>1</sup>; Tomaž Akvinski je na vrhuncu v veliki meri religiozno obremenjenega srednjega veka nevednost povezoval z nevarnostjo grešnega življenja; pri razsvetljenem Kantu (hotena) nevednost izraža tako nevarnost politične samovolje kot (samolastno) moralno samozanikanje. Tako nehoteno kot zavestno umanjkanje vednosti sta lastnosti, ki so ju tematizirali številni avtorji v zgodovini filozofije. Tomaž Grušovnik v svoji peti monografiji natančno in temeljito pregleda zgodovinsko izročilo umevanja hotene nevednosti in na podlagi izvirnih premislekov o izrečenem poda utemeljeno izpostavitev stanja raziskav, ki izraža relevantnost, ki jo v filozofski tradiciji nosi konceptualizacija hotene nevednosti. V drugem, osrednjem delu razprave se Grušovnik loti pojavnih oblik in etiologije hotene nevednosti. Avtor pri konceptualizaciji, tipologiji in razumevanja vzrokov pojava hotene nevednosti z dolžnim spoštovanjem uporablja prilagojene filozofske refleksije in dosledno aplicira bolj ali manj aktualne sociološke in psihološke refleksije o pojavu hotene nevednosti. V zadnjem delu o pričujočem fenomenu povprašuje še s stališča etike, panorame, ki za Grušovnik zaseda še posebej pomembno mesto; kot navaja, je prav „to raziskovalno udejstvovanje tisto, ki [ga] je opozorilo na ta fenomen.“<sup>2</sup> Avtorjev čut za razumevanje etične razsežnosti hotene nevednosti je bržčas razlog temu, da je prav ta segment dela morda najprepričljivejši. Če je bil pred tem fenomen večinoma obravnavan vrednostno enostransko, Grušovnik v zadnjem delu utemeljeno zagovarja tako *dolžnost* kot *pravico* do hotene nevednosti. V filozofiji pogosto preradi prevzemamo pozicijo sprevednika želene vednosti in sledimo nareku *heglowskega* Duha, ki postopno napreduje v zgodovini proti resnici; a vendar se je včasih potrebno zaustaviti in razumeti kompleksnost obravnave vrednosti nevednosti in obstoj dejavnikov, ki bi lahko ob dolžnostnem razkritju poslabšali psihično in fizično stanje deležnikov v neugodnem življenjskem položaju. Moralni rigorizem v podobi razmeram prilagojene deontologije morda lahko služi kot preudarna etična paradigma, vendar, kot daje slutiti Grušovnik v svojem razmišljanju o etiki hotene nevednosti, ne more in ne sme biti vzrok trpljenju konkretnega posameznika.

Pri tem pa se je vendarle vredno vprašati, kakšna je vrednostna panorama, ki jo ponuja delo pred nami? Ob prehodu v zadnjo tretjino dela se nam vse dozdeva, da avtor pod vse ohlapnejšim izrazom „hotene nevednosti“ združuje širok nabor fenomenov, ki jih spričo kompleksnega ozadja virov in delovanja le z veliko domišljije združimo pod enoten pojem. Drži, da je sledenje družbenim postulatam na podlagi formalnih mehanizmov upravičenja (denimo Kantovega kategoričnega imperativa, Rawsove metode preverjanja za tančico nevednosti ali Habermasovih principov argumentacije, sem pa iz drugačne perspektive sodi tudi pisan sveženj človekovih pravic in temeljnih svoboščin) zasnovano na temelju preverljivosti in univerzalno-

<sup>1</sup> Tomaž Grušovnik, *Hotena nevednost* (Ljubljana: Slovenska matica, 2020), 41–2.

<sup>2</sup> Grušovnik, *Hotena nevednost*, 239.

sti, vendar je večji in otipljivejši velik del pravnega in vrednostno-moralnega sistema na v posamezni družbi oblikovan gibljivo, situacijsko in ideološko. Znotraj tovrstnih normativnih okvirjev se poraja družbena reprodukcija, ki je prej odraz pripoznanja kot spoznanja,<sup>3</sup> pri čemer je pripoznavanje vrednostnih premen izvirno dejanje poenotene družbene zavesti in ne nujno tudi spoznavnega preboja ali paradigmatške spremembe v znanosti, četudi so včasih mehanizmi komplementarni. Tako kot je tudi hermenevitično samospraševanje, ki implicitno usmerja Grušovnikovo razpravo, podano na osnovi prevzetih postulacij na podlagi tradicije, je vrednotni diapazon, ki omogoča medkulturni dialog in sobivanje, varstvo manjšin ali pripoznanje vrednosti predhodno zapostavljenim družbenim skupinam, primarno osnovan na temeljih konsenza, porazdelitve vednosti in vrednostne stave v posameznem prostoru in času.

Grušovnik se tovrstnim premislekom približa v delu, v katerem nagovarja normativne učinke hotene nevednosti – vendar se zdi, da se delo premalo poglobi v tematiko, ki je bližja politični filozofiji in filozofiji družbe kot spoznavni filozofiji. Tako kot je nekoliko premalo poudarjena specifična etiologija (hotene) nevednosti v njenih normativnih vidikih, je prisoten premajhen poudarek prehodu od hotene nevednosti posameznika do družbene patologije, ki s svojo ideološko silo vzpostavlja normativno težišče in, da, tudi standarde vednosti v družbi. Je v tem primeru posameznikova nemoč – ali celo že slednje pravilom – odraz hotene nevednosti, „taktične nevednosti“, „kantovske nezrelosti“ – ali pa so za diskurzi, ki vzpostavlja jo tendence vednosti v družbi, pogosto drugačni procesi, ki imajo več opraviti z ne-transparentnostjo vrednot, odgovornostjo, skupnostnim čutom in pripoznavanjem strokovnosti avtoritet kot s komponento razuma? Če se vrnem k primeru, s katerim sem pričel recenzijo: mar ni v končni instanci nezaupanje v stroko in „twitter politika“, ki se ne meni za dejstva, prej posledica politične odločitve in čustev kot so strah, sram in anksioznost kot zavestnega zanikanja vednosti? Razlika se zdi skorajda neopazna, a je pomembna: le ob sprejetju moralnega kognitivizma je moč upravičeno sklepati na neposredno povezavo med razumom in normativno identiteto, kar pa zahteva natančnejšo razdelavo. Tako kot refleks proceduralnega spomina sam po sebi še ni izraz nevednosti, je težko poenotiti raznolike izraze hotene nevednosti pod enotno paradigmo raziskovanja o vednosti – izrazu, ki vendarle vse bolj kot deluje neke vrste filozofski anahronizem.

Vsekakor razumevanje povezave med individualno in družbeno razsežnostjo (hotene) nevednosti zahteva izredno kompleksno in obenem relevantno raziskavo, ki kliče po empirični potrditvi sklicev. Grušovnik res opozarja na primere, ko je hotena nevednost celo zaželena tako v spoznavnem kot normativnem vidiku, vendar

<sup>3</sup> Kot piše Hans-Christoph Schmidt am Busch v uvodniku v posebno izdajo revije *Ethical Theory and Moral Practice*, je pričelo vse več filozofov trditi, da „oznaka biti-racionalen ni nasledek naravnih karakteristik človeških bitij, temveč raje normativni status, ki je posameznikom pripisan na podlagi praktičnega udejstvovanja v družbi na podlagi [principov] družbenega pripoznanja.“ (Hans-Christoph Schmidt am Busch, „Introduction,“ *Ethical Theory and Moral Practice* 16, št. 4 (2013)).

obžalujem, da se razprava še bolj poglobljeno ne nagovori aktualnih raziskav na področju filozofije spoznanja, psihologije in sociologije.

Navkljub razmeroma temeljiti razdelavi aktualne problematike je Grušovnikovo doslej morda najbolj dodelano delo lepo berljivo, s prepričljivim obvladovanjem jezika in privlačno formalno postavitevijo. Produkcija v domeni Slovenske matice je na zadovoljivem nivoju, s kakovostno kvaliteto tiska in kakovostnim besedilnim pregledom. Z izjemo zgornjih zadržkov delu vsebinsko ni moč očitati večjih neustreznosti: morda pogrešam še uporabo kakšne sodobnejše raziskave na področju jezikovne pragmatike in diskurzivne etike, ki so se pogosto posredno ali neposredno nanašale na obravnavani fenomen; prav tako bi sam, kot sem že omenil, podal nekoliko večji poudarek na izpostavitvi napredka na področju kognitivne znanosti, zlasti glede vprašanja tipologije spomina in genealogije (hotene) nevesti. Zaradi težnje po konsistentnosti in dostopnosti je na nekaj mestih moč zaznati nekoliko tendencizno branje virov in rahlo pomanjkanje ostrine pri interpretaciji gradiva.

A podani so manjši in precej subjektivni pridržki, ki jih pri delu s tako velikopotezno tu načrtano nalogo zmoremo pričakovati in odpustiti.

Naposled se morda najmočnejši argument za odločno priporočilo za branje dela skriva v njegovi sporočilnosti, ki vodi k odprtemu premisleku, konciznosti in jasnosti, ki omogočata netežavno interpretacijo, ter končno relativni dostopnosti dela. Knjiga je namreč zaradi hvalevredne terminološke nepretencioznosti, ki sicer pogosto spremlja akademsko filozofijo, ter posledično razumljivega in vsečnega sloga pisanja in obravnave dostopna tudi tistim, ki se s filozofijo ukvarjajo le priložnostno, s tem pa odpira možnost javne razprave o pomembni in aktualni temi v obdobju, skozi katerega se včasih mučno prebijamo.

Priporočeno v branje in povratni razmislek.



**NAVODILA  
AVTORJEM**

*177-180*

## ::O REVIIJ

*Anthropos* je ena izmed osrednjih slovenskih humanističnih znanstvenih revij z več kot pol stoletja tradicije, ki objavlja znanstvene prispevke ter recenzije s področja humanistike, še zlasti s področja filozofije in psihologije ter pri tem spodbuja interdisciplinarno in transdisciplinarno povezovanje humanističnih in družboslovnih ved z drugimi. V svoji vsebinski usmeritvi revija objavlja vrhunske domače in mednarodne znanstvene izsledke s področja filozofije in psihologije ter drugih humanističnih in družboslovnih strok. Jedro revije predstavljajo izvirni znanstvenoraziskovalni članki z omenjenih področij (tako empirični kot teoretsko pregledni). Revija v dvojnih številkah izhaja dvakrat letno. *Anthropos* je uradni časopis Slovenskega filozofskega društva in Društva psihologov Slovenije.

## ::ETIČNI STANDARDI

Uredništvo revije *Anthropos* se zavezuje visokim etičnim standardom znanstvenega objavljanja. S pošiljanjem prispevka v postopek recenzije se avtor zavezuje, da so njegove navedbe avtorstva natančne, da je prispevek plod njegovega lastnega dela, da članek še ni bil objavljen v identični ali podobni obliki ter da tudi sicer sledi vsem etičnim standardom znanstvenega ravnanja.

## ::ODDAJA ROKOPISOV IN UREDNIŠKI POSTOPEK

*Anthropos* rokopise predlaganih člankov sprejema preko spletne pošte [anthropos@guest.arnes.si](mailto:anthropos@guest.arnes.si). Uredništvo po prejemu elektronskega prispevka predhodno presodi o primernosti rokopisa in avtorja po pregledu obvesti o ustreznosti. Znanstveni prispevki, ki ustrezajo tematski usmeritvi revije, so poslani v »dvojno slepo« recenzijo. Avtor je o rezultatu recenzije in o možnosti sprejetja prispevka v objavo praviloma obveščen v času treh (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 sedmih (7) dni. Avtor je dolžan sam poskrbeti za vsebinsko in jezikovno ustreznost prispevka.

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 anonimno 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 znanstveni članki* imajo značaj izvirnih del. To so natančni in kritični pregledi literature s 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.

## ::PISANJE ROKOPISA

Prispevki so lahko napisani v slovenskem ali angleškem jeziku. O pisanju v drugem svetovnem jeziku se je treba predhodno posvetovati z uredništvom. Obsegajo lahko do 2 avtorski poli (60.000 znakov s presledki) 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 (poslana v ločenem dokumentu) 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, 5–7 ključnih besed (enako velja, če je prispevek napisan v tujem jeziku),
- naslednjo izjavo na dnu strani: »Prispevek ni bil oddan v objavo drugje v identični ali podobni obliki, niti ne bo po oddaji na uredništvo časopisa *Anthropos*, dokler postopek recenzije ni zaključen. Prispevek sledi vsem etičnim standardom znanstvenega objavljanja«.

Tipkopis s člankom (brez osebnih podatkov avtorja) naj vsebuje:

- naslov in podnaslov prispevka,
- povzetek v slovenščini s ključnimi besedami.

Naslov in podnaslovi so tipkani **polkrepko**, naslovi knjig v *kurzivi*, naslovi člankov pa 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 velikosti 12, sprotne opombe v pisavi Times New Roman velikosti 10. Vsebinske opombe se navajajo pod črto. Bibliografski podatki so vključeni med besedilo v skrajšani obliki na koncu citata (Veber 1999, 12). Citati, daljši od 40 besed, naj bodo z enojnim tabulatorskim zamikom pomaknjeni v desno. 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. Revija pri citiranju in navajanju literature uporablja pravila čikaškega stilističnega priročnika CMOS (Chicago Manual of Style). Posamezne tipe bibliografskih virov navajamo na naslednji način:

## ::KNJIGA

Nancy, Jean-Luc. 2012. *Singularna pluralna bit; Lepota*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.  
 Nietzsche, Friedrich. 1995. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Ljubljana: Karantanija.  
 —. 2005. *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.

## ::PRISPEVEK V ZBORNIKU

Barbarić, Damir. 2017. »Mišljenje u prvom početku: Heideggrovo tumačenje ranogrčke phusis.« V *Začetki grškega mišljenja*, uredila Franci Zore in Jan Ciglenečki, 209–225. Ljubljana: KUD Logos.

## **::ČLANEK V REVJI**

Avsec, Andreja. 1998. »Spolna shema: maskulnost, femininost in androginiteta.«  
V *Anthropos* 30/1-3: 166-178.

## **::SPLETNI VIR**

Encyclopædia Britannica. b.d. »Idealism.« Dostop 18. oktober 2020.  
<https://www.britannica.com/topic/idealism>.

Za navajanje drugih vrst virov upoštevajte čikaški stilistični priročnik (*Chicago Manual of Style*, 17. izdaja). Prispevke, ki ne bodo ustrezali omenjenim kriterijem, bo uredništvo prisiljeno zavrniti.

**SUBMISSION  
GUIDELINES**

*181-183*

## ::ABOUT THE JOURNAL

*Anthropos* is one of the leading Slovenian scientific journals for humanities with over a half-a-century tradition of publishing scientific papers on humanities, especially on philosophy and psychology. It strongly supports interdisciplinary and transdisciplinary cooperation of humanities and social studies with other studies. It strives to publish seminal national and international scientific papers from the field of philosophy, psychology and other human and social sciences. The core of the journal consists of original scientific papers in the above-mentioned fields of research (both empirical and theoretical). The journal consists of two double issues per year. *Anthropos* is the official journal of the Slovenian Philosophical Society and Psychological Society of Slovenia.

## ::ETHICAL STANDARDS

Editorial board of *Anthropos* is committed to high ethical standards of scientific publishing. With the submission of the paper, authors are obliged to adhere to the same standards, including: revealing a complete list of authors that contributed to the paper, clearly citing all sources used, assuring the originality of the paper (antiplagiarism) and assuring that the paper has not been already published in the identical or similar form elsewhere.

## ::SUBMITTING THE PAPER AND EDITORIAL PROCESS

Authors should send their proposal to the editorial email address: [anthropos@guest.arnes.si](mailto:anthropos@guest.arnes.si). After receiving the electronic version of the proposed contribution, the editorial board decides if the contribution is in line with the journal's program and informs the author about its decision. All eligible scientific papers then enter the double-blind peer review process. Authors are usually informed of the reviewers' decision in up to 3 months after submission. Authors are requested to do the proofreading of the text if the contribution fails to meet the layout and language quality standards. The author's response, with or without corrections, should be given within 7 days.

## ::WRITING GUIDELINES

Contributions can be written in the Slovene or English language (other languages should be discussed with editorial board prior to submission), and should not exceed 60.000 characters including spaces. Proposed papers must be clearly structured. The title of the paper must represent the content with clarity.

The first page (sent separately) should contain:

- Title and subtitle of the contribution (with translation into Slovene)
- Full list of authors, their full names, academic titles and affiliations (including address),
- Up to 120 word abstract and a list of 5–7 keywords in English and Slovene,
- Statement of exclusive submission and ethical commitment at the page bottom: "This paper has not been submitted elsewhere in identical or similar form, nor will it be after its submission to *Anthropos* until the review process is concluded. All ethical standards of academic publishing were followed."

Blind manuscript should contain:

- Title and subtitle of contribution.
- Abstract and keywords.

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, standard font size 12, footnotes 10). Any notes should be in the form of footnotes. 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). In-text quotations that exceed 40 words must be indented using the Tab key. 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. *Anthropos* is using CMOS (Chicago Manual of Style) citation style. Bibliography at the end of text should be put down according to the rules applied in the examples listed below, and organized alphabetically:

#### ::BOOK

Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Chicago: Northwestern University Press.

#### ::BOOK CHAPTER

Held, Klaus. 1997. “Grundbestimmung und Zeitkritik bei Martin Heidegger.” In *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, edited by Dietrich Papenfuss and Otto Pöggeler, 31–57. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.

#### ::JOURNAL ARTICLE

Avsec, Andreja. 1998. “Spolna shema: maskulinost, femininost in androginiija.” In *Anthropos* 30/1–3: 166–178.

#### ::WEBSITE CONTENT

Encyclopædia Britannica. n.d. “Idealism.” Accessed October 18, 2020.  
<https://www.britannica.com/topic/idealism>

Refer to *Chicago Manual of Style* (Author-Date Style, 17<sup>th</sup> Edition) for any other type of citation. Editorial board will not accept contributions that fail to meet the required criteria.

