

leto 2020
letnik 52
številka 3–4
(259–260)
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

Od človeka do živali in nazaj / *From Human to Animal and Back*
Filozofski prevod / *Translated Philosophy*
Psihologija / *Psychology*
Umetnost in znanost / *Art and Science*
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 Zúmr (Češka/*Czech Republic*)

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

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

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na transakcijski račun številka: 02010-11281745 NLB
Časopis ima 4-6 številke 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.

<http://www.anthropos.si>

::anthropos



KAZALO / Contents

Anthropos 3-4 (259-260) 2020

- 9-59** ::OD ČLOVEKA DO ŽIVALI IN NAZAJ / *From Human to Animal and Back*
 Uredil / *Edited by* Tomaž Grušovnik
- 10-11 ::Uvod v zbir člankov na temo etike in študij živali
- 13-30 ::TEJA BROOKS PRIBAC: Žalovanje živali: grajenje teoretičnega okvira za čezvrstni pristop
- 31-48 ::PASCALE MOLINIER: Of Pigs and Humans: Regarding an Inherent Tension in How We Treat Animals
- 49-59 ::TOMAŽ GRUŠOVNIK: Moralne intervencije v naravo: bi res morali vse mesojede plenilce neboleče ubiti?
- 61-81** **FILOZOFSKI PREVOD / *Translated Philosophy***
- 63-81 ::WILLIAM MCNEILL: Hermenevtika vsakdanjosti: o zapuščini in radikalnosti Heideggerjeve fenomenologije
- 83-128** **PSIHOLOGIJA / *Psychology***
- 85-105 ::MATEJA VRHUNC TOMAZIN: Fokusing kot praksa filozofije implicitnega v psihoterapiji
- 107-128 ::DAMIJAN GANC, NINA KROHNE, KATJA ŠKODA, ANA MLAKAR IN PATRIK GANC: Izkušnje, ki ostanejo: tematska analiza pomembnih pozitivnih značilnosti in ravnanj staršev v času mladostništva
- 129-143** **UMETNOST IN ZNANOST / *Art and Science***
- 131-143 ::KRISTINA PRANJIC: Prispevek umetnosti in nedvojnosti k znanstvenemu raziskovanju prvoosebnega izkustva
- 145-148** **SLOVENSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO / *Slovenian Philosophical Society***
- 146-147 ::GAŠPER PIRC: Sporočilo podpredsednika Slovenskega filozofskega društva ob iztekajočem se letu
- 148 ::LUCA MARIA SCARANTINO: Ob svetovnem dnevu filozofije
- 149-154** **RECENZIJA / *Review***
- 151-154 ::MARTIN URANIČ: Martin Heidegger (2019): *O stvari mišljenja*
- 155-161** **NAVODILA AVTORJEM / *Submission Guidelines***

::OB ABRAHAMU

S pričujočo številko zaključujemo že kar zavidljivo enainpetdeseto leto izhajanja časopisa *Anthropos*. Ta je bil davnega leta 1969, še v času nekdanje skupne države, zasnovan kot »časopis za sodelovanje humanističnih ved, za psihologijo in filozofijo« v prvi uredniški sestavi Ludvika Čarnija, dr. Bogomirja Peršiča in dr. Vojana Rusa.

Dejstvo, da revija bolj ali manj nemoteno izhaja vseh petdeset let in si ves čas svojega delovanja prizadeva objavljati vrhunske prispevke na področju domače in tuje humanistike, in to kljub finančnim negotovostim, ki revijo spremljajo že vse od prve številke – ta je, kot je zapisalo tedanje uredništvo, »zakasnila iz finančnih vzrokov« –, kaže na občudovanja vredno požrtvovalnost vseh nekdanjih, pa tudi, če se obrnemo proti sebi, današnjih sodelavcev *Anthroposa*.

Vendar pa dolga brada delovanja časopisa seveda še ni in ne more biti pogoj za uspešno prihodnost tiskane revije. Sploh v času, ko je število raznoraznih znanstvenih revij na svetovni ravni ves čas v vzponu, ko se veliko dogajanja seli na splet, ko so finančni tokovi, namenjeni znanosti, ves čas negotovi in ko bolj kot jezikovna raznolikost v humanistiki po vzoru naravoslovnih ved šteje *lingua franca* oziroma, rečeno stvari primerneje, *lingua anglica*.

Ob petdesetletnici delovanja časopisa se zato uredniški kolegij namesto svečanega obeleževanja obletnice raje usmerja v posodobitev nekaterih tehničnih elementov revije, s katerimi se nadejamo še povečati ugled *Anthroposa* tako doma kot v tujini, hkrati pa postaviti trdne temelje za prihodnost. Tako smo na primer v lanskem letu posodobili spletno stran revije (www.anthropos.si), s to številko prehajamo na nov, jasnejši in bolj standardiziran način citiranja *čikaškega priručnika*, prav tako smo se eksplicitno zavezali že pred tem implicitno veljavnim visokim etičnim standardom znanstvene publicistike, v načrtu za prihodnje obdobje pa je tudi ponovno aktivno vpisovanje v baze podatkov, s katerim si obetamo še večjo vidljivost in odmevnost prispevkov v naši reviji na širšem humanističnem zemljevidu sveta.

Ob tej jubilejni priložnosti bi se uredništvo rado zahvalilo vsem nekdanjim in sedanjim sodelavcem in sodelavkam, avtoricam in avtorjem, bralkam in bralcem ter naročnikom in naročnicam za vztrajno podporo in sodelovanje! Iskrena hvala! Brez vas nas ne bi bilo.

Menda preuranjeno in preoptimistično rečeno, pa vseeno: *Anthroposu* na nadaljnjih petdeset let!

dr. Martin Uranič

**OD ČLOVEKA
DO ŽIVALI
IN NAZAJ**

**FROM HUMAN
TO ANIMAL
AND BACK**

Uredil / Edited by
Tomaž Grušovnik

::UVOD V ZBIR ČLANKOV NA TEMO ETIKE IN ŠTUDIJ ŽIVALI

Tokratna številka *Anthroposa* poleg drugih besedil prinaša še poseben zbir – oziroma, kot temu radi rečemo v stroki, »blok« – tekstov, ki so posvečeni proučevanju tako naših odnosov do živali kot tudi njihovih subjektivitet. Prav je, da so ta besedila objavljena v reviji, ki se že v svojem naslovu posveča človeku. Seveda zato, ker je naša »človeškost«, tj. naša kulturna in duhovna identiteta, pogosto definirana ravno v razliki od »živalskosti«. »Žival«, naše razumevanje »nje« in naš odnos do »ne-človeških« vrst, sta tako med glavnimi dejavniki, ki določajo vsebino in razumevanje nas samih.

Nihče ni tega znal prikazati bolje kot Jacques Derrida, ki je s svojim pojmom »l'animot«,¹ tipičnim dekonstrukcijskim neologizmom, v katerem moramo slišati odzvanjanje »les mots« (plural samostalnika »beseda«) in »les animaux« (množina za »žival«), želel izpostaviti dejstvo, da je »žival« zgolj »beseda«, zgolj človeška jezikovna kategorija, ki ji v realnosti ne ustreza nič, saj pod ta pojem strpamo 7,77 milijona (!) različnih vrst, ki jih zoperstavimo eni sami – *Homo sapiens*. Med nekaterimi »živalmi« tako obstajajo bistveno manjše sorodnosti kot med »živalmi« in človekom: sesalci, vključujoč človeka, so med sabo v veliko tesnejšem sorodstvu kot pa, denimo, ptiči in ožigalkarji. Da bi torej bolje razumeli »človeka«, za kar si revija *Anthropos* prizadeva, saj je to njeno osnovno poslanstvo, se tako moramo dotakniti razmisleka o »živali«.

Tak razmislek pa nam hitro odkrije to, kar sta že v *Dialektiki razsvetljenstva* izpostavila Adorno in Horkheimer, ko sta ugotavljala, da je kategorija »živali« v zahodnem civilizacijskem okrožju povezana z razumevanjem »narave« in »ženske«, oboje pa s »pasivnostjo« in »čustvenostjo« v nasprotju z »razumom«, »aktivnostjo« in »moškostjo«. Ravno te dihotomije so postale temelj tega, kar danes imenujemo »interseksijski pristop« k problematiki zatiranja žensk, ljudi drugih barv kože od bele, živali in narave, saj je osnovna podmena tam ta, da imajo vse opresije skupnega imenovalca – vero v lik belega moškega, v *Uomo universale* kot pralik človeka.

Kljub pravkar povedanemu pa v pričujočem zbiru ne bomo našli teh tako generalnih premislekov, saj so ti zgolj temelj nadaljnjih pristopov v študijah živali. Vse, ki bi jih te teme zanimalo bolj v tem splošnem oziru, napotujem na svojo knjigo *Etika živali* (natančnejše bibliografske informacije o njej lahko dobite v mojem tukaj objavljenem članku v razdelku »Bibliografija«), ki želi prikazati ravno te začetne miselne okvire študij živali. V zbiru, ki sem ga pripravil, boste zato naleteli na tri bolj specifične članke, in sicer na prispevek Teje Brooks Pribac, ki se dotika vprašanja žalovanja živali (kar je njen tako rekoč karierni projekt, velika inovacija na področju študij živali, ki bo kmalu okronana s knjigo, ki bo izšla pri založbi Sydney University Press), na prispevek francoske raziskovalke Pascale Molinier, ki se dotika izje-

¹ Ta pojem je tudi naslov pred kratkim nastalega bloga, ki je eden redkih, ki se ukvarja s spletno prezentacijo »kri-tičnih animalističnih študij« – Prim.: <https://www.animot-vegan.com> (dostop 30.11.2020).

mno pereče teme, namreč zapostavljanje moralnega vprašanja delavcev v mesnopredelovalni industriji, ter na moj prispevek, ki analizira zelo provokativno in kontroverzno idejo nebolečega ubijanja mesojedih plenilcev z utilitarističnim namenom zmanjševanja trpljenja. Čeprav so vsi trije prispevki specifični, kot se to spodobi za resna raziskovalna besedila, pa bo iz njih vseeno moč izpeljati splošnejše ideje o študijah živali, ki so – kot je bilo nakazano zgoraj – še kako relevantne za (samo)razumevanje človeka. Na teh straneh tokratne številke *Anthroposa* se zato gibljemo od človeka k »živali« in nazaj.

Tomaž Grušovnik

Teja Brooks Pribac
**ŽALOVANJE ŽIVALI:
GRAJENJE
TEORETIČNEGA
OKVIRA ZA
ČEZVRSTNI PRISTOP**

13-30

SAMOSTOJNA RAZISKOVALKA
PRIBACT@BIGPOND.COM

PREGLEDNI ZNANSTVENI ČLANEK

UDK: 17.022:574:165"19"

::POVZETEK

V PRIČUJOČEM ČLANKU NAJPREJ na kratko predstavim Zahodni ideološko-znanstveni okvir, ki je zaznamoval konceptualno-raziskovalni odnos do subjektivnih stanj ne-človeških živali v 20. stoletju. Po tej kratki predstavitvi se osredotočim na samo žalovanje in nekoliko podrobneje analiziram obstoječo konceptualno zmedo in možne poti iz nje, v smeri znanstveno in etično bolj rigoroznega in verodostojnega pristopa.

Ključne besede: žalovanje živali, čustva živali, antropocentrizem, etologija, teorija navezanosti

ABSTRACT

*GRIEVING ANIMALS: BUILDING A THEORETICAL FRAMEWORK
FOR A CROSS-SPECIES APPROACH*

In this article I first briefly present the Western ideological/scientific framework that influenced 20th century attitude and research in the area of nonhuman animals' subjective states. Then I turn to animal grief and analyse in more detail the extant conceptual confusion and possible ways out of it, toward a scholarly and ethically more rigorous and veracious approach.

Key words: animal grief, animal emotions, anthropocentrism, ethology, attachment theory

:::UVOD¹

V zadnjem desetletju se je zanimanje za čustva živali izredno povečalo tako na vsakdanji, poljudni ravni kot na strokovno-znanstveni ravni. Tradicionalne obsodbe antropomorfizma, ki so še pred nedavnim lahko privedle do marginalizacije raziskovalcev in njihovega dela, progresivno pojenjajo s hitro rastjo med-disciplinskih odkritij, ki kažejo na psiho-socio-biološko primerljivost človeka in drugih živali. Žalovanje je eno izmed področij, ki v zadnjem času priteguje pozornost ljudi različnih strokovnih in interesnih profilov, od raziskovalcev na področju naravoslovja in humanistike pa vse do skrbnikov ne-človeških osebkov, ki se s tovrstnim žalovanjem srečujejo v domačem krogu. S širjenjem obravnave tematike prihajajo na dan tudi konceptualne težave, ki jih je potrebno analizirati in razrešiti, saj trenutno ovirajo jasnost in natančnost debat, in ki so pomenljive ne samo v okviru raziskovalne ampak tudi praktično-življenjske etike. V pričujočem članku najprej na kratko predstavim Zahodni ideološko-znanstveni okvir, ki je zaznamoval konceptualno-raziskovalni odnos do subjektivnih stanj ne-človeških živali v 20. stoletju. Po tej kratki predstavitvi se osredotočim na samo žalovanje in nekoliko podrobneje analiziram obstoječo konceptualno zmedo in možne poti iz nje, v smeri znanstveno in etično bolj rigoroznega in verodostojnega pristopa.

:::1. ŽIVALI V 20. STOLETJU: KRATEK PREGLED ZAHODNEGA INTELEKTUALNEGA OKVIRA

Leta 1992 je revija *Science* objavila opozorilo znanstvenice, ki mlade raziskovalce brez stalne zaposlitve poziva, naj se vzdržijo raziskav na področju zavesti živali (Yorg, 1992). Objava je sovpadla z izidom knjige *Živalski um* (1992) zoologa Donalda Griffina. Griffin je bil eden izmed redkih, glasnejših pobudnikov za proučevanje ne samo vedenjskih, ampak tudi subjektivnih vidikov bivanja živali,² njegovo predhodno knjigo je kritik označil za »satanske verze vede o živalskem vedenju« (Griffin, 2001: x). Subjektivna domena ne-človeških živali je bila izločena iz raziskovalnega okvira, ko so v začetku 20. stoletja zoologi, med katerimi so bili tudi nobelovci Konrad Lorenz, Nikolaas Tinbergen in Karl von Frisch, poskušali uveljaviti etologijo kot znanost. V ta namen so morali razviti pristope, ki bi bili čim bolj objektivni in preverljivi. Iz tega se je razvila raziskovalna metoda, ki se je v osnovi opirala na opazovanje živali in njihovega vedenja ter beleženje teh opazovanj brez subjektivnih, interpretativnih okraskov s strani opazovalca. Ta metoda, pojasnjuje Carl Safina (2015: 26-27), je bila izvorno zelo uporabna. V tistem obdobju je bila namreč ne-

¹ Ta pregledni članek se opira na raziskovalno delo avtorice, ki bo v kratkem izšlo v monografiji z naslovom *Enter the animal: Cross-species perspectives on grief and spirituality* pri založbi Sydney University Press.

² Griffin si je tovrstno revolucionarnost lahko dovolil, saj si je v preteklosti pridobil ugled z delom na manj spornih raziskovalnih projektih, vključno z vlogo, ki jo je odigral pri razjasnitvi eholokacije pri netopirjih.

vroznanost še v zametkih in sistematičnega opazovanja prostoživečih živali v svojem naravnem okolju je bilo zelo malo. Hkrati bi ta objektivna metoda naj pripomogla tudi k razblinjenju obstoječih predsodkov, ki so jih ljudje gojili do drugih živali («hudobna kača» ipd.).

Sčasoma se je ta behavioristična metoda prelevila v ideologijo, ki je omejevala raziskovalni okvir in znatno zavirala znanstveno-miselni napredek. Objektivnost, po kateri se je stremelo, tudi ni dosegla pričakovanj, saj so raziskave že v osnovi zaznamovane z določeno mero subjektivnosti, v kolikor vključujejo raziskovalca, ki raziskovalni postopek ne le izvede, ampak ga tudi načrtuje. Subjektivni element tega objektivističnega projekta je privedel do številnih metodoloških napak in vrzeli ter akumulacije podatkov, ki kljub željeni subjektivistični abstinenca v končni fazi vseeno vplivajo na oblikovanje mnenja ljudi in posledično na njihovo ravnanje in odnos do živali kot utelešenih bitij. Na primer, če mi je nek osebek (človeški ali ne-človeški) predstavljen kot nekooperativen, vulgaren, nepredvidljiv in agresiven, bo ta osebek lažje izločiti iz kroga osebkov, ki si zaslužijo spoštovanje in pomoč, v primerjavi z osebkom, za katerega verjamem, da ima vrsto pozitivnih lastnosti. Tradicionalno so raziskovalci pozornost posvečali v glavnem agresivnosti in reprodukciji pri ne-človeških živali, ta pristop se je razširil na dokumentarne filme in oboje je pripomoglo k temu, da so si ljudje zgradili predstave o živalih kot posameznikih in skupnostih, pri katerih prevladujeta tekmovalnost in napadalnost, čeprav, kot opozarjajo kritiki, drži ravno nasprotno, da so namreč prevladujoče prijateljske in kooperativne vezi (npr. Broom, 2003; Bekoff in Pierce, 2009; Innis Dagg, 2011; de Waal, 2013).

Poleg vidika, ki ga bo raziskava vzela pod drobnogled, usmeritev raziskovalčeve pozornosti diktira tudi izbor živalske vrste za proučevanje. Tradicionalno so bili primati najbolj razširjena raziskovalna izbira, najmanj zanimanja pa so pritegnile vrste, ki jih ljudje množično uporabljajo za hrano, kot so na primer prašiči, krave, ovce, kokoši in ribe. Raziskovalne metode na področju primatologije so sčasoma postale zelo dodelane in kot take vse bolj sposobne odkrivati kognitivne, socialne in druge značilnosti in kompetence primatov, medtem kot so številne druge vrste postale žrtve »hierarhičnega škandala« v etologiji, kot to vrzel poimenuje Thelma Rowell (Despret, 2005), primatologinja, ki se je pozneje osredotočila na raziskovanje socialnih kompetenc pri ovcah in razkrila njihovo primerljivost s primati. Primerjalni psiholog Gordon M. Burghardt se strinja in v okviru članka o plazilcih (Anthes, 2013) dodaja, da ko se testi, ki se uporabljajo za »pametne« živali, prilagodijo za uporabo pri drugih vrstah, se tudi slednje hitro izkažejo za pametne. En tovrstnih primerov, pripoveduje primatolog Frans de Waal (2016: 18-19), so bili prvi poskusi ugotovitve, kako uspešni so šimpanzi pri ločevanju obrazov. Raziskovalci so se strinjali, da pri testiranju uporabijo človeške obraze, ker bi le-ti naj bili bolj raznoliki in torej lažje ločljivi od obrazov šimpanzov. Šimpanzi pri poskusih niso bili zelo uspešni, iz česar so raziskovalci sklepali, da ta sposobnost pri šimpanzih ni najboljše razvita. Pozneje so drugi raziskovalci šimpanze testirali z uporabo obrazov šimpan-

zov in pri teh testih so se šimpanzi izredno dobro odrezali. V samem naslovu monografije, kjer de Waal opisuje omenjene poskuse, se avtor upravičeno sprašuje, ali *Smo dovolj pametni, da bi prepoznali, kako pametne so živali?* Njegov odgovor je sicer pritrdilen in na splošno so si znanstveniki vse bolj enotni v mnenju, da s pomočjo ustreznih testnih metod, ki upoštevajo vrstno specifičnost, lahko razkrijemo presenetljivo veliko vidikov življenja in bivanja ne-človeških živali. Strinjajo se tudi, da telesna ali čustvena distanca nujno ne privede do zanesljivejših in objektivnejših rezultatov, da so obsodbe »antropomorfizma« pogosto prenašane ali neutemeljene, in da je pomembna prisotnost v življenju in svetu proučevane živali, poznavanje tega sveta, individualne in/ali skupinske dinamike; če tega ni, opozarja ribolog Culum Brown (2014), pojave mimogrede spregledamo ali jih narobe razumemo.

Poleg stopnjevanje kreativnosti in prodornosti na področju etoloških znanosti so k boljšemu razumevanju ostalih živali znatno pripomogle tudi raziskave na področju možganov. Te raziskave, ki se primarno izvajajo na ne-človeških živalih za pomoč človeški živali, razkrivajo medvrstno funkcionalno primerljivost možganov, ki posledično omogoča lažjo predstavo primerljivosti subjektivnih stanj med živalskimi vrstami. Konceptualni svet in reflektivne rešitve se med živalskimi vrstami in med posamezniki znotraj vrst zagotovo razlikujejo. V reflektivno domeno drugih živalskih vrst bo težko – morda nemogoče – prodreti. Svet emocij – se pravi čuteča, ne-refleksivna zavest – je pa osnovan na evolucijsko starejših možganskih strukturah, ki si jih delimo z ostalimi živalmi. Ta premik v razumevanju izvora in sedeža zavesti odvzame vodilno vlogo neokorteksu, ki mu jo je antropocentrična znanost zmotno podelila, in omogoča večjo stopnjo predstavljenosti in predvidljivosti v medvrstnem kontekstu. V preteklosti so se čustva dojemala kot neka oblika misli, tako kognitivne kot čustvene procese so povezovali z višjimi, novejšimi možganskimi predeli, pojasni Jaak Panksepp (2011: 3; glej tudi Panksepp, 1998, in Panksepp in Biven, 2012), eden vodilnih raziskovalcev na področju čustvene nevroznanosti ter sourednik in sopodpisnik Cambriške deklaracije (2012), ki sposobnost zavesti – čutečnosti – poleg človeka podeljuje tudi drugim živalim. Ta korak je pomenljiv, saj se neokorteks med sesalskimi vrstami zelo razlikuje, ostale vrste ga pa nimajo. Na podlagi tega se je oblikovala teorija, ki ostalim živalim ali odreka sposobnost čuteče zavesti ali ji pripisuje manjšo intenzivnost v primerjavi s človekom. Konvergentni dokazi so to teorijo zamajali, hkrati so razkrili strukturne in funkcijske paralele pri nesalcih ter njihovo kognitivno in emotivno primerljivost (npr. Güntürkün, 2005; Oroz in Bradshaw, 2007).

Refleksivna zavest nedvomno obarva čustvovanje na svoj način. V primeru žalovanja, na primer, lahko ta zavest bolečino omili ali pa jo poglobi. Žalovanje se na prvi pogled zdi izredno kompleksno čustvo, ki zahteva močno konceptualno mišljenje za razvoj in obstoj, vendar ga v osnovi podpirajo oprijemljivi postopki in sistemi, ki jih je mogoče analizirati na podlagi znanosti o navezanosti in ločitveni tesnobi ter veljajo čezvrstno oziroma vsaj v okviru sesalskega in ptičjega sveta, saj te socialno-intimne odnose pri ostalih vretenčarjih šele počasi odkrivamo. Preden pre-

idemo na podrobnejšo obravnavo teh procesov, si bomo na kratko pogledali pogoste konceptualne težave pri obravnavi žalovanja pri živalih. Prepogosto se komentatorji s temi vprašanji spopadajo nekritično, predpostavljajo neko neobstoječo človeško univerzalnost pristopa in rešitev ter prihajajo do zaključkov, da ostale živali žalujejo »drugače« kot človek, implicitno sporočilo tega je, da je njihovo žalovanje manj akutno.

::2. KONCEPTUALNI LABIRINTI

::2.1 Čustva in izrazi čustev

Pri obravnavi žalovanja živali komentatorji pogosto enačijo čustvo z izrazom čustva. Takšno enačenje je težavno iz dveh razlogov: prvič, če žival ne kaže znakov žalovanja, še ne pomeni, da ne žaluje, in drugič, če določenega izraza pri določeni živali ne prepoznamo kot izraz žalovanja, ne pomeni, da to ni. Z večino živali (z izjemo hišnih ljubljencev) si nismo dovolj blizu ne telesno ne odnočno, da bi zaznali nianse, ki ob odsotnosti zelo izrazitih in nam prepoznavnih izrazov morda kažejo na žalovanje. Sam človeški medkulturni okvir je lep primer raznolikosti izrazov, vendar se tega okvira navadno pri obravnavi žalovanja pri živalih ne upošteva, namesto tega se predpostavlja nek univerzalen človeški pristop, ki pa ne obstaja in je navadno odraz socialno-kulturnega konteksta komentatorja, ki je v večini primerov Zahodnjak oz. pripadnik t.i. populacije »čudakov«³ (Henrich, Heine in Norenzayan, 2010). V širšem človeškem kontekstu namreč so izrazi žalovanja zelo različni. Poznamo stoične družbe, v katerih se od ljudi pričakuje, da bodo bolečino – telesno ali čustveno – potlačili in jo prikrili, po drugi strani obstajajo človeške družbe, kjer je izrazit, včasih tudi zelo dramatičen zunanji odraz bolečine ob izgubi svojcev pričakovan (npr. Stevenson, 1977; Parkes, Laungani in Young, 1997; Englund, 1998; Nordanger, 2007). Ne v enem ne v drugem primeru zunanji izraz ni nujno odraz notranjega, subjektivnega stanja.

Odnos do in ravnanje s trupli sta tudi družbeno pogojena. Določene družbe mrlične pokopljejo, druge ne. Nekatere truplo pokopljejo celovito, druge ga kremirajo. Poznamo družbe, ki predpisujejo omejen telesni stik s trupli, in takšne, pri katerih se stik spodbuja ali celo zapoveduje, družbe, v katerih se mrliču ponuja hrana (če to ne-človeška žival naredi, hitro zaključimo, da ne »razume« ali prepozna smrti), in družbe, v katerih se trupla hrani v sodih za riževo vino (Huntington and Metcalf, 1978), spet tretje so tradicionalno prakticirale kanibalizem (Harvey, 2005). Vedenjska raznolikost pri človeku kaže na to, da zunanji izraz ni nujno zanesljiv indikator notranjega stanja. Hkrati ta raznolikost odpira možnost, da so se pri različnih živalskih vrstah razvili vr-

³ WEIRD, akronim za Western (zahodni), educated (izobražen), industrialised (industrializiran), rich (bogat), democratic (demokratičen). V tem članku avtorji ugotavljajo, da je ta populacija čudna, ker v mnogih relevantnih pogledih izrazito odstopa od ostale človeške populacije.

stno-specifični in morda celo družbeno-specifični (pri čemer je vedno potrebno dopustiti možnost odstopanja na individualnem nivoju) načini vedenja okrog trupla, ki jih morda ne prepoznamo kot znak žalovanja, ampak žival lahko vseeno žaluje, podobno kot v primeru telesne bolečine, ki jo, kot vemo, nekatere živali izražajo vokalno (npr. pes, ko zacvili), druge, zlasti živali, ki so navadno plen, pa ne (ovca v bolečinah je tiho). Druga paralela med žalovanjem in telesno bolečino je nuja, da se obe čim hitreje prebolijo, predvsem v manj prijaznih okoljih, kjer je boj za obstanek intenzivnejši in v katerih živi večina ne-človeških živali (dandanes pretežno iz antropogenih vzrokov). Tako kot v primeru ostalih neugodnih čustveno-mentalnih pogojev, tudi bolečina žalovanja vpliva na telesno počutje in otopi čute (Bubl idr., 2010; Negoias idr., 2010), ki so za žival življenjskega pomena. Na nek način lahko na izraz žalovanja, ne pa nujno na čustvo žalovanja samo, gledamo kot na privilegij, ki si ga mnoge živali – človeške in ne-človeške – ne morejo privoščiti.

Drugi pojavi, ki jih beležimo v človeškem kontekstu, dodatno zapletejo obravnavo te tematike. Med njimi je, na primer, odložena navezanost. Pri odloženi navezanosti, ki je pogosta v družbah z visoko stopnjo otroške umrljivosti, gre za to, da se starši poskusijo vzdržati navezovanja na otroke, dokler le-ti nekoliko ne odrastejo in se verjetnost njihovega dolgoročnega preživetja poveča (npr. Lancy, 2014; Scheper-Hughes, 1992). Gre za izredno kompleksen pojav, ki je v prvi vrsti namenjen zaščititi ljudi pred bolečino izgube, čeprav lahko na svoj način vpliva na povečanje števila smrtnih žrtev, saj v postopku izogibanja navezovanju lahko pride do čustvenege ali celo telesnega zanemarjenja otrok.

Ne-človeške živali živijo v okoljih, v katerih je izguba pogost pojav, bodisi zaradi visoke stopnje mortalitete (npr. pri prostoživečih osebkih) in/ali drugačnih nasilnih in prisilnih ločitve (npr. živali, ki jih redijo in ubijejo za hrano človeka). Iz industrijske literature vemo, da so te ločitve stresne, da lahko ta stres vpliva na proizvodno sposobnost živali in ga je zato potrebno omejiti (npr. Dwyer, 2009; Mathis in Carter, 2008). Vemo tudi, da se po številnih ločitvah organizem preda in ga preplavi naučena nemoč (Maier in Seligman, 2017). Tako kot v primeru odložene navezanosti pri človeku, je tudi navidezen brezup živali na farmah lahko neke vrste obrambni mehanizem, varovalo preživetja, začasno zasidrano, ne pa tudi ubijalo čustva. Iz industrijske prakse nam je namreč znano, da se na primer krava, ki jo izkoriščajo za mleko in ji zaradi tega rutinsko odvzemajo mladiče, ne bo uprla delavcu, ko ji bo odvzel otroka, če se je temu delavcu v preteklosti brez uspeha že uprla in jo je delavec v poduk kaznoval. Krava pa se bo uprla in poskusila svojega otroka rešiti in ohraniti pri sebi, ko se pojavi nov delavec, s katerim še ni imela izkušenj (osebna korespondenca z delavci v mlečni industriji). Postati »vajen« ponavljajočih se ločitve in temu prilagoditi vedenje ne pomeni, da ločitve niso boleče, da ti posamezniki ne žalujejo. V tem okviru gre omeniti še, da četudi morda matere v teh okoljih sčasoma razvijejo obrambne mehanizme za samozaščito, otroci tega v nobenem primeru ne morejo storiti, saj je primarni cilj otroka pri človeku in drugih vrstah, kot bomo pozneje videli, ravno vzpostavitev čustvene komunikacije s primarnim negovalcem

(navadno je to mati, ni pa nujno), na podlagi katere se bo potem otrokov organizem, vključno z možgani in sistemom psiho-biološke regulacije, nadalje razvijal (Schore, 2005). Za te mladiče separacija ne predstavlja samo kratkoročne akutne bolečine, čeprav tudi to, ampak prepreči normativni razvoj z dolgoročnimi negativnimi posledicami za dobrobit in adaptivnost. Skratka, pri obravnavi žalovanja je potrebno ločiti izkušnjo žalovanja, se pravi bolečino izgube, ki ima nevrobiološko podlago in je jasno čezvrstna, od izrazov žalovanja – in kot bomo videli, tudi interpretacij smrti – ki so družbeno/kulturno pogojeni.

::2.2 »Razumevanje« smrti

V diskusiji žalovanja se pogosto pojavi tudi vprašanje razumevanja smrti, ki ga sestavljata dva vidika oziroma dve podvprašanji, in sicer: ali živali prepoznajo, da je nek osebek mrtev (in ne živ), in ali živali vejo/razumejo, da so tudi same umrljive, se pravi, da bodo nekoč tudi same umrle. Drugo podvprašanje se opira na predpostavko, da smrt bližnjega žalujočega spomni na lastno umrljivost, kar bi naj potenciralo žalovanje. V določenih primerih to zagotovo drži; kot vemo, veliko ljudi ne zmore sprejeti svoje ne-permanentnosti, kar lahko privede do tesnobe in drugih učinkov (npr. Marino in Mountain, 2015; Grušovnik, 2018). Soočenje s smrtjo bližnjega lahko ta strah začasno ali permanentno potencira, vendar kot poudarja Colin Parkes (2009), ki se že več kot pol stoletja ukvarja s tematiko žalovanja pri človeku, strah pred smrtjo, občutek ogroženosti, jeza, samoobtoževanje in podobni občutki niso nujno vezani na žalovanje, lahko se pojavijo v drugih okoliščinah oziroma se pri žalovanju ne pojavijo. Poznamo ravno nasprotno primere, ko žalujoči ne vidi izhoda iz svoje bolečine, kar lahko pri rizičnih skupinah (stopnjo tveganja delno pogojuje tudi stil navezanosti, s katerim se srečamo pozneje) privede tudi do samomora (npr. Erlangsen idr., 2004; Rostila idr., 2013). Parkes zato predlaga, da se žalovanje v človeškem kontekstu definira kot »doživetje izgube in reakcijo intenzivnega pogrešanja in hrepenenja po izgubljenem subjektu – ločitvena tesnoba« (Parkes, 2009: 30). Ta definicija je dovolj specifična in hkrati dovolj odprta in je zato ustrezna tudi za čezvrstni kontekst.

Druga težava je seveda v tem, da ljudje sami smrt »razumemo« na različne načine. Večina človeške populacije, vključno z Zahodom, smrt razume kot neke vrste prehoda, transformacije, ne pa kot izničenje (Destro, 2009). V tem okviru se lahko tudi vprašamo, ali je moja bolečina, se pravi bolečina nereligioznega oseka, ki ne verjame v posmrtno življenje, bolj akutna od bolečine nekoga, ki v posmrtno življenje verjame, ki morda verjame celo, da bo posmrtno življenje lepše od sedanjega in se bo tam združil s svojim božanstvom in/ali z umrlimi dragimi osebami. Če je odgovor negativen, se pravi če moja bolečina ni nujno bolj akutna, in ob upoštevanju potencialnega vpliva ločitvene tesnobe, je resnično potrebno biti izjemno previdni pri uporabi tovrstnih argumentov in posploševanj za gradnjo kategoričnih ločnic med človekom in drugimi živalmi. Je pa potrebno omeniti, da je religijska imagina-

cija lahko v veliko oporo ljudem, ki nosijo breme žalovanja. Antropologinja Nancy Scheper-Hughes (2013: 28), na primer, navaja izjavo ene od mater iz zelo revnega brazilskega predela z visoko stopnjo otroške umrljivosti, kjer je nekaj časa sama delovala: »Kdo bi lahko prenašal bol, Nanci, če bi se izkazalo, da smo v zmoti, ko verjamemo, da nam Bog jemlje otroke, da bi nas zaščitil pred bolečino?« Tovrstne opore ne-človeške živali po vsej verjetnosti nimajo.

Razumevanje smrti in lastne umrljivosti se torej pri človeku samem razlikuje tako po načinu kot po stopnji. Refleksivnih interpretacij pri ne-človeških živalih ne poznamo, lahko pa z visoko stopnjo gotovosti trdimo, da imajo tudi druge živali neko osnovno razumevanje smrti kot fizične nepovratnosti (sedanje oblike organizma) in prenehanja sposobnosti bivanja kot dejavni in intencionalni subjekt ter da v večini primerov brez večjih težav ločijo mrtev subjekt od živega. Sposobnost ločitve med spečim potomcem in mrtvim potomcem ali med spečim plenilcem in mrtvim plenilcem je izredno pomembna. Barrett in Behne (2005) poudarjata, da sta koristnost, vezana na uspeh takšne prepoznave, in cena, vezana na neuspeh, pogojili evolucijo sistemov detekcije sposobnosti dejavnosti (obstoječih/okoliških organizmov) pri vseh živalih. Ta sistem je življenjsko tako pomemben, da je nagnjen k preobčutljivosti in zaznavanju intencionalne dejavnosti tudi tam, kjer je ni (Guthrie, 1980; Saler, 2009). Na primer, če žival zasliši šum v bližnjem grmičevju, je zanj varneje, da najprej pomisli na možnost skritega plenilca kot pa na naključen zib zelenja zaradi vetra. Isti okvir živalim zagotovo omogoča tudi zaznavo odsotnosti dejavnosti oziroma sposobnosti za dejavnost, tako začasne kot trajne odsotnosti. Obstoj ločevanja med živim in mrtvim organizmom ni sporen, bolj zanimivo je morda vprašanje načina prepoznave smrti. V svetu mravelj igra poglavitno vlogo vonj: večina vrst mravelj bo mrtvo mravljjo prepoznala po vonju trigliceridov (Wilson, 2009) in truplo nato odnesla v posebno namensko enoto, ki služi kot neke vrste pokopališča. Pri človeku je vohalna percepcija slabše razvita in se bolj opiramo na vizualni čut (Kellehear, 2008).

Morda ne-človeške živali ne bi zadostile vsem kriterijem merilnikov t.i. »zrele« konceptualizacije smrti (Longbottom in Slaughter, 2018), ki so izrazito antropocentrični in v veliki meri tudi ableistični in na podlagi katerih lahko ne-človeškim živalim to sposobnost tehnično odrečemo. Dejstvo pa ostaja, da je v praksi življenje živali pogosto odvisno od tovrstnega prepoznavanja in celo razumevanja oziroma predvidevanja namena druge živali, »branje« njenih misli, kar nas ponese na področje teorije uma, ki ga bomo sicer obšli, ampak ki je, tako kot področje žalovanja in, širše, tanatologije, po mnenju nekaterih tudi zastavljeno preozko in antropocentrično.

Če na kratko povzamemo: k zgornjim vprašanjem komentatorji pogosto pristopajo nekritično in brez rigoroznosti, ki se pričakuje od raziskovalca, predvsem ko gre za etično pomenljivo področje. Intelktualna površnost, neupravičena posploševanja in ignoriranje primarnega elementa žalovanja, se pravi same izgube in telesno-duševnega odziva nanjo, pogosto vodita do neutemeljenih zaključkov, da je bolečina ne-človeških živali manj akutna od človeške. Če pa se, kot predlaga tudi Parkes, osredoto-

čimo na navezanost in ločitveno tesnobo, lažje uvidimo, da se žalovanje razlikuje na individualni, ne pa na vrstni ravni, podobno kot velja za telesno bolečino: nekateri so bolj trpežni od drugih, odvisno je od posameznikove psihološke konstitucije, narave izgubljenega odnosa in drugih zunanjih in notranjih dejavnikov.

::3. ŽALOVANJE IN TEORIJA NAVEZANOSTI

::3.1 Izvor teorije navezanosti

Konceptualni oče teorije navezanosti je bil John Bowlby, britanski psiholog in psihoanalitik, ki je teorijo razvil v treh obsežnejših sklopih, izdanih v letih 1969, 1973 in 1980. Vseskozi je tesno sodeloval z Mary Ainsworth, ki je preko svojih terenskih raziskav empirično obogatila Bowlbyjevo teoretično delo (Bretherton, 1992). Takratne teorije so razvoj medosebne navezanosti razlagale na podlagi prehranskih potreb: negovalec poteši otrokovo lakoto in preko zadovoljitve te potrebe začne otrok razvijati navezanost na negovalca, vendar s to teorijo ni bilo mogoče razložiti čustvene in kognitivne regresije, ki jo je na primer René Spitz zaznal pri otrocih v sirotišnicah in daljšem bivanju v bolnišnici, tudi pri tistih, ki so bili deležni kakovostne vsesplošne nege in hrane (npr. Spitz, 1945). Na podoben pojav je opozarjal že Floyd Crandall leta 1897. Pojav je poimenoval »hospitalizem« in ga opisal kot »bolezen, ki je bolj smrtonosna od pljučnice in davice« (Crandall, 1897: 448). Nadalje, s to teorijo ni bilo mogoče razložiti rezultatov, ki jih je preko invazivnih poskusov na opicah pridobil Harry Harlow s sodelavci (npr. Harlow, 1958; Harlow in Harlow, 1962; Harlow, Dodsworth in Harlow, 1965). Harlow je izdelal dve nadomestni materi, ena je bila prijetno mehka, druga pa žična in groba. Mlade opice se niso navezale na žično »mamo« niti, ko je bila ta edina dobaviteljica hrane. Bowlbyja so ta odkritja begala, vendar so se mu rešitve začele porajati šele ob prebiranju tedanjih etologov, vključno z že omenjenim Avstrijcem Lorenzem in njegovim delom na področju »vtisnjenja« pri goskah. Goske sodijo med živalske vrste, ki na svet pokukajo že mobilne in sposobne samostojnega prehranjevanja, kar pomeni, da v prehranske namene za te mladiče navezanost na skrbnika ni nujna, za razliko od, na primer, podgan in človeka, ki smo ob rojstvu popolnoma odvisni. To je Bowlbyju omogočilo predpostavko, da so tako kot ptice tudi sesalski mladiči in njihovi starši (oz. negovalci) nagnjeni k razvoju odnosa navezanosti in da je ta navezanost kritičnega biološkega pomena, ki daleč presega potrebo po hranjenju in telesni varnosti, čeprav je seveda tudi slednje pomembno.

Raziskave so v naslednjih desetletjih to predpostavko potrdile. Zaradi medvrstne primerljivosti in prepovedi izvajanja invazivnih raziskav na človeku, pri teh raziskavah uporabljajo ne-človeške živali. Myron Hofer, eden tovrstnih raziskovalcev, odkrito pove, da je po njegovem mnenju Bowlbyjev največji prispevek bil v tem, da je vprašanje navezanosti in izgube postavil v razvojni in evolucijski kontekst (Hofer, 1984: 183). Odkritja se nato prenese na človeško situacijo in večkrat (pre)hitro pozabi, da veljajo tudi za primarne subjekte teh raziskav, se pravi ne-človeške vrste.

::3.2 Psiho-biološka regulacija

Čezvrstne raziskave kažejo, da mladiči niso od negovalca odvisni samo za zadovoljitev osnovnih fizioloških potreb, kot sta že omenjeni hrana in telesna varnost. Negovalčeva prisotnost in interakcija sta kritični tudi za mladičeve razvijajoče se možgane in samoregulacijo organizma z dolgoročnimi posledicami za posameznikovo telesno in mentalno zdravje. Možgani in vzorci, ki se v tem obdobju oblikujejo, so odvisni od izkušenj. Negovalec je hkrati izvor dražljajev, na katere se mladič odziva, in nadstruktura, ki vodi in uravnava mladičeve odzive in s tem vpliva na organizacijo teh odzivov (Polan in Hofer, 2016). Negovalec dejansko služi kot zunanji regulator mladičeve biološko-vedenjske modulacije, ki igra pomembno vlogo za razvijajoči se sistem čustvenega procesiranja in za oblikovanje čustvene in neuro-endokrinološke samoregulacije (Schore, 2005; Bradshaw in Schore, 2007). Afektivna regulacija v zgodnji otroški dobi torej ne pomeni samo minimizacije negativnih notranjih stanj, temveč takšna regulacija igra kritično vlogo pri oblikovanju izkušenske matrike živali (človeka in drugih), ki v tej rani dobi zagotovi občutek varnosti (ali ne), na podlagi katere se razvijejo vzorci reagiranja s posledicami, ki segajo v odraslo dobo.

Negovalec, ki je uglašen na mladičeva spreminjajoča se stanja, zagotovi sinhronizirano interakcijo, ki vzpodbudi in ojača pozitivna čustvena stanja in pomiri negativna stanja. Ustrezna regulacija negativnega stanja je zelo pomembna, saj se preko tega mladičev sistem »nauči«, da je negativna čustva in odnosni stres mogoče tolerirati in uravnati, in to posameznik prenese v odraslo dobo (Schore, 2005). Za ustrezno regulacijo mladičevih stanj mora negovalec sam/a biti sposoben/a regulacije lastnih notranjih stanj, kar je v veliki meri tudi pogojeno z njenimi/njegovimi izkušnjami v tej nežni dobi.

Negovalec, ki ni uglašen, ki torej ni sposoben mladiča pomiriti ali potencirati pozitivna stanja, mladiča zaznamuje z različnimi oblikami negotovosti, kar ima dolgoročni vpliv na posameznikovo psiho-fiziološko prožnost oziroma ranljivost in lahko vpliva tudi na težnjo po patoloških odzivih na smrt bližnjih, o čemer pozneje. Neugodno razvojno okolje lahko privede do preobčutljivosti organizma na stresorje, hiperaktivnosti in nesposobnosti konstruktivnega reševanja notranjih konfliktov. Simpatetična veja avtonomnega živčnega sistema, na primer, lahko postane dominantna in vodi do pretirane opreznosti živali, tesnobe, agresije, težav s spancem in drugih telesnih in psiholoških izzivov (npr. McLaughlin idr., 2014; Alkon idr., 2017; Gander in Buchheim, 2015).

Prvotni cilj mladiča je torej, kot že omenjeno, vzpostavitev čustvene komunikacije z negovalcem, kar pripomore k razvoju mladičevih sistemov samoregulacije, ki so na milost in nemilost prepuščeni takšnim intimnim transakcijam. Tako močna je nuja po intimnosti, da so pri živalih v tem zgodnjem obdobju preferenčni kanali učenja močno dominantni, izogibni kanali pa zavirani (Polan in Hofer, 2016: 121). To pomeni, da se mladiči lahko navežejo tako na ljubeče kot na zlorabne negoval-

ce. Zaradi zlorabe v zgodnji dobi pa postanejo živali bolj dovzetne za zlorabo pozneje v življenju. Tovrstna zloraba je dvorezni meč, pojasnita Polan in Hofer (2016: 123) na podlagi raziskav pri podganah: po eni strani povzroča depresijo v odrasli dobi, po drugi pa predstavlja varnostni signal, ki hkrati otopi učenje novega strahu in omili depresivno reakcijo. Verižna reakcija teh zgodnjih odnosov se nadaljuje preko čezgeneracijskega transferja, po katerem odrasla žival, ne glede na svoj biološki izvor, prenese odnos, ki ga je bila kot mladič deležna, in vse, kar je s tem odnosom povezano, naprej na svoje potomce, ti pa naprej na svoje (npr. Meaney, 2001; Weaver idr., 2004; Sapolsky, 2004; Suomi, 2016). Se pravi, mladiči bioloških mater, ki so zlorabne, bodo v večini primerov postali sami zlorabni skrbniki, če jih pustimo pri tej materi; če gredo v rejo k ljubečemu (ne-biološkemu) skrbniku, bodo sami postali ljubeči skrbniki. Podobno velja za mladiče ljubečih mater: če jih vzgaja ljubeča mati, bodo sami ljubeči skrbniki, če gredo v rejo k zlorabnemu (ne-biološkemu) skrbniku, bodo po vsej verjetnosti sami postali zlorabni skrbniki.

Na podlagi teh reakcij in interakcij živali razvijemo notranje delovne modele in stile navezanosti, ki posameznika spremljajo v odraslo dobo in vplivajo na številna zasebna in manj zasebna področja v življenju, od samoregulacije do medosebnih odnosov. Poznamo štiri stile navezanosti: če je negovalec uglašen, žival razvije varno navezanost, če negovalec ni uglašen, pa eno od treh oblik negotove navezanosti, odvisno od narave neuglašnosti negovalca: izogibajoča, preokupirana/ambivalentna in neorganizirana oblika navezanosti. Preokupiran stil navezanosti, poznan tudi kot tesnobni stil, je posebej problematičen za žalovanje, saj so osebkii s tem stilom posebej dovzetni za razvoj kompliciranega žalovanja, o katerem bolj podrobno v naslednjem razdelku.

V odrasli dobi so odnosi navezanosti tudi pomembni. Odrasli lahko tudi razvijajo medsebojno uglašnost in sinhronizacijo. Optimalna dinamika vpliva pozitivno na psiho-biološko regulacijo tako, da stimulira ali pomirja čustveno vznurjenost. To lahko prepreči škodljivo nezadostno ali pretirano stimulacijo ter posameznika ohrani v optimalnem obsegu vznurjenosti (Field, 2011).

::3.3 Izguba in zapleteno žalovanje

Odnosi navezanosti tako v otroški kot odrasli dobi žival podpirajo na številnih psiho-fizioloških nivojih. Ločitev oziroma nenadna izguba subjekta navezanosti žival pusti brez so-uravnalca in brez te mnogostranske opore, kar lahko privede do notranje desinhronizacije in v najslabšem primeru celo do kolapsa organizma. Poleg homeostatične regulacije v okviru intimnih odnosov, na katero smo se osredotočili, Hofer (1984) opozarja tudi na pomembnost družbenih Zeitgeberjev pri uravnavanju in sinhronizaciji notranjih ritmov. Ker je subjekt navezanosti navadno pomemben del čustveno-fiziološkega sveta živali in ima zaradi tega znaten vpliv na dinamiko tega sveta, lahko nenadna odsotnost tega *inputa*, sprožilcev, privede do pomenljive destabilizacije.

V splošnem bodo odziv žalujočega ter trajanje in kompleksnost žalovanja odvisni od številnih zunanjih in notranjih dejavnikov. Kar se zunanjih dejavnikov tiče, je na primer nenadna, nepričakovana smrt lahko veliko bolj travmatična od pričakovane smrti, smrt mlajšega posameznika, npr. lastnega otroka, je lahko bolj boleča od smrti starejšega posameznika, npr. staršev, ni pa seveda nujno, saj so tudi v teh primerih notranji, psihološki dejavniki preživelega in žalujočega osebkca izredno pomenljivi in vplivajo na odziv, ki se včasih prelevi v t.i. zapleteno žalovanje. Ločimo torej dve vrsti žalovanja: »navadno« žalovanje, pri katerem obdobju akutne bolečine sledi notranja in zunanja reorganizacija na podlagi nove realnosti, se pravi življenja brez umrlega, in zapleteno ali kompleksno žalovanje, pri katerem akutna faza traja, saj posameznik ne more sprejeti dejstva, da subjekta navezanosti več ni.

Zapleteno žalovanje smo šele začeli bolje razumevati. Na nevrofiziološkem nivoju je to žalovanje primerljivo z odvisnostjo. Organizem v tem načinu žalovanja hrepeni po izgubljenem subjektu navezanosti, kot je značilno pri abstinenci od drugih substanc. Medtem ko se v možganih žalujočega pri normalnem žalovanju aktivirajo predeli, vezani na socialno bolečino, se pri zapletenem žalovanju poleg predelov, vezanih na bolečino, aktivirajo tudi možganski predeli, vezani na nagrado (O'Connor idr., 2008; O'Connor, 2012). Se pravi čeprav ta proces povzroča bolečino in posameznik dobro ve, da se subjekt navezanosti ne bo vrnil, žalujoči posameznik nekako obtiči v tej bitki nasprotujočih si sil in iz nje ne najde izhoda. Če tega obsesivnega cikla ne prekinemo, lahko resno ogrozi posameznikovo psihološko in fizično dobrobit.

Razlogi za razvoj zapletenega žalovanja so pa lahko različni. Izpostaviti je potrebno predvsem dve rizični skupini (Fralej in Shaver, 2016). V prvo sodijo posamezniki z negotovim stilom navezanosti, predvsem tisti s tesnobnim stilom, saj so njihovi možgani tako urejeni, da kronično iščejo potrditve, da je subjekt navezanosti dosegljiv, in hitro odkrijejo znake nerazpoložljivosti. To so posamezniki, ki jih po navadi označujemo za ljubosumne ali oklepajoče se, večkrat na robu obsesije. V primeru smrti oziroma ločitve drugačne narave bo posameznikov sistem še naprej iskal in odkrival znake ne/razpoložljivosti, četudi se posameznik refleksivno morda zelo dobro zaveda, da je ločitev trajna. Drugo podobno rizično skupino tvorijo posamezniki, katerih osebna identiteta je močno prepletena z identiteto drugega, posebej pa še v primeru, ko so pomenljivi socialni stiki z zunanjim svetom, torej izven te diade, omejeni ali celo neobstoječi. Primer tovrstnih diad so starejši pari, ki so večino življenja preživeli skupaj. Številne ne-človeške živali pa tudi sodijo v eno izmed teh kategorij oziroma kombinacijo obeh.

Ko sem decembra 2017 prejela vabilo, da predložim komentar na članek o samomoru pri živalih, ki ga je v reviji *Animal Sentience* takrat objavil filozof David Peñaguzmán (2017), nisem bila prepričana, kaj bi lahko prispevala k diskusiji, saj o tej temi nisem prej nikoli razmišljala. Pri branju članka, v katerem avtor prepričljivo zagovarja možnost samomora pri ne-človeških živalih, sem spoznala, da so določene oblike samomorilnega vedenja, ki ga je navajal članek, po vsej verjetnosti rezul-

tat kompliciranega žalovanja (Brooks Pribac, 2017). Antonio Preti, denimo, v pregledu raziskav na področju ne-človeškega samomora med 1967 in 2007 omenja domnevno presenetljiv pojav psov, ki so po smrti skrbnika odklanjali hrano in se sestradali do smrti. Iz perspektive zapletenega žalovanja ti pojavi niso posebej presenetljivi. Namreč pri hišnih »ljubljenčkih« in ostalih ne-človeških živalih v ujetništvu (zaradi antropogenega travmatogenega vpliva pa vse bolj tudi pri prostoživečih živalih), je nevarnost komplikacij pri žalovanju povečana (čeprav se seveda vse ne konča s smrtjo). Te živali navadno niso deležne normativne vrstno-specifične vzgoje, ki bi ponujala večjo možnost oblikovanja varnega stila navezanosti. Nadalje številne rešene živali – tako »ljubljenčki« kot tiste v zatočiščih – so bile poleg neoptimalne vzgoje tudi žrtve nasilja, fizičnega in psihološkega. Ko končno najdejo varnost pri človeku ali drugi živali, je lahko izguba tega osebkka zelo boleča. To posebej drži v primeru, da se žival naveže samo na enega posameznika, kar ni nujno sporadično, saj so zaradi travmatične preteklosti te živali lahko manj zaupljive in odnošno manj odprte, velikokrat pa živalim skrbniki ne damo možnosti čustvene investicije v širši socialni krog, kar pogosto velja ravno za pse.

::ZAKLJUČNE MISLI

Predstavljeni material razkriva pomembnost odnosov navezanosti in posledične bolečine ob izgubi subjekta navezanosti v čezvrstnem kontekstu. Če na kratko povzamemo, odnosi navezanosti so pri številnih živalih vitalnega pomena ne samo v zgodnji dobi odraščanja, ko se regulacijski sistem organizma in sami možgani še razvijajo v soodvisnosti s primarnim negovalcem, temveč tudi pozneje, v odrasli dobi. Največja kazen, ki lahko doleti socialno žival, poudarjajo etologi, je izolacija, kateri so sicer prepogosto podvržene številne živali, od krav, ki samevajo v temnih hlevih t.i. družinskih kmetij, do slonov, ujetih v zooloških vrtovih.

Socialna bližina in odnosi navezanosti, ki se stkejo med posamezniki, pustijo pečat, ko te vezi pretrga smrt ali drugačna oblika prisilne ločitve. Kumulativni dokazi raziskav kažejo na to, da sta obstoj in intenzivnost bolečine ob izgubi odvisna predvsem od narave in intenzivnosti odnosa, ki ga izguba prekine, ter od psihološke zgradbe preživelega osebkka, ne pa toliko od živalske vrste, kateri preživeli pripada, vsaj če se omejimo na sesalski in ptičji svet.

Kognitivna obdelava izgube, ki je posebej značilna za človeka, lahko seveda bolečino obarva na svoj način, v določenih primerih jo lahko tudi omili, kot smo omenili v povezavi z religijsko imaginacijo, ni pa tovrstna obdelava predpostavka za porod in obstoj bolečine. Enako velja za zunanji izraz bolečine izgube. Zunanji izraz, med katerega sodita na primer očitna žalost ali nošnja žalnih oblačil, ni nujno vedno odraz notranjega stanja. Že v samem človeškem okviru je zunanji izraz lahko zavajajoč, saj je v veliki meri družbeno-kulturno pogojen. Pri ostalih živalskih vrstah je ugotavljanje prisotnosti ali odsotnosti žalovanja na podlagi zunanjega ravnanja še bolj problematično. Živali se lahko potrudijo, da bi čustvo skrili, saj je izraz

telesne in čustvene bolečine znak ranljivosti, očitna ranljivost pa lahko privabi plenilce in poveča stopnjo ogroženosti posameznika. Po drugi strani lahko človek tovrstne izraze pri drugih živalih enostavno spregleda ali pa so mu tuji do te mere, da jih ne prepozna kot izraze žalovanja. Namen novejšega raziskovalnega področja evolucijske tanatologije (Anderson idr., 2018) je ravno zbiranje podatkov, vezanih na različne vidike smrti in žalovanja v čezvrstnem okviru, ter njihova konceptualno-teoretična obdelava. Zaupati gre, da se bodo zaradi porasta zanimanja za to tematiko številne obstoječe vrzeli kmalu zapolnile.

Spodbudno je tudi dejstvo, da strah pred primerljivostjo človeka z drugimi živalskimi vrstami pojenja. Vse bolj jasno postaja, da so podobnosti med človekom in drugimi živalmi tehtnejše od razlik. »Kaj je »človeško« čustvo?« sprašuje Safina in nadaljuje: »Ko kdo reče, da ne moreš človeških čutenj pripisovati drugim živalim, pozablja, da človeška čutenja so živalska čutenja. Podedovana čutenja, ki uporabljajo podedovan živčni sistem« (Safina, 2015: 29). Razlog, da je človeška vrsta sposobna občutiti trpljenje, je naš živalski organizem, poudarja Hope Ferdowsian, zdravnica, ki je svoje strokovno in v veliki meri tudi zasebno življenje posvetila žrtvam nasilja (Ferdowsian, 2018), ter opozarja, da dokler toleriramo nasilje nad katerimkoli čutečim bitjem, ni nihče – ne človek ne druga žival – zaščiten pred takšnim nasiljem. Umestitev človeka nazaj v naš izvorni, razvojni okvir, človeku ničesar ne odvzame, ravno nasprotno. Človek v tem svetu ni več tujec, temveč enakovredni član, ujet, kakor druge živali, v lepoto in bolečino zemeljskega bivanja (Beston, 1928). To pri naša nove odgovornosti, vendar tudi nove možnosti za odkrivanje odnosnosti in utrjevanje človečnosti.

::LITERATURA

- Alkon, A., Boyce, W.T., Neilands, T.B. in Eskenazi, B. (2017): »Children's autonomic nervous system reactivity moderates the relations between family adversity and sleep problems in Latino 5-year old in the CHAMACOS study.« V: *Frontiers in Public Health*, 5/155, doi: 10.3389/fpubh.2017.00155.
- Anderson, J.R., Pettitt, P. in Biro, D., (ur.) (2018): »Evolutionary thanatology: impacts of the dead on the living in humans and other animals.« V: *Philosophical Transactions of the Royal Society*, B 373/1754, tematska številka.
- Anthes, E. (2013): »Cold-blooded does not mean stupid.« V: *New York Times*. Povzeto 29. septembra 2020 s strani <https://www.nytimes.com/2013/11/19/science/coldblooded-does-not-mean-stupid.html>
- Bekoff, M. in Pierce, J. (2009): *Wild justice: the moral lives of animals*. Chicago: Chicago University Press.
- Beston, Henry (1928 [1949]): *The Outermost House*. New York: Henry Holt and Company.
- Bowlby, J. (1969 [1982]): *Attachment and loss: Volume 1: Attachment*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1973): *Attachment and loss: Volume II: Separation anxiety and anger*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1980): *Attachment and loss: Volume III: Loss, sadness and depression*. New York: Basic Books.

- Bradshaw, G.A. in Schore, A.N. (2007): »How elephants are opening doors: developmental neuroethology, attachment and social context.« V: *Ethology*, 113/5, str. 426–436.
- Bretherton, I. (1992): »The origins of attachment theory: John Bowlby and Mary Ainsworth.« V: *Developmental psychology*, 28, str. 759–775.
- Brooks Pribac, T. (2017): »Complicated Grief: Commentary on Peña-Guzmán on ›Animal Suicide.« V: *Animal Sentience*, 2/1, str. 1–2.
- Broom, D.M. (2003): *The evolution of morality and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, C. (2014): »Are fish far more intelligent than we realize?« V: *Vox*, 4. avgust. Povzeto 29. septembra 2020 s strani <http://www.vox.com/2014/8/4/5958871/fish-intelligence-smart-research-behavior-pain>
- Bubl, E., Kern, E., Ebert, D., Bach, M. in van Elst, L.T. (2010): »Seeing gray when feeling blue? Depression can be measured in the eye of the diseased.« V: *Biological psychiatry*, 68/2, str. 205–208.
- Crandall, F.M. (1897): »Hospitalism.« V: *Archives of paediatrics*, 14/6, str. 448–454. Povzeto 29. Septembra 2020 s strani <http://www.neonatology.org/classics/crandall.html>.
- Despret, V. (2005): »Sheep do have opinions.« V: Latour, B. in Weibel, P., (ur.): *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: M.I.T. Press, str. 360–370.
- Dwyer C. (2009): »The behaviour of sheep and goats.« V: Jensen, P. (ur.): *The ethology of domestic animals: an introductory text*. 2. izdaja: Wallingford (UK): CABI, str. 161–174.
- Englund, H. (1998): »Death, trauma and ritual: Mozambican refugees in Malawi.« V: *Social science and medicine*, 46/9, str. 1165–1174.
- Erlangsen, A., Jeune, B., Bille-Hrahe, U. in Vaupel, J.W. (2004): »Loss of a partner and suicide risks among oldest old: a population-based register study.« V: *Age and ageing*, 33/4, str. 378–383.
- Ferdowsian, H. (2018): *Phoenix Zones: Where Strength is Born and Resilience Lives*. Chicago. Chicago University Press.
- Field, T. (2011): »Romantic breakups, heartbreak and bereavement.« V: *Psychology* 2/4, str. 382–387.
- Fraley, C.R. in Shaver, P.R. (2016): »Attachment, loss, and grief: Bowlby's views, new developments, and current controversies.« V: Cassidy, J. in Shaver, P.R., (ur.): *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications*. 3. izdaja. New York: The Guilford Press, str. 40–62.
- Gander, M. in Buchheim, A. (2015): »Attachment classification, psychophysiology and frontal EEG asymmetry across the lifespan: a review.« V: *Frontiers in human neuroscience*, 9/79, doi: 10.3389/fnhum.2015.00079.
- Griffin, D.R. (2001 [1992]): *Animal minds: beyond cognition to consciousness*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grušovnik, T. (2018): »Debordering ethics: acknowledging animal morality.« V: Grušovnik, T., Mendieta, E. in Škof, L., (ur.): *Borders and debordering: topologies, praxes, hospitableness*. London: Lexington Books, str. 133–148.
- Güntürkün, O. (2005): »The avian 'prefrontal cortex' and cognition.« V: *Current opinion in neurobiology*, 15/6, str. 686–693.
- Guthrie, S.E. (1980): »A cognitive theory of religion.« V: *Current anthropology*, 21/2, str. 181–203.
- Harlow, H.F. (1958): »The nature of love.« V: *American psychologist*, 13, str. 673–685.
- Harlow, H.F. in Harlow, M.K. (1962): »Social deprivation in monkeys.« V: *Scientific American*, 5, str. 136–146.
- Harlow, H.F., Dodsworth, R.O. in Harlow, M.K. (1965): »Total social isolation in monkeys.« V: *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 54/1, str. 90–97.
- Harvey, G. (2005): *Animism: respecting the living world*. London: Hurst & Company.
- Hofer, M.A. (1984): »Relationships as regulators: a psychobiological perspective on bereavement.« V: *Psychosomatic medicine*, 46/3, str. 183–197.

- Huntington, R. in Metcalf, P. (1979): *Celebration of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Innis Dagg, A. (2011): *Animal friendships*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kellehear, A. (2008): »Dying as a social relationship: a sociological review of debates on the determination of death.« V: *Social science and medicine*, 66/7, str. 1533–1544.
- Lancy, D.F. (2014): »»Babies aren't persons«: a survey of delayed personhood.« V: Keller, H. in Hiltrud, O., (ur.): *Different faces of attachment: cultural variations of a universal human need*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 66–109.
- Low, P., Panksepp, J., Reiss, D., Edelman, D., Van Swinderen, B., Koch, C. (2012): »Cambriška deklaracija o zavesti živali.« Povzeto 29. septembra 2020 s strani <http://veganska-iniciativa.blogspot.com/2012/10/deklaracija-o-zavesti-zivali.html>.
- Maier, S.F. in Seligman, M.E.P. (2017): »Learned helplessness at fifty: insights from neuroscience.« V: *Psychological review*, 123/4, str. 349–367.
- Marino, L. in Mountain, M. (2015): »Denial of death and the relationship between humans and other animals.« V: *Anthrozoös*, 28/1, str. 5–21.
- Mathis, C.P. in Carter, B. (2008): »Minimizing weaning stress on calves.« V: *Guide B-221*. Cooperative extension service, College of Agriculture and Home Economics, New Mexico State University. Povzeto 29. septembra 2020 s strani http://www.angusbeefbulletin.com/extra/2009/sep09/sep09_pdfs/b-221.pdf.
- McLaughlin, K.A., Sheridan, M.A., Alves, S. in Berry Mendes, W. (2014): »Child maltreatment and autonomic nervous system reactivity: identifying dysregulated stress reactivity patterns using the biopsychosocial model of challenge and threat.« V: *Psychosomatic medicine*, 76/7, doi: 10.1097/PSY.000000000000098.
- Meaney, M.J. (2001): »Maternal care, gene expression, and the transmission of individual differences in stress reactivity across generations.« V: *Annual review of neuroscience*, 24, str. 1161–1192.
- Negoias, S., Croy, I., Gerber, J., Puschmann, S., Petrowski, K., Joraschky, P. in Hummel, T. (2010): »Reduced olfactory bulb volume and olfactory sensitivity in patients with acute major depression.« V: *Neuroscience*, 169/1, str. 415–421, <https://doi.org/10.1016/j.neuroscience.2010.05.012>.
- O'Connor, M.F. (2012): »Immunological and neuroimaging biomarkers of complicated grief.« V: *Dialogues in clinical neuroscience*, 14/2, str. 141–148.
- O'Connor, M.F., Wellisch, D.K., Stanton, A.L., Eisenberger, N.I., Irwin, M.R. in Lieberman, M. D. (2008): »Craving love? Enduring grief activates brain's reward center.« V: *Neuroimage*, 42/2, str. 969–972.
- Orosz, S. E. in Bradshaw, G.A. (2007): »Avian Neuroanatomy Revisited: From Clinical Principles to Avian Cognition.« V: *Veterinary Clinic Exotic Animal Practice*, 10, str. 775–802.
- Panksepp, J. (1998): *Affective neuroscience*. Oxford: Oxford University Press.
- Panksepp, J. (2011): »Cross-species affective neuroscience decoding of the primal affective experiences of humans and related animals.« V: *PLoS ONE*, 6/8, str. e21236, doi:10.1371/journal.pone.0021236.
- Panksepp, J. in Biven, L. (2012): *The archaeology of mind: neuroevolutionary origins of human emotions*. New York: W.W. Norton.
- Parkes, C.M. (2009): *Love and loss: the roots of grief and its complications*. London: Routledge.
- Parkes, C.M., Laungani, P. in Young, B. (ur) (1997): *Death and bereavement across cultures*. London: Routledge.
- Peña-Guzmán, D.M. (2017): »Can nonhuman animals commit suicide?« V: *Animal Sentience*, 20/1.
- Polan, H.J. in Hofer, M.A. (2016): »Psychobiological origins of infant attachment and its role in development.« V: Cassidy, J. in Shaver, P. R., (ur.): *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications*. 3. izdaja. New York: The Guilford Press, str. 117–132.

- Rostila, M., Saarela, J. in Kawachi, I. (2013): »Suicide following the death of a sibling: a nationwide follow-up study from Sweden.« V: *BMJ Open*, 3, str. e002618.
- Safina, C. (2015): *Beyond Words: What Animals Think and Feel*. New York: Henry Holt and Company.
- Saler, B. (2009): »Anthropomorphism and animism: on Stewart E. Guthrie, *Faces in the clouds* (1993).« V: Stausberg, M., (ur.): *Contemporary theories of religion: a critical companion*. London and New York: Routledge, str. 39–52.
- Sapolsky, R.M. (2004): »Mothering style and methylation.« V: *Nature neuroscience*, 7/8, str. 791–792.
- Scheper-Hughes, N. (1992): *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hughes, N. (2013): »No more angel-babies on the Alto.« V: Berkeley review of Latin American studies, Pomlad, str. 25–31.
- Schore, A.N. (2005): »Attachment, affect regulation, and the developing right brain: linking developmental neuroscience to pediatrics.« V: *Pediatrics in review*, 26/6, str. 204–217.
- Spitz, R.A. (1945): »Hospitalism – an inquiry into the genesis of psychiatric conditions in early childhood.« V: *Psychoanalytic study of the child*, 1, str. 53–74.
- Stevenson, I.N. (1977): »Colerina: reactions to emotional stress in the Peruvian Andes.« V: *Social science and medicine*, 11/5, str. 303–307.
- Suomi, S.J. (2016): »Attachment in rhesus monkeys.« V: Cassidy, J. in Shaver, P.R., (ur.): *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications*. 3. izdaja. New York: The Guilford Press, str. 133–154.
- Weaver, I.C.G., Cervoni, N., Champagne, F.A., D'Alessio, A.C., Sharma, S., Seckl, J.R., Dymov, S., Szyf, M. in Meaney, M. J. (2004): »Epigenetic programming by maternal behaviour.« V: *Nature neuroscience*, 7/8, str. 847–854.
- Wilson, E.O. (2009): »The ant cemetery.« V: *World science festival*, intervju. Povzeto 29. septembra 2020 s strani <https://www.youtube.com/watch?v=iDWq6SYJXtk>.
- Yoerg, S. (1992): »Mentalist imputations.« V: *Science*, 258/5083, str. 830–831.

Pascale Molinier
**OF PIGS AND
HUMANS:
REGARDING
AN INHERENT
TENSION IN
HOW WE TREAT
ANIMALS**

31-48

UNIVERSITY OF SORBONNE PARIS NORD
PASCALE.MOLINIER@UNIV-PARIS13.FR

::ABSTRACT

ACCORDING TO CORA DIAMOND, our conception of animals as fellow creatures is labile. We eat animals in spite of the empathy we feel for them. In general, as in the famous duck-rabbit image, we do not perceive the two states of the animal *at the same time*: the spaces in which the animal exists as a fellow creature are separate from those in which we perceive it as a thing to be eaten. However, factory farming represents an exception to this rule. The author draws on two studies in the social psychology conducted in the pork industry in Quebec and France. Although the processing of industrial animals depends on the humans who work with them, this investigation shows that, in the public debate over the treatment of animals, factory farm workers are not recognized as moral agents. The public debate over the well-being of industrial animals – or, more radically, over the justification for their existence – thus has a blind spot that is quite troubling once we become aware of it: it is built on a lack of care for the humans who work with animals. The following article presents the results of this study by shedding light on what factory farm workers call an “upside-down world” (a world in which more attention is paid to animals than to them) and on the moral disarray of researchers and the disagreements between their interpretations. It shows that recognizing the lived experience and perspectives of factory farm workers, as well as the particularity of their moral point of view, implies that one has formulated one’s own moral point of view – that is, that one has thought through the anxiety that the miserable life of an industrial animal provokes in us. More broadly, this experience calls into question the defensive dimension of moral theories and their role in denying “difficulties of reality” and the affects that these difficulties mobilize.

Key words: pork industry, psychodynamics of work, empathy, care, extermination of humans, slavery

POVZETEK**O PRAŠIČIH IN LJUDEH: O INHERENTNI NAPETOSTI V NAŠEM RAVNANJU Z ŽIVALMI**

Po Cori Diamond je naše dožemanje živali kot naših spremljevalcev vprašljivo. živali uživamo, kljub temu, da smo z njimi sočutni. V splošnem obeh stanj živali ne dojemamo hkrati, podobno kot je to primer v slavni risbi raca-zajec: prostori, v katerih žival obstaja kot spremljevalec so različni od tistih, v katerih jo dojemamo kot stvar prehrane. Toda industrijska reja predstavlja izjemo tega pravila. Avtorica črpa iz dveh študij s po-

dročja socialne psihologije, ki sta bili izvedeni v svinjerejski industriji v Quebecu in v Franciji. Čeprav predelava industrijskih živali temelji na ljudeh, ki delajo z njimi, ti raziskavi pokažeta, da v javnih debatah o odnosu do živali delavci v tej industriji niso prepoznani kot moralni akterji. Javna debata o dobrobiti industrijskih živali – ali, bolj radikalno, o upravičenosti njihovega obstoja – ima zato slepo pego, ki postane precej problematična, ko se je ovemo: sestavlja pa jo manko skrbi za ljudi, ki delajo z živalmi. Prispevek zato prikazuje izsledke teh študij tako, da vrže luč na to, kar ti delavci imenujejo »narobe obrnjeni svet« (svet, v katerem je več pozornosti namenjene živalim kot njim) in na moralno zmedo raziskovalcev ter na razhajanja med njihovimi interpretacijami. Pokaže nam, da prepoznavanje živete izkušnje in perspektive teh delavcev, vključno s partikularnostjo njihovega moralnega stališča, implicira, da smo že izdelali naše moralno stališče – to pomeni, da smo že premislili stisko, ki jo mizerno življenje industrijske živali v nas izzove. Širše lahko rečemo, da to izkustvo postavlja pod vprašaj defenzivno dimenzijo moralnih teoretikov in njihove vloge v zanikanju »težav stvarnost« ter afektov, ki jih te težave mobilizirajo.

Ključne besede: prašičja industrija, psihodinamika dela, empatija, skrb, iztrebljanje živali, suženjstvo

Two articles by Cora Diamond, “Eating Meat and Eating People” and “Experimenting on Animals: A Problem in Ethics” have allowed me to extract myself from a moral quandary that had inhibited my thinking. By facing up to this quandary and putting it to work, I have managed to give what I hope is intelligible form to what happened to me over the course of my fieldwork – something I think can only be described as a “loss of concepts.”

“There is, you could say, a built-in tension in our modes of treatment of animals. From childhood on, we are familiar with animals treated sometimes within the sphere of morality, and sometimes as mere things, sometimes as companions, sometimes as lamb chops on the hoof – and so on” (Diamond 1991, 347-8). Diamond’s insight here is fundamental: our conception of animals as fellow creatures is labile. *We eat animals in spite of the empathy we feel for them.* In general, as in the famous duck-rabbit image, we do not perceive the two statuses of the animal *at the same time*: for us, the spaces in which the animal exists as a fellow creature are separate from those in which we perceive it as a thing to be eaten. However, industrial farming represents an exception to this rule. Drawing on a study of the pork industry I conducted in Bretagne (France) and Québec in 2006 and 2007, I will show that the moral question raised by the treatment of industrial animals presented itself and was experienced in the form of *a blurring of empathy* that disorganized my thinking. It became impossible to escape the analogy between humans and pigs, and difficult to simultaneously feel pity for the animals and give consideration to the people who work with them. In other words, it was difficult to be attentive to the fate of industrial animals, to *care* about

them, and to continue to give full attention to the needs expressed by workers in the pork industry. How can one care about animals without caring about those who look after them? And, inversely, is it possible to take into account the suffering that employees in the pork industry experience at work while remaining indifferent to the suffering of the animals? The experience I describe here was shot through with tension between care and concern for humans and care and concern for animals.

Studies have shown that across the board, the best experts on work are those who actually do it – in contrast with the “human factor” principle of engineering, which states that humans represent the Achilles’ heel of organizations and that, therefore, they must be supervised, guided, and controlled from above. Although the processing of industrial animals depends on the humans who work with them, my investigation shows that, in the public debate over the treatment of animals, industrial farm workers are not recognized as moral agents, or even simply as human beings who merit our care and attention, who deserve our interest in them as people who matter and whose point of view has something to teach us. The public debate over the well-being of industrial animals – or, more radically, over the justification for their existence – thus has a blind spot that is quite troubling once we become aware of it: it is built on a lack of care for the humans who work with animals.

The following article presents the results of my study by shedding light on what industrial livestock workers call an “upside-down world” (a world in which more attention is paid to animals than to them) as well as on researchers’ moral disarray and their conflicting interpretations. It shows that recognizing the lived experience and perspectives of industrial livestock workers, as well as the particularity of their moral point of view, implies that one has formulated one’s own moral point of view – that is, that one has thought through *the anxiety that the miserable life of an industrial animal* provokes in us. This anxiety often takes the form of a cumbersome – although, in the West, inevitable – comparison between industrial livestock production and the mass extermination of humans in Nazi concentration camps. Such a comparison prevents us from taking into account the complex relations between humans (as producers and consumers) and animals; recognizing this complexity leads to a form of moral humility. More broadly, my experience calls into question the defensive dimension of moral theories and their role in denying “difficulties of reality” and the affects that these difficulties mobilize.

::METHODODOLOGY

I will discuss two studies I carried out with Jocelyn Porcher on the psychodynamics of work in the pork industry in Bretagne and Quebec in 2006 and 2007.¹ The psychodynamics of work may be defined as the analysis of pleasure and suffer-

¹ Michel Vezina and Sébastien Mouret also participated in the study in Quebec.

ing within the context of work.² Jocelyne Porcher, a specialist on work in traditional, industrial, and organic livestock agriculture, contributed her expertise on this occupational milieu.³ As a psychologist, I contributed my familiarity with a methodological apparatus that can be used to understand social and psychological difficulties at work.

Our studies strove to give those who are in daily contact with animals the chance to express themselves, and we sought to understand what these men and women experience every day – the suffering that work causes them as well as the pleasure they take in it. Jocelyne Porcher based herself on the premise that the working conditions imposed by the pork industry are harmful to both workers and animals, and that these two groups must “liberate themselves together,” via *a convergence of more dignified work and improved animal well-being*. The farmers’ associations that allowed us to carry out these studies hoped that our analysis of workers’ lived experiences would allow them to better understand why the pork sector has such difficulty recruiting and retaining workers.

I will begin by providing a few brief methodological elements of the research apparatus we used.

It is not easy for people to express the difficulties they face in their work; in general, people protect themselves from such difficulties by avoiding thinking about what causes them suffering, and thus do not talk about it. To help people overcome their defenses and speak a bit more freely about what bothers them and causes them to suffer at work, researchers have created a tool called a “study of occupational psychodynamics.” It consists in *bringing together* people who usually work together or who have the same jobs and who are willing to speak about their work experiences during several sessions lasting a few hours each. The restricted timeframe of the study acts as a constraint: only what is said during these few hours will be taken into account, and one cannot go back and add to or modify what was said. The collective dimension of the exercise guarantees that participants will not avoid the subject but will remain focused on what is important in their work. It is in participants’ interest to overcome their reticence to speak, for their participation impacts the quality of the study, which is not intended merely to expand the field of knowledge on work or subjectivity, but, in keeping with the action research paradigm, will be used to improve the organization of their work.

In contrast to other, more traditional research frameworks, here, researchers’ subjectivity is not a confounding variable, but is rather one of the main tools of interpretation. I will not address here issues regarding the scientificity of such an apparatus, which stem from the central question of the role granted to the particular

² For more on the psychodynamics of work, see Dejours 2008, Dessors 2009, and Molinier 2006.

³ Jocelyne Porcher has written numerous works, including *Éleveurs et animaux, réinventer le lien* (Paris: PUF, 2002); *Être bête* (with Vinciane Despret) (Arles: Actes Sud, 2007); *Une vie de cochon* (with C. Tribondeau) (Paris: La Découverte, 2008); *Des cochons en or* (Paris: Éditions de l’INRA, 2010).

(both in terms of what is studied and who does the studying) within the domain of sciences that are based on the quest for the universal.

Understanding the suffering of others requires:

- Being attentive to the totality of details of a situation, reading body language: body positions, gestures, and expressions; glances exchanged or avoided, signs of agitation, etc.
- Listening to what people say as well as – and this is crucial – what they prevent themselves from saying. Here again the collective dimension is important, since it allows us to understand what is generally agreed upon through what people avoid saying.
- Being sensitive to people's suffering – that is, to the aspect of affects, mood, and the affective tonality of individuals and the group. This is something most of us do in ordinary life in order to understand others; in a study like ours, we simply do it in a more conscious and focused way. And one can only feel the suffering and affects of others on the basis of one's own affects, one's own corporeity. We must therefore feel the feelings others provoke in us: depression, fear, disgust, or anger, for example. Everything that researchers experience in the situation of study belongs to this intersubjective field that must be analyzed as an *experience*. In other words, the situation of study is a dynamic field in which researchers are fully implicated; it is an adventure to which they must make themselves available, and in which they are exposed, transformed, and lose themselves. The study becomes *their* experience, becomes part of their life and continues to raise questions for them, to work its way through them and affect them, well after it is over.

::AN UPSIDE-DOWN WORLD

In our study, industrial livestock workers did not respond exactly as Jocelyn Porcher anticipated. The suffering they expressed did not come from the “unhappiness” they caused animals, but rather from a fear that the animals would fall prey to an epidemic and have to be slaughtered on a mass scale. It also stemmed from their resentment toward their fellow citizens. In both France and Quebec, these fellow citizens, while consuming industrial pork in vast quantities, expressed more compassion and concern for the pigs than esteem and recognition for those who produce the main ingredient of ham and sausage, accusing them of torturing animals and polluting rivers.

The industrial pork workers we met suffered from being stigmatized for doing “dirty work” – whereas they themselves liked their work, were proud of their performance and the meat they produced, and considered their salaries and working conditions to be far better than those of their parents, who were condemned to spend their lives “behind a cow's ass.” Thus, industrial livestock production is experienced as a form of social progress for peasants and the quest for excellence as an

exhilarating “passion,” even if the latter can sometimes verge on alienation, when it leads to the demand to always produce more and more, more than can be consumed – implying a possible collapse of the market (see Molinier & Porcher 2006).

Industrial livestock workers feel that they are victims of a moral prejudice. “Animals are better off than people.” “More importance is given to pigs; it’s the world upside down.” They complain that the well-being of pigs is of greater concern than their own – as if producing, selling, and consuming meat in a “politically correct” manner means considering only how animals are treated. For them, it is unacceptable to seek to improve the lives of industrially raised pigs to the detriment of human lives, something that happens when certain animal welfare practices – for example, restraining animals less – end up making their work more complicated. The moral universe of these pork workers is not the same as that of some defenders of animals, which workers strikingly refer to as an “upside-down world.” In this “upside-down world,” pork workers have the feeling that they are treated *worse* than animals. They are either forgotten or stigmatized as monsters.

On the basis of data we gathered, we found that the fate of industrially raised animals is not workers’ primary concern, and that they are relatively indifferent to pigs’ quality of life. Whence Jocelyn Porcher’s disappointment, which she expressed in a radical manner following our studies:

In contrast to the powerful ethics around working with animals historically found in livestock farming, the vacuum of thought and moral sense in industrial systems leads to the self-produced and voluntary development of a system that it is difficult not to compare to the system of Nazi thought. (Porcher 2005, 19)

I did not feel any anger toward the industrial livestock workers. Although Porcher and I shared the same experience, when it was time to take stock of it, we found that we each understood it differently, and that we no longer shared the same world of meanings and affects. And yet, we agreed on most of the other points in our analysis. Here I don’t want to pursue a personal controversy with a colleague whose work I respect and admire. I mention this disagreement because I am convinced that the conflicts (or difficulties) existing in reality are replayed in the research teams. Hence, the analysis of these co-workers conflicts is part of the effort of elucidation, even if this requirement can be painful, because the arguments of the other, which were constructed to understand the *same* reality, cannot be easily dismissed. If I choose not to erase this controversy, this is precisely because it put me to work and forced me to take a moral stance. After this process of self-reflection it became clear that axiological neutrality is impossible in a similar way that the body and the affects of the researchers cannot be extracted from their theories. This is why serious analysis has to account for them as best as it can. This means that the conflicts of interpretation are not only inevitable, but are also the driving force of conceptual work.

What bother me about Porcher's arguments is not that in comparing the industrial processing of animals to the extermination of human beings, she was trying to demean the latter, for she adds:

How can we make contemporary reality available for thought without immediately being accused of having the worst intentions on the pretext that the victims of barbarity are animals – that is to say, for many, are *no more than* animals? (Porcher 2005, 19)

Thus, in using this analogy, her intention, like J.M. Coetzee's in *Elizabeth Costello*, is to raise the status of animals and to radically call into question the industrial system of meat production – a project I could support. But what seemed to me unjust and disproportionate was that workers in the pork industry were compared (implicitly) to Nazis or considered (explicitly) as alienated individuals, devoid of any moral sense.

“What is important in moral perception is not agreement and harmony, but rather the (sometimes violent) perception of contrasts, distances, and differences, and their expression. The moment when, as Cora Diamond says, there is a ‘loss of concepts’; when it doesn't work anymore” (Laugier 2005a, 336). Let us say, to begin with, that the comparison of workers in the pork industry to Nazis or to immoral brutes did not correspond to what I “felt,” even if I had a great deal of difficulty justifying my feeling (because – thanks to Jocelyne Porcher – I found the pigs' lives to be truly “miserable” in comparison to the lives they could have lived outdoors, in the fresh air). Thus, I found myself in a situation of critical perplexity, one that came close to Cora Diamond's example of experiences in which one finds that others' arguments don't “stick” (for example, writes Sandra Laugier, when one hears someone speak and without necessarily being able to formulate arguments against them, *knows* that what they say is a “seriously comical or repugnant absurdity” (Laugier 2005a, 338.) Reading Cora Diamond encouraged me to trust my experience – even though, in contrast to my colleague, I am not an expert on pigs, I too had an experience.

::A FANTASY IN PIGSKIN

In discussing Emerson's essay “Self-Reliance,” Sandra Laugier writes: “My perceptions are more trustworthy than my thoughts, for they are *fatal*, independent of my will to grasp the world: it is on the basis of perception, as absorption and receptivity, that we can invent non-*conceptual* categories... It is not a matter of abandoning experiential knowledge in favor of trusting our human nature, but rather of returning to the particularity of the experience itself” (Laugier 2005b, 161). “Regaining contact with experience, and finding a voice to express it” or “All I know is reception” – I have returned to what was most corporeal in my experience and, in that sense, most fatal: disgust.

I found it disgusting that litters of piglets are reorganized at birth, for example according to weight: the smallest ones are grouped together so that the bigger ones do not feed at their expense. As a result, the sow nursing a piglet might not necessarily be its biological mother; some sows were even sent to the slaughterhouse after giving birth. Other techniques of maximization include sacrificing the smallest piglets, either letting them die in their pens or killing them. “Wall therapy” was described as a technique used to fracture a piglet’s skull and kill it in one fell swoop. Thanks to genetic selection techniques, sows commonly give birth to 20 piglets in one litter (rather than 8 to 10), so in any case, methods must be found to wean extra piglets, for there are no sows with more than 14 udders. “We juggle,” the workers said, but instead of balls, they juggle sows or piglets destined to live or to die (more quickly).

I encountered an obstacle in suspending moral judgement in order to enter into the lived world of our interlocutors: disgust is not a moral sentiment in the sense of an already developed form of sensibility. Rather, it is a bodily experience that becomes somatic *without mediation*, as nausea, dizziness, or other discomforts that stupefy thought. I was not “judging,” but in this absence of judgement, I was physically disgusted. Understanding workers’ lived experience implied elaborating on this dis-ease, which cannot be pushed aside since it *is* my understanding, at the same time that it *clouds* my understanding.

It is important to emphasize at this point that many workers, in particular young recruits and women, did not feel “up to” killing animals. They asked other workers to do this “dirty work” – these were usually men, who managed to overcome their revulsion but did not claim to take pleasure in this task.⁴

I recall how sorry one Breton pork farmer seemed as he gave us a tour of his operation. As he was showing us the rows of cages of pregnant sows, he said: “Oh, Pascale, she doesn’t like this, no, she doesn’t like this...” No, I didn’t like it very much, and I responded with a contrite smile, for I felt sympathy for him. But what I was incapable of telling him was that that morning I woke up nauseous with a strange image in my mind. I saw myself surrounded as far as I could see by an immense, undulating, pink pigskin. It looked both as if thousands of pigs had blended into one unending body and as if each ripple were also an individual pig – a bit like looking at the ocean and seeing it as a whole as well as each drop in it.

This mental image was the first conscious expression of my bodily discomfort – that is, my disgust at the process of *de-animalization* to which industrially raised pigs are subjected. In the words of Ignace Meyerson, mental images are the lan-

⁴ This repugnance is undoubtedly a factor in high worker turnover. Moreover, someone who openly takes sadistic pleasure in killing animals would be rejected by this occupational milieu, where putting down animals (in particular large animals) must be done quickly and painlessly if possible. On this, see Sébastien Mouret’s article written on the basis of our studies (Mouret 2010). Achieving precision in the act of killing implies an elaborate deployment of sadism (its sublimation), something not possible for everyone, and of which our studies did not find much evidence.

guage of our particular experience. They have a capacity to articulate that can unify the real and the symbolic, sensibility and cognition, and they play such an important role in psychic life (in the great semantics of the imagination) – and in creation, including scientific creation – that there is no reason not to give them pride of place in interpretations.

The image of the pig-sea expressed my anxiety in the face of the *indeterminate* – the pigs are all unique yet appear to all be identical – the *liminal* – smooth pig skin is reminiscent of human skin – *techniques for maximizing life* (artificial insemination, genetic selection, the sorting of sows and piglets: a proliferating multiplicity, etc.) and the *ethical uncertainty* that the “miserable life” of industrial pigs provoked in me. This ethical uncertainty stemmed from the fact that in spite of observing this miserable life, I could not manage to consider workers in the pork industry as torturers.

I allowed myself to feel disgust as dis-ease, and even sharpened my perception of it, instead of protecting myself from it. These complicated and unpleasant affects alerted me not to try to rush to understand, and convinced me that I was missing something, that I didn’t know where all this would lead – perhaps nowhere, scientifically speaking. I focused on what I know how to do: I tried to access workers’ moral views. The process of doing so gave me the tools I needed to better orient myself within my own doldrums.

::AND PRESTO, SAUSAGE! THE MORAL VIEW OF PORK INDUSTRY WORKERS

Although the suffering expressed by workers was not that of inflicting suffering on animals, they did willingly acknowledge that the life of an industrially raised pig is not an enviable one: “The sows are not happy all alone in their cages, but we can’t do things any differently, as long as they’re not abused.” This argument borrows from both the first and second views of animals that, according to Cora Diamond, clash with one another when it comes to thinking about experiments on animals (Diamond 1991, “Experimenting on Animals”). The first view is that we have a right to make use of animals, as long as “certain minimal standards are met” (Diamond 1991, 344) and “certain kinds of abuse...are avoided” (340). The second view is that the life imposed on laboratory animals as sensory creatures capable of living independent lives is “miserable” – something the pork industry workers expressed when they said, “the sows are not happy.” This means that the moral perspective of workers might initially appear irrational or contradictory, or at least “unclear.” But Diamond emphasizes that most people who adopt one view or the other do not develop extreme versions of them. What I would like to demonstrate regarding industrial livestock workers is that if one opens oneself up to the situations in which they live and work, it is perhaps not possible to have a “clear” moral point of view, unless it is constructed defensively.

In the minds of pork industry workers, industrial pigs exist to be raised to reach a reasonable weight for slaughter. As one worker put it in order to express the brutality of the choice that is imposed when a sow can no longer profitably participate in this cycle, “and presto, sausage!” I laughed when he said this. I shared this defensive moment and I extended it within my own private space. Since that moment, the expression has come to circulate among my friends and family as a sort of inside joke – when one of us wants to quickly be done with a troublesome problem, we say “and presto, sausage!” Of course, I do not want to be turned into sausage, but I accept that this can be done to a sow who has been locked in a cage and is exhausted from delivering litter after litter of piglets. If I did not accept that, I would not laugh; I would find it odious. My laughter, my affect, know more than I do about my moral position, and have since the beginning. There is a limit to my compassionate identification with the sow. I am not capable of feeling that the life of a pig could be *entirely* equal to that of a human being, that it could have *exactly* the same value as my own. I can make all the intellectual effort in the world, and presto sausage! I laugh. I do not claim that humans have the right to unlimited power over animals, and I would disapprove if someone were to beat an animal with a stick, but I laugh at the moral bankruptcy to which the fact of *eating animals* condemns us. Not being vegetarian, I have certainly enjoyed sausage and pâté made of sows deemed unfit for service and discarded. It was on the ground of such complicity that my interlocutor “came and got me,” so to speak – me the meat-eater, in the register of the satisfaction of drives.

Does the fact of eating meat – or even of living among meat-eating humans – condemn us to a sort of *moral humility*? I love animals, I regret that they are killed, I don’t like to think about it, but I eat them, and, like most people on this planet, I live with this contradiction. “And presto, sausage” expresses, in a humorous fashion, this kind of moral humility. This language game does not make fun of the animal, but rather of the person who decides the animal’s fate – the sow will be eaten – and designates a moral territory where conventional ethics do not apply. It is not fair to declare a sow unfit for service and discard her – justice plays no role in this. Nor is it a form of “caring for” the sow – which would imply, at a minimum, sparing her from cruelty and pain at the moment of slaughter, but that is not the issue here, and all the problematic stages of that process are made to disappear as if by magic, and presto! That’s what we wanted, isn’t it? It’s so annoying to have to kill animals in order to eat them! But pigs taste good...and they’re so cheap! Laughter reveals the teeth of carnivorous pleasure.

The joke also plays on the proximity between humans and animals, a register where identification cannot be so easily undone: are we in part laughing out of relief, at the fact that we ourselves do not run the risk of being turned into sausage? Or are we laughing at the phantasmatic omnipotence that consists in expressing the wish to turn all those who bother us into sausage? It seems to me that the joke neither affirms that the life of a pig is worth nothing, nor skips over human cruelty or

the proximity between humans and animals. Even if animals count less than human beings, and even if one would not do to a human what one does to animals (although one might jokingly threaten to⁵) this does not mean it is completely anodyne to do it to an animal; otherwise, we would not even talk about such things, and there certainly would not be a joke appropriate to the circumstance. The joke creates an “in-between” that is spontaneously felt rather than intellectually understood: animals are both creatures like us and things that can be eaten.

::FELLOW CREATURES OR THINGS TO EAT?

Industrial livestock production fits within a scientific and technological imaginary where, from birth until death, animals are defined as “things to eat.” They do not have other functions, either aesthetic or ludic, or any other utility (for example, when I was small, people said that chickens keep snakes away from the house), and they are not supposed to have any individual characteristics. The animal is already programmed ham, which tends to reduce the distinction between a living animal and meat – or, to use Cora Diamond’s terms, between fellow creature and thing to eat. The terror I felt at techniques for maximizing life and my mental image of the infinitely proliferating undulating skin fall within this symbolic gap or in-between: the industrial animal is *already* a state of meat – it is the raw material for meat – while also being an animal *nevertheless*.

In analyzing the poem *Titmouse* by Walter de la Mare, Diamond emphasizes that through the image of the “tiny son of life,” the poet refers to a conception of life that is not the biological life to which theories of animals rights refer, but rather is based on a conception of human life, a life lived and perceived as vulnerable and as precious in and by its very vulnerability (Diamond 1991, “Eating Meat and Eating People”). This experience of being alive, which we share with all living beings, allows us to imagine, according to Diamond, what it is like to be a bat.

::THE INTERMITTENCES OF EMPATHY

Diamond’s idea that our conception of animals as fellow creatures is labile is fundamental. In the Western view of animals, animals can be seen as either similar to oneself or as other, depending on the circumstances.⁶ The relation is by definition labile, and this lability is linked to the anthropological fact that *we eat animals in spite of the empathy we feel for them*, an empathy that defenders of animal rights ig-

⁵ Such uncertainty nevertheless constitutes a titillating perspective: sadistic impulses are always involved when it comes to eating meat.

⁶ In precolonial understandings of relations to animals, for example, humans and animals constantly metamorphosed into one another; the aspects of othering and hierarchy were completely different. What effect did this have on animals as food?

nore by limiting themselves to the register of rights. Animals are both *fellow creatures* and *things to eat*. Whether it is a matter of industrial agriculture or experiments on animals, one must be either very defensive or of bad faith not to perceive animals as creatures *at all*: “the sows are not happy.”

In general, as with the famous image of the duck-rabbit, we do not perceive both statuses of the animal *at the same time* – to the contrary, the two are carefully split. We do not usually experience the lability of our relationship to the animal, since for us the spaces in which the animal exists as a fellow creature are separate from those in which we perceive it as something deliciously prepared in the form of a roast or a sausage. If we learn to “see” in a moral sense, what is particularly troubling about the industrially produced animal, what we are not educated for but where we are caught by anxiety, is that we perceive it almost simultaneously as a fellow creature and as a thing to eat. This perception of the lability of the animal presence de-structures the mental split that characterizes our usual relationship to animals. This gives industrial animals a status different from that of other animals, both domestic and wild – a *liminal* status between the animal as a unique and fellow creature (which it remains) and a mass-thing to be eaten (which it already is). We see the duck and the rabbit at the same time, so to speak, which is impossible, and thus, unrepresentable – except in the form of images such as the rippling pigskin where each ripple is also a pig, or jokes with strong defensive connotations. For me, a pig is “sausage on legs,” as one of the Breton participants put it – this time, without laughter and with undeniable aggressiveness.⁷ We also find this lability in the two semantic registers the workers use to talk about the animals. Sometimes the animals are “pigs,” “piglets,” “sows,” or “boars,” as they would be in traditional agriculture. But sometimes they are “living beings,” “living material” “porcine material,” “a number,” “a number in a series.” In Quebec, pigs being fattened are called “*charcutiers*” – they are already charcuterie. Humor generally serves to explode the divide. To go back to the phrase “and presto, sausage”: we may find in it an expression of lability in the sense that one goes from the duck to the rabbit without warning. “And presto, sausage” makes fun of this lability, and that is why there is an element of self-derision in it, which is difficult to grasp at first – but it is indeed a matter of de-dramatizing, through humor, the tragic relationship we maintain with this lability.

::REVISITING THE COMPARISON BETWEEN LIVESTOCK FARMING AND CONCENTRATION CAMPS

If our starting point is a pig living out in the open, its ears flapping in the breeze in a meadow, it is clear that industrial production confines it to a miserable exist-

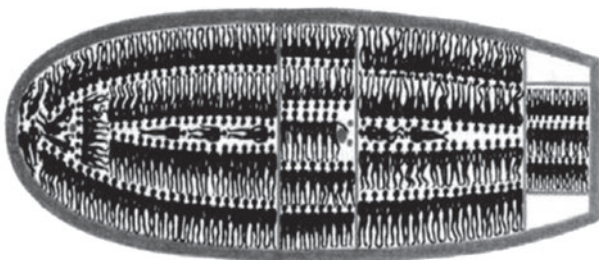
⁷ One could say that this worker reverses the ethical chain: she would make sausage, but she would not raise pigs. Her aggression, like the joke cited above, targets the sadistic orality of her interlocutors (in this case, the two researchers), as a kind of provocation, as if to say: Look at the cost of what you want to eat.

ence. Even when the animal is not subject to torture, this reduction of its life constitutes the main form of industrial mistreatment. From this point of view, it doesn't matter much whether a piglet is nursed by its biological mother, another sow, or a worker's bottle – *it affects me, myself*, just as it affects me that piglets are killed in “gas chambers,” even if this is one of the least cruel methods of killing them, less cruel than “wall therapy” or letting them die of hunger or thirst. But to go from that to conflating the concentration of pigs in industrial pork production with the concentration of humans in Nazi camps? The problem is that the comparison holds *phantasmatically*, down to the image of an undulating surface made of pigskin – an image that for me is tinged with the terror I felt as a child when I learned that the Nazis made lampshades out of human skin.

Industrial pigs have smooth, pink skin that evokes the skin of Caucasian humans. Their numbers are marked on this skin. Pink skin marked with an ID number that replaces personal identity evokes Nazi camps. The engine driving the terror that the treatment of industrial animals creates is not the fear that we might be treated like animals; it is the thought that we are treating animals *as humans have already been treated*. It is the recollection of human vulnerability through the vulnerability of the animal that introduces the vision of the camps into the industrial meat system. Industrial livestock production de-animalizes animals, in keeping with an industrial logic that may well be criticized, but is not the logic of the camps. There is no hatred of pigs or desire to wipe them off the surface of the earth.

Figure One

Diagram of a boat designed to transport the maximum number of slaves.
19th-century lithograph.



Nevertheless, the processes of rationalization used on pigs are related to techniques or apparatuses of rationalization that have long been used when dealing with humans, in particular in order to maximize space on slave ships. In truth, to the extent that it is a matter of maximizing production and raw material, the connection between industrial livestock farming and slavery is much more direct than the connection between the former and Nazi camps. It is worth noting that until the 19th century, slaves and animals were advertised for sale in the same classified sections

under the heading “animals for sale.” However, the rationalization of humans within the system of slave production is often “forgotten.” This is not the phantasm that comes to mind; that of the camps does. But slaves occupied a *liminal* position between the human (everyone knew slaves were human) and the animal (it was justified to treat them as such). If the life of industrial pigs phantasmatically evokes the camps, historically we may wonder if it does not rather constitute a continuation of slavery. Humans were sold, exploited, selected for reproduction, and killed when they were not useful; they were made to work in fields or decked out in fancy clothes and used as companion animals. The positions of humans and animals cannot be made equivalent or assimilated to one another, but there is a destiny they share, one in which humans and animals enter into a register of reciprocal convertibility.

Figure 2
Classified ad from a Cuban newspaper

PARTE ECONOMICA.

Ventas de animales.

 Se vende una negra criolla, joven sana y sin tachas, muy humilde y fiel, buena cocinera, con alguna inteligencia en lavado y plancha, y excelente para manejar niños, en la cantidad de 500 pesos. En la calle de Daoiz, número 150, impondrán de lo demas. 3||11

 Se vende un hermoso caballo de bonita estampa, de seis cuartas tres pulgadas de alzada, de-

• SE ALQUILAN POSESIONES para viviendas. Negras para el servicio de casa. Negros para peones y para todo trabajo, y se dan negritos para jugar con niños. De todo darán razon en la calle de Daoiz número 11. mzo. 21

SANGUIJUELAS superiores acabadas de llegar de la península, se hallan de venta en la

::CONCLUSION

I share Cora Diamond’s position that one cannot approach the question of how animals are treated on the basis of their rights, but rather must do so on the basis of our understanding of what counts for us in our relationship to a creature endowed

with senses and a capacity for independent life. The question then becomes: What can I do to this creature without doing harm within my conception of what life is? I can eat it; I cannot eat it; I can eat it as long as I don't have to kill it in order to do so (Diamond gives the example of a lamb that has been killed by a car accident, which defenders of animals might eat), or if it has had a good life (the position held by the organic farmers interviewed by Vinciane Despret and Jocelyn Porcher in *Être bête* (2007); I can separate it from its young; I can confine it if that makes it less dangerous, as the workers we met said... The response varies from person to person, but it is by basing ourselves on a labile conception of animals as both fellow creatures and things to eat – *one does not eat humans* – that we can arrive at compromises that can improve how they are treated within the pork industry and within a world made up of mostly carnivorous humans.

Although I cannot completely identify with a sow, I also cannot completely dis-identify from her.⁸ Through a process of displacement-condensation between the body of the animal and the human body, two realities – the industrial production of pigs and the extermination of humans – are superimposed on one another in a way that can stupefy thought. In place of thought comes somatization: disgust, dizziness, an uncontrollable dis-ease that secondarily develops into a painful phantasm, that of a white European woman living after the camps. If I had a more geographically or historically distant or external relationship to the camps, or if my skin color were darker, I would not have the same access, or perhaps even any access at all, to such an imaginary. In any case, it is because we perceive pigs as creatures similar to humans in certain respects that their industrial treatment can provoke this kind of confusion or reminiscence – to the point of painfully encumbering interpretations of the suffering workers experience at work and obscuring perceptions of their own moral world.

The comparison between Nazi camps and the ordinary world of work creates major anxiety and has stupefying effects on thought, which does not make it the most convenient access point for reflecting on the problems raised by industrial livestock farming. However, insofar as this is the image that arises (including, sometimes, for workers themselves), we cannot blot it out. The comparison imposes itself in order to give form to the experience of a blurring of empathy that disorganizes thought. In *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Georges Devereux (1967) shows that certain topics of study are so anxiety-provoking for researchers⁹

⁸ In particular, with sows. As a mother and a feminist, I have spent a good deal of time and energy thinking about female experiences, which no doubt makes me especially sensitive to manipulations surrounding reproduction. Cora Diamond drew a connection between this remark and Ian Hacking's text "Deflections," in which Hacking – perhaps because of his status as a heterosexual man? – expresses particular sensitivity toward to the fate of industrial male turkeys, whose excessive weight makes it impossible for them to have sexual relations without crushing the female turkey to death.

⁹ Devereux refers in particular to the effect that forms of violence against animals in traditional societies had on him.

that they defend themselves against them, and the defenses they mount taint their interpretations to the point that they construct a “defensive science.” Devereux’s work remains unique within scientific epistemology because it raises the question of the status that should be given to anxiety and to researchers’ defenses in constructing so-called objective knowledge.

There is no doubt that the analogy between concentration camps and industrial pig farming belongs to the order of cultural phantasm. By using this analogy as a moralistic rhetorical device, Jocelyne Porcher, at the end of our studies, made it into a defensive tool to avoid thinking through the moral disarray that *we* were thrown into in seeking to make ourselves sensitive to the suffering of workers while at the same time finding the situation of animals truly unenviable. While she defended herself through denunciation, I did so through withdrawal and inhibition; for a long time, I felt I had nothing “scientifically admissible” to say about these studies. Most moral theories forgo this anxiety and do not analyze its defensive destiny. Once again, if I personalize my point, it is to better show (by embodying it) how sensitive the topic of industrial processing of animals is. It divides us, we defend ourselves, and these difficulties guide our ways of conceptualizing. More broadly, it is highly likely that all practices of care, beyond the situations discussed here, generate anxiety. Indeed, these practices focus on living beings understood in terms of their dependence and their vulnerability, such that anyone who takes an interest in them, either as an actor or a spectator, is called upon to take stock of his or her own dependence and vulnerability. Consequently, any theory that takes the importance of care seriously cannot disregard the psychology of affects.

::BIBLIOGRAPHY

- Coetzee, J.M. 2003. *Elizabeth Costello*. New York: Viking.
- Dejours, Christophe. 2008 [1980]. *Travail: Usure mentale*, 4th edition. Paris: Bayard.
- Dejours, Christophe. 1998. *Souffrance en France*. Paris: Seuil.
- Despret, Vinciane and Jocelyne Porcher. 2007. *Être bête*. Arles: Actes Sud.
- Dessors, Dominique. 2009. *De l’ergonomie à la psychodynamique du travail*. Toulouse: Erès.
- Devereux, Georges. 1967. *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Hague: Mouton.
- Diamond, Cora. 1991. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Hacking, Ian. 2008. “Deflections.” In *Philosophy and Animal Life*. New York: Columbia University Press.
- Laugier, Sandra. 2005a. “Care et perception, l’éthique comme attention au particulier.” In *Le Souci des Autres: Éthique et politique du Care*, edited by Patricia Paperman and Sandra Laugier, 315-348. Paris: Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Laugier, Sandra. 2005b. “L’importance de l’importance. Expérience, pragmatism, transcendantalisme.” *Multitudes* 4 (23): 153-167.
- Molinier, Pascale. 2006. *Les enjeux psychiques du travail*. Paris: Payot.
- Molinier Pascale and Jocelyne Porcher. 2006. “À l’envers du bien-être animal. Enquête de psychodynamique du travail auprès de salariés de l’élevage industriel porcin.” *Nouvelle Revue de Psychosociologie*, 1: 55-72.

-
- Mouret, Sébastien.** 2010. "Détruire les animaux inutiles à la production. Une activité centrale du point de vue de la souffrance éthique des salariés en production porcine industrielle." *Travailler*, 2 (24): 73-91.
- Porcher, Jocelyne.** 2004. *Bien-être animal et travail en élevage. Textes à l'appui.* Dijon: Educagri and Paris: Éditions de l'INRA.
- Porcher, Jocelyne.** 2005. "Élevage/Industriel: penser l'impensable?" *Travailler*, 2 (14): 11-20.
- Porcher, Jocelyne.** 2010. *Des cochons en or.* Paris: Éditions de l'INRA.
- Porcher Jocelyne, Despret Vinciane,** *Etre bête : L'esprit des étables.* Paris : Actes Sud, 2007

Tomaž Grušovnik
**MORALNE
INTERVENCIJE
V NARAVO:
BI RES MORALI
VSE MESOJEDE
PLENILCE
NEBOLEČE UBITI?**

49-59

UNIVERZA NA PRIMORSKEM
PEDAGOŠKA FAKULTETA
CANKARJEVA 5
6000 KOPER
TOMAZ.GRUSOVNIK@PEF.UPR.SI

::POVZETEK

NEDAVNO JE APLIKATIVNA FILOZOFIJA predlagala neboleče ubijanje plenilcev z namenom, da bi zmanjšali trpljenje v naravi. Čeprav se ta ideja zdi očitno problematična, analiza, ki je predstavljena tukaj, pokaže, da se v našem vsakdanu pogosto zanašamo na podoben način moralnega mišljenja – na naravni moralni intervencionizem. Zato ta članek ponuja analizo naše močne intuicije, da je ta predlog dejansko pošasten. Na koncu se analiza ideje nebolečega ubijanja plenilcev izkaže za vredno pozornosti ne zaradi same sebe, pač pa zato, ker razkriva nekatere druge moralne dileme in probleme, ki v vsakdanu pogosto ostanejo neopaženi, denimo vzrejo mesojedih ljubljencev in paternalizem, ki je prisoten v intervencionizmu.

Ključne besede: etika živali, ubijanje, plenjenje, moralni intervencionizem

ABSTRACT*MORAL INTERVENTIONS INTO NATURE:**SHOULD WE REALLY PAINLESSLY KILL ALL CARNIVOROUS PREDATORS?*

Recently applied philosophy proposed considering painlessly killing predators in order to lessen suffering in nature. Even though this idea seems blatantly implausible, the analysis presented here shows that we often rely on similar moral thinking – natural moral interventionism – in our everyday lives. Therefore, the paper presents an analysis of our strong intuition that the proposal is, in fact, monstrous. At the end, the analysis of painlessly killing predators shows itself to be worthy of reflection not because of itself but because it uncovers some other moral dilemmas and problems that often go unnoticed in our everyday lives, e.g. the breeding of carnivorous pets and paternalism that is present in interventionism.

Key-words: animal ethics, killing, predation, moral interventionism

::NAMESTO UVODA: KAJ JE »NARAVNI MORALNI INTERVENCIONIZEM« (NMI)?

Pred kratkim mi je prof. dr. Boris Kryštufek, vodja kustodiata za vretenčarje pri Prirodoslovnem muzeju Slovenije in moj mladostni znanstveni vzornik, preposlal članek, ki je med besedili, posvečenimi problematiki okoljske etike, tak kuriozum, kot le najdragocenejši eksponati, ki jih premore ustanova, v katerem dela cenjeni kolega. Najdba, ki jo je delil z mano, zaradi česar se mu želim tukaj tudi zahvaliti, je članek Bena Brambla z naslovom »Painlessly Killing Predators« – neboleče ubijanje plenilcev – (Bramble, 2020) iz revije *Journal of Applied Philosophy*. Že naslov brez kakršnega koli okolišenja naznanja osnovno tezo članka: vse plenilce moramo ubiti na neboleč način. Razlog, s katerim članek to tezo podkrepi, je v osnovi utilitarističen in izhaja iz človekove dolžnosti povečevanja sreče oziroma zmanjševanja trpljenja. Povedano preprosto: plenjenje v naravi povzroča ogromno trpljenja, zato se ima smisel vprašati, ali bi ga morali zmanjšati z omejevanjem oziroma odstranitvijo tovrstnega načina prehranjevanja.

K analizi pojma »plenjenje«, ki je uporabljen v tej izpeljavi, se še vrnem, ravno tako k natančnejši analizi moralnih podmen. V tej uvodni točki razprave bi rad izpostavil predvsem, da članek očitno zastopa posebno verzijo tega, kar bom v nadaljevanju imenoval »naravni moralni intervencionizem« (NMI). Pod »intervencionizmom«, ki je pri meni pojem, povzet po ekonomskem in političnem terminološkem inventarju, razumem »poseganje v« – »moralni intervencionizem« je tako poseganje v nekaj v glavnem zaradi moralnih motivov. V osnovi torej gre za »vmešavanje« tja, kjer menimo, da obstaja huda krivica, ki jo imamo dolžnost odpraviti: če vidimo, da se otroci v vrtcu pričnejo nenadzorovano lasati, se gristi in ščipati, pri čemer se razleže glasen jok, imamo občutek, da moramo intervenirati, torej poseči v dogajanje in vzpostaviti red. V kolikor torej govorimo o »naravnem« moralnem intervencionizmu, to pomeni, da zagovarjamo stališče, da se ljudje bodisi moramo (dolžnost) bodisi smemo (dopustnost) vmešati v naravno dogajanje z namenom vzpostavitve boljšega moralnega stanja. Kot je moč videti, v definiciji zaenkrat puščam odprto možnost, ali gre pri NMI za dolžnost ali za pravico oziroma za vprašanje dopustnosti.

Iz pravkar povedanega lahko že razberemo, kaj bo cilj mojega raziskovanja v tem besedilu: gre, preprosto, za razmislek okoli tega, ali je NMI upravičeno stališče. Nadalje, če je to stališče upravičeno, me zanima, do katere mere. Ravno v tej drugi točki se bom lotil nekoliko natančnejše analize Brambljevih razmišljanj.

::UPRAVIČENOST NMI – ALI SMEMO POSEGATI V NARAVO Z MORALNIMI INTERVENCIJAMI?

Kot izpostavlja Tyler Cowen v članku »Policing Nature« (Cowen, 2003), na katerem gradi tudi Bramble, je velika večina zagovornikov tega, kar sam imenujem

»šibka etika živali« (Grušovnik, 2016), torej ideje, da smo ljudje dolžni z živalmi vzpostaviti moralen odnos, vsaj na začetku stoletja zaobšla vprašanje NMI:

»Obstoječa literatura ni podala nobene jasne odločitve glede teh problemov ... Številni, ki pišejo o pravicah in dobrobiti živali, tej zadevi ne posvetijo natančne pozornosti ... Večina komentatorjev v bioloških vedah preprosto predpostavlja, da ne bi smeli igrati policistov v naravi, ne da bi ponudila kakšen razlog ... V vsakdanjih pogovorih sem odkril, da številni pristaši pravic živali s prve zavračajo idejo, da bi morali biti policisti, čeprav za to nimajo trdih razlogov, razen pač tega, da nekako ne zveni pravilno. Tipično imajo ti posamezniki dva nasprotujoča si nazora: prvič, da dobrobit živali šteje in da bi morali ljudje z živalmi ravnati kolikor se da dostojno. Drugič, da se ljudje ne bi smeli vmešavati v naravo.« (Cowen, 2003: 169–70)

Tudi danes najbrž ni drugače: čeprav imamo veliko debat o pravicah živali in številna društva, ki delujejo na tem področju, pa le redko slišimo za ta problem. Celo več: mislim, da ima Cowen še kako prav, ko reče, da večina ljudi idejo NMI a priori odslovi, rekoč, da je to »neumnost« in »tako neumestna ideja, da se ji ne splača posvečati pozornosti« – konec koncev mi je to ravnokar odvrnil nekdo, ko sem ga informiral glede svojega trenutnega početja, namreč pisanja tega članka ...

Toda problemi, ki jih vsebuje vprašanje NMI, niso tako preprosti, da bi jih lahko kar odslovili z zamahom roke. Težava je namreč v tem, da se dotikajo tematike intervencionizma kot takega, torej vprašanja, ali imamo dolžnost oz. ali je dopustno »igrati policaja« in se vmešati v dogajanje in »stvari« drugih. Problem je, skratka, v tem, da se nam pogosto to ravno zdi ne le upravičeno, temveč celo nujno. Zdi se, da imamo moralno – in pravno – zavezo pomagati in nuditi pomoč tam, kjer je to potrebno in kjer to ne ogroža nas samih. Tukaj ni treba veliko okolišiti: preprosto navedimo 130. člen kazenskega zakonika: »Opustitev pomoči. Kdor ne pomaga osebi, ki je v neposredni smrtni nevarnosti, čeprav bi lahko to storil brez nevarnosti zase ali za koga drugega, se kaznuje z zaporom do enega leta.« (KZ-1, 130. člen). Kadar se sami pri nudenju pomoči počutimo ogrožene, moramo vsaj poklicati policijo, ki je dolžna zaščititi žrtve nasilja. 3. člen Zakona o policiji tako že v 1. točki pravi, da je naloga policije »varovanje življenja, osebne varnosti in premoženja ljudi.« (ZPol) Pravzaprav so te stvari tako jasne, da jih ni treba posebej utemeljevati: v številnih primerih imamo bodisi kot posamezniki bodisi kot država ne le pravico, ampak celo dolžnost poseči v dogajanje in zaščititi žrtve.

To pa ne velja zgolj za trpljenje ljudi, pač pa tudi za živali. Zakon o zaščiti živali nam nalaga, da ne smemo opustiti ravnanja, ki bi vodilo v trpljenje živali (ZZZiv, 4. člen), poleg tega pa definira še denimo »nevarnega psa«, tj. tistega psa, ki je povzročil poškodbo drugemu človeku – *ali živali* – in ga je potrebno obvezno šolati (ZZZiv, 5. in 26.c člen). Jasno je, da ti ukrepi predpostavljajo ne le intervencionizem, temveč natanko NMI, torej poseganje v odnose *med živalmi*. Seveda imamo

enako dolžnost vzdrževati čisto okolje in skrbeti za stabilnost ekosistemov, zaradi česar ne nazadnje včasih tudi odrejamo odstranjevanje invazivnih vrst. Zdi se torej, da niti običajni moralni intervencionizem niti NMI nista problematična – ne le, da ju sprejemamo v življenju, celo zapovedujemo ju z zakoni. Pa povejmo še zelo neposredno: zdi se, da ni nobenih problemov, če psa, ki preganja mačko, odpokličemo ali celo pocukamo za vratno gubo, morda celo pripnemo na povodec ali zapremo v hišo. Nobenega problema ni, če naženemo mačko, ki preži na mladičke taščice (*Erithacus rubecula*), če vemo, da ima v hiši nastavljeno hrano, ki jo nasiti. Zdi se torej, da z NMI nimamo posebnih težav: utemeljujemo ga z dejstvom, da je naša dolžnost, da preprečimo povzročanje nepotrebnega trpljenja, če to za nas ni nevarno, ne glede na to, ali se dogaja v človeški družbi ali v naravi.

::OBSEG NMI

Seveda pa je eno preprečevati povzročanje trpljenja drugim živalim s strani domačih živali od preprečevanja plenjenja, ki ga zagovarja Bramble v omenjenem članku. Domače živali – ali »spremljevalne vrste«, kot jih je zdaj modno imenovati – imajo namreč na voljo hrano za preživetje in jim zaradi tega ni potrebno pleniti. Če jim preprečujemo povzročanje trpljenja drugim vrstam ali osebkom, preprosto dajemo moralno prednost trpeči plenjeni živali pred zadovoljevanjem nagona (recimo, da je to »užitek«) plenilca. Bramble v uvodoma napovedanem članku očitno gre dlje od tega in zagovarja neboleče ubijanje *naravnih* plenilcev. Je to dopustno? Ali je to celo naša *dolžnost*? Da bi poskusili odgovoriti na to vprašanje, si moramo najprej ogledati Bramblovo argumentacijo. Hkrati s tem bomo očitno določali obseg NMI, kar ni nič drugega kot poskus odgovora na vprašanje, kako daleč smemo iti pri naših poskusih omejevanja povzročanja trpljenja drugih živali.

Bramblova argumentacija v prid »nebolečega ubijanja plenilcev« (NUP) ni v resnici nič radikalno novega. Njegov začetek je tipična utilitaristična pozicija, v skladu s katero je merilo moralnosti največja sreča za največje število ljudi, oziroma kot to pove John Stuart Mill: »dejanja [so] pravilna, če pripomorejo k nastanku sreče, in napačna, če pripomorejo k nastanku nasprotja sreče. S srečo je mišljeno ugodje in odsotnost bolečine, z nesrečo pa bolečina in izguba ugodja.« (Mill, 2003: 16) Najprej lahko rečemo, da za Brambla NMI kot tak *sploh ni problem*: povsem očitno se mu zdi, da je v naravo z namenom zmanjševanja trpljenja potrebno poseči. Naš prvi korak – utemeljitev NMI – v celoti preskoči in že v začetku ponudi dva scenarija: prvi je genska sprememba organizmov v rastlinojede, drugi pa omenjano NUP. Bramble očitno – in dokaj neverjetno – zagovarja drugi scenarij, a preden se posvetimo njegovi argumentaciji, mi vendarle dovolite ekskurz k premisleku same definicije »plenjenja« in »plena«.

Vpogled v ekološko literaturo nam hitro postreže s takšno definicijo: »Plenilstvo ali predacija (*predation*) je odnos med dvema vrstama, v katerem ena vrsta, plenilec, drugo vrsto, plen, napade in konzumira v celoti ali le deloma.« (Tome, 2006: 183)

Ko to preberemo, postane jasno, da Bramble nima v mislih *te* definicije. Plenilci so v ekološkem smislu namreč vsi heterotrofni organizmi, vsa živa bitja, ki za svoje preživetje potrebujejo organske spojine, ki jih proizvedejo druga živa bitja, ki jih potem prva – plenilci – konzumirajo. V tem oziru je zato krava plenilec trave na podoben način kot je lev plenilec gazele. Plenilci, ki plenijo druge plenilce, so zato plenilci *drugega reda* oziroma *mesojedi*, *karnivori*. Ko torej spremljamo Bramblovo argumentacijo, moramo imeti v mislih prej to *utilitaristično moralno* definicijo plenjenja, ki zajema *povzročanje trpljenja* žrtvi. Tako gledano pa najverjetneje celo plenjenje drugih živali predstavlja preširoko zamejitev, saj lahko verjetno trdimo, da nekateri nevretenčarji ne izkušajo bolečine tako kot vretenčarji, oziroma je ne izkušajo na fenomenalno podoben način. »Plenjenje«, kot ga razume Bramble, moramo torej razumeti kot konzumacijo drugih vrst *ob povzročanju trpljenja* tem vrstam.

Vrnimo se zdaj k Bramblovim argumentom za NUP. Bramble pravi, da je temu v primerjavi z gensko spremembo plenilcev drugega reda v plenilce prvega reda (herbivore oziroma rastlinojede) treba dati prednost zaradi v grobem treh razlogov:

- 1) NUP bi takoj rešilo ves plen pred ubijanjem, medtem ko bi gensko spreminjanje trajalo dlje časa, med katerim bi številne živali še trpele;
- 2) Gensko spreminjanje bi plenilcem povzročilo trpljenje, saj bi jim onemogočilo učenje mladičkov in morda celo vodilo v njihovo depresijo (!);
- 3) čeprav bi morda številni ljudje obžalovali izumrtje plenilcev, bi vendarle bili moralno – in najbrž eksistencialno – potolaženi, vedoč da narava ni več klavnica; (Bramble, 2020: 4)

Vsakega od teh razlogov avtor potem analizira še naprej in poskuša pripraviti argumentacijo proti morebitnim ugovorom, od tega, da bi se zaradi manka plenilcev namnožil plen, do tega, da bi ubijanje teh živali predstavljalo travmo za tiste, ki bi ga izvršili, in tega, da bi odsotnost plenilcev ljudi oropala estetskega užitka, kar je seveda povsem antropocentričen argument, ki v Bramblovem prikazu spominja na opise iz Kantovih analiz dinamičnega sublimnega. Na koncu nas prosi, da si zamislimo, kako bi se plenilci počutili, če bi se naenkrat ovedeli svoje usode – da so serijski morilci. Prepričan je, da bi nam morda nekateri od teh plenilcev oprostili in nam bili celo hvaležni za našo uslugo, da smo jih rešili njihovega prekletstva. Nato sklene: »Če bi *moj* obstoj bil odvisen od mojega zalezovanja, trganja in požiranja mesa številnih drugih bitij, bitij, katerih življenje nimajo ali ne proizvedejo nič manjše vrednosti od mojega, bi sam ne želel več živeti.« (Prav tam, 7)

Ima Bramble prav? Seveda nam intuicija močno govori proti temu, toda naloga filozofa je preveriti to intuicijo. Videli smo, da je NMI pogosto upravičeno stališče, seveda pa je zavračanje Bramblrove ideje odvisno od *zamejitve* njegovega *obsega*. Vprašanje torej je, do kod se človek sme vmešati v naravni potek dogajanja. Mislim, da odgovor na to vprašanje ni tako enostaven, kot se sprva zdi in da Brambluv pristop dejansko razkriva tudi nek – sicer na videz povsem – drugi problem, in sicer

vzrejo ter skrb za mesojede »spremljevalne vrste« (ali domače ljubljence), a k temu se vrnem v zaključku. Vendarle se mi zdi, da lahko analiziram nekaj elementov moje intuicije, ki mi govori, da je to, kar predlaga Bramble, pošastno:

1) Načelo intrinzične vrednosti živih bitij. To pomeni, da drugih bitij ne smemo uporabiti kot instrument in z njimi kalkulirati na način, kot to počnemo z orodji. Ni, denimo, dovoljeno jemati življenja brez tehtnega razloga. Če bi pobili vse plenilce, bi tako povzročili ogromno hudega, saj bi vzeli življenja številnim živalim. To bi, v resnici, bil naravni genocid.

Morda sicer kakšen utilitarist meni, da jemanje življenja tistim bitjem, ki nimajo razdelane ideje o prihodnosti, ni tako problematično oziroma je vsaj manj problematično kot povzročanje trpljenja. Ideja »nebolečega ubijanja« bi se verjetno vklapljala v ta kontekst. Toda sam mislim, da ta zamisel spregleda nekaj pomembnega, namreč to, da smrt bitje oropa prihodnjih ugodij, tudi če se tega to bitje ne zaveda (prim.: Klampfer, 2010: 268).

2) Načelo ekocentrizma. Zgornji element pa ne zadostuje, saj smo ravno videli, da v številnih primerih zagovarjamo NMI in posegamo v življenja drugih bitij: če je pes neznansko popadljiv, ga, konec koncev, ubijemo. Zato načelo intrinzične vrednosti življenja ni dovolj, potrebna je tudi še ideja, ki smo jo omenili na začetku tega poglavja – da namreč obstaja precejšnja razlika med vmešavanjem v domače živali in njihovo ravnanje (ravljanje psa ali mačke) in v ravnanje prstoživečih vrst. Občutek imam, da so prvi bolj del našega sveta, v katerega se imamo večjo pravico vmešavati, kot drugi, ki živijo samostojno življenje. Ideja, da lahko interveniramo tja, je povsem antropocentrična in me v neki točki spominja na evrocentrično ali amerocentrično idejo »izvažanja demokracije«. Načelo ekocentrizma v nasprotju s tem trdi, da se nimamo pravice vmešavati v dogajanje v naravi, ki presega nas in naše razumevanje.

Seveda pa drži, da v določenih primerih tudi ta kvalifikacija odpove: primer je nadzor invazivnih vrst, ki se prekomerno namnožijo in ogrožajo stabilnost ekosistema. Konkretni slučaj tega je sekanje japonskega dresnika (*Reynourtia japonica*). Zdi se torej, da potrebujemo še dodatno načelo.

3) To dodatno načelo je lahko načelo falibilizma, ki je s predhodnim povezano, prepozna pa ga tudi Bramble. To izhaja iz ideje Alda Leopolda¹ in pravi, da so naravni sistemi enostavno prezapleteni, da bi jih lahko tako natančno poznali, da bi zmogli predvideti vse posledice svojih posegov, zato moramo biti skrajno previdni pri posegih v naravo, seveda še posebej, če so ti tako gromozanski, kot je

¹ Prim.: »Navadni državljani danes predpostavljajo, da znanost ve, kaj poganja skupnost; znanstvenik je enako gotov, da tega ne ve. Ve, da je biotski mehanizem tako zapleten, da morda njegovega delovanja ne bomo nikdar popolnoma razumeli.« (Leopold, 2010: 75)

odstranitev vseh plenilcev drugega reda iz biosfere. Preprosto povedano: pojma nimamo, kaj vse bi takšnim ravnanjem – oprostite izrazu – sfižili, zato je bolje, da reči pustimo pri miru (pri nadzoru japonskega dresnika ravno to, denimo, ne drži, kajti tam imamo veliko bolj gotove podatke o škodljivosti velike populacije in situacijo poznamo).

Dejansko je to edini od tukaj navedenih elementov, ki se ga v svoji argumentaciji dotakne tudi Bramble. Pravi namreč, da njegova argumentacija velja zgolj, če bi bili »ekstremno gotovi, da bi lahko njegove [NUP] učinke na ekosistem ustrezno nadzirali.« (Bramble, 2020: 5) V resnici je to takšna dokvalifikacija argumenta, da iz Bramblovega razmišljanja res naredi bolj kot ne kuriozum, saj je jasno, da tako gotovi v zamišljivi prihodnosti – ravno zaradi falibilizma (torej ideje, da moramo vedno računati, da smo zaradi omejenosti lastnega poznavanja v zmoti) – glede NUP pač ne bomo.

Verjetno bi lahko našel še kak dodaten element svoje moralne intuicije, da je to, kar predlaga Bramble, ne moralno, pač pa pošastno, a bom tukaj končal z analizo, ker imam po eni strani občutek, da je že dovolj trdna, po drugi pa bi rad nagovoril še nekatere druge probleme, ki jih NUP odpira in ki se mi zdijo pomembnejši. Zdi se mi namreč, da je Bramblu argumentom vredno posvetiti pozornost ne toliko zaradi njih samih, pač pa prej zaradi nekkih drugih moralnih dilem, ki jih razkrivajo v našem vsakdanu. Vendarle pa je zdaj potrebno odgovoriti na vprašanje, kakšen naj bo obseg NMI: odgovor, kot rečeno, ni preprost in počiva na moralnih intuicijah ter načelih, ki se jih ni moč držati kot pijanec plota, pač pa jih je potrebno aplicirati s pomočjo določene mere *phronesis* (kar je, priznam, lahko problematično sploh v tistih primerih, ko začne manjkati družbeni kontekst »razsodnosti«²). Sam bi rekel, da je NMI upravičen takrat, kadar gre za odstranjevanje posledic, ki so tako ali drugače povezane s človekovim ravnanjem in njegovo prisotnostjo. Sem sodi tako sanacija škode, ki jo je povzročil človek, kot tudi urejanje zadev, povezanih z domačimi živalmi, spremljevalnimi in rejnimi vrstami. Kadar pa gre za idejo posegov v naravo, je po mojem falibilističnem prepričanju bolje, da se držimo ekocentrizma in se posegov vzdržimo, razen res v tistih primerih, kjer nadziramo invazivne vrste na podlagi gotovih opazovanj. Vendar pa so še tukaj lahko težave, saj je sam ta pojem »vsiljivca« – tako kot pojem »škodljivca« – moralno pomensko kvalificiran.³

² To je zelo pereč problem, ki se ga na kratko dotaknem v sklopu analize »običajnosti« in tega, kar »naj bi kot ljudje *moralni* vedeti glede moralnega ravnanja« – slednje je ideja, ki se pojavi v Akvinčevih razmišljanjih, ki jih v navezavi na pojem »hotene nevednosti« obravnavam v svoji novi monografiji: Grušovnik, 2020: 52–56.

³ Nasploh je uravnavanje populacij moralna problematika, ki bi ji veljalo posvetiti več pozornosti. Sam sem do sedaj o tem pisal na esejističen način v svoji zbirki *Moralke*, in sicer v eseju »Limita etike« (Grušovnik, 2017). Tam se je preko preučevanja dela Madisona Granta izkazalo, da ima uravnavanje populacij skupne korenine z evgeniko. To pomeni, da je zelo problematično, če je vodilo poseganja v naravo ohranjanje kakšne »čistosti« ali »neomadeževanosti«, kar izpostavlja, kako zlahka se lahko naravoslovju zgodi, da prekorači svoje meje in zatava v politično-ideološke vode.

NAMESTO ZAKLJUČKA: OD INTERVENZIONIZMA DO PATERNALIZMA IN K PROBLEMU VZREJE HIŠNIH LJUBLJENČKOV

Ideja, ki sem jo pravkar navrgel glede omejitve NMI, pravzaprav izhaja že iz tega, kar sem zagovarjal v svoji prvi monografiji (Grušovnik, 2020), ko sem govoril o tem, da je včasih bolje ohraniti idejo tujosti narave, kot pa sanjariti o magičnem združevanju z njo ali pa o tem, da jo moramo nujno upravljati. Predlagal sem, da na živali ne smemo gledati »kot na nedorasle otroke in na naravne procese kot na nekaj, kar moramo ‚upravljati‘.« (Grušovnik, 2011: 54) Mislim, da sem imel prav in po branju Brambla zdaj to vidim še iz malenkost drugačnega zornega kota: takšno razmišljanje – torej nebrzdani NMI – nas namreč vodi v paternalizem, v moralno pokroviteljstvo. Zakaj je slednje slabo? Zaradi tega, ker nam daje lažni občutek, da druge poznamo bolj, kot poznajo sami sebe, da smo se sposobni nadzirati bolj, kot so se ostali in da lahko posledično »težimo« še njim. Gre, zdi se mi, za tisto napako, ki jo v *Politiki* zagreši Aristotel, ko pravi, da je za ženske in sužnje najboljše, če jim vlada njihov moški gospodar (Aristotel, 2010: 119-132). Napaka, ki jo NMI v nebrzdanem obsegu zagreši, je torej ta, da na živa bitja in ekosisteme gleda kot na svoje otroke, kot na nekaj, kar je treba »vzgajati«. Občutek imam, da je podobno razmišljanje v ozadju kolonializmov in idej o »izvažanju demokracije«, za katero so zadnja tri desetletja nazorno pokazala, kako je zgrešeno.

Nasploh bi lahko v tej točki rekel, da je to težava, za katero trpi »učinkoviti altruizem«,⁴ ki ga je v svojih zadnjih delih, recimo v *The Most Good You Can Do*, začel zagovarjati Peter Singer in na katerem deloma tudi temelji Bramblovo tipično utilitaristično razmišljanje. Gibanje namreč zagovarja idejo, da ni dovolj zgolj, da delamo dobro, pač pa, da se moramo truditi narediti kar največ dobrega. Kot ga definira Singer, je učinkoviti altruizem »filozofija in družbeno gibanje, ki s pomočjo dokazov in razuma išče najučinkovitejšo poti, kako izboljšati svet.« (Singer, 2015: 4-5) Ideja tako na prvi pogled deluje zelo racionalno in trezno, toda že Singerjev uvodni opis študenta filozofije, ki preračuna, koliko življenj bi lahko rešil z nakupom mreže za zaščito pred piki malaričnih komarjev, nakar postopoma pusti študij filozofije in začne delati na Wall Streetu, da zasluži sto tisoče dolarjev z namenom še bolj »pomagati« revnim, je tak, da bi moral zaradi njega po mojem mnenju resen filozof takoj odložiti to knjigo in obžalovati študenta: »Mar bi raje ostal v filozofiji – gotovo bi s tem naredil manj škode!« *To* bi bil pravi učinkoviti altruizem. Zakaj? Seveda zato, ker tak pristop ne vidi systemskega problema pomoči: paternalistično misli, da je dobro zaslužiti veliko denarja in ga dati ubogim, ne da bi pomislil, da je *ravno to služenje eden od vzrokov, zakaj so oni »ta ubogi« v prvi vrsti sploh revni*. Negovati idejo, da boš reševal svetovno revščino s tem, da boš zaslužil milijone na Wall Streetu, je isto, kot misliti, da lahko s popivanjem premagáš svoj alkoholizem.

⁴ Za informacije o tej smeri mišljenja, ki se v angleščini imenuje »effective altruism«, se zahvaljujem kolegu Samu Curku.

Preden zaključim, bi se rad vrnil k problemu, ki sem ga nakazal zgoraj in ki ga implicitno odpira Bramblova argumentacija. Gre namreč za vprašanje vzreje in skrbi za mesojede spremljevalne vrste. Mislim, da se nam v kontekstu teh vrst bistveno bolj upravičeno zastavi vprašanje, ali bi jih morali gensko spremeniti v rastlinojede oziroma – bolj realno – razviti nadomestno rastlinsko hrano zanje. Dejansko je namreč vzreja mesojedih živali po tej plati problematična, najbrž podobno, kot je problematično človekovo uživanje mesa, če in kadar to ni nujno za njegovo preživetje. Zakaj? Zato, ker je bivanje teh živali podobno odvisno od naše volje in naših načrtov, kot je naše uživanje mesa. *Mi* smo tisti, ki smo odgovorni za obstoj živali, ki smo jih vzgojili in vzredili, za razliko od živali v naravi, katerih obstoja nismo povzročili, ali ga vsaj nismo povzročili namerno. Če zdaj *te* ljubljenske hranimo z mesom živali, ki jih ubijamo, se moramo vprašati, ali je to moralno. Prepričan sem, da v tem, ko zadovoljno božamo mačko, ki prede ob konzervi, v katero smo pred tem strpali razrezano kravo, vsak od nas začuti nekaj hipokrizije. Gotovo je ta dilema manjša v primeru, kadar gre za rešene živali, za živali, ki so bile brezdomne in ki smo jim ponudili zavetje; toda pri živalih, ki so bile vzgojene, prodane in kupljene, se je te hipokrizije težko otresti. Moralno gledano ni druge, kot da tudi za te živali najdemo rastlinske prehranske nadomestke, tako kot jih iščemo zase. Ideja, da moramo takšne živali, dokler zanje ne obstajajo tovrstni substituti – ne glede na to, kako so nam ljubke in kako jih imamo radi – nehati »vzrejati«, se mi močno vsiljuje. Res pa je, da obstajajo tudi tukaj morda zelo pomembne izjeme, denimo psi pomočniki in še kakšne druge živali. Konec koncev tudi »spremljevalne vrste« niso »spremljevalne« kar brez razlogov: duševno zdravje nekaterih ljudi je morda odvisno od odnosa s temi živalmi.

::BIBLIOGRAFIJA

- Aristotel (2010): *Politika*. Ljubljana: GV Založba.
- Bramble, B. (2020): »Painlessly Killing Predators.« V: *Journal of Applied Philosophy*, special issue (15. september 2020), str. 1–9. doi: 10.1111/japp.12461.
- Cowen, T. (2003): »Policing Nature.« V: *Environmental Ethics*, št. 25, str. 162–82.
- Grušovnik, T. (2011): *Odenki zelene: humanistične perspektive okoljske problematike*. Koper: Annales.
- Grušovnik, T. (2016): *Etika živali – o čezvrstni gostoljubnosti*. Koper: Annales.
- Grušovnik, T. (2017): *Moralke*. Ljubljana: LUD Šerpa.
- Grušovnik, T. (2020): *Hotena nevednost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Klampfer, F. (2010): *Cena življenja – razprave iz bioetike*. Šentilj: Aristej.
- KZ-1: *Kazenski zakonik*. <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO5050>. Dostop dne 28. 10. 2020.
- Leopold, A. (2010): »Deželjska etika.« V: *Filozofija na maturi*, št. 3/4, str. 74–85.
- Mill, J. S. (2003): *Utilitarizem in O svobodi*. Ljubljana: Krtina.
- Singer, P. (2015): *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Challenging Ideas About Living Ethically*. New Haven: Yale University Press.
- Tome, D. (2006): *Ekologija: organizmi v prostoru in času*. Ljubljana: Tehniška založba Slovenije.

ZPol: Zakon o policiji. <https://www.uradni-list.si/glasilo-uradni-list-rs/vsebina/2006-01-4583?sop=2006-01-4583>. Dostop dne 28. 10. 2020.

ZZZiv: Zakon o zaščiti živali. <http://pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO1353>. Dostop dne 28. 10. 2020.

**FILOZOFSKI
PREVOD**

**TRANSLATED
PHILOSOPHY**

William McNeill
HERMENEVTIKA
VSAKDANJOSTI:
O ZAPUŠČINI IN
RADIKALNOSTI
HEIDEGGERJEVE
FENOMENOLOGIJE

63-81

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY
DEPAUL UNIVERSITY
CHICAGO, ILLINOIS
USA
WMCNEILL@DEPAUL.EDU

PREVOD

UDK: IHEIDEGGER M.:165.62:316.728

Prevod sestavka:

McNeill, William. "The Hermeneutics of Everydayness: On the Legacy and Radicality of Heidegger's Phenomenology." V: *Consequences of Hermenutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*.

Evanston: Northwestern University Press, 2010. Str. 98–120.

Copyright © 2010 by Northwestern University Press. Published 2010.

All rights reserved.

Najpomiselnejše v našem pomisljivem času je, da še ne mislimo.

Heidegger, *Kaj se pravi misliti?*¹

Heidegger v svojih poznejših delih odločno in provokativno spregovori o na novo odkriti ubožnosti filozofije ali naslednici filozofije, ki jo sam s preprostimi besedami imenuje mišljenje. Tako denimo ob koncu pisma *O »humanizmu«* zapiše:

Čas je, da se odvadimo precenjevati filozofijo in zato od nje zahtevati preveč. V zdajšnji nuji sveta je potrebno: manj filozofije, vendar več skrbnosti mišljenja; manj literature, vendar več nege za črko [za besedo].

Prihodnje mišljenje ni več filozofija, ker misli izvirneje kot metafizika – to ime pove isto. Prihodnje mišljenje pa tudi ne more več odložiti imena »ljubezni do modrosti« in postati v obliki absolutnega znanja modrost sama, kot je zahteval Hegel. Mišljenje je na sestopu v ubožstvo svojega predhodnega bistva.²

Če je temu tako, pa je to stvar *prelamljanja z navado*, navade *posameznika*: prelamljanja z navado, ko gre za javno podobo in samorazumevanje filozofije, ki velja še dandanes. Zagotovo ta čas, o katerem piše Heidegger, še ni prišel: filozofi in poklicni misleci ali sofisti po vsem svetu še naprej od filozofije zahtevamo preveč. A kdo bi nam lahko zameril? Konec koncev že ne more biti preprosta reč, da prekinemo z navado, ki je v veljavi skorajda dve tisočletji in pol. Vse preradi namreč še naprej nalogo filozofije naivno razumemo kot zagotavljanje ustrezne in dokončno resnične teorije o bivanju ali pa kot dostavljanje ustrezne teoretične podlage za etično in politično odločanje. Vendar pa to, kar Heidegger na tem mestu imenuje »prihodnje mišljenje« (*das künftige Denken*), ni le golo premagovanje filozofije oziroma metafizike v smislu njenega opuščanja, ki bi filozofijo postavilo v kot le zato, da bi vstopilo v na novo odkrito področje mišljenja. Mnogo bolj gre za nekakšno zatajitev ali preklic (*Widerruff*) filozofije in njenega samorazumevanja v dandanašnji dobi.³ Toda to prihodnje mišljenje brez filozofije in filozofske zapuščine ostaja dobesedno nezamisljivo in neizvedljivo. Mišljenje, ki je v spustu – sestopajoče mišljenje [ang. *de-*

¹ Prva različica tega prispevka je bila predstavljena na severnoteksaškem simpoziju o Heideggerju, ki je potekal na University of Dallas med 25. in 26. aprilom 2008. Nosil je naslov: »Sestop filozofije in prihodnje mišljenje: o radikalnosti in zapuščini Heideggerjeve fenomenologije«. Hvaležen sem Rodu Coltmanu, ki me je povabil na simpozij, ter vsem poslušalcem za njihova vprašanja in razpravo.

² Heidegger, M. (1967): *Izbrane razprave*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 235.

³ Zatajitev ali preklic, ki meri na Heideggerjevo uporabo teh pojmov v *Biti in času*, ni le preprosta samokritika filozofije, saj filozofijo samo ne jemlje za svoj neposredni predmet. Kritika filozofije tu ostaja le posredna, kot kritika, katere nuja ali *sila* prihaja od stvari samih. Kot taka, kot bom predlagal, izhaja iz (in je hkrati razkrivanje) »skrite sile tega, kar je možno«; je podvig, ki sovпада z »destrukcijo« zgodovine ontologije. Ta »destrukcija«, kot naznani Heidegger (2005: 46) v uvodu *Biti in času*, »ni v zanikajočem odnosu do preteklosti, njena kritika zadeva 'današnjost' [*das „Heute“*] [...] njena negativna funkcija ostaja neizrecna in indirektna».

scensional thinking], kot je bilo ustrezno poimenovano –, je »predhodno« ali »začasnno«, in to ne zato, ker bi bilo na poti k nečemu drugemu, k nečemu, kar bi ga presegalo, temveč preprosto zato, ker se steka k samemu sebi, k sebi kot prihodnjemu mišljenju.⁴ »Predhodno« tu pomeni nemški *vorläufig*, ki izhaja iz *Vorlaufen*: »predhajati« ali dobesedno »(iz)tek naprej« kot tubitnostno predhajanje k biti-k-smrti v *Biti in času*: predhajajoče gibanje, ki je samolastna prihodnost v smislu tubitnostnega prihajanja k sebi – lahko bi rekli v smislu prihodnje tubiti. Pri tem je pomembno opomniti, da samolastna ali izvorna prihodnost ni neki »še ne«, ki bi bil lahko aktualiziran, določljiv ali izračunljiv. In tako kot je v *Biti in času* predhajanje že vselej pripravljajanje, kultiviranje pripravljenosti v smislu pripravljenosti za skok (*Sprung*), mora biti tudi tukaj prihodnje mišljenje razumeto kot »izvornejše« (*ursprünglicher*) v smislu pripravljenosti za skok – skok, ki ga Heidegger drugje poimenuje skok iz metafizike nazaj k bistvu ali temelju metafizike. Prihodnje, sestopajoče mišljenje je tako tudi pripravljajoče mišljenje. Heidegger na tem mestu v pismu *O »humanizmu«* zaigra na noto, ki ne izkazuje le izjemne kontinuitete z *Bitjo in časom* – kot bom nakazal v nadaljevanju –, temveč v enaki meri odzvanja tudi v njegovih kasnejših delih, najvidneje v njegovem pokazu mišljenja in »bistva« (v smislu dogodja) mišljenja, kot na primer v predavanjih o Nietzscheju iz leta 1937, kjer samolastno ali pravo mišljenje (*das eigentliche Denken*) označi kot »mišljenje naprej« (*vorausdenken*).⁵ Pomislimo tudi na predavanja iz študijskega leta 1951–52 z naslovom *Kaj se pravi misliti?*, kjer Heidegger med govorom o ubožnosti mišljenja nasproti zahtevam po »dosedanjem mišljenju« ali filozofiji ubožnost naznači s štirimi stavki:

1. Misljenje ne vodi k nikakršni vednosti – kot [recimo] znanosti.
2. Misljenje ne prinaša nikakršne koristne življenjske modrosti.
3. Misljenje ne rešuje nikakršnih svetovnih ugank.
4. Misljenje neposredno ne podarja nikakršnih moči za delovanje [*Handeln*].⁶

Vse dokler od mišljenja še naprej zahtevamo preveč, doda Heidegger,

ga precenjujemo in od njega zahtevamo preveč. Oboje nam prepreči, da bi se vrnili k neobičajni nezahtevnosti in v njej vztrajali sredi kulturnega obrata, ki dan na dan kriči po dostavi najnovejšega in se žene za tistim, kar bi ga lahko podžgalo.⁷

⁴ »Descensional thinking«: David Farrell Krell, »Nietzsche and the Task of Thinking: Martin Heidegger's Reading of Nietzsche« (doktorska disertacija, Duquesne University, 1971), 16. Primerjaj tudi Krellov esej »Heidegger, Nietzsche, Hegel: An Essay in Descensional Reflection«, *Nietzsche Studien* 5 (1976), str. 255–62; in njegovo knjigo *Intimations of Mortality: Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1986), poglavje 7.

⁵ Heidegger, M. (1961): *Nietzsche, Bd. I*, Pfullingen: Neske, str. 398.

⁶ Heidegger, M. (2017): *Kaj se pravi misliti?*, Ljubljana: ZZFF, str. 137.

⁷ *Ibid.*

Ponovno opazimo, da gre pri povrnitvi dimenzije neobičajnosti za stvar *prekinjanja z navado*, za prekinjanje *običajnega, vsakdanjega* načina biti dandanašnjosti in dandanašnje svetovne kulture. Le v zanikanju ali odpovedovanju (to pa prav tako pomeni, kot bomo videli, kritični odziv do) trditev, pretenzij in zahtev (*Ansprüche*) dosedanjega mišljenja lahko postanemo prosti za zadevo sestopajočega, vnaprejšnjega mišljenja, mišljenja, o katerem Heidegger (2017: 137) pravi, da »je najpredhodnejše vsega predhodnega početja človeka« (*das Vorläufigste alles vorläufigen Tuns des Menschen*). Pojem »predhodno« ima tu ponovno poseben pomen: ponavadi predhodno mislimo kot *zgolj* predhodno, kot *še ne* polno aktualnost prisotnega, ki naj bo in tudi bo dosežena. Vendar pa za Heideggerja predhodnost mišljenja ne pomeni njegove šibkosti ali pomanjkljivosti, ni nekaj, kar mora biti preseženo, na primer v polnosti »resničnega« dejanja: ta »še ne« pravzaprav bistveno pripada mišljenju, njegovi lastni možnosti in njegovi edinstveni moči. Predhodnost ne pomeni šibkosti ali pomanjkljivosti, temveč ravno vzgibanost mišljenja samega kot mišljenja, ki *pripada* »še ne«-ju, kot mišljenje, ki je sledeč »še ne«-ju že vedno prihodnje mišljenje.⁸

Tovrsten sestop pa ni šele stvar Heideggerjevih poznejših del, temveč se je na najradikalnejši in izzivalni način, kot bom poskusil pokazati, kazal že skozi celotno njegovo zgodnje obdobje, katerega nedvomni javni manifest predstavlja *Bit in čas*. V tej razpravi moja pozornost ne bo namenjena očitnejšim temam, ki napovedujejo sestop – temam, ki so bile že dodobra zapažene, če že ne izčrpno obravnavane. V mislih imam na primer projekt »destrukcije«⁹ zgodovine ontologije (česarvno še zlasti ta nerazločljivo zadeva mojo primarno temo); izpodbijanje prevladujočega razumevanja biti kot navzočnosti, ki jo odkrivajo fenomenološke analize priprav in priročnosti; izpodrivanje domnevnega primata teoretičnega motrenja preko vztrajanja pri vpijajočem, udeležem videnju vsakodnevne sprevidevnosti in primatu ne-tematskega pred-ontološkega razumevanja nad vsakršno tematsko popredmetenostjo bivajočega; ter primarnost razpoloženja kot najizvornejšega razkrivanja lastne biti, izvornejšega od kakršnega koli razumevanja ali diskurzivne prilastitve le-tega. Ta seznam bi nedvomno lahko še razširili. Vendarle pa je bilo to, čemur bi se na tem mestu rad posvetil, vse premalo zapaženo in še vedno čaka na popolno obravnavo v svoji filozofski in hermenevtični pomembnosti, namreč fenomen, ki ga Heidegger imenuje naša »povprečna vsakdanjost« in »povprečno razumetje biti«, ki ga prva prinese s seboj.

Naše »povprečno« razumetje biti, česarvno je splošno prepoznano kot to, kar konstituira prvotni fenomenalni horizont za raziskovanje smisla biti, pogosto jemljemo kot nekaj povsem zapadlega ali nesamolastnega, kot fenomen, ki bo presežen v in skozi izrecno povrnitev (*Wiederholung*) vprašanja po smislu biti – tega si vsaj v svo-

⁸ Heideggerjeva poslednja predavanja *Kaj se pravi misliti?* niso nič drugega kot obširnejše posredovanje te poante.

⁹ V tem članku je beseda »destrukcija« uporabljena za prevod tərmina *Destruktion* in jo je treba razumeti ne v negativnem smislu rušenja, temveč v smislu razstavljanja, *Abbau* (če uporabim sinonim, ki ga je sam predlagal Heidegger).

jem pripravljalnem pristopu k eksistencialni analitiki tubiti zastavi *Bit in čas*.¹⁰ V tej interpretaciji je povprečno razumetje biti vzeto kot nekaj, kar je v bistvu nezažele- no, kar je bistveno negativno: kot fenomenološko nezadosten horizont, ki ga bo pojmovno sofisticirano in rigorozno fenomenološko postavljanje vprašanja po smi- slu biti – razpiranje vprašanja po biti, ki bo razkrilo transcendentalna tla, na katerih leži povprečno razumetje – preseгло in pustilo za seboj. Ta predpostavka ni le feno- menološko in hermenevitično neubranljiva, temveč obenem ne uspe misliti samega smisla Heideggerjeve povrnitve vprašanja biti v njegovi pravi radikalnosti. Daleč od tega namreč, da bi moralo biti »povprečno« razumetje biti v *Biti in času* preseženo in postavljeno ob stran, marveč mora biti raje radikalizirano na ta način, da povrne in razkrije – kar obenem pomeni: pokaže in privede do izkustva – enigma ali eni- gmatičnost ter pozitivnost, ki se v njem latentno skrivajo. Da gre tu v resnici za vprašanje izkustva – in smisla izkustva v Heideggerjevi misli na splošno –, je nekaj, kar bom neposredneje pokazal kasneje.¹¹ Za zdaj je dovolj, da se spomnimo, da ni izrecna povrnitev in razpiranje vprašanja biti, kot vztraja Heidegger (2005: 35), »nič drugega kot radikalizacija k sami tubiti spadajoče bistvene tendence biti, predonto- loškega razumetja biti«. Ta radikalizacija ne bo pri svojem vračanju k tlom našega povprečnega vsakdanjega razumevanja biti dosegla nič manj kot izpostavitve kore- nin prav tega razumevanja.¹²

Da je to, za kar nam tu gre, po svojem izvoru enigma, Heidegger nakaže ob svo- ji prvi omembi fenomena povprečnega razumetja na prvih straneh *Biti in časa*: feno- men, spomnimo, je vpeljan v prvem razdelku knjige, kjer Heidegger razlagajoč »nujnost izrecne ponovitve vprašanja o biti« mimobežno navede tri tradicionalne »pedsodke«, ki se trdovratno postavljajo na pot postavitvi vprašanja biti kot pri- stnega in resnega filozofskega vprašanja. Ti pedsodki so, najprej, da je »bit« naj- splošnejši pojem – prav ta težava univerzalnosti in enotnosti pomena biti je, kot bom predlagal kasneje, intimno povezana s problemom »povprečnega« razumetja biti. Heidegger se na tem mestu zadovolji s pokazom, da univerzalnost »biti« ni niti rod niti vrsta niti enotnost analogije, kot je predlagal Aristotel. Kot drugo stoji pedsodek, da pojma »biti« ni mogoče definirati: pedsodek, ki sledi prvemu, toda kaže le na to, sklne Heidegger (2005: 21), da to, kar je mišljeno kot »bit‘[,] ni ne- kaj takega kakor bivajoče [*Seiendes*]« – razlikovanje bo kasneje poimenoval »ontolo- ška diferenca«. Kot tretji pa je pedsodek, da je »bit« najsamoumevnejši pojem – to

¹⁰ V prispevku nemški *Wiederholung* prevajam tako s »povrnitvijo« kot tudi s »ponovitvijo«.

¹¹ Karakterizacija povprečnega razumetja kot povsem zapadlega in nesamolastnega le-tega vstavlja v polarizirajočo shemo, ki preprosto ločuje samolastno od nesamolastnega in nesamolastno zre kot nekaj, kar je moč preseči. Ta reduktivna shema spregleduje Heideggerjev poudarek, da je nesamolastno v svojem bistvu *ne-samolastno*, to je, da v sebi nosi možnost samolastnosti kot možno modifikacijo, ter da oba pola temeljita v indiferentnosti. Samolastna eksistenca, kot izrecno pravi Heidegger, »ni nič, kar bi lebdelo nad zapadajočo vsakdanjostjo, temveč je eksisten- cialno le neko modificirano zajetje le-te« (Heidegger, 2005: 249).

¹² Ta korenina se bo, seveda, konec koncev pokazala kot čas, pravilno razumet v svoji izvorni časovnosti: »centralna problematika vse ontologije [je] zakoreninjena v prav videnem in prav ekspliciranem fenomenu časa« (Heidegger, 2005: 40).

je brez nadaljnjega razumljiv. Kaj naj bi »bit« pomenila, razumejo vsi, kot se kaže v izjavah »nebo je modro«, »vesel sem« in podobno. A vendar, doda Heidegger,

ta povprečna razumljivost demonstrira le nerazumljivost. Razodeva, da v vsakem odnošaju in vsaki biti do bivajočega kot bivajočega a priori tiči neka uganka [*ein Rätsel*]. To, da vedno živimo v nekem razumetju biti in da je hkrati smisel te biti zaviti v temo, dokazuje načelno nujnost, da ponovimo vprašanje o smislu »biti«. ¹³

»Nujnost izrecne ponovitve vprašanja o biti« – ki je prva reč, potrebna pokaza v *Biti in času*, in služi kot naslov razdelka v prvem poglavju – je metodološko in fenomenološko utemeljena v možnosti: v možnosti odpiranja dimenzije, ki mora biti že nekako latentno prisotna v našem povprečnem razumetju biti – govorimo o dimenziji uganke. Celotna hermenevtika *Biti in časa* je namreč ubesedena v mejah te dimenzije, to je znotraj razmejitve med bitjo, kot je razumeta in se kaže na povprečen način, in bitjo kot izrecno pridobitvijo in zvedenost k pomenu v pojmu, v pojmovnem rekanju. Kar pa že tudi pomeni, da mora naše povprečno razumetje tvoriti prvotni horizont, iz katerega nato vznikna izrecna povrnitev vprašanja biti, čeravno to ni poslednji temelj – temelj, ki domnevno ni nič drugega kot uganka. Prav razmejitve med povprečnim razumetjem in pojmovnim rekanjem, med horizontom in temeljem, ter prehod med obema kot proces hermenevtičnega in fenomenološkega razkrivanja pa je predmet mojega trenutnega razmisleka. Skušal bom namreč pokazati, da ta prehod ni enosmerno potovanje ali preobrazba, niti ni prehod (*Übergang*) v smislu iti preko nečesa, preseganje in transcendiranje k nečemu višjemu, ki bi povprečno razumetje pustilo za seboj, temveč gre mnogo bolj za nenehni medsebojni dialog in pogajanje med obema: gre torej za pot naprej, ki je obenem pot nazaj in pot navzdol, spust. Kot bom pokazal, gre za stvar nenehnega odskakovanja naprej in nazaj.

Kot vpraševanje po biti in iskanje smisla biti je *Bit in čas* seveda hoja naprej, napredovanje. Sama *možnost* vprašanja biti – izrecno povzdignjenje vprašanja, kaj pomeni biti – pa je že vklesana v naše povprečno razumevanje: ker izrecno ravno *ne* razumemo, kaj pomeni biti, smo sprva sploh *lahko vodeni* k vpraševanju: kaj pomeni bit? Potemtakem možnost vpraševanja ne prihaja od drugod, onkraj našega povprečnega razumevanja. Vendarle pa dopuščanje vznikna tega vprašanja znotraj nas in nadaljnje poizvedovanje po odgovoru za seboj vpotegneta tudi nas same:

Kot iskanje potrebuje vpraševanje vnaprejšnje vodstvo od iskanega. Smisel biti nam mora biti na določen način zato že na razpolago. Nakazali smo: zmeraj se že gibljemo v nekem razumetju biti. Iz njega raste izrecno vprašanje o smislu biti in tendenca k njenemu pojmu. Ne *vemo*, kaj pomeni »bit«. Toda ko vprašamo: »kaj

¹³ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 22.

je ‚bit‘?«, smo že v nekem razumetju tega »je«, ne da bi mogli pojmovno utrditi, kaj ta »je« pomeni. Ne poznamo niti horizonta, iz katerega naj bi dojeli in določili ta smisel. *To povprečno in nedoločno razumetje biti je fakt.*¹⁴

Povprečno razumetje pa pravzaprav ni zgolj *katerikoli* fakt, ni le nek fakt ali fakt v kopici drugih faktov: je *fakt*, ki utemeljuje celotno razpiranje vprašanja biti preko fenomenologije tubiti – bivajočega, ki to povprečno razumetje ima in ga tudi živi. Slediti vprašanju biti tedaj pomeni tako pripoznanje ne-védenja kot tudi njegovemu sledenju znotraj povprečnega razumetja samega. Slediti pomeni pustiti se voditi – v tem primeru pustiti se voditi nevednosti, ki še ni lastna posamezniku, še ni prisvojena in pripoznana kot nekogaršnja last.¹⁵ Kajti če rečemo, da ne vemo in da nismo domači s horizontom, iz katerega navzven naj bi pojmovno zaobjeli in določili smisel biti, to pomeni le, da povprečno razumetje – kot horizont vpraševanja – samega sebe ne razume, da mora šele razumevajoče razpoznati zakrito ter zamotano dimenzijo svojega lastnega dogajanja. Nekaj nepoznanega, neobičajnega in nedomačnega se skriva v samem temelju povprečnega razumetja kot horizonta – horizonta, ki je konstituirajoč našo domačnost s svetom v temelju fundamentalno nedomač sam sebi. Ta horizont, kot vemo, je Heidegger poimenoval čas, mišljen kot temporalnost in zgodovinskost.

Heidegger nato na pripravljaljen način naznači številne nadaljnje značilnosti omenjenega horizonta:

1. Nedoločno in povprečno razumetje »nam je že vselej na razpolago«. Potemtakem nakazuje fundamentalno vrženost naše biti, vrženost, ki bo kasneje izpostavljena kot zgodovinskost.

2. Določen je s fundamentalno nedoločnostjo (*Unbestimmtheit*). Ta nedoločenost je, kot bom kasneje poskusil zagovarjati, najpomembnejša, a hkrati najzapletenejša značilnost povprečnega razumetja. Hkrati je tako temeljna kot utemeljena; izvorna, a izpeljana; singularna, toda pluralna; nedvoumna, a tudi protislovna.

3. Na tem mestu Heidegger še ne razvije tovrstne zapletenosti, temveč jo zgolj nakazuje. Tej nedoločnosti, opaža, pripada fundamentalna pozitivnost: »je sama pozitiven fenomen, ki ga je treba razjasniti.« (Heidegger, 2005: 24) Čeravno naše povprečno razumetje biti izkazuje le ne-razumevanje, nedoločni karakter tega istega razumetja ni nekaj negativnega, temveč prej neke vrste pozitiven vir. Naznaka pozitivnosti – k čemur se bom še vrnil – prehiteva to, kar bo Heidegger v letu 1928 imenoval »izvorna pozitivnost in moč«, iz katere tubit izvira, oziroma, ki karakterizira tubit kot izvir.¹⁶

¹⁴ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 22–23.

¹⁵ Odpiranje in razpiranje vprašanja o biti se potemtakem kaže klasično sokratsko: pustiti se voditi pomeni privoliti v vprašanje, pustiti prosto pot sili, sprostiti prostor odpiranja vprašanja.

¹⁶ Heidegger, M. (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt: Klostermann, str. 172.

4. Poizvedovanje po smislu biti – in to je četrta točka – pa kljub vsemu na začetku ne bo poskušalo prinesiti takšne razjasnitve. Razlaga povprečnega razumetja biti namreč lahko zadobi svojo vodilno nit le ob razdelanem pojmu biti. Jasnejše pojmovno razumevanje biti bo tako sploh šele osvetlilo, kar je v tem razumevanju neosvetljeno in zamegljeno. (Začasni) cilj – v spomin moramo priklicati, da Heidegger govori le o začasnem ali predhodnem cilju, *ein vorläufiges Ziel*, ki ni nič drugega kot interpretacija časa kot horizonta vsakega razumetja biti sploh (kot je zapisano v epigrafu na začetku *Biti in časa*) – cilj, ki nam bo prinesel razdelan pojem biti, nas mora zatorej naposled vrniti na začetek, osvetljujoč to, kar je bilo že vseskozi zakrito v njem.

5. Osvetlitev preko pojma, ki bo pojasnila pozitivnost našega povprečnega in nedoločnega razumetja biti, pa je tudi pojasnitev »načina zamegljevanja« ter celo »oviranja« (*Behinderung*), ki lahko – morda celo nujno – učinkuje v tem razumevanju biti. Heidegger, kot kaže, namiguje na to, kar bo podano kot neke vrste strukturna nujnost, če že ne usoda, znotraj same vzgibanosti biti tubiti, na usodo, ki bo pojasnjena kot tubitnostno zapadanje »se<-ju (*das Man*). Ta fenomen je sam okarakteriziran z bistveno in prežemajočo povprečnostjo. Vendar pa, kot bom poskušal pokazati, ta povprečnost, pripadajoča »se<-ju – ki je vse drugo kot pozitiven fenomen –, ne zapolni oziroma prekrije izvirne pozitivnosti povprečnega razumevanja, ki sestavlja horizont vpraševanja biti.

6. Heidegger (2005: 24) nato nemudoma nadaljuje z opredeljevanjem nadaljnje zamegljevanja oziroma skritosti, ki je lahko na delu v našem megljenem in povprečnem razumetju biti: »Nadalje je lahko poprečno, nedoločno razumetje biti prepojeno s teorijami in mnenji o biti, ki izvirajo iz izročila, in sicer tako, da ostanejo pri tem te teorije kot izviri vladajočega razumevanja skrite.« Zakrito silo tradicije, na delu v povprečnem razumetju, bo seveda šele potrebno razkriti v tem, kar je, in sicer z dekonstrukcijo zgodovine ontologije. Pri tem ne gre toliko za še eno vrsto zakritosti kot pa za dodatno dimenzijo tubitnostnega zapadanja, kajti tubitnostno zapadanje ni le njeno zapadanje prevladujočemu razumetju biti in sveta, ki prežema današnjost (*das Heute*). Današnje razumevanje je namreč samo po sebi le sedimentacija tradicije. Tubit, pripomni Heidegger (2005: 43–44), »nima le nagnjenosti k temu, da zapada svojemu svetu, v katerem je, in da se relucetno razlaga iz njega, ampak obenem s tem zapada tudi svoji bolj ali manj izrecno privzeti tradiciji.«

Postojimo malce na tem mestu in potegnimo črto, da bi lahko okvirno razmislili, kaj tovrsten filozofski začetek v *Biti in času* pomeni v razmerju do enega izmed ustanovitvenih trenutkov filozofije same: do Sokratskega pričetka. Kot vemo, se Sokratski začetek pričanja s pripoznanjem posameznikove nevednosti, sledenje poti k tej nevednosti, ki se odpira z vpraševanjem, pa je uprizorjeno kot *vzpon*: vzpon od zmedenega in zamegljenega kraljestva mnenj, *doxe*, proti čisti obliki idej in na koncu koncev do same luči teh idej, do razsvetljujoče moči, preko katere so ideje same šele lahko uzrte in ki jo ideje same mečejo (ali odsevajo) v svoji moči razsvetljevanja kraljestva *doxe* in čutnega sveta. Kraljestvo videza, *doxe*, ni le zamegljujoče, temveč

je obenem jasna ovira vsakršnemu vzponu: kot tako vpadljivo ponazarja prispodoba o votlini, so tisti, ki se zadržujejo v kraljestvu videza, jetniki, vkljenjeni s strani odsevajoče svetlobe edinega sveta, ki ga poznajo, sveta senc, ki ga imajo za resničnega. Od votlinskih sten odbijajoča se svetloba pa je dve stopnji oddaljena od svojega pravega izvora, ki ga Platon slavno imenuje ideja Dobrega. Ta je »onkraj bitnosti« (epekeina tes ousias) in kot taka sploh šele omogoča zasnutek [ang. *projection*] biti s pomočjo idej in kot ideje.¹⁷ Ideje kot zasnavlajoče določajo bit tega, kar se kaže, to je bit bivajočega. Vendar pa se Sokratovo filozofsko popotovanje, začenjajoč se z osvoboditvijo jetnika, osvoboditvijo, ki se izkaže za težaven in celo nasilen vzpon izven votline, ne zaključi preprosto tako, da bi nekdanji jetnik – zdaj filozof – motril (*theoria*) Dobro, saj se mora bivši jetnik, kot vztraja Sokrat, na tej točki še enkrat obrniti. Vrniti se mora v votlino, da bi svojim sojetnikom poročal o neslišanih in nevidenih višavah, ki jih je izkusil. Sokratov vzpon je tako vedno tudi spust; kraljestvo videza, *doxe*, ni nikoli povsem opuščeno; njegova sicer neprestana hegemonija in moč sta le prekinjeni ter privedeni do svojega izvira v idejah in ideji Dobrega, do izvira, ki nam, ko je enkrat razkrit, sploh šele dopusti uzreti kraljestvo *doxe* v tem, kar v resnici je.

Precej jasno je, da *Bit in čas* – besedilo, čigar prve besede so spregovorjene v sokratskem dialogu (epigraf iz *Sofista*, v katerem se javlja aporija – in s tem enigma –, kaj pravzaprav mislimo z besedo »bivajoče«) – na neki način predstavlja ponovitev oziroma povrnitev Sokratovega popotovanja od nevednosti do spoznanja, od temačnosti in zamegljenosti do razsvetljenosti. Mar ni potemtakem pot od nejasnega, meglenega in povprečnega razumetja biti proti njeni razsvetljenosti, ki bo prvič zagotovljena z lučjo pojma, golo prebesedenje Sokratovega gibanja od kraljestva *doxe* h kraljestvu idej? Heidegger v svojih zgodnejših predavanjih »se<-sebstvo, *das Man*, resda izrecno enači z *doxa* in povprečnostjo vsakdanjosti.¹⁸ Tubitnostno razumevanje, katere bistvo ni v *Biti in času* nič drugega kot *zasnavljanje*, je v predavanju iz leta 1927 z naslovom *Temeljni problemi fenomenologije* izrecno povezano s prispodobo o votlini, ki jo Heidegger obnavlja precej podrobno: »Razumevanje biti temelji v zasnavljanju *epekeina tes ousias* ... Kar iščemo [kot to, kar sploh šele omogoča zasnavlajoče razumevanje biti, tj. časovnost], je *epekeina tes ousias*.«¹⁹ Lahko bi še naštevati vzporednice, če se izognemo izrazu podobnost. Vendar pa želim pokazati, ne da bi se pri tem zoperstavljal vzporednicam in podobnostim, da filozofsko popotovanje v *Biti in času* ni le golo prebesedenje Sokratove poti, prikazane v prispodobi o votlini. Ni gola in z drugimi besedami upovedana ponovitev določujoče poti

¹⁷ Prav zaradi tega bo Heidegger kasneje Dobro prepoznal kot suverena, kot omogočajočo moč (*Mächtigkeit, Ermöglichung*). Primerjajte njegov spis »Vom Wesen des Grundes« (sl. *O bistvu temelja*) iz leta 1929 v *Wegmarken*, GA 9.

¹⁸ Heidegger, M. (2002): *Grundbegriffe des aristotelischen Philosophie*, Frankfurt: Klostermann, str. 151.

¹⁹ Heidegger, M. (1989): *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, str. 402–4; Heidegger, M. (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt: Klostermann.

osvoboditve, razsvetljenja in filozofske vzgoje oziroma *paideia* – dokončno pojasnjujoče poti samorazumevanja filozofije –, temveč je povrnitev, ki obenem prevzame ter predrugači inavguralno gesto filozofiranja. Navkljub temu, kar namigujeta jezik »zapadanja« in potreba po zoperstavljanju tovrstnemu zapadanju, zagovarjam, da v Heideggerjevi misli ni nikakršnega vzpona, spust, ki sem ga imenoval sestopajoče mišljenje, pa ni nikakršen sestop z višavja.

Da bi razgrnil svojo trditev o izhodiščnem horizontu tubiti v *Biti in času*, bom najprej vse preveč shematično razpredel za moje pojme večplastno in prekrivajočo raven in dimenzijo »povprečnosti«, ki jo Heidegger imenuje »povprečno razumetje biti«. Pomembno je opomniti, da povprečnost tu ne karakterizira le hermenevtičnega horizonta za izrecno ponovitev vprašanja o smislu biti, temveč tudi najbližji način biti tistega bivajočega, ki mu je lastno razumevanje biti, tj. tubiti, kar sami kot bivajoče vselej smo. Fenomenološka analiza tega bivajočega, kot vztraja Heidegger (2005: 38), se mora začeti tako, da se tubit sama sebi pokaže v tem, »kakor je najprej in večinoma«, kar pomeni v njeni »poprečni vsakdanjosti«. Z vztrajanjem pri tem izhodišču Heidegger ne le poskuša ostati zvest Husserlovemu fenomenološkemu pozivu: »K stvarem samim!«, temveč ga želi obenem tudi radikalizirati. Moto seveda pomeni, da filozofija kot fenomenologija svoje poti ne sme pričeti pri vnaprejšnjih tradicionalnih teorijah ali idejah o svetu in človeškem bitju, temveč preprosto pri fenomenih, kot se sami po sebi kažejo. Kljub temu pa je Heidegger na tej točki spoznal, da je Husserl – daleč od tega, da bi začel pri stvareh samih – s prepoznanjem zavesti in njene intencionalnosti kot srža fenomenologije v resnici že od samega začetka v fenomenologijo vnesel tradicionalno predpostavko in predsodek o biti človeka: predpostavko o človeškem bitju, primarno določenim z notranjostjo samozavedanja, oziroma predpostavko o subjektivnosti; in to izhodišče je zaznamovalo celoten razvoj Husserlove fenomenologije. Ostati zvest fenomenološkemu motu je bilo zato težje, kot je bilo videti; vključiti je bilo potrebno hermenevtično občutljivost in sprevidevnost, ki jo je Husserl, popolnoma sledeč teoretičnim in znanstvenim idealom čiste intuicije eidetskih struktur, že od začetka odklanjal.²⁰ S skokom neposredno k zaveti in njeni intencionalnosti je Husserl že od samega začetka preskočil prvotno in najbližjo danost: samo-kazanje eksistence in sveta *v nedoločenosti svoje vsakdanjosti*, področje, ki ga je nekoliko nejevoljno pripoznal šele kasneje, pod vplivom Heideggerja.

Sledeč temu tako Heidegger v devetem paragrafu *Biti in časa* razgrne fenomen povprečne vsakdanjosti kot indiferentni ali še ne diferencirani horizont – horizont, ki mora obenem tvoriti fenomenalno izhodišče za analitiko tubiti in naznanjati oziroma v sebi latentno vsebovati končni horizont, ki ga bo razkrila analitika: čas kot horizont vsakega razumevanja biti nasploh. Kajti razkrivajoča vzgibanost in tirnica hermenevtične fenomenologije tubiti ni vzpon k aprioriju, k transcendentnemu

²⁰ Spor se razširja tudi na metodo: teorija in čista intuicija, usmerjeni k navzočnosti in predočevanju, proti hermenevtični intuiciji.

ali teoretičnemu temelju, temveč *spust* k temelju, ki je že tu, gibanje k postopnemu odskoku, hoja naprej, ki je obenem razkrivajoče vračanje, izkopavanje temelja, morda na način Nietzschejevega krta. Filozofija, kot vztraja Heidegger (2005: 66) v uvodu, »je univerzalna fenomenološka ontologija, izhajajoča iz hermenevtike tubiti, ki je kot analitika *eksistence* konec vodilne niti vsega filozofskega vpraševanja pritrčila tja, od koder *izvira* in kamor *se vrača*« – kar je dobesedno ponovljeno tudi na samem koncu *Biti in časa*. Deveti paragraf, ki poudarja, da se mora tubit analizirati sama – ne ontično, temveč ontološko – predvsem kot način biti, pravi:

To seveda ne more pomeniti isto kot konstruirati tubit iz konkretne možne ideje eksistence. Tubiti v izhodišču ravno ne smemo interpretirati v diferenci določenega eksistiranja, temveč jo moramo razgrniti v njenem indiferentnem najprej in večinoma. Ta indiferenca vsakdanjosti tubiti *ni nič*, temveč pozitivni fenomenalni karakter tega bivajočega. Izhajajoč iz tega načina biti in vračajoč se vanjo, je vsako eksistiranje tako, kakor je. To vsakdanjo indiferenco tubiti imenujemo *povprečnost*.

Ker povprečna vsakdanjost tvori ontično najprejšnjost, je v eksplikaciji biti bila in vedno znova bo *preskočena*. Ontično najbližje in poznano je ontološko najbolj oddaljeno, nespoznano in v svojem ontološkem pomenu stalno prezrto.²¹

Tovrstno preskakovanje povprečne vsakdanjost skozi zgodovino filozofije – prepadno preskakovanje onkraj vsakdana k temu, kar je lahko razkrito in teoretično konstruirano kot svet idej, um, intelekt, *nous*, *psuche* ali dandanes kot samozavedanje – ravno to je tisti skok, ki ga heideggerjanska fenomenologija želi spodkopati in preprašati že v samem začetku, tako da naredi korak nazaj, korak nazaj k temu, kar je že vedno tukaj, na mesto, na katerem sami sebe že vselej nahajamo, preden se odpravimo na teoretsko popotovanje.²² Potrebno je opozoriti, da je preskakovanje povprečne vsakdanjosti, ki jo Heidegger prepozna na tem mestu, neločljiva od nekega drugega preskakovanja, poudarjenega nekoliko kasneje v *Biti in času*: preskakovanja fenomena sveta, ki izvira na začetku za nas odločujoče zgodovine, pri Parmenidu.²³ V pravkar prebranem odlomku smo tako opazili svojstveno *pozitivnost*, ki jo Heidegger pripiše povprečni vsakdanjosti: »*ni nič*«; *use* eksistiranje izhaja iz tega načina biti.

Če pa je temu tako, potem skorajda ne moremo podceniti težavnosti analiziranja oziroma izkopavanja tega, kar sem imenoval večplastna raven in dimenzija, ki je implicitno

²¹ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 72.

²² Če takšno razkrivanje v *Biti in času* kljub vsemu postopa teoretično in pojmovno, je to spletnje teoretičnega razkrivanja, ki se mora ves čas razpletati, »napraviti v pozitivnem pomenu kritičnega do samega sebe«, kot Heidegger (2005: 64) v *Biti in času* okarakterizira nalogo in težavnost fenomenološkega raziskovanja. Razkrivanje se mora na nek način samo-dekonstruirati in si to dopustiti pod težo stvari samih.

²³ Pri tem preskakovanju sveta je na kocki nadvlada *noein* in človeškega razumevanja nad *einai*, bitjo sveta: trditev o »istosti« (to *auto*) *noein* in *einai* bit reducira na biti-razumljen [ang. *being-apprehended*].

vsebovana v fenomenu povprečne vsakdanjosti. »Tubit v svoji vsakdanjosti,« pravi Heidegger v svojih predavanjih *Prolegomena k zgodovini pojma časa* iz leta 1925, »je nadvse zagonen fenomen,« ki tubit določa toliko bolj, kolikor bolj je življenje diferencirano. Analizo vsakdanje biti tubiti, dodaja, ne smemo jemati kot svojevrstne genetične analize, kakor da bi vse druge možnosti biti tubiti lahko izpeljevali iz vsakdanjosti, saj vsakdanjost, kot nakazuje že poimenovanje samo, vsepovsod ohranja samo sebe in vseskozi pronica v naš sleherni dan: prav vsak izmed nas je na svoj način priča temu, kako tubit je in mora biti v svoji vsakdanjosti. Vsakdanjost ne predstavlja preprostih tal, iz katerih poganjajo druge možnosti biti, temveč je poseben modus časovnosti – kot taka pa tudi horizont, ki, kot bom prav kmalu pokazal, lahko botruje k zmanjševanju in izravnavanju tubitnostnih zmožnosti in njihovega poslednjega izvora. Začetne težave, da bi sploh uzrli ta fenomen, po Heideggerju predstavlja naloga, da si našega pogleda ne pustimo zmesti s strani filozofskih predsodkov in teorij o Subjektu in zavesti.²⁴

Čeravno vse preveč shematično in nezadostno naj na tem mestu nakažem morda najpomembnejše plasti oziroma dimenzije povprečne vsakdanjosti kot tudi njihove posledice za analitiko tubiti in razgrnitev vprašanja biti v projektu *Bit in čas* ter v marburških predavanjih, ki projekt obkrožajo.

1. Najprej se nam ponuja indiferentnost, ki konstituira povprečnost >se<-ja, nemško *das Man*. Povprečnost >se<-ja – tj. tega, kar kot tubit v vsakdanjosti že vselej smo – je daleč od tega, da bi bila pozitivni fenomen, in ni nič drugega kot »izravnava vseh bitnih možnosti« (Heidegger 2005: 182). Vsakdanja tubit se je v stalni skrbi za razliko nasproti drugim, pa naj gre za izbris, zmanjševanje ali povečevanje te razlike z izkazovanjem vzvišenosti nad drugimi, ravno v tej skrbi že vselej podvrгла diktaturi (*Herrschaft; Diktatur*) drugih.²⁵ »Drugi« so nevtrni, to >se<, javnost, ki so vsi ter nihče in ki vlada in uravnava vse razlage o svetu in tubiti sami, ne da bi pri tem iskala izvorno razumevanje »stvari« (*die Sachen*), marveč nasprotno, ker, kot zapiše Heidegger (*ibid.*: 182), »je neobčutljiva za vse razlike ravni in pristnosti«. »Javnost zamegljuje vse«, tako da vse napravlja vsakomur poznano in dostopno. Tubit v tem, ko izroča samo sebe – svojo bit – drugim, v vsakdanjosti ni ona sama: ne razume se iz svoje najsamolastnejše zmožnosti biti. V povprečni vsakdanjosti so drugi tisti, ki dobesedno »živijo posameznikovo lastno tubit«²⁶, kot se izrazi Heidegger na nekem drugem mestu. Potrebno pa je opozoriti, da je tubitnostna zmožnost samolastno biti ona sama, to je da se razume in prilagaja v svoji najlastnejši zmožnosti biti v nasprotju do možnosti drugih – zmožnost bolj diferenciranega samorazumetja –, že vselej latentno vsebovana znotraj fenomena >se<-ja, posledično pa je v njem vsebovana tudi razlika med samolastnostjo in nesamolastnostjo.

2. Kot drugo: omenjena prva plast indiferentnosti v sebi skriva drugo, *strukturno* indiferentnost: vztrajati pri tem, da tubit na izhodišču fenomenološke analize ne

²⁴ Heidegger, M. (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt: Klostermann, str. 209–10.

²⁵ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 180.

²⁶ Heidegger, M. (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt: Klostermann, str. 337.

smemo zapopasti tako, da bi pričeli pri možni konkretni ideji eksistence ali v diferenciranosti nekega določenega modusa eksistence, pomeni vztrajati pri tem, da tubit v svoji povprečni vsakdanjosti ni ne samolastna ne nesamolastna. Njena indiferentnost je to, kar Heidegger kasneje imenuje »modalna indiferentnost«²⁷. V svojih predavanjih *Logika* iz študijskega leta 1925–26 pravi takole:

Pomembno je, da se tubit večinoma ne zadržuje niti v modusu samolastnosti niti v modusu popolne izgubljenosti, temveč v presenetljivi indiferenci, ki pa ni nič, temveč je nekaj pozitivnega: je povprečnost tubiti, ki jo imenujemo vsakdanjost in jo je v njeni strukturi ter ontološkem pomenu še zlasti težko zaobjeti kategorialno.²⁸

Ta indiferenca pritiče tubitnostnemu samorazumevanju v vsakodnevnem priskrbovanju z znotrajsvetno bivajočim. Bit tubiti je namreč povečini prevzeta z vsakokratno znotrajsvetno skrbjo, in to tako močno, da svojo lastno bit povečini razume v smislu takšne skrbi. Zaradi tega se nagiba k razumevanju svoje lastne biti iz tistega bivajočega, ki sama ni: iz »sveta«. To pomeni, da v svoji povprečni vsakdanjosti ne razlikuje med svojo lastno bitjo in bitjo tega, s čimer rokuje.²⁹ Ravno ta »odblesek« vsakdanjega tubitnostnega razumevanja sveta na filozofsko razlago same sebe in biti nasploh pa je to, kar konstituira redukcijo in naivnost grške ontologije in grškega razumetja biti.³⁰ Grška filozofija je namreč, kot pravi Heidegger, zakoličila razumevanje biti z navzočnostjo oziroma s tem, kar samostojno stoji pred nami (*ousia*), pri tem pa zakrila ontološko edinstvenost biti tubiti, ki nikakor ne more biti razumeta na način navzočnosti za teoretsko pogledovanje.

3. Mar ni potemtakem tudi slednja indiferenca negativni fenomen? Le kako bi lahko bilo drugače, ko pa celotno podjetje in radikalnost analitike tubiti menda ekstrapolira ontološko edinstvenost biti tubiti vis-à-vis biti vsega ostalega bivajočega, kot je na primer priročnost in navzočnost, ter poudarja radikalno diferenco med bitjo tubiti (ki jo Heidegger imenuje eksistenca ali eksistencialna bit) in bitjo preostalega bivajočega (kategorialna bit)? A vendar se za tem skriva več, kot se zdi na prvi pogled. Indiferentni način, na katerega se razkriva bit v povprečni vsakdanjosti, se močno nanaša na vprašanje smisla biti nasploh, to pomeni na vprašanje *enotnosti biti*, ki je vodilno vprašanje *Biti in časa* in je hkrati vprašanje *sveta* – tistega fenomena, za katerega Heidegger zatrjuje, da je bil v zgodovini filozofije vseskozi preskakovan ali sploh še ne viden. Problem zadeva tisto, kar je Heidegger v *Temeljnih problemih fenomenologije* imenoval indiferenca biti same (*die Indifferenz des Seins*).³¹ V grobem je težava sledeča: če sta si eksistenca – kot bit tubiti – in bit netubitnostnega bivajočega kot navzočnost,

²⁷ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 318.

²⁸ Heidegger, M. (1976): *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt: Klostermann, str. 229–30.

²⁹ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 36–7.

³⁰ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 43–5.

³¹ Heidegger, M. (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt: Klostermann, str. 250–51.

eksistencialna in kategorialna bit, tako radikalno in popolnoma različni, kako je mogoče, da sta kljub vsemu obe upravičeno razumeti kot *načina biti*? Kaj ne bi mogli biti obe utemeljeni v razumevanju biti nasploh, v razumevanju, ki še ni diferencirano v pojmovno razlikovanih in mnogovrstnih načinih biti? Mar potem navsezadnje morda le ne obstaja neka pozitivnost, ki pritiče indiferentnosti povprečnega razumetja biti in jo napravlja bogatejšo ter, če se tako izrazim, plodovitejšo od kateregakoli drugega diferenciranega razumetja, ki bi iz nje izhajala? V tem oziru ne naredimo napak, če v poštev vzamemo Heideggerjevo opazko na zadnjih straneh *Biti in časa*:

To, kar se na tako jasen način pojavlja kot razlika biti eksistirajoče tubiti nasproti biti netubitnostno bivajočega (na primer navzočnosti), pa je vendarle le izhodišče ontološke problematike, *in nič takega, ob čemer bi se filozofija lahko pomirila*.³²

4. Naj na tem mestu poskusim na kratko in pomanjkljivo pokazati način, na katerega se po mojem mnenju v Heideggerjevi misli odpira omenjena pozitivnost. Nedoločnost našega povprečnega razumetja biti, ki jo Heidegger že od samega začetka enači s pozitivnim fenomenom, pritiče našemu razumevanju biti in sveta še pred kakršnokoli pojmovno ali filozofsko analizo. To razumevaje je predpojmovno in predontološko doživljanje sveta ter samega sebe kot biti-v-svetu: moje lastne biti v njeni fakticiteti – kot pravi Heidegger, moje lastne biti kot »usodno« podvržene biti drugega bivajočega, ki je srečljivo znotraj sveta.³³ Svet sam, še preden je njegova bit reduktivno razumeta kot totaliteta navzočih stvari, ki jih lahko razumemo in motrimo teoretično, je implicitno razumet z ozirom na čas. Kot Heidegger razloži v 69. paragrafu *Biti in časa*, časovni pogoj možnosti sveta temelji na enotnem časovnem horizontu časovnosti, na horizontu, ki veže bit tubiti z bitjo drugega znotraj-svetno bivajočega in omogoča obe v njeni enotnosti. Vendar pa je ta horizont biti tubiti in njenega sveta sploh prvič razviden v tubitnostnem (*iz*)teku naprej, v predhajajočem pričakovanju možnosti lastne smrti kot možnosti nezmožnosti eksisten-ce in biti-v-svetu kot take. Smrt kot možnost je tubitnostna *najsamolastnejša* zmožnost, saj šele omogoči možnost biti tubiti: kot predhajajoče razkrivajoča šele odpira možno prihodnost tubiti – omogoča možnost rojstva tubiti oziroma nastanek kot prihajanje k sebi, kot prihodnja tubit –, a to napravlja le v svoji neizmerljivi nedoločnosti, v *nedoločnosti njenega še ne*, v njeni možnosti »vsak trenutek«. ³⁴ Prav to nedoločnost še ne-ja njene biti bo Heidegger leta 1928 imenoval svojevrstna nevtralnost tubiti, kot »še ne« faktične razpršenosti. To nevtralnost – ki je obenem nevtralnost glede spola – Heidegger izrecno razlikuje tako od šibke negativnosti ontičnega »niti-niti« kot tudi od »vsi in nihče« >se<-sebstva:

³² Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 587–88. Poudaril avtor prispevka.

³³ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 88.

³⁴ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 352. Ta možnost biti tubiti se razkriva le v tančici njene možne nezmožnosti, tega »ne«, ki jo vedno predhaja, preganja ter obkroža.

Ta brezspolnost pa ni indiferenca prazne ničnosti, šibka negativnost indiferentnega ontičnega ničča. Tubit v svoji nevtralnosti ni indiferentna Vsi in Nihče, temveč raje izvorna pozitivnost in plodovitost bistva [...] Metafizična nevtralnost [...] ni prazno abstrahiranje od ontičnega, ni niti-niti, temveč to, kar je samolastno konkretno v izvoru, tisto še-ne faktične raztresenosti.³⁵

Še-ne poraja tubit, in to neprekinjeno, a vendarle le tako, da jo vrže in izroča nazaj k svetu, ki že vselej je. Na ta način proizvaja svojo lastno izravnavo, ki pa še ni identična izravnavi >se<-ja, čeprav kljub vsemu sploh šele omogoča človeško skupnost.³⁶

5. Končno pa moramo neposredneje obravnavati tudi časovnost in zgodovinskost, ki sta implicitno vsebovani v vsakdanjosti in njenem izravnalnem karakterju, v njeni povprečnosti. Kot je nakazal Heidegger, vsakdanjost po svojem izvoru vsebuje časovni pomen. Ponazarja »kako« eksistiranja, v katerem se tubit zadržuje »vse svoje dni«. Vendar pa »vse svoje dni« ne pomeni vsote vseh njenih dni v koledarskem smislu, temveč način biti, ki obvladuje in preveva (*durchherrscht*) tubit – ne zgolj ali celo prvenstveno v njeni najsamolastnejši biti, ki v sebi lahko »prevlada« vsakdanjost, temveč v tistem, kar prvotno obvladuje, kako se sama kaže drugim. V tem smislu je vsakdanjost primarno modus javnosti, načina, na katerega se >se<-ju kažejo reči v danem zgodovinskem obdobju. Gospostvo >se<-ja, *das Man*, je nekaj, kar se lahko skozi zgodovino spreminja glede na silovitost in mero razločnosti.³⁷ K vsakdanjosti, navaja Heidegger, spada tudi fenomen navade (*Gewohnheit*) ter pribežališča in utehe v navadi, ki je tako rekoč ponovitev istega: kakor včeraj, tako tudi jutri. Vsakdanjost se vselej obrača k jutrišnjemu dne, k prihodnosti, v kateri išče novo razvedrilo in raztresenost³⁸, a le kot nekaj, kar bo asimilirano in prisvojeno na način istega načina biti, kar bo prešlo v navado ter bo priličeno navadi in običajem kot utrjevanje istega. Vsakdan zmore biti obvladan, a le za trenutek (*Augenblick*); izbrisati ga ni mogoče. Vsebuje torej to, kar Heidegger imenuje vsiljevanje (*zwingen*).³⁹ Kljub temu pa tovrsten premislek vodi le do naslednjega zaključka:

³⁵ Heidegger, M. (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt: Klostermann, str. 172–73.

³⁶ Tu imam v mislih to, kar Heidegger (1995: 194) v predavanjih *Pojem časa* iz leta 1924 pove o edinstvenosti tubitnostne individuacije: »Ta individuacija ima posebnost, da ne dopušča individuacije v smislu fantastičnega izoblikovanja ločenih eksistenc; zavrača sleherno izvzeti-se-iz. Individuira tako, da vse naredi za enake. V sožitju s smrtjo vsak pride v Kako in to je lahko vsak v enaki meri; v neko možnost, glede na katero ni nihče privilegiran; v Kako, v katerem se razprši vsako Kaj.« Vsi najdeujemo sebe v tem svetu, v tem historičnem času – zato nam ni nikoli povsem lastno, v katerem času.

³⁷ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica. Fenomen *das Man* na neki ravni zagotovo namiguje na problem *doxe*, čeprav mora biti širše gledano mišljen v navezavi na jezik na splošno, na moč tradicije in v sodobnem svetu na fenomen tehnike ter tega, kar bo Heidegger kasneje prepoznal v njenem bistvu, »postavje« ali *Gestell*.

³⁸ In to zato, da bi našla pot iz *fahle Ungestimmtheit*, iz njene »medle [nedoločene] nerazpoložnosti«, ki pa je seveda še vedno razpoložena. Ali ni prav ta nedoločena razpoložena, ki jo okrepljeno poznamo kot tesnobo (*Angst*), sama nedoločena glede na svoj predmet?

³⁹ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 501. [V slovenskem prevodu je kontekst nemškega *zwingen* takšen: »K temu 'kako' spada nadalje vztrajanje pri navadi, četudi ta sili (*zwingen*) v mučnost in 'odvratnost'.« (op. prev.)]

Kar je faktični razloženosti tubiti *ontično* tako znano, da na to nismo niti pozorni, skriva v sebi eksistencialno-ontološko uganko ugank. »Naravni« horizont za prvi nastavek eksistencialne analitike tubiti je *le navidez samoumeven*.⁴⁰

Na tem mestu bi rad opozoril na problematiko navade ter na notranjo napetost med navado – lahko rečemo tudi našim etosom – in trenutkom delovanja. Možnost samolastne eksistence, posredno nakaže Heidegger, je možnost odprtosti, ki se sama ne pusti voditi navadi, marveč je odprta za novo na način, ki novo ne predpostavlja zgolj glede na staro ali preteklo. Pomeni odprtost ne le za tisto, kar prihaja in je kot tako nepredvidljivo, nikoli zares predvidljivo na račun preteklosti, temveč bolj fundamentalno odprtost za nekogaršnje lastno bit, za njegov etos: odprtost za spremembo, postati drugo, in ne le asimilirati, kar je novega, staremu. Potemtakem odprtost za možnost samo-preobrazbe. Ravno takšen etos in odprtost sta omogočena z našo predhajajočo bitjo k smrti, tj. s tekom naprej v dimenzijo tistega, kar je vsak trenutek možno, a vendar nikoli izračunljivo ali določljivo: v dimenzijo nedoločnosti, ki prežema vse eksistiranje kot tako. Predhajanje v dimenzijo možnosti, ki prihaja, pravi Heidegger, drži trenutek »v pripravljenosti«: pripravlja (časi) fundamentalno *pripravljenost* za možnost ponovitve ter povrnitve naše lastne bivšosti, bivšujoče eksistence.⁴¹ Vendar pa do mere, do katere naša lastna bivšost ni nikoli le naša, temveč vedno že bivšost zgodovinskega sveta, dediščine, udejanjanje tega etosa v sebi nosi možnost izrecne, tj. vedoče prisvojitve posameznikove dediščine – prav to je namreč Heideggerjeva »ponovitev« v polnem pomenu. Pomembno je poudariti, da gre pri tem vedno za udejanjanje napetosti med bivšostjo in prihodnostjo, med tem, kar je bilo, in tem, kar prihaja: ta napetost ni nič drugega kot »raztezanje« tubiti, ki nam sploh šele dopusti zaobjeti razmerje med »posameznim in enkratnim«⁴² (*das Einerlei*) in navado (*die Gewohnheit*).⁴³ Ponoitev v smislu vedoče prisvojitve posameznikove dediščine, zapiše Heidegger, ni niti ponovno uresničevanje bivše tubiti niti vračanje v preteklost, temveč odgovor – »odziv« (*Erwiderung*) – na možnost tubivšujoče eksistence.⁴⁴ Kot taka pa je »odpoved« ali preklic (*Widerruf*) tistega, kar v današnjem času učinkuje kot preteklost ali sedanjost.

Rečeno drugače, naloga ponovitve je po Heideggerju bistveno *odločilna* za sedanjost. Je to, kar izrecno imenuje odsedanjanje današnjosti (*eine Entgegenwärtigung des Heute*), odsedanjanje, ki razume zgodovino kot »vračanje« možnega.⁴⁵ Takšno

⁴⁰ *Ibid.*, str. 502.

⁴¹ *Ibid.*, str. 466–67.

⁴² Slovenski prevod *Biti in časa* za nemški *die Einerlei* vzame »enoličnost« (*Bit in čas*, str. 501, 502). Pomenski odtенок angleškega prevoda v članku (ang. *the singular and unique*) je prevelik, da bi ga lahko enotili z našim prevodom. (Op. prev.)

⁴³ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 501–2.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 521.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 529, 536.

samolastno zgodovinsko poizvedovanje, ki je naloga »destrukcije«, pa je (trpeče) osvobajanje samega sebe od spon današnjosti, kritika tega, kar je »sedanjost«. ⁴⁶ Še drugače, »destrukcija« kot kritika ponovi, s tem pa tudi predrugači, premisli in prisvoji, skrite silnice, ki so ne delu v današnjosti kot goli fasadi zgodovine. Prav v tem smislu Heidegger obuja »tiho silo možnega« kot tisto, kar naj bo razklenjeno s samolastnim poizvedovanjem pri zgodovini⁴⁷: ta ima nalogo razklepanja tubivšujoče zgodovine na način, »da v ponovitvi ‚sila‘ možnega vdre v faktično eksistenco, se pravi, da pride do nje iz njene prihodnosti.«⁴⁸ Bistvena preteklost, tj. bivšost, je dimenzija *izkustva* in/ali *dediščine*, ki je vržena naprej, »metabolizirana« [ang. *metabolized*] ali prepogibana v prihodnost.⁴⁹ Možno, *sila možnega*, je to, kar se nam približuje iz tega, kar je bilo: je to, kar bo prisvojeno v in skozi prihodnje mišljenje.

Destrukcija kot kritičen spoprijem sedimentirane tradicije s sedanjostjo je sestopajoče mišljenje, mišljenje, ki v svojem spuščajočem, regresivnem gibanju sledi padcu sedanjosti. Za tradicijo, ki je določena s filozofijo, pomeni kritično spoprijemanje s samo zgodovino filozofije. Heidegger v svojih uvodnih opazkah o »destrukciji« vztraja, da je naše medlo in povprečno razumetje biti lahko prežeto s tradicionalnimi teorijami in mnenji glede biti. Tradicija, ki tu prispe do prevlade, pravi Heidegger, skriva izvirne »izvire« svojega mišljenja. Z gojenjem in uvajanjem razumevanja biti na splošno v smislu »sveta« in prisotnosti kot gole »navzočnosti« tradicija (kar za nas pomeni filozofska tradicija) razširja in ohranja pozabo svojega lastnega izvora, lastnega sestopajočega porekla, tega, kar Heidegger imenuje *Herkunft*.

Sestopajoče mišljenje kot kritika je kritično odgovarjanje takšnim prikritim silam vladanja, ki so na delu v sedanjosti. Njegova *radikalnost* se vzpostavlja na izkopavanju korenin sedanjosti, na zakoreninjenosti sedanjosti v bivšem. S tem osvobaja sedanjost za možnost prihodnjega mišljenja.

Spust s teoretičnega in s hegemonije teoretičnega tako ne sme biti izveden na vertikalnem nivoju: ne sme biti izveden kot spust s teoretičnega na empirično ali praktično, saj bi takšno samorazumevanje še vedno pustilo nedotaknjeno tradicionalno, vseobvladujočo hierarhijo.⁵⁰ Če kljub vsemu ostanemo v kontekstu »sestopa filozofije«, potem moramo »sestop« [ang. *descent*] razumeti v trojnem pomenu: (1) sestop, kot pove *Abstieg*, ni sestop s teoretičnega na praktično, temveč gibanje filozofskega mišljenja samega v dimenzijo, ki jo je odprla Heideggerjeva destrukcija, v dimenzijo zgodovinskosti svojega izvora, vznika in izginotja: na kratko, zgodovinskosti svoje izkušnje. (2) Sestop je zatorej sestop višje zbranosti mišljenja, ki gre proti svojemu zgodovinskemu izvoru, in to

⁴⁶ *Ibid.*, str. 536. Tu Heidegger pomenljivo sprejema Nietzschejev pojem kritične zgodovine.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 533.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Heidegger prav zares prevaja grški *metabolé* z *Umschlag*: prepogibanje čez in naokrog, ovijanje: kar *labko* je, je ovito s tem, kar se nam približuje; približuje kot to, kar bo bilo.

⁵⁰ V tem oziru primerjajte začetek pisma *O »humanizmu«*, kjer je izpodrinjena tradicionalna ločnica med teorijo in prakso, med mislijo in delovanjem.

je drugi smisel sestopa: sestop kot poreklo ali *Herkunft*. (3) Sestop pa je že tudi prepoznanje lastne končnosti mišljenja, kar je tretji smisel »sestopa«: sestop misli, ki ga Heidegger v *Biti in času* imenuje padanje (*Verfall*) ter raztresenost (*Zerstreuung*) in bo kasneje prepoznan kot nietzschejanski propad (*Untergang*), njene smrti kot pogoj njenega rojstva – tj. možnosti prihodnjega mišljenja: prihodnjega mišljenja, ki ga lahko pričakujemo le v časovnosti *predhajanja* (*Vorlaufen*), v izrecnem (prevzemu in vzniku) teka naprej v nedoločnost še-ne-ja, ki utemeljuje možnost izkustva. Določnost sveta je sama vselej zakoreninjena v dogodevanju tega še-ne, v časenju izkustva in v časenju izkustva, ki se samo misli, v dimenziji tega, kar še ni, kot tega, kar bo kot prihodnje mišljenje.

Naloga mišljenja – prihodnjega mišljenja – je kultivacija možnega, »tihe sile možnega«, ne pa ukazovanje in vladanje dejanskemu ali sedanjemu.

Mišljenje, ki še ni in se dogodi kot še-ne samega sebe, je že vselej pričakovalo sedanjost. To pomeni, da prihaja iz preteklosti, ki je že vedno pred sedanjostjo, preteklosti, ki mora v tem smislu vedno šele priti.⁵¹ In kaj drugega pomeni izkustvo?

Če povzamem: kjer bralci *Biti in času* v Heideggerjevi fenomenologiji tubiti pogosto vidijo goli prezir do vsakdanjosti in zapadanja vsakdanje razloženosti, ki je nato premagana v samolastni eksistenci, sem sam poskušal pokazati, da se Heidegger – daleč od zavračanja vsakdanjosti – v resnici postavlja za heremenevitično in fenomenološko povrnitev/povnitev njenih skritih dimenzij. Ta povnitev je uprizorjena v in skozi destrukcijo zgodovine ontologije, ki je sama po sebi zgodovina najodločilnejših in prevladujočih predpostavk našega časa. Daleč od tega, da bi se povzpел nad vsakdan, čeprav po poti teoretičnega vzpona proti *archai* kot prvih načel, ki ga obvladujejo, je ta povnitev, kot sem želel pokazati, uprizorjena kot genealoško poizvedovanje, ki nas mora konec koncev voditi le do ponovne hvaležnosti do vsakdana in njegovih skritih sil. To seveda ne pomeni, da bi morali odstopiti od naloge mišljenja in pasti v brezsmiselnost, ki je morda bolj kot kdajkoli prej zaščitni znak vsakdanjega življenja v naši dobi. Pomeni raje, da je vsakdan, poleg vsega drugega, to, kar je najvrednejše pozornosti našega mišljenja, naše preudarnosti – mišljenja, ki kot predhodno ali *vorläufig* obenem ni več in še ni filozofija. In prav tu leži radikalnost in zapuščina Heideggerjeve fenomenologije.

Prevedel Martin Uranič

LITERATURA

Heidegger, M. (1967): *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Heidegger, M. (1995): »Pojem časa.« V: *Problemi*, letnik 33, št. 1/2. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. Str. 183–195.

Heidegger, M. (2005): *Biti in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Heidegger, M. (2017): *Kaj se pravi misliti?* Ljubljana: ZZFF.

⁵¹ Primerjaj Heidegger (2005: 42): »Tubit 'je' svoja preteklost na način *svoje* biti, ki se, grobo rečeno, vsakokrat 'dogaja' iz njene prihodnosti. [...] Njena lastna preteklost – in to pomeni zmerom preteklost njene 'generacije' – ne sledi, marveč je vselej že pred njo.«

PSIHOLOGIJA

PSYCHOLOGY

Mateja Vrbunc Tomazin
**FOKUSING
KOT PRAKSA
FILOZOFIJE
IMPLICITNEGA
V PSIHOTERAPIJI**

85-105

POT NA MOČILA 21
4294 KRIŽE
MATEJAVRHUNC@SIOL.NET

::POVZETEK

V PRISPEVKU PRIKAZUJEMO FOKUSING kot prakso Gendlinove filozofije implicitnega. Naravni proces usmerjanja pozornosti na notranjega referenta oz. občuten pomen (ang. *felt sense*) razkriva podatek o tem, kako posameznik je, in ne le o vsebini posamezne izkušnje. Proces omogoča simbolizacijo izkušnje tako, da pomika življenje naprej. Focusing predstavlja in hkrati spodbuja višje stopnje izkušanja. Navajamo pregled znanstvenih raziskav, ki proces fokusinga raziščejo predvsem v kontekstu psihoterapije, in poskušamo poiskati mehanizme spremembe v psihoterapiji znotraj procesa fokusinga ter podati predloge za nadaljnje raziskovanje v interakciji z razumevanjem aktualnih odkritij na področju nevroznosti in naravoslovja.

Ključne besede: Gendlin, focusing, felt sense, implicitno, proces, psihoterapija

ABSTRACT***FOCUSING, THE PRACTICAL APPLICATION OF THE PHILOSOPHY OF THE IMPLICIT IN PSYCHOTHERAPY***

In this article we establish that Focusing is a practice of Gendlin's philosophy of the implicit. The act of Focusing, a natural process of directing attention to the inner-referent or felt sense, reveals data about how an individual is, versus merely providing content-based descriptions of an individual's experiences. Further, the process enables symbolisation of a person's experience in a way that carries their life forward. Moreover, Focusing represents as well as facilitates higher levels of experiencing. We also reviewed scientific research studies on the process of Focusing, especially in the context of psychotherapy. This article is an attempt to both search for mechanisms of change in psychotherapy within the process of Focusing, and to make suggestions for further research wherein current outcomes from the fields of neurological and natural sciences would also be integrated.

Key words: Gendlin, Focusing, felt sense, the implicit, process, psychotherapy

1. OPREDELITEV FOKUSINGA

Osnovno in izvirno opredelitev fokusinga¹ je podal avtor fokusinga Eugene Gendlin. Focusing je po njegovem zelo prefinjen proces, v katerem »posameznik usmerja pozornost navznoter, k nejasni zaznavi nečesa tam« (Gendlin, 1990: 222). Ta proces je notranji akt in je popolnoma naraven, vendar ga večina ljudi ne pozna. Ne gre za stik s čustvi ali občutki in tudi ne za miselno ugotavljanje ali ugibanje o sebi. Bistvena je telesna zaznava oziroma telesno zavedanje tega, kako posameznik je v določenem življenjskem položaju, in to avtor poimenuje *felt sense*² (občutena zaznava³) oziroma *neposredni referent* (Gendlin, 1981). Zanimanje za to, kako posameznik je, kjer glavno vlogo igra posameznikova simbolizirana (ubesedena) telesna izkušnja, se začne s samoraziskovanjem, kako se počuti, in se lahko nadaljuje do samo-transcendence (ang. *self-transcendence*) v smislu »preseganja sebe«, kar je pokazala tudi raziskava M. Leijssen (2000).

Posameznik se posveti neposrednemu referentu izkušanja, ki ga zazna pred besedami ali koncepti, ko čuti, da tam nekaj je; vendar tega, kar čuti, ne more natančno opisati. Celoten proces, vključno s tem, kar sledi tej zaznavi, je focusing (Gendlin, 1964; Krycka in Ikemi, 2016).

Focusing je torej proces utelešenega zavedanja, ki ga je težko razložiti eksaktno, saj gre za izkustveni implicitni proces. Je način prisluškovanja telesnemu implicitnemu, torej jezikovno neartikularnemu vedenju o življenjskih položajih. Ko implicitno vedenje postane središče pozornosti, je to *felt sense*; ta omogoča, da se implicitno vedenje prevede v eksplicitni jezik (Gendlin, 1991; 1981; Parker, 2015).

Felt sense je eden od osrednjih pojmov fokusinga. Po Gendlinu, ki ga je skoval, »ostaja tisto, kar je odcepljeno⁴ in ni občuteno, nespremenjeno. Ko je občuteno, se spremeni. Ljudje zvečine mislijo, da bodo dobro, če si ne bodo dovolili čutiti svojih negativnih vsebin, vendar te tako ostajajo statične, enake« (Gendlin, 1986: 178). To, kako se celota »težave« pokaže v obliki telesne zaznave v sedanjem trenutku, je *felt sense*. *Felt sense* je telo in um, preden sta ločena. Ko se pojavi, je nejasen, občutimo ga kot nekaj smiselnega, vendar nepoznanega. Je telesna zaznava, občutek pomena (Gendlin, 1981) in »dostop do implicitnega pomena« (Afford, 2014: 252). Ob soočenju s težavo ali konkretnim položajem pozornosti ne prenesemo na misli ali čustva, ki se pojavijo iz tega položaja, temveč na občutenje/zaznavo »vsega tega«

¹ Gendlinov napotek je, da v vseh jezikih ostane izvirno poimenovanje te metode. Zato v slovenščini uporabljamo prevzeto besedo, ki je oblikovno in glasovno poslovenjena.

² Tudi glede pojma »felt sense« upoštevamo napotek Gendlina, da v vseh jezikih ostane njegovo izvirno poimenovanje.

³ V slovenskem jeziku se pojavljajo še trije prevodi za *felt sense*: zaznavni čut, pomenski občutek in zaznani občutek, vendar po našem mnenju vsi zgrešijo to, kar *felt sense* dejansko pomeni. Gre bolj za vedno sveže iskanje oz. zaznavanje tega, kar se poraja, to pa je vedno tudi občuteno. Zato se v praksi in teoriji večkrat uporablja kar »felt sensing« – zaznavanje tega, kar lahko tudi občutimo.

⁴ Odcepljeno iz zavedanja.

oz. celote tega položaja; to občutenje je pogosto telesno (Purton, 2010). Kar posameznik čuti, niso »stvari znotraj njega«, temveč čutečnost tega, kar se dogaja v posameznikovem življenju v zunanosti (Gendlin, 1997b).

Fokusing je naravna veščina, ki ni bila izumljena, temveč odkrita z opazovanjem početja posameznikov, ki se učinkovito spreminjajo (Gendlin, 1981). Je proces izkušanja, na podlagi katerega lahko posameznik dobi nove vpoglede (Madison, 2012). Vpogled, ki nastane pri izkušanju, se ujema s pomenom vpogleda v nevroznanosti, kjer je vpogled nekaj, kar »eksplodira v zavestno« (Claxton, 2005: 227), in tisto, kar se dogaja v desni hemisferi, ki poskuša naenkrat zajeti vse različne vidike nekega položaja in celota tega položaja »naenkrat oživi pred nami v trenutku nenađnega prepoznanja« (McGilchrist, 2009: 228).

Tovrstni telesni način védenja izkušamo kot občutek ali vtis (ang. *feel*) nekega položaja, ki je kompleksnejši od konceptualnega razumevanja. Zato se je pomembno ustaviti in »biti z« izkušnjo v sedanjem trenutku, da »postane konkretno izkušanje in ni le implicitno ozadje« (Parker, 2014: 238). Tedaj se zgodita dve stvari: a) nastane določena vrsta izkušnje, ki je prvi in zaenkrat edini primer izkušanja te vrste ter zato primer samega sebe, ki ga lahko primerjamo z drugim izkušanjem; b) izkušanje se s tem, ko postane določeno, spremeni (pomakne naprej). In če izrecno opredelimo, kako se je spremenilo, ponavljamo proces in ustvarimo spet drugo vrsto izkušanja, saj ni nič več tako, kot je bilo prej, temveč je tako, kot je zdaj. Vsako izkušanje je lahko primer samega sebe in zato vir novega pomena. Ta proces »identificiranja toka telesnega izkušanja, ubesedenja, kakšno je, ugotavljanja, kako je poimenovanje spremenilo izkušanje, ubesedenja, kakšno je to zdaj, se imenuje fokusing« (Parker, 2014: 239).

Fokusing se navezuje na to, kako en način izkušanja, neposredni referent, deluje v procesu tekoče osebnostne spremembe. To Gendlin (1964) opredeli v 4 stopnjah, ki pa se ne pojavljajo kot jasno ločljive: 1. *Neposredna referenca (namig) v psihoterapiji* (prva stopnja fokusinga); posameznik se s svojo notranjo pozornostjo obrne k zagotovo občutenemu, a pomensko nejasnemu referentu. 2. *Razkrivanje* (druga stopnja fokusinga); osredotočanje na neposredno občutenega referenta običajno korak za korakom razkriva eksplicitno védenje o tem, kaj to je. Lahko pa se »odpre« tudi na zelo opazen, dramatičen način. Za to stopnjo je značilno telesno olajšanje, nenadno védenje in globoko čustveno prepoznavanje prej neprijetnih čutenj, saj tisto, kar je bilo prej občuteno, zdaj dejansko dobi smisel, na podlagi česar se lahko na tej stopnji pojavijo rešitve težav. 3. *Celovita, splošna uporaba* (tretja stopnja fokusinga); način, na katerega je mogoče proces neposredne reference in razkrivanja posplošiti na mnoge vidike posameznika, se ne kaže le v njegovih kasnejših poročanjih o učinkih in razlikah, temveč v trenutkih, ki sledijo nemudoma po razkrivanju občutenega referenta. Posameznika zajamejo mnoge različne asociacije, spomini, položaji in razmere, ki so vsi povezani z občutenim referentom; kljub temu da si vsi delijo isti občuteni pomen, se lahko konceptualno med seboj zelo razlikujejo. 4. *Premik referenta* (četrt stopnja fokusinga); občuti se jasna sprememba ali premik neposrednega referenta, kar pogosto sledi prejšnjim

trem stopnjam. Implicitni pomeni, ki jih posameznik lahko simbolizira iz te neposredne reference, so zdaj precej drugačni oziroma drugi. So nova neposredna referenca, s katero se znova začne omenjeni štiristopenjski proces. Brez premika reference je tisto, kar posameznik pove, le govorjenje, intelektualiziranje in poročanje.

::2. RAZVOJ FOKUSINGA IN RAZISKAVE

Zanimanje za to, kar se danes imenuje fokusing in *felt sense*, se je začelo z Williamom Jamesom. Izkušnjo *felt sense* je opisal kot »občuteni pomen« ali »vrzel« (ang. *gap*), ko se npr. poskušamo spomniti pozabljenega imena (James, 1890/1950: 224; 251-252). Uradno raziskovanje tovrstnega občutnega pomena sta začela Kirtner in Cartwright (1958) s čikaške univerze. Raziskovala sta, *kako* so klienti opisovali svoje težave. V okviru na klienta usmerjene terapije sta oblikovala ocenjevalno lestvico s petimi kategorijami (ang. *Five Descriptions to First Therapy Interviews*), ki se je začela z navzven usmerjenim klientom, ki opisuje svoje težave, kot da bi bile skoraj v celoti zunanje, in se izogiba razpravi o notranjih čutenjih, čeprav so ta očitno prisotna (ton glasu, telesna drža in gibi ...). Najvišjo stopnjo je predstavljal navznoter osredotočeni klient, ki ima močno in zelo očitno motivacijo za ustvarjanje in preizkušanje vzgibov, misli, idej, četudi mu to povzroča strah, krivdo, žalost ... (Kirtner in Cartwright, 1958). Izidi ocenjevanja po tej preprosti lestvici so bili presenetljivi, saj so vsi klienti s četrte in pete stopnje imeli pozitivne terapevtske izide, vsi klienti s prve in druge stopnje pa neuspešne. Zato je lahko Kirtner že po prvem srečanju s klienti predvidel, kdo bo imel od terapije korist in kdo ne. Omenjena odkritja pa so bila pozabljena, dokler ni Gendlin s sodelavci tega znova odkril. Postavil si je med terapevti nepriljubljeno vprašanje, zakaj terapije ne uspevajo pogosteje (Gendlin, 1981). Rogers je takrat že razvil lestvico za merjenje klientovega vedénja v terapiji. Tako Rogersova kot Kirtner–Cartwrightova lestvica sta se osredotočali na vsebino tega, kar je klient povedal (Parker, 2014). V tem obdobju sta Gendlin in Rogers sodelovala na Univerzi v Chicagu, vendar se je Gendlin zanimal bolj za klientov proces, za razsežnost, do katere se klient lahko osredotoča na svoje še ne pomensko jasno, vendar neposredno občuteno izkušanje (Gendlin idr., 1968).

V istem obdobju je Rogers (1957) napisal tisto, za kar je čutil, da je jedro psiholoških lastnosti terapevta (6 pogojev), potrebnih za pozitivni terapevtski izid (Krycka in Ikemi, 2016). Rogers je prvi poimenoval *proces* klientovega vedénja, ki nakažuje spremembe v klientovem notranjem delovanju, ta proces pa naj bi bil značilen za uspešnost terapevtskega odnosa (Klein idr., 2017). V procesu psihoterapevtske spremembe je predvideval konstanten in optimalen niz sedmih stopenj ter dognal, da se posamezniki ne pomikajo toliko od homeostaze skozi spremembo do nove stalnosti, temveč je pomembnejši kontinuum v pomikanju od stalnosti v spreminjanje, od toge strukture k toku, *od nedejavnosti k procesu*. Glede na to, na kateri od teh sedmih stopenj procesa je klient v kakovosti svojega izrazja, je mogoče domnevati, kje je v procesu spremembe (Rogers, 1958).

Gendlin razvija pojem procesa naprej; po njegovem se navezuje na določen vzorec logičnih odnosov, ki jih lahko teorija pripisuje dogodkom. Takole definira: »Ko nekaj poimenujemo proces, imamo s tem v mislih verigo dogodkov. Dogodki so vedno tu; njihove trenutne značilnosti in organiziranost so odvisni od prejšnjih dogodkov v verigi in nakazujejo prihodnje dogodke (ali dinamično težijo k njim)« (Gendlin, 1959: 8). »Izkušanje« (ang. *experiencing*) je v skladu s tem organizmični proces, telesni proces, v katerem je vsaka živa stvar, tudi rastlina, že v interakciji – kar živi, ni stvar, temveč interakcija z okoljem. Tu stopi v ospredje Gendlinov pojem »najprej interakcija« (ang. *interaction first*), ki pomeni, da posamezni dogodek ne deluje sam zase, temveč je že pod vplivom procesov, na katere vpliva (Gendlin, 1997a).

Kljub razhajanjem med Rogersom in Gendlinom se njun pogled združuje v tem, da poudarek ni na terapevtskih konceptih, temveč na procesu klientovega izkušanja. Koncepti in teorija so uporabljeni izkustveno in z vsako novo uporabo dodelani (Madison, 2015). Gendlin je izvedel vrsto raziskav (npr. Gendlin, 1962; Gendlin in Berlin, 1961), ki so ugotovile trajno pozitivno povezavo med uspešnim terapevtskim izidom in stopnjo klientovega izkušanja. S sodelavci je razvil sedemstopenjsko »Lestvico izkušanja« (ang. *The Experiencing Scale*) (Klein idr., 1970), ki je v nadaljnjih raziskavah do danes postala osrednja mera za stopnjo, do katere klienti delujejo vzajemno s svojim občutenim izkušanjem. Na najnižji, prvi stopnji se vsebina ne nanaša na pripovedovalca, ki pove zgodbo. Opiše druge ljudi in dogodke, pri katerih sam ni udeležen, ali predstavi splošen in oddaljen opis idej. Na najvišji, sedmi stopnji izkušanja vsebina razkriva govorcevo razvijajoče se zavedanje lastnih trenutnih čutenj in notranjih procesov. Jasno kaže, da se lahko pomika z ene notranje reference k drugi tako, da vsaka nova stopnja samozavedanja deluje kot odskočna deska za nadaljnje raziskovanje. Izkušanje na sedmi stopnji je razsežno in razkrivajoče. Izkustvena perspektiva je zanesljiv vir samozavedanja in je uporabljena kot glavni in prvi referent za mišljenje in delovanje (Klein idr., 1970).

Izvirna »Lestvica izkušanja« je bila oblikovana za merjenje ene od sedmih niti (nizov) Rogersove zamisli procesa. Poznejša sedemmestna vodena ocenjevalna lestvica je bila standardizirana do te mere, da se ocenjevalci lahko zanesljivo usposobijo (individualno ali skupinsko) za uporabo lestvice (Greenberg in Safran, 1978).

Fokusing pomeni višje stopnje na »Lestvici izkušanja«; začne se na 4. stopnji, ko se začnejo kognitivni in afektivni procesi med seboj prepletati (Klein idr., 1970). Tedaj se pojavi klientovo neposredno črpanje iz izkušanja z namenom ubesediti čutenja in odzive, in to je najnižja stopnja, ki je bila v raziskavah povezana z uspešnim terapevtskim izidom (McGuire-Bouwman, 1996).

Hendricks Gendlin (2002) zbere 27 nadaljnjih zgodnjih raziskav, ki so podobno kot Kirtner-Cartwrightova raziskava (1958) pokazale, da višje stopnje izkušanja korelirajo z bolj uspešnimi izidi terapije. Enako ugotavljajo tudi sodobnejše raziskave (npr. Pos, Greenberg in Warwar, 2009; Toukmanian, Jadaa in Armstrong, 2010; Harte, Strmelj in Theiler, 2019). Večina sodobnega raziskovanja makroprocesov (s pomočjo

»Lestvice izkušanja«) se odvija na Japonskem, kar ni dostopno tistim, ki ne znajo japonsko. Na kratko sta jih povzela Krycka in Ikemi (2016); tudi te raziskave pridejo do pozitivnih korelacij med stopnjo izkušanja in izidi terapije. Miyake, Ikemi in Tamura (Ikemi, 2018) so v japonsčini izdali priročnik za ocenjevanje izkušanja; oblikovali so petstopenjsko lestvico izkušanja, s katero so želeli poenostaviti izvirno lestvico, in nastal je terapevtski ocenjevalni obrazec tipa papir–svinčnik. Ikemi (2018) je priročnik v angleškem jeziku predstavil bralstvu, ki ne zna japonsko.

Fukumori in Morikawa (2003) sta izmed različnih drž fokusinga s faktorsko analizo izbrala tri. S tem postopkom sta razvila izvirno »Lestvico načinov fokusinga« (ang. *The Focusing Manner Scale*), vprašalnik tipa papir–svinčnik, ki vključuje 23 postavk. Gre za merjenje načinov, kako posameznik dostopa do svojega utelešenega izkušanja (Krycka, 2014; Zwiercan in Joseph, 2018). Lestvica je uporabna za širši krog raziskovalcev, saj ne zahteva nobenega predhodnega znanja ali izkušnje o fokusingu, medtem ko je »Lestvica izkušanja« namenjena le tistim, ki so večji terapije in fokusinga. Aoki in Ikemi (2014) navajata tri drže fokusinga: 1) ozaveščenje *felt sense*; ko nekdo pojasnjuje iz felt sense (torej ga ne opisuje oz. ne govori o njem), lahko ugotovi, da je *felt sense* bogat z implicitnimi pomeni; 2) sprejemanje in delovanje iz *felt sense*; *felt sense* in pomikanje naprej (ang. *carrying forward*) sta v fokusingu obravnavana kot sredstvo spremembe (Gendlin, 1964); 3) zavzetje udobne razdalje od *felt sense*; to je drža, povezana z »ustvarjanjem prostora« (UP) (ang. *Clearing a space*), prvim korakom fokusinga po Gendlinu, pri njem opisanem takole: »Gre za notranje dejanje vzpostavljanja razdalje med sabo in tem, kar vas teži, vendar imate to še vedno pred sabo. Ne vstopate v težave, temveč stopite nekoliko nazaj, tako da vas težave ne preplavljajo več, vendar so dovolj blizu, da jih še vedno lahko čutite« (Gendlin, 1981: 72).

UP je bil prvi mikroproces, ki so ga sistematično raziskovali v »Na fokusing usmerjeni terapiji« (NFUT), predvsem v povezavi z zdravstvenimi temami, največ z rakom na dojkah (npr. Gendlin, Grindler in McGuire, 1984; Grindler Katonah, 1999). Z nadaljnjim pogostim raziskovanjem protokola UP se je v zadnjih letih pojavilo vprašanje, ali je UP, tako kot je bilo mišljeno na začetku, prvi korak v procesu fokusinga, ki pomaga posamezniku najti primerno razdaljo do tega, kar vznikla v njegovem polju zavedanja, s čimer klienti zmorejo ustvariti psihološko varen prostor, iz katerega se lahko nadalje odvija terapevtsko delo NFUT, ali pa je to nova oblika NFUT. Kot kažejo raziskave, UP deluje bolj terapevtsko, kot je bilo zamišljeno na začetku; očitne so povezave s spremembami v samozaznavanju, soočanjem s težavami in zmanjšanjem stresa (Krycka in Ikemi, 2016), »saj ustvari izkušnjo ‚novega mene‘, ki se ga težave ne dotaknejo« (Leijssen, 2007: 30). Raziskave UP so se nadaljevale na področju psihičnega in telesnega zdravja (npr. Klagsbrun, Lennox in Summers, 2010; Takasawa, Kaneda in Tsuda, 2019). Vse raziskave so pokazale pozitivne izide.

Hendricks Gendlin (2002) zbere izide 23 zgodnejših študij, ki pokažejo, da je fokusing, tudi ko je merjen z drugimi instrumenti kot z »Lestvico izkušanja«, povezan

z uspešnim izidom. Novejše raziskave mikroprocesov raziskujejo pomen terapevtove pristnosti s klientovega vidika, saj je v NFUT pristnost razumljena kot pomemben terapevtski proces in se izkaže celo kot ključni terapevtski proces (Schnellbacher in Leijssen, 2009). UP je nadalje uporaben npr. tudi za delo s sanjami (Ellis, 2016). Stinckens, Lietaer in Leijssen (2013) razvijajo obširno mikroteorijo dela z notranjim kritikom, pri čemer je bistven proces, kjer uporabijo fokusing. Vanhoooren (2019) uporabi veččino fokusinga, bolj natančno: posvečanja *felt sensu*, pri raziskovanju načinov dela z nesmisлом kot eno izmed večjih groženj sodobnega sveta, ki je eden bistvenih simptomov depresije. Raziskuje, kako lahko k iskanju smisla prispevajo intervence na mikro, mezo (narativni) in makro (eksistencialni) ravni, pri čemer je bistveni poudarek na mikro dimenziji pomena (*felt sense*).

Omenjene raziskave dokazujejo, da je stopnja izkušanja pomemben napovednik glede tega, kateri klient bo imel korist od terapije in kateri ne. Gendlin in sodelavci (1970) so pričakovali, da bo terapija stopnjo izkušanja tudi zviševala, vendar napovednik tega ni podpiral, kar bi lahko pomenilo, da nekaterim ljudem terapija ne pomaga. Pojavilo se je vprašanje, ali je kliente, ki so na nizki stopnji izkušanja, mogoče naučiti, kako fokusirati. Gendlin (1964) je že opisal *proces* fokusinga, iz tega pa je razvil *postopek*, s pomočjo katerega se vsak lahko nauči, kako fokusirati. Mary Hendricks Gendlin (2002) je zbrala 39 študij, ki kažejo, da je mogoče fokusing oz. stopnjo izkušanja povečati s poučevanjem ali z določenimi terapevtskimi intervencijami.

V omenjenih raziskavah, ki so pokazale pozitivne povezave globine izkušanja s terapevtskim izidom, so izide merili predvsem s samoocenjevalnimi vprašalniki oz. lestvicami za merjenje različne simptomatike: od depresije, anksioznosti, stresa, utrujenosti in zmedenosti (razpoloženskih stanj) do čustvenega procesiranja, osebnostne trdnosti, čuta za jaz, telesne samopodobe, samoučinkovitosti itn. Uporabljali so tudi osebnostne vprašalnike (npr. Minnesotski multifazični osebnostni vprašalnik), ki pokrivajo širok razpon splošnih simptomov. Merili so tudi zadovoljstvo glede na stopnjo pričakovane spremembe na koncu terapije, čustveno izraznost glasu, kakovosti medosebnega vzajemnega delovanja v odnosu (partnerska terapija), socialne veščine, lokus kontrole, psihološko in somatsko blagostanje, merjeno z različnimi instrumenti, strah pred ocenjevanjem drugih ... Izide terapije so ocenjevali tudi terapevti z ocenjevalnimi lestvicami, s katerimi so merili klientove samozaznave, terapevtove ocene uspeha, klientove spremembe v vedénju, stopnjo avtističnosti in umaknjenosti vase (pri shizofrenih bolnikih), pacientovo stopnjo samorazkrivanja ali samoraziskovanja ipd.

::3. FILOZOFIJA IMPLICITNEGA

Filozofska podlaga fokusinga je filozofija implicitnega, ki jo je razvil Gendlin. Gre za nov način razmišljanja, ki znova združuje znanost in duhovnost ter obe pomika naprej na nove načine. Gendlin je izdal preko 240 strokovnih in znanstvenih člankov ter knjig. Filozofijo implicitnega razvija v dveh temeljnih delih: *Experiencing and the Cre-*

ation of Meaning (1997b) in *A Process Model* (1997a). V prvem opisuje načine eksplisitnega stika z implicitnim, ko imajo koncepti strukturo, ki izvira iz nakazovanja (ang. *implying*). Življenje je stalno nakazovanje. Pri tem obstaja urejen, vendar več kot logičen odnos med koncepti in implicitnim. V drugem delu pa predstavi model procesa, ki je nasprotje negibnemu in nespremenljivemu modelu organizmov in sveta; ta dojema svet kot strukturiran in razdeljen na enote, čas pa kot linearen, potekajoč iz preteklosti v prihodnost. Gendlin to poimenuje »model enot«.

V zadnjih stoletjih je bilo človekovo razumevanje sveta na Zahodu močno pod vplivom modela enot in domneve, da ima svet vnaprej določen red. Prevladuje prepričanje, da je resnično le tisto, kar se da izmeriti, vendar je zgodovina znanosti zgodovina sprememb (Parker 2014). Življenje je kompleksnejše od konceptov, zato Gendlin (1997a) predlaga nov način razmišljanja, ki je več kot le še en nov niz konceptov. Njegov način razmišljanja vključuje tisto, kar koncepti izpustijo, in to je *implicitno*, namreč tisto, kar neposredno čutimo v svoji notranjosti, a tega ni mogoče zajeti v jasne opredelitve. Razvije nove, zelo natančne koncepte, s pomočjo katerih oblikuje drugačno razmišljanje o svetu; ti koncepti so uporabni pri vpogledih v vprašanja, kot so razvoj življenja, narava jezika, narava duhovne izkušnje in neusklajenost teorije relativnosti in kvantne fizike. Gendlin (2013) govori o dveh načinih razmišljanja o tem, kaj zares obstaja; o ozkem in širšem, oba pa vidi kot potrebna. Ozki način – ta predvideva, da vse obstaja v prostoru, ki vsebuje stvari, resničnost pa se zdi tisto, kar zaznavamo pred sabo in okoli sebe – je izpeljan iz širokega načina razmišljanja. Ta se začne iz dejavnosti, ki *smo* mi sami. Gre za proces, dogajanje, ne le za stvari, ki so pred nami in okoli nas. »Smo okoljska interakcija z vesoljem« (Gendlin, 2013: 95).

Gendlin in kvantni fizik Lemke (Gendlin in Lemke, 1983) razpravljata o tem, da pravo razumevanje ni predvidevanje delcev, temveč interakcija. Opredelitev prostorskega mesta, točke v času in identitete posameznega delca, bi morala veljati le za nazaj, iz procesa spremembe. V skladu s tem opišeta vse prežemajoče polje, ki nima stalnega mesta; je le potencial za to, da se nekaj zgodi, vendar ni dejansko dogajanje. Ko polje vzajemno deluje z nečim, dobimo dogodek, *interakcijo*. Po njunem ni stvari in delcev, so le polja in interakcije. Polja so v interakciji z drugimi polji, in tako nastane interakcija, ki jo imenujemo »delci« ali »dogodki«. To velja tudi za naše telo, razumljeno kot interakcija z okoljem, ki poteka med drugim prek odzivnosti in križanja.

::3.1. Odzivni red in križanje

Zahodna miselna tradicija temelji na predpostavki, da ima svet vnaprej določen red, npr. nespremenljive zakone narave, ki mu potem prilagodimo izkušnjo. Vendar je »življenje stalno potekajoča interakcija s svetom, zato kot utelešena bitja na predkonceptualen telesni način vemo, kako vzajemno delovati s svetom« (Parker, 2014: 238).

Različni teoretični pristopi (tudi tisti v psihoterapiji) razvijajo vsaka svojo mrežo natančnih ugotovitev, ki pa niso skladne med seboj. Zato Gendlin (1997c) meni, da naravni red ne more biti le ena od teh mrež. »Narava se lahko odziva s presenetljivimi in natančnimi podrobnostmi, vendar pri različnih pristopih različno [...] Odzivni red (ang. *responsive order*) zagotavlja ‚resničnost‘, ki je podlaga za preverjanje« (Gendlin, 1997c: 387-388). Ni pa višje instance, ki bi pomagala pri odločitvi, katera od »realnosti« teh različnih pristopov je prava. Gendlin namesto tega predlaga osredotočenje na to, kako delovati z več kot enim sistemom.

Na primer: logično sklepanje je pomembno, a obstajajo tudi drugi spoznavni modusi, ki jih je treba upoštevati, zlasti ko gre za kompleksne reči. Odzivni red je po svoje »pravilnejši« od logično strukturiranega sistema, saj temelji na dejanski izkušnji v sedanjem trenutku. Kako poteka izkušanje, dobro prikaže Gendlinov (1999) koncept križanja (ang. *crossing*), ki ga je mogoče povezati z Diltheyjevim pojmom *Nacherleben* (»podoživljanje« ali bolje: »po-izkušanje«;⁵ v ang. *Re-experiencing*) (Ikemi, 2017: 162). Po-izkušanje ne pomeni vnovič izkusiti preteklo izkušnjo, temveč gre za to, da preteklo situacijo »živimo naprej«, kar lahko nadgrajuje pomen preteklih dogodkov (Hirano, 2019). Posvečanje *felt sensu* je pravzaprav izkušanje, ki temu sledi (Ikemi, 2014). Pri tem se zgodi ubesedenje oziroma eksplicitno simboliziranje te nove izkušnje, ki se mora znova vračati na izvorno ozemlje, namreč telo, in sicer zaradi preverjanja, ali še vedno resonira (Madison, 2015). Ko za označevanje odzivnega reda uporabljamo besede, presegamo njihovo logično zgradbo. Računalnik zato ne prepozna metafor, čeprav te niso brez reda. Metaforo lahko natančno razumemo, vendar je ne moremo posredovati z logičnimi izrazi. Eno reč izrazimo z drugo; tako ju »križamo« in s tem ustvarimo nov pomen, več pomena (pomen je globlji od kognitivnega koncepta oz. kognitivnega pomena besed v metafori) (Gendlin, 1997c).

Ikemi (2017) tu razločuje dve vrsti križanja: *po-izkušanje*, ki je (v skladu z Diltheyjevim pojmom *Nacherleben*) obenem tudi izraz in razumevanje (troedinost izkušanja: izkušanje-izražanje-razumevanje), ter križanje dveh kontekstov kot v primeru *metafore*. Meni, da bo dodelava teh dveh oblik prispevala k prenovi psihoterapevtskih teorij. Tradicionalna psihoterapija predpostavlja, da to, kar se pojavlja v zavestni izkušnji, predstavlja spomine, shranjene v nezavednem. Zato je bila glavna kognitivna dejavnost v psihoanalizi spomin, ki so ga skušali obuditi s pomočjo hipnoze in proste asociacije. Z Gendlinom pride namesto spomina kot glavna kognitivna dejavnost v ospredje *križanje*, namesto nezavednega pa se zanimanje usmeri v *implicitno*. Če posameznik z refleksijo ugotovi, da je na določeno izkušnjo vplival pretekli dogodek, je tudi to nov pomen, ki je bil ustvarjen v sedanjosti (Ikemi, 2017).

⁵ V pomenu, sorodnem »podoživljanju«; za neologizem »po-izkušanje« smo se odločili zato, ker »experiencing« zavestno prevajamo (in razumemo) kot izkušanje in ne kot doživljanje.

::4. MEHANIZMI DOSEGANJA SPREMEMB S FOKUSINGOM

Psihoterapija je optimistično prizadevanje, ki išče konstruktivno osebnostno spremembo, zato menimo, da je pomembno razmišljati o mehanizmih spremembe tudi v kontekstu fokusinga. Zdi se, da je bilo za Gendlina najpomembnejše zavedanje, da spremembe prihajajo v »majhnih korakih«, saj za spremembo v terapiji ni dovolj, da ve posameznik zdaj več o svoji preteklosti, temveč se ustvarjajo novi načini bivanja, ki niso logično nasledstvo tega, kako je bil ta posameznik doslej (Gendlin, 1990). Teh novih načinov posameznik ne more preprosto odrediti sam sebi (od zgoraj navzdol). Gre za ustvarjanje sebe na novo, vendar nas to običajno ne spremeni zelo; začne se z oblikovanjem *felt sensa* tega, *kako* smo. Potem pridejo novi in veliko bolj zapleteni majhni koraki spremembe, ki »nas vodijo ne ravno do naše zaželene oblike, temveč do nečesa veliko bolj dodelanega« (Gendlin, 1993: 27). Mehanizmov, ki v procesu fokusinga pripeljejo do spremembe, tako ne moremo videti kot ločenih enot, temveč prej kot pomikanje življenja naprej, in sicer na organizmični način, v kontekstu Gendlinovega »evevinga« (ang. *everything by everything*) (Gendlin, 1997a), vzajemnega učinkovanja, ko vse vzajemno učinkuje na vse. Gre za učinkovanje na tisto, kar je že vplivalo na proces. Tudi nevroznanstvenik Tronick (2009) je kritičen do običajnih raziskav procesov sprememb v terapevtskem procesu in pravi, da služijo same sebi, saj se proces sprememb vključuje, prepleta in sopoljva z drugimi ravnmi pomena, ki ne vstopajo eksplicitno v teorijo. Zato trdi, da so povezave med teorijami in dejansko prakso šibke, ohlapne, celo neobstoječe.

Ta trditev se kaže kot pomembna, saj je za večino terapevtov in raziskovalcev NFUT bistveno vprašanje, ali in kako klienti dostopajo do svojega izkušanja in kako je to povezano s terapevtsko spremembo pri klientu (Krycka in Ikemi, 2016). V nadaljevanju predstavljamo pet možnih mehanizmov sprememb znotraj fokusinga, ki pa medsebojno vplivajo en na drugega.

::4.1. Sprejemanje namesto potlačevanja in izogibanja

Gendlin (1986: 178) meni, da »le nekaj trenutkov občutenja lastnih negativnosti v telesu omogoči, da se te spremenijo«. Sprejeti tisto, kar je prisotno v sedanjem trenutku, brez izogibanja izkušnji, ne glede na to, ali je prijetna ali neprijetna, je Rogers poimenoval *odprtost do izkušenj*, ki omogoča spremembe in nadaljnji razvoj. Paradoks spremembe je opisal takole: »Ko se sprejem takega, kot sem, se sprememim« (Rogers, 1961: 17). Med glavnimi koraki fokusinga je sprejeti resničnost, kot se predstavlja, in sicer, kot se pojavi iz *felt sensa* (Gendlin, 1981), kar pomika izkušnjo naprej. Pomikanje naprej v izkušanju velja v fokusingu za sredstvo spremembe (Gendlin, 1964). Sprejemanje namesto potlačevanja ali izogibanja izkušnji raziskuje tudi behaviorizem, ko ugotavlja, da naj bi bil zaznani notranji in zunanji nadzor temeljni vidik razvoja in ohranjanja anksioznih motenj (Barlow, 2002). Hofmann, Heering, Sawyer in Asnaani (2009) so ugotovili, da je sprejemanje v primerjavi s

potlačitvijo notranjih izkušenj med izpostavljanjem vznemirjajočim dražljajem zmanjšalo anksiozen fiziološki odziv.

Sorodne empirično preverjene procese spremembe podaja tudi Teorija sprejemanja in predanosti (ang. *Acceptance and Commitment Therapy*), praksa polnega čuječnega stika s sedanjim trenutkom v okviru vedenjske psihoterapije (Hayes, 2004), ki s pomočjo tehnik kognitivne defuzije klientu omogoči, da opazuje misli kot simbole. To klientu pomaga omiliti pretirano istovetenje z lastnimi miselnimi vsebinami, kar naj bi bilo povezano z njegovim nezadovoljstvom (Černič in Tomažič, 2019).

::4.2. Notranji odnos in neidentifikacija

Edinstvenost fokusinga je utelešen notranji odnos, ko se »jaz«, ki se obrne k čemurkoli, kar se pojavi, »temu« lahko posveča. To omogoča spremembo v procesiranju notranje izkušnje; omogoča, da se posameznik ne identificira z izkušnjo – npr. strahu –, temveč se identificira z jazom, ki lahko »dela družbo« temu »nečemu« znotraj, kar preprečuje preplavljanje tega »nečesa«, npr. strahu. Biti v odnosu z lastno notranjo izkušnjo (*s felt sensom*) torej pomeni, da je posameznik lahko s svojimi čutenji in ne v njih. Lahko pa se zgodi, da posameznik ne more biti prijazen do tega »nečesa« znotraj sebe, kar pomeni, da temu stoji na poti nekaj drugega. V tem primeru se posameznik posveti tej oviri, kar je tudi »nekaj«, s čimer ima lahko odnos (Gendlin, 1981). Pri tem je pomembna drža oz. modrost »ne vedeti«, saj se je notranji izkušnji pomembno približati brez prepričanja, da o tem že vse vemo, in tudi brez prepričanja, kako naj bi bilo. Tako držo omogoča naravno stanje jaza, in sicer »navzoči jaz« (ang. *Self in Presence*) (Weiser Cornell, 2015), kar je blizu Sternovemu »sedanjemu trenutku« (Stern, 2004) in morda tudi mistični tradiciji, ki gre onkraj dualizma snovnosti in uma, v kateri je »opazujoči jaz« (ang. *Observing Self*) tisti, ki odstira resnični pomen (Deikman, 1982). Stern (2004) pravi, da izkušnje, ki se odvijajo v sedanjosti, služijo kot sprožilci, ki izberejo fragmente iz preteklosti. Tega se je potrebno zavedati, da posameznik prepozna, kaj se zares dogaja v sedanjosti in se s tem sooči. Ko se oblikuje vsak nov sedanji trenutek, ponovno »ožiči« dejanski nevrološki posnetek preteklosti in ponovno napiše možne spomine preteklosti. Originali se s tem procesom spremenijo in ne obstajajo več v obliki, kot so bili zapisani. Gendlin (1981) je predvidel ta odkritja, saj je trdil, da imamo v sedanjosti le sedanji trenutek kot točko srečanja med preteklostjo in sedanjostjo in da je *felt sense* vedno v sedanjosti, v sedanjem vzajemnem delovanju, v katerem je veliko preteklosti, vendar udejanjene v sedanjem položaju.

::4.3. Križanje kot dvojni mehanizem spremembe

Znotraj koncepta »križanja« se sprememba dogaja na dva načina, in sicer na 1) medosebni ravni, v interakciji *klient – terapevt*, in 2) na intrapsihični ravni, *v klientovem izkušljanju* in *simboliziranju* telesne izkušnje. Drugi način križanja pomeni je-

zikovno križanje, metaforo (Gendlin, 1999). Ko metafora izrazi nekaj o eni stvari z izrazi za drugo stvar, ju križa na način, ki ustvari več pomena, kot sta ga imeli ti dve stvari pred tem. Tako izkušenemu križanju je treba dopustiti nadaljnje delovanje (Gendlin 1997c), in to odpira pot spremembi. Posameznik preteklo situacijo »živi naprej« (Ikemi, 2014: 32), tako da se zave, kako čuti izkušeni položaj v svojem telesu, in to ubesedi na novo, pogosto metaforično, kar pomika pomen preteklih dogodkov »naprej« (Hirano, 2019), ga torej širi in tako spreminja.

Prvi način spremembe znotraj koncepta križanja poteka v interakciji *klient – terapevt*. Za razumevanje korakov vsebinske spremembe ni dovolj raziskati le klientovega notranjega procesa, temveč tudi interakcijski kontekst procesa, saj se klient doživlja v interakciji (Gendlin, 1996). Tudi v nevroznanosti se je raziskovanje možganov v izolaciji pomaknilo k raziskovanju možganov v interakciji (npr. Schore (2003), Trevarthen (2009), McGilchrist (2009), Cozolino (2010)). Vse to nudi močno podporo praksi fokusinga v psihoterapiji in potrjuje Gendlinovo (1997a) filozofsko delo, ki ponuja razumevanje kateregakoli vidika človeškega bitja in vseh živih organizmov kot *procesov*, zato se jih ne da razumeti kot ločenih in statičnih enot (Krycka, 2018).

Če na posameznika gledamo kot na proces in ne kot na entiteto, »to spremeni vse, o čemer razmišljamo in kar počnemo tudi v psihoterapevtskem delu« (Preston, 2014: 99); tedaj upoštevamo Gendlinovo pravilo (1997a) »najprej interakcija«, po katerem oseba ne deluje kot ločena enota, temveč interaktivno z okoljem. Novost fokusinga pri prepoznavanju pomembnosti terapevtskega odnosa je, da terapevt vstopa v telesno sfero, zato da bi prišel do občutka klientove utelešene celote, in si vzame čas za to, da se sinhronizira s klientovim telesom. To pa se lahko dogaja le ob terapevtu, ki je sam ukoreninjen v področju implicitnega izkušanja. Nebesedno komunikacijo terapevt doživlja kot komplementarno pripovedi, saj telo klienta »pripoveduje«, vendar klient teh sporočil ne »sliši«. Terapevt lahko z besedami reflektira to, kar nebesedno spremlja pripoved, ali pa usmeri klientovo pozornost na »tisto nekaj«, kar je že prisotno, a klient temu ne posveča polne pozornosti ali se tega še ne zaveda (Leijssen, 2007; Madison, 2010).

To se dobro poveže s predlogom, ki so ga podali Levitt, Pomerville in Surace (2016), po katerem lahko metaanaliza kvalitativnih raziskav, ki so analizirale klientove izkušnje v okviru individualne psihoterapije, izboljša terapevtovo razumevanje klientov in njihove vloge pri spremembi znotraj terapevtskega srečanja. Terapevt pri tem (ne glede na pristop) podpira klienta kot paradigmo samopomoči. Za to je po mnenju Schnellbacher in Leijssen (2009) pomembno, da se zdi klientu terapevt pristen, kar je še precej neraziskan mehanizem.

To je povezano tudi z regulacijo afekta oziroma čustev, ki lahko poteka v uglašeni vzajemnosti terapevtskega odnosa (Kompan Erzar, 2003; Gostčnik, 2004; Johnson, 2002). Podpirajo jo nekatere raziskave s področja afektivne nevroznanosti (npr. Panksepp, 2009; Schore, 2009; Trevarthen, 2009; Tronick, 2009; Feldman Barrett, 2017).

::4.4. Regulacija afekta

Tudi humanistične in izkustvene terapije so oblikovale intervence, ki naslavlajo čustva neposredno. Najnovejši izsledki afektivne nevroznanosti pa še naprej spodbujajo zanimanje za vlogo čustev v psihoterapiji in ponujajo sredstva za opazovanje in merjenje afekta v živo (Pascual-Leone, Paivio in Harrington, 2016). Že zgodnja dela Rogersa (1951) in Gendlina (1964) raziskujejo pomembnost čustvene izkušnje. Vendar je potrebno razumeti odnose med čustvi in *felt sense*.

Felt sense ni ne čustvo ne čutenje, čeprav ju pogosto vsebuje. Čeprav so temeljna čustva globoko ukoreninjeni telesni odzivi s senzomotornimi in visceralnimi povezanostmi (Rothschild 2000), pogosto spregledamo njihovo telesno dimenzijo (lahko smo jezni, vendar tega ne čutimo kje v telesu), *felt sense* pa se oblikuje vedno sveže, kadar posvetimo pozornost telesu. Čustva je možno hitro prepoznati, *felt sense* pa je nekaj, kar je sprva nejasno. Čustva so intenzivna, nase pritegnejo vso pozornost in težko jih je pomiriti; *felt sense* ni intenziven, saj se je potrebno zavestno osredotočiti nanj ali pa ga izgubimo (lahko pa iz njega vzniknejo zelo močna čustva). *Felt sense* tako pogosto vsebuje čustva; tem se zato ni treba izogniti ali jih zanikati, kadar želimo, da se oblikuje (Gendlin, 1996; 1981; 1991).

Klienti na terapiji, kjer poteka besedna analiza njihovih občutkov, morda lahko stopijo v stik s čustvi in občutki v telesu, morda pridejo do boljšega razumevanja sebe, vendar to ne zadostuje za spremembo čustev in čutenj. Pravzaprav znova in znova ponavljajo svoja boleča čustva, ne da bi vedeli, kako uporabiti telesu lastno, na življenje usmerjeno in inherentno pozitivno silo (Gendlin, 1981; 1991). Oblikovanje *felt sense* pa se ponuja kot način, kako doseči spremembe.

Na fokusing usmerjen pristop vodi klienta k *felt sense* nekega položaja, kar je več kot zgolj čustvo. Omogoča namreč oblikovanje subtilnejše, celovite zaznave položaja, ki je občuten neposredno, brez besed in simbolov. *Felt sense*, proces in ne enota, ima razsežnosti izkušnje, ki se še ni uspela smiselno simbolizirati. Ko klienti ne podoživljajo zgolj travmatičnega trenutka, temveč so zmožni »biti s« *felt sense*, se lahko nato oblikujejo besede, podobe, gibi in zvoki, ki pomagajo izraziti pomen (Grindler Katonah, 2015) in pomikajo celoten proces naprej. To je lahko znak spremembe odnosa med možganskima hemisferama, in sicer tako, da sodelujeta tam, kjer sta bili prej v sporu, kar bi lahko govorilo v prid učinkovitosti terapije (Afford, 2020).

V splošnem je najbolj učinkovito, ko klient lahko zavzame reflektivno držo glede svojih čustev, jim dopušča, da so dejavna, vendar hkrati zadostno regulirana, da so koristna za raziskovanje in ustvarjanje novega pomena (Pascual-Leone, Paivio in Harrington, 2016). To je odnos, ki ga predlaga že Gendlin (1996), in sicer raziskovanje, na kakšni razdalji naj bo trenutno čutenje, da ostane klient z njim povezan in hkrati ne utone v njem.

Tudi nevroznanost podpira telesni način regulacije afekta. Panksepp (2009: 19) je npr. prepričan, da pot do čustvenih afektov ne vodi samo preko kognicije, temveč preko »čustvene telesne dinamike, ki je bolj tesno prepletena z osnovnimi afek-

ti možganov, lociranimi v subkortikalnih predelih«. Zato je s čustvenimi občutki mogoče delati bolj neposredno s pomočjo telesnih dinamik kot pa s kognicijo. Feldman Barrett (2017) za boljšo regulacijo čustev predlaga predvsem boljše konceptualno granulacijo pomenov, saj bodo »imeli možgani veliko več izbire za predvidevanje, kategoriziranje in zaznavanje čustva in senzacij«, s pomočjo tega pa bodo »bolje oskrbeli z orodji za bolj prožne in funkcionalne odzive« (Feldman Barrett, 2017: 180). To se popolnoma sklada s koraki fokusinga, ko posameznik išče natančno poimenovanje oz. simboliziranje *felt sense* nekega položaja, kar tudi večkrat preverja s telesnim občutenjem tega položaja.

::4.5. Celostna - izkustvena obravnava

Doseganje terapevtske spremembe je v veliki meri odvisno predvsem od posameznikove zmožnosti učinkovite regulacije čustev. Teorije in raziskave čustev čustva najpogosteje obravnavajo ločeno (biološki ali psihološki vidik), pristop fokusinga pa ponuja vstop v afektivna stanja in njihovo procesiranje izkustveno, integrirano (Gendlin, 1981).

::5. VKLJUČEVANJE FOKUSINGA V PSIHOTERAPEVTSKI PROCES IN MOŽNE NOVE SMERI RAZISKOVANJA

Specifičnost fokusinga je – v nasprotju z drugimi metodami – občuteno zaznavanje, *felt sensing*. Ker fokusing povabi pozornost v telo, se zdi kompatibilen z vsemi oblikami psihoterapije (Hendricks Gendlin, 2014). Primer je Gendlinova integracija fokusinga v psihoterapevtski proces, »Na fokusing usmerjeno psihoterapijo« – NFUT (*Focusing-Oriented Psychotherapy*). Pri NFUT gre za interakcijo, pri kateri lahko klienti vzpostavljajo stik s svojo neposredno izkušnjo. Na drugi strani terapevtskega položaja je terapevtov *felt sense* tega položaja, ki določa terapevtov odziv (Hendricks Gendlin, 2002). Sam Gendlin fokusinga nikoli ni predlagal kot samostojne terapevtske metode, saj je menil, da mu manjkajo mnoge koristne poteze terapije, zato potrebuje sodelovanje z drugimi pristopi. Vendar pa deluje vsaka metoda terapije veliko bolj učinkovito, ko se vanjo vključi fokusing (Gendlin, 1991; Gendlin in Olsen, 1970). Zagovorniki fokusinga (Krycka in Ikemi, 2016; Gendlin Hendricks, 2002) podpirajo Gendlinovo (1986) mnenje, da je bila korelacija med višjo stopnjo izkušanja in pozitivnim terapevtskim izidom že zadostno ugotovljena; nekateri drugi raziskovalci (Orlinsky, Grawe in Parks, 1994; Greenberg, Elliott in Liettaer, 2004) pa opozarjajo, da povezava med klientovo stopnjo izkušanja in terapevtskim izidom ni jasna.

Glede na to, da je terapevtski proces, pri katerem se klient in terapevt srečata v vzajemni človeški ranljivosti in omejitvah, ključen za izid terapije (Schnellbacher in Leijssen, 2009; Madison, 2010; Erzar Kompan, 2001; Whalen, 2013), bi bilo smiselno konstruktivno fokusinga z nadaljnjimi raziskavami poiskati ustrežnejše mesto, ki

upoštevata *proces* oz. Gendlinov pojem »even« (»vse vzajemno učinkuje na vse«), ki pokaže, kako se »dozdevna določenost predhodne strukture odpre trenutnemu dogajanju« (Schoeller in Dunaetz, 2018: 123). Običajni psihoterapevtski koncepti namreč ne ujamejo zapletenosti nakazovanja, ki »hoče« pomikati naprej. »Celota vseh pomenov o nekem pojavu ali osebi ali dogodku je implicitna« (Parker, 2007: 42).

Gre za implicitni proces, kjer opazovanje posamezne enote ne daje vpogleda v proces, zato bi bilo smiselno dati večjo težo *kvalitativnim metodam* raziskovanja. Pravzaprav ni drugega dostopa do »notranjega« življenja oziroma subjektivnih izkušenj znotraj opazovanega fenomena ali procesa, saj ne poznamo načinov, kako jih kvantitativno meriti (Kordeš in Smrdu, 2015). Po mnenju Parkerja vlada na polju psihoterapije trenutno »mehanistični način ocenjevanja učinkovitosti« (Parker 2014: 236). Na osebo usmerjene pristope pa zanima, kako klient raste in se razvija skozi proces terapije, zato pri raziskovanju raje uporabljajo kvalitativne raziskovalne oblike in ne kvantitativnih. V zadnjih letih se zanimanje vrača na humanistično področje, predvsem s podporo nevroznanosti, ki poudarja proces in terapevtski odnos kot dejavnika psihoterapevtske spremembe.

Da je proces bližje resnici o življenju kot posamičnost enot, ki jim je mogoče pripisati dokončno opredelitev, pričajo poleg nevroznanosti tudi izsledki sodobne naravoslovne znanosti. Primer je celica, o kateri smo bili naučeni, da je skupek delov z jedrom. Ta podoba je posledica načina proučevanja celice, saj so včasih z mikroskopom dobili statične slike, ki so kazale različne dele celice. Sodobna tehnologija omogoča drugačno tehniko (»in vivo«) raziskovanja, ki uporablja gensko kodirane fluorescentne oznake posameznih molekul, kar je privedlo do presenetljivega odkritja, da so »subcelični predelki ustrezneje opisani kot dinamično samoorganizirana stalna stanja in ne kot statični samozbirni stroji«, in da jih »vzdržuje nenehen tok energije in snovi, ki prehaja skozi njih« (Nicholson, 2019: 110-111). Torej je celica bolj proces kot enota.

Podobno je fizik Eshel (Eshel in Levine, 2006) med raziskovanjem vedénja bakterij odkril, da znajo uporabljati zapletene sporazumevalne sposobnosti z namenom vzajemnega sooblikovanja kompleksnih kolonij, odvisno od pogojev v okolju; naučijo se celo novih večšin od drugih vrst bakterij. Ugotovil je, da bakterija deluje na ustvarjalen način, ki se ga ne da predvideti; torej bi lahko sklepali, da bakterija *je* interakcija z okoljem, kar je v skladu z Gendlinovo filozofijo.

Mnogi avtorji navajajo, da *vsak klient ni primeren* za način samoraziskovanja, ki ga prinaša fokusiranje, ali pa še ne zmore tega procesa, saj se nekateri težko posvetijo svojemu izkustvenemu procesu z namenom oblikovanja *felt sensa* (Karali in Zarogiansi, 2014; Letich in Brenner, 2014). Zato bi bilo zanimivo raziskati, ali je s poučevanjem fokusiranja pri takih klientih mogoče doseči terapevtsko spremembo. Na to vprašanje je delno odgovorilo že 39 študij, ki kažejo, da je fokusiranje oz. stopnjo izkušanja mogoče povečati s poučevanjem ali z določenimi terapevtskimi intervencijami, vendar po končani obravnavi učinki ne vztrajajo vedno (Hendricks Gendlin, 2002).

Ker ponuja fokusing globlji stik s sabo, pri katerem začnejo udeleženci sebe bolj ceniti, obstaja po mnenju Leijssen (2000) nevarnost, da bi se v izkušanje znotraj sebe zatekali na račun medosebnega procesa. Po njenem je zaresen le tisti napredek, ko je klient ob notranjem odnosu zmožen tudi normalnih odnosov s soljudmi, kar lahko pridobiva v odnosu s terapevtom. Zato se kot pomembno polje raziskovanja ponujajo *možnosti integracije fokusinga v različne psihoterapevtske pristope*.

Naslednji tok razmišljanja gre v smeri *skupnih dejavnikov*. Nekateri teoretiki menijo, da gre uspešne učinke terapije pripisati določenim dejavnikom ali sestavinam, ki jih zagotavlja posamezna terapija na osnovi empirično podprte obravnave ali protokolov, vključno z uporabljenimi tehnikami in metodami. Drugi nasprotno podpirajo idejo, da gre učinkovitost terapije pripisati skupnim dejavnikom kot pomembnim terapevtskim spremenljivkam. Lambert in Ogles (2014) podata principe, ki podpirajo hipotezo o skupnih dejavnikih: a) učinkovitost različnih terapevtskih pristopov je relativno enaka pri različnih populacijah in motnjah; b) ti pristopi temeljijo na precej različnih psihoterapevtskih teorijah; c) dejavniki, ki so vsem pristopom skupni, so morda najbolj »ekonomična« razlaga za opaženo enakovrednost glede učinkovitosti; d) terapevt z »učinkovito osebnostjo«, ki uporablja katerokoli teorijo spremembe in je pri obravnavi dosleden, lahko prispeva k pozitivnemu izidu.

Ugotovljeno je bilo, da so mnogi dejavniki, na primer katarza, kognitivno obvladovanje, izpostavitve, povratna informacija, nasvet, vpogled, uteha, ublažitev ločenosti, izkušnje uspeha, terapevtska aliansa, strokovnost terapevta, zaupanje, afektivno doživljanje itn., skupni mnogim med seboj različnim pristopom. Ščasoma se je pojem »skupni dejavniki« pri mnogih avtorjih zreduciral le na spremenljivko »odnos med terapevtom in klientom«, vendar ne gre zanemariti, da je to širok pojem, saj npr. večina terapij vključuje izpostavitve strašljivim položajem in od klientov zahtevajo, da se soočijo s težkimi vsebinami, ki sprožajo anksioznost (ali se jim nehajo izogibati) (Lambert in Ogles, 2014). Glede na to, da je mogoče po Gendlinovem mnenju (1981) fokusing kot teorijo procesa integrirati v katerikoli psihoterapevtski pristop, saj gre za to, *kako* izkušamo, in ne *kaj* (vsebina izkušnje) (Karali in Zarogiannis, 2014), bi se lahko nadaljnje raziskave fokusinga odvijale *v smeri skupnega dejavnika*.

::LITERATURA

- Afford, P. (2014): »Neuroscience and Psychological Change in Focusing.« V: Madison, G. (ur.): *Theory and Practice of Focusing-Oriented Psychotherapy: Beyond the Talking Cure*. London: Jessica Kingsley Publishers, str. 245-258.
- Afford, P. (2020): *Therapy in the Age of Neuroscience: A Guide for Counsellors and Therapists*. Abingdon: Routledge.
- Aoki, T. in Ikemi, A. (2014): »The Focusing Manner Scale: its validity, research background and its potential as a measure of embodied experiencing.« V: *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, 13(1), str. 31-46.
- Barlow, D. H. (2002): *Anxiety and Its Disorders – The Nature and Treatment of Anxiety and Panic*. New York: The Guilford Press.

- Eshel, B. J. in Levine, H. (2006): »Self-engineering capabilities of bacteria.« V: *Journal of the Royal Society Interface*, 3(6), str. 197-214.
- Claxton, G. (2005): *The Wayward Mind: An Intimate History of the Unconscious*. London: Little, Brown.
- Cozolino, L. J. (2010): *The Neuroscience of Psychotherapy: Healing the Social Brain*. New York: W. W. Norton and Company.
- Černič, K. in Tomažič, T. (2019): »Tehnike kognitivne defuzije.« V: Žvelc, G. (ur.): *Terapija sprejemanja in predanosti: Čuječnost in psihološka fleksibilnost v psihoterapiji*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, str. 105-118.
- Deikman, A. J. (1982): *The Observing Self: Mysticism and Psychotherapy*. Boston: Beacon Press.
- Ellis, L. (2016): »Qualitative changes in recurrent PTSD nightmares after focusing-oriented dreamwork.« V: *Dreaming*, 26(3), str. 185-201.
- Feldman Barrett, L. (2017): *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*. London: Macmillan.
- Gendlin, E. T. (1959): »The concept of congruence reformulated in terms of experiencing.« V: *Counseling Center Discussion Papers*, 5(12), Chicago: University of Chicago Library, str. 1-30.
- Gendlin, E. T. (1962): »Client-centered developments and work with schizophrenics.« V: *Journal of Counseling Psychology*, 9(3), str. 205-212.
- Gendlin, E. T. (1964): »A theory of personality change.« V: Worchel, P. in Byrne, D. (ur.): *Personality change*. New York: John Wiley & Sons, str. 100-148.
- Gendlin, E. T. (1981): *Focusing*. New York: Bantam Books.
- Gendlin, E. T. (1986): *Let Your Body Interpret Your Dreams*. Illinois: Chiron Publications.
- Gendlin, E. T. (1990): »The small steps of the therapy process: How they come and how to help them come.« V: Lietaer, G., Rombauts, J. in Van Balen, R. (ur.): *Client-Centered and Experiential Psychotherapy in the Nineties*. Leuven: Leuven University Press, str. 205-224.
- Gendlin, E. T. (1991): »On Emotion in Therapy.« V: Safran, J. D. in Greenberg, L. S. (ur.): *Emotion, Psychotherapy and Change*. New York: The Guilford Press, str. 255-279.
- Gendlin, E. T. (1993): »Three assertions about the body.« V: *The Folio*, 12(1), str. 21-33.
- Gendlin, E. T. (1997a): *A Process Model*. New York: The Focusing Institute.
- Gendlin, E. T. (1997b): *Experiencing and the Creation of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press.
- Gendlin, E. T. (1997c): »The Responsive Order: A New Empiricism.« V: *Man and World*, 30(3), str. 383-411.
- Gendlin, E. T. (1999): »Implicit Entry and Focusing.« V: *The Humanistic Psychologist*, 27(1), str. 80-88.
- Gendlin, E. T. (2013): »The Derivation of Space.« V: Cruz-Pierre, A. in Landes, D.A. (ur.): *Exploring the Work of Edward S. Casey: Giving Voice to Place, Memory, and Imagination*. London: Bloomsbury Academic, str. 85-96.
- Gendlin, E. T., Beebe, J., Cassens, J., Klein, M. in Oberlander, M. (1968): »Focusing ability in psychotherapy, personality and creativity.« V: Shlien, J. M. (ur.): *Research in psychotherapy III*. Washington: American Psychological Association, str. 217-241.
- Gendlin, E. T. in Berlin, J. I. (1961): »Galvanic skin response correlates of different modes of experiencing.« V: *Journal of Clinical Psychology*, 17(1), str. 73-77.
- Gendlin, E. T., Grindler, D. in McGuire, M. (1984): »Imagery, body, and space in focusing.« V: Sheikh, A. A. (ur.): *Imagination and healing*. Farmingdale: Baywood, str. 259-268.
- Gendlin, E. T. in Lemke, J. (1983): »A Critique of Relativity and Localization.« V: *Mathematical Modelling*, 4, str. 61-72.
- Gendlin, E. T. in Olsen, L. (1970): »The use of imagery in experiential focusing.« V: *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 7(4), str. 221-223.
- Gostečnik, C. (2004): *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Založba Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

- Greenberg, L. S. in Safran, J. D. (1978): *Emotion in Psychotherapy: Affect, Cognition and the Process of Change*. New York: The Guilford Press.
- Grindler Katonah, D. (1999): »Clearing a space with someone who has cancer.« V: *The Folio: A Journal for Focusing and Experiential Therapy*, 18(1), str. 19-26.
- Grindler Katonah, D. (2015): »Focusing-Oriented Psychotherapy: A Contemplative Approach to Healing Trauma.« V: Follette, V. M., Briere, J., Rozelle, D., Hopper, J. W. in Rome, D. I. (ur.): *Mindfulness-oriented interventions for trauma – Integrating contemplative practices*. New York: The Guilford Press, str. 157-170.
- Harte, M., Strmelj, B. in Theiler, S. (2019): »Expanding the emotion-focused therapy task of focusing to process emotional injury.« V: *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, str. 1-28. Povzeto 1. julija 2019 s strani <https://doi.org/10.1080/14779757.2019.1618373>
- Hayes, S. C. (2004): »Acceptance and commitment therapy, relational frame theory, and the third wave of behavior therapy.« V: *Behavior Therapy*, 35, str. 639-665.
- Hendricks Gendlin, M. (2002): »Focusing-Oriented/Experiential Psychotherapy.« V: Cain, D. J. in Seeman, J. (ur.): *Humanistic Psychotherapies: Handbook of Research and Practice*. Washington: American Psychological Association, str. 221-251.
- Hendricks Gendlin, M. (2014): »Foreword.« V: Madison, G. (ur.): *Emerging Practice in Focusing-Oriented Psychotherapy: Innovative Theory and Applications*. London: Jessica Kingsley Publishers, str. 12-15.
- Hofmann, S. G., Heering, S., Sawyer, A. T. in Asnaani, A. (2009): »How to handle anxiety: The effects of reappraisal, acceptance, and suppression strategies on anxious arousal.« V: *Behaviour Research and Therapy*, 47, str. 389-394.
- Ikemi, A. (2014): »A Theory of Focusing-Oriented Psychotherapy.« V: Madison, G. (ur.): *Theory and Practice of Focusing-Oriented Psychotherapy: Beyond the Talking Cure*. London: Jessica Kingsley Publishers, str. 22-35.
- Ikemi, A. (2017): »The Radical Impact of Experiencing on Psychotherapy Theory: An Examination of Two Kinds of Crossings.« V: *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 16(2), str. 159-172.
- Ikemi, A. (2018): »Commentary on 'His master's voice': a focusing perspective.« V: *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 17(1), str. 1-8.
- James, W. (1890/1950): *The Principles of Psychology, Volume One*. Mineola: Dover Publications.
- Kirtner, W. L. in Cartwright, D. S. (1958): »Success and failure in client-centered therapy as a function of initial in-therapy behavior.« V: *Journal of Consulting Psychology*, 22(5), str. 329-333.
- Klagsbrun, J., Lennox, S. L. in Summers, L. (2010): »Effect of "Clearing a Space" on Quality of Life in Women with Breast Cancer.« V: *The USA Body Psychotherapy Journal*, 9(2), str. 48-53.
- Klein, M., Mathieu, P., Gendlin, E. T. in Kiesler, D. J. (1970): *The Experiencing Scale: A Research and Training Manual: Volumes 1-2*. Madison: Wisconsin Psychiatric Institute, Bureau of Audio Visual Instruction.
- Klein, M. H., Mathieu, P. L., Gendlin, E. T. in Kiesler, D. J. (2017): »The Experiencing Scale.« V: Kiesler, D. J. (ur.): *The Process of Psychotherapy: Empirical Foundations and Systems of Analysis*. London: Routledge, str. 267-279.
- Kompan Erzar, L. K. (2003): *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut in Celjska Mohorjeva družba.
- Krycka, K. C. (2014): »Introduction to the Special Issue on Embodiment.« V: *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, 13(1), str. 1-3.
- Krycka, K. C. in Ikemi, A. (2016): »Focusing – Oriented - Experiential Psychotherapy.« V: Cain, D. J., Keenan, K. in Rubin, S. (ur.): *Humanistic Psychotherapies: Handbook of Research and Practice, 2nd Edition*. Washington: APA Publications, str. 251-282.
- Lambert, M. J. in Ogles, B. M.. (2014): »Common Factors: Post Hoc Explanation or Empirically Based Therapy Approach?.« V: *Psychotherapy*, 51(4), str. 500-504.

- Leijssen, M. (2000): »The Power and Limitations of Focusing: A Few Research Findings.« V: Feuerstein, H. J., Müller, D. in Weiser Cornell, A. (ur.): *Focusing im Prozess: Ein Lesebuch*. Köln: GwG-Verlag. Povzeto 19. februarja 2019 s spletne strani https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwis7uaHof_hAhVxunEKHYLrAmMQFjABegQIBBAC&url=https%3A%2F%2Fppw.kuleuven.be%2Fklip%2Fmedewerkers%2Fleijssen%2Fpublicaties%2F2000-the-power-andlimitations-of-focusing.docx&usq=AOvVawI Z9UTjXFhL6tnTR27XuhEu.
- Leijssen, M. (2007): »Coping with fear in short term experiential psychotherapy.« V: *The Folio: A Journal for Focusing and Experiential Therapy*, 20(1), str. 25-35.
- Levitt, H. M., Pomerville, A. in Surace, F. I. (2016): »A Qualitative Meta-Analysis Examining Clients' Experiences of Psychotherapy: A New Agenda.« V: *Psychological Bulletin*, 142(8), str. 801-830.
- Madison, G. (2010): »Focusing on Existence: Five Facets of an Experiential-Existential Model.« V: *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, 9(3), str. 189-204.
- Madison, G. (2012): »Empowering Your Own Knowing: How to Conceptualise From The Body Not About The Body...« V: *Existential Analysis*, 24(2), str. 229-237.
- Madison, G. (2015): »Daring to Listen to the Truth of the Body: Existential-Phenomenology Needs The Body's Response.« V: *Existential Analysis*, 26(2), str. 237-242.
- McGilchrist, I. (2009): *The Master and His Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World*. New Haven: Yale University Press.
- McGuire-Bouwman, K. (1996): »Focusing therapy: Theory, research, practice, and training.« V: *The Folio: A Journal for Focusing and Experiential Therapy*, 15(1), str. 1-10.
- Nicholson, D. J. (2019): »Is the cell really a machine?« V: *Journal of Theoretical Biology*, 477, str. 108-126.
- Panksepp, J. (2009): »Brain Emotional Systems and Qualities of Mental Life.« V: Fosha, D., Siegel, D. J. in Solomon, M. (ur.): *The Healing Power of Emotion: Affective Neuroscience, Development & Clinical Practice*. New York: W. W. Norton & Company, str. 1-26.
- Parker, R. (2007): »Making peace from the inside.« V: *The Folio: A Journal for Focusing and Experiential Psychotherapy*, 20(1), str. 36-47.
- Parker, R. (2014): »Two Things Therapist Should Know about Philosophy.« V: Madison, G. (ur.): *Theory and Practice of Focusing-Oriented Psychotherapy: Beyond the Talking Cure*. London: Jessica Kingsley Publishers, str. 234-244.
- Parker, R. (2015): »Focusing-Oriented Therapy with an Adolescent Sex Offender.« V: Follette, V. M., Briere, J., Rozelle, D., Hopper, J. W. in Rome, D. I. (ur.): *Mindfulness-Oriented Interventions for Trauma: Integrating Contemplative Practices*. New York: The Guilford Press, str. 314-328.
- Pascual-Leone, A., Paivio, S. in Harrington, S. (2016): »Emotion in Psychotherapy: An Experiential-Humanistic Perspective.« V: Cain, D. J., Keenan, K. in Rubin, S. (ur.): *Humanistic psychotherapies: Handbook of research and practice, 2nd Edition*. Washington: American Psychological Association, str. 147-181.
- Pos, A. E., Greenberg, L. S. in Warwar, S. H. (2009): »Testing a model of change in the experiential treatment of depression.« V: *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 77(6), str. 1055-1066.
- Purton, C. (2010): »Introduction to the Special Issue on Focusing-Oriented Therapy.« V: *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, 9(2), str. 89-94.
- Rogers, C. R. (1957): »The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change.« V: *Journal of Consulting Psychology*, 21(2), str. 95-103.
- Rogers, C. R. (1958): »A Process Conception of Psychotherapy.« V: *American Psychologist*, 13(4), str. 142-149.
- Rogers, C. R. (1961): *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin.

- Rothschild, B. (2000): *The Body Remembers: The Psychophysiology of Trauma and Trauma Treatment*. New York: W. W. Norton & Company.
- Schnellbacher, J. in Leijssen, M. (2009): »The Significance of the Therapist Genuineness from the Client's Perspective.« V: *Journal of Humanistic Psychology*, 49(2), str. 207-228.
- Schoeller, D. in Dunaetz, N. (2018): »Thinking emergence as interaffecting: Approaching and contextualizing Eugene Gendlin's Process Model.« V: *Continental Philosophy Review*, 51(1), str. 123-140.
- Schore, A. N. (2003): *Affect dysregulation and disorders of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- Schore, A. (2009): »Right-Brain Affect Regulation.« V: Fosha, D., Siegel, D. J. in Solomon, M. (ur.): *The Healing Power of Emotion: Affective Neuroscience, Development & Clinical Practice*. New York: W. W. Norton & Company, str. 112-144.
- Stinckens, N., Lietaer, G. in Leijssen, M. (2013): »Working with the inner critic: Process features and pathways to change.« V: *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, 12(1), str. 59-78.
- Takasawa, K., Kaneda, M. in Tsuda, H. (2019): »Psychological distance reduces structure-bound experiencing and emotional reactivity.« V: *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, 18(1), str. 66-84.
- Toukmanian, S. G., Jadaa, D. A. in Armstrong, M. S. (2010): »Change processes in clients' self-perceptions in experiential psychotherapy.« V: *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 9(1), str. 37-51.
- Trevarthen, C. (2009): »The Functions of Emotion in Infancy.« V: Fosha, D., Siegel, D. J. in Solomon, M. (ur.): *The Healing Power of Emotion: Affective Neuroscience, Development & Clinical Practice*. New York: W. W. Norton & Company, str. 55-85.
- Tronick, E. Z. (2009): »Multilevel Meaning Making and Dyadic Expansion of Consciousness Theory.« V: Fosha, D., Siegel, D. J. in Solomon, M. (ur.): *The Healing Power of Emotion: Affective Neuroscience, Development & Clinical Practice*. New York: W. W. Norton & Company, str. 86-111.
- Vanhooren, S. (2019): »Struggling with meaninglessness: a case study from an experiential-existential perspective.« V: *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, 18(1), str. 1-21.
- Weiser Cornell, A. (2015): *Presence: A Guide to Transforming Your Most Challenging Emotions*. Berkeley: Calluna Press.
- Zwiercan, A. in Joseph, S. (2018): »Focusing manner and posttraumatic growth.« V: *Person-Centered & Experiential Psychotherapies*, 17(3), str. 191-200.

*Damijan Ganc,
Nina Krohne,
Katja Škoda,
Ana Mlakar,
Patrik Ganc*

**IZKUŠNJE,
KI OSTANEJO:
TEMATSKA ANALIZA
POMEMBNIH
POZITIVNIH
ZNAČILNOSTI
IN RAVNANJ
STARŠEV V ČASU
MLADOSTNIŠTVA**

107-128

DRUŽINSKI INŠTITUT ZAUPANJE
(FAMILY INSTITUTE TRUST)
TRG SVOBODE 11
8290 SEVNICA
DAMIJAN@ZAUPANJE.NET
NINA.KROHNE@GMAIL.COM
SKODA.KATJA@GMAIL.COM

::POVZETEK

S KVALITATIVNIM PRISTOPOM V raziskavi obravnavamo pomembne pozitivne značilnosti in ravnanja staršev v času mladostništva. Na podlagi 10 poglobljenih intervjujev smo pri mladih na prehodu v odraslost retrospektivno raziskovali izkušnje v tem obdobju. S pomočjo tematske analize smo identificirali naslednje teme: pomoč staršev pri regulaciji čustev, komunikacija in občutek povezanosti, upoštevanje mladostnikovih potreb in prilagajanje mladostniku, sprejemanje in razumevanje mladostnika, opora staršev pri razvijanju talentov in izbiri poklica, ustrezne usmeritve, spremenjena vloga v družini ter omogočanje razvoja avtonomije in lastne socialne mreže. Na podlagi rezultatov ugotavljamo, da so prepoznane pomembne pozitivne značilnosti in ravnanja staršev tesno povezani z avtoritativnim vzgojnim slogom staršev in značilnostmi rahločutnega starševstva. Starši kot varno zatočišče in varno izhodišče ostajajo pomembne osebe varne navezanosti mladostnikov.

Ključne besede: mladostniki, starši, odnos, razvojne naloge mladostništva, avtoritativni vzgojni slog, rahločutno starševstvo, teorija navezanosti

ABSTRACT

EXPERIENCES THAT LAST: A THEMATIC ANALYSIS OF IMPORTANT POSITIVE CHARACTERISTICS AND ACTS OF PARENTS DURING ADOLESCENCE

We discuss important positive characteristics and acts of parents during adolescence with a qualitative approach. We retrospectively checked experiences of this period with emerging adults on the basis of 10 in-depth interviews. With the use of thematic analysis we identified the following themes: assistance with emotion regulation, communication and the feeling of connectedness, consideration of the adolescent's needs and adaptation to adolescent, acceptance and understanding of the adolescent, parental support in the development of talents and choice of occupation, appropriate guidance, change of family roles, and enabling development of autonomy and a personal social network. On the basis of the results we conclude that the recognised important positive characteristics and acts of parents are tightly connected to an authoritative parenting style and the features of sensitive parenting. Parents, representing a safe haven and a secure base, remain an important figure of safe attachment to adolescents.

Keywords: adolescents, parents, relationship, developmental tasks in adolescence, authoritative parenting style, sensitive parenting, attachment theory

::UVOD

Mladostništvo je obdobje hitrih bioloških in psihosocialnih sprememb, ki pomembno vplivajo na razvoj odnosa med odraslimi in njihovimi otroki. Starši in mladostniki morajo preoblikovati vloge in odgovornosti ter oblikovati bolj enakovreden odnos (Branje, 2018). Med ključne razvojne naloge mladostništva sodijo čustveno osamosvajanje od družine, oblikovanje socialnih vlog, prilagajanje na telesne spremembe, oblikovanje novih in stabilnih socialnih odnosov z vrstniki, razvoj socialno odgovornega vedenja, priprava na poklicno delo, priprava na partnerstvo in družino ter oblikovanje vrednotne usmeritve (Havighurst, 1972). To je pomembno obdobje za gradnjo osebne identitete in avtonomije, ki se razvija na vedenjski, čustveni in miselni ravni (Alonso-Stuyck, Zacarés, Ferreres, 2018). Z razvojem mladostnikove avtonomije se v veliki meri spremeni tudi družinska dinamika. Tako pri mladostnikih kakor tudi pri starših se spremenijo pričakovanja in odnos do količine časa, ki naj bi ga družinski člani preživeli skupaj (Ashbourne in Daly, 2010). Vse več časa si mladostniki želijo preživeti z vrstniki, s katerimi začnajo graditi intimne odnose, in čedalje pomembnejši postajajo njihovi odzivi ter vplivi na izgradnjo mladostnikove samopodobe in identitete (Allen, 2008; Feinstein, 2009; Siegel and Hartzell, 2003).

Kakovostni odnosi s starši pa kljub vsem spremembam in razvojnim nalogam mladostništva ostajajo ključnega pomena za mladostnikov razvoj (Steinberg, 2001). Pri mladostnikih se sicer pojavi potreba po večji zasebnosti in razmejitvah v odnosu s starši, a je ob tem pomembno, da zaradi tega ni bistveno okrnjena povezanost z njimi. Samostojnost se razvija v kontekstu varnih odnosov s starši, kar pomeni, da je za mladostnikovo osamosvajanje pomembno ohranjanje pozitivne povezanosti s starši (Keijsers, Branje, Frijns, Meeus in Finkenauer, 2010; Laible, Carlo in Roesch, 2004). Mladostniki, ki imajo občutek, da njihovi starši podpirajo razvoj njihove avtonomije, so bolj avtonomni pri svojih odločitvah, hkrati pa se počutijo tudi bolj povezane z drugimi (Inguglia idr., 2015; Katz in Cohen, 2018). Iskanje razmerja med povezanostjo in avtonomijo pri mladostnikih lahko uspešno pojasnimo s pomočjo teorije navezanosti. Starši za mladostnika predstavljajo tako varno izhodišče (ang. "secure base"), iz katerega lahko začne graditi pomembne odnose zunaj družinskega okolja, kot tudi varno zavetje (ang. "safe haven"), kamor se lahko zateče v trenutkih večje stiske (Kerns idr., 2015). Zato lahko rečemo, da so prav varne vezi s starši tiste, ki mladostniku omogočajo uspešen proces intelektualnega in čustvenega osamosvajanja od družine (Erzar in Kompan Erzar, 2011). V kolikor so mladostniki izogibajoče ali preokupirano navezani, bodo bodisi stremeli k čim bolj zgodnji prekinitvi stikov s starši bodisi ne bodo mogli narediti ustreznih korakov k razvojno pričakovani večji avtonomiji v tem obdobju (Allen idr., 2003; Laursen in Collins, 2009). Kakovosten odnos s starši torej vključuje močno socialno oporo, ki spodbuja mladostnikovo aktivno in kompetentno raziskovanje novih okolij, kar omogoča razvoj identitete in avtonomije (Chen, 2017).

Vse od sredine 70-ih let prejšnjega stoletja so številne raziskave obravnavale pomen in vlogo odnosa med mladostniki in starši za mladostnikov razvoj (Steinberg, 2001). Ob pomembnih spremembah, ki se v tem obdobju dogajajo v mladostnikovem razvoju, ostaja odnos s starši pomembna oporna točka, ki ta razvoj omogoča. Spodbudno za mladostnikov razvoj je, da mu starši nudijo čustveno in motivacijsko oporo, finančno podporo za doseganje ciljev, predstavljajo razvojni model in krepijo njegove socialne veščine. V kolikor mladostnik ni deležen tovrstne podpore s strani staršev, to zanj predstavlja resna razvojna tveganja (Zarrett in Eccles, 2006). Pomanjkanje starševske topline v zgodnjem mladostništvu napoveduje pojav depresije v obdobju zgodnje odraslosti, kar še posebej velja za dekleta (Lloyd idr., 2017). V nadaljevanju smo odnos med mladostniki in starši preučili skozi teorijo vzgojnih slogov, koncept rahločutnega starševstva ter teorijo navezanosti.

Mnoge raziskave so preverjale rezultate mladostnikov v povezavi z različnimi vzgojnimi slogi staršev, ki predstavljajo razmeroma stabilne vzorce ravnanj staršev v različnih situacijah. Pokazalo se je, da je avtoritativni oz. demokratični vzgojni slog staršev povezan z najboljšimi razvojnimi izidi mladostnikov, in sicer z redkejšo zlorabo prepovedanih substanc (Adalbjarnardottir in Hafsteinsson, 2003), vzpostavljanjem kakovostnejših medosebnih odnosov (Hall in Bracken, 1996), redkejšim vključevanjem v tvegana vedenja (Newman idr., 2008), boljšim akademskim uspehom (Spera, 2005) ter manjšo verjetnostjo razvoja depresije (Simons in Conger, 2007). Za avtoritativni vzgojni slog je značilna toplina staršev, ki se kaže kot odzivnost na mladostnikove potrebe, spodbujanje in opogumljanje mladostnika, spoštovanje mladostnikovih želja in mnenj ter sodelovanje pri odločitvah. Starši aktivno spremljajo mladostnikove aktivnosti in se o njih pogovarjajo z mladostniki, postavljajo pa jim tudi predvidljive in jasne meje ter pravila (Baumrind, 1966, v Ragelienė in Justickis, 2016). Mladostniki, ki so deležni avtoritativne vzgoje, so bolj uspešni na učnem področju, manj pogosto zbolijo za depresijo in tesnobnimi motnjami, se bolj zanašajo na lastne vire moči in imajo boljše samopodobo kot vrstniki, katerih starši vzgajajo z avtoritarnim ali permisivnim vzgojnim slogom. Redkeje eksperimentirajo z drogami in pri njih je zaznanega manj antisocialnega vedenja (Steinberg, 2001). Med ključne prvine avtoritativnega vzgojnega sloga se v obdobju mladostništva uvrsti še ena pomembna značilnost staršev, in sicer da spodbujajo in dopuščajo razvoj mladostnikovih lastnih mnenj in prepričanj, saj je vzpostavljanje avtonomnega občutka sebe ena izmed temeljnih razvojnih nalog v mladostništvu. Tako lahko rečemo, da so temeljne značilnosti avtoritativnega starševstva v mladostništvu starševska toplina, doslednost in omogočanje čustvenega oz. psihološkega osamosvajanja (Kunz in Grych, 2013; Steinberg, 2001).

Avtoritativni vzgojni slog je tesno povezan s konceptom rahločutnega starševstva (ang. "sensitive parenting"), ki se nanaša na sposobnost starša, da sprejema in razume otrokove signale in se nanje sproti ter ustrezno odziva (Karavasilis, Doyle in Markiewicz, 2003; Malda idr., 2012). Rahločutno starševstvo napoveduje razvoj varne navezanosti, pozitivnega kognitivnega razvoja, socialnega vedenja in čustvene

regulacije (Malda idr., 2012). Rahločutno starševstvo temelji na treh pomembnih značilnostih: na pozitivni povezanosti starša in mladostnika, starševem spremljanju in usmerjanju mladostnika ter odprti komunikaciji med staršem in mladostnikom. Pozitivna povezanost se kaže v interakcijah, ki jih zaznamujejo pozitivna čustva in medsebojno spoštovanje. Povezana je tudi z močno družinsko strukturo, rituali in družinskimi rutinami. Spremljanje in usmerjanje mladostnika vključuje zanimanje za mladostnikovo doživljanje, prepoznavanje različnih tveganih vedenj ter ustrezno omejevanje na eni strani in razvijanje zaupanja v mladostnika ter spodbujanje mladostnikove avtonomije na drugi strani. Tretja komponenta rahločutnega starševstva je odprta komunikacija, ki vključuje ustrezno prepoznavanje in odzivanje na mladostnikova verbalna in neverbalna sporočila. Starševa sposobnost, da je prisoten, da posluša, sočustvuje in se ustrezno odziva na mladostnikove signale, spodbuja prilagodljivo in sodelujoče iskanje rešitev v konfliktnih situacijah. Tovrstna komunikacija običajno pripelje do sporazumnih rešitev, kar okrepi mladostnikovo zaupanje v starša (Kobak, Abbott, Zisk in Bounoua, 2017).

Rahločutno starševstvo, ki je usmerjeno k oblikovanju varne navezanosti, izpostavlja štiri značilnosti odnosa med staršema in otrokom, pomembne za kakovosten razvoj mladostnika: empatija, občutek sprejetosti, igrivost in zanimanje (Hughes, 2009). Za mladostnikov občutek varnosti je empatija staršev ključnega pomena, saj mladostniku zagotavlja, da v svojem doživljanju ne ostane sam in nerazumljen. Kadar je starš empatičen, je pripravljen biti mladostniku blizu v njegovem doživljanju in skupaj z njim prečutiti čustva, ki zaznamujejo določeno mladostnikovo izkustvo. Zelo pomembno je, da starš uspe uravnavati negativna čustva, s katerimi se spopriema njegov otrok, saj na ta način vsaj delno razbremeni mladostnika in mu ponudi model za uspešno reguliranje neprijetnih čustvenih stanj (Hughes, 2009). Mladostniki v tem obdobju postajajo zelo odzivni na čustvene dražljaje, manjka pa jim še sposobnosti za reguliranje čustvenih odzivov, zato je od odzivov staršev v veliki meri odvisno, ali bodo uspeli na ustrezen način miriti napetosti v odnosu s svojim mladostnikom in ohraniti povezanost z njim (Van Lisa, Hawk, Koot, Branje in Meeus, 2017). Razvoj sposobnosti za uspešno regulacijo čustev pomembno prispeva pri mladostnikovem uspešnem razvijanju socialne mreže in spoprijemanju z relacijskim stresom ter je negativno povezan s pojavom tesnobe in depresije pri mladostnikih (Young, Sandman in Craske, 2019). Za mladostnikovo čustveno in socialno osamosvajanje je zelo pomemben tudi občutek sprejetosti s strani staršev. Brezpogojno sprejemanje otroka vključuje sprejemanje njegovih razmišljanj, čustev, prepričanj, želja, zaznav, spominov in vrednot, kar je posebej pomembno v obdobju intenzivnega razvoja mladostnikove identitete (Hughes, 2009). Pogoj za starševo empatično držo in za razvijanje mladostnikovega občutka sprejetosti je zanimanje starša za večplastno doživljanje njegovega otroka v mladostništvu. Pri tem je ključnega pomena, da pri zanimanju ne gre za obliko izvajanja kontrole, temveč za pristno ter predvsem neobsojajoče zanimanje za mladostnikovo doživljanje. Če gre za pristno in odprto držo, ki jo spremljata empatija in sprejemanje otroka, bo to

mladostniku omogočalo, da lahko sproščeno razkriva sebe in svoje doživljanje ter verjame v pristen odziv starša. Zanimanje za otroka vedno vključuje pripravljenost starša, da se ga mladostnikov notranji svet dotakne in ga tudi vedno znova preoblikuje (Hughes, 2009). Igrivost se v obdobju mladostništva nanaša na prijetno preživet skupen čas, v katerem se lahko starš in mladostnik ukvarjata z različnimi skupnimi aktivnostmi ali pa preprosto uživata v družbi drug z drugim. Gre za čas, v katerem mladostnik in starš doživljata sproščenost in prijetne občutke, do izraza prihajata ustvarjalnost in humor (Hughes, 2009).

Na podlagi identificiranih razvojnih nalog v obdobju mladostništva in izhajajoč iz z raziskavami podprtih konceptov avtoritativnega vzgojnega slog, rahločutnega starševstva in teorije navezanosti, ki poudarjajo pomembne vidike odnosa med starši in mladostniki, lahko ugotovimo, da predstavlja kakovosten odnos med starši in mladostniki pomemben temelj za uspešen razvoj mladostnika ter pomembno prispeva k izpeljavi razvojnih nalog, značilnih za to obdobje. Kljub nekaterim zgoraj predstavljenim raziskavam, ki obravnavajo pomen kakovosti odnosa med staršema in mladostnikom, pa v literaturi le redko zasledimo raziskave, ki bi obravnavale doživljanje mladostnikov v povezavi z značilnostmi in ravnanjem staršev. Naše osnovno raziskovalno vprašanje se je glasilo: "Katere značilnosti staršev oz. katera njihova ravnanja so mladostniki v srednješolskem obdobju doživeli kot pozitivna in hkrati pomembna?" Pri tem nas je zanimal retrospektivni pogled mladih na prehodu v odraslost. Predvidevali smo, da bo populacija, ki na obdobje mladostništva pogleda z določeno časovno distanco, lažje ovrednotila pomembnost določenih dogodkov, hkrati pa bo zaradi časovne bližine lažje priklicala izkušnje iz tega obdobja.

Nadalje smo pridobljene značilnosti oz. ravnanja želeli ovrednotiti ter jih umestiti v širše teoretske okvirje, ki jih predstavljamo v uvodu. Izhajajoč iz teoretičnih izhodišč naše raziskave smo postavili naslednje hipoteze:

H1: Da so pomembne pozitivne izkušnje mladostnikov v odnosu s starši tesno povezane z uspešno izpeljavo razvojnih nalog mladostništva (čustveno osamosvajanje od družine, oblikovanje socialnih vlog, prilagajanje na telesne spremembe, oblikovanje novih in stabilnih socialnih odnosov z vrstniki, razvoj socialno odgovornega vedenja, priprava na poklicno delo, priprava na partnerstvo in družino, oblikovanje vrednotne usmeritve).

H2: Da bodo udeleženci kot pomembne pozitivne identificirali tiste značilnosti oz. ravnanja staršev, ki so značilna za avtoritativni vzgojni slog (odzivnost starša na mladostnikove potrebe, spodbujanje in opogumljanje mladostnika, spoštovanje mladostnikovih želja in mnenj, sodelovanje pri sprejemanju skupnih odločitev, usmerjanje mladostnikovih aktivnosti, razpravljanje z mladostnikom, postavljanje predvidljivih ter jasnih mej in pravil) in z njim povezanim konceptom rahločutnega starševstva (odprta komunikacija med staršem in mladostnikom, pozitivna povezanost med mladostnikom in staršem, spremljanje mladostniko-

vih aktivnosti, ustrezno usmerjanje mladostnika, empatija, občutek sprejetosti, igrivost, zanimanje).

H₃: Da bodo pomembne pozitivne izkušnje mladostnikov pokazale, da starši ostajajo pomembne osebe mladostnikove navezanosti, kar se kaže tako, da se k njim zatečejo v trenutkih stiske (varno zatočišče), ter da so njihova ravnanja oz. značilnosti pomembna pri razvijanju avtonomije in identitete (varno izhodišče).

::METODA

Za doseganje raziskovalnih ciljev in zapolnjevanje vrzeli v literaturi smo uporabili kvalitativni pristop. S tem pristopom smo omogočili pridobivanje novih relevantnih informacij, hkrati pa smo pridobili podroben vpogled v doživljanje pomembnih pozitivnih izkušenj v odnosu s starši v obdobju mladostništva. Na raziskovalno vprašanje smo odgovarjali v obliki tem, ki smo jih določili s pomočjo tematske analize (Braun in Clarke, 2006).

::Udeleženci

Vzorec je vključeval mlade na prehodu v odraslost ($n = 10$) slovenske narodnosti iz Spodnjeposavske regije, stare med 22 in 29 let ($\bar{x} = 26,1$). Vzorcili smo priložnostno, pri čemer smo skušali zagotoviti heterogenost udeležencev po spolu (šest žensk), doseženi izobrazbi (sedem gimnazijska, dva srednja tehnična, en osnovnošolska) in trenutnem zaposlitvenem statusu (dva brezposelna, en prekarni delavec, trije študenti, štirje zaposleni). Osem udeležencev ima poročene starše in dva ločene.

::Zbiranje podatkov

Z udeleženci smo po pridobitvi podpisanega obveščeneega soglasja individualno izvedli polstrukturiran intervju. Vodnik vprašanj za izvedbo intervjuja je priložen v poglavju Priloge. Izhodiščno vprašanje za vse udeležence se je glasilo: "Ko pomisliš na srednješolsko obdobje, kaj je bilo tisto pozitivno, kar se ti je zdelo pomembno v odnosu s starši? Lahko opišeš dogodek, značilnost staršev, vašega odnosa ... Karkoli se ti zdi, da je bilo pomembno in ti je ostalo v lepem spominu." Vprašanje smo zastavili čim bolj odprto, da udeležencev ne bi usmerili pri podajanju odgovorov. V nadaljevanju smo jih vprašali o subjektivni pomembnosti izpostavljenega, takratnem počutju, zaznanem vplivu na osebnostni razvoj ter odnos s starši, pri čemer smo vprašanja nekoliko prilagajali vsakemu udeležencu. Na koncu so udeleženci podali svoje demografske podatke. Intervjuje smo posneli z mobilnimi telefoni in jih kasneje prepisali.

::Obdelava podatkov

Podatke smo obdelali s pomočjo tematske analize, ki omogoča določanje, analiziranje in interpretiranje tem (vzorcev) v podatkih (Braun in Clarke, 2006), v našem primeru v prepisih intervjujev. Prepisane intervjuje smo najprej prebrali ter tako pridobili splošen vtis o vsebinah, ki se pojavljajo v besedilu. V naslednjem koraku smo intervjuje kodirali v programu RStudio. Vsak intervju sta samostojno in neodvisno kodirala dva raziskovalca, ki sta nato skupaj pregledala kode ter skozi razpravo prišla do konsenza glede kod, ki predstavljajo pomenske enote intervjuja. Nato smo vsi raziskovalci vsebinsko smiselno združili kode v kategorije. Pri tem koraku smo se vračali h konkretni vsebini intervjujev, jih ponovno prebrali in določili povezave med kategorijami ter jih vsebinsko ovrednotili. S procesom ponovnega branja (Braun in Clarke, 2006) smo iz kategorij določili vsebinsko smiselne in relevantne teme, ki so predstavljene v rezultatih. Teme predstavljajo bodisi konkretne bodisi latentne vsebine intervjujev.

Po ponovnem branju intervjujev smo preverili ali teme smiselno predstavljajo podatke. V vseh korakih smo teme še nekoliko spreminjali, dodajali oziroma kakšno splošnejšo temo razčlenili na več bolj specifičnih. Naš cilj je bil opredeliti vsebinsko pomenljive teme, ki smo jih v rezultatih opredelili in ponazorili s konkretnimi primeri iz intervjujev. V procesu določanja in oblikovanja tem smo temo "neustrezna ravnanja staršev" izločili, saj se nam tema ni zdela relevantna za našo raziskavo. Osredotočili smo se namreč na pozitivne izkušnje mladostnikov v odnosu s starši.

Celoten proces analiziranja, z izjemo individualnega kodiranja, je potekal v obliki skupinskih evalvacij, ki smo jih izvedli v več zaporednih srečanjih z vmesnimi premori, kar nam je omogočilo individualen čas za razmislek in svežo razpravo. Pri analizi smo upoštevali princip triangulacije, ki predpostavlja primerjavo rezultatov pridobljenih na različne načine ter tako povečuje njihovo veljavnost (Mays in Pope, 2000). Triangulacijo smo dosegli s številom in raznolikostjo akademskega profila raziskovalcev, podatke so namreč obdelovali štirje raziskovalci, ki izhajajo iz različnih akademskih disciplin (biopsihologija, psihologija, zakonska in družinska terapija, psihoterapevtska propedevtika).

::REZULTATI

::Povzetki intervjujev

I. intervju:

Prvi udeleženci je bila v srednješolskem obdobju zelo pomembna vsakodnevna opora in opora staršev pri razvijanju njenih interesov. Pri družinskih aktivnostih oz. obveznostih so se po potrebi prilagajali njenim šolskim obveznostim. Starši so pogosto izražali z drobnimi gestami (vožnja na vlak, s katero so ji nekoliko po-

daljšali spanec, priprava zajtrka in podobno). Dovolili so ji večerne izhode s prijatelji, pri čemer je čutila zaupanje in oporo pri razvoju lastne socialne mreže. Meje, ki so ji jih ob tem postavljali, je doživljala kot ustrezne in pomembne.

2. intervju:

Drugi udeleženec raziskave je čutil zgolj oporo matere, z očetom pa je bil v tem času v konfliktnem odnosu. Mati ga je podpirala pri odločitvi za vpis v želeno srednjo šolo, kljub močnemu nasprotovanju očeta. Čutil je, da mu mama zaupa, pogosto se je z njo pogovarjal, pri čemer je čutil njeno bližino in oporo.

3. intervju:

Tretji udeleženec se sprva ni mogel spomniti prijetnih vidikov v odnosu s starši v srednješolskem obdobju. Po daljšem razmisleku je kot pozitivno izpostavil, da ni imel nobenih omejitev pri izhodih od doma. Čutil je nelagodje, če je moral staršem razlagati o sebi, zato mu je bilo pomembno, da starši niso silili vanj in ga veliko spraševali. Z različnimi domačimi opravili, ki jih je opravljal na lastno pobudo, si je želel izboriti položaj, v katerem bo imel dovolj avtonomije, da sam odloča o svojih izhodih.

4. intervju:

Četrta udeleženka je povedala, da v odnosu s starši v tem obdobju ni čutila prave bližine. Veliko pa ji je pomenilo, da so ji bili vedno pripravljene priskočiti na pomoč v trenutkih stiske. Kot primer je navedla dogodek, ko je zbolela in so jo takoj prišli iskat v dijaški dom. V takšnem trenutku je doživela potrditev njihove ljubezni. Čutila je, da ji takšni odzivi staršev nudijo določeno stabilnost v njenem življenju.

5. intervju:

Peti udeleženec raziskave je izpostavil oporo staršev pri njegovem delovanju na področju mladinskih dejavnosti in glasbe. Oče in mati sta živela ločeno, živel je z materjo, zato je njeno vlogo podrobneje izpostavil. Poudaril je, da se je veliko ukvarjala z njim in mu predajala znanja na različnih področjih. Kot pozitivno je izpostavil dejstvo, da mu je mati postavila visoke standarde, pri čemer je prihajalo tudi do pomembnih usmeritev in posledično do prenosa vrednot. Omenil je tudi finančno podporo (npr. nakup instrumentov) z očetove strani.

6. intervju:

Šesti udeleženki je bilo pomembno, da so ji starši nudili oporo pri razvijanju interesov in hobijev, spodbujali pri šolanju, hkrati pa ni imela občutka, da pritiskajo nanjo. Pri opisu se je osredotočila na vlogo mame. Čutila je njeno razumevanje v različnih situacijah in lahko se ji je zaupala, saj jo je v trenutkih stiske uspešno pomirila.

7. intervju:

Sedma udeleženka svojih staršev ni poznala, zato je opisala svoj odnos s starimi starši, ki so skrbeli zanjo. Veliko ji je pomenilo, da so znali normalizirati in ovrednotiti njeno doživljanje, pri čemer so podprli njeno unikatnost. Nekaj časa je svoje doživljanje zadrževala zase, ko pa jim je zaupala svojo stisko, so ji nudili ustrezno oporo in ji s tem pomagali pri izboljšanju njene samopodobe.

8. intervju:

Osmemu udeležencu je bil dragocen občutek, da postaja polnovredni član družine, saj so starši vse bolj upoštevali njegove ideje, predloge in vizije. Začel je sodelovati pri sprejemanju skupnih odločitev, hkrati pa je k skupnemu dobremu vse bolj prispeval s svojim delom. Spremenjena vloga je zanj pomenila potrditev njegovega razmišljanja in je v njem vzbudila ponos.

9. intervju:

Deveti udeleženki je bilo pomembno, da starša v tem obdobju nanjo nista pritisкала glede ocen. Dovolila sta ji, da se uči tudi iz negativnih izkušenj. V eni izmed najbolj stresnih situacij v srednji šoli, ko ji je grozil popravni izpit pred opravljanjem mature, sta jo uspešno pomirila. Pogosto sta ji prepuščala odgovornost za učenje, kljub temu pa jo je predvsem oče včasih tudi usmeril k določeni rešitvi (npr. sosedova pomoč pri učenju), če je ocenil, da je to potrebno.

10. intervju:

Deseta udeleženka raziskave je izpostavila dogodek, v katerem ji je mama svetovala, naj pri izbiri študija dobro premisli in si prislukne, kaj jo res zanima. Hkrati ji je iskreno povedala, kako jo ona vidi, in udeleženka je to doživela kot dobronamerno in ustrezno usmeritev, ki ji je pomagala pri sprejemanju odločitve. Mama ji je pogosto puščala veliko avtonomije pri odločitvah, ko pa je bilo res potrebno, ji je pomagala z usmeritvami.

::Tematska analiza

V procesu tematske analize, ki je bila opravljena na osnovi prepisov intervjujev, smo določili 8 ključnih tem. Teme povzemajo temeljne značilnosti ravnanj in vedenj staršev, ki so jih udeleženci raziskave ob pogledu na srednješolsko obdobje prepoznali kot pozitivne pomembne. Teme so med seboj tesno povezane, zato med njimi prihaja do določenega prekrivanja, kljub temu pa vsaka od spodaj naštetih tem sama zase predstavlja vsebinsko pomemben doprinos ter se vsebinsko pomembno razlikuje od drugih tem.

1. Pomoč staršev pri regulaciji čustev

Udeleženci so izpostavili nekatere primere, pri katerih jim je bila pomembna pomoč staršev pri regulaciji čustev. Eni izmed udeleženk, ki ni čutila bližine v odnosu s starši, je bila zelo pomembna njihova odzivnost v težavnih situacijah.

Udeleženka 4: *“Jaz nisem imela takega zelo bližnjega odnosa s svojimi starši, se mi pa zdi pomembno to, da karkoli se mi je zgodilo, tudi če je bilo kaj slabega ali sem se znašla v težki situaciji, sem jih lahko poklicala in so se v trenutku odzvali in pomagali. Ker drugače nismo bili tako navezani enkrat je bil en dogodek, ko sem zelo zbolela in sem se zelo slabo počutila. Nisem vedela, kaj naj naredim in sem poklicala mamo, nato so se takoj usedli v avto in se pripeljali v ... [ime kraja].”*

Dve izmed udeleženk sta podobno izpostavili vlogo staršev pri pomiritvi stiske in stresni situaciji, bodisi v medvrstniških odnosih bodisi glede šolskih obveznosti.

Udeleženka 6: *“Spomnim se, da če sem imela kakšne težave, če sem bila razočarana v odnosih s prijatelji ali pa glede ocen, ko mi kdaj kaj ni šlo, mi je res zelo veliko pomenila in sem bila prav olajšana, da se ji lahko zaupam, pa da ni konec sveta in da tudi ona verjame v mene, v tem smislu ...”*

Udeleženka 9: *“Takrat pa sem odšla z velikim strahom do mame in sem ji rekla: ‚Jaz mislim, da bom imela popravni izpit iz matematike‘. Ona me pogleda in reče: ‚Veš kaj, ne boš ne prva, ne zadnja.‘ V tistem trenutku mi je tako vse ‚dol padlo‘, sem šla naslednji dan na te teste, sem jih s tako flegmatičnostjo pisala, resno, kot še nikoli ...”*

2. Komunikacija in občutek povezanosti

Druga pomembna kategorija rezultatov je tesno povezana s prvo in se nanaša na pomen komunikacije in občutek povezanosti med mladostnikom in starši. Povezanost v tem obdobju je bila po mnenju nekaterih udeležencev pomembna tudi za kakovost odnosov ob vstopu v obdobje odraslosti. Tako so trije udeleženci ob podpori staršev in pogovoru z njimi začutili, da jih je to medsebojno zblížalo.

Udeleženec 2: *“To, da me je mami podpirala, je bilo dobro. To je bilo vedno dobro. Ker sva potem vedno imela pogovore o teh stvareh, ker ona je meni tudi razložila, zakaj mi zaupa, zakaj je tako. In, ja, pač, dostikrat sva midva zašla v take pogovore, ki so naju zblížali.”*

Udeleženka 7: *“Tako da najprej mi je bilo zelo težko povedati in sta bila začudena, ker se jima je vedno zdelo, da vse prenesem in tako ... Tako da sem se potem čisto zlomila, potem ko sem jima pa povedala, je bilo pa lažje. Se mi zdi, da sta tudi onadva lažje razumela.”*

Ena izmed udeleženk je poudarila pomen tega, da se lahko mladostnik obrne na starše in se jim v pogovoru zaupa, kar je zanj v določenih trenutkih pomenilo pravo olajšanje.

Udeleženka 6: *“In če te potem še starši recimo dodatno, ne vem, da si jim ne upaš nekaj povedati, a ne, je lahko samo še težje. Zelo slabo lahko vpliva se mi zdi. Tako da to, da se lahko obrneš na njih, se mi zdi res zelo pomembno. [...] Ja, ne vem, sploh, recimo, se mi zdi, da z mami, no, sem res imela občutek, da me razume. Saj, pač, so kdaj bili*

kakšni prepiri, ampak v splošnem pa se spomnim, da če sem imela kakšne težave, sem bila razočarana, ne vem, čisto tako, v odnosu do nekih prijateljev ali pa ocene, ko mi kdaj kaj ni šlo, mi je res zelo veliko pomenilo in sem bila prav olajšana, da se lahko zapam, pa da ni konec sveta in da tudi ona verjame v mene, v tem smislu...

V odgovorih je zastopan tudi pomen dobre komunikacije za nadaljnji razvoj odnosa s starši. Dve udeleženki menita, da kakovosten odnos v sedanjosti temelji na dobrem odnosu v času mladostništva.

Udeleženka 9: *“Sedaj vsi živimo v isti hiši, mami, ati in midva z možem. Prav zaradi tega, ker smo že prej imeli dober odnos, tudi zdaj ni težav. Lepo se pogovarjamo, če je treba kaj narediti, ni problema, če se en dan ne slišimo, ali pa ne vidimo, že začne mami vpiti: »Kje pa si?«”*

Udeleženka 1: *“Ja, se mi pa zdi pomemben, kakšen je bil odnos prej, da je sedaj lahko še boljši, ne ... Ker, če se takrat ne bi razumeli, dvomim, da bi se sedaj ...”*

3. Upoštevanje mladostnikovih potreb in prilagajanje mladostniku

Ena izmed udeleženk je izpostavila, kako dragoceno je bilo zanjo, da so ji starši nudili oporo pri njenih učnih obveznostih in kako so na različne načine izražali svojo oporo v tem zanjo pomembnem obdobju. Upoštevali so njene potrebe in se ji v določenih primerih prilagodili. Tudi skozi takšne pozornosti se je v njej krepil občutek vrednosti, da je staršema pomembna.

Udeleženka 1: *“Starši so se precej prilagajali mojemu šolskemu urniku. Včasih so morali zjutraj zelo zgodaj vstati, da so me peljali, pripravili so mi kakšen zajtrk včasih ... Tudi, ne vem, kadar sem rabila več časa za učenje, me niso potem s kakšnimi drugimi obveznostmi obremenjevali, omogočili so mi dovolj časa za učenje, kadar sem potrebovala ...”*

Raziskovalec: *“Imaš občutek, da s tem, ko si bila deležna te skrbi, da so bili pozorni, kaj potrebuješ, tudi v smislu časa, da si takrat doživljala preko teh stvari, da si jim pomembna?”*

Udeleženka 1: *“Ja, sigurno, ja ...”*

4. Sprejemanje in razumevanje mladostnika

Za nekatere udeležence v raziskavi je bilo zelo pomembno razumevanje, ki so ga starši pokazali v različnih situacijah. Ena izmed udeleženk je izpostavila razumevanje za njena nihanja glede energije, razpoloženja in motivacije. Ko sedaj gleda nazaj, se ji zdi pomembno, da so razumeli in sprejeli ta nihanja, ne da bi močneje pritiskali nanjo.

Udeleženka 6: *“Meni se zdi, da, če je bilo precej stresno in naporno obdobje, mi je v pozitivnem spominu ostal nek tak razumevajoč odnos do ... Ne vem ... Da so me zelo podpirali in spodbujali pri čemerkoli, ne vem... Za moje neke interese, hobije, plus za šolo ... Niso pa tako nekaj pritiskali na mene, da bi imela občutek da moram zaradi njih biti uspešna. Ampak tako, se mi zdi, da so mi dali občutek, da se moram potruditi zaradi sebe. Pa tudi če kdaj, recimo, nisem imela energije za kakšno stvar, so tudi bili*

zelo razumevajoči ... Da je to pač nekaj trenutnega in so mi pustili, da imam kdaj kakšen tak dan ...

Tudi druga udeleženka je poudarila, kako pomembno je bilo zanjo, da starši niso pritiskali nanjo glede ocen.

Udeleženka 9: *“Najbolj mi je bilo pomembno, da starša nista pritiskala name glede ocen. ‚Si dobila tri? OK, si dobila tri. Si dobila ena? Ja, boš pa popravila.‘ Ni bilo tistega pritiska, zdaj pa res ne smem razočarati staršev ... To moraš delati zase, ne za njih.”*

Ena izmed udeleženk je povedala, kako pomembno je bilo zanjo sprejemanje in razumevanje staršev ob negativnih odzivih s strani vrstnikov.

Udeleženka 7: *“Najbolj mi je bilo všeč, da ko so me sošolci označili, da sem čudna al ne vem kaj, ker pač jaz nisem bila oseba, ki bi dosti ven hodila, sta mi starša dala zmeraj vedeti, da v bistvu sem na nek način posebna, ampak ne v tem slabem načinu razmišljanja, pač ... nekako sta mi zmeraj znala lepo povedati, da nisem slaba, da je čisto drugo pomembno ... pač ... stala sta mi ob strani in me spodbujala naprej...”*

5. Opora staršev pri razvijanju talentov in izbiri poklica

Eden izmed udeležencev je izpostavil podporo očeta pri razvijanju glasbenega talenta. Ta je vključevala tako finančno podporo kot tudi prenos znanja.

Udeleženec 5: *“Oče me je precej finančno podpiral, kar se tiče nakupa mojih instrumentov. Ker je bil tudi sam glasbenik, je z menoj delil svoje znanje.”*

Eden izmed udeležencev se kot pomembnega trenutka v odnosu z mamo spominja njene opore pri izbiri poklica.

Udeleženec 2: *“Jaz sem recimo hotel iti na medijsko šolo, tako kot sem prej razlagal. Jaz sem vedno hotel iti na medijsko šolo, no in to je ... dovolj, dovolj prepiranja je bilo doma in ona je ‚fotru‘ rekla: »Poglej, če sin hoče iti na medijsko šolo, naj gre na medijsko šolo« in enako je bratu razlagala, in, ja, ona me je takrat podpirala ... Takrat sem se počutil dejansko, da ... Hm ... Da ... Da, ne vem, da moja odločitev, pač lastna odločitev, kljub temu, koliko sem star, da je vseeno moje mnenje štel. Vsaj pri eni osebi.”*

Naslednji udeleženec je prepoznal za pomembno to, da so bili starši pripravljene stopiti iz ustaljenih okvirjev (udeležba pri pouku) in so mu bili pripravljene nuditi oporo pri vključevanju v interesne aktivnosti, ko so začutili, da je to zanj pomembno.

Udeleženec 5: *“Najbolj pomembno je bilo, da so me starši podprli pri tem, da sem se aktiviral pri mladinskih dejavnostih. Se pravi, da sem dobil visoko podporo pri tem, da sem lahko včasih tudi ‚šprical‘ šolo, pa so me opravičili, ampak, pač, šlo se je za dobro stvar, za javni interes ... Pač, dobil sem podporo, kar se tiče tega ... To najbolj izstopa - se pravi, podpora pri mojih dejavnostih.”*

6. Ustrezne usmeritve

Ena izmed udeleženk raziskave je povedala, da je v trenutkih odločanja o svoji poklicni poti začutila dobronamernost materinih usmeritev, pri čemer ji je mama podala svoje mnenje oz. opažanje in jo hkrati spodbudila k lastnemu razmisleku in sprejetju premišljene odločitve.

Udeleženka 10: *“En večer prej je pa mami rekla, naj dobro premislim, kaj me res zanima in v kaj naj investiram svoj čas in da se ji zdi, da sem bila vedno bolj kreativna, na arhitekturi je pa dosti matematike in naravoslovja ... In nikoli je nisem poslušala, kaj je rekla, ampak takrat se mi je pa zdelo, da je to res povedala tako - dobronamerno.”*

Drugi udeleženec je opisal primer oblikovanja glasbenega okusa, preko katerega je ilustriral, kako so starši vplivali na razvoj njegovih standardov kakovosti.

Udeleženec 5: *“Sedaj lahko povem eno zgodbo, ki gre v prvi letnik. Štirinajst let sem bil star in sem mamu prosil, če lahko grem lahko na Gamse, na koncert v ... [ime kraja], pa je rekla: »Ne smeš!« Pa sem spraševal, zakaj ne in sem se nekaj izgovarjal, pa je rekla: »Tukaj imaš denar, pa pojdi na Pivo in cvetje, Šank Rock ti igrajo, samo ne mi v ... [ime kraja] na Gamse hodit!« ... In to je ta pot, ki mi jo pokazala. Dejansko jaz do takrat še nisem bil tako zgrajen, ampak, ko sem prišel tja in ko sem videl to ... Noro! Temelj izhaja točno iz tega dogodka.”*

7. Spremenjena vloga v družini

Eden izmed udeležencev je izpostavil, da se je v srednješolskem obdobju spremenila njegova vloga v družini. Pomembno mu je bilo, da je postal bolj enakovreden član družine. Starši so v tem obdobju začeli bolj upoštevati njegovo mnenje ter pogosteje sprejemati njegove ideje in predloge za izboljšave.

Udeleženec 8: *“Zdelo se mi je pomembno to, da so začeli upoštevati moje mnenje pri skupnih odločitvah ... V srednji šoli sem začel postajati polnovredni član družine v smislu, da sem začel družini nekaj doprinesati. Se pravi, z idejami, z delom, z vizijami za naprej, kako bi se družina razvijala in tudi recimo ko se je gradilo nepremičnine razne, v kakšnem stilu, v kakšni smeri bi se naša skupnost naprej razvijala. ... Za mene je bilo to pomembno, ker je to potrdilo, da je to kar razmišljam dobro tudi za nekoga drugega. Potrdilo se mi je tisto, kar sem jaz razmišljal da je dobro.”*

8. Omogočanje razvoja avtonomije in oblikovanja lastne socialne mreže

Ena izmed udeleženek je kot pozitivno izpostavila, da ji je mama dopuščala ustrezno stopnjo avtonomije pri pomembnih odločitvah v tem življenjskem obdobju. Ko razmišlja o preteklosti, ima občutek, da jo je mama dobro poznala in imela ustrezen občutek za to, kdaj hči potrebuje usmeritev z njene strani.

Udeleženka 10: *“Vedno se mi je zdelo, da me dobro pozna, ampak nekako je pustila, da sem bila bolj kot ne sama pri tem, da se odločim in me ni nikoli 'forsirala' oziroma včasih se mi je celo zdelo, da me malce preveč pusti, da sem v vsem sama, ampak potem sem pa videla, da je to delala na nek način premisslano, ker, ko je bil pa res čas za to, da me malce usmeri, me pa je.”*

Eden izmed udeležencev je kot pozitiven pomemben vidik odnosa s starši v srednješolskem obdobju izpostavil to, da so mu omogočali dovolj zasebnosti oziroma svobode in da ni imel občutka kontrole s strani staršev.

Udeleženec 3: *“Zdaj, ravno pomembno ne vem, če je to bilo, samo ... pač ... mi je bilo pa dobro to, da nisem imel omejitve pri izhodih, za iti ven ... Hm ... Pač, nikoli ni*

bilo nobenega problema s tem ... Vseskozi mi je bilo v bistvu nerodno v bistvu reči, da grem ven, zato sem vedno malo ... kako bi rekel ... 'zmutil', kaj naj naredim, mislim pač ... samo grem ... ne da bi sedaj prav rekel: »sedaj grem pa tja pa tja«, ampak sem si vedno malo izmišljeval, zato mi je bilo pa tudi dobro, da ni bilo tega spraševanja: »Kje si bil, kaj si bil, kaj si delal?« ... Da ni bilo te ure, ne »s kom si«, ker to mi je bilo neprijetno.«

Raziskovalka: »Torej ti je bilo vseč, da ti ni bilo treba razlagati stvari iz svojega življenja?«

Udeleženec 3: »Ja, ja, ja, ja, ja ... To mi je bilo zakon. Kot da bi mi bilo nerodno, pa čeprav ne vem, zakaj, ampak nerodno mi je bilo.«

Ena od udeleženk je povedala, da je bilo zanjo dragoceno, da so ji starši zaupali glede druženja z vrstniki in ji tako omogočali razvijanje lastne socialne mreže.

Udeleženka 1: *“Pomembno mi je bilo tudi to, da so mi dovolili, da se sem se družila z različnimi ljudmi, da sem kam šla ... Omogočali so mi tudi to ... Zato, ker ko si toliko star, itak še iščeš ljudi, družbo, spoznaváš svoje interese, kaj bi rad počel in je potem tudi dobro, da marsikaj poizkusiš, spoznaváš različne ljudi, tako, no, da vidiš, kam bi ti pasal ...”*

::RAZPRAVA

Osrednji namen raziskave je bil preveriti, katere značilnosti staršev oz. katera njihova ravnanja so mladostniki v srednješolskem obdobju doživeli kot pozitivna in hkrati pomembna. Teme, ki smo jih določili na podlagi intervjujev, so *pomoč staršev pri regulaciji čustev, komunikacija in občutek povezanosti s starši, upoštevanje mladostnikovih potreb in prilagajanje mladostniku, sprejemanje in razumevanje mladostnika, opora staršev pri razvijanju talentov in izbiri poklica, ustrezne usmeritve, spremenjena vloga mladostnika v družini ter omogočanje razvoja avtonomije in oblikovanja lastne socialne mreže*. V nadaljevanju bomo teme najprej pojasnili s pomočjo obstoječe literature. Nato bomo rezultate ovrednotili z vidika zastavljenih hipotez.

Mladostniki postajajo vse bolj odzivni na čustvene dražljaje, niso pa še povsem sposobni regulirati svojih čustvenih odzivov (Van Lisa, Hawk, Koot, Branje in Meeus, 2017). Zato je pomembno, da starš mladostniku pomaga uravnavati negativna čustva (Hughes, 2009), kar so tudi udeleženci raziskave izpostavili kot pomembno pozitivno v odnosu s starši. Pomembna se jim je zdela starševa odzivnost v težavnih situacijah, ki omogoča tako *pomoč staršev pri regulaciji čustev* kot *upoštevanje mladostnikovih potreb in prilagajanju mladostniku*. Starševa odzivnost na mladostnikove potrebe je sestavni del rahločutnega starševstva (Malda idr., 2012) in avtoritativnega vzgojnega sloga (Baumrind, 1966, v Rageliene in Justickis, 2016), ki je povezan z najboljšimi izidi v času mladostništva (Adalbjarnardottir in Hafsteinsson, 2003; Hall in Bracken, 1996; Newman idr., 2008; Spera, 2005; Simons in Conger, 2007). *Komunikacija in občutek povezanosti* soustvarjata kakovostne odnose s starši, ki so ključni za mladostnikov razvoj (Steinberg, 2001). Pomembno razvojno nalogo mlado-

stništva predstavlja osamosvajanje od družine (Havighurst, 1972), pri čemer je za mladostnike pomembno, da jim starši *omogočajo razvoj avtonomije in oblikovanje lastne socialne mreže*. Za mladostnike postajajo vse bolj pomembni vrstniki (Allen, 2008; Feinstein, 2009; Siegel and Hartzell, 2003), zato *oblikovanje lastne socialne mreže* predstavlja pomembno in pričakovano temo, ki se povezuje z razvojno nalogo oblikovanja novih in stabilnih socialnih odnosov z vrstniki (Havighurst, 1972). Udeležencem je bilo pomembno, da so jim starši zaupali glede druženja z vrstniki in jim omogočali *razvoj avtonomije*. Za razvoj slednje je pomembno tudi, da starši spodbujajo in dopuščajo mladostniku razvijanje lastnih mnenj in prepričanj, kar mladostniku pomaga pri čustvenem in psihološkem osamosvajanju (Kunz in Grych, 2013; Steinberg, 2001). Spoštovanje mladostnikovih želja in mnenj je prav tako kot odzivnost staršev značilnost avtoritativnega vzgojnega sloga (Baumrind, 1966, v Ragelienė in Justickis, 2016), ki se povezuje z najboljšimi rezultati mladostnikov (Adalbjarnardottir in Hafsteinsson, 2003; Hall in Bracken, 1996; Newman idr., 2008; Spera, 2005; Simons in Conger, 2007). Mladostnikom je glede na rezultate raziskave pomembno, da jih starši *sprejemajo in razumejo*, kar pripomore k čustvenem in psihološkem osamosvajanju (Hughes, 2009). Glede na rezultate raziskave je za mladostnika pomembno, da starši začnejo tudi upoštevati njihovo mnenje in pobude, kar se je pokazalo skozi temo *spremenjena vloga v družini*. Mladostnikom je pomembno, da starši oblikujejo bolj enakovreden odnos, ki se razvija skozi preoblikovanje vlog in odgovornosti (Branje, 2018) ter omogočanjem sodelovanja pri odločitvah, kar je značilnost avtoritativnega vzgojnega sloga (Baumrind, 1966, v Ragelienė in Justickis, 2016). Na ta način se družinska dinamika spreminja, to pa je povezano tudi z naraščajočo težnjo po avtonomiji (Ashbourne in Daly, 2010). Kljub potrebi po večji avtonomiji pa udeleženci raziskave *ustrezne usmeritve* s strani staršev prepoznavajo kot vredne, pri čemer se to povezuje z eno od značilnosti rahločutnega starševstva, in sicer starševem spremljanju in usmerjanju mladostnika (Malda idr., 2012). Starši lahko mladostnike usmerjajo in jim pomagajo pri pripravi na poklicno delo, kar je ena od razvojnih nalog mladostništva (Havighurst, 1972). *Opora staršev pri razvijanju talentov in izbiri poklica* se je glede na naše rezultate izkazala za pozitivno pomembno za mladostnike, pri čemer so poleg čustvene in motivacijske opore navajali tudi pomen finančne podpore za doseganje ciljev (Zarett in Eccles, 2006). Skozi raziskovalni proces je postalo razvidno, da udeleženci niso govorili o abstraktnih in splošnih temah (npr. ljubezen staršev), temveč predvsem o konkretnih ravnanjih in odzivih, preko katerih so starši odgovarjali na njihove potrebe.

V prvi hipotezi smo predvidevali, da bodo pomembne pozitivne izkušnje v odnosu s starši povezane z uspešno izpeljavo razvojnih nalog v času mladostništva, kot jih opredeljuje Havighurst (1972). Rezultati so delno potrdili našo hipotezo, saj se nekatere od tem, ki smo jih določili, vsebinsko povezujejo z razvojnimi nalogami mladostnika. Tema *omogočanje razvoja avtonomije in oblikovanja lastne socialne mreže* se povezuje z razvojnim nalogama oblikovanja stabilnih socialnih odnosov z vrstniki in osamosvajanje od družine. Z razvojno nalogo priprava na poklicno delo se

povezuje tema *opora staršev pri razvijanju talentov in izbiri poklica*. Razvojna naloga oblikovanje vrednotne usmeritve je prišla do izraza pri temah *ustrezne usmeritve* in *opora staršev pri razvijanju talentov in izbiri poklica*. Tema *spremenjena vloga mladostnika v družini* je povezana z razvojno nalogo oblikovanje socialnih vlog. Razvojni nalogi prilagajanje na telesne spremembe ter priprava na partnerstvo in družino se v naših rezultatih ne povezujeta z nobeno od identificiranih tem.

Določene teme, kot so *pomoč staršev pri regulaciji čustev, komunikacija in občutek povezanosti* ter *sprejemanje in razumevanje mladostnika*, niso neposredno povezane s ključnimi razvojnimi nalogami v obdobju mladostništva. Iz omenjenih tem je razvidno, da udeleženci izpostavljajo ravnanja staršev, ki odgovarjajo na nekatere temeljne človekove potrebe, kot so potrebe po povezanosti (Ryan in Deci, 2000) ter po ljubezni in pripadnosti (Glasser, 1998). Te potrebe se nanašajo predvsem na odnos med mladostnikom in staršem, ki ga je mogoče bolje razložiti s teorijo vzgojnih slogov (Baumrind, 1966, v Ragelienė in Justickis, 2016), dopolnjeno s konceptom rahločutnega starševstva (Malda idr., 2012; Hughes, 2009).

Z drugo hipotezo smo predvidevali, da bodo udeleženci kot pomembne pozitivne izpostavili značilnosti oz. ravnanja staršev, ki so značilni za avtoritativni vzgojni slog kot ga opisuje Baumrind (1966, v Ragelienė in Justickis) in z njim povezanim konceptom rahločutnega starševstva kot ga opredeljujejo Malda in sodelavci, (2012). Rezultati so pokazali, da se teme v veliki meri prekrivajo s temi značilnostmi, pri čemer se določena tema lahko povezuje z več značilnostmi avtoritativnega vzgojnega sloga oz. rahločutnega starševstva in obratno. V nadaljevanju zato opredeljujemo le povezave, ki jih ocenjujemo kot najbolj neposredne.

Tema *komunikacija in občutek povezanosti* se povezuje s pozitivno povezanostjo med mladostnikom in staršem, odprto komunikacijo med staršem in mladostnikom, zanimanjem za mladostnika ter razpravljanjem z mladostnikom. Starševo *upoštevanje mladostnikovih potreb in prilagajanje mladostniku* se povezuje s štirimi značilnostmi avtoritativnega vzgojnega sloga oz. rahločutnega starševstva, in sicer s pozitivno povezanostjo med mladostnikom in staršem, odzivnostjo starša na mladostnikove (čustvene) potrebe in s spoštovanjem mladostnikovih želja in mnenj. Tako kot prejšnja tema, je tudi *pomoč staršev pri regulaciji čustev* povezana z empatijo in odzivnostjo starša na mladostnikove (čustvene) potrebe ter s spodbujanjem in opogumljanjem mladostnika. S slednjo značilnostjo je povezana tudi tema *sprejemanje in razumevanje mladostnika*, poleg tega pa še z empatijo, občutkom sprejetosti in spoštovanjem mladostnikovih želja in mnenj. Tema *ustrezne usmeritve* se vsebinsko povsem prekriva z ustreznim usmerjanjem, tema *omogočanje razvoja avtonomije in oblikovanje lastne socialne mreže* pa se povezuje s spoštovanjem mladostnikovih želja in mnenj. S slednjo značilnostjo je povezana tudi tema *spremenjena vloga v družini*, ki pa se kot edina od tem povezuje s sodelovanjem pri sprejemanju skupnih odločitev. Tema *opora staršev pri razvijanju talentov in izbiri poklica* se povezuje s spodbujanjem in opogumljanjem mladostnika. Na podlagi velike prekrivnosti naših tem z značilnostmi avtoritativnega vzgojnega sloga (Baumrind,

1966, v Rageliene in Justickis, 2016) in rahločutnega starševstva (Malda idr., 2012; Hughes, 2009) potrjujemo našo drugo hipotezo.

Nobena od tem, določenih v raziskavi, se ni povezovala le s postavljanjem predvidljivih ter jasnih mej ali igrivostjo, ki sodita med značilnosti avtoritativnega vzgojnega sloga in rahločutnega starševstva. Sicer je ena izmed udeleženk meje, ki so jih postavljali starši, ovrednotila kot ustrezne in pomembne, ampak jih v mladostništvu ni doživljala kot pozitivne oz. prijetne. Morda zato tudi drugi udeleženci izkušenj, povezanih s postavljanjem mej, niso izpostavili kot pomembnih pozitivnih. Ena izmed možnih razlag, da udeleženci niso spregovorili o igrivosti, pa je, da tovrstnih izkušenj niso prepoznali kot pomembnih.

V tretji hipotezi smo predvidevali, da bodo pomembne pozitivne izkušnje mladostnikov pokazale, da starši ostajajo pomembne osebe mladostnikove navezanosti, h katerim se zatečejo v trenutkih stiske (varno zavetje) ter da so njihova ravnanja oz. značilnosti pomembna pri razvijanju avtonomije in identitete mladostnika (varno izhodišče; Kerns idr., 2015). Teme, ki smo jih na podlagi intervjujev določili v raziskavi, se povezujejo z obema vidikoma navezanosti. Tema *omogočanje razvoja avtonomije in oblikovanja lastne socialne mreže* neposredno nakazuje na vlogo staršev kot varnega izhodišča, posredno pa se s to vlogo povezuje tudi tema *spremenjena vloga v družini*. Z vlogo staršev kot varnega zatočišča je najtesneje povezana tema *pomoč staršev pri regulaciji čustev*, neposredno pa je s to vlogo povezana tudi tema *komunikacija in občutek povezanosti*. Z obema vidikoma navezanosti (varno izhodišče in varno zavetje) se glede na naše rezultate povezujejo teme *opora staršev pri razvijanju talentov in izbiri poklica, ustrezne usmeritve ter sprejemanje in razumevanje mladostnika*. Rezultati naše raziskave se skladajo s teoretičnim okvirjem teorije navezanosti, ki opredeljuje, da v mladostništvu ostajata pomembna oba vidika navezanosti in da razvoj mladostnika poteka v prepletanju oz. ohranjanju ravnovesja med omogočanjem razvoja avtonomije (varno izhodišče) in ohranjanjem varne povezanosti s staršema, h katerima se lahko mladostnik zateče v trenutkih, ko doživlja hud stres (varno zavetje; Allen, 2008). Tudi v naši raziskavi se je pokazalo, da varen odnos s starši spodbuja razvoj avtonomije in socialne mreže mladostnika (Erzar in Kompan Erzar, 2011).

V raziskavi smo opazili, da so potrebo po regulaciji čustev pogosteje izpostavljale udeleženke, medtem ko udeleženci o njej niso poročali. Ugotovitev je lahko zaradi majhnosti vzorca popolnoma naključna, vendar odpira možnost za podrobnejše raziskovanje razlik med spoloma v povezavi s potrebami, ki jih mladostniki doživljajo v odnosu s svojimi starši. Ob rezultatih raziskave se nam postavlja vprašanje, v kolikšni meri teme poleg vedenj in značilnosti staršev odražajo tudi potrebe mladostnikov v tem obdobju. Postavlja se nam tudi vprašanje, ali odgovori udeležencev raziskave (mladi na prehodu v odraslost) glede pomembnih pozitivnih izkušenj odražajo njihove trenutne potrebe. Hkrati bi bilo zanimivo preveriti, kako se pogled na pomembne pozitivne trenutke v srednješolskem obdobju spreminja z večanjem časovne distance.

Raziskava zaradi svoje zasnove vsebuje določene omejitve, ki zahtevajo previdnost pri interpretaciji rezultatov. Poglavitna omejitev raziskave je nizko število udeležencev, ki onemogoča posploševanje ugotovitev na splošno populacijo mladostnikov. V raziskavi smo se želeli približati zasičenosti podatkov, ki bi pomenila, da z večanjem števila udeležencev ne bi pridobili novih relevantnih tem. Vseeno dopuščamo možnost, da bi z večanjem vzorca lahko prišli do novih, vsebinsko dopolnjujočih rezultatov.

::ZAKLJUČEK

Izvirnost pričujoče raziskave je retrospektivno poročanje mladih na prehodu v odraslost o njihovih pomembnih pozitivnih izkušnjah s starši v času mladostništva, ki doslej v takšni obliki še ni bilo raziskano. Dodana vrednost naše raziskave je v tem, da mladostnikove izkušnje povezuje z različnimi teoretičnimi okvirji. Ti po eni strani pripomorejo k razumevanju predstavljenih izkušenj, po drugi strani pa analiza izkušenj mladostnikov krepi ugotovitve obstoječih teorij. Naša raziskava je pokazala, da so pozitivne pomembne izkušnje mladih tesno povezane z avtoritativnim vzgojnim slogom in rahločutnim starševskim pristopom, ki najbolje odgovarjata na razvojne in druge odnosne potrebe mladostnikov. Pokazalo se je tudi, da je mogoče pozitivne pomembne izkušnje mladostnikov povezati s teorijo navezanosti. Ta predpostavlja, da starši v mladostništvu ostajajo pomembne osebe navezanosti, ki za mladostnika predstavljajo varno izhodišče za izgradnjo lastne avtonomije in varno zatočišče v trenutkih stiske. Poleg omenjenih ugotovitev raziskava odpira nova vprašanja ter podaja iztočnice za nadaljnje raziskovanje.

::ZAHVALA

Raziskava je potekala v okviru projekta Približajmo znanost mladim, ki ga je so-financiral Evropski socialni sklad.

::LITERATURA

Adalbjarnardottir, S. in Hafsteinsson, L. G. (2003): »Adolescents' Perceived Parenting Styles and Their Substance Use: Concurrent and Longitudinal Analyses.« V: *Journal of Research on Adolescence*, 11(4), str. 401-423.

Allen, J. P. (2008): »The Attachment System in Adolescence.« V: **Jude Cassidy in Philip R. Shaver, (ur.):** *Handbook of Attachment: Theory Research, and Clinical Applications*, New York: The Guilford Press, str. 419-435.

Allen, J., McElhaney, K., Land, D., Kuperminc, G., Moore, C., O'Beirne-Kelly, H. in Kilmer, S. (2003): »A Secure Base in Adolescence: Markers of Attachment Security in the Mother-Adolescent Relationship.« V: *Child Development*, 74(1), str. 292-307.

Alonso-Stuyck, P., Zacarés, J. J. in Ferreres, A. (2018): »Emotional Separation, Autonomy in Decision-Making, and Psychosocial Adjustment in Adolescence: A Proposed Typology.« V: *Journal of Child and Family Studies*, 27(5), str. 1373-1383.

- Ashbourne, L. M. in Daly, K. J. (2010): »Changing patterns of family time in adolescence: Parents' and teens' reflections.« V: *Time and Society*, 21(3), str. 308-329.
- Branje, S. (2018): »Development of parent-adolescent relationships: Conflict interactions as a mechanism of change.« V: *Child Development Perspectives*, 12(3), str. 171-176.
- Braun, V. in Clarke, V. (2006): »Using thematic analysis in psychology.« V: *International Journal of Qualitative Studies in Health and Well-being*, 3(2), str. 77-101.
- Chen, B. B. (2017): »Parent-Adolescent Attachment and Academic Adjustment: The Mediating Role of Self-Worth.« V: *Journal of Child & Family Studies*, 26(8), str. 2070-2076.
- Erzar, T. in Kompan Erzar, K. (2011): *Teorija navezanosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba in Društvo Mohorjeva družba.
- Feinstein, S. G. (2009): *Secrets of the Teenage Brain: Research-Based Strategies for Reaching and Teaching Today's Adolescents*. New York: Skyhorse Publishing.
- Glasser, W. (1998): *Choice Theory: a new psychology of personal freedom*. New York: HarperCollins Publishers.
- Hall, W. N. in Bracken, B. A. (1996): »Relationship between Maternal Parenting Styles and African American and White Adolescents' Interpersonal Relationships.« V: *School Psychology International*, 17, str. 253-267.
- Havighurst, R. J. (1972): *Developmental tasks and education*. New York: David McKay.
- Hughes, D. A. (2009): *Attachment-Focused Parenting: Effective Strategies to Care for Children*. New York: W. W. Norton & Company.
- Inguglia, C., Ingoglia, S., Liga, F., Lo Cricchio, M. G. in Lo Coco, A. (2014): »Autonomy and Relatedness in Adolescence and Emerging Adulthood: Relationships with Parental Support and Psychological Distress.« V: *Journal of Adult Development*, 22(1), str. 1-13.
- Karavasilis, L., Doyle, A. B. in Markiewicz, D. (2003): »Associations between parenting style and attachment to mother in middle childhood and adolescence.« V: *International Journal of Behavioral Development*, 27(2), str. 153-164.
- Katz, I. in Cohen, R. (2018): »Parental support for adolescents' autonomy while making a first career decision.« V: *Learning and Individual Differences*, 65, str. 12-19.
- Keijsers, L., Branje, S. J. T., Frijns, T., Finkenauer, C. in Meeus, W. (2010): »Gender Differences in Keeping Secrets From Parents in Adolescence.« V: *Developmental Psychology*, 46(1), str. 293-298.
- Kerns, K. A., Mathews, B. L., Koehn, A. J., Williams, C. T. in Siener-Ciesla, S. (2015): »Assessing both safe haven and secure base support in parent-child relationships.« V: *Attachment and human development*, 17(4), str. 337-353.
- Kobak, R., Abbott, C., Zisk, A. in Bounoua, N. (2017): »Adapting to the changing needs of adolescents: parenting practices and challenges to sensitive attunement.« *Current Opinion in Psychology*, 15, str. 137-142.
- Kunz, J. H. in Grych, J. H. (2013): »Parental Psychological Control and Autonomy Granting: Distinctions and Associations with Child and Family Functioning.« V: *Parenting, Science and Practice*, 13(2), str. 77-94.
- Laible, D. J., Carlo G. in Roesch S. C. (2004): »Pathways to self-esteem in late adolescence: the role of parent and peer attachment, empathy, and social behaviours.« V: *Journal of Adolescence*, 27(6), str. 703-716.
- Laurson, B. in Collins, W. A. (2009): »Parent-Child Relationships During Adolescence.« V: R. M. Lerner in L. Steinberg (ur.): *Handbook of Adolescent Psychology*, 3. izdaja, New York: Wiley & Sons, str. 3-42.
- Lloyd, B., Macdonald, J. A., Youssef, G. J., Knight, T., Letcher, P., Sanson, A. in Olsson, C. A. (2017): »Negative reactivity and parental warmth in early adolescence and depressive symptoms in emerging adulthood.« V: *Australian Journal of Psychology*, 69(2), str. 121-129.
- Malda, M., Emmen, R. A., Mesman, J., Ekmekci, H. in van IJzendoorn, M. H. (2012):

»Sensitive parenting as a cross-cultural ideal: sensitivity beliefs of Dutch, Moroccan, and Turkish mothers in the Netherlands.« V: *Attachment & Human Development*, 14(6), str. 601-619.

Mays, N. B. in Pope, C. C. (2000): »Qualitative research in health care: Assessing quality in qualitative research.« V: *BMJ Clinical Research*, 320(7226), str. 50-52.

Meeus, W. H. J. (1996): »Studies on identity development in adolescence: An overview of research and some new data.« V: *Journal of Youth and Adolescence*, 25(5), str. 569-598.

Newman, K., Harrison, L., Dashiff, C. in Davies, S. (2008): »Relationships between parenting styles and risk behaviors in adolescent health: an integrative literature review.« V: *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 16(1), str. 142-50.

Ragelienė, T., in Justickis, V. (2016): »Interrelations of adolescent's identity development, differentiation of self and parenting style.« V: *Psichologija*, 53, str. 24-43.

Ryan, R. M. in Deci, E. L. (2000): »Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being.« V: *American Psychologist*, 55(1), str. 68-78.

Siegel, D. J. in Hartzell, M. (2003): *Parenting from the inside out: how a deeper self-understanding can help you raise children who thrive*. New York: Penguin Group.

Simons, L. G. in Conger, R. (2007): »Linking Mother-Father Differences in Parenting to a Typology of Family Parenting Styles and Adolescent Outcomes.« V: *Journal of Family Issues*, 28(2), str. 212-241.

Spera, C. (2005): »A Review of the Relationship Among Parenting Practices, Parenting Styles, and Adolescent School Achievement.« V: *Educational Psychology Review*, 17(2), str. 125-146.

Steinberg, L. (2001): »We Know Some Things: Parent - Adolescent Relationships in Retrospect and Prospect.« V: *Journal of Research on Adolescence*, 11(1), str. 1-19.

Van Lisa, C. J., Hawk, S. T., Koot, H. M., Branje, M. in Meeus, W. H. J. (2017): »The cost of empathy: Parent - adolescent conflict predicts emotion dysregulation for high empathic youth.« V: *Developmental Psychology*, 53(9), str. 1722-1737.

Young, K. S., Sandman, C. F. in Craske M. G. (2019): »Positive and Negative Emotion Regulation in Adolescence: Links to Anxiety and Depression.« V: *Brain Sciences*, 9(4), str.76.

Zarrett, N. in Eccles, J. (2006): »The passage to adulthood: Challenges of late adolescence.« V: *New Directions for Student Leadership*, 2006(111), str. 13-28.

::PRILOGE**Tabela 1.**

Vodnik vprašanj za intervju

IZHODIŠČNO VPRAŠANJE

1. Ko pomisliš na srednješolsko obdobje, kaj je bilo tisto pozitivno, kar se ti je zdelo pomembno v odnosu s starši? Lahko opišeš dogodek, značilnost staršev, vašega odnosa ... Karkoli se ti zdi, da je bilo pomembno in ti je ostalo v lepem spominu.

POMOŽNA VPRAŠANJA

2. Zakaj je bilo to pomembno zate?
3. Kako si se ti ob tem (dogodku) počutil/a?
4. Kaj misliš, kako je to vplivalo na tvoj odnos s starši?
5. Ali misliš, da je to vplivalo na tvoj razvoj? Kako?
6. Če opisuje proces, dinamiko in ne dogodka, lahko dopolnimo: Ti pride na misel kakšen dogodek v povezavi s tem? Prosim, opiši ga na kratko.
7. Na koncu jih vprašamo še po opisu njihovega odnosa s starši v obdobju adolescence in danes. Npr. ali so v stiku s svojimi starši, kakšen se jim zdi danes odnos s starši ...

DEMOGRAFSKE ZNAČILNOSTI INTERVJUJANCEV

spol, starost, izobrazba, srednješolska izobrazba, zaposlitveni status, njegov zakonski stan (partnerstvo), zakonski stan staršev.

**UMETNOST
IN ZNANOST**

ART AND SCIENCE

Kristina Pranjić
**PRISPEVEK
UMETNOSTI IN
NEDVOJNOSTI K
ZNANSTVENEMU
RAZISKOVANJU
PRVOOSEBNEGA
IZKUSTVA**

131-143

AKADEMIJA UMETNOSTI
UNIVERZA V NOVI GORICI
VIPAVSKA 13
5000 NOVA GORICA
KRISTINA.PRANJIC@UNG.SI

IZVIRNI ZNANSTVENI ČLANEK

UDK: 7.01:613.481:165.194

::POVZETEK

ČLANEK SE POSVEČA PROBLEMATIKI preučevanja prvoosebnega izkustva, ki ga ni mogoče v popolnosti zvesti na objektivne (tretjeosebne) podatke, zaradi česar je oteženo vsakršno znanstveno preučevanje le-tega. Na začetku je predstavljena neurofenomenologija, sodobna metoda, ki poskuša združiti naravoslovje in humanistiko, in tako preseči omenjeno oviro pri celovitem preučevanju doživljanja. Ob znanstvenih metodah in kodih se za raziskovanje prvoosebnega izkustva v članku izpostavi pomembnost umetnosti in izkušnje nedvojnosti. Umetnosti je namreč inherentna povezava oz. krožnost med subjektom in objektom (svetom), izkustvo nedvojnosti pa opozarja na primarno nedeljivost jaza in sveta. Umetniško delo se celostno dogodi v aktu recepcije dela – branja, poslušanja ali gledanja; njegov cilj ni razumevanje, ampak se zgodi v doživetju dela, ki mu stopamo naproti s celim (izkušenskim) telesom.

Ključne besede: prvoosebno izkustvo, neurofenomenologija, nedvojnost, znanost in umetnost, semiotika

ABSTRACT

CONTRIBUTION OF ART AND NONDUALITY TO THE SCIENTIFIC RESEARCH OF FIRST-PERSON EXPERIENCE

In this article we address the problem of the study of first-person experience that cannot be completely reduced to objective (third-person) data, which makes any scientific research of it difficult. Initially, neurophenomenology, a contemporary method that attempts to combine natural science and the humanities, is presented to overcome this obstacle in the overall study of first-person experience. Additional to the scientific methods and codes, considerable attention is paid to the field of art and the experience of nonduality in order to explore first-person experience. Namely, for art, there is an inherent interaction between the subject and the object (the world), and the experience of nonduality points to the primary indivisibility of the self and the world. Work of art occurs in its entirety only in the act of reception of the work (reading, listening, watching); its goal is not in understanding, but in the experiencing of it with the whole (experiencing) body.

Key words: first-person experience, neurophenomenology, nonduality, science and art, semiotics

Razpravo začnemo s problematiziranjem znanstvenega raziskovanja prvoosebnega izkustva in možnostjo razrešitve s pomočjo znanstvene metode nevrofenomenologije. Naše področje interesa širimo z razmislekom o nekaterih predpostavkah moderne znanosti, ki predvideva, da je svet objektivna danost, katero je moč zajeti z znanstvenimi teorijami. Ob tem zagovarjamo drugačno stališče, ki pravi, da znanost ni zgolj objektivna reprezentacija, temveč (bolj ali manj »objektivna«) interpretacija (abstrahiranje) sveta ter aktivna so-proizvajalka družbene in kulturne stvarnosti, ki jo raziskujemo. Razmišljanje nadaljujemo z mističnim izkustvom, ki sloni na temeljni tezi o nedvojnosti zunanjega in notranjega sveta. Gre za bivanjsko spoznanje – ali bolje – vedenje (celo »ne-vednost«) o izvorni nedvojnosti, ki je onkraj mišljenja in ne pozna razlike med tistim, ki spoznava, in tistim, kar je objekt spoznavne. Zadnji del sklenemo s semiološkim očrtom – znanstvenemu spoznanju in logičnim znakom dodajamo neznanstvene umetniške kode, ki se lahko izkažejo kot primernejši za raziskovanje prvoosebnega izkustva. Umetnost namreč ne opisuje doživljanja, zato ne pride do izgub, do katerih pride v jeziku oz. jezikovnem izražanju/opisovanju. Umetniška in literarna dela evocirajo doživetje v drugi osebi – njihov cilj je namreč dosežen šele z recepcijo. Področje umetniškega izražanja in nedvojnosti mističnega izkustva tako prepoznavamo kot modela, ki lahko prispevata k raziskovanju prvoosebnega izkustva.

::ZNANSTVENO RAZISKOVANJE PRVOOSEBNEGA IZKUSTVA

Kvalitativno raziskovati subjektivno oz. fenomenalno izkustvo pomeni preučevati doživljanje s pozicije prve osebe – opisovati, na kakšen način človek doživlja pojave in kako se mu stvari zdijo (ne kako nekaj objektivno je oz. obstaja zunaj človeka). Empirični znanosti, ki temelji na objektivno preverljivih podatkih, še vedno ni uspelo dognati, na kakšen način bi lahko najbolj uspešno preučevala prvoosebno doživljanje, s katerim bi lahko odgovorili tudi na vprašanje, kaj pomeni biti človek ter kako in kje vznikne človekovo zavedanje. S preučevanjem človekovega doživljanja se v znanosti ukvarjajo področja psihologije, biologije in kognitivne znanosti. Klasično paradigmo kognitivne znanosti – kognitivizem – po kateri so možgani analogni strojni opremi, duševnost pa programski, je danes zamenjala bolj subtilna nevroznanost, ki z razvojem slikovnih tehnik možganov razkriva skrivnosti človekovega miselnega aparata (Vörös, 2013a: 113).¹ Kljub visoki tehnologiji, ki nam je omogočila različne načine skeniranja možganov, bi bilo naivno verjeti, da bomo z možgansko sliko lahko v popolnosti pojasnili naravo prvoosebnega doživljanja:

¹ Raziskovanje zavesti je izredno pomembno tudi za področje umetne inteligence – Igor Kononenko v razpravi, naslovljeni »Natural and Machine Learning, Intelligence and Consciousness«, izpostavlja »izkušenjsko, prvoosebno zavest« kot subjektivno, kvalitativno danost človeka (vezano na fenomene »življenja, inteligence in svobodne volje«), ki je neopisljiva algoritemsko, iz česar sledi teza, da človek lahko ustvari »bolj ali manj inteligentent sistem, vendar brez zavesti« (Kononenko, 2009: 251).

Tudi če [s tovrstnimi poskusi] skušamo ugotoviti, kaj se objektivno dogaja v možganih, nimajo slike, dobljene s fMRI ali PET, za raziskave zavesti nobenega pomena, če niso korelirane s testirančevimi prvoosebni izkustvi. V bistvu je edini razlog, da se nam možganska ali funkcionalna stanja zdijo pomembna, njihova domnevna korelacija z duševnimi stanji, ki pa smo jih identificirali po drugačni, izkustveni poti. [...] Interpretacija tretjeosebnih podatkov, nanašajočih se na zavest, zahteva, da smo seznanjeni s prvoosebni podatki. Če naj imajo predlagane razlage kakršenkoli smisel, moramo pred tem ustrezno proučiti polje eksplananduma (stvari, ki jo želimo pojasniti).²

Na težave znanstvenega raziskovanja prvoosebnega izkustva je opozarjal tudi humanist in fizik Ivan Supek, sicer velik zagovornik dialoga med filozofijo in naravoslovjem. Izpostavljal je problematičnost fizikalno-kemijskih raziskav, ki so utemeljene z »zunanji elementi«, kot so centimeter, sekunda in gram:³ »To [vprašanje jaza] je tako fizikalno-kemijski kot tudi filozofski problem. Raziskave fizikalno-kemijskih kompleksov bodo pridale pomemben aspekt k evoluciji življenja; vseeno pa bi bilo preveč zahtevati, da te na koncu ‚pojasnijo‘ tudi našo zavest. Fizikalno-kemijski modeli zajemajo tiste črte, ki se nahajajo na objektivnem polu naše dejavnosti in zaradi tega niti ne morejo zajeti tudi našega ega, ki se oglaš v introspekciji.«⁴

Raziskovanje subjektivnega doživljanja ima smisel samo če poleg nevroznanstvenih podatkov upoštevamo tudi »objekt« raziskave (tisto, zaradi česa sploh delamo raziskavo), tj. prvoosebno doživljanje. Tu se znanstvenemu spoznanju pridruži fenomenologija, ki ni obremenjena z objektivacijo subjekta preučevanja in nudi dovolj izdelano metodološko polje za strukturiranje subjektivnega izkustva. Vidimo, da tovrstno raziskovanje nagovarja tako naravoslovje kot humanistiko (filozofijo) – vmesna pot se trenutno kaže kot dober način za celovito preučevanje doživljanja, ki ga ni mogoče v popolnosti zvesti na objektivne (tretjeosebne) podatke.

Takšen poskus je nevrofenomenologija Francisca Varele, ki jo raziskuje filozof Sebastian Vörös (2013a): gre za raziskovalno metodo, ki skuša premostiti prepad med prvoosebno subjektivnostjo in tretjeosebnimi podatki, tako da vključuje tako nevroznanstvene podatke kot tudi fenomenološko raziskavo prvoosebnega izkustva. Raziskovalni program nevrofenomenologije se od klasične nevroznanosti razlikuje v tem, da »prvoosebnim in tretjeosebnim perspektivam pripisuje *popolnoma enako-*

² Gallagher in Zahari V: Vörös, S. (2013a): *Podobe neupodobljivega: (Neuro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete, str. 217.

³ Supek tu sopolstavlja raziskovanje človekove zavesti s fizikalnimi raziskavami mikro sveta oz. mikro stanj, pri katerih naše deterministične sheme ter odnosi med strukturami in funkcijami ne veljajo več (250). S tem oživlja spremembo paradigme na področju fizike, ki se je zgodila na prehodu iz 19. v 20. stoletje, ko je znanost prodrla v svet, ki je bil prej izven dometa človekove neposredne percepcije – v strukturo atoma, kjer zakoni klasične mehanike niso več zadostni (elektron se lahko kaže kot val ali delec). S tem je predmetnost vse bolj izgubljala na konkretnosti in prehajala v vse večjo abstrakcijo. Povezavo »kvantnih procesov« in »zavestne izkušnje« opisuje Mitja Peruš v članku »Consciousness and Vision« (*Philosophical Insights about Modern Science*, Nova Science Publishers, 2009).

⁴ Supek, I. (1964): *Nauka, filozofija, umjetnost*. Zagreb: Školska knjiga, str. 209–210.

vreden status«, kar ima za cilj sočasno »naturalizacijo fenomenologije« in »fenomenologizacijo nevroznanosti« (Vörös, 2013a: 369).

Glavno metodološko orodje neurofenomenologije je fenomenološka redukcija Edmunda Husserla (*epoché* ali »postavljanje v oklepaj« – nem. *Einklammerung*; Husserl, 1997), ki se od nereflimirane introspekcije oz. »pogledom vase« razlikuje po tem, da gre za »drugostopenjsko« držo, ki preloži prežgodnje zaključke o izkustvu in tako subjektu omogoči reflektiran vpogled v svoje doživljanje: »[F]enomenološka redukcija nam omogoča začasno zavreti (,postaviti v oklepaj)« naše vnaprejšnje predsodke, pričakovanja itd. o naravi izkustva in se prebiti *nazaj do ,stvari [fenomenov] samih*« (prav tam, 371–372). *Epoché* predstavlja možnost izstopa iz lastnega (avtomatiziranega) odzivanja in vrednotenja stvari, s tem pa omogoči pogled z distance, kjer jaz še ni vmešan v igro predmetov, ki stojijo v dometu njegove pozornosti:

Bistvo te metode je, da *vsaj začasno* zavremo – »postavimo v oklepaj« – svojo »naravno držo« do sveta, »nereflimirano stališče«, po katerem so *izkustveni pojavi* – pojavi, kakor so nam dani v izkustvu – locirani »v naši glavi« ali »našem duhu« in so zato ločeni od »predmetov v zunanjem svetu«. Z drugimi besedami, fenomenološka *epoché* od nas zahteva, da se osredotočimo na pojave kot take in jih ne dojemamo kot »[notranje] reprezentacije« ali »vmesnike«, tj. kot nekaj, kar le odraža »dejanske stvari« v »dejanskem [zunanjem] svetu«. ⁵

Reflektirana drža fenomenološke redukcije omogoča premik od individualnega, subjektivnega doživljanja k obćim sklepom o človekovem naćinu razmišljanja in doživljanja. Ne gre torej za raziskovanje vsebine zavesti, ampak preućevanje naćina doživljanja. Dejstvo je, da vsi ljudje izkušamo, zanima pa nas, ali je moţno doloćiti skupne, univerzalne znaćilnosti človeške izkušnje v svetu.

Kljub neurofenomenološki metodi pa znanstveno raziskovanje izkustva še vedno ni preprosto. Sebastjan Vörös opozarja, da fenomenoloških »podatkov« v kontekstu naravoslovnih znanosti niti ne moremo imenovati podatki, saj bi le-ti za kaj takega morali biti intersubjektivno preverljivi (2013a: 220). Eksaktnosti imajo namreć strogo doloćeno teorijsko in metodološko zaledje, ki je potrebno za čim bolj objektivni opis dejstev in pojavov v svetu. Tudi kognitivni znanstvenik Urban Kordeš ugotavlja, da podatki fenomenološke raziskave niso objektivni, saj raziskovalec ni loćen od objekta svoje raziskave, zato fenomenološka preućevanja niso del znanosti (Kordeš, 2009: 192, 207). Ob tem pa nadaljuje, da jih lahko smatramo tudi kot znanstvene, ker gre za »sistematićno raziskovanje brez a priori postavljenih ciljev (za razliko od duhovnih praks tu ne vemo, kam gremo)« (prav tam, 207): »Će gledam na svojo izkušnjo skozi ,znanstvene‘ oći, je nimam namena spremeniti, am-

⁵ Vörös, S. (2013a): *Podobe neupodobljivega: (Neuro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena zaloţba Filozofske fakultete, str. 222.

pak zgolj opazovati. Odsotnost namer, odsotnost sodb, da ne bežimo od tukaj-in-zdaj in opazujemo tisto, kar je tukaj – to so osnovne karakteristike znanstvenega dela. Če jih prenesemo na preučevanje izkušenj, dobimo meta-kognitivno dimenzijo, iz katere je možno opazovati izkušnjo skorajda nemoteno« (prav tam).

Ko Kordeš piše o fenomenoloških pristopih k prvoosebne raziskovanju, nava-ja, da je velik problem pri preučevanju tovrstnih pojavov dejstvo, da se ljudje ne zavedajo procesa svojega mišljenja oz. ne znajo opazovati svoje »izkušnjske pokrajine« (2009: 191). Ker jo določa ravno subjektivnost oz. subjektu inherenten tok doživljanja, so za usmerjanje procesa lahko ključni tudi vsi zunanji dejavniki. Te bi bilo potrebno zvesti na minimum, saj je lahko rigidna sistematizacija odločilen usmerjevalec procesa, prav tako »nevtralen« opazovalec – znanstvenik. Določena stopnja vodil ali strukture je pri vsaki raziskavi seveda nujna; cilj raziskave so navsezadnje podatki in ne prosta introspekcija. Da ne bi fenomenološko raziskovanje postalo lov na objekte v zavesti, je določanje paralel med psihičnimi procesi in živčnim sistemom nujna. Le tako bi lahko s preučevanjem različnih modalnosti doživljanja izdelali dovolj izdelano strukturo prvoosebnega izkustva, s katero bi dobili jasnejšo sliko obravnavanega fenomena.

::ZNANSTVENI »POGLED-OD-NIKODER«

V samem teoretičnem jedru znanosti stoji premisa, da lahko znanstveno pojasni-mo vse, kar je objektivno merljivo in opisljivo, pri čemer ni prostora za subjektiv-ne, kvalitativne opise. Znanstveno preučevanje se lahko zgodi samo znotraj mej diskurzivnega ali pojmovnega mišljenja. Znanost nikakor ni sklop zgodovinsko in ideološko neobremenjenih resnic o svetu, o čemer priča tudi bogata zgodovina sa-mega pojma »znanost«. Tukaj velja omeniti največji odklon od današnje partikular-nosti znanja, ki ga predstavlja obdobje renesanse oz. renesančni »univerzalni člo-vek«, kot je bil Leonardo da Vinci. Ta je združeval znanost in umetnost ter izumljal potencialne nove tehnologije. Pri svojem delu je enakovredno uporabljal različne discipline, ki so se zares ločile šele s pojavom moderne znanosti. Sodobna znanost je produkt definicij in klasifikacij moderne logike. Razvoj znanstvene metode zbi-ranja podatkov z opazovanjem in eksperimentiranjem je bil pomemben korak k po-jasnjevanju stvari, ki niso očitne same na sebi in jih lahko zares razumemo šele z znanstvenim opisom.

»Epistemološka shema znanosti« je zgrajena na dveh predpostavkah – da sta su-bjekt in objekt ločena (dualizem) in da subjekt s svojo kognicijo predstavlja objek-tivno resničnost, ki jo opazuje zunaj sebe (reprezentacionalizem)« (Vörös, 2013a: 482). V znanosti deluje prepričanje, da človek raziskuje in reprezentira od sebe ne-odvisno okolje – da sta opazovalec in opazovano ločena. Iz tega izhodišča sledi do-mneva, da znanstvena raziskava operira z objektivnimi podatki in dobljenimi rezul-tati – cilj znanosti je, da pojasni naravo v njeni objektivni danosti, neodvisno od tega, kako jo vidi posameznik. Znanstvenik naj bi bil le vmesni medij, ki zbere po-

datke. Takšna teorija »pozablja [...] na očitno in še kako pomembno dejstvo, da *noben* pogled ni *breztelesen*« in da je vsako sklepanje opravljeno iz neke (ideološke) pozicije, ki je lahko sicer začasno postavljena v oklepaj, a gre kljub temu še vedno za prvoosebnega opazovalca (prav tam, 337). Kognitivni aparat znanstvenika ni zgolj orodje, ki zajema vnaprej dan svet ter ga objektivno predstavlja v znanstvenih razpravah:

Znanost je vselej produkt posebne skupine ljudi in odraža posebno teoretsko držo do sveta. Ta drža ni padla z neba, temveč ima svoje lastne predpostavke in vire. Znanstvena objektivnost je resda nekaj, k čemur moramo stremeti, a ob tem ne smemo pozabiti, da počiva na ugotovitvah in izkustvih posameznikov. Je vedenje, ki ga deli skupnost izkušajočih subjektov, in predpostavlja triangulacijo njihovih stališč in perspektiv.⁶

Po nevroznanstveniku Vareli spoznanje ni samo dejanje intelekta (možganov), ampak gre za pojav, ki se zgodi pri vmesnem so-dejanju možganov, telesa in sveta. Na takšnem stališču je utemeljen tudi njegov teoretsko-pragmatični model »utelešenega« ali »udejanjenega spoznanja (kognicije)«, t. i. enakto-logika ali enaktivizem: »V središču iskane vmesne poti se nahaja pripoznanje *temeljne krožnosti* med spoznavajočim subjektom (jazom) in spoznanim objektom (svetom), prvoosebniim živetim izkustvom in tretjeosebniimi *metodami znanosti*, zavedanje, da je ‚pogled od nikoder‘ le fikcija in da je vsako stališče ‚utelešeno‘, tj. pogled-*za-nekoga*, pogled-*od-nekod*.« (Vörös, 2013a: 339)

Tam, kjer je bila včasih trdna razmejitev subjekt/objekt, »utelešeno stališče« spoznava krožno so-vplivanje – komplementarno so-delovanje in so-porajanje. Jaz in svet sta odvisna drug od drugega; vsako spoznanje tako predpostavlja »utelešenost« ali »udejanjenost« človeka v svetu; »okolje je le ozadje, na katerem se konstituira svet, ki je vselej okolje-*za-nekoga*, okolje-*z-neke-perspektive*« (prav tam, 361–363). Znanstveni prikaz sveta ni *odraz*, temveč eden izmed načinov *modeliranja* stvarnosti. Z znanstvenim raziskovanjem vzpostavljamo svet (ne zgolj reprezentiramo). Svet spoznavamo in so-ustvarjamo s hkratnim označevanjem in produciranjem novega znanja o svetu. Spoznanje, da je znanje, ki ga posedujemo, naša interpretacija sveta, ne pomeni, da stvarnost ne obstaja ali pa da je znanost zgolj konstrukt znanstvenikov in teoretikov. Pomeni zgolj to, da je znanost ena izmed človekovih dejavnosti, s katerimi generiramo nov smisel in nova spoznanja, ki ohranjajo našo kulturo in konstruirajo stvarnost, kot jo poznamo.

Vsaka označitev oz. simbolizacija sloni na premisi, da človek oz. jaz ni tisto, kar označujem; torej na izvornem razkolu (razliki) med subjektom in njegovim svetom. Jezik je torej ključni mediator med človekom in svetom oz. človekovim doživljanjem.

⁶ Zahavi V: Vörös, S. (2013a): *Podobe neupodobljivega: (Nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete, str. 395.

njem sveta. Način, na katerega človek doživlja stvari in kako se zunanost reflektira v človekovem jazu, je v tesni povezavi s pojmom »jezika«:

Ljudje pa živimo z jezikom in v jeziku. Jezik nam ni samo sredstvo komunikacije, ni samo lastnost človeka, temveč način bivanja. Samo tako smo sposobni izraziti svojo eksistenco in govoriti o obstoju ali neobstoju česar koli. Pomislimo tudi na to, da nam le jezik omogoča vzpostavljati zapletene modalitete naših medsebojnih odnosov, a to so načini nanašanja na bit drugih oseb in na nas same kot bivajoče osebe. Samih sebe se zavedamo kot bitij, ki so sposobna svoje misli izraziti drugim.⁷

::POSKUS MISLITI NEDVOJNOST: MISTIČNA IZKUSTVA

Mreža označevalcev nima ne začetka ne konca – vsaka asociacija sproži novo verigo označevalcev; tudi če bi mislili in mislili, ne bi prišli do poslednjega mesta, ki bi pomenilo začetek označevanja, ki nima pomena, a je pogoj za obstoj ostalih jezikovnih znakov. V teoriji lahko govorimo o »praznem mestu«, ki je *nakazana* praznina in pogoj za vse ostale označevalce (Miščević, 1981: 67). Podobno je, ko vprašamo »Kdo sem jaz?« – prvi odgovor je jasen, nanj si odgovorimo že z vprašanjem oz. s tem, ko smo se postavili na pozicijo subjekta vprašanja. Drugi, »netrivialen odgovor« mora ostati neznan, da bi se lahko še naprej gibali okrog jedra – samega sebe (prav tam).

Lingvistična teza, ki pravi, da je v jeziku vsak znak smiseln samo v odnosu do vseh ostalih, se v fenomenološki verziji spremeni v teorijo o govorjenju in razumevanju z določenimi znaki, ki so odsotni, o horizontu smisla, ki je horizont odsotnosti in praznine. Tisto, kar je dano v jeziku, je splet, čipka prisotnega in odsotnega, kjer ni neposrednega določevanja, ampak obstaja samo obstransko, indirektno formiranje pomena z anticipacijo neobstoječe celine, poslušanjem tišine in branjem praznih mest. [...] Tako kot telo prepozna svoj odnos do sveta v svoji šibkosti in ranljivosti, tako tudi jezik najde svojo resnico, s tem ko jo zaobide.⁸

Da je beseda bližje tišini kot glasu in da se jezik v svoji posebni jezikovni dimenziji ne oglašča v procesu govora, ampak tam, kjer ostanemo brez besed, je menil tudi pozni Heidegger: »Lom (,Zerbrechen'), v katerem se jezik vrača v tisto brezglasno, v zatišje, je pravi korak k izvoru mišljenja« (Miščević, 1981: 200). Ko mislimo, ne mislimo jezika, naše mišljenje se razvija v jeziku – če želimo zares uvideti, kaj je resnično jezikovno, potem se moramo obrniti k »paradoksu, razliki in nemožnosti enega smisla«, k zavestnemu obratu od dominantnega diskurza (prav tam, 228).

⁷ Ule, A. (2013): »Razumni govor in mistični molk.« *Mistika in misel: Poligrافي*, 71-72/18, Koper: Univerza na Primorskem, str. 90.

⁸ Miščević, N. (1981): *Filozofija jezika*. Zagreb: Enciklopedija filozofskih disciplin, str. 190-191.

Fenomenološki »horizont odsotnosti in praznine« se najbolj dosledno gradi na nikoli do konca izrekljivih izkustvih mistikov. Bolj kot z racionalnim opisovanjem doživetega se mistična izkustva »prikazujejo« skozi molk in paradoks. Proti popredmetenju izkustva se mistiki borijo z molkom, telesnim dejanjem, vzbujevalnim nesmisлом, paradoksom, zanikanjem in prispodobami (Vörös, 2013a: 514). Pot upovedovanja neupovedljivega se odpira v tišini in poskusu zaobiti smiselno umevanje. Ne gre namreč za izkustvo neke posebne vsebine, ki bi jo lahko opisali, ampak gre za preoblikovanje celotne narave doživljanja, tako da nova »struktura« ostane tudi po tem, ko se izkušnja dovrši. Doživeto mistično spoznanje je prepoznanje temeljne nedvojnosti subjekta in objekta spoznavne; dialektika enega in drugega je razrešena v vedenju, da sta bila pravzaprav že vseskozi eno. Na kakšen način torej misliti ta nič, ki je nič kot praznina in hkrati možnost porajanja vsega; ta »zlom«, ki vrača mišljenje o ločenem jazu in svetu nazaj k enotnem izvoru?

Temeljna značilnost mističnih izkustev – to, kar jih razločuje od vseh ostalih doživetij in določa njihovo edinstveno naravo – je *zlom razlike med jazom in svetom, med znotraj in zunaj, med subjektom in objektom*, to pa sovpada z izkustvom *eno-sti* (poenotenja itd.) oz. *ničnosti* (izničjenja itd.). Kadar mistik »umre sebi in svetu«, je namreč vse, kar ostane, le še *Enost*, ki pa *ni nekaj* in je zato *prazna*, le še *Nič*, ki pa *ni manko* in je zato *poln*.⁹

Mistično izkustvo vodi od abstrakcije k temeljnemu, h konkretnemu, ki je v svojem izvoru izkušensko in nerazdeljeno na zunanje in notranje, subjektivno in objektivno, ampak je že eno, razcepljeno šele v poskusu pojmiti sebe in svet. Kot zapiše Vörös v svojem delu *Podobe neupodobljivega: (Neuro)znanost, fenomenologija, mistika*, je za mistična izkustva »značilna ravno korenita *izven-* in *nad-* pojmovnost« (130). Takšna izkustva so torej izven našega sistema logike in so zato translogična.¹⁰ Po Vörösu »glavni razlog, zakaj znanost mistike ne more do kraja *do-*misлити, ni v tem, ker bi bila ta nekaj skrivnostnega ali ezoteričnega, ampak zato, ker je to način udejstvovanja, ki se giblje na drugi ravni kot (diskurzivna, znanstvena) *misel*«:

Čeprav obe zanima spoznanje, je pri znanosti to spoznanje dualistično, pri mistiki pa nedualistično. Povedano drugače, resnica mistike leži v domeni *biti*, ne v domeni *znati*, je polje *vednosti* in ne polje *znanja*. Za znanost je zato mistika vselej v nekem smislu ne-znanka, saj ne premore vatlov, s katerimi bi premerila bivajske resnice – nenazadnje zato, ker takšnih *vatlov* ni.¹¹

⁹ Vörös, S. (2013a): *Podobe neupodobljivega: (Neuro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete, str. 63.

¹⁰ So izraz »trans-logičnega« ali »trans-verbalnega«, pa tudi »izredno razvita oblika intuitivnega« (Ule, 2013: 69).

¹¹ Vörös, S. (2013a): *Podobe neupodobljivega: (Neuro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete, str. 424.

Znanju (produktu znanstvenega spoznanja) ob bok postavljamo védenje, ki je »bivanjsko«, spoznanje, pridobljeno preko neposredne izkušnje. Znanje je dualistično in se vedno izreka skozi subjekt o objektu – kot smo rekli: opazovano in opazovalec sta strogo ločena. Védenje pa ukinja to ločnico med opazovalcem in opazovanim:

Prehod od znanstvenega znanja k mistični vednosti je namreč prehod od predmetnega k brez-predmetnemu, od dualistično-razlikujočega k nedualistično-poenotivnemu spoznanju. Povedano drugače, mistična celobitno-bivanjska vednost, osnovana na gnoseološkem ne-dualizmu (ukinitvi razlike med spoznavalcem in spoznanim), deluje v odnosu do breztelesnega (abstraktnega, tretjeosebnega) znanstvenega znanja, osnovanega na epistemološkem dualizmu (razliki med spoznavalcem in spoznanim), kot opomnik, da je spoznanje v svojem izvoru nerazcepljeno in enovito/celovito. To, kar je mrak za sij razuma, ni nujno tudi mrak za sij življenja, tj. nekaj kar ni racionalno, ni nujno i- ali a-racionalno, ampak je lahko tudi trans-racionalno.¹²

»Brez-predmetno« in »ne-dualistično« védenje opozarja na primarno nedeljivost jaza in sveta, ki sta v izvoru sovisna (ne-ločena) enota in šele skupaj ustvarjata celotno sliko sveta. Mistično zato ni »*ne objektivna ne subjektivna kategorija*« (prav tam, 332), temveč vedno prisotno ozadje, iz katerega se ti dve porajata.

Če je znanost v domeni (raz)uma, je mistika stvar bitja in jo je tako možno zgolj doživeti, izkusiti, ne pa razumeti. Mistična vednost je pravzaprav ne-vednost, je »*docta ignorantia* ali »*učena nevednost*«; je »*transvednostna*, tj. *onstran* razlike med vsakdanjo (razumsko) vednostjo in nevednostjo« (Vörös, 2013b: 35–36). Od-učenje odstranjuje pogojenosti, ki jih je človek tekom življenja posvojil in si po njih uredil doživljanje in pojmovanje sebe in sveta. Subjektivistična drža do sveta se zlije z objektivnim, zunanjim svetom, ki ga človek opazuje; »bistveno je, da se na neki točki *razlomi razlikovanje med njim in pojavnim svetom*: ko ugasne *hlastanje* oz. *grabljenje*, umanjka dejavnik, ki je doživljajsko sfero razcepljal na *subjektivni* in *objektivni* pol, na *tukaj* in *tam*, na *nas* in na *drugo*« (prav tam, 48–49). Ta uvid pa ni zgolj izkušnja, dana v svoji enkratnosti ali intenzivni občutek sveta, temveč predstavlja »globoko, celobitno, bivanjsko vedenje (vednost)«, ki življenjske dvojnosti vidi kot izpeljanke »temeljne, prvotne nedvojnosti« (prav tam). Ko se nam svet pokaže kot nerazcepljena celota, epistemološkim spremembam sledijo ontološke – spoznanje se steka v vse pore življenja, bivanja (prav tam, 64).

¹² Prav tam, 20.

::SEMIOLOŠKI OČRT: ZNANSTVENI IN UMETNIŠKI KODI

Začetnik sodobne lingvistike Ferdinand de Saussure je utemeljil jezik kot sistem znakov, v katerem se vsak posamezen znak sestoji iz dveh neločljivih delov (binarne opozicije) označevalca in označenca; označevalec je materialni (fizični ali slušni) del znaka, označenec pa je smisel ali pomen (vsebina) znaka. Vsak znak je arbitrarno konvencionalen, kar pomeni, da označevalec in označenec nista motivirana, ampak dogovorjena s konvencijo. Znaki v sistemu nimajo vrednosti sami na sebi, zaradi svoje inherentne *substance*, ampak je vrednost znaka določena z njegovim mestom v sistemu, ki vzpostavi specifičen odnos do ostalih znakov. Znaki so torej določeni relacijsko – nek znak ima pomen samo v svoji razliki do drugih znakov v sistemu.

Znanost, ki želi podajati čim bolj jasna in enopomenska sporočila, uporablja logične formalne sisteme, ki so strogo konvencionalni in zunanje motivirani (homologni), kar prispeva k enoznačnosti sporočila znanstvenega opisa. Po strukturalistu Romanu Jakobsonu bi rekli, da imajo takšna sporočila najbolj izraženo referencialno funkcijo, ki se nanaša na kontekst sporočila in ima spoznavno vrednost. Takšna sporočila predvidevajo intelektualno razumevanje – »postaviti skupaj, *intelligere*, povezati, pomeni organizirati, urediti percipirana občutja« (Guiraud, 1983: 13).

Subjektivni kodi uporabljajo ekspresivne označevalce, zato so lahko tudi individualno (notranje) motivirani, posledično pa se takšni znaki osvobajajo konvencije. Emotivna funkcija sporočila je tista, ki izraža sporočevalčeva čustva in njegov odnos do tega, kar govori – ta je v največji meri zastopana v umetniškem ustvarjanju. Omenimo, da sicer Jakobson loči pesniški jezik od emocionalnega; pesniška ali estetska funkcija se prvenstveno osredotoča na samo sporočilo – je avtoreferencialna.

Čeprav danes estetiko pojmujeemo v kontekstu kategorij umetniškega in lepega, je ta beseda v svojem izvoru pomenila čutno spoznavno: »Grki so uporabljali izraz *aísthesis* za poimenovanje čutnega vtisa. Pojavljal se je v paru z izrazom *nóesis*, ki je pomenil mišljenje, oba pa so uporabljali v pridevniški obliki: *aisthetikós* in *noétikos*, oziroma čutni in mišljenjski« (Tatarkiewicz, 2000: 249). (V srednjeveški latinščini sta kot ekvivalenta grškima izrazoma uporabljali pojma *sensatio* in *intellectus*.) Izenačenje čutnega spoznanja s spoznanjem lepega (kot danes pojmujeemo estetiko oz. estetski doživljaj) se je zgodil šele leta 1750 v delu *Aesthetica* Aleksandra Baumgartna (prav tam).

Umetnost dojemamo kot ekspresivno dejavnost, s katero človek prikazuje svoj odnos do sveta (ne samo v smislu biografskega referiranja, ampak tudi spektra možnega in nemožnega). Ker občutkov ne moremo zajeti v definicije in formalne sisteme, predstavlja subjektivno izražanje v umetnosti možnost svobodnejše in celovitejše predstavitve lastnega doživljanja. Vsakič, ko poskušamo opisati nek prvoosebni doživljaj, se nekaj izkušnje izgubi; izkušnja je namreč »bivanjski« in ne zgolj intelektualni fenomen. Enkratnost subjektivnega doživljanja se izraža s tradicijo »ikoničnih in analoških oblik pomena« znakov, ki imajo ekspresivne tendence: »Njihova funkcija ni v tem, da nam podajo *razumevanje* percipiranih čutov, ampak

da jih mi *občutimo*, ko se nahajamo pred določenimi oblikami posnemanja stvarnosti« (Guiraud, 1983: 15).

Umetnost ne opisuje doživetega, ampak poskuša z individualnim izrazom (prva oseba) evocirati občutke ali izkustvo v drugem, tako da ga postavi v podobno situacijo. Umetniško ali literarno delo se namreč celostno dogodi v aktu recepcije dela – branja, poslušanja ali gledanja. Cilj umetniškega dela ni razumevanje, ampak se zgodi v doživetju dela, ki mu stopamo naproti s celim (izkušenskim) telesom. Kasnejša umetnostna razlaga ni nujen del umetniškega dela, ampak zgolj človeška potreba po klasificiranju in zgodovinenju družbenih in kulturnih pojavov.

Znanost in umetnost sta si na nek način nasprotni, saj se prva ukvarja z obče sprejetimi, objektivnimi in preverljivimi zakonitostmi narave in življenja, druga pa z individualnim doživljanjem in množenjem interpretacij. Še več – medtem ko je znanost naravnana na potrjevanje dejstev, umetniški izraz ne potrjuje naučenega, ampak ga z imaginacijo celo briše in izkrivlja. Umetniški teksti namreč niso podrejeni sistemu družbeno sprejetih vrednot in zakonov, zato umetnost uživa svobodo avtonomnega prostora v družbi, kar ji tudi omogoča emancipatoričen potencial in možnost množenja resnic ter uveljavljanja subjektivne misli in občutja.

Celo jezik, ki ga vsakodnevno (in nereflektirano) uporabljamo za komunikacijo in s katerim negujemo vrednote do stvari in sveta, ni nevtralen sistem, ampak dogovorjena mreža znakov. Že ruski filozof in literarni kritik Mihail Bahtin je trdil, da je v vsakdanjem (živem) govoru ljudi možno zaslutiti ideološko strukturo družbeno-politične ureditve in socialnih sprememb. Jezik je bil zanj »ideološki znak«, del specifičnega ideološkega sistema. Vsaka semiološka danost oz. transformacija fizičnega predmeta v znak pomeni začetek ideologije. Znak ni nikoli nevtralen, saj ima pomen – vrednoti in interpretira – s tem pa tudi modificira, spreminja stvarnost. Subjekt se lahko osvobodi represije simbolične organizacije in prevlade enega (ideološkega) pomena kulturne determinante le z novimi pomeni, ki se kalijo v literaturi in umetnosti.

Razpravo, ki se je začela z najbolj znanstvenimi poskusi razreševanja prvoosebnega izkustva in nadaljevala prek mistične nedvojnosti do umetnosti, bomo sklenili s ponovitvijo misli o vpetosti človeka v kulturo in svet. Ničesar ni mogoče vzeti iz kulture (in njene pogojenosti), da bi ga nevtravno preučili – vse je že človeško, vse je nastalo iz in za človeka. Sveta ne moremo gledati nepristransko kot goli objekt spoznavne, hkrati pa tudi ne kot stvaritev naših misli. Lahko ga zgolj spoznavamo v njegovi mnogoterosti, ki korenini v primordialni enotnosti, ko se subjekt še ni ugle dal kot nekaj drugega od narave.

Od tu se rojeva resnica kot neznanka človeku, od tu se izteka umetnost in ustvarjalni čin kot pot k resnici, okrog katere bo človek vedno osciliral, se ji približeval, jo imenoval in zopet ugotavljal, da mora biti še nekaj več kot to, kar lahko izreče v logičnem diskurzu. Tisto transracionalno, ki je onkraj jezika in zavestne misli; kar ostane, ko smo se izrekli (a ne do-rekli), kaže na nezadostnost ne samo znanstvene metodologije, ampak tudi jezika, da bi v popolnosti opisali svoje doživljanje in svet.

To spoznanje odpira prostor za kultiviranje tišine in opazovanje prepleta jaza in sve-
ta, katerega izkušanje se celostno zajame bolj v modelu umetnosti kot v znanstve-
nem diskurzu.

::LITERATURA

- Guiraud, P. (1983): *Semiologija. Drugo izdanje*. Prev. Mira Vuković. Beograd: Prosveta.
- Husserl, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kononenko, I. (2009): »Natural and Machine Learning, Intelligence and Consciousness.«
V: Eva Žerovnik, Olga Markič in Andrej Ule (ur.): *Philosophical Insights About Modern Science*.
New York: Nova Science, str. 239–258.
- Kordeš, U. (2009): »How to Research Experience.« V: Eva Žerovnik, Olga Markič in Andrej Ule
(ur.): *Philosophical Insights About Modern Science*. New York: Nova Science, str. 191–208.
- Miščević, N. (1981): *Filozofija jezika*. Zagreb: Enciklopedija filozofskih disciplina.
- Peruš, M. (2009): »Consciousness and Vision.« V: Eva Žerovnik, Olga Markič in Andrej Ule (ur.):
Philosophical Insights About Modern Science. New York: Nova Science, str. 209–237.
- Supek, I. (1964): *Nauka, filozofija, umjetnost*. Zagreb: Školska knjiga.
- Tatarkiewicz, W. (2000): *Zgodovina šestih pojmov*. Prev. Primož Čučnik. Ljubljana: LUD Literatura.
- Ule, A. (2013): »Razumni govor in mistični molk.« *Mistika in misel: Poligrafi*, 71–72/18, Koper:
Univerza na Primorskem, str. 69–93.
- (2009): »Science on the Path towards New Horizons and Beyond.« V: Eva Žerovnik, Olga
Markič in Andrej Ule (ur.): *Philosophical Insights About Modern Science*. New York: Nova Science,
str. ix–xxxii.
- Vörös, S. (2013a): *Podobe neupodobljivega: (Neuro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana:
KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- (2013b): »Odpoved sebi in svetu: o mistični (ne)vednosti.« *Mistika in misel: Poligrafi*, 71–72/18,
Koper: Univerza na Primorskem, str. 33–67.

**SLOVENSKO
FILOZOFSKO
DRUŠTVO**

**SLOVENIAN
PHILOSOPHICAL
SOCIETY**

„SPOROČILO PODPRESEDNIKA SLOVENSKEGA FILOZOFKEGA DRUŠTVA OB IZTEKAJOČEM SE LETU

V iztekajočem se letu, v katerem med drugim obeležujemo 85. obletnico ustanovitve Slovenskega filozofskega društva, smo priča razmeram, s kakršnimi se večina izmed nas še ni spopadla: vsakdanje življenje, ki ga usmerja in zapleta zunanji vsiljivec v podobi praktično nevidnega, a strašljivo občutenega virusa, je pred nas postavilo ogledalo drugačne družbe »nove stvarnosti«, za katero se zdi, da bo za dalj časa ostala naša izključna perspektiva.

Spremenjene razmere v vsakdanjem življenju so in še bodo spodbudile razmisleke o trenutnem položaju, pri čemer smo filozofi tisti, od katerih se pričakuje, da bomo javno izrazili svoje umevanje situacije. Vendar pa se moramo pri tem zavedati, da nismo strokovnjaki za medicinska vprašanja in slednja pustimo specializiranemu kadru; kar lahko storimo, pa je to, da sledimo našemu poslanstvu celostnega pogleda na situacijo, v kateri se je znašla družba, in predvsem opozarjamo na sekundarne učinke krize, ki so pogosto zastrti ob bolj neposredno razvidnih medicinskih, političnih in ekonomskih dejavnikih.

Tako se zdi ustrezno, da smo pri Slovenskem filozofskem društvu do neke mere prilagodili naše letošnje dogodke diskusijam, ki se dotikajo prav tem, ki so v trenutnih razmerah včasih marginalizirane ali celo spregledane: še vedno perečega problema migracij (in neustreznega ravnanja s prebežniki), ki je postal spričo nadejane spremembe utripa našega vsakdana nevarno zapostavljen, problema dolgoročnega razumevanja profesionalnega športa kot poklica v času krize, političnih razmer, kjer zmorejo v izjemni družbeni situaciji potencialno nedemokratične, netolerantne in pravno sporne sile lažje izkoriščati družbeno moč, ter ne nazadnje vprašanja umetne inteligence in novih tehnologij, ki so ob družbenem distanciranju skoraj čez noč postale ključen dejavnik v našem vsakdanu, s tem, ko bistveno določajo izgled našega trenutnega poklicnega dela, izobraževalnega sistema in izkoriščanja prostega časa. Tu ne smemo pozabiti tudi na to, da ob razvoju in razumevanju umetne inteligence vse bolj v ospredje prihaja vprašanje narave človeka in možnosti (post ali trans)humanizma v svetu, v katerem vedno bolj očitno sobivamo z umetno ustvarjenimi entitetami.

Prav z vprašanjem vloge umetne inteligence in transhumanizma v aktualnem obdobju so se ukvarjali gostje na letošnjem UNESCO-vem dnevu filozofije, ki je kot eden osrednjih dogodkov, ki jih letno (so)organizira Slovensko filozofsko društvo, potekal 19. novembra – seveda tokrat le ob posredništvu medmrežnih tehnologij.

Četudi je bil nabor letošnjih dogodkov spričo zdravstvene krize nekoliko omejen in prilagojen drugačni situaciji, se ekipa SFD, ki s koncem letošnjega leta zaključuje trenutni mandat in ki smo jo sestavljali predsednik dr. Tomaž Grušovnik, podpredsednik dr. Gašper Pirc, tajnica Tinkara Tihelj in Nataša Demirović, na letošnje leto ozira z optimizmom, da sčasoma vendarle uspemo zaježiti krizo, ter z občutkom, da smo morda vendarle tudi pripomogli k poglobljenemu razumevanju

krize: med drugim smo splavili seriji dogodkov, potekajočih preko Zooma, poimenovani Filozofija v karanteni in Filozofija v matrici, predsednik Grušovnik pa je letos izdal aktualno delo *Karantenzofija*.

Čeprav smo vsi na tak ali drugačen način prizadeti zavoljo trenutnih razmer, ne pozabimo, da je najhujše prav tistim, ki so bili že pred krizo v neugodnem položaju. Povečanje števila duševnih obolenj, na kar so in ponovno opozarjajo številni kritični teoretiki, napetosti in nasilja v družini, potencialno povečanje števila samomorov (predvsem tistih, ki so potrebovali pomoč, a se je zaradi trenutnih razmer niso mogli poslužiti), stiske ljudi, ki so ostali brez doma in imena ter v zaprtih taboriščih – vse to in še več se skriva pod panoramo trenutne družbe. Prav je, da tudi filozofi kritično naperimo ost našega mišljenja in opozarjamo na to, da niti zdravstvena kriza ne more in ne sme biti opravilo za neustrezno ravnanje s prikrajšanimi in tistimi, ki potrebujejo našo pomoč. Prav napad zunanega sovražnika je priložnost, da ponovno in globlje razmislimo o naravi človeka in človečnosti.

Prilagamo prevod poslanice, ki jo je ob Svetovnem dnevu filozofije poslal predsednik mednarodne zveze filozofskih društev dr. Luca Maria Scarantino. Naj vam bo v razmislek, vsi skupaj pa si ob zaključku leta voščimo zdravje in uspešen spopad z vsakdanom v življenju pod novimi pogoji.

dr. Gašper Pirc
podpredsednik Slovenskega filozofskega društva

::OB SVETOVNEM DNEVU FILOZOFIJE¹

Drage filozofinje in filozofi, akademski kolegi in kolegice ter prijateljice in prijatelji.

Za mnoge od nas letošnji svetovni dan filozofije prihaja v zelo nemirnem obdobju. Mnogi, vendar ne vsi, to sporočilo berete zaprti v karanteni doma. Za nekatere je to neka popolnoma nova izkušnja, za druge pričujoča situacija dodatno poslabšuje predhodno stisko. V mnogih delih sveta so smrtonosne epidemije reden pojav.

Vse pogosteje se išče filozofe in se jih povprašuje za njihovo mnenje o pandemiji. Zdi se, da le-ta spodbuja globoko povpraševanje v zvezi s trenutnim stanjem. Na naše vsakdanje življenje trenutne razmere ne vplivajo nič manj kot na družbene in poklicne odnose. Vendar je za filozofe kot učenjake pomembno, da ne spregledamo dejstva, da posamezni segmenti naše družbe preživljajo krizo na različne načine in da se bomo verjetno zelo različno odzvali na njene učinke.

Upajmo, da bo pandemija sčasoma končana. Toda na dolgi rok utegnejo biti osnovne potrebe, kot so ustrezen dostop do izobraževanja, zdravstvenega varstva, enakopravne udeležbe v družbenem prostoru, enakosti spolov, rasne pravičnosti, pravic posameznika, da ne govorimo o javni komunikaciji in zaupanju, postavljene pod večji vprašaj, kot si trenutno predstavljamo. Medkulturna občutljivost in interakcija sta bolj potrebni kot kadar koli prej. Od filozofov se, tako kot od humanistov na sploh, pričakuje, da ne bodo razmišljali le o sedanjosti in preteklosti, temveč tudi o tem, v kakšnem družbenem in kulturnem svetu bi radi živeli v prihodnosti. Pandemija nam je zagotovo dala dovolj materiala za razmišljanje – od vprašanj krhkosti in odpornosti narave kot neposrednega, telesnega dejavnika v našem življenju do tega, kako se skozi žalost, izgubo, razumevanje in navsezadnje, upajmo, mo kot ljudje ob tovrstnih dejavnikih spopadamo z moralnimi zahtevami. V tem kontekstu lahko kot filozofi poskušamo poglobiti svojo zavezanost globljemu razumevanju trenutnega stanja in potencialnih trendov naše družbe. Nujna družbena potreba je narediti korak naprej in preko vsakdanjih nujnosti, s katerimi se redno soočamo, prepoznati to, kar čaka nas in naslednje generacije na gospodarskem, tehnološkem, političnem in duhovnem področju.

Želim vam kreativen in produktiven svetovni dan filozofije.

dr. Luca Maria Scarantino

Predsednik FISP – Mednarodne federacije filozofskih društev

Prevedel Gašper Pirc

¹ Vir: <https://redfilosofia.es/blog/2020/11/19/mensaje-del-presidente-de-la-international-federa>

RECENZIJA

REVIEW

Martin Uranič
**MARTIN HEIDEGGER
(2019): O STVARI
MIŠLJENJA**

151-154

ODDELEK ZA FILOZOFIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
AKŠERČEVA 2
1000 LJUBLJANA
MARTIN.URANIC@FF.UNI-LJ.SI

::SPOPRIJEMANJE Z LASTNO SENCO: OD BITI IN ČASA K ONEMU, KI JU DAJE



Martin Heidegger:
O stvari mišljenja
 Prevod Tine Hribar
 Založba Slovenska matica
 Leto izida 2019
 Strani 142

Soočenje z lastno mislijo, ki jo mislec postavi na oči javnosti, tri desetletja kasneje, v katerih je misel še naprej zorela, nikakor ni preprosta reč. Še zlasti, če je govora o monumentalnem prvcu *Bit in čas* iz leta 1927, v katerem je Martin Heidegger s svojo eksistencialno analitiko tubiti ter destrukcijo zgodovine ontologije odločilno začrtal vso nadaljnjo ontološko razpravo in ponovno odprl v zgodovini filozofije založeno fundamentalno vprašanje o (smislu) biti. In res se zdi, da je ravno spoprijemanje z lastno senco zgodnje filozofske mojstrovine ena izmed osrednjih tem zbirke Heideggerjevih besedil *O stvari mišljenja*, pod urejanje katere se podpisuje priznani Heideggerjev interpret Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Delo, ki je na slabih stopetdesetih straneh letos v slovenskem prevodu Tineta Hribarja izšlo pri Slovenski matici, se sicer formalno umešča v štirinajsti zvezek zbirke *Celotne izdaje* Heideggerjevih del, vsebinsko pa se deli na dvoje in sodi med Heideggerjeva besedila, nastala po tako imenovanem »obratu« v mišljenju biti.

Prvi in hkrati osrednji del pred bralke in bralce polaga štiri besedila, ki so konec šestdesetih let zbrana izšla pod istoimenskim naslovom *O stvari mišljenja*. To so predavanja »Čas in bit« (1962) ter »Konec filozofije in naloga mišljenja« (1964), »Pro-

tokol seminarja o predavanju ‚Čas in bit‘ (1962) – tega je sestavil dr. Alfredo Guzzoni, udeleženec v septembru 1962 potekajočega seminarja na podstrešju kmetije v Todtnaubergu –, ter avtobiografsko besedilo »Moja pot v fenomenologijo« (1963). Prvi del zaključujejo še v *Celotni izdaji* prvič objavljene priloge k naslovu knjige in obema predavanjema. Temu sledi drugi del s sedmimi krajšimi besedili, nastalimi po *Biti in času*, ki med drugim dokumentarno osvetljujejo Heideggerjev odnos do fenomenologije in njenega ustanovitelja, Edmunda Husserla, ter s tem pokažejo na avtorjevo spoprijemanje s senco fenomenološke metode.

Da je slovenska izdaja celotnega zvezka pomembna pridobitev v našem kulturnem prostoru, nam postane jasno, če razumemo njeno prelomnost pri upovedovanju ključnih trenutkov, ki so Heideggerjevo *stvar mišljenja* vodili od iskanja smisla biti v ontološki analizi struktur časovnosti biti tistega bivajočega, ki smo vselej že mi sami – tubiti, do prodora k biti kot biti, mišljeni brez utemeljitve v vsakokratnem bivajočem; gre torej za pot od fundamentalne ontologije, od katere v procesu izpade pridevnik »fundamentalna«, do bitnozgodovinskega mišljenja epoh biti in onega, ki bit sploh šele daje. Na tej poti je, kot pravi Heidegger, »[p]oskus misliti bit brez bivajočega [...] nujen, ker sicer, kakor kaže, ne obstaja nobena možnost več lastnostno dobiti vpogled v bit tega, kar danes je, povsod po zemeljski boli, da o zadostni določitvi človekovega razmerja do tega, čemur so doslej rekli ‚bit‘, ne govorimo« (I I–I 2).

Na tnalu Heideggerjeve giljotine se torej sledeč premeni v mišljenju biti ne znajde nič drugega kot mišljenje samo v dobi *konca filozofije*. Ta se, kot pravi avtor, kaže v uboštvu tematskih področij filozofije dvajsetega stoletja, ki so ji bili povečini odvojeni s strani posameznih znanstvenih disciplin v obdobju t. i. dandanašnje *kibernetike*. Filozofija kot metafizika je potemtakem, kot se zdi, v zgodovinskem hodu od Platona do Nietzscheja izčrpana in privedena do lastne dovršitve. Pri tem pa se konec filozofije »kaže kot triumf upravljajočega krmiljenja znanstveno-tehničnega sveta in temu svetu ustrezajoče družbene ureditve. Konec filozofije pomeni začetek v zahodno-evropskem mišljenju utemeljene svetovne civilizacije« (73).

Če pa je filozofija kot metafizika pri svojem koncu, Heidegger pred nas postavlja vprašanje, katera naloga še ostaja mišljenju, »ki ne more biti niti metafizika niti znanost« (74)? Vprašanje ni nedolžno, kolikor mu gre za bistveno *stvar*: za *stvar mišljenja*, ki se mora zaobrni od biti bivajočega k *Onemu*, ki jo daje. Od *biti*, ki ostaja vezana na ontološke strukture biti določenega bivajočega, k *jasnini*, ki kot odprtost sploh šele dopušča možnost kakršnekoli neskritosti biti (bivajočega). Še drugače, da bi Heidegger *mišljenju* razprl njegovo *stvar*, mora sam prestopiti senco svoje fundamentalne ontologije iz *Biti in časa* in pripraviti mišljenju pot, da misli bit kot bit v njenih premenah skritosti in neskritosti z ozirom na *dogodje*, ki šele dogodeva, pa tudi odgodeva čas in bit ter pri tem v dogodje pripušča tudi človeka, ki naj ga misli.

Čeprav sta namreč tako *bit* kot *čas*, ki sta bila mišljena kot svrha ontološkega pozivedovanja v *Biti in času*, »bržkone Stvar mišljenja« (I 4), prva ni nič bivajočega, drugi pa nič časovnega. Ni tako, da bi bit bila in bi čas bil, temveč ju *Ono daje*, pri

čemer se Heidegger tu sklicuje na nemško govoricu (*Es gibt*). Potemtakem pri njunem opredeljevanju ne gre več za *prisostvovanje*, s katerim je določena vsa metafizika od starih dalje, temveč za v metafiziki nemišljeno *dopuščanje prisostvovanja*. Heideggerjeva stvar mišljenja zatorej postane misliti bit lastnostno brez ozira na bivajoče. S tem pa se pokaže, da »[l]astnostno biti ni nič bitnostnega. Če razmislimo o biti sami, nas stvar sama na določen način vodi stran od biti; in mi mislimo usodo, ki bit daje kot dar« (20). Usoda/poslanost biti iz dogodka je zdaj tista, ki je kot dar onega, ki daje, poslana človeku v mišljenje. Kajti, kot pravi Heidegger, »[č]e človek ne bi bil stalni prejemnik daru iz «ono daje prisotnost», če človeka ne bi doseglo v daru dano, tedaj bi ob izostanku tega daru bit ostala zakrita, tudi zaprta, človek pa bi bil izprt iz dosegljivosti tega: *ono daje bit*« (22). Na ta način pa je že tudi pretrgana tista senca, o kateri namigujemo uvodoma, ki priča o živahnosti skozi jasnino osvetljenega Heideggerjevega mišljenja svoje lastne sence v letih po izidu *Biti in časa*. Kajti, kot pravi sam, čeravno v drugem kontekstu, »[n]i izgleda brez luči – to je spoznal že Platon. Vendar pa ni ne luči ne svetlobe brez jasnine« (81).

Če strnemo, zvezek *O stvari mišljenja* nedvomno vsebuje ključna besedila za celostno razumevanje Heideggerjeve misli, Hribarjev precizni prevod, skupaj z dobrodošlim slovarjem in prevajalskimi pojasnili ob koncu knjige, pa pomeni zanesljivo in strokovno dopolnitev »slovenskega Heideggerja«, in to ne glede na dejstvo, da so posamezni prevodi prvega dela zvezka pri nas sicer izšli že revijalno. Vsekakor gre pri izdaji dela *O stvari mišljenja* za pomemben kamenček v mozaiku pri nas še naprej živahne prevajalske dejavnosti prevajanja ključnih Heideggerjevih del, s tem pa tudi hermenevtično-fenomenološke misli na sploh, za kar smo lahko le hvaležni.

**NAVODILA
AVTORJEM**

155-158

::O REVIJI

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. 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«¹ 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 zaključnih 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 Ciglencečki, 209–225. Ljubljana: KUD Logos.

::ČLANEK V REVIJI

Avsec, Andreja. 1998. »Spolna shema: maskulnost, femininost in androginitija.«
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**

159-161

::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. 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: maskulnost, 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, 17th Edition) for any other type of citation. Editorial board will not accept contributions that fail to meet the required criteria.

