

leto 2013
letnik 45
številka 3–4
(231–232)
ISSN 0587-5161

::anthropos

ČASOPIS
ZA
PSIHOLOGIJO
IN
FILOZOFIJO
TER
ZA
SODELOVANJE
HUMANISTIČNIH
VED

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

45

leto 2013
letnik 45
številka 3-4
(231-232)
ISSN 0587-5161

:::anthropos

ČASOPIS
ZA
PSIHOLOGIJO
IN
FILOZOFIJO
TER
ZA
SODELOVANJE
HUMANISTIČNIH
VED

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

- Filozofski prispevki / *Philosophy Research*
- Psihološki prispevki / *Psychology Research*
- Študije / *Studies*
- Recenzije / *Reviews*

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

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

GLAVNI UREDNIK/*Managing editor*: dr. Janek Musek

UREDNIŠKI KOLEGIJ/*Editorial board*: dr. Vojan Rus, dr. Andreja Avsec, dr. Franci Zore

TEHNIČNI UREDNIK IN TAJNIK UREDNIŠTVA/*Technical editor and secretary*: dr. Janko Lozar

IZDAJATELJSKI SVET/*Publishing board*:

Dr. Karin Bakračević–Vukman, dr. Valentin Kalan, dr. Edvard Konrad, dr. Borut Ošljaj (predsednik sveta/*Chairman of the Board*), dr. Vojislav Likar, dr. Janek Musek, dr. Argio Sabadin, dr. Velko S. Rus, dr. Andrej Ule, mag. Agata Zupančič, dr. Cvetka Tóth

ČLANI REDAKCIJE/*Members of editorial board*:

dr. Edvard Kovač (teologija/*theology*), dr. Maca Jogan (sociologija/*sociology*),
dr. Dean Komel (filozofija/*philosophy*), dr. Marko Kerševan (sociologija/*sociology*),
dr. 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. Eugène Faucher (Francija/*France*), dr. Evgenij Firsov (Rusija/*Russia*), dr. Dominique Lassare (Francija/*France*), dr. Mojmir Povolný (ZDA/*USA*), dr. Jaroslav Opat (Česka/*Czech Republic*),
dr. Alain Soubigou (Francija/*France*), dr. Vladimir Nikolajevič Železnjak (Rusija/*Russia*),
dr. Karel M. Woschitz (Avstrija/*Austria*), dr. Josef Zumr (Česka/*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:
02010-0011281745 NLB

Časopis ima 4-6 števil letno. Rokopisov ne vračamo.

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

Cena te številke je 9,39 EUR. Letna naročnina je 18,78 EUR. Naročnina za tujino je 30 EUR.

Price of this issue: 9,39 EUR. Annual subscription: 18,78 EUR. Other countries: 30 EUR.

Angleške povzetke pregledal ali prevedel/*Proof-reading or translation of English abstracts*: dr. Janko Lozar

Članki so recenzirani/*All articles are reviewed*

Oblikovanje ovitka/*Cover design*: Jure Legac

Računalniški prelom/*Layout*: Uroš Čuden, MEDIT d.o.o., Notranje Gorice

Tisk/*Printed by*: Fotolito Dolenc d.o.o.

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

Založba: Slovensko filozofsko društvo in Društvo psihologov Slovenije .

Izid publikacije je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz sredstev državnega proračuna iz naslova razpisa za sofinanciranje domačih znanstvenih periodičnih publikacij.

Anthropos je indeksiran v COBISS in SOCIOLOGICAL ABSTRACTS

<http://www.anthropos.si>

::anthropos



KAZALO

Anthropos 3–4 (231-232) 2013

9-105

FILOZOFSKI PRISPEVKI

- 11-29 ::MONIKA JERIČ: Modus spoznanja v sufizmu
31-55 ::IGOR KOVAČ: Filozofija France Bučarja znotraj tokov mednarodnih odnosov: »Geopolitična etika« in post-pozitivna znanstvena paradigma
57-69 ::CVETKA HEDŽET TÓTH: Danski Sokrat – Søren Kierkegaard. Ob dvestoti obletnici Kierkegaardovega rojstva
71-94 ::VÖRÖS SEBASTJAN: O serafih in kačah: mistika in blaznost
95-105 ::FRANCI ZORE: Približevanje in razhajanje. K Heraklitovemu fragmentu B I 22

107-169

PSIHOLOŠKI PRISPEVKI

- 109-128 ::SONJA ČOTAR KONRAD, MOJCA KUKANJA GABRIJELČIČ: Motivacijska prepričanja, metakognitivne učne strategije in učni dosežek študentov pedagoških smeri
129-149 ::LINA FALETIČ, ANDREJA AVSEC: Stili odločanja kot napovedniki psihičnega blagostanja
151-169 ::GAJA ZAGER KOČJAN, ANDREJA AVSEC: Validacija slovenske oblike vprašalnika narcisizma NPI

171-283

ŠTUDIJE

- 173-197 ::MAJA GARB, JELENA JUVAN, UROŠ SVETE: Od vprašanj vojaške kulture do analize vloge antropologov v vojski: delo Donne Winslow
199-211 ::MAJA LOPERT: »Iskanje resnice, ki odzvanja v lastni notranjosti.« Introspekcija kot pogoj uspešnega religioznega nagovora v postmoderni kulturi
213-229 ::TEA ROGIĆ MUSA: Primerjalno-zgodovinska metoda Zagrebške šole za literarne študije
231-252 ::JURIJ SELAN: Prezenca in diskurz, 2. del: med kulturo pomena in kulturo prezenca
253-267 ::IRINA NIKOLAEVNA ŠČUKINA: Prevajalski diskurz skozi prizmo strukture slike sveta (na primeru prevoda tekstov iz slovenščine)
269-283 ::BARBARA SIMONIČ, ANDREJA POLJANEC, ANDREJA KATONA: Alkoholizem kot mehanizem čustvene regulacije v družinskem sistemu in pristop Relacijske družinske terapije v procesu okrevanja družine

285-290

RECENZIJE

287-290

::BOGOMIR NOVAK: Pavliha, M., Ošljaj, B. (ur.): *Svetovni etos: globalno in lokalno*

291-294

NAVODILA AVTORJEM

CONTENTS

Anthropos 3–4 (231-232) 2013

9-105

PHILOSOPHY RESEARCH

- 11-29 ::MONIKA JERIČ: The Mode of Knowledge in Sufism
31-55 ::IGOR KOVAČ: The Philosophy of France Bučar within the Currents of International Relations: “Geo-Political Ethics” and Post-Positive Scientific Paradigm
57-69 ::CVETKA HEDŽET TÓTH: The Danish Socrates – Søren Kierkegaard. On the 200th Anniversary of Kierkegaard’s Birth
71-94 ::VÖRÖS SEBASTJAN: Of Seraphs and Snakes: Mysticism and Madness
95-105 ::FRANCI ZORE: Coming Near and Going Apart. Heraclitus’ Fragment
B 122

107-169

PSYCHOLOGY RESEARCH

- 109-128 ::SONJA ČOTAR KONRAD, MOJCA KUKANJA GABRIJELČIČ: Motivational Beliefs, Metacognitive Learning Strategies and Academic Achievement of Faculty of Education Students
129-149 ::LINA FALETIČ, ANDREJA AVSEC: Decision-Making Styles as Predictors of Subjective Well-Being
151-169 ::GAJA ZAGER KOCJAN, ANDREJA AVSEC: Validation of the Slovenian Version of the Narcissistic Personality Inventory NPI

???-???

STUDIES

- 173-197 ::MAJA GARB, JELENA JUVAN, UROŠ SVETE: From the Questions on Military Culture to the Analysis of the Role of Anthropology in the Military: The Work of Donna Winslow
199-211 ::MAJA LOPERT: “Die Suche nach dem Wort, das im Menschen nachschwingt.” Die Introspektion als ein wesentlicher Inhalt der postmoderner Religiosität
213-229 ::TEA ROGIĆ MUSA: The Comparative-Historical Method of the Zagreb School of Literary Studies
231-252 ::JURIJ SELAN: Presence and Discourse, Part 2: Between Meaning Culture and Presence Culture
253-267 ::IRINA NIKOLAEVNA ŠČUKINA: Translational Discourse through the Prism of the Structure of World Picture (As Exemplified Translations of Texts from the Slovenian Language)
269-283 ::BARBARA SIMONIČ, ANDREJA POLJANEC, ANDREJA KATONA: Alcoholism as a Mechanism of Affect Regulation within the Family System and Relational Family Therapy Approach in the Family Recovery Process

285-290

REVIEWS

287-290

::BOGOMIR NOVAK: Pavliha, M., Ošljaj, B. (ur.): *World Ethos: Globally and Locally*

295-297

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

**FILOZOFSKI
PRISPEVKI**

**PHILOSOPHY
RESEARCH**

Monika Jerič
**MODUS
SPOZNANJA V
SUFIZMU**

11-29

NA STOLBI 5 SI-1000 LJUBLJANA
JERIMON@VOLJA.NET

::POVZETEK

POGOSTO BEREMO, DA JE SUFIZEM mistična, ezoterična veja islama in posledično se obravnavanje modusa spoznanja v sufizmu zvaja na filozofsko raziskavo s poudarkom na introspekciji ali pa se ga vzporeja z drugimi vzhodnjaškimi (ali celo novodobnimi) duhovnimi praksami, v katerih osrednje mesto zavzemata razsvetljenje in izguba sebe. Nasprotno v članku opozarjamo, da je spoznanje v sufizmu integrirano v moralno-etično držo, katere naloga je razbiranje Božjega delovanja v svetu skozi izkušanje Božjega na sebi. Sufiju odpira vrata v takšno osebnoizkustveno spoznavo srce, mesto intelekta in duha, osebnega angažmaja in, slednjič, toda ne najmanj nepomembno, ponižnosti.

Ključne besede: Sufizem, Koran, spoznanje, vera, gotovost, srce

ABSTRACT*THE MODE OF KNOWLEDGE IN SUFISM*

Often we read about the Sufism being a mystical, esoteric branch of Islam, an approach which results in presenting the mode of knowledge in Sufism either reduced to philosophical investigation with an emphasis on introspection, or in making parallels with other Eastern (or even New Age-ish) spiritual praxes that focus on the enlightenment and the loss of Self. This article, on the contrary, draws attention to Sufic knowledge as integrated in the moral-ethical attitude whose task is to read the acts of God in the world via experiencing the Divine. The door opens for the Sufi to this kind of personally experienced knowledge by heart, a locus of Intellect and Spirit, self-engagement and, last but not least, submission.

Key words: Sufism, Quran, knowledge, faith, certainty, heart

UVOD

Sufizem uvaja v komunikacijo med Bogom in človekom, ki jo bistveno zaznamuje spoznanje. Spoznanje v sufizmu je osebnoizkustveno poglobljanje gotovosti v to, kar smo osvojili s tradicijo, vzgojo in razumskim pretresom, in poteka v srcu. Qušajri (†1074) je v *Poslanici* sufijem zapisal, da so se v času islamske shizme pravoverni muslimani (suniti), ki so bili še posebej pobožni, začeli imenovati sufiji, in poudaril, da sufizem ni v nasprotju z ortodoksnim islamom.

H. Hanafi razvoj mysticizma prikazuje kot defenzivni umik navznoter v določenem trenutku v razvoju islama. S politično razdelitvijo na pristaše Muavije oz. Alija (šiiti) naj bi nastali skupina kompromisarjev in karieristov ter skupina idealistov in radikalcev, in ker je bila slednja poražena, se je zatekla k veri, ki išče svoj izvor v duši. Hanafi podaja binarno shemo, kjer je na eni strani vsebina (idealisti, radikalci) in na drugi delovanje v polju "praktičnega življenja" (kompromisarji, karieristi): "Jaz je v nemoči rešiti drugega rešil sebe, in namesto da bi gnetel zunanji svet, se je umaknil v notranji svet ... Padec snovnega in vidnega sveta v roke nevernikov je motiviral mistike, da so iskali drug ... svet višjega reda, tistega od duha. *Tavil* je bil orodje, s katerim so mistiki realizirali določeno pomiritev med seboj in svetom ... iz obupa v upanje. Besedila so se psihološko okrepila, vrnila so se k čustvom ... Politični poraz v zgodovini se je preobrazil v duhovno zmago zunaj zgodovine ... mysticizem se je rodil v danih zgodovinskih okoliščinah, da bi premagal politični in vojaški poraz, da bi sublimiral poraz telesa v zmago duha".¹ S te perspektive je mysticizem odmaknjena linija islama, pogojena z družbenopolitično situacijo, zveden je na šiitsko videnje sveta, ki slavi mučeništvo. Kot zastopnika mysticizma, v katerega nas Hanafi vpelje po tej šiitski poti, nam nato predstavi sunita in sufija Hamida al-Ghazalija (†1111). V naslovu svojega prispevka Hanafi postavlja Ghazalijevo vedo o religiji nasproti vedi o svetu in pravi, da se je mysticizem na ta način prepletel s tradicionalno teologijo.

Pri Hanafiju se poučimo o radikalizmu, ki se zaradi nezmožnosti udejnjanja oblastnih teženj usmeri navznoter in razume svoje (bistveno politično) mučeništvo kot potrditev duhovne zmage, zato je v tem smislu kljub spiritualiziranju motiviran razumsko. Vendar se v svetu ne počuti dobro – tu je torej na delu izrazito negativistično videnje sveta. V nasprotju s tem pristopom bomo sami pokazali, da je treba s pojmi asketstvo, mysticizem in sufizem kot sinonimi rokovati nekoliko previdneje. Čeprav se je sufizem uvodoma zgledoval po krščanskih asketih in se je nekaj sufijskih redov približalo ali zlilo s splošnim mysticizmom, je večina srednjeveški sufijev sledila zakonom, izpeljanih iz Korana, hadisov in sune, ki določajo sufijeva dejanja, s tem pa tudi njegovo "praktično" življenje. Toda za sufija zunanji izraz ni cilj, niti ne umik navznoter, kajti "če bi bila duhovna pojasnila dovolj, bi bilo stvarjenje (snovnega) sveta nepotrebno in prazno", kot je povedal Rumi (†1273).

¹Prispevek na okrogli mizi o Ghazaliju, "Mysticisme et développement: un dialogue entre la 'Vivification des sciences de la foi' (Ihyâ' 'ulûm al-dîn) de Ghazâlî et une 'Vivification des sciences du monde' (Ihyâ' 'ulûm al-dunya)?", UNESCO, 1985.

::DUHOVNO ŽIVLJENJE

Muhasibi (†857) je bil med prvimi, ki so se analitično ukvarjali s premenami spoznanja na sufijski poti. V *Analizi marife in svetovanju* govori o štirih temeljnih tipih spoznanja: o spoznanju Boga s kontemplacijo, o spoznanju hudiča z duhovnim razbiranjem, o spoznanju duše s samopreiskovanjem in o spoznanju Božjega delovanja s prespraševanjem moči za vsem, kar se zgodi, medtem ko v *Knjigi o spoznanju* pravi, da je smoter treh temeljnih oblik spoznanja zunanje razumevanje zakonitih in nezakonitih stvari v tem svetu, notranje razumevanje stvari, ki se nanašajo na prihodnje življenje in višja raven zavedanja Boga in Njegovih načrtov v zvezi s stvarstvom. F. Rosenthal opazi, da Muhasibi v *Knjigi o upoštevanju Božje postave, ilm in marifa* rabi kot sinonima in da se prvi termin lahko nanaša na polnost spoznanja o kateremkoli danem predmetu, medtem ko drugi "pogosto izraža znanje, zavedanje, prvo realizacijo spoznanja ali spoznanje o nečem". Po Muhasibiju marifa vzpostavlja temelj za pravilno delovanje, delovanje pa, osnovano na marifi, je zmes čistega božjega daru in rzsodne rabe intelektualnega razumevanja (*aql*). Prvi dve Muhasibijevi obliki spoznanja dosežemo s tradicionalnim izobraževanjem in naslonitvijo na umno refleksijo. Tretja oblika spoznanja je povsem odvisna od Boga. Muhasibi meni, da je to spoznanje inherentno sleherniku, četudi večina src ni dovolj čista za to stopnjo: le kdor lošči ogledalo srca, lahko upa, da bo, po Božji volji, dosegel marifo. Od tod glavna Muhasibijeva skrb – etična plat spoznanja, "koristnost" spoznanja. Muhasibi razločuje intelektualno (*aqli*) razumevanje in *ilm*: tistega, kar vemo razumsko, ni vedno mogoče pretvoriti v moralno delovanje; pristno razumevanje pa terja določeno osredotočenost, osebno udeležnost, ki ni zgolj mentalna.

Muhasibi je bil med prvimi, ki so poskušali celoviteje postaviti "temelje sufijske misli kot legitimne religiozne discipline, da bi dobila enakovredno mesto ob drugih tradicionalnih 'vedah' o veri", kot ugotavlja J. Renard. Njegovim prizadevanjem je sledil Ghazali, ki se je po depresivnem letu 1095 odpovedal profesuri ter se podal na pot mističnih poglobljanj, na kateri je izkusil, kako ga je Bog ugrabil "na robu ognja". Vendar se ni nikoli osredotočil izključno na svojo lastno dušo, saj to ni bilo v skladu s sufijsko potjo, kot jo je izkušal.

V tistem času so se v Damasku, kjer je Ghazali prebil enajst let, krepili nauki ismailitov (sedmoimamski šiiti), ki jih je razumel kot nerelegiozne, dodatno nezadovoljen pa je bil, ker se je med ljudstvom širila verska brezbržnost. V *Poskusu oživitve religijskih ved* zapiše: "Stvari so šle tako daleč, da se posamezniki širokoustijo z zvezo z Boštvom, gledali naj bi Ga v Njegovi nezakriti prisotnosti in uživali v domačnem razgovoru z Njim ... Bajazid Bastami naj bi po poročilih izjavil: 'Slava, to sem jaz!' Tak stil ima nevaren vpliv na navadne

ljudi. Nekateri kmetje so si dejansko prisvojili te pretenzije in pustili, da je njihova posest propadla; človeška narava ima namreč rada take maksime, ki posamezniku omogočajo, da zanemari koristno delo zaradi ideje o duhovni čistosti, dosegljivi prek določenih skrivnostnih stopenj in kvalitet". Namesto sanjarjenja, kot so mnogi razumeli vero v islam z mistično noto, je Ghazali vabil k resničnemu spoznanju Boga, h kateremu napredujemo z "dejanji pripadnikov" islama in z "dejanji srca", ki niso le samozatapljanje. Ghazali nas v *Alkimiji sreče* usmerja k alkimiji srca, ki jo sestavlja spoznanje samega sebe, spoznanje Boga, spoznanje tega sveta, kakor resnično je, in spoznanje o bodočem svetu, kakor resnično je. Vodilo na poti teh spoznanj je zavedanje, da spoznanje dobrega ≠ biti dober ter da zunanje izpolnjevanje verskih dolžnosti *ni nujno* izraz resnične vere in čistega srca. Iz teh dveh ugotovitev izhaja specifična etična drža: "Bog se ne zmeni za molitev nikogar izmed tistih, katerih srca niso prisotna v njihovih telesih", citira Ghazali preroka Mohameda. Podobno je učil Muhasibi: "Boj se Gospoda in pazi, da je tvoje srce prisotno skupaj s tvojim telesom [...] prepoznaj Njegovo moč".

Makki (†996) je eden tistih, ki jih Ghazali v *Osvoboditvi od zmote* omenja med avtorji, ki jih je preštudiral. Vpliv Makkijevega *Krepčila za srca* je opazen, kot menita H. Lazarus-Yafeh in K. Nakamura, v Ghazalijevem *Poskusu oživitve religijskih ved*. Makki, podpornik v tradiciji zasidranega kanona in hkrati zagovornik fleksibilnosti tradicionalne paradigme, je bil vnet za prakso, zato so bili njegovi pogledi pogosto nekonsistentni. Osrednjo vlogo v njegovi misli igra spoznanje kot smoter duhovnega življenja, pri čemer Makki izhaja iz hadisa, ki govori o dolžnosti iskanja spoznanja. Ko poudarja odličnost *ilm*, nakaže razliko te v primerjavi z drugimi znanostmi, kot so medicina, astronomija itd. Nato napravi korak proti marifi: "Prerokovo izročilo uporablja za spoznanje splošni termin: 'Iskanje *ilm* [na splošno] je dolžnost.' Toda njegove besede 'vsakega muslimana', potem ko pravi 'išči spoznanje', implicirajo, da *ilm* tu dejansko pomeni specifično spoznanje. Zdi se torej, zato ker imamo določni člen – s čimer mislim črki 'alif' in 'lam' – pred samostalnikom 'spoznanje' [*al-ilm*], da dobimo pomen specifičnega in pa splošno znanega spoznanja. Če teh stvari ne bi vzeli v ozir, bi kdo lahko trdil ..., da se nanaša na spoznanje tega, na čemer islam temelji, to je na tisto spoznanje, ki se ga terja od vsakega muslimana. Jasen znak za to je tisto, kar je Mohamed dejal beduinu ... Prerok mu je potem povedal o dvojni izpovedi vere, petih obrednih molitvah, miloščinah, postenju v času ramadana in romanju k svetem bivališču v Meko. Beduin je vprašal: 'Ali še kaj?' Mohamed je odvrnil: 'Ne.' Zatorej je spoznanje petih stebrov dolžnost do te mere, da dosežemo vsebino tega spoznanja, kajti ni dejanja brez spoznanja." Iz zabeleženega lahko sklepamo, da je marifa *udejanjanje* spoznanja petih stebrov, ki nastopi, ko smo *gotovi* v nekaj.

To spoznanje (Makki dosledno rabi *ilm*) opredeli kot notranje spoznanje mimogrede, ko navaja, da so predmet tega početja “duhovno stanje”, “mistični trenutek”, “odkritosrčnost”, “znanost src”, “notranja gibanja duha, ki jih je treba razlikovati od prišepetavanj duše”. Da gre za marifo, nakazuje izjava: “Nekdo iz te skupine, ki je posedoval spoznanje, je dejal: ‘Pomeni, da je iskanje *ilm* notranjih resničnosti dolžnost tistih, ki jim je bilo to podeljeno.’ Nekdo je dejal: ‘To je edina dolžnost imetnikov srca ... ki ne velja za večino muslimanov.’ To je jasno povedano v hadisu: ‘Uči se gotovosti,’ kar pomeni: išči spoznanje gotovosti. Toda spoznanje gotovosti lahko najdemo le med tistimi, ki imajo gotovost ... najdemo ga samo v srcih tistih, ki jim je podeljeno (izkustveno) spoznanje, ki določa duhovno stanje božjega služabnika in postajo pred Bogom, prav kakor priča Prerokov izrek: ‘Notranje spoznanje je v srcu.’” Makki postavi marifo nad vsako drugo znanost in razločuje med spoznanjem notranje resničnosti ter s tem tistimi, ki posedujejo spoznanje o prihodnjem svetu, ter spoznanjem zunanje resničnosti in s tem tistimi, ki posedujejo spoznanje o tem svetu. To je binarna shema. Problem take sheme je, da lahko v ta okvir umeščena marifa postane izrazito mistična v smislu samozatapljanja in s tem umikanja navznoter ali pa se docela izenači z *ilm*, ki Makkiju pomeni izpolnjevanje dolžnosti petih stebrov. Zadrega je posledica dejstva, da Makki *udejanjanje* petih stebrov islama razume kot rezultat znatnega napredka na duhovni poti in ne kot predpogoj za vsakega muslimana.

Makki spoznanje opredeli kot dobrodejno oz. koristno, kadar nam pomaga pri težavnem potovanju navznoter. Zato sklepa, da je “spoznanje zunanji vidik vere, ki razkriva in napravlja vero vidno, medtem ko je vera notranji vidik spoznanja v tem, da giba in razvema spoznanje”. Kot ugotavlja Renard, pri Makkiju naletimo na izenačenje spoznanja z vero, s strahom pred Bogom. Renard pravi, da Makki “vzpostavi razmerje med vero in spoznanjem, ko Koran izenači s spoznanjem in svetlobo, ter postavi vero v Koran za osnovno načelo islama: spoznanje mora voditi v delovanje in peterica stebrov je bistvena zahteva delovanja. Na ta način ... poskuša Makki demokratizirati spoznanje”. Vendar se Makki ne izmota iz konceptualnega klobčiča, ker ne razločuje med *islam*, *iman* in *ihsan*. V nasprotju s tem Ghazali zavrača izenačevanje konceptov ter dejanja (*amal*) ne obravnava kot integralnega dela vere, temveč razvija trojično shemo.

::SPOMINJANJE BOGA

Obveznost muslimana je obredna molitev, *salat* (tur. *namaz*), ki se izvaja petkrat dnevno. Posameznik, ki je izkusil Božjo bližino skozi molitev, je *salat* podaljšal z dodajanjem litanij. *Dua*, *zikir*, *fikr* skupaj so s *qirah* neobvezne

pobožnostne prakse. *Fikr* je diskurzivna meditacija, pri kateri iz dveh različnih znanih idej oblikujemo novo idejo ali spoznanje. Smoter *dua* je, da se z rednim in čim pogostejšim ponavljanjem misel zasidra v umu, kar je še posebej pomembno pri novicu, saj mu pomaga pri izpopolnjevanju samozanikanja, katerega smoter je sprejetje ter ponotranjenje dogme o enosti Boga. Ghazali je *dua* obravnaval tradicionalno, kot praktično metodo na sufijski poti. Opozoril je na njeno repetitivnost ter poudarjal, da je molitev kot priprošnja izraz stiske. Ghazali nas spomni, da mora prosilec izraziti hrepenenje po Bogu ter strah in izkazati čistost srca in obžalovanje grehov. *Dua* kot prošnja za odpuščanje je pripravljalna stopnja čiste molitve. Podoben tej praksi je *ziker*. Izraz izhaja iz glagola *zakara*, "spominjati se", "moliti", "recitirati". V Ghazalijevem *Po-skusu* zasledimo pet različnih rab te besede: a) *ziker* je trud, vložen v to, da bi se nenehno spominjali Boga, in ker gre za napor, da bi se otresli nepotrebnih skrbi glede tega sveta, so potrebne ustrezne tehnike in metode. b) Je "duhovna vadba" ali meditacija o lastni smrti, trpljenju v grobu, o eshatoloških dogodkih ipd. Ta tip je podoben prejšnjemu, toda pri prvem se z ustreznimi tehnikami dvigamo k višjim stopnjam *ziker*, medtem ko drugi vodi k določenim občutjem v srcu novica, kot so strah, hvaležnost, upanje, zato da bi se lažje posvečal spominjanju Boga ter drugim pobožnostnim praksam; pri tem tipu je predmet spominjanja, *mazkur*, večinoma nekaj drugega od Boga. c) *Ziker* je neutrudno ponavljanje Božjega imena oz. kakega drugega svetega obrazca. Ghazalija ta tip zanima zaradi notranjega stanja, ki s ponavljanjem nastane v srcu izvajalca (tu Ghazali zarisuje razliko med *ziker* in *dua*). č) Ko se to občutje zakorenini v srcu, človek ves svoj um, ljubezen in skrb nameni Bogu. To notranje stanje je posledica nenehne vadbe glasnega in tihega *ziker* in drugih asketskih praks. d) *Ziker* je do kraja potencirana metoda nenehnega samotnega ponavljanja *Allah* ali fraze, kot je *subhana Allah*. Sufi se povsem skoncentrira na vsebino ter prestopi, po Božji volji, v ekstazo. V tem trenutku potreba po izvajanju *ziker* odpade, ker predpostavlja izvajalca in predmet *ziker*.

Eden od zgodnjih teoretikov sufizma, Kalabazi (†990), je v *Kitab at-taarruf* zapisal, da so ljudje prvokrat slišali *ziker*, ko se je Bog obrnil nanje z nagovorom *alastu bi-rabbikum*, "Ali nisem jaz tvoj Gospod?" (sura 7, 171). Ta *ziker* se je prečrpal v njihova srca in ob vsakem *ziker* se v njih obnavljajo skrivnosti te primordialne zaveze. Kot smo omenili, se *ziker* nazadnje izteče v tišino. Za *fano* je bistveno odmrtnje osredotočenosti nase kot izvajalca, ne da bi se izbrisala individualnost, kolikor je, prek srca, ta pogoj za vzpostavitev osebne vezi med človekom in Bogom.

Verz sufija Halladža (†922), da je "*ziker* najdragocenejši biser, in spominjanje Te skriva mojemu očesu", je tako treba postaviti v ustrezen kontekst. Tančica ni negativni vidik, temveč stanje odvisnosti vsega od Resničnosti (*Haqiqqa*).

V tem smislu je tančica resnica te Resničnosti in mi njen del. Božja Resničnost je sestavljena iz Božjih imen, in vsako Ime je, kot pravi sufi Ibn Arabi (†1240), tančica pred Njegovim obličjem, ki ga ne bomo videli. "Tančice se ne bodo dvignile, kadar pride do videnja [Boga]. Kajti videnje je preko tančice, neizogibno," pravi Ibn Arabi. Ljudje lahko vidijo le tančice oziroma Imena Resničnosti. "[V]se tančice so On, toda nobena ni On". Ko dvignemo eno, izkusimo ekstazo ali videnje. Toda še vedno prehajamo od ene tančice k drugi, in tako "postaneta razkrivanje in tančica enakovredni".

Sem se umešča Halladžev ekstatični *Ana al-Haqq*, "Jaz sem Resnica", kjer ne gre za zlitje v kristološkem smislu, marveč za zazrtje v Stvarnika ob prepoznavanju, predaji Njemu kot edini Realnosti človeka. Zato je Halladž izjavljal: "Tvoj duh se je pomešal z mojim duhom, v bližini in razdalji". P. Cupery meni, da je Ghazali bržkone poznal ta izrek, "vendar se ne bi podpisal pod njim, kajti [za Ghazalija] zveza z Bogom ni imanenca (*bulul*) ali identifikacija (*ittihad*), kar jasno pove v *Osvoboditvi od zmote*. Po njem pride do zveze z Bogom prek ljubezni, v drugosti ljubečih subjektov." Za hululsko zvezo so mistiki včasih uporabljali izraz *ittihad*, s katerim so muslimani opisovali tudi hipostatično zvezo, kot jo poznamo iz krščanstva (razmerje med Bogom Očetom in Kristusom). V Koranu in pri prvih doktorjih islamske "sholastične" teologije je bil v tem kontekstu sicer v rabi izraz *šahs*, ki označuje vse, kar je individualno realno, ali *šaj*, "stvar" – Jezus je tako posamično realno, kakor vse ostale stvari, ki jim je Bog podelil realnost, s tem ko jih je ustvaril, ustvaril pa jih je zato, da bi jih spoznal kot individualnosti. V 11. stoletju je Ibn Hazm iz Kordove v *Kitab al-fisal fi-l-milal* pojasnil, zakaj je treba rabiti besedo *šaj*: "Utelesitev je nemogoča, saj vpeljuje v Boga nekaj novega, kar pa je v nasprotju z njegovo naravo." Poudariti je treba, da po Halladžu z mistično zvezo v Boga ne prodre nič drugega kot tisto, kar On (že) je:² "Nič se ne meša z Njim, nihče se ne meša z Njim. On ni mesto, ki ga On vsebuje, niti čas, ki ga doseže. On ni ideja, ki jo On izraža ... Kajti zaobjeti Ga z idejo, določiti Njegove attribute skozi misel, dokazati Ga z besedo, same velike zmote in ostuden napuh"; "verjeti, da se božje meša s človeškim ali da se človeško meša z božjim, to je brezbožnost. Kajti Bog se s Svojim bistvom razločuje od ustvarjenega in njegovih atributov"; "Resnica je resnica, subjekt je puhlost. In če se Resnica združi s puhlostjo, Resnica razkadi puhlost". V tem smislu je treba razumeti izničenje (*fana*) in tako je mišljena zveza (*bulul*) pri Halladžu. Kajti "Resnica je više od 'kje' in od mesta, različna je od trajanja in od časa". "Ni Se ločil od telesne narave in

²Ne smemo pozabiti, da po Halladžu božja narava vsebuje v sebi človeško naravo [...]. Ta teorija je mnoge kritike napeljala k misli, da je krščanska dogma o inkarnaciji vplivala na Halladža [...] Toda njegove teorije so prezapletene, da bi lahko govorili o tem ali onem vplivu," je zapisala A. Schimmel v *Mystical Dimensions of Islam*, str. 72.

Se ji tudi ni priključil.” Da pa ne bi prišlo do nesporazuma, ki je bil pretežno posledica zavzemanja stališča muslimanov nasproti krščanskemu razumevanju odnosa med Bogom Očetom in Sinom, se je priporočal izraz *ittisal*.

::STVARNIŠKA VEZ

Omenili smo Ghazalijevo kritiko Bastamijeve *Subhani*. A. Schimmel meni, da je “verjetno, da je mistik iz Bastama dosegel svoj cilj z naslonitvijo na islamsko izkušnjo *fane* (izničenja), kot jo je sam prvič formuliral, kakor pa z izkušnjo, ki bi ga v vedantskem smislu razširila do *atmana*, ‘najnotrišnjega sebstva’, dokler se ne bi združil z bistvom vsega, kar izražajo besede *tat twam asi*, ‘to si ti.’” Zanimivo je, da je Džunajd (†909), ki je sicer občudoval Bastamija, trdil, da ta ni dosegel končnega cilja. Džunajd je pozornost namenil nenehnemu očiščevanju in duhovni bitki, ki naj bi pripeljala k izvoru oziroma v stanje, “v katerem je [posameznik] bil, preden je bil”, se pravi k *alastu*. Če je Bastamijev pristop *via negationis*, kot meni Schimmlova, potem je čisti sufijski *zikr* zahvalna molitev ob prepoznavi prvotne zaveze *alastu* in hvalnica Resnice, ki podeljuje možnost te zaveze. Raje kot za poveličanje v Slavi gre za podložnost v Resnici, iz katere je vse ustvarjeno, za razkaditev v Bogu, ki ima skrb s človekom. Halladž, ki je bil eden prvih sufijev, o katerem se je slišalo na Zahodu (na Zahod je prvi ponesel glas o sufizmu Edward Pocock konec 17. stoletja) je tako ostajal nerazumljen, interpretacija protestantskega teologa F. A. D. Tholucka iz *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica*, po kateri je Halladž “izredno drzno javno odstrl tančico panteizma”,³ pa prezre dvoje postavk islama in s tem sufizma kot njegovega povzetja v nadgrajeni obliki: popolno Božjo transcendenco in hkrati živo osebno vez med Stvarnikom in človekom, ki je polje uprisotenja Resničnosti.

Džunajd je bil Halladžev učitelj in spada med zadržane, t.i. trezne sufije. Osnovel je koncepcijo *fane* s končno stopnjo v preobrazbi kot vračanju k izvoru oz. tematiziral je dialog med “pijanostjo” in “treznostjo”. Preden *mutesavvif* (iskalec) stopi na pot *tesavvufa* (sufizma), je pri sebi, navzven je videti trezen, a je dejansko potopljen v svet dozdevka, ne zaveda se svoje realnosti. Trezniti se začne, ko stopi na pot sufizma in se sooči s strastmi skozi askezo, katere

³A. von Kremer je iskal vzporednice s Halladževim *zikr* v indijskih virih; M. Horten ga je primerjal z *abam brahmasmi* v Upanišadah; M. Schreiner in D. B. Macdonald sta ga imela za popolnega panteista. Nasprotno je R. A. Nicholson opazil, da gre pri Halladžu za strogi monoteizem in hkrati za zelo osebno vez med Bogom in človekom. O le navideznem vplivu budizma na islamske mistične prakse je pisal L. Massignon. Po njegovem so bili za zmedo krivi manihejski asketi. Vpliv hinduizma je dopuščal, a je hkrati menil, da je ta vpliv, če je že deloval, usahnil v 3. stoletju po hidžri (prva polovica 9. stol. po Kr.), in sicer zaradi močne hinduistične idolatrije, islamskega okazionalizma, živega osebnega, transcendentnega Boga v islamu itd.

smisel je spopad z voljo oz. samovoljo. Tako se začne oklep človekove samozavernosti krušiti, zaradi te izkušnje pa posameznik izgubi občutek za trezno razsojo in spregovori v jeziku ekstaze: je v polnem smislu ekstatično pijan in doživlja notranjo preobrazbo. Vendar je zadnja stopnja povratek k treznosti, ki je v znamenju prerojenega, Bogu predanega duha, ko se posameznikova volja izenači z Božjo voljo; in to je stanje *baqa*. V tem smislu je postal eden osrednjih momentov sufijske misli izrek "umri, preden umreš", ki označuje vstop v življenje s polnim zavedanjem o Realnosti, po kateri prejemamo svojo realnost. Ko se je kasneje Džunajd odrekel svojemu učencu Halladžu, se mu ni zato, ker bi bilo tisto, kar je govoril Halladž, sprevrženo, temveč ker je izrekel stvari, ki si jih preprosteži tolmačijo narobe, ali kot je rekel Ibn Arabi, "globine [tovrstnega duhovnega spoznanja je] težko doseči in nevarnosti so velike". Gre torej za etiko spoznanja, ki je nevarno, predvsem pa ni dosegljivo le po poti strogega samozanikanja in nadzora, temveč je odvisno od Božje milosti.

Omenili smo, je bil Ghazali zadržan do izpovedovanja imanentistične zveze z Bogom. V zvezi s psihološkim stanjem v *vadžd* je Ghazali v *Osvoboditvi od zmote* dejal: "Tu pridemo do bližine, ki jo nekateri razumejo kot mešanje (*hulul*), drugi kot zvezo (*ittihad*), spet drugi pa kot intimni spoj (*vusul*), vendar so vsi ti izrazi napačni ... tisti, ki ne pride do intuicije teh resnic z ekstazo, ve le za ime navdiha. Obelodanjeni čudeži svetnikov so dejansko le zgodnejše oblike preroške manifestacije. Takšno je bilo stanje Božjega Glasnika, dokler ni prejel svoje naloge in se umaknil na goro Hira, da bi se povsem zatopil v molitev in meditacijo, tako da so Arabci rekli: Mohamed je zaljubljen v Boga." Ghazali je dejal: "Videl sem, da je treba za popolno razumevanje sufizma povezati teorijo in prakso ... namen je očistiti srce, da bi bil v njem prostor za Boga in za *ziker* Njegovega svetega imena ... Postalo mi je jasno, da zadnje stopnje ne bom dosegel z golim učenjem, ampak s transportom, z ekstazo in s preobrazbo moralne biti", in dodal, da je zadnja stopnja izgubiti se v Bogu (*faniya*), ki je trenutek, ko sufi ne vidi več ničesar, ker je v občevanju vsrkan. Ghazali to nato postopoma izjasnjuje: "Zadnja stopnja, pravim, s tem da nakazujem tisto, kar je mogoče doseči z naporom volje. Toda po pravici povedano, to je le prva stopnja življenja v kontemplaciji, predpoverje, skozi katero vstopa inicianat." V *Poskusu oživitve* zato Ghazali ugotavlja: "Zelo redki so tisti, ki se jim je odstrla nezmožnost asimilacije in podobnosti in nezmožnost zveze in mešanja, redki so, katerim se je z vso jasnostjo pokazala resničnost te skrivnosti," ki se zgodi v ekstazi.

Beseda, ki je bila navadno v rabi za označitev ekstaze, je *vadžd*, "najdenje". Tedaj pride, kot pravi Ghazali v *Poskusu*, do *vadžada*, do najdenja tistih stanj v duši, ki jih zvesti ni poznal, dokler ni prišlo do *vadžd*. Glagol *vadžada*, "najti", nakazuje tako "najdenje" kot "nahajanje", iz istega korena izhaja pojem

vudžud, v katerem se zabriše razloček med nujno bivajočo Bitjo in možno bitjo. Qušajri je v *Poslanici* sufijem dejal, da je *tavadžud* začetek, *vudžud* izid, *vadžd* pa vmesnik med izhodiščem in izidom. Ghazali *vadžd* večkrat uporablja kot sinonim za *hal* in *zavk*. *Hal* je "stanje, občutenje, način obstoja", ki mu je treba posvetiti posebno pozornost, saj v tem stanju posnemamo preroke v vseh njihovih zadržanjih. V *Poskusu oživitve religijskih ved* pojasni, da je pri *hal* bistveno to, da gre za stanje, ki izgine, da bi prišlo drugo, kajti "takšen je zakon vsake kvalifikacije srca". *Zavk* pomeni dobesedno "okus, okušanje", Ghazali pa z njim označi rezultat občutja *vadžd*, ki vodi k razodetju in preobrazbi stanja duše. V *Poskusu* pravi: "Človek pozna stvar kot celoto, potem jo pozna v njenih detajlih, s potrditvijo [=> gotovost] in z okusom, in v tem smislu postane zanj stvar, za katero gre, stanje duše, ki ga intimno predira. Je neposredno vedenje in nenadno religiozno dejanje, ki postane stanje duše." Pri Ghazaliju je *zavk* označevalec sufizma. V tem končnem stanju, ki pa izgine, saj je takšen zakon vsega, kar zadeva srce, kakor pravi, je vse Njegovo: "Če sufi vse misli uperi k Bogu in se duša zedini z Bogom, potem sufi je Bog", kajti "vse je Njegovo in nič ne obstaja, kar ni On". "Sufiji so pravi pionirji na poti k Bogu; nič ni lepšega od njihovega življenja, nič ni vredno večjega spoštovanja kot njihovo pravilo vedanja, ne čistejše moralnosti ... Pri sufijih so mirovanje in gibanje, zunanost in notranost razsvetljeni z lučjo, ki izhaja iz osrednje Radiacije navdiha ... očistiti srce vsega, kar ne pripada Bogu, je prva stopnica njihove katartične metode", sklene v *Osvoboditvi od zmote*.

Po tej razdelavi bolje razumemo, da govorita Ghazali in Halladž o isti stvari. Halladžev *zikr* se je zdel bogokleten, vendar je bil Halladž trezen v trenutku, ko je dejal: "O katerem nauku bi rad, da ti govorim? Lažnem ali pravem? Če je govor o pravem nauku notranjega, potem je nauk zunanjega, šarija, njegov pravi izraz. Tisti, ki mu sledi, bo odkril njegov notranji vid, ki ni drugega kot spoznava Boga. Kar zadeva lažni nauk notranjega, so njegovi notranji in zunanji izrazi eni bolj grozni od drugih; zato se jim ogibaj." Sufizma potemtakem ne kaže enačiti z nekim občim, univerzalnim misticizmom, sufiji pa tudi niso preprosto ezoteriki, ki bi jih zanimalo samo notranje, medtem ko bi bilo zunanje, vključno s praktičnem življenjem, brez vrednosti.

::ŽIVETJE V PRISOTNOSTI

S pomočjo korena VSL in s tem *salat* so že zgodaj nakazali, da je molitev trenutek posebne bližine z Bogom. Z *dua* in s sufijskim *zikr* se je ta pomen krepil in kazal, da je moleči posameznik s svojimi gibi, tehnikami in naravnostjo srca reprezentacija gibanja čaščenja skozi stvarstvo. Obenem je človek edini, ki zaobjema celotni nabor častilnih praks v stvarstvu, v katerem pa

vendar vsaka stvar izkazuje spoštovanje Bogu na sebi lasten način. Zaradi te intimnosti z Bogom v trenutku molitve se lahko posameznik odvrne od zla, s tem ko ga prepozna kot zvijačo brez resničnosti. Toda to ne pomeni, kot je dokazoval Ghazali v *Poskusu oživitve religijskih ved*, da je molitev nasprotje predestinacije, kakor so trdili nekateri, pač pa sama predestinacija vključuje možnost odvratitve od zla. Uvod v resnično molitev je kesanje grehov in zavest, da Bog ne bo nujno odgovoril na vsako molitev. To vernika navaja, da se ne zanaša na avtomatizem odpuščanja, pač pa ga opominja na pomen strahu in skromnosti.

Posamezni ekstremni mistiki so se nasprotno bali, da jih bo uslišana molitev oddaljila od Boga in da je taka nepričakovana "usluga" zvijača. Tako se je v 9. stoletju v vzhodni Perziji razširilo gibanje *malamatijja* (iz *malamat*, graja) in njihova miselnost, da popolna ljubezen terja popolno odpoved vsem družbenim ali/in religioznim standardom, ki da so nepomembni. Malamati so izhajali iz poudarjanja "popolne iskrenosti", zato sta se o njih pohvalno izrekla Umar Suhravardi, ustanovitelj sufijskega redu *suhravardijja*, in Ibn Arabi. Toda nase so pritegovali prezir drugih, s tem da so se prepuščali nespodobnim in nezakinitim dejanjem: med tem naj bi, kot so verjeli, njihova srca ostajala čista v brezprizivni ljubezni do Boga. Malamatom ni bilo mogoče oponašati hipokrizije v smislu, da iščejo potrditve pri drugem razen Bogu, toda njihovo ponižanje v skupnosti je podčrtalo razliko med njimi in ostalimi ter jih s tem v njihovih lastnih očeh dvigovalo nad druge. Da se *malamijja* in *ahl al-marifa* (ljudstvo spoznanja gotovosti, sufiji), ki spoštujejo muslimanske običaje, razlikujejo, je pokazal Sulami (†1021), ki je popisal različne razrede sufijev: "tretjo vrsto sestavljajo tisti, ki se imenujejo *malamatijja* ... Najvišje stanje [malamatov] pa je prav v tem, da notranjost ne odseva v zunanjem vedenju ... [Nasprotno je] stanje sufijev, druge vrste, ki smo jo pravkar opisali: luč njihove skrivnosti se vidno pokaže na njihovem obličju ... učijo, naj spremenijo svoje vedenje in naj bodo prizadevni. Tedaj novica sprejmejo na svojo pot ... Če opazijo, da povečuje kako svoje dejanje ali stanje, mu očitajo njegove pomanjkljivosti in ga naučijo, kako naj se jih znebi, da ne bi povečeval nobenega svojega dejanja. Naučijo ga ..., da zna skriti svoja stanja in vidno spoštovati običaje, ki zadevajo zapovedi in prepovedi", iz česar je mogoče razbrati močno družbeno-etično plat sufizma. Da ne bi zašel, se sufi ne zanaša zgolj na svoje lastne sposobnosti, tehnike, moči in znanje, temveč se pusti tudi posvariti.

Sulami je sicer osebno visoko častil skupino malamatomov iz Horasana in jo celo umestil v sam vrh mistične prakse. Nekateri malamati so bili resnično pobožni, drugi, nasprotno, pa so zametavanje norm vzeli za normo, in prav te je Umar Suhravardi, zato da bi jih ločil od vzornih malamatomov, imenoval

qalandarijūn. Ti naj bi se kot skupina pojavili v 11. stoletju kot sledilci derviša *qalandar* (potujoči derviš), ki je, kot beremo v *Qalandar-nama*, prišel v neko teološko šolo in prepričeval učence, naj zavržejo knjige in mu, če hočejo živeti pravo mistično življenje, sledijo na kraj *zandžirgab*, kar morda pomeni norišnico, kot pravi de Bruijn. Tega derviša anekdota, ki jo je zapisal biograf Ibn al-Munavar, opisuje kot klateža, ki je igral na zlomljeno glasbilo in be-račil za vino, njegovo najljubše zatočišče pa je bilo *harabat* (db. "ruševine"), ki konotira taverno ali bordel. V prenesenem pomenu (kot literarni topos) je to svet kot kraj dekadence, na katerega se ne smemo navezati, medtem ko so *qalandarijūn* to manifestirali praktično z obredi, pri katerih so se brez zadržkov vrgli v ničvredna dejanja, ker da se na tak način pokaže scela predani ljubimec.⁴ Ker je bilo takšno vedenje mamljivo in se je hitro širilo, so se začeli krepiti pozivi k bolj zadržanemu, tradicionalnem obnašanju. Danes se razločki med omenjenimi praksami pozablja in posledično se pripadnike teh različnih skupin zmeče v isti koš, predvsem pa se motiv "zoroastrskega" templja oziroma reševin, ki je stalnica zlasti perzijskega sufijskega pesništva, zamenjuje z dejanskim amoralnim življenjem, ki je, kot smo pokazali, v nasprotju ne samo s klasičnim ortodoksnim islamom, temveč tudi s posebnim sufijskim konceptom spoznanja-etičnega delovanja.

::SRCE IN VERA

"Zares, mi smo ponudili zaupanje (*aman*) nebesom in zemlji in goram, pa so se ga vsi branili, bali so se ga. Edino človek ga je sprejel" (sura 33, 72).

Koren, iz katerega izhaja beseda "zaupanje", *aman*, je AMN in je tudi koren besede "vera", *iman*, ter glagola "verovati, sprejeti z vero", *amana*. Zajema pomene kot "zaupati se", "predati se"; "opomoči si", "ozdraveti", "zavedeti se", "pomiriti se", "spomniti se", "spraviti se". Od tod izhajajo "iskrenost", "zvestoba, lojalnost", ki predpostavlja idejo varovanja, zaščite, saj pomeni tudi "skladišče, usedlina, predmet zaupanja". Ghazali je v *Poskusu* zapisal, da "poznavalci ... ne morejo ničesar povedati o najpreprostejših zadevah duhovnega življenja, kot je smisel iskrenosti v razmerju do Boga ali zaupanje vanj". Po njegovem je treba izhajati iz Korana in sune, v katerih so, kot poroča Gabrielov hadis, povezane med seboj tri razsežnosti islamske religije (*ad-din*): *islam* kot spre-

⁴De Bruijn v *Persian Sufi Poetry* opozarja, da je bila perzijska poezija "skoraj popolnoma stvar srednjeveških perzijskih dvorov in potemtakem bistveno sekularizirana" (str. 3). Ko so od 11. stoletja dalje sufiji začeli pisati tudi pesmi v perziščini, so prevzeli nekaj oblik (vzhodne) dvorne lirike, s tem da so še naprej zasledovali svoj lastni cilj, tj. pisati religiozno poezijo. Hkrati so sami deloma vplivali na (vzhodno) dvorno liriko, kar je "povzročilo resne probleme pri interpretiranju perzijske poezije". Po Bruijnovem mnenju naj bi se obdobje pristne, velike sufijske poezije sklenilo leta 1492 s smrtjo sufija Džamija.

jetje oziroma predaja petim stebrom (šahada, molitev, miloščina, ramadan, romanje v Meko → šarija), *iman* kot vera v enost, prerokbe in eshatologijo z razumevanjem teh načel (→ *kalam*) in *ihsan* v pomenu delanja lepega-dobrega. Po Ghazaliju je muslimansko drevo raslo in tako so se te razsežnosti razvile v veje. Vsaka teh treh vej si je izbrala svojo avtoriteto, toda le tisti, ki so govorili v imenu *ihsan*, so ohranili v spominu védnost, da se veje pnejo v čaščenju proti Bogu, kakor da Ga vidijo, kakor pravi Prerokov izrek: kajti čeprav Ga ne vidijo, jih vidi On. Tisti, ki jim je uspelo ohraniti pregled nad deli in celoto, so po Ghazaliji sufiji. Tako je naloga sufija kazanje, kako mora Lepo poživljati *islam* in *iman*. Pri prevajanju se semantično bogastvo korena AMN izgubi, *iman* kot ena izmed treh osnovnih komponent muslimanske religije pa se skrči na en sam pomen, na vero.

Angleščina niha med rabo *faith* in *belief* kot ustreznih prevedkov za *aman*. W. C. Smith, ki opozarja, da Koran današnjega koncepta *believing* ne pozna, v *On Understanding Islam* piše, da je razlika med *faith* in *belief* razlika med pomenom izjave “resničnost Boga je dejstvo univerzuma, zato razglašam, da Bogu podeljujem svoje srce in dušo” ter izjave “obstoj Boga je negotov, vendar si z idejo o Bogu pomagam organizirati svoje misli”. Izvorno je beseda *believe* pomenila “ceniti, čislati”, se pravi “ljubiti”, kar je še mogoče razbrati iz nemške besede *belieben* ali arabske *mahbub*, “ljubljeni”. Prva izpričana raba besede *belief* v angleškem jeziku sega po *Oxfordskem angleškem slovarju* v pozno 12. stoletje. V neki pridigi je rečeno, da kristjani “should not set their bileafe on worldly goods”, vendar ne zato, ker so te dobrine neresnično, ampak ker niso vredne čislanja, zato naj se jih ne ljubi. Pod vprašanjem ni resničnost teh dobrin, marveč naša naravnost na obstoječe, tako da je nasprotje “believing in God” misliti visoko o materialni posesti, to je, biti navezan na materialije, medtem ko bi v resnici morali čislati Boga. Beseda je bila prvotno blizu temu, kar danes v angleškem jezikovnem okolju označuje beseda *faith*. Pri poznem srednjeveškem reformatorju Wycliffu beremo: “They made us beleue a false law,” se pravi, da gre za *obeying*, poslušnost. V tem času je začela prodirati v angleščino latinska beseda *fides*, ki je dala *faith*, in ta nova angleška beseda je mestoma pri Wycliffu začela spodrivati *bilefe*, tako da slednja nazadnje ni več pomenila istega kot zdaj *faith*. Pomenski prenos z enega izraza na drugega in privzemanje novega pomena se je zaključil leta 1611 s *King James Bible*. Semantični zdrs je potekal na ravni samostalnika (glagol *believe* so še naprej uporabljali v pomenih “ljubiti, čislati, ceniti”, tudi “prepoznati”), sam proces pa kaže, kako namesto osebne zavezanosti z *believing*, *belief* odslej izpričujemo svoje (intelektualno) strinjanje s posredovano idejo, s *faith* pa vdano pripadnost neki religiozni skupnosti. Iz bogatega pomenskega arzenala, ki ga vsebuje *iman*, je torej ostal drobec, končni rezultat opisanega procesa pa je, da smo

dobili na eni strani naše sodbe, naša strinjanja in nestrinjanja, na drugi pa ostajata pasivno sprejemanje in fatalizem.

In to nas znova pripelje k binarni shemi. Vmes smo pozabili na smisel predanosti, ljubezni, varnosti, (med)osebne zavezanosti, na kratko zaupanja. Verovanje je postalo opisni termin in vera pasivno sprejemanje determiniranega (predajo, *islam*, zato razumemo kot vdajo); v prvem se je izgubila kozmična, ontološka vsebina, v drugi pa aktivno-zaupljiva odgovornost.

Makkijeva izjava, da *ilm vere (iman)* in božje enosti in spoznanje gotovosti (= marifa: gotovost, ki predpostavlja zaupanje, ne racionalizacijo) pripada vsakemu nespornemu verniku, čigar *islam* je lep (*ihsan*), je blizu Ghazalijevi trojični shemi, vendar je pri prvem ostala konceptualno neizčiščena. Ko je Ghazali zavrnil Makkijevo izenačevanje konceptov *amal* (dejanje) in *iman*, je dobil možnost za določitev specifičnega ravnanja sufija. Iz istega korena izhajata besedi *aman*, "zaupanje", in *iman*, "vera", ko se človek preda (*islam*) miru (*salam*), ki se naseli v njegovem srcu (*qalb*). Takšno srce se zaveda, je gotovo, da je Njegova volja njegova lastna volja. Zato izvaja *ihsan* v skladu s postavo in v skladu s svojo notranjo potrebo, željo, voljo. V procesu, kot smo ga tu razčlenili, se razjasnjuje osrednja vloga srca kot organa izkustvenega spoznanja gotovosti Božje resničnosti. Ghazali zato sklene: "Spoznanje brez dobrih del je norost in dobra dela brez spoznanja niso dobra dela. Vedi, da ni spoznanja, ki bi te obvarovalo pred tem, da tisti dan napraviš greh, niti ti ne prinese pokornosti, ne reši te pred peklenskim ognjem na sodni dan." Pri tem procesu, na taki poti, je človek otrok "v težavni vojni in seka želje duše in ubija njene strasti z mečem discipline".

V *Poskusu* Ghazali pove, da je srce skladišče, saj je v navezi s prvim klicem *alastu* (sura 33, 72). "To skladišče je marifa in izpovedovanje enosti, dosegljiva je s srcem vsakemu srcu. Sprejeta je z *aql*". V tem smislu je srce tudi *sirr*, skrivnost. Od tod pri Ghazaliju enačenje med pojmi *qalb* (srce), *sirr* (skrivnost), *ruh* (duh), *nafs* (duša). Tega se moramo zavedeti, kadar govorimo o stanjih duše: gre mu namreč za stanje v srcu, ki ni čustvovanje, marveč izkustveno spoznanje, ki se je porodilo iz gotovosti, ko je duh-duša-srce prepoznal Prisotnost in objel svojo Realnost. *Iman* je pri Ghazaliju po eni strani lahko sinonim za *din* (religija), lahko je preprosta antiteza *kufr* (nevera), lahko je nenehna in stalna presoja resničnosti (*tasdiq*), katere praktični učinek je popolno sprejetje (se pravi bližina, ki jo nekateri opišejo kot *ittihad*, *hulul* ali *vusul*), ki izključuje sleherni dvom.

Ghazali omeni, da nekaterim *iman* označuje sprejetje danih obveznosti razodetja. Nasprotno je po njegovem vera dveh vrst: lahko je preprosto sprejetje danih obveznosti, se pravi slepa podreditev tradiciji, ki sicer po religiji, ki je bila razodeta Mohamedu, zadostuje. V tem smislu je "sodba resničnosti, kot

jo oblikuje srce, ko se preda predmetu”, in kot taka je vera nasprotje nenadni percepciji in neposredni viziji, jasnovidnosti oziroma uzrtju. Na tej stopnji (ki je vendarle pristna vera) je laž šibkost vere, in v tem smislu je očiščenje že polovica vere. Druga polovica je dejanje milosti; in s tem se premikamo k drugi vrsti vere po Ghazaliju. Sunitski *credo* je predmet zaprte vere, ki je verovanje skupnosti zvestih. Toda glavni smoter je pogledati v globino tega kreda s pomočjo Božje luči – in to je smoter vere Božjih prijateljev. Tisti, ki posedujejo prvo vrsto vere, ne prodrejo v motiv vere, medtem ko se to posreči tistim, ki imajo vero druge vrste. Ghazali zato zavrne Makkijevo enačenje *iman* in *amal* (dejanje, akt, praksa) in v *Poskusu* sklene: “Vse védenje je dejanje, ker je akt, ki ga pridobi; toda vsako delovanje ni védenje.” “Gotovost, to je celotna vera”, je močna vera, kajti “sila vere se imenuje gotovost”. Tudi gotovost obstaja v skupnosti zvestih, toda v različnih stopnjah, saj je lahko le odprava dvoma ali pa odprava dvoma in njeno nadvladanje srca.

::SKLEP

Ghazalijevo sufijsko pot na kratko povzema iskanje gotovosti v srcu. In te ni brez *aql*. V teološko-filozofskem kontekstu pomeni *aqli* racionalno, inteligibilno, zato so nekateri sufiji *aql* zavračali in ga postavljali nasproti *ilm* in *marifa*. Kot smo videli, po Muhasibiju *marifa* vzpostavlja temelj za pravilno delovanje, in delovanje, ki je osnovano na *marifi*, je zmes čistega božjega daru in razsodne rabe intelektualnega razumevanja. Muhasibi razločuje intelektualno razumevanje (*aql*) in *ilm*, pri čemer mu je *ilm* sinonim za *marifo*. Podobno Ghazali v *Osvoboditvi* pravi: “V tej novi sferi [sufizma] boš ugotovil, da so razumski zaključki <postavljeni nasproti čutom, tudi sami, tako kot čuti, kar spoznamo, ko se prebudimo iz sanj> le himere”, in “to stanje je morda tisto, kar sufiji imenujejo *hal*, ekstaza ... Takrat morda razumemo stihe Korana: Danes smo odstrli tančico s tvojih oči in tvoj pogled je oster.” Toda pri Ghazaliju pride do preobrata na semantični ravni. Ghazali namreč postavi *ilm* na mesto tradicionalnega védenja o onstranstvu (*ilm* postane znanost brez praktičnega, izkustvenega vidika) in jo “zavrne” oz. pokaže na njeno nezadostnost na ravni odstiranja (postane sinonim za *iman*). Ko je spoznal globine sufijske misli, je namreč “razumel, da nobena oblika spoznanja, ki ne združuje teh pogojev, ne zasluži nobenega zaupanja, saj ni dvignjena nad dvom, in kar ni impregnirano zoper dvom, ne more konstituirati gotovosti,” pravi v *Osvoboditvi*. V *Poskusu* pa po eni strani pravi, da *aql* ni pot spoznavanja Duha (*Ruh*) in da do Njega pridemo z drugo lučjo, nad *aql*, ki prihaja z ravni svetnikov in valaje (prijatelj Boga) – to je “luč vere in gotovosti v srcu”; a pravi tudi, da je v srcu ta luč, ki ji rečemo *aql* ali notranja dejavnost zrenja ali luč vere

in gotovosti – “ukvarjati se z besedami nima smisla ... Srce se razlikuje od drugih delov telesa po kvaliteti sredstva, s katerim dosega spoznanje, ki ga ni mogoče doseči ne z domišljijo ne čutno ... Imenujmo torej ta instinkt *aql*, in res je znan kot to; zaradi tega so ga sufiji grajali ... ni ga treba grajati”. Za Ghazalija je namreč *aql* identičen *luči* vere, ali točneje, Ghazali rabi pojme *aql*, *kalb*, *nafs*, *ruh* sinonimno. Ta identiteta se realizira, kot ugotavlja Jabre v *Essai sur le lexique de Ghazali*, “z intuitivnim spoznavnim aktom, katerega izraz kot psihološki fenomen je Gospodova Prisotnost. Prav ta je Božji dar, ki prinese absolutno gotovost.

Ghazali nas tako pripelje nazaj k zavezi, ki jo je Bog sklenil s prvim ustvarjenim bitjem, ter hkrati polemizira s teologi, ki so trdili, da je *aql* akcidenca. Sam nasprotno poskuša pokazati, da je to ravno bistvo človeka, se pravi tisto, s čimer je prvo ustvarjeno bitje sprejelo zavezo in s čimer človek zavrača zlo: “V tebi je sila ... odlikovana, po kateri se človek razlikuje od živali in se imenuje *aql*; njeno mesto je, ali bolje tvoji možgani ali tvoje srce”.

Nekaj podobnega beremo v Ibn Arabijevih *Razodetjih v Meki*: “za vsakega *al-aqil*. Kajti taka oseba razume od Boga, kaj je zapovedano in kaj je prepovedano ... to so osebe, ki zmorejo razlikovati ... in to je popolno človeško bitje! Če torej kdo doseže to stopnjo svojega duhovnega zavedanja in njihovo razsodnost in razume od Boga, kaj On hoče od njih in resnično sliši Božji izrek, da ‘Me srce Mojega služabnika vsebuje’”. Zelo redki so ti *aqal an-nas*, to je “najinteligentnejši” ljudje, katerih stopnja duhovne inteligence temelji v popolnem prepoznavanju notranje nujnosti njihovih dejanj, ki pravilno percipirajo božja znamenja in katerih srca so *aqilun*. To raven dosežejo le preroki in najbolj izurjeni vedci. Prav tako kot pri Ghazaliju tudi pri Ibn Arabiju naletimo na pojmovno vezljivost. V Ibn Arabijevih *Biserih modrosti* lahko razberemo tri skupine spoznavajočih: tiste s pogojnimi, navadno neozaveščenimi prepričanji (*itihad* in *taqlid*), tiste z omejenim individualnim intelektom (*aql*) [v obeh primerih je izvir isti koren AQL] in tiste z navdihnjenim duhovnim védenjem (*marifa*) in božansko poučenostjo (*tarif*). V *Razodetjih v Meki* pa Ibn Arabi, podobno kot Ghazali, vpelje intimno relacijo med *aql* in *qalb*, pri čemer se navezuje na koranske stihe, ki poudarjajo bližino Boga in človeškega srca ter s tem povezano vseobjemajoče božansko spoznanje, zato da bi na tej podlagi vpeljal četrto skupino ljudi, katerih zavedanje odlikuje neposredno védenje v smislu odstiranja. In ti posamezniki so ravno *aqal an-nas*, najinteligentnejši ljudje.

Napadi na Ibn Arabija so eskalirali v 14. stoletju, ko je doktor prava Ibn Tajmijja (†1328; menda je sam pripadal enemu od sufijskih redov) poskušal pokazati, da je Ibn Arabijeva misel heretična. Sežig njegovih knjig je odredil Ibn Haldun (†1406). Kritika Ibn Arabija, čeprav močno prisotna, ni bila

splošno sprejeta, saj so ga določeni uleme sprejemali, po drugi strani pa so ga določeni sufiji zavračali. Ibn Arabi je bil prepričan, da posnemanje Preroka ne pomeni zgolj posnemanja (izpraznjenih) gest, temveč zahteva osebno vpletenost, osebno prizadetost. Razen tega da je bil sufi, pa je bil Ibn Arabi tudi zahirit, sledil je šoli prava, ki priznava izključno literalistični pomen Korana in preroško izročilo, kar je v nasprotju z razširjenim prepričanjem, da je Ibn Arabijev nauk povsem ezoteričen. Prav nasprotno, Ibn Arabi je poudarjal nujnost hkratnega upoštevanja tako notranjega (*batin*) kot kot zunanjega (*zahir*). Za sufizem, ki se je formiral najprej v sunitskem okolju in je bil v njem navadno tudi bolje sprejet kot v šiitskem okolju, tako ne moremo reči, da je bila konstitutivna sublimacija poraza telesa v zmago duha in da so sufiji v svojih besedilih izlivali svoja čustva, da bi se pomirili z zunanjim svetom, ki stoji nasproti njihovi vzvišeni notranjosti.

::LITERATURA

- ADDAS, Cl. (1996): *Ibn Arabi el le voyage sans retour*. Pariz: Seuil.
- BURCKHARDT, T. (2001): *Mystical Astrology According to Ibn Arabi*. Louisville: Fons Vitae.
- CORBIN, H. (1991): *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophique*. Zv. III: *Les fidèles d'amour, Shi'isme et soufisme*. Pariz: Gallimard.
- CORBIN, H. (2001): *Zgodovina srednjeveške misli – islam*. Celje: Mohorjeva družba.
- DAVIS, D. M., ml. (2005): *Al-Ghazali on Divine Essence: a Translation from the Iqtisad fi al-i'tiqad*. Disertacija. Utah: University of Utah.
- DE BRUIJN, J. T. P. (1997): *Persian Sufi Poetry*. Richmond: Curzon Press.
- FOSTER, F. H. (1933): "Al-Ghazali on the Inner Secret and Outward Expression of Religion, in His 'Child'". V: *The Moslem World*, 23, str. 378–396.
- AL-GHAZALI. (2002): *Temps et prières: prières et invocations. Extraits de l'Ihya' ulum al-Din*. Pariz: Éditions Albin Michel.
- AL-GHAZALI. (2005): *The Alchemy of Happiness*. New York: Cosimo Classics.
- GARDET, L. (1967): *Dieu et la destinée de l'homme*. Pariz: Vrin.
- HALLADŽ. (1985): *Poemes mystiques*. Actes Sud.
- HALLADŽ. (1996): *Le livre de la parole*. Pariz: Éditions du Rocher.
- HANAFI, H. (1987): "Mysticisme et développement: un dialogue entre la 'Vivification des sciences de la foi' (Ihyâ' ulûm al-dîn) de Ghazâlî et une 'Vivification des sciences du monde' (Ihyâ' ulûm al-dunya)?" V: *Ghazâlî: la raison et le miracle*. Zbornik besedil z okroglo mize, ki jo je leta 1985 organiziral UNESCO. Pariz: Maisonneuve-et-Larose, str. 169–182.
- IBN AL-ARABI (1997): *Divine Governance of the Human Kingdom*. Louisville: Fons Vitae.
- IHSANOĞLU, E., (ur.) (2003): *The Different Aspects of Islamic Culture*. Zv. V: *Culture and Learning in Islam*. Pariz: Unesco Publishing.
- JABRE, F. (1970): *Essai sur le lexique de Ghazali*. Beirut: Publications de l'Université libanaise.
- LEWIS, B., (ur.) (2002): *Le monde de l'Islam*. London: Thames and Hudson.
- MASSIGNON, L. (1999): *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Pariz: Cerf.
- MASSIGNON, L. (1995): *Sur l'Islam*. Pariz: L'Herne.
- MOLE, M. (2003): *Muslimanski mistiki*. Ljubljana: KUD Logos.
- MOOSA, E. (2005): *Ghazali and The Poetics of Imagination*. Chapel Hill in London: Univesity of North Carolina Press.
- MORRIS, J. W. (2005): *The Reflective Heart. Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations*. Louisville: Fons Vitae.
- NAKAMURA, K. (1984): "Makki and Ghazali on mystical practices". V: *Orient*. Tokio, 20, str. 83–91.
- NASR, S. H., (ur.) (1985): *Islamic Spirituality*. Zv. I: *Foundations*. London in New York: SCM Press.
- RENARD, J. (2004): *Knowledge of God in Classical Sufism*. New York: Paulist Press.
- RUZBEHAN BAKLI (1998): *L'ennuagement du coeur*. Pariz: Seuil.
- SCHIMMEL, A. (1975): *Mystical Dimensions of Islam*. Chapell Hill: University of North Carolina Press.
- SMITH, M. (1936): "The Forerunner of al-Ghazali". V: *Journal of the Royal Asiatic Society*, str. 65–78.
- SMITH, W. C. (1981): *On Understanding Islam. Selected Studies*. Haag: Mouton Publications.
- UŽDAVINYS, A. (2005): "Sufism in the Light of Orientalism". V: *Acta Orientalia Vilnensia*, VI, št. 2.

Igor Kovač
**FILOZOFIJA
FRANCE BUČARJA
ZNOTRAJ TOKOV
MEDNARODNIH
ODNOSOV:
“GEOPOLITIČNA
ETIKA” IN
POST-POZITIVNA
ZNANSTVENA
PARADIGMA**

31-55

MESARSKA 36
SI-1000 LJUBLJANA
IGOR.KOVAC@EPANEUROPE.EU

::POVZETEK

V RAZPRAVI O NOVI ZNANSTVENI paradigmi, ki bo vključevala tako kvantitativne kot kvalitativne vidike, je misel Franceta Bučarja nepogrešljiva. Z unikatno sistemsko teorijo, ki jo umeščamo v teoretski sklop 'kritičnih sistemskih razmišljanj', Bučar v razpravo med pozitivizmom in nepozitivizmom prinaša nove vidike. Njegova misel ohranja pozitivistično strukturo (kvantitativni pristop), kateri doda novo personalistično vsebino - nepozitivistično poudarjanje vloge človeka in etike. S tem Bučar pripseva k izkristalizaciji nove znanstvene paradigme: post-pozitivizma. Ko Bučar govori o mednarodnih odnosih, dvigne tudi nivo agensa. Človeka Bučar nadomesti z narodom, etiko odgovornosti pa s konceptom, ki smo ga poimenovali geopolitična etika. Zaradi vnašanja novih norm v teorijo in prakso mednarodnih odnosov Bučarjevo sistemsko teorije umeščamo med normativne teorije mednarodnih odnosov.

Ključne besede: France Bučar, sistemska teorija, post-pozitivizem, človek, etika

ABSTRACT

THE PHILOSOPHY OF FRANCE BUČAR WITHIN THE CURRENTS OF INTERNATIONAL RELATIONS: "GEO-POLITICAL ETHICS" AND POST-POSITIVE SCIENTIFIC PARADIGM

France Bučar is an author indispensable for the debate about a new scientific paradigm that will include both quantitative and qualitative approaches. His unique system theory, which is classified within the 'critical system thinking' approaches, brings new aspects to the debate between positivism and non-positivism. Bučar preserves positivistic structure (quantitative view), to which he adds non-positivistic personalistic content (qualitative view). Namely, he stresses the role of an individual and ethics. Writing about international relations, Bučar adapts his 'level of agency'. Individual is replaced by nation and ethics of responsibility is replaced by what is referred to as 'geopolitical ethics'. Since Bučar applies new norms into international relations his system theory is classified within normative theories of international relations.

Key words: France Bučar, system theory, post-positivism, individual, ethics

::1. UVOD

Letos mineva 90 let od rojstva inovativnega in unikatnega slovenskega družbenega analitika Franceta Bučarja. Profesor dr. France Bučar se je rodil 2. februarja 1923 v Bohinjski Bistrici. Dokončal je pravno fakulteto v Ljubljani. Opravil doktorat znanosti iz pravnih in družbenih ved ter se izpopolnjeval v ZDA (Eisenhowerjeva štipendija). Kot pravnik je začel svojo poklicno pot v različnih vladnih upravnih službah. Od leta 1964 do 1978, ko je bil po odločitvi CK KPS odstranjen z univerze zaradi 'pomanjkanja moralno-političnih kvalitete', je bil profesor za javno upravo na Pravni fakulteti v Ljubljani. Zatem je deloval kot politični disident in bil leta 1990 izvoljen v prvi neodvisni demokratični parlament Slovenije ter tudi za njegovega predsednika (Bučar, 2003a: 245). Je starosta slovenske politike, moralna avtoriteta in velik oblikovalec javnega mnenja. Od leta 1991 do 2012 je bil tudi predsednik Slovenskega panevropskega gibanja.

Njegovo javno-politično delo je Slovencem dobro poznano. Žal pa enako ne moremo trditi za njegovo akademsko delo. Članek se osredotoča prav na slednje: analizira Bučarjevo misel ter jo umešča v teoretične filozofske tokove. Bučar se je v svojih spisih dotikal mnogih tem in izhajal iz različnih akademskih disciplin, začel je pri upravnem in gospodarskem pravu (*Pot napredka* 1961; *Uvod v javno upravo* 1969; *Podjetje in družba* 1972), nadaljeval s politologijo in etiko (*Resničnost in utvara* 1986; *Ujetniki preteklosti* 1995; *Demokracija in kriza naših ustavnih institucij* 1998; *Porušena harmonija sveta* 2003) ter svoj obsežen opus knjig zaključil z zgodovinskimi publikacijami (*Rojstvo države* 2007; *Slovenci in prihodnost* 2009; *Čas velikih sprememb* 2011; *Temelji naše državnosti* 2012). Zato že opredelitev skupnega akademskega imenovalca njegovih del predstavlja znanstven izziv.

Menimo, da je sistemska teorija tisto, kar je skupno misli v vseh treh obdobjih Bučarjevega akademskega življenja. Zato je prav, da se analiza Bučarjeve misli začne prav pri njej. Predmet raziskovanja v članku je torej Bučarjeva sistemska teorija ter njena umestitev znotraj teorij mednarodnih odnosov.

Zakaj mednarodni odnosi? Sistemska teorija je namreč značilna za mnoge znanosti, tako naravoslovne kot družboslovne, poleg tega pa Bučarja do sedaj z mednarodnimi odnosi kot znanostjo nismo povezovali. Vendar pa se Bučarjeva dela v vseh treh akademskih obdobjih, zlasti pa v drugem, dotikajo mednarodnih odnosov tako posredno, kot tudi neposredno. Ob enem pa gre Bučarjeva sistemska teorija preko delitve na pozitivno in nepozitivno znanost, vključuje tudi etiko ter tako presega okvire mnogih znanosti, na primer pravne (pozitivna znanost) ali zgodovinske (nepozitivna znanost). Znanost mednarodnih odnosov je akademska disciplina znotraj katere trenutno pote-

ka velika razprava med pozitivnim in nepozitivnim znanstvenim pristopom (Brglez, 2006: 89-90). Vprašanje etike in moči je v sami srčki te razprave. Ker je znanost o mednarodnih odnosih povezana z Bučarjevo mislijo in ker je njegova sistemska teorija pomembna za omenjeno razpravo, bomo opredeljevali Bučarjevo sistemska teorijo skozi miselne tokove mednarodnih odnosov. Kot metodo dela smo izbrali analizo in interpretacijo sekundarnih virov.

V članku izpostavimo Bučarjevo sistemska teorijo kot točko v razpravi med pozitivisti in nepozitivisti, ki vsebuje elemente obeh polov. S tem Bučarjeva sistemska teorija veliko prispeva k oblikovanju sinteze obeh pristopov ter k oblikovanju nove znanstvene paradigme mednarodnih odnosov - post-pozitivizem. Bučar je namreč zelo kritičen do pozitivistične filozofije in znanstvene objektivnosti. Pravi, da je med objektivnim dogajanjem zunaj nas in med našim zaznavanjem in duhovno predelavo tega dogajanja vedno določena razlika (Bučar, 2007: 29). Obenem pa njegova sistemska teorija ni idealistična, temveč realistična, torej ohranja del pozitivizma. Tako nadaljuje, da bodo naši odgovori na izzive vedno odvisni tudi od skladnosti med objektivnim, od nas neodvisnim dogajanjem, ter našo zaznavo in predelavo tega dogajanja (Bučar, 2007: 29-30).

Za razliko od drugih sistemskih teoretikov (Niklas Luhmann, Immanuel Wallerstein, Karl Deutsch) je za Bučarjevo sistemska teorijo značilen etični korektiv. Prav zaradi poudarjanja vloge etike v njegovem razmišljanju, uvrščam Bučarjevo sistemska teorijo med normativne teorije mednarodnih odnosov.

Bučarjevo sistemska teorijo bomo torej prikazali kot normativno teorijo mednarodnih odnosov, ki prispeva k izgradnji paradigmatičnega mostu med pozitivizmom (realizem) in nepozitivizmom (konstruktivizem) - post-pozitivizem. Pri aplikaciji Bučarjeve teorije bomo uporabil dva primera iz mednarodne skupnosti, s katerima se teoretsko ukvarja tudi Bučar - razpad Jugoslavije in povezovanje evropskih držav.

::2. BUČARJEVA SISTEMSKA TEORIJA

Sistemska teorija ni nekaj novega, tudi v mednarodnih odnosih ne. Nastala je že pred desetletji, saj je plod velikanskega tehnološkega razvoja od industrijske revolucije naprej (Šturm in Strojnik 2003: 50). Tako so sistemska razmišljanje uporabljali biologi (Karl Ludwig von Bertalanffy), kibernetiki (Norbert Wiener) in drugi naravoslovci pred drugo svetovno vojno, po njej pa so jo prevzemali tudi družboslovci (Talcott Parsons). Razvoj tehnologije je vplival tudi na razvoj družbe, znanosti in filozofije. Tako je pozitivistična filozofija prenašala znanstvene metode naravoslovja tudi v družboslovje. Eden izmed takšnih prenosov je bila tudi sistemska teorija.

Avtorje, ki uporabljajo sistemsko teorijo zasledimo v vseh teoretskih skloпов mednarodnih odnosov: realizem (Pelanda 2002), idealizem (Burton 1968), kritična teorija (Viotti in Kauppi 2011), konstruktivizem (Albert, Cederman in Wendt 2011), Angleška šole (Wight 1977), in funkcionalizem (Wallerstein 2004). Najbolj priljubljena pa je med behavioristi (Deutsch 1966). Slednji so v znanosti o mednarodnih odnosih zanetili t.i. drugo veliko razpravo med realisti in behavioristi, ki se danes v malenkost spremenjeni obliki ponavlja v četrti razpravi oz. kot jo imenujeta Curtis in Koavisto (2010) 'druga druga razprava'. Več o teh razpravah bomo govorili kasneje.

Po nastanku je bila prva sistemska teorija 'splošna teorija sistemov'. Sledile so ji 'dialektična teorija sistemov' (Ferfila, 1989: 244), nepozitivistične oblike sistemske teorije, kot so 'teorija živih sistemov' (Miller 1978), 'teorija nejasno opredeljenih sistemov' (Mesarović in Takahara 1989), 'metodologija mehkih sistemov' (Checkland in Scholes 1999), 'teorija variabilnih sistemov' (Yu in Jian-Xin 2002) in post-pozitivistična 'kritično sistemsko razmišljanje' (Jones 2004). V zadnji tip sistemskih teorij uvrščam tudi Bučarjevo sistemsko teorijo, saj presega tako pozitivizem kot nepozitivizem.

Kritično sistemsko razmišljanje ima več značilnosti in je tako zasnovano na več postavkah: dvom v dokončno rešitev, kritična zavest, družbena zavest, komplementarizem na teoretični ravni, komplementarizem na metodološki ravni in človeška emancipacija (Šturm in Strojnik, 2003: 61). Menimo, da besedna zveza kritično sistemsko razmišljanje pooseblja Bučarjeva stališča, saj Bučar vedno znova izpostavlja pomen kritičnega razmišljanja oz. kritičnega uma.¹

Dvom o dokončnosti rešitev narekuje, da je potrebno kritično analizirati vire, meje in možnosti spoznanja, kot tudi svoje sposobnosti in vlogo v tem prostoru (samorefleksija) (Šturm in Strojnik, 2003: 61). Vključuje smotrno uporabo človekovih in metodoloških potencialov glede na reševanje določenega problema (Šturm in Strojnik, 2003: 61). Dvom o dokončni rešitvi določenega vprašanja Bučar nakaže že v uvodu knjige *Porušena harmonija sveta*, kjer pravi, da nimamo rešitev za mnoga najbolj temeljna vprašanja našega bivanja (Bučar, 2003a: 3). Dodaja, da se danes dogaja nekaj podobnega, kot pri prehodu iz srednjega v novi vek (Bučar, 2003a: 4). "Nobenih rešitev pa ni, če najprej ne pridemo do diagnoze pravega stanja. Tudi ta je lahko samo približek pravega stanja, kot je približek sleherni stik s stvarnostjo. Življenja nam ne spreminja v raj, pomaga pa nam vzpostaviti vsaj približno harmonijo med nami in sve-

¹Bistvo znanosti je odkrivanje povezanosti med dvema pojavoma. Če hočemo to povezanost odkriti, moramo odmisлити (abstrahirati) vsa tista na pojav vezana naključja, ki niso njegove bistvene sestavine in so z njim povezana samo zaradi nekih okoliščin. S tem zakrivajo pravo naravo tega pojava in njegovo povezanost. To je miselni postopek, ki je značilen za oblikovanje kateregakoli odgovora in je torej značilen za racionalnost slehernega človeka. Lahko bi ga imenovali kritični um." Bučar, F. (2003a): *Porušena harmonija sveta*, Domžale, Miš, str. 206.

tom /.../” (Bučar, 2003a: 5). S tem nakaže živost družbenih procesov, katerim se morajo vsi družbeni podsistemi in družben sistem kot celota prilagajati.

Šturm in Strojnik (2003: 61) kritično zavest opredelita kot: “/.../ poznavanje prednosti in slabosti razpoložljivih sistemskih metod in njihovih teoretičnih osnov.” Bučar dodaja (2003a: 207): “Bistveni pogoj za kritični um je svoboda duha.” Slednja, kot nadaljuje Bučar, je stalno ogrožena. V prvi vrsti Bučar (2003a: 207) za to nevarnost navaja miselno lenobo. V svojem nadaljnjem opisu kritičnega uma Bučar nakaže presek s pozitivizmom, o katerem bomo govoril kasneje: “Za novo kritično racionalnost je značilno, da načelo nadomesti moč. Za posamezni pojav ne iščemo več sile, božanstva, ampak načelo, ki naj bi bilo temelj urejenosti.” (Bučar, 2003a: 217). Drugje Bučar razloži, kaj je namen kritičnega uma (Bučar, 2006a: 37): “Kritični um pa si zastavlja vprašanja, na katera mu ne religija in ne znanost ne moreta odgovoriti.” Tako Bučar postavlja pod vprašaj tudi tisto, kar drugi avtorji sprejemajo kot dano. Kot primer lahko navedemo sistem demokracije (Bučar, 2003a: 31-3 in Bučar, 2006a: 73-100), tržno gospodarstvo (Bučar, 2003a: 35-50 in Bučar, 2006a: 125-55), Evropsko unijo (EU) (Bučar, 2003a: 51-79) in človekove pravice (Bučar, 2003a: 29-30 in Bučar, 2006a: 38-51). Bučar ostaja kritičen celo do svojega real-političnega dela - osamosvojitve in demokratizacija Slovenije.²

Šturm in Strojnik za družbeno zavest pravita (2003: 61), da pomeni zavedanje posledic uporabe posameznih metodologij. Različne metode za reševanje istega problema lahko dajo različne rezultate. Bučar je podobnega mnenja (2003a: 19): “Do istega cilja navadno ne vodi le ena pot. Lahko jih je več, z različno hitrostjo in težavnostjo, lahko pa so nekatere celo samo navidezne in do cilja sploh ne morejo pripeljati ali pa vodijo celo v nasprotno smer.”

Naslednji dve značilnosti kritičnega systemskega razmišljanja po Šturmu in Strojniku sta komplementarizem na teoretični in metodološki ravni. Prvi pomeni upoštevanje različnih stališč ljudi, ki rešujejo problem in povezavo stališč v novo celoto (Šturm in Strojnik, 2003: 61). Komplementarizem na metodološki ravni vključuje združevanje posameznih sistemskih teorij oziroma tistih njihovih delov, ki omogočajo optimalno rešitev in ki predstavljajo novo, operativno učinkovito celoto (Šturm in Strojnik, 2003: 61). Systemsko-metodološko skladnost izpostavlja tudi Bučar (2006a: 79): “Systemska skladnost

² Moč političnega podsistema se v naši državi ni oblikovala izvorno, v skladu z naravo parlamentarne demokracije, razglašeno v novem ustavnem sistemu. Tudi v novi ureditvi je politični podsistem organsko nadaljeval in črpal svojo moč iz istih osnov kot v prejšnji ureditvi. Njegova moč je večinoma temeljila na gospodarski odvisnosti prebivalstva od politične oblasti. Politični podsistem je bil, čeprav ne formalno, dejansko lastnik vsega gospodarstva /.../ Z novo oblastjo se lastništvo v gospodarstvu ni kar avtomatično spremenilo. Ostalo je enako, zato se tudi ni spremenila osnova, iz katere je novi politični podsistem črpal svojo moč.” Bučar, F. (2003a): Porušena harmonija sveta, Domžale, Miš, str. 134.

mora veljati za vse odločitve, ki zadevajo sistem kot celoto, sicer sistem razpade." Ob tem pa ne izključuje individualizacije človekovih stališč (Bučar, 2003a: 177): "Bistvo sodobnega individualizma je v 'avtointitucionalizaciji', kar pomeni, da išče svojo utemeljitev v samem sebi." Vendar ostaja kritičen do današnjega povečevanja človekove svobode in nepriznavanja človekove omejenosti (Bučar, 2003a: 171-202). Torej v središče svoje systemske teorije Bučar postavlja človeka in njegovo individualnost. S tem njegova misel pridobi unikatnost in ga umešča v filozofski tok personalistov.

Zadnja značilnost, o kateri govorita Šturm in Strojnik (2003: 61), je človeška emancipacija, ki jo opredelita kot nekaj, kar omogoča udeležencem, da optimalno izkoristijo svoje potenciale. Sistem je zasnovan tako, da izkorišča znanja vseh vanj vključenih subjektov. Zanimivo je, da Bučar (2003a: 171-80) od človeka kot posameznika pričakuje tudi njegovo odgovornost do drugega in to prenaša tudi na družbene podsisteme. Pravi (Bučar, 2003a: 152-3), da mora politični podsystem preiti iz gospodujoče vloge v vlogo servisa ostalim podsistemom. Kot bomo videli kasneje, je posameznik osrednji objekt Bučarjevega sistema.

Bučarjevo systemsko teorijo torej uvrščamo med kritično systemsko razmišljanje; njena izvirnost pa se skriva v vlogi posameznika znotraj tega sistema, kar Bučarja približuje personalistični filozofiji.

::3. UNIKATNOST BUČARJEVE SYSTEMSKE TEORIJE

Bučarjevo systemsko teorijo bomo soočil s systemskimi teorijami Niklasa Luhmanna, Karla Deutscha in Immanuela Wallersteina. Te avtorje smo za primerjavo izbrali iz treh razlogov: prvič, vsi so svetovno (pri)znani avtorji ter posledično oblikovalci in glavni motorji razvoja znanosti. Drugič, v svojih delih se vsi dotikajo podobnih tem kakor Bučar. Tretjič, obstajajo globoke razlike med njihovimi systemskimi teorijami in Bučarjevo.

Luhmann je sociolog, komunikolog, guru systemske teorije. Teme, ki se jih Luhmann in Bučar dotikata, so si blizu; primerjava njunih sistemov pa razkrije njuno različnost. Če sta za Bučarjevo systemsko teorijo center človek in etika, je za Luhmannovo systemsko teorijo ključno okolje, saj sistem obstaja le, če se diferencira od okolja in reagira na njegove spremembe (Luhmann 1977). Wallersteinove raziskovalne teme so prav tako podobne Bučarjevim - sociologija in politologija. Wallersteinova teorija o svetovnem sistemu temelji na materialni, ekonomsko-blagovni izmenjavi, v kateri vidi gonilno silo vseh pojavov v mednarodnih odnosih, in ki je odgovorena za zlorabo močnejših in bogatejših nad šibkejšimi in revnejšimi (Wallerstein 2003). Bučarjeva systemska teorija ne izhaja iz Maxsove materialistične filozofije, tudi mu ni

lastna Heglova dialektika, pač pa skozi personalizem išče sinergijo idej in materialnega. Deutsch je pisal o mednarodnih odnosih in politologiji, kar se Bučar prav tako dotika. Vendar Deutscha (1966) zanima predvsem proces mednarodnih odnosov, medtem ko ga rezultati in akterji ne zanimajo. Bučarjev sistem je torej drugačen, saj se osredotoča tako na procese, kakor na agens.

Če primerjamo Luhmannovo in Bučarjevo sistemsko teorijo ugotovimo, da je poudarjanje vloge komunikacije med podsistemi ključno za uspešnost njunih sistemskih teorij. Za Luhmanna je komunikacija notranje vezje med podsistemi, slednje pa omogoča tudi komunikacijo z okoljem, kajti neenakost je nujna za komunikacijo (Luhmann 1977). Bučar se s pomenom komunikacije načeloma strinja (Bučar, 2006a: 35), vendar pa glede neenakosti in komuniciranja dodaja (Bučar, 2003a: 21): "Če je sposobnost družbenega sistema za preživetje odvisna od njegove sposobnosti prilagajanja okolju, pomeni tak izid najslabši možni konec: sistem je zgubil kompas, na podlagi katerega naj bi se znašel in usmerjal v nenaklonjenem okolju." Bučar loči med zaprtimi (EU) (Bučar, 2003a: 60-1) in odprtimi sistemi (Slovenija) (Bučar, 2003a: 61-2). Za Bučarja torej vprašanje enakosti ni nujno pogoj za komunikacijo.

Že omenjena glavna razlika med Luhmannom in Bučarjem je v pojmovanju človeka. Luhmann naj bi nekoč izjavil, da nima interesa za ljudi. Človeka Luhmann ne obravnava kot del sistema (Luhmann, 1995: 210-55). Kokot (1991: 15) govori celo o Luhmannovem antihumanizmu, dehumanizaciji in demoralizacijski teoriji. Luhmann človeka nadomešča z diferenco med okoljem in sistemom, kjer je okolje najpomembnejši pogoj za oblikovanje sistema (Luhmann, 1995: 176-209). Bučar pa nasprotno obravnava prav človeka kot osrednjo točko svoje sistemske teorije.³

Človekovo osebnost pojmuje v krščanskem dojemanju individualizma (Bučar, 2003a: 174). S tem se Bučar približuje personalistični filozofiji. Luhmann, osredotočen na procese, tako razume tudi čas - kot interpretacijo realnosti (Luhmann, 1995: 59-102). Luhmann s tem odpravlja vlogo zgodovinskega spomina, čemur Bučar (1989: 5) izrazito nasprotuje: "Vse, kar je danes, ima korenine v preteklosti. In vse, kar bo nastalo v bodočnosti, je v zarodku že danes." Za Bučarja čas in zgodovina nista stvar interpretacije, pač pa je "/.../ naša eksistenca ogrožena, če ne poznamo in ne razumemo zgodovine /.../ naša sedanja svoboda pa je ogrožena, če pozabljamo na korenine, iz katerih je ta svoboda zrasla." Bučar (2007: 18).

³Človek je edino bitje, ki je v primerjavi z ostalimi biološkimi svetom po eni strani v bistveno slabšem položaju. Odgovore more v pretežni meri oblikovati sam, ne narekujejo mu jih nagon. Po drugi strani pa prekaša ves ostali biološki svet po tem, da je sposoben sam ustvarjati odgovore, ker je obdarjen s kritičnim razumom in je sposoben učiti se na temelju svojih izkušenj." Bučar, F. (2006a): Na novih razpotjih, Celjska Mohorjeva družba, str. 35.

Ugotavljamo, da je skupna točka Luhmannove in Bučarjeve systemske teorije funkcioniranje sistemov - komunikacija med podsistemi ter med sistemom in okoljem. Vendar Bučar govori tudi o vplivu človeka na sistem in obratno. Še več, Bučar postavlja človeka za izhodišče vseh družbenih dogajanj, Luhmann pa želi človeka izključiti iz vseh sistemskih procesov. Bučar hierarhično nadgradi vlogo posameznika v (pod)sistemu z vlogo sistema v okolju in v odnosu do drugih sistemov. Tako sistem prevzame vlogo posameznika ter predstavlja nov nivo komuniciranja med sistemi ter med sistemom in okoljem. Bučar svojo misel pojasnjuje na primeru posameznika in naroda.⁴

Wallersteinova teorija svetovnega sistema sodi v področje historične sociologije, ki ima svoje zametke že pri Marxu (Hobden in Jones, 2006: 126-44). Če sta si Wallersteinov in Bučarjev sistem v pojmovanju vloge časa enotna, pa si nista v drugih vidikih.

Gonilna sila Wallersteinove teorije svetovnega sistema je kapital (Wallerstein 2003). V kapitalu Wallerstein najde razlog za težave današnjega globaliziranega sveta (Wallerstein, 2004: 23-59). Wallerstein deli svet na jedro, periferijo in polperiferijo (Wallerstein, 1984: 7). Vsi trije deli so med seboj povezani skozi izkoriščanje; obenem pa v njih samih vlada strogo razmerje hierarhije in izkoriščanja (Wallerstein, 1979: 49-118). Za Wallersteina torej okolje (pod)sistema ni pomembno, saj je izkoriščanje edino kar vpliva na njegovo delovanje. Tudi za Bučarja velja, da se elementi sistema (podsistemi) povezujejo med seboj; ne velja pa, da je delovanje (pod)sistema neodvisno od okolja.⁵

Wallerstein meni, da sta politika in ekonomija tako prepleteni, da ju ne moremo ločiti enega od drugega (Wallerstein 1997). Wallerstein (1997: 89) pravi, da sta kapital in politika dve strani istega kovanca. Posledično, so po Wallersteinu države in meddržavni sistem okvir za kapitalizem (Wallerstein 1984). Posledično sta kapitalizem in mednarodni sistem neločljivo povezana, saj drug drugega generirata (Wallerstein 2004). Podobnega mnenja je tudi Bučar (2003a: 134-8), ki dodaja, da je takšno stanje škodljivo in da mora priti do ločitve med političnim in ekonomskim podsistemom (Bučar 2003a: 134-5), česar Wallerstein ne omenja.

⁴⁹Temeljni izziv je bil v emancipaciji oz. v uveljavljanju posameznika in njegovih povezanosti, predvsem narodov, kot samostojne osebnosti oz. družbenih entitet, pri čemer so tudi slednje, zlasti narod, samo eno od sredstev za uveljavljanje polne osebnosti svobodnega posameznika, s tem pa tudi nov način integracije v družbene skupnosti. To je v nasprotju s t.i. holističnim pojmovanjem družbe in posameznika, kjer sta država in narod oz. rasa samostojna bitnost nad posamezniki, ki jo sestavljajo in so samo njene pritikline brez lastne istovetnosti." (Bučar, F. (2007): Rojstvo države, Izpred praga narodove smrti v lastno državo, Didakta, str. 31.

⁵⁰Iz političnega podsistema samega zato ni pričakovati sprememb, ker niso v njegovem interesu niti v dosegu njegovega razumevanja lastnega položaja. Do pritiska bo prišlo iz podsistemov, ki so najbolj neposredno izpostavljeni zahtevam širšega okolja in katerih delovanje je izrazito pomembno za vključevanje naše družbe med razvite." Bučar, F. (2003a): Porušena harmonija sveta, Domžale, Miš, str. 153-154.

Pri Bučarju lahko opazimo znake 'Wallersteinovega izkoriščanja', ko analizira stanje v EU, vendar tega ne gre pripisati 'Bučarjevemu marksizmu', pač pa veliko globlji in starejši tezi o politiki moči: "Nacionalna megalomanija namreč ni omejena samo na Balkan. /.../ Pravo nevarnost za Evropo predstavlja nacionalna grandomanija velikih držav, ki nastopajo kot protagonist Združene Evrope." Bučar (2003b: 63).⁶

Politika moči ne izhaja iz marksizma, ne iz 'Wallersteinovega izkoriščanja', pač pa je posledica pozitivističnega pristopa kvantifikacije vsega, tudi politike. V naslednjem poglavju se bomo posvetili Bučarjevemu postpozitivizmu in njegovemu razumevanju moči. Za zdaj naj izpostavimo, da Bučarjeva sistemska teorija nasprotuje izključno pozitivističnemu razumevanju politike (Bučar, 2006a: 76): "Matematična geometrična metoda, katere uporaba je omogočila nova odkritja, /.../ ni mogla prerasti v svetovni nazor. Iz enostavnega razloga, ker ne more vključiti vsega tistega, kar se ne da meriti, tehtati, vsega kar se izmika izkustvenim prijemom."

Bučar v pomanjkanju novih idej pri vodenju politike vidi tudi glavni problem današnje EU.⁷ Za Wallersteina pa je kriza današnjega sveta materialne narave - politična in ekonomska. Bučar pa današnjo krizo vidi kot krizo idej: "Krizo izhaja iz nesorazmerja med vrednostnim in izjemnim tehnološkim razvojem." (Bučar, 2007: 18). To je tudi temeljna razlika med Wallersteinovo in Bučarjevo sistemomsko teorijo - epistemološki izhodišči sta popolnoma drugačni.

Tudi ko Wallerstein uporablja izraz 'geokultura', označuje z njim kulturo v svojem svetovnem sistemu, kulturo ki jo sestavljata dve komponenti - ideologija liberalizma in scientizem (Wallerstein 1991). Torej Wallersteinova geokultura ostaja zvesta marksističnim filozofskim izhodiščem. Bučar podobnega izraza ne uporablja, vendar obe komponenti priznava kot oblikovalki današnje družbe in identitete današnjega človeka, hkrati pa ju močno kritizira: "/.../ Neoliberalna /.../ značilnost je v odklanjanju sleherne omejitve iz kateregakoli vira zunaj

⁶Nove pristopnice pri nastajanju EU, njeni institucionalni in vsebinski ureditvi, niso v ničemer sodelovale. /.../ Nihče jih zato ni vprašal, niti niso same postavljale kakih vprašanj. Ustava, ki je nastajala brez sodelovanja kar dveh petin članic EU, seveda ne more predstavljati zadostnega temelja za dolgoročneje sožitje. /.../ Že samo ideja 'motorja' kaže na supremacijo interesov nekaterih. Vse članice morajo prevzeti vlogo motorja. /.../ Predvsem manjše, formalno sicer enakopravne države, se spreminjajo v province z zanemarljivimi pristojnostmi." Bučar, F. (2006b): "Prihodnost evropske ustave, prihodnost Evropske unije." Povzeto 11. januarja 2008 s strani http://www.panevropa.si/referati/referat_16.htm.

⁷To je življenjski problem EU in njenega obstoja. Kakršnakoli ureditev EU naj bi nastala na temelju sedanje konvencije - življenja sposobna bo samo tista, ki bo zagotovila identiteto tudi narodov Srednje in Vzhodne Evrope, vključno z njihovimi državami. Ali pa Združene Evrope ne bo. To spoznanje, ki niti približno še ni prisotno v Zahodni Evropi, pomeni pomemben premik tako v našem kot tudi v njihovem pojmovanju Evrope." Bučar, F. (2006c): "Vloga malih narodov v EU." Povzeto 11. januarja 2008 s strani http://www.panevropa.si/referati/referat_1.htm.

sebe. Zato se nujno sooča s problemi dezintegracije družbe in posameznikove osebe." (Bučar, 2003a: 178).

Glavna razlika med Wallersteinovo in Bučarjevo sistemsko teorijo je v njih-
nih izhodiščih. Wallerstein izhaja iz materialnega sveta in nadaljuje Marxovo
filozofijo; materialnost pa je za Bučarja samo del sistema, ne pa tudi njegovo
počelo. Bučar tudi ne pristaja na Heglovo dialktiko, pač pa skozi personali-
zem išče sinergijo obeh skrajnosti. Oba avtorja zagovarjata povezovanje med
podsystemi, vendar pa se razlikujeta glede na njihov odnos do okolja.

Deutschejeva sistemsko teorija je najbližja Bučarjevi. Podobno kakor Lu-
hmann, Deutsch gleda na družbo z informacijskega vidika (Deutsch 1966).
Vendar pa Deutsch svoj sistem dopolni z 'biološkim' pristopom, ki ni zgolj
informacijski mehanicizem, saj poudarja vlogo odločitev, povratnih zank ter
se osredotoča na socialne komponente spremembe sistema (Deutsch, 1966:
30-50). Kakor sprememba v DNK pomeni spremembo v funkcioniranju biolo-
škega sistema, podobno velja za družbeni sistem, kjer spremembe 'družbene
DNK komponente' prinesejo spremembe sistema. Spremembe 'družbenih DNK
komponent' so pogostejše, kakor so spremembe pri biološkem DNK. Do njih
pride ob premoči informacij iz povratnih informacijskih zank v nasprotju z
gravitacijo sistema k ohranjanju ekvilibriuma (Deutsch, 1966: 88-91). Deutsch
torej poudarja učno sposobnost sistema (Deutsch 1986).

Bučarjeva sistemsko teorija prav tako poudarja vlogo povratnih zank in
sistemskih korektivov, ki pomagajo ohranяти individualnost sistema, brez njih
bi sistem izgubil kompas ter se popolnoma prepustil okolju (Bučar, 2003a:
21). Deutsch dopušča možnost 'učnenja' sistema tudi ne načrtovano (Deutsch,
1980: 23), za Bučarja pa se sistemske spremembe lahko dogodijo le z jasno
vizijo in skupnim ciljem (pod)sistemov.⁸

Naslednja razlika med Bučarjem in Deutschem je v proučevanju politike.
Bučar (2003a; 2006a), na začetek postavi etiko, nato politično funkcioniranje.
Deutsch pa kot izhodišče politike vidi moč, nato njeno funkcioniranje (De-
utsch 1971). Bučar je torej bolj usmerjen k idejam, Deutsch je bolj materijski.

Če je za Bučarja človek središče sistema, se Deutsch nanj ne osredotoča.
Oba obravnavata človeka kot racionalnega (Bučar, 2003a: 206-10; Deutsch,
1966: 45-50), vendar pa iz drugačni razlogov. Za Deutscha racionalnost člo-
veka izhaja iz človekovega izkustva in njegove zmožnosti učenja (Deutsch,

⁸"Sposobnost naroda, da preživi in da obstane v družbenem okolju v tekmi za svoj obstoj in življenjski prostor, je odvisna predvsem od njegove vloge do življenja. Ta /je odvisna/ od organizacije družbenega okolja v katerem se uveljavlja. To okolje je hierarhično sestavljeno, pri čemer njegove posamezne enote opravljajo vsaka svoje posebne naloge, ki se smotno vključujejo v skupni cilj. /.../ Ta hierarhičnost temelji na skladnosti ciljev vseh enot /.../, kar pomeni, da morajo biti cilji sleherne ožje enote oz. skupnosti usklajeni s cilji širše." Bučar, F. (2009): Slovenci in prihodnost, Slovenski narod po rojstvu države, Didakta, str. 105.

1966: 80-97). V tem vidi tudi tisto, kar omogoča sistemu spremembo (Deutsch, 1966: 80-97). Bučar pa racionalnost človeka vidi v človekovi naravi - v sposobnosti mišljenja, ki ga imenuje kritični um (Bučar, 2003a: 206). Če Bučar vidi individualnost človeka kot posledico njegove racionalnosti, pa je pri Deutschu obratno. Človekova avtonomnost je glavna 'družbena DNK komponenta', ki omogoča spremembo sistema in racionalnega človeka (Deutscha, 1966: 200-13).

Deutsch (1952: 356) se fokusira na politične entitete, različne državne agencije, velike korporacije in organizacije. Zanima ga (pod)sistemska funkcioniranje. Ali je slednje tudi tako racionalno in preračunljivo kakor človek? Za Bučarja je odgovor jasen - kakor je človek racionalen, tako sta racionalna tudi narod in država.

Na Bučarjevo mišljeje je imel Deutsch velik vpliv. Obema je skupen behaviorizem ter prenos bio-informatike v družboslovje. Navljub velikim podobnostim, pa med njima obstajajo tudi razlike: načini učenja sistema, začetna točka proučevanja politike (moč ali etika), narava racionalnosti človeka.

::4. BUČAR KOT POST-POZITIVIST

Racionalizem in empirizem 16. in 17. stoletja sta zasejala temelje pozitivistični filozofiji in znanosti, ki je danes v svojih novejših različicah prevladujoča znanstvena oblika. Pozitivizem kot način modernega razmišljanja ne priznava ničesar, česar se ne da opazovati in meriti. Naravoslovne-tehnične metode želi prenesti v družboslovje. Vse pojave želi umestiti v sisteme. Česar ni mogoče racionalno in empirično razporediti ali tudi zbirokratizirati, ne obstaja (Aron, 1976: 563). Filozof Baruch Spinoza je v svojem delu *Ethica, ordine geometrico demonstrata* leta 1677 (2010) poizkušal zgraditi celo novo etiko na temelju matematike in geometrije.

V 20. stoletju so matematiki, naravoslovci in filozofi, še posebej tisti v okviru Dunajskega kroga (Moritz Schlick, Rudolf Carnap in Richard von Mises) radikalizirali klasične pozitivistične mislece (Auguste Comte, John Stuart Mill in Herbert Spencer) ter izoblikovali neopozitivizem (Jerman, 1993: 307). Zaradi svoje matematično-logične ozkosti ga nekateri imenujejo tudi logični pozitivizem (Ayer, 1959: 3). Ta je najradikalnejša oblika pozitivizma, ki zavrača tudi filozofijo (Stanford Encyclopedia on Philosophy 2013).

Za Bučarja je pozitivizem ideologija, imenuje jo tudi filozofija.⁹ Ob svojih

⁹Vlogo najbolj trde ideologije si je danes priborilo znanstveno pozitivistično razlaganje sveta, ki z izključevanjem slehernega drugačnega tolmačenja zapira krog razumske svobode in postaja ena najbolj nevarnih ideologij prav zato, ker svoje ideološkosti sploh ne priznava. Pozitivistično razlaganje sveta je ideologija predvsem zato, ker sloni na domnevi, da je z metodo pozitivizma mogoče preseči razklanost med objektivnim zunanjim svetom in

znanstveno-pozitivnih učinkih (težnja k preverjanju in merjenju pojavov, sistematiziranje, statistična obdelava podatkov, eksponentna rast faktografskega znanja in razvoja znanosti) pa pozitivizem ne more zaobjeti vseh rasežnosti sveta - kulture, ideologije, vrednot.¹⁰

Pogosto človeštvo na neko skrajnost reagira z drugo skrajnostjo. Tako je bilo tudi v odgovoru na (neo)pozitivizem - nepozitivizem. Ob bok kvantitativnosti pozitivizma so znanstveniki in filozofi postavili kvalitativnost nepozitivizma. Izhajajoč iz misli sociologa Maxa Webra ter filozofa Karla Poppra, prvih kritikov pozitivizma, so predstavniki nepozitivizma (Willard Van Orman Quine, Hilary Putnam in Paul Feyerabend) zagovarjali, da izkustvena dejstva in miselna teorija nista dve med seboj ločeni področji, ampak se vzajemno prepletata in dialektično izpolnjujeta (German, 1970: 940). V ospredju proučevanja znanosti so humanistične težnje, da se znanstvenik kot subjekt znanosti vrne nazaj v znanost. Znanstvenik ni več abstraktna enota ali pozitivistični robot, temveč človeško bitje, ki ne živi v družbenem vakuumu, temveč je posrednik med širšim družbeno-političnim in kulturnim okoljem ter posamezno znanostjo, ki izhaja iz njega. Opisane humanistične težnje začenjajo zanikati absolutnost in objektivnost znanosti, saj vključujejo relativistično pojmovnost delovanja znanosti: poudarjajo kulturni kontekst, družbeno-ekonomske razmere, posebnosti raziskovalnega polja in organizacijskega sobesedila (Sočan, 1992: 56).

Nepozitivizem predstavlja drugo skrajnost znanosti. V želji po dodajanju kvalitete popolnoma ignorira kvantiteto. Odsotnost kvantitete pomeni odsotnost strukture in povečevanje osebnih izkušenj, ki pa ne bi smele biti generalizirane, kakor to počne nepozitivizem. Tako nepozitivisti zaidejo v relativnost in zanikajo absolutnost tako na znanstvenem, kot tudi na vrednostnem in duhovnem nivoju. Odsotnost zgodovinskega spomina, objektivnosti in t.i. *common sense* je dejstvo, ki nam pravi, da tudi nepozitivizem ne predstavlja tiste spremembe znanstvene paradigme, ki si jo želimo.

Če se osredotočimo na moderno družboslovno znanost, ugotovimo, da se je le ta začela prav iz pozitivističnih premis. Niccolò Machiavelli je z metodo opazovanja, ki je v prvi vrsti značilna za naravoslovje, prišel do zaključkov o družbi in politiki pred Galileo Galileiem, naravoslovcem. Eden izmed utemeljiteljev klasičnega pozitivizma, Auguste Comte, je hkrati tudi začetnik sociologije (Smith, 1997: 14), ki jo je imenoval socialna fizika. Comte je znanost

.....
subjektivnim notranjim svetom človeka in da je tako mogoče človeku zagotoviti neposreden dostop do spoznanja objektivnega sveta." **Bučar, F. (2003a)**: Porušena harmonija sveta, Domžale, Miš, str. 28.

¹⁰"Matematični pristop pozitivizma k problemu sveta je na eni strani omogočil materialni napredek, kot ga dolej svet še ni poznal, hkrati pa mu je omogočil dostop do vsega, kar mu ni dostopno. To velja za duhovni svet, za vse področje kvalitete v nasprotju z njemu edino dostopno kvantiteto, za vse tisto, česar ni mogoče meriti z empiričnimi merili." **Bučar, F. (2003a)**: Porušena harmonija sveta, Domžale, Miš, str. 30.

videl hierarhično urejeno, kjer je matematika na dnu in sociologija na vrhu (Smith, 1997: 14). Vse to kaže, da oba pristopa, kvantitativni (pozitivistični) in kvalitativni (nepozitivistični), nista vsaksebi, temveč je možna njuna sinergija. Tako so nekateri filozofi in znanstveniki nakazali postmoderno znanstveno paradigmo, ki bo združevala oba pristopa - post-pozitivizem.

Post-pozitivizem je še vedno v nastajanju. Njegova ontologija je jasna, epistemologija se izrisuje, metodologija pa je še megljena. Tako različni avtorji predlagajo različne analgamske strukture med pozitivizmom in nepozitivizmom. Nicholson pravi (1997: 140-3), da moramo ohraniti pozitivistično metodologijo, ki nam pove, kako (kolikšen) svet je; kako bi svet moral biti, pa je nujno dopolnilo, ki ga pozitivizem ne sme izključiti. Brglez (2006: 343) je podobnega mnenja in zagovarja epistemološki nepozitivizem in ontološki pozitivizem. Žal pa nobeden od omenjenih avtorjev ne specifikira metodologije post-pozitivizma. Bučar nepozitivno opozarja (2006a: 36), da danes na najvišje in najpomembnejše mesto prihajajo vrednote, ki so povezane s pojmovanjem in razumevanjem položaja človeka v svetu in smislom njegovega bivanja. Hkrati priznava, da je matematični pristop pozitivizma k problemom sveta omogočil materialni napredek in omogočil človeku dostop do obravnave vsega, kar mu do sedaj znanstveno še ni bilo dostopno (Bučar, 2003a: 30). S tem nakaže svoj doprinos k nastajanju post-pozitivistične znanstvene paradigme.

Morda je najbližja celostnemu opisu fuzije med kvantitativnim in kvalitativnim pristopom filozofija Larryja Laudana. Laudan preko kritike pozitivistov in nepozitivistov preide do sinteze, kar ni uspelo Karlu Poppru, Thomasu Kuhnu, ali kateremu drugemu filozofu. Za Laudana je znanost dejavnost, ki rešuje probleme. Svojo teorijo imenuje 'normativni naturalizem', ki je kombinacija narave in norme (Laudan 1990). Pozitivistično zagovarja, da znanost deluje po različnih metodoloških programih, obenem pa postavlja močno nepozitivistično normativno zahtevo, vezano na odnos med ciljem in sredstvom za njegovo doseg. Znanost ima tako smisel ne le v kopičenju vedenja, pač pa tudi v reševanju problemov (Laudan, 1996: 77-87). Torej, znanost naj sledi načelom pozitivizma, vendar svoje usmerjanje in iskanje smisla naj prepusti nepozitivizmu.

Podobno kakor drugi avtorji, Bučar svoje post-pozitivistične sistemske teorije v celoti ne predstavi; ustavi se pri metodologiji združevanja obeh pristopov. Vendar pa postavi dobre nastavke za definiranje te metodologije. Bučar je postavil teorijo, kjer sta njena struktura (pozitivizem) in agens (nepozitivizem) enakovredna. Človek oblikuje sistem, saj upravlja njegove podsisteme, vendar okolje sistema in okolje podsistemov vplivata tudi na človeka ter njegove odločitve in dejanja. Vprašanje ostaja, kako meriti in analizirati takšen sistem?

Bučar se tega vprašanja zaveda, zato ga vedno znova izpostavlja.¹¹ Vendar v svojih delih Bučar le nakaže rešitev.¹²

Bučar torej izpostavi etiko, znotraj nje pa odgovornost (Bučar, 2003a) kot začetni aksiom svoje systemske teorije, s tem pa tudi post-pozitivistične metodologije, ki pa jo nadalje ne razgrne. Pravi (Bučar, 2006a: 36): "Na najvišje in najpomembnejše mesto prihajajo vrednote /.../, ki so povezane s pojmovanjem in razumevanjem položaja človeka v svetu in smislom njegovega bivanja." Vsa človeška dejanja, tudi znanost, mora torej temeljiti na etiki odgovornosti do sočloveka.

Poudarjanje etike in odgovornosti je danes v okviru znanosti mednarodni odnosov pogosto. Še več, nekateri avtorji (Barkin 2003) postavljajo etiko za izhodišče svojih post-pozitivističnih teorij. Bučarjev sistem tako vstopa v trenutno znanstveno razpravo v mednarodnih odnosih.

::5. BUČARJEV SISTEM ZNOTRAJ TEORIJ MEDNARODNIH ODNOSOV

V zadnjih 40 letih so znotraj teorij mednarodnih odnosov dominirale pozitivistične teorije (Smith, 1997: 11), zlasti realizem v svojih številčnih različicah. Osrednje točke realizma so: državni centralizem, preživetje, samopomoč (Dunne in Schmidt, 2006: 163), vprašanja moči, varnosti in človekovega egoizma ter posledično anarhije v mednarodni skupnosti (Simoniti, 1998: 12).

Ob koncu hladne vojne pa se je takratni optimizem o 'novem svetovnem redu' (Bush, 1990) razširil tudi na področje paradigmatične razprave znotraj teorij mednarodnih odnosov - gre za četrto razpravo v znanosti o mednarodnih odnosih. Pozitivističnim pristopom so začeli nasprotovati nepozitivistični, med katerimi osrednjo vlogo igra konstruktivizem. Slednji je teorija, ki v mednarodnih odnosih poudarja pomen socialne in institucionalne narave akterjev, moč idej in simbolov, religije, jezika, identitete, človeške čustvenosti in (ne)racionalnosti; torej ne-materialnih dejavnikov (Wendt, 1995: 71-2; Gilpin, 2001: 19-20).

V znanosti mednarodnih odnosov ločimo štiri velike razprave oz. štiri velika obdobja razvoja te znanosti. Obdobje prve razprave je čas med obema sve-

¹¹"Zunaj-izkustveni svet pa je predvsem svet vrednot, svet kakovosti. Tega ni mogoče meriti z matematičnimi metodami, pa seveda tudi ne preprosto zanemariti kot nekaj brezpredmetnega, kar znanosti ne zanima. Človek se namreč sooča ne samo s snovnim ampak tudi z duhovnim svetom /.../" Bučar, F. (2003a): Porušena harmonija sveta, Domžale, Miš, str. 34.

¹²"Vse odločitve nekega podsistema morajo s svojim učinkom potrjevati cilje, ki jih zasleduje sistem kot celota in v nobenem primeru ne sme priti z njimi v nasprotje, zlasti ne s temeljnimi vrednotami, na katerih sloni. Nikakor pa ni nujno, da ožji del sistema ne bi prihajal do svojih odločitev tudi na drugačen hierarhičen način." Bučar, F. (2006a): Na novih razpotjih, Celjska Mohorjeva družba, str. 79.

tovnima vojnama. Leta 1919 so na univerzi v Aberystwythu v Walesu uvedli akademsko disciplino mednarodna politika (Smith in Baylis, 2006: 4), kar lahko štejemo kot začetek znanosti o mednarodnih odnosih. Prva razprava je potekala med realisti (Edward Hallett Carr, Reinhold Niebuhr) in idealisti ali liberalnimi avtorji (Woodrow Wilson, Alfred Eckhard Zimmern). Predmet razprave sta bila narava mednarodnih odnosov - ali je anarhična, in posledično vprašanje vloge mednarodnih organizacij (Kurki in Wight, 2007: 16-7).

Druga razprava je potekala v šestdesetih letih in se osredotočila na metodološke zmožnosti 'znanstvenega pristopa' in 'zgodovinske metode' za razumevanje mednarodnih odnosov (Curtis in Koavisto, 2010: 433). Prvi so zagovarjali pozitivistično opazovanje in merjenje, drugi pa so izhajali iz behaviorizma in zagovarjali interpretativno sociološko zgodovino (Kurki in Wight, 2007: 17-8). Ker so behavioristi (Karl Deutsch, Morton Kaplan) sprejemali ontologijo in epistemologijo pozitivistov (Hans Morgenthau, Hedley Bull) gre zgolj za razpravo o metodologiji.

Tretja razprava je potekala v sedemdesetih in osemdesetih letih znotraj pozitivističnih pristopov - neorealizem, neoidealizem in kritične teorije (Kurki in Wight, 2007: 18). V ospredju je bila zlasti neo-neo razprava (neorealizem in neoidealizem). Tematsko sta si prva in tretja razprava blizu. Neorealisti (Kenneth Waltz, Joseph Grieco) so trdili, da je anarhična struktura mednarodne skupnosti tista, ki vodi države pri njihovih odločitvah v mednarodni skupnosti. Neoidealisti (Robert Keohane, Joseph Nye) pa so zagovarjali vpliv organizacij na odločitve držav skozi proces kompleksne soodvisnosti. Oba pristopa sta se osredotočila na strukturo mednarodne skupnosti, in ne na nivo države, kakor je bilo to v prvi razpravi. Ker sta si neorealizem in neoidealizem idejno-teoretsko zelo blizu, nekateri avtorji (Wæver, 1996) zanikajo obstoj te velike razprave, saj naj bi šlo za razpravo med različicami enake teorije. Sam se strinjam z Wæverjem, vendar je potrebno dodati, da so v tej razpravi sodelovali tudi že omenjeni avtorji kritične teorije (Robert Cox, Samir Amin), ki so razpravi dali širino, katere tudi prva razprava ni imela. Slednji so kot ključne elemente mednarodnih odnosov izpostavljali odvisnost, kolonialne odnose in izkoriščanje močnejših in razvitejših držav preostalega sveta.

Četrta razprava poteka med pozitivisti in nepozitivisti od konca hladne vojne (Kurki in Wight, 2007: 19-23). Če so bili v predhodnih razpravah avtorji vsaksebi, se v tej razpravi pojavljajo tudi težnje po iskanju sinergije med obema poloma. Tako nekateri avtorji iščejo načine, kako združiti dve do sedaj nasprotujoči se paradigmi. V to razpravo vstopajo znanstveniki tako z realistične kot s konstruktivistične strani. Realisti so izoblikovali novo teorijo - neoklasični realizem. Gre za obliko realizma, ki poudarja pomen strukture in agensa za razvoj dogodkov v mednarodnih odnosih; obenem pa

poudarja vlogo ljudi, ki sprejemajo odločitve, ki niso vedno racionalne (Rose, 1998; Schweler, 2004). Tako je neoklasični realizem odprl vrata za dialog s konstruktivizmom (nepozitivizem), ki v osnovi poudarja agens in subjektivno percepcijo stanja in reagiranja ljudi. Konstruktivisti pa so na z druge strani začeli posvečati definiciji in obravnavi moči (Barnett in Duvall, 2005; Wendt 1999), ter s tem naredili korak proti realizmu (pozitivizem). Menim, da izraz 'druga druga razprava' za četrto razpravo ni primeren, saj gre pri slednji za razpravo o znanstveni ontologiji in epistemologiji, medtem ko je druga razprava ostala omejena na metodologijo.

Trenutno stanje četrte razprave je 'realistični konstruktivizem', ki izpostavlja skupne točke realizma in konstruktivizma (Barkin, 2003) ter omogoča nadaljno razpravo o epistemologiji in metodologiji nove znanstvene paradigme (Bially Mattern, 2004: 343-4). Tu pa so si avtorji različni. Nekateri zagovarjajo moč (Jackson in Nexon, 2004), drugi etiko (Barkin, 2003) kot izhodišče. Prav v tem kontekstu je Bučarjeva sistemska teorija sila koristna. Bit Bučarjevega sistema je človek in njegova etika odgovornosti, torej zagovarja določene norme. Te norme Bučar prenaša iz nivoja človeka na nivo naroda in države in mednarodnih odnosov. Vendar na nivoju naroda in države akterji ne morejo ravnati etično samo zaradi svoje odgovornosti do drugega, temveč potrebujejo tudi moč. Etiko odgovornosti je torej potrebno dopolniti s konceptom moči. Bučar to napravi zavestno, vendar temu ne posveča nikarkršne pozornosti, zanj je to samoumevno. Tako predlagamo nov izraz - geopolitična etika - ki predstavlja fuzijo koncepta moči in etike odgovornosti.

Že iz imena 'normativne teorije' lahko sklepamo, da so to teorije, ki pojasnjujejo, kakšno bi moralo biti stanje v mednarodni skupnosti in kako naj bi mednarodni odnosi danes potekali. Bučarjeva sistemska teorija vnaša nov pogled na norme v mednarodne odnose, zato jo umeščamo med normativne teorije. Brglez pravi (2006: 105), da normativne teorije odpirajo nove aksiološke komponente teoretičnega diskurza, ki jih teoretiki razumemo kot različne etične tradicije ali kot konstantno odgovarjanje na vprašanje vojne in miru v mednarodni skupnosti. Tako Held (2003: 168-9) prevaja svojo normativno teorijo v prakso, empirijo prevaja v novo globalizacijo oz. kozmopolitizmom, ki bi spoštoval kulturne in etične razlike, kljub transnacionalnemu vodenju politike, kjer države niso več edini dejavniki, ter bi hkrati tudi zagotavljal eksistenčno varnost vsem narodom. Za uresničitev kozmopolitizma, pravi Held (2003: 169), je potrebno troje: osrednja točka morale v mednarodnih odnosih mora postati oseba in ne več država; enakost morajo priznavati vsi; vsak posameznik mora delovati po skupnih vrednotah in načelih kozmopolitizma.

Kot smo že pokazali, je človek središče tudi Bučarjeve sistemske teorije, vendar pa se Bučar ne odpoveduje državi, narodu in naciji, tudi ko govori o

globalizaciji. Narodna istovetnost je za Bučarja ena izmed ključnih identitet in vrednot. Bučar potrjuje teze Coudenhove-Kalergija (2000 [1923]: 71): "Vsaka nacija je svetinja, kot gojišče kulture, kot kristalizacijska točka civilizacije in napredka." Na nivo mednarodnih odnosov Bučar prenese etiko medosebnih odnosov (Bučar, 2003a: 64): "Nacionalna zavest je zavest o samem sebi. Brez zavesti ni individuuma in zato tudi ne osebe. Brez osebe pa ni nacije." Kakor je v medosebnih odnosih umor osebe etično nesprejemljivo dejanje, tako je v mednarodnih odnosih umor naroda nesprejemljiv. Gre za etične norme, ki so skupne vsemu človeštvu in ki narekujejo odgovornost mednarodne politike. S tem se Bučar približa konceptu 'svetovnega etosa' (Küng, 2004: 15-27). Kljub različnim kulturam obstajajo temeljne etične norme, ki jih dosežemo samo z dialogom z drugimi. Omenjene etične norme so idejni temelj dveh sodobnih konceptov v mednarodnih odnosih - humanitarna intervencija in odgovornost zaščititi (*responsibility to protect*). Oba koncepta pa posebejata Bučarjevo geopolitično etiko, ki za etično ravnanja predvideva tudi posedovanje moči.

Tudi Held (2003) teži k univerzalni etiki, vendar ne pove, kako naj do nje pridemo. Brown (1997: 287-97) prav tako izpostavi pomembnost univerzalnosti, ki jo lahko razberemo že iz človekovih pravic, ki so univerzalno definirane, ter dodaja (Brown, 1997: 287-8), da do univerzalnosti vodi dialog. Najprej dialog znotraj posamezne družbe, nato dialog med različnimi družbami. Medkulturni dialog je torej iskanje največjega skupnega imenovalca vseh ljudi. Bučar ne govori samo o dialogu, pač pa predvsem o izkušnjah in modrosti (Bučar, 2003a: 199-202) ter o skepsi in kritičnem razmišljanju o vsem (Bučar, 2003b: 64-5). To so zanj ključni dejavniki vzpostavljanja družbe na novo. Kakšna naj bi ta nova družba bila, pa Bučar podaja na primeru Evrope. Pravi, da se mora doba nacionalnega nihilizma in nacionalnega šovinizma končati, začeti se mora doba sodelovanja, spoštovanja, na etiki utemeljene enakosti med narodi v Evropi (Bučar, 2003b: 61-2). Nova Evropa je po Bučarjevem mnenju (2006a: 42) nov svetovni nazor: "Problem nove Evrope je problem novega svetovnega nazora, ki ne bo temeljil samo na kvantiteti, ampak tudi na kvaliteti in bo priznaval tudi duhovni svet, tudi kar je nemerljivo z empiričnimi merili."

S tem se izrisuje udejanjanje nove paradigme v praksi mednarodnih odnosov. Postpozitivizem bo v realnih mednarodnih odnosih zaživel, ko bodo nacionalni interesi držav definirani v okviru geopolitične etike. Le ta ne bo odpravila vojne, pač pa bo odpravila največjo človeško grozoto - genocid, lahko pridemo le ob spremembi posameznika in njegovih dejanj. Človek, kot glavni agens sistema, mora sprejeti orisano tezo ter reagirati v skladu z njo.

Bučar torej izkristalizira epistemologijo post-positivistične znanosti o mednarodnih odnosih ter dodatno osvetljuje žal še vedno ne popolnoma jasno metodologijo te nove znanstvene paradigme.

::6. UPORABNA VREDNOST BUČARJEVEGA SISTEMA

Bučarjevo sistemsko teorijo bomo aplicirali na primerih EU in razpada Jugoslavije. V obeh primerih se jasno pokaže aplikativna vrednost Bučarjeve systemske teorije, ki obrazloži zgodovinske dogodke, hkrati pa tudi ponudi rešitve za izzive in probleme.

Bučar vidi tri velike ideje, ki generirajo politiko držav v EU: nacionalni šovinizem, nacionalni nihilizem ter nacionalno sodelovanje in spoštovanje (Bučar, 2003b: 58-65). Nacionalni šovinizem oz. egoizem Bučar (2003a: 64) opredeli kot: "/.../ uveljavljanje nacionalnega interesa na račun okolja na način in v obsegu, da to škoduje nujnemu lastnemu sodelovanju z okoljem in sodelovanju v okolju samem." Za ta nacionalni egoizem pravi, da ima izvor v sami naravi, kar bi lahko povezali s Hobbsovo teorijo, ki govori, da je človek človeku volk (Bučar, 2003a: 242). Bučar razloži (Bučar, 2003a: 51): "Gre za naravno težnjo slehernega biološkega organizma po samohranitvi in rasti" ter nadaljuje, da "/.../ je treba sprejeti ugotovitev, da se tudi narodi obnašajo kot biološki sistemi /.../" (Bučar, 2003a: 233). Bučar jasno pokaže, da vse to izhaja iz pozitivističnega razumevanja sveta, kjer prevladuje kvantiteta - zatekanje k moči kot edinemu regulatorju odnosov med nacijami. Tako pravi, da vsaka nacija stremi k obvladovanju čim širšega okolja, saj ji to zagotavlja preživetje. Takšno pojmovanje odnosov med narodi pa je v Evropi v 20. stoletju rezultiralo v dveh svetovnih vojnah (Bučar, 2003b: 59-60).

Reakcija na katastrofo druge svetovne vojne se je razvila v dve smeri - v odpravo vzroka za vojne (zanikanje pojmov nacije in naroda) in v poskus organizacijske in gospodarske preureditve Evrope (vzpostavitev sistema sodelovanja, enakovrednosti in spoštovanja med narodi) (Bučar, 2003b: 60). Prva reakcija je za Bučarja nesprejemljiva, saj: "Brez narodnosti ne moremo govoriti o osebnosti, pa tudi o kulturi, ki je vedno narodna." (Bučar, 2003b: 61); in: "Nacionalna zavest je zavest o samem sebi. Brez zavesti o samem sebi ni individuuma in zato tudi ne osebe. Brez osebe pa ni nacije." (Bučar, 2003a: 64). Nacionalna zavest ima očitno pregloboke korenine v zavesti evropskega človeka, da bi jo lahko odpravili in s tem ne bi zanetili vrednostne krize identitete, kateri smo danes priča v Evropi. Bučar zavrača znanje nacije in pomena individuuma s stališčem normativne teorije ter pravi, da odprave vzrokov za vojne v Evropi ne smemo enačiti z odpravo nacije oz. nacionalizma, pač pa z odpravo nacionalnega egoizma, nacizma (Bučar, 2003a: 64-8).

Bučar zagovarja drugačno interpretacijo pojma nacija, ki mu je potrebno dodati etični korektiv odgovornosti: "Sila, pred katero se /človek/ ustavi ne glede na moč okolja, in v tem je njegova edinstvenost, ki ga razlikuje od osta-

lega biološkega sveta, so duhovne vrednote, ki uravnavajo njegovo ravnanje: spoštovanje njegovega človeškega dostojanstva, njegove enakopravnosti, pravic človeka, njegove lastnine." (Bučar, 2003c: 58). Vse to velja tudi za nivo mednarodnih odnosov, kjer akterja človek zamenja nacija. Vrednote in etika so torej tiste, ki osmišljajo sožitje med narodi in zagotavljajo okolje, kjer se narodi ne bojujejo za svoj obstanek, pač pa sodelujejo za svoj obstanek. Ob tem pa širša evropska ideja in identiteta ne bosta nadomestili nacionalne, temveč jo bosta nadgradili v smislu nadaljnega koncentričnega kroga identitete - regionalna-nacionalna-evropska identiteta (Bučar, 2003a: 226-42). Bučar (2003b: 61) pravi: "Evropejec si zato, ker si Nemec, Slovenec, Francoz itd." Bučar torej želi pozitivističnemu kvantitativnemu konceptu nacionalnega interesa dodati še kvalitativni etični vidik. Ne želi samo enega ali samo drugega. Obje mora rezultirati v post-pozitivističnem razumevanju nacionalnega interesa, ki edino lahko pripelje do nacionalnega sodelovanja v Evropi. S tem Bučar predstavi kaj za Združeno Evropo pomeni koncept geopolitične etike.

Bučar tudi opozarja na dejstvo, da so države začele izkoriščati nacionalno sodelovanje in institucije, ki jih je to sodelovanje ustvarilo, za uveljavljanje svojih starih želja po razširitvi svojega nacionalnega vpliva (Bučar, 2003a: 243; Bučar, 2006b; Bučar, 2006c; in Bučar, 2006d). To izkoriščanje pa je možno smo zato, ker novo razumevanje nacionalnega interesa še ni v popolnosti zgrajeno in posebljeno v politiki, državah in evropski družbi. Nova paradigma še ni v celoti prevzela vloge stare, saj je tudi še sama v nastajanju. Bučar pravi (2006b): "EU je v zgodovini Evrope novost, ki terja nove pristope" ter: "To spoznanje, ki niti približno še ni prisotno v Zahodni Evropi, pomeni pomemben premik tako v našem kot tudi v njihovem pojmovanju Evrope." (Bučar, 2006d). To predstavlja za Evropo glavni izziv, saj se v celoti še ni distancirala od starega pojmovanja sveta.

Druga aplikacija Bučarjeve sistemske teorije je razpad Jugoslavije, pri kateri je bil tudi sam eden glavnih političnih protagonistov. Bučar je že v 57. številki Nove revije preko sistemske teorije prišel do zaključka, da bo Jugoslavija razpadla: "Taka pot je seveda samo prehodna, dokler ne nastopi konec." (Bučar, 1987: 160). Še bolj jasen pa je bil 20. januarja 1988, ko je na zasedanju Evropskega parlamenta v Strasbourgu pozval evropske države, da naj Jugoslaviji ne pomagajo več (Bučar, 2001 [1988]: 68-71).

Bučar se v primeru Jugoslavije sooča z vprašanjem, kako naj sploh bo Jugoslavija urejena.¹³ Bučar (2003a: 53-4) skozi svojo sistemske teorijo opozarja

¹³ " /.../ ugotavljamo, da Jugoslavija kot unitarna država ni možna. /.../ Jugoslavija ni možna niti kot federalna država, ker je federalnost samo oblika unitarne države. /Možna bi/ bila država svobodno združenih narodov, /kjer/ je tudi ustavno predvideni mehanizem za integracijo te skupnosti tak, kot je primeren za svobodno združbo, na državni ravni torej za konfederalnost (dogovarjanje, soglasje), brez možnosti arbitriranja centra sistema in

na neskladnost podsistemov v Jugoslaviji: "Čim pa je država centralizirana, se mora opirati na neke poenotene osnove, sicer kot taka ne more funkcionirati. Povsem logično je, da je ta centralizem našel skupni imenovalc v srbstvu /.../"; posledično Bučar izpostavi srbstvo kot pokazatelj prevlade kvantitativnega vidika nad kvalitativnim: "/.../ kot tisti sestavini ljudske osnove, ki je bila v državi najbolj številčna in na kateri je bilo najlažje izvajati poenoteno in centralizirano upravljanje." (Bučar, 2003a: 54).

Bučar ugotavlja, da posamične republike niso uspele sobivati, zato je edino, kar bi Jugoslavijo lahko ohranilo, sprememba sistema, torej prehod v demokracijo (Bučar, 2001 [1988]: 71). Jugoslavija torej ni bila sposobna odgovoriti na kvalitativni-kvantitativni izziv, kako zagotoviti politično učinkovitost in spoštovanje med različnimi entitetami. Razlog za to Bučar vidi v komunistični ideologiji: "Komunistična vladavina zanika sleherno različnost" (Bučar, 2001 [1988]: 71). Za reševanje nacionalnega vprašanja je po Bučarju totalitarna ureditev nesprejemljiva. Jugoslaviji sta tako ostali dve možnosti: da se na novo konstituira, postane demokratična tvorba, ali pa, da razpade (Bučar, 1987: 156-8).

Bučarjeva sistemska teorija, v centru katerega sta etika in človek (v primeru Jugoslavije pa narod), zagovarja pravico do samoodločbe narodov. Temu je Bučar (1987: 155) sledil tudi s svojim političnim delovanjem: "Če se postavljamo na stališče, da je naš primarni interes še nadalje obstajati kot samostojen narod, moramo imeti zagotovljeno pravico, da ta naš najpomembnejši interes samostojno opredeljujemo, ne pa da o tem odločajo drugi mimo naše volje." Zahteval je torej pravico do samoodločbe, ki etično presega načelo pragmatičnosti, katerega je v primeru Jugoslavije zagovarjal Zahod, še zlasti anglosaški svet, ki je zahteval reformo Jugoslavije v demokracijo.

V primeru razpada Jugoslavije Bučarjeva sistemska analiza pravi, da se mora narod sam odločiti, v kateri in kakšni državi bo živel. Narodi so suvereno prenesli del svojih pravic in dolžnosti na nivo države Jugoslavije. To pomeni, da imajo narodi tudi možnost, da te pravice in dolžnosti znova odvezamejo Jugoslaviji, če le ta ne more zagotoviti kulturne, nacionalne in individualne svobode znotraj svoje ureditve - spoštovati geopolitične etike torej.

Oba primera, EU in razpad Jugoslavije, nazorno prikazujeta uporabno vrednost Bučarjeve sistemske teorije. Ta v središče postavi človeka in etiko, na nivoju mednarodnih odnosov pa vlogo človeka prevzameta narod in država.

zlasti brez možnosti centra, da bi avtoritativno uveljavljal svoje odločitve." Bučar, F. (1987): "Pravna ureditev položaja Slovencev kot naroda." V: Nova revija, 57, str. 156-157.

::5. ZAKLJUČEK

Analiza misli Franceta Bučarja je pokazala, da je v svojih delih razvil posebno obliko sistemske teorije. Osrednja točka tega sistema je človek ter njegova etika odgovornosti. S tem Bučarjev sistem presega okvire pozitivistične znanosti. Ker pa hkrati njegova sistemska teorija ne zanika kvantitativnih metod raziskovanja in funkcioniranja, presega tudi okvire nepozitivistične znanosti. Bučarjev sistem torej predstavlja obliko post-pozitivistične znanstvene paradigme, ki je še v nastajanju. Njegov doprinos k razvoju svetovne znanosti je, utrditev post-pozitivistične epistemologije, ter dodatna osvetlitev post-pozitivistične metodologije, ki predstavlja še zadnji branik pri oblikovanju te znanstvene paradigme.

Bučarjevo sistemsko teorijo smo primerjali z drugimi sistemskimi teoretiki (Luhmann, Wallerstein in Deutsch) ter ugotovili globoke vsebinske razlike, kar potrjuje Bučarjevo unikatnost. Ker se Bučar v svojih delih aktivno ukvarja z mednarodnimi odnosi in ker znotraj znanosti o mednarodnih odnosih intenzivno poteka razprava med pozitivisti in nepozitivisti, smo njegovo sistemsko teorijo postavil v tokove te znanosti. Ugotovili smo, da Bučarjeva sistemska teorija sodi med normativne teorije mednarodnih odnosov, saj s svojo etiko odgovornosti oz. geopolitično etiko normativno posega v mednarodne odnose kot znanost in kot stroko. Obenem pa ustvarja nova znanstveno platformo - post-pozitivizem.

V Bučarjevi sistemski teoriji ima vsak podsistem svojo avtonomijo. Bučar tudi zavrača prevladovanje enega podsistema nad ostalimi. Zaradi te avtonomnosti vsak podsistem vnaša tudi kritično etično noto, ki temelji na spoštovanju človeka kot osebe in na spoštovanju njegove narodnosti, ki jo Bučar ne razume raso temveč kulturno. Tu tiči velika uporabna vrednost Bučarjevega sistema. Mednarodne odnose dopolni z personalistično filozofijo (vlogo človeka prevzameta narod in država) in etiko odgovornosti nadomesti z geopolitično etiko, ki vsebuje tudi koncept moči. Te razsežnosti omogočata Bučarjevi sistemski teoriji jasno in nedvoumno razlago dogodkov, pa tudi holistično analizo trenutne situacije, ter omogočata oblikovanje političnih aplikacij za rešitev problemov.

::LITERATURA

- Albert, M, Cederman, L. E. in Wendt, A. (ur.). (2011): *New systems theories of world politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Aron, R. (1976): *Les étapes de la pensée sociologique*. Pariz: Gallimard.
- Ayer, A. J. (1959): *Logical Positivism*. New York: The Free Press.
- Barnett, M. in Duvall, R. (2005): "Power in Global Governance." V: Barnett, M. in Duvall, R. (ur.): *Power in Global Governance*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 1-32.
- Barkin, J. S. (2003): "Realist Constructivism." V: *International Studies Review*, 5/3, str. 325-342.
- Bially, M. J. (2004): "Power in Realist-Constructivist Research." V: Jackson, P. T. (ur.): *Bridging the Gap: Toward a Realist-Constructivist Dialogue*. *International Studies Review*, 6/2, str. 337-352, str. 343-346.
- Brglez, M. (2006): Pomen nepozitivističnih epistemoloških in realističnih ontoloških predpostavk za osmišljanje mednarodnih odnosov in metodologije njihovega proučevanja: doktorska disertacija. Ljubljana: FDV.
- Brown, C. (1997): "Review Article: Theories of International Justice." V: *British Journal of Political Science*, 27/2, str. 273-297.
- Bučar, F. (1961): Pot napredka. Ljubljana: Prešernova družba.
- Bučar, F. (1969): Uvod v javno upravo. Ljubljana: Uradni list.
- Bučar, F. (1972): Podjetje in družba. Kranj: Moderna organizacija.
- Bučar, F. (1986): Resničnost in utvara. Maribor: Obzorja.
- Bučar, F. (1987): "Pravna ureditev položaja Slovencev kot naroda." V: *Nova revija*, 6/57, str. 150-160.
- Bučar, F. (1989): Usodne odločitve. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.
- Bučar, F. (1995): Ujetniki preteklosti. Ljubljana: Mihelač.
- Bučar, F. (1998): Demokracija in kriza naših ustavnih institucij. Ljubljana: Nova revija.
- Bučar, F. (2001 [1988]): "Govor dr. Bučarja na zasedanju Evropskega pralamenta v Strasbourgu 20. januarja 1988." V: Rahten, A. (ur.): *Desetletje slovenskega panevropskega gibanja*. Celje: Cenesa, Založba Panevropa, str. 68-71.
- Bučar, F. (2003a): Porušena harmonija sveta. Dob pri Domžalah: Miš.
- Bučar, F. (2003b): "Nacionalnost kot dejavnik družbene integracije." V: Rahten, A. (ur.): *Slovenija in evropski izzivi 4*. Ljubljana: Slovensko panevropsko gibanje, str. 58-65.
- Bučar, F. (2003c): "Stvarnost in videnje bodoče Evrope." V: *Nova revija*, 22/252-253, str. 183-193.
- Bučar, F. (2006a): Na novih razpotjih. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Bučar, F. (2006b): "Prihodnost evropske ustave, prihodnost Evropske unije." Povzeto 11. januarja 2008 s strani http://www.panevropa.si/referati/referat_16.htm
- Bučar, F. (2006c): "Vloga malih narodov v EU." Povzeto 11. januarja 2008 s strani http://www.panevropa.si/referati/referat_1.htm
- Bučar, F. (2006d): "Politična kriza EU kot priložnost." Povzeto 13. januarja 2008 s strani http://www.panevropa.si/referati/referat_14.htm
- Bučar, F. (2007): Rojstvo države: izpred praga narodove smrti v lastno državnost. Radovljica: Didakta.
- Bučar, F. (2009): Slovenci in prihodnost: slovenski narod po rojstvu države. Radovljica: Didakta.
- Bučar, F. (2011): Čas velikih sprememb. Radovljica: Didakta.
- Bučar, F. (2012): Temelji naše državnosti. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Burton, J. W. (1968): *Systems, States, Diplomacy and Rules*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bush, G. H. W. (1990): "Toward a New World Order." Povzeto 29. maja 2012 s strani http://bushlibrary.tamu.edu/research/public_papers.php?id=2217&year=1990&month=9
- Checkland, P. in Scholes, J. (1999): *Soft Systems Methodology: a 30-year retrospective*. New York: John Wiley & Sons.
- Coundenhove-Kalergi, R. (2000 [1923]): *Panevropa*. Ljubljana: Slovensko Panevropsko gibanje.

- Curtis, S. in Koivisto, M. (2010): "Towards a Second 'Second Debate'? Rethinking the Relationship between Science and History in International Theory." V: *International Relations*, 24/4, str. 433-455.
- Deutsch, K. (1952): "On Communication Models in the Social Sciences." V: *The Public Opinion Quarterly*, 16/3, str. 356-380.
- Deutsch, K. (1966): *The nerves of government: models of political communication and control*. New York: The Free Press.
- Deutsch, K. (1971): "On Political Theory and Political Action." V: *The American Political Science Review*, 65/1, str. 11-27.
- Deutsch, K. (1980): "Political Research in the Changing World System." V: *International Political Science Review*, 1/1, str. 23-33.
- Deutsch, K. (1986): "State Functions and the Future of the State." V: *International Political Science Review*, 7/2, str. 209-222.
- Dunne, T. in Schmidt, B. C. (2006): "Realism." V: Baylis, J. in Smith, S. (ur.): *The Globalization of world politics*. Oxford: Oxford University Press, str. 161-183.
- Ferfila, B. (1989): "Teoretski presek sistemske znanstvene paradigme." V: *Anthropos*, 20/3-4, str. 233-246.
- Gilpin, R. (2001): *Global Political Economy Understanding the International Economic Order*. Princeton: Princeton University Press.
- Held, D. (2003): "From Executive to Cosmopolitan Multilateralism." V: Held, D. in Koenig-Archibugi M. (ur.): *Taming Globalization: Frontiers of Governance*. Cambridge: Polity Press, str. 160-186.
- Hobden, S. in Jones, W. R. (2006): "World-System Theory." V: Baylis, J., Smith, S. in Owens P. (ur.): *The globalization of world politics: an introduction to international relations*. Oxford: Oxford University Press, str. 125-144.
- Jackson, P. T. in Nexon, D. H. (2004): "Constructivist Realism or Realist-Constructivism?" V: Jackson, P. T. (ur.): *Bridging the Gap: Toward a Realist-Constructivist Dialogue*. *International Studies Review*, 6/2, str. 337-352, str. 337-341.
- Jerman, F. (1970): "Ideologija pozitivizma." V: *Teorija in praksa*, 7/6-7, str. 933-942.
- Jerman, F. (1993): "Oris analitične filozofije." V: *Anthropos*, 25/1-2, str. 306-323.
- Jones, D. L. (2004): "Technical Cosmopolitanism: Systems, Critical Theory and International Relations." V: *POLIS Working Paper No. 6.*, povzeto 27. marca 2013 s strani <http://www.polis.leeds.ac.uk/assets/files/research/working-papers/wp6djones.pdf>
- Kokot, M. (1991): "Sistemska družbena teorija?" V: *Časopis za kritiko znanosti*, 19/140-141, str. 9-19.
- Kurki, M. in Wight, C. (2007): "International Relations and Social Science." V: Dunne, T, Kurki, M. in Smith, S. (ur.): *International Relations Theories: Discipline and Diversity*. Oxford: Oxford University Press, str. 13-34.
- Küng, H. (2004): "Čemu svetovni Etos." *Revija* 2000, 32/162-164, str. 15-27.
- Laudan, L. (1990): "Normative Naturalism." *Philosophy of Science*, 57/1, str. 44-59.
- Laudan, L. (1996): *Beyond Positivism And Relativism: Theory, Method, And Evidence*. Boulder: Westview Press.
- Luhmann, N. (1977): "Differentiation of Society." V: *The Canadian Journal of Sociology*, 2/1, str. 29-53.
- Luhmann, N. (1995): *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.
- Mesarović, M. in Takahara, Y. (1989): *Abstract System Theory*. Berlin: Springer.
- Miller, J. G. (1978): *Living systems*. New York: McGraw-Hill.
- Nicholson, M. (1997): "The continued significance of positivism?" V: Smith, S., Booth K. in Zaleski, M. (ur.): *International theory: positivism and beyond*. New York: Cambridge University Press, str. 128-145.
- Pelanda, C. (2002): "Searching for a Theory of Balance of Sovereignities." Povzeto 6. januarja 2008 s strani <http://www.carlopelanda.com/italian/ricerca/Sovreignty2002.htm>
- Rose, G. (1998): "Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy." V: *World Politics*, 51/1, str. 144-172.

- Schweller, R. L. (2004): "Unanswered Threats: A Neoclassical Realist Theory of Underbalancing." *International Security*, 29/2, str. 159-201.
- Simoniti, I. (1998): "Predgovor" V: Oppenheim, F. E.: *Vloga morale v zunanji politiki*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, str. 1-40.
- Smith, S. (1997): "Positivism and beyond." V: Smith, S., Booth, K. in Zalewski M. (ur.): *International theory: positivism and beyond*. New York: Cambridge University Press, str. 11-44.
- Smith, S. in Baylis J. (2006): "Introduction." V: Baylis, J., Smith, S. in Owens, P. (ur.): *The globalization of world politics: an introduction to international relations*. Oxford: Oxford University Press, str. 125-144.
- Sočan, S. (1992): "Od parcialne teorije znanosti k integralni teoriji znanosti, tehnologije in družbe." *Družboslovne razprave*, 9/13, str. 49-61.
- Spinoza, B. (2010 [1677]): *Ethica, ordine geometrico demonstrata*. Charleston: Nabu Press.
- Stanford Encyclopedia on Philosophy (2013): Povzeto 27. Marca 2013 s strani <http://plato.stanford.edu/>
- Šturm, J. in Strojnik, V. (2003): *Uvod v antropološko kineziologijo*. Ljubljana: Fakulteta za šport.
- Viotti, P. R. in Kauppi M. (2011): *International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism and Beyond*. Upper Saddle River: Pearson.
- Wæver, O. (1996): "The Rise and Fall of the Inter-Paradigm Debate." V: Smith, S., Booth, K. in Zalewski M. (ur.): *International theory: positivism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 149-185.
- Wallerstein, I. (1979): *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. (1984): *The Politics of the World-Economy, The States, The Movements and The Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. (1991): *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. (1997): "The inter-state structure of the modern world-system." V: Smith, S., Booth K. in Zalewski M. (ur.): *International theory: positivism and beyond*. New York: Cambridge University Press, str. 87-107.
- Wallerstein, I. (2003): *Historical Capitalism with Capitalist Civilization*. New York: Verso.
- Wallerstein, I. (2004): *World Systems Analysis*. Durham: Duke University Press.
- Wendt, A. (1995): "Constructing International Politics." V: *International Security*, 20/1, str. 71-81.
- Wendt, A. (1999): *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wight, .M. (1977): *Systems of states*. Leicester: Leicester University Press.
- Yu, X. in Xu J. X. (ur.) (2002): *Variable Structure Systems: Towards the 21st Century*. Berlin: Springer.

Cvetka Hedžet Tóth
**DANSKI
SOKRAT – SØREN
KIERKEGAARD
OB DVESTOTI
OBLETNICI
KIERKEGAARDOVEGA
ROJSTVA**

57-69

ODDELEK ZA FILOZOFIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
UNIVERZA V LJUBLJANI
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

ČLANEK DANSKI SOKRAT – SØREN Kierkegaard: ob dvestoti obletnici Kierkegaardovega rojstva

obravnava Kierkegaardovo pojmovanje subjektivnosti, ki je povzeto v tezo, da je notranjost, tj. subjektivnost resnica. Ves čas soočen s starogrškim panteizmom in njegovo zagledanostjo v večnost, po drugi strani pa s krščanskim pogledom v prihodnost Kierkegaard oboje zaustavlja s trenutkom, ki mu pomeni celo vdor večnega v zgodovinsko. V določenih vidikih Kierkegaardova misel učinkuje kot filozofija trenutka.

Etika v marsičem bolj obvladuje celotno naravnost Kierkegaardove misli kot religija, ki nikakor ni njegova edina samodoločitev, saj je paradoks takšne svobodne izbire, da noče izginiti v absolutnem. Absolutna je le človekova izbira in “ta absolutna izbira samega sebe je moja svoboda”. Pri tem Kierkegaard vztraja, da samo resnica, ki gradi, je resnica. Zdaj je tudi ateistu jasno, da se vse etično razvija po svobodi in ne po nujnosti in pojmi kot izbira, odločanje, odgovornost dobijo značaj subjektivnosti kot samohranjanja in samoprisvajanja, ki Kierkegaarda včasih poriva že na teren religioznega ateizma ali kar psevdoteizma. Zato članek izrecno poudarja, da pri Kierkegaardovem dojemanju ne gre najprej za dilemo religioznost ali nereligioznost, verovanje ali ateizem, ampak izključno in najprej za sam humanizem.

Ključne besede: upanje, utopija, metafizika, subjektivizem, samohranjanje, kritika kapitalizma, etika

ABSTRACT

THE DANISH SOCRATES – SØREN KIERKEGAARD. ON THE 200TH ANNIVERSARY OF KIERKEGAARD'S BIRTH

The article analyses Kierkegaard's notion of subjectivity as summarized in the thesis that the innerness, i.e. subjectivity is the truth. Constantly confronted with the ancient Greek pantheism and its transfixed gaze directed into eternity on the one side, and with the Christian gaze into the future, Kierkegaard manages to offer a third solution by introducing the moment, conceived even as the intrusion of eternal into history. In certain aspects, Kierkegaard's philosophy might be said to function as the philosophy of the moment.

In many ways, Kierkegaard's ethics is even more central to his thought than religion, the latter hardly being his only self-determination, since the paradox of

such a free choice consists in the peculiar fact that it evades the annihilation by the absolute. What is absolute is solely the human being's "choice of myself is my freedom." Kierkegaard here persistently claims that the only truth conceivable is the truth which builds. Nowadays, even an atheist sees clearly that the ethical is cultivated from out of freedom rather than necessity; and his concepts such as choice, decision, responsibility, hereby markedly become a subjectivist trait as self-preservation and self-appropriation, which at times push Kierkegaard into close vicinity with religious atheism or even pseudo-atheism. This is why the paper strongly emphasizes the fact that, in Kierkegaard, the basic dilemma is not the one between religiosity or non-religiosity, faith or atheism; rather, it is exclusively and primarily about the humanism itself.

Key words: hope, utopia, metaphysics, subjectivism, self-preservation, critique of capitalism, ethics

Kierkegaardovo krščanstvo je nekemu, ki je ateist ali ki ni kristjan, najprej nerazumljivo, celo odbijajoče. Težko je razumeti, zakaj je nekdo, ki priznava, da je kristjan, tolikokrat postavil pod vprašaj vse krščansko, in kdor bere Kierkegaardu zato, da bi ugotovil, kaj je krščanski nauk in kaj merilo pripadnosti k temu nauku, bo ostal brez odgovora. Kierkegaardu krščanstvo ni nikakršno vnaprejšnje jamstvo za gotovost, lahkotnost bivanja in je vse prej kot določena avtonomija v dojemanju svobode v svetu, ki ga je pomlad narodov 1848 temeljito pretresla. Njegove misli o obupu, strahu in tesnobi, učinkujejo kot močvirje, v katero smo zašli in niti ne vemo, če je kje pot, da pridemo ven in zagledamo nekaj, kar bi nas spravilo naprej od tega, kar je samo mučno in se ne more končati. Njegovo krščanstvo in kar koli že to je, mu ni odvzemalo spontanosti, svobode in ne avtonomije razmišljanja in so mesta, ki že skoraj nakazujejo, da je krščanstvo zanj v marsičem ena sama bivanjska negotovost.

V epilogu dela *Strah in trepet* na vprašanje "s čim zapolniti čas" Kierkegaard razume, da za to potrebujemo "pošteno resnobo". Njen smisel je v tem, da ta "ne bi silila ljudi, da bi se gnali za tistim najvišjim", kajti usmeriti bi se morali na naloge, ki so "mlade in sveže in že na prvi pogled lepe in za vse privlačne, pa vendar težke in navdušujoče plemenitim – kajti žlahtna narava se navdušuje le za težavne reči".¹ Zaveda se, da nobeni generaciji ljudi določena znanja niso predana kot štafeta, zato tudi opozarja: "En rod se lahko precej nauči od prejšnjega, toda lastne človečnosti se rod ne more naučiti od prejšnjih generacij. V tem smislu sleherni rod začne od začetka, in nima

¹Soren Kierkegaard: *Strah in trepet*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2005, str. 155.

druge naloge kot predhodni, pa tudi ne pride dlje od njega, kolikor se seveda njegovi predhodniki niso izneverili nalogi in ogoljufali sami sebe. To docela človeško je strast, s katero sleherna generacija natanko razume druge in samo sebe.”² Gre za resnico s strastjo in hkrati še za strast z resnico, nam pojasnjuje Kierkegaard in nas pušča neme pred našimi odgovori, kaj je danes, v času globalizacije, naša resnica s strastjo, in vidimo, da Kierkegaardovo vprašanje učinkuje globalno in on sam izpade kot nekakšen “globalni Danec”, ne bi si za to v času svojega življenja prizadeval. Recimo najnovejši vstajniški nemiri pri nas in po svetu z zelo očitno ogorčenostjo in strastjo, vendar, kaj je resnica te množične strasti? Kakšno nam lastno človečnost lahko ponudimo Kierkegaardu in rečemo, glej tu smo prepričljivi?

Za nereligioznega bralca, ateista je Kierkegaard še posebej naporno srečanje in najprej nas odbija, ker takrat, ko govori o krščanstvu, dobimo vtis, kot da popularizira vero, in če, zakaj se tako muči z njo, ker je bil strogo krščansko vzgojen in mu to ne bi smelo biti problem? Romantični vpliv dobe, v kateri je Kierkegaard živel in šel celo v Berlin poslušat Schellingova predavanja, je bil zanj zelo močan izziv. Kierkegaard je bil nedvomno “bistroumen, oster in subjektivno pošten mislec”,³ ki je videl posledice čedalje bolj naraščajoče politizacije in hkrati vedno bolj izrazitega ateizma. Celó sam mora opozarjati na nedoumljivost in neoprijemljivost različnosti, te, ki se imenuje bog, in kakšnega ateista on, ki sam velja za deklarirano religioznega misleca, preseneti, ko v *Filozofskih drobtinich* opozarja, da “na samem dnu bogaboječnosti preži brezumna, muhasta samovolja, ki ve, da si je boga ustvarila sama. Če različnost ni oprijemljiva, zato ker ni nobenih razpoznavnih znamenj, potem je z različnostjo in enakostjo tako kot z vsemi takšnimi dialektičnimi nasprotji, sta istovetni.”⁴ Vse to Kierkegaard imenuje “samoironiziranje razuma”, tudi to, da je “človek obenem Bog. Od kod to vem? No, vedeti tega ne morem; kajti potem bi moral poznati Boga in različnost; različnosti pa ne poznam, ker jo je razum izenačil s tem, od česar je različna. Tako je Bog postal najstrašnejši prevarant, zato ker je razum prevaral samega sebe. Razum si je Boga kar se da približal in vendar ravno toliko oddaljil.”⁵ Kot kakšen ateist Kierkegaard povzame svoja razmišljanja v tale nenavaden sklep: “kajti če je Bog absolutno različen od človeka, potem je človek absolutno različen od Boga, a kako naj to razum zapopade?”⁶ še manj pa, kaj so sploh božja dejanja, “katera so

²Prav tam, str. 155–156.

³Georg Lukács: *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960, str. 194.

⁴Søren Kierkegaard: *Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*, Slovenska matica, Ljubljana 1987, str. 50–51.

⁵Prav tam.

⁶Prav tam, str. 52.

božja dejanja? Neposredno dejanja, iz katerih hočem dokazati njegov obstoj, sploh ne obstajajo.”⁷ Kaj nam želi torej Kierkegaard dopovedati z vsem tem “samoironiziranjem”, verjetno skrajno odbijajočim za nekoga religioznega in nerazumljivega in že na meji porogljivega roganja temu, ki je na drugi strani in je povrh ateist? Ta si kot egomanski gangster⁸ pogosto domišlja, da ve, kaj je to zgodovina, kritično ironično ugotavlja Richard Rorty.

Osupnemo, ko v delu *Z vidika mojega pisateljstva* beremo, da se je Kierkegaard nad svojo strogo protestantsko vzgojo sam pritoževal in to dejstvo obžaloval: “Kot otrok sem bil deležen stroge in izključno krščanske vzgoje, ki je bila, človeško rečeno, prava norost.”⁹ Tako ni bilo nič “čudnega, če se mi je v nekaterih obdobjih krščanstvo zdelo najbolj nečloveška krutost”, še posebej “sodobni krščanski svet, ki ga je bilo bolj pošteno poimenovati karikatura pravega krščanstva ali ogromni agregat zablod in slepil, v katerega se zgrinja suh in slaboten odmerek pristnega krščanstva. Tako sem krščanstvo na nek način ljubil – zame je bilo časti vredno – me je pa vsekakor, človeško rečeno, naredilo skrajno nesrečnega.”¹⁰ Zelo težko je ugotoviti, kaj je zanj “odmerek pristnega krščanstva”, ateistu nemogoče – in pri tem še eno, zelo pomembno vprašanje, kaj je sploh pristno. S Kierkegaardovo neprizanesljivo kritiko institucionaliziranega krščanstva vsekakor lažje pridemo do uvida, kaj naj ne bi bil smisel krščanstva in kaj nikdar ne sme veljati za krščansko.

Čeprav ateist takoj poreče, da kar poznamo v zgodovini, ni nič drugega kot institucionalizirano krščanstvo, prakticiranje, tudi s svojo inkvizicijsko podobo, ki je niti sam Luter ni povsem ukinil. Nadaljevati v tej smeri bi bilo mučno, kajti tu se začne ugovor drugega, ki vpije, da pač gre za nekoga, ki veruje. Spet nam je v pomoč in oporo Kierkegaard sam, ki se je obregnil ob menihe, ki so obsedeni proučevali teorijo stvarjenja, namesto da bi se zamislili nad zgodovino krščanstva; sploh še niso začeli, “kajti zgodovina pač nenehno raste”.¹¹

Vsakega od nas, ki nismo religiozni in smo ateisti, zelo nagovarja, takrat, ko se sprašujemo, kaj je humanizem, takoj vidimo, da humanizma ne moremo razumeti brez porcije nečesa religioznega in da tudi religije ne moremo dojemati brez kančka ateizma, recimo že s klicem *ne delaj si rezane podobe*.

⁷Prav tam, str. 47.

⁸Richard Rorty: *Failed Prophecies, Glorious Hopes*, nav. iz: Richard Rorty: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Group, London 1999, str. 204. Gl. še Richard Rorty: *Komunistični manifest 150 let pozneje: Spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, 1998, št. 5, str. 952.

⁹Søren Kierkegaard: *Z vidika mojega pisateljstva*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2012, str. 96.

¹⁰Prav tam, str. 96–97.

¹¹Søren Kierkegaard: *Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*, str. 116.

Povsem razumljivo je vprašanje, "kaj lahko v življenju napravimo s Kierkegaardom, če nismo religiozni",¹² vendar takoj zavpijemo, da subjektivnost brez religioznosti lahko ohranjamo. Tudi nam tukaj pomaga Kierkegaard, čeprav smo ateisti in marsikaj pri njem prepoznavamo kot religiozni ateizem in vemo, da ga nismo narobe razumeli. Sartrovo razumevanje Kierkegaarda opozarja na nekaj, "kar zanima nas vse, vernike in nevernike, in to je ravno značaj subjektivnosti in možnost, ki jo ima, da izgine, ne samo v zgodovini, ampak tudi v institucijah",¹³ v religioznih, posvetnih, strankarskih in še kje. Možnost ohranjanja subjektivnosti pomeni tudi možnost razvijanja nečesa osebnega, enkratnega, še posebej izjemnega. Kdo kdaj to zmore.

Vsekakor je Kierkegaard prepričljiv in nagovarja s svojo znano mislijo, eno največkrat omenjanih pri njegovih interpretih, namreč, "subjektivnost, notranjost resnica in bivanje odločilno, je moja teza".¹⁴ Biti in hkrati tudi postajati in kaj vse nastajanje vključuje – tega Kierkegaard ni dokončno podal in tega tudi ni mogel, kajti ena najbolj izstopajočih misli, povsem zadnja iz dela *Ali – ali*, pravi, da "le resnica, ki gradi" je "resnica".¹⁵ Subjektivnost pomeni moč notranjosti in brez te moči posameznika, ki ga Kierkegaard imenuje "posamičnik", ni, skratka eksodusa notranjosti, duše ni nikdar, če notranjost ni močna, da krene na pohod skozi svet. Toda ali Kierkegaardov posamičnik sploh želi v svet, kajti njegov "posamičnik" je "kategorija duha, duhovne prebujenosti, toliko nasprotna politiki, kolikor je le mogoče. Zemeljsko plačilo, moč, čast itn. niso vezani na njeno pravo uporabo; kajti celo če jo izrabljamo v interesu ustaljene ureditve, notranjost ne zanima sveta; niti če jo uporabimo katastrofično, sveta še vedno ne zanima, kajti opravljati žrtvovanje, biti žrtvovan – kar mora dejansko postati posledica zavračanja čutne moči – to sveta ne zanima."¹⁶

Ne glede na vsa, še tako subjektivna razmišljanja in privlačno retoriko Kierkegaarda svet zanima bolj, kot je to bralcu svojih besedil pripravljen priznati, nerazumljivo pa je, zakaj je tajil to, kar očitno veje iz vsake njegove zapisane misli. Kajti posamičnik je človek, ki živi v svetu med ljudmi in šele v odnosu do njih, torej do množic in javnosti, ki ju ni maral, sploh dobi status posamičnika, recimo v obliki priznavanja, drugič celo v obliki najbolj neprizanesljive kritike.

¹²Prva okrogla miza, nav. iz Živeči Kierkegaard: *zbornik* (ur. Primož Repar), Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1999, str. 166.

¹³Prav tam.

¹⁴Søren Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I*, Gesammelte Werke (GW), Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Köln 1957, str. 276.

¹⁵Søren Kierkegaard: *Ali – ali*, Claritas, Ljubljana 2003, str. 574.

¹⁶Søren Kierkegaard: *Z vidika mojega pisateljstva*, str. 157.

Kierkegaard je izzival in dobil odziv, ki ga je tudi pričakoval – danes mu ne bi bilo žal kot tudi nam ni, hvaležni smo temu posebnemu in svojevrstnemu, da je bil tak, kot je pač bil, in da je spet pritrdil občemu dejstvu, da nečesa izjemnega nikdar ni brez teh osebnostih potez, ki so bile lastne Kierkegaardu, čeprav ni docela transparenten. Zadosti pa je prepoznaven po tem, kot se je na simpoziju v počastitev dvestote obletnice Søren Kierkegaarda, ki je potekal pri nas v Ljubljani (12. 6. – 19. 6. 2013), o njem izrazil filozof Abraham H. Khan z univerze Trinity v Torontu, ki velja danes v mednarodnem prostoru za enega najboljših poznavalcev danskega Sokrata, da zdaj v globaliziranem svetu lahko razumemo Kierkegaarda kot pomoč za to, kako razkrinkamo sleparje in lažne preroke: “Gre za strategijo, kako prepoznati ponaredke, razkrinkati sleparje in lažne preroke. Pravzaprav lahko njegova filozofija pomaga v vsaki situaciji, ko je človeški duh zapeljan ali zatiran. Ali od politike ali ideologije, tudi od medijev, ki danes konstruirajo splošno priznano resnico. Kierkegaard se seveda ni mogel izogniti duhu časa, v katerem je živel.”¹⁷

S tem je Kierkegaard nagovoril vse, tudi nas, nereligiozne, deklarirane ateiste, kajti očitno gre za posameznikovo poštenost, iskrenost in razvito zmožnost za kritično presojo kot tudi za izbiro in odločanje “po meri” svobode. Nihče od nas, noben interpret njegove misli pa nima pravice drezati v nekaj, kar je Kierkegaard negoval sam zase, in ponesel s seboj v večnost. V času, kot je naš in ki v imenu nekakšne sodobne komunikacijske zmožnosti in usposobljenosti do skrajnosti klepetavo in brbljavo in že ekshibicionistično paradira pred izbrano publiko s svojo t. i. notranjostjo, je treba spoštljivo, in to zelo spoštljivo obravnavati sposobnost molka. Ta je po Kierkegaardu dokaz naše samozavesti, “kajti govorimo le o tem, v čemer nam manjka samozavesti”.¹⁸ Razvita sposobnost za molk je po Kierkegaardu zmožnost delovanja in v tem nedvomno je moč notranjosti: “Molčečnej ima največ moči za delovanje. Sleherni človek zelo dobro ve, da je delovati precej več kot le govoriti o tem.”¹⁹

Naš mladostni študij filozofije, ko smo mnogo preveč ekstenzivno študirali marksizem, nas je pognal v bližino eksistencializma, ki je bil pri nekaterih njegovih eksponentih, kot je Sartre, še mnogo bolj ateističen kot uradno deklarirani in čaščeni marksistični ateizem. Vendar pa sta nam tako Marx kot Sartre prepričljivo dopovedala, da gre pri ateizmu in njegovem nasprotju, veri in religiji, najprej za humanizem in sploh ne za vprašanje vera in nevera ali ateizem in religija kot nekaj medsebojno izključujočega, tako kot

¹⁷Klemen Brvar, Igor Černe: *Kako razkrinkati sleparje in lažne preroke – Dr. Abraham H. Khan, filozof, ob 200. obletnici Sorena Kierkegaarda*, Večer, 20. 7. 2013, str. 25.

¹⁸Søren Kierkegaard: *Etično-religiozni razpravici*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2009, str. 14.

¹⁹Prav tam, str. 13.

nekateri razpravljalci ob stopetdeseti obletnici Kierkegaardovega rojstva v okviru mednarodnega kolokvija Živeči Kierkegaard, in sicer zelo zanimivo: kot razlikovanje med etiko in subjektivnostjo. Kot je v pogovoru poudaril francoski filozof Emmanuel Lévinas, “je Kierkegaard uvedel subjektivnost, edinstveno oziroma posamično, posameznost, s takšno silovitostjo, in da je poleg te ukinitve subjektivnosti v univerzalnem, kateri se je uprl, spodbudil v nas občutek neke subjektivnosti, ki je nečista”.²⁰

Kierkegaard se je zelo dobro zavedal, da je “določen”, da ga bodo brali, da ne bo ostal anonimen, kajti zapisana beseda in knjige so trajne in kot take imajo svojo usodo, izzivajo (*habent sua fata libelli*) in tudi Kierkegaard je izzival, ker je to hotel in še bolj pričakoval. Zato v *Strahu in trepetu* tudi naravnost pove: “Pisec pričujočega spisa predvideva svojo usodo; raje bo prezrt; sluti nekaj grozljivega, gorečno kritiko, ki mu jih bo večkrat prav po šolsko napela. Groza ga je še strašnejšega, da ga bo ta ali oni podjetni pisun, kak požeruh paragrafov, razrezal na paragrafe prav tako brezobzirno kakor človek, ki – suženj pravopisa – razdeli govor tako, da šteje besede in na vsakih petdeset postavi piko, na vsakih petintrideset pa podpiče.”²¹ Ej to podpiče, ki že samo zase vpije, da nekaj ni dokončno izrečeno, da še velja nekaj povedati, četudi ironično, s pripisom, da “pisatelj malenkosti, kakršn sem jaz, nima, kakor boš zagotovo slišal o meni, nobene resnosti, kako naj sedaj na koncu hlinim resnost, da bi ustregel in jim obljubil nekaj velikega. Napisati malenkost je namreč lahkomišelnost – toda obljubiti sistem, to je resnost; in iz marsikaterega je naredilo nadvse resnega človeka v lastnih očeh in v očeh drugih. A kakšen bo zgodovinski kostum nadaljevanja, ni težko uvideti.”²² Ti kostumi so že dolgo tu morda kot “zgodovinski paradoks preživetja”, in to preživetje ima vztrajnost in trdoživost, celo deklarirani ateizem ne gre molče mimo Kierkegaarda in ga upošteva vsaj in najmanj kot “viteza subjektivnosti”.²³ Pri tem je nastopil sam proti vsem.

Toda tudi kot filozofa ga upošteevamo, in to morda še najprej in najbolj, čeprav je kot poudarja Sartre, Kierkegaard “antifilozof”²⁴ in kot takemu mu je bližja umetnost kot znanost. Kierkegaard tudi pred čarom vsakdanjosti ni docela imun. Sprašuje se o tem, “koliko kvartov mleka je potrebnih, da bi dobili funt masla”, uživa ob pitju čaja in sanjari s svojo teto: “Mar ni narava veličastna in modra po tem, kar nam pridelala, samo pogledjte, kakšen dragocen

²⁰Prva okrogla miza, nav. iz Živeči Kierkegaard: zbornik (ur. Primož Repar), str. 176.

²¹Søren Kierkegaard: *Strah in trepet*, str. 14.

²²Søren Kierkegaard: *Ponovitev*, Slovenska matica, Ljubljana 1987, str. 115–116.

²³Jean-Paul Sartre: *Univerzalni posamičnik*, nav. iz Živeči Kierkegaard: zbornik (ur. Primož Repar), str. 17.

²⁴Prav tam, str. 29.

dar je maslo, kako čudovita dovršenost narave in spretnosti.”²⁵ Njegov duh je dejaven povsod, kajti: “V življenju duha ni mirovanja, pravzaprav tudi ne stanja, vse je dejavnost; če torej človek še v istem hipu, ko je spoznal, kaj je prav, tega ne napravi, spoznanje začčenja slabeti.”²⁶ Morda nam je želel dopovedati, da je resnica naravnana praktično in da šele kot taka lahko učinkuje resnično, recimo tudi osvobajajoče, kajti “neusmiljenost resnice” ponazarja latinski rek *veritas est index sui et falsi* (resnica kaže nase in na zmoto).²⁷

Objektivnost sveta je zahtevala, da idealistični *biti* in *misliti* postavimo pod vprašaj, kajti zdaj ne zadošča več vztrajati pri stališču, da je bit to, kar o njej vemo, skratka, na udaru je idealizem. Značilnost idealizma je, da spoznavno-teoretsko prehaja v ontološko in tako razumevanje biti iz znanja, vednosti o njej doživlja skozi vse 19. stoletje radikalno kritiko in zavrnitev. Zato red idej (vednosti) ni več jamstvo, da gre za stvari same. S tem tudi izgublja pomen in zagledanost v občost in esencializem, zdaj nas nagovori Kierkegaard in v kontekstu kritike idealizma nam nekaj pove. Za začetek najprej to, da človek ni občost, še manj sistem: “Ščasoma se človek naveliča večnega čenčanja o občem in občem, ki se ponavlja do najbolj dolgotrajne plehkosti. Obstajajo izjeme.”²⁸ Nedvomno je ta izjema Kierkegaard. In bolj kot kritizira občost bolj si prizadeva za življenje bližje ideji nečesa absolutnega, kajti samo ta bližina omogoča življenju polnost, ki sovraži praznino vsakdanjosti in povprečja. Njegova misel je kot potovanje med pesništvo in filozofijo, religioznost je samo sredstvo, kajti to, po čemer je vse prepoznavno in berljivo, je predvsem etika.

Stoletje, v katerem je živel, je religijo izpostavljalo kritiki, zahtevalo celo njeno svojevrstno ukinitev, ki pa je bila, če vzamemo novokantovski pristop, mišljena dialektično. Religija kot “ukinjena, “odpravljena” je hkrati s tem, ko je prehajala v etiko, “ohranjena”, dobesedno v tem smislu, da trajno učinkuje kot etika, tj. kot druga, praktična in dejavna resnica med ljudmi, ki je vedno bolj povezovalna v primerjavi s prvo najvišjo, teoretično resnico. In vemo, da so prve in najvišje resnice medsebojno vedno v izključevalnem, nepovezovalnem, dostikrat celo v sovražnem odnosu. Če je ateistu religija tuja in nedoumljiva, pa to nikdar ne velja za etiko, in Kierkegaardov posamičnik je najprej etična kategorija, ki jo je uporabljal tako “odločilno in osebno”, da “določa etični dosežek”.²⁹

²⁵Søren Kierkegaard: *Ali – ali*, str. 251.

²⁶Søren Kierkegaard: *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje 1987, str. 124.

²⁷Prav tam, str. 79.

²⁸Søren Kierkegaard: *Ponovitev*, str. 224.

²⁹Søren Kierkegaard: *Z vidika mojega pisateljevanja*, str. 155.

Skratka: ne ateizem ali teizem, ampak humanizem. Kako to, da mora domala vsak filozof danes vsaj nekaj malega prediskutirati z nekom, ki si morda niti ni prizadeval biti in postati filozof? Tisti, ki prisluhne svoji notranjosti, ne more mimo Kierkegaarda.

To, kar je notranje, posebej na področju humanistike *duša*, toda kot da bi Kierkegaard pojem duše izgnal iz filozofije in celo novejše kulture in vsi že skoraj deklarativno trdimo, da je pojem duše zamenjal pojem *eksistenca* – kar naj bi bila izrecna Kierkegaardova zasluga –, in vsak enciklopedični zapis deklarativno prisega na to ugotovitev. Duša išče mir in ne more ga najti v svetu nemira. Kierkegaard zahteva, da naj “dobi podporo notranja gotovost, notranjost, vendar ne v abstraktnem smislu, kot je to besedo jemal Fichte, temveč povsem konkretno”, toda njegov pripis svari, da gre za gotovost, ki je dosegljiva “samo v delovanju in z delovanjem”.³⁰ Kajti: “Gotovost in notranjost sta vsekakor subjektivnost, vendar ne v povsem abstraktnem smislu.”³¹ Abstraktni subjektivnosti namreč “manjka vsebina”.³²

V nadaljevanju zato pove tole: “Najkonkretnjša vsebina, ki jo lahko ima zavest, je zavest o samem sebi, o sebi kot posamezniku, ne čista samozavest, ampak samozavest, ki je tako konkretna, da noben pisec, celo najbolj zgovoren, niti kdor je v ponazoritvi najmočnejši, nikoli ni zmožal opisati niti enega samega takega človeka, čeprav je vsakdo tak. Ta samozavest ni kontemplacija, kajti kdor tako misli, ni razumel samega sebe, saj vidi, da je on sam istočasno v svetu, tako da za kontemplacijo ne more biti dokončen.”³³ Tako kot tudi ne sam Kierkegaard, ki dokončnosti ne daje zaupnice, zaupa pa notranjosti, kolikor je sploh navzoča in učinkuje kot *exodus notranjosti*, kajti takoj “ko notranjost umanjka, postane duh končen. Notranjost je tako večnost oziroma določilo večnosti v človeku.”³⁴ Iz evropske kulture torej ne moremo pregnati idejo nesmrtnosti, ne da bi ranili človeka in človečnosti in trajno pohabili njegove enkratnosti in individualnosti, tako kot je v najekstremnejši obliki to počela industrija smrti po koncentracijskih taboriščih.

Nikakršna metodološka predodločitev, ampak načelo subjektivnosti, ki ji Kierkegaard prisluhne še v povsem nepredvidljivih in obrobnih razmerah, drobtincah, ki izzovejo nekakšen miselni trepet, ki sproži potrebo po zapisovanju, tako da bo zdaj še Platon pritrtil, da tisti, ki čuti potrebo po pisanju, čuti potrebo po nesmrtnosti. Čas brez konca v večnost – ne tako po

³⁰Søren Kierkegaard: *Pojem tesnobe*, Slovenska matica, Ljubljana 1998, str. 168.

³¹Prav tam.

³²Prav tam, str. 171.

³³Prav tam, str. 174.

³⁴Prav tam, str. 183.

nihilistično kot čas brez konca v nič – načelo subjektivnosti približa etiki in to stori zato, da doseže posamezno bitje, ne abstraktno načelo vzvišene prve resnice. In od koder koli se pritepe prva, še tako vzvišena resnica – pred njo nismo na kolenih, kot njeni predani zaklinjalci, ampak prej vanjo dvomimo, in tu je Kierkegaard prepričljiv.

Kierkegaard je želel biti samo sam svoj, biti ne samo posameznik, ampak celo posamičnik, kot beremo v natančnih prevodih, ki skušajo po jezikovni plati opozoriti na njegovo svojevrstnost. Biti posamičnik pa ni samo posebnost, ampak je tu precejšnja mera čudaštva in hkrati še izjemnost, in očitno je, da si je za to Kierkegaard zelo prizadeval. Preveč, mnogo preveč? Se je poklonil temu kultu ali pa je skušal zgolj in samo prebivati v svoji lastni filozofski zgradbi, tako kot Friedrich Nietzsche?

Nič ne omogoča človeku notranje avtonomije tako zelo kot ravno etika, kajti etično človeka z vsem osredinja, toda tukaj nas Kierkegaard spet šokira, ker v etiki vidi sistem. Ta je obče, ki si vse posamično podreja in duši, in če Kierkegaard želi etiko, jo izrecno hoče zaradi izbire lastne samosti, samosvojesti, ki mi ni dana vnaprej, ampak jo je treba ustvariti, predvsem pa živeti. Etično torej kot posredovano s svojo lastno izbiro in ne kot vnaprejšnje pristajanje in sprejemanje neposredno občega, še najmanj ne v institucionalizirani obliki. Cena za ta podvig ni majhna. Kierkegaard to preplačuje s celoto svojega življenja, ujet v izbiro, ko ni vedno jasno, kaj človek izbira, že-dano, torej posredovano in ustvarjeno, ali pa to, česar-še-ni in kar moram ustvariti sam. Tu še vedno ostaja vprašanje, iz česa in s pomočjo česa.

Tako imamo pred seboj nekoga, ki ni zaklinjalec nobene druge misli razen svoje lastne, očitno prebiva v svoji lastni stavbi, z mnogimi labirinti, hodniki, stranpotmi in ni ene, ki bi v celoti pomenila pregledno prehodnost. V delu *Ali – ali* se primerja celo s svinjo: “Izvrstno lahko drugim iščem gobe, vendar sam v tem ne uživam. Zavoham probleme; vendar z njimi ne morem storiti nič drugega, kot da jih prek ramen vržem stran.”³⁵ Kot Kierkegaard pove, se je v duhovnem svetu vzgajal sam, “da bi vselej zmožni lahkotno plesati v službi misli”,³⁶ in pri tem je zastavil celo svoje življenje, kajti še tak prepirljivec, kot je bil, je etično dožemanje prepričljivo dojel kot zavestno izločitev iz vsakršnega sistema, že kot “oposameznenje”, kot tisto pozicijo, ki etike nikdar ni pripravljena razumeti in negovati kot kakšne tiranije dobrega, tj. kot nečesa represivnega, ampak samo in izključno kot najdragocenejšo načelo subjektivnosti, ki nam, mnogim posameznikom, preostaja v času po sesutju vseodrešenske utopije svetovnih razsežnosti.

³⁵Søren Kierkegaard: *Ali-ali*, str. 31.

³⁶Søren Kierkegaard: *Uvodna beseda*, iz Søren Kierkegaard: *Ponovitev. Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*, str. 10.

Vsekakor nam je tukaj Kierkegaard vsem pustil trajno sporočilo, da resnica živi samo v subjektivnosti, in mnogi smo mu za to sporočilo trajno hvaležni. Tu ne gre toliko za subjektivnost kot subjektivnost sámo, ampak za subjektivnost kot sredstvo za samoohranjanje samega sebe, še posebej zdaj, v času, ko je vse družbeno v hudem nesoglasju z vsem, kar po Kierkegaardu poseblja etično kot notranje. Tudi tu je Kierkegaard prepričljiv, kajti razvita zmožnost za etično presojo je kot zmožnost izločitve iz sistema, človek kot posameznik – posamičnik – premore moč etičnega eksodusa izrazito individualne narave. Ostaja pa vprašanje, kaj naj bi bil etični sistem povezujočnosti, ki etike ne bi potiskal na obrobje vsega družbenega kot prestiž kakšne lepe duše in enkratne usposobljenosti posameznika za etično vizijo sveta. Etika je navsezadnje le sistem medčloveških odnosov in ne samo in izključno samoizbrani privilegij – kakšne lepe duše – posamičnika.

LITERATURA

- Adorno, Theodor W. (2007): *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba/čf., Ljubljana.
- Brvar, Klemen in Černe, Igor (2013): *Kako razkrinkati sleparje in lažne preroke – Dr. Abraham H. Khan, filozof, ob 200. obletnici Sorena Kierkegarda*, Večer, 20. 7. 2013, str. 25–26.
- Jaspers, Karl (1999): *Filozofska vera: filozofija v prihodnosti*, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (1957): *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I*, Gesammelte Werke (GW), Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Köln.
- Kierkegaard, Søren (2003): *Ali-ali*, Claritas, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (1987): *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje.
- Kierkegaard, Søren (1959): *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits*, Gesammelte Werke (34 Abt.), Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln.
- Kierkegaard, Søren (2009): *Etično-religiozni razpravici*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (1987): *Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (1988): *Pojem tesnobe*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (2005): *Strah in trepet*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (2012): *Z vidika mojega pisateljstva*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana.
- Kocbek, Edvard (1981): *Sodobni misleci*, Mohorjeva družba, Celje.
- Lukács, Georg (1960): *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Repar, Primož (ur.): *Živeči Kierkegaard: zbornik* (1999), Društvo Apokalipsa, Ljubljana.
- Rorty, Richard (1998): *Komunistični manifest 150 let pozneje: Spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, št. 5, str. 950–955).
- Rorty, Richard (1999): *Philosophy and Social Hope*, Penguin Group, London.
- Tóth, Hedžet Cvetka (2008): *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Društvo 2000.

Sebastjan Vörös
**O SERAFIH
IN KAČAH:
MISTIKA IN
BLAZNOST**

71-94

ODDELEK ZA FILOZOFIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
UNIVERZA V LJUBLJANI
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

GLAVNA TEMA ČLANKA JE odnos med mističnimi in psihopatološkimi (zlasti psihotičnimi) izkustvi. Najprej si ogledamo, kaj mistična izkustva sploh so – doživetja enosti in/ali ničnosti, v katerih pride do zloma razlike med subjektom (jazom) in objektom (svetom) –, ter jih nato vpnemo v širši kontekst mistike, pojmovane kot nabor nauk, ritualov, praks itd. (“mistična pot”), ki pomagajo te izkustveno-bivanjske spremembe udejanjiti. V naslednjem koraku predstavimo dosedanje (redukcionistične in integrativne) pristope k odnosu med mistiko in blaznostjo ter zaključimo z mislijo, da je eden od glavnih razlogov za nejasnosti pri podčrtovanju podobnosti in razlik med njima dvoumna narava izraza “izkustvo”: kategoriji se tako resda srečata na ravni “doživetja” (izkustva razloma dihotomije subjekt-objekt), a gresta vsaksebi na ravni “do-živetja” (življenja onstran tega razloma in v njem).

Ključne besede: mistika, mistična izkustva, psihoza, psihiatrija, epistemologija, ontologija

ABSTRACT*OF SERAPHS AND SNAKES: MYSTICISM AND MADNESS*

The article analyzes the relationship between mystical and psychopathological (particularly psychotic) experiences. Firstly, a provisional definition of mystical experiences is provided: it is claimed that the latter comprise experiences of oneness and/or nothingness characterized by a breakdown of subject(self)-object(world) dichotomy. Secondly, mystical experiences are incorporated into a broader category of mysticism understood as a set of beliefs, rituals, practices etc. (the so-called “mystical path”) that help the practitioner realize the above-mentioned experiential and existential transformations. Thirdly, a brief presentation of current approaches (both reductionist and integrative) to the relationship between mysticism and madness are presented, followed by a tentative conclusion that the main problem of establishing similarities and differences between the two is the ambiguous nature of the term “experience”: it is argued that the two experiential categories do, in fact, meet at the level of (dualistic) “experience” (phenomenology), but part ways at the level of (non-dualistic) “being” (ontology).

Key words: mysticism, mystical experience, psychosis, psychiatry, epistemology, ontology

::1. DIABOLIČNA MISTIKA?¹

Osrednja tema pričujočega prispevka bo osvetliti odnos med mističnimi in psihopatološkimi (zlasti psihotičnimi) doživetji. Da med obema doživljajskima kategorijama obstajajo določene (navidezne?) fenomenološke sorodnosti, je znano že dalj časa. William James je denimo že leta 1902 v svoji klasični študiji o religioznem doživljanju *The Varieties of Religious Experience* opozarjal na obstoj t.i. “diabolične mistike”:

Religiozna mistika predstavlja le polovico mistike. Druga polovica ni vzpostavila nobene tradicije, izvzemši tisto, ki jo zasledimo v učbenikih o blaznosti. Odprite kateregakoli med njimi in naleteli boste na obilje primerov, v katerih “mistične zamisli” nastopajo kot prepoznaven simptom oslabiljenega ali blodnjavega duha. Blodnjavo blaznost ali paranojo, kakor jo včasih imenujejo, lahko razumemo kot nekakšno *diabolično*, na glavo obrnjeno religiozno mistiko. Tudi tukaj so na delu isti dejavniki – pripisovanje neizrekljive pomembnosti najmanjšim dogodkom, uzrtje novega pomena v besedilih in besedah, glasovi, videnja, poklicanost in poslanstvo, vtis, da smo pod nadzorom nadnaravnih sil –, le da je to pot občutje črnogledo: namesto utehe je prisoten obup, pomeni so strašljivi, nadnaravne sile pa sovragi življenja [...]. Očitno je, da z ozirom na odzadnje psihološke mehanizme klasična mistika in njene nižje oblike izvirajo iz iste duševne ravni. [...] Ta predel je poseljen z najrazličnejšimi prebivalci, “seraf in kača” tamkaj prebivata drug ob drugem. (James, 1902/2009: 246–247)

Kakšen je torej odnos med mistiko in psihozo, blaženostjo in blaznostjo? Mar res črpata iz istega izvora, iz “iste duševne ravni”? Pa tudi če imata skupno izhodišče, kaj – če sploh kaj – je tisto, kar ju naposled loči? Je mistik nemara le na piedestal duhovnosti poseden blaznež, je blaznež le nerazumljen mistik? In če med njima *so* razlike, kaj je tisto, kar prvega povzdigne v družbo serafov, drugega pa pahne v kačje gnezdo? Takšnim in podobnim vprašanjem se bomo skušali v prispevku približati s tremi zaporednimi koraki. Najprej si bomo ogledali, kaj mistika sploh je in v kakšnem odnosu je z mističnim doživljanjem, ki ga številni postavljajo v njeno srčiko. Nato se bomo lotili naše osrednje teme in si ogledali, kaj nam lahko dosedanje raziskave povedo o odnosu med mističnim in psihotičnim doživljanjem. V tretjem in zadnjem koraku bomo skušali na ozadju razlike med doživetjem (fenomenologijo) in

¹Misli, ki jih razvijam v pričujočem prispevku, sem v razširjeni in bolj dodelani različici predstavil v Vörös, 2013 (zlasti razdelek 5.3).

do-živetjem (ontologijo) prikazati, kaj je tisto, kar obe doživljajski kategoriji kljub morebitnim sorodnostim razlikuje, tj. nakazati, zakaj pravi okvir za razpravo o njunem medsebojnem odnosu ni izkustven, temveč bivanjski.

::2. MISTIKA: MED DOŽIVETJEM IN ŽIVETJEM

Pričnimo torej s prvim korakom. Izrazi, kot so “mistika”, “mističen” in “mistik”, so problematični, saj se jih v vsakdanji rabi drži kopica zelo različnih, nemalokrat tudi izrazito slabšalnih pomenov. Kot je izpostavil že James, uporabljamo tovrstne izraze velikokrat kot “goli očitek”, naperjen zoper “vsako prepričanje, ki se nam zdi nejasno, razvlečeno in sentimentalno ter je brez osnove v bodisi dejstvih bodisi logiki” (*ibid.*: 218). Walter Stace dodaja, da poleg “meglenega, zmedenega in nejasnega mišljenja” mistiko običajno povezujemo tudi z “misteriji” in “čudodelnostjo”, s številnimi patološkimi, parapsihološkimi in nadnaravnimi pojavi (Stace, 1960a: 15–16):

Po splošnem prepričanju se [izraz “mistika”] nanaša na spiritualizem in jasnovidnost, na hipnotizem ter celo okultizem in magijo, na obskurna psihološka stanja in dogajanja, ki so med drugim posledica nevrastenije in ostalih patoloških procesov. Nekateri ga povezujejo z videnji in razodetji, spet drugi ga uporabljajo kot sinonim za zunajsvetno ali za opis nejasnih svetovnih nazorov oz. religiozne drže, ki se ne zmeni za dogmo ali religijsko obredje. (Happold, 1963/1990: 36)

Ta pomenska nejasnost se lepo zrcali v angleški krilatici, ki pravi, da se mistika (*myst-i-cism*) začne v megli (*mist*), potuje po krajini jaza (*I*) in se konča v razkolu (*schism*) (Horgan, 2003: 6). Povedano drugače, mistika naj bi bila le nejasna (meglena) izmišljija našega jaza, ki je vse prevečkrat jabolko spora in razdora.

A če je temu tako, kako naj se projekta, ki smo si ga zastavili, sploh lotimo? Smo spričo dozdevnega pomenskega preobilja primorani odnehati že na samem začetku? Če naj se naša razprava kamorkoli premakne, bomo morali pomensko polje precizirati in eksplicirati. Te nelahke naloge pa se bomo lotili s provizoričnim očrtom mističnih izkustev, ki jih mnogi postavljajo v samo srčiko mistike. A ker se tudi teh drži kopica najrazličnejših pomenov, si oglejmo najprej, kaj takšna izkustva gotovo *niso*. Tako v strokovni literaturi o mistiki kakor v primarnih virih so kot nemistična običajno označena naslednja doživetja: videnja, glasovi, ekstaze, transi, parapsihološki in nadnaravni pojavi (McGinn, 1991: xvii–xviii; Stace, 1960a: 47, 51–55; 1960b: 10–12; Zaehner, 1980: 68). Omenjena izkustva se na duhovni poti sicer pojavljajo, a z mistič-

nimi niso istovetna, temveč so v kontekstu neke mistične tradicije tolmačena bodisi kot *pomagála* bodisi kot *nevarnosti*. Jantzenova to na primeru krščanske mistike ponazori z naslednjimi besedami:

Nekateri med njimi, npr. Janez od Križa ali [anonimni] avtor *Oblaka nevedenja*, so pred takšnimi dožitvi resno svarili: trdili so, da jih moramo vse obravnavati, kakor da so demonskega izvora, ter jedko pripominjali, da se ljudje zavoljo njih obnašajo kakor “bolne pobežljane ovce”.² Drugi, npr. Terezija Avilska in Julijana iz Norwicha, pa so bili za videnja, ki so jih imeli, hvaležni in so jih smatrali za pomemben vir duhovnih spoznanj. Toda tudi tisti, ki so svoja izkustva obravnavali z največjo mero naklonjenosti, jih ne bi nikoli oklicali za bistvena pri duhovni rasti, nikoli ne bi spodbujali drugih, naj jih gojijo, ali jih obravnavali kot nepogrešljive pri doseganju enosti z Bogom. (Jantzen, 1990: 70).

Toda če mistična izkustva *niso* videnja, glasovi, zamaknjenja itd. – tj. vsi ti pojavi, ki jih običajno enačimo z mistiko –, kaj potem *so*? Natančnejša analiza primarnih virov (za nadrobnejšo analizo glej Vörös, 2013: razdelek 3.7) pokaže, da “mistično izkustvo” označuje *tip* in ne primerka izkustva, tj. doživljajsko paleto ali interval, katerega določujoči lastnosti sta *zlom dihotomije jaz-svet, znotraj-zunaj, subjekt-objekt* in sopripadajoče (do)žitve *enosti* ali *ničnosti*, tj. *nedvojnosti* ali *Eno-Niča*. Ta interval je določen (zamejen) z dvema skrajnima točkama, ki se razlikujeta po tem, ali je Eno-Nič izpraznjen vseh čutno-miselnih vsebin (*introvertirani* ali *transcendentalni* Eno-Nič) ali jih prežarja (*ekstravertirani* ali živeti Eno-Nič). Z drugimi besedami, do “zloma” lahko pride bodisi tako, da dihotomijo subjekt-objekt (jaz-svet, notranjost-zunanost) *izbrišemo*, bodisi tako, da jo *presežemo*. V prvem primeru se mistik poda na “pot *navznoter*”, po kateri prispe do točke ugasnitve “jaza” in “sveta” ter izkustva “gole Enosti” ali “golega Niča”; v drugem primeru pa mistik to, kar je doživel v prvi točki (gola Enost/goli Nič), prenese “*navzven*” in to udejanji v življenju, tj. v pojavih in *skozi* njih ter tako izkusi “živ(et)o Enost”, “živ(et) i Nič”. Med obema mejnima točkama se nahaja množica izkustev, katerih lastnosti sodijo deloma v prvo, deloma v drugo kategorijo: nekatere so bližje introvertiranemu, druge ekstravertiranemu polu (Forman, 1990, 1999, 2007).

Za vsa mistična izkustva je značilna *dvojna “od-vezanost”*: od *sveta* (vsebin, ki polnijo jaz) in od *jaza* (polja, katerega vsebina so). Mistik mora tako “odmreti” sebi in svetu, “pozabiti” nase in na stvari. Pri *introvertiranem* izkustvu to doseže neposredno: od-vezanost pomeni dobesečno od-rezanost od sveta in

²Navedek iz *Oblak nevedenja*, 1996: 189.

posledično jaza (“zaprtje čutov”, “osrediščanje pozornosti” itd., ki mu sledi “izginotje jaza”); pri *ekstravertiranem* izkustvu pa posredno: *od-vezanost* pomeni *ne-na-vezanost* na svet in jaz. Udejanjenost Eno-Niča – prenos kratkotrajnega mističnega *doživetja* v dolgotrajno *do-živetje* – predstavlja *radikalno spremembo biti*, ki pomeni prestop iz dvojne v nedvojno bivanjsko držo in zajema *vse doživljajske moduse* (zaznavo, delovanje, mišljenje). Takšno do-živetje je v svoji srži neizrekljivo in neupodobljivo, saj je po eni strani prazno oz. nično (onstran vsega dualistično-diskurzivnega), po drugi strani pa zahteva bivanjsko preobrazbo, ki je s pojmovno-besednimi sredstvi ni mogoče posredovati. Vstop v nov nedualistični *modus vivendi* spremljajo občutki spokoja in blaženosti, saj se temeljni bivanjski manko (tesnoba umrljivosti, omejenosti in razcepljenosti), ki vznika iz dualističnega bivanja v svetu, razblini.

Zdaj je najbrž nekoliko bolj jasno, zakaj so mistična izkustva v primarni in sekundarni literaturi razmejena od ostalih izkustvenih kategorij. Mističnega doživetja ne gre enačiti z videnji, glasovi ipd., saj so v njem vse čutne vsebine (ne glede na izvor!) bodisi izbrisane bodisi presežene, tako da med nami in svetom pojavov ni nobenega razcepa več. Skratka, ne gre toliko za *vsebino* kot za *način* doživljanja: bistvena je *nedvojnost* oz. *enost/ničnost* in ne to, da vidimo ali slišimo svetnike, angele, demone ipd. Nadalje, čeprav je res, da mistik v mističnem izkustvu *preseže* samega sebe in bi potemtakem lahko trdili, da je doživetje podobno ekstazi, transu ali zamaknjenju, in sicer v dobesednem pomenu *ek-stasis*, tj. stati *zunaj* sebe oz. biti *za-maknjen*, pa je treba poudariti, da to ni *običajno* razumevanje teh terminov. V sodobni literaturi se ekstaza, transi in zamaknjenja enačijo z *disociacijo*, procesom, v katerem oseba zapusti svoje telo, ga motri z razdalje in/ali preide v svet duhov, angelov itd. Nimamo torej opravka s *preseganjem*, temveč s *preobrazbo* jaza, ali drugače, jaz ni *raz-puščen*, temveč *raz-telešen*. Mistično izkustvo je lahko ekstatično le v izvornem, ne pa v sodobnem pomenu besede, tj. zgolj če označuje *disolucijo* in ne *disociacijo*. Poleg tega nima ničesar skupnega z morebitnimi nadnaravnimi pojavi, o katerih poročajo mistiki, saj so vsi ti – najsi resnični ali dozdevni – le postranski in nebitveni. Sodobni mistik Willigis Jäger denimo poudarja, da so velike mistične tradicije visokih religij vedno znova svarile

pred tem, da bi pripisovali veliko težo spremljajočim duhovnim pojavom, kot so telekineza, prekognicija, vizije, ekstaze, levitacije, domnevna reinkarnacijska doživetja in podobno. Seveda so lahko takšne izkušnje za posameznika in skupino pomembne, toda niso cilj. In predvsem jih ne smemo napačno razumeti kot znamenje posebne izvoljenosti. Kajti navsezadnje te parapsihološke sposobnosti nimajo veliko skupnega z duhovnostjo. (Jäger, 2009: 83)

Videli smo torej, da predstavlja srčiko mističnega doživljanja razlom dihotomije subjekt-objekt oz. izkustvo Eno-Niča, v katerem mistik *preide sebe in svet*. Takšen *pre-hod* pa običajno zahteva poprejšnji *hod*, hojo po izbrani mistični poti. Čeprav se mistična izkustva porajajo tudi spontano, se to (sploh pri naprednejših izkustvih) primeri le redko; običajno so del sistematičnega procesa, katerega namen je globoka preobrazba človekovega načina biti. Mistične tradicije so si edine, da smoter mistične poti *niso izkustva kot taka*, temveč to, da slednja postanejo *integralni del našega bivanja*: ne gre le za to, da enost/ničnost *doživimo*, ampak da jo tudi (in predvsem!) *do-živimo*, tj. docela udejanjimo v vsakdanjem življenju. Nekoliko poenostavljeno bi torej lahko rekli, da so mistična izkustva *pomembni mejniki*, posejani ob *mistični poti*, ki popotnika bodrijo, obveščajo in usmerjajo, dokler mu ne uspe doseči končnega cilja – *korenite bivanjske transformacije*, kjer se *doživetje* prelevi v živetje. V kontekstu pričujoče razprave bomo tako z izrazom “mistika” označevali (a) mistično pot in njene doživljajsko-bivanjske mejnike; (b) nabor naukov, praks itd., ki aspirantu pomagajo na tej poti; in/ali (c) skupno izročilo vseh religijskih tradicij, ki pod svojim okriljem v večji ali manjši meri gojijo (a) in (b), tj. nekakšno tipizirano “univerzalno mistično tradicijo”. Bistvo mistične poti je po takšnem razumevanju v tem, da aspiranta z “rahljanjem” mreže pogojenosti vodi k življenju “onstran jaza in sveta”, k nedvojnemu življenju iz Eno-Niča in *skozi* njega. Ta vijugava pot pa je prepredena s številnimi opojnimi napevi siren, ki skušajo aspiranta oddaljiti od zadanega cilja in ga zvabiti nazaj v mrežo pogojenosti. Vsi ti odkloni so si podobni v tem, da ustvarjajo *navezanost*, a se razlikujejo v tem, *na kateri stopnji* se ta razvije.³

Seveda v dejanskosti mistika *kot taka* ne obstaja, saj je vsaka mistična pot vpeta v specifično zgodovinsko (družbeno-kulturno-religijsko) tradicijo, ki vsebuje specifični nabor naukov in praks, s katerimi tolmači in razlaga

³Za večjo pojmovno jasnost bi tukaj veljalo vpeljati dve dodatni kategoriji: psevdomistiko in misticizem. Z izrazom *psevdomistika* bomo tako označevali vse odklone, v katerih pride do navezanosti na *sredstva* (nauke, prakse, simbole itd.) in/ali *spremljevalne pojave* (videnja, ekstaze, paranormalne pojave itd.) na mistični poti. Navezanost zgolj na sredstva vodi običajno v literalizem in/ali fundamentalizem, navezanost zgolj na spremljevalne pojave v “lov na videnja” in/ali “duhovno sladokusje”, navezanost na sredstva in spremljevalne pojave pa v sinkretistični ezoterizem, katerega lep primer je dobršen del novodobniškega gibanja (ang. *New Age movement*). Z oznako *psevdomistika* bomo po drugi strani označevali navezanosti, do katerih pride na višjih stopnjah mistične poti in ki vključujejo navezanosti oz. ujetosti v *sama mistična izkustva*. Do takšne navezanosti pride zlasti pri *introvertiranih* mističnih izkustvih (transcendentalnem Eno-Niču), ki so pri večini aspirantov nekakšna vstopnica v mistični doživljajski spekter in jih imajo mnogi zmotno za konec poti. Mistika torej ni ne fundamentalistično malikovanje dogme in rituala ne ekstatični lov na videnja ne kvietistična zatopljenost v enost, temveč je njen glavni cilj *radikalna transformacija biti* in je zato vse, kar dosego tega cilja ovira, najsi gre za navezanost na “doktrinalno-praktična pomagala” in/ali “videnjski kolaž” (psevdomistika) ali za navezanost na “golo nedvojnost” (misticizem), v *zadnji instanci* razumljeno kot *zastranitev*. Tako na mistični poti ni pomembno le to, da se v “doživljajski homogenosti” použije (samoukine) mnogovrstnost religijskih oblik, ampak *in predvsem* to, da se na koncu tudi ta “doživljajska homogenost” použije (samoukine) v “*bivanjski* homogenosti”: dokler človek ostane le na ravni *doživete* nedvojnosti (golega Eno-Niča), ostaja ujetnik (najsi še tako subtilnega) dualizma subjekt-objekt/jaz-svet.

pokrajino, skozi katero potuje, ter opozarja na navzočnost izkustvenih mejnikov. Mistična pot se torej udejanja *historično* in *kontekstualno*, v *konkretnih upodobitvah*, nastalih v sklopu *konkretnih religijskih tradicij*. Ob proučevanju nekega mističnega poročila je zato nujno, da smo karseda dobro seznanjeni z družbeno-kulturno-religijskim *kontekstom*, v katerem je nastalo, saj bomo drugače spregledali pomembne pomenske nianse, poudarke, namige, reference itd., ki se skrivajo v njem. Vendar pa nas upoštevanje (*vsebinske*) *specifičnosti* neke tradicije – njenih edinstvenih naukov, praks itd. – ne sme narediti slepe za (*strukturne*) *sorodnosti* z drugimi tradicijami. Povedano drugače, četudi ne obstaja mistična pot *in abstracto*, ampak le mistične poti *in concreto*, to še ne pomeni, da slednje *v zadnji instanci* ne morejo voditi k *istim izkustveno-bivanjskim ciljem*, k skupnim (transkonfesionalnim) fenomenološko-ontološkim postajališčem.

Človeka lahko naučimo voziti kolo ali govoriti tuj jezik na različne načine, ki pa vsi vodijo k istemu cilju – k usvojitvi in obvladovanju izbrane veščine. Na neki točki se celo zgodi, da *pripomočki*, ki so učencu sprva pomagali preiti določene preglavice, postanejo *prepreke* in mu onemogočajo zaključiti učni proces. Če namreč želimo brezhibno voziti kolo, ga moramo preprosto *voziti* in *ne razmišljati* o tem, kaj počnemo, saj nam prekomerno analiziranje prej škoduje kot koristi; in če želimo brezhibno govoriti tuji jezik, moramo *misliti*, celo *občutiti* – lahko bi rekli *biti* – v tem jeziku in ne prevajati vanj iz maternega jezika. *Učni proces* se konča, ko se izteče v življenjski proces, ko postane del žive(te)ga izkustva. Dokler je potreben uk, dokler je potrebna metoda, tako dolgo še nismo tam, kjer bi morali biti. Podobno je pri mistiki. Različne mistične poti se srečujejo v *točkah lastne samoukinitve*: v izkustvu Eno-Niča, v razlomu dihotomije subjekt-objekt “odpade” *vse*, tudi konkretni religijski simboli, nauki, prakse itd., ki so nas do njega privedli. Ali drugače, ker je – kot bomo videli nekoliko nižje – bistvo mistične poti *od-učenje* in razvoj *ne-navezanosti*, mora mistik na koncu odvreči tudi *učenja* in (doktrinalne itd.) *navezanosti*, ki so mu pomagale to bistvo udejanjiti. Kontekst, v katerem se je mistik kalil, tako na koncu *použije samega sebe*. In čeprav se bodo tisti, ki na mistični poti pridejo *do konca*, srečali “na vrhu iste gore”, bodo poprej potovali po različnih “gorskih predelih”, in ti *so* določeni, obarvani itd. s konkretnimi vsebinami tradicije, ki ji pripadajo. Naša pozicija je v tem oziru dokaj podobna Janzevi:

Menim, da je mistikovo znanje [tj. odzadnji družbeno-kulturno-religijski kontekst] sestavni del poti, ki ga privede do točke, v kateri lahko to znanje odvrže. Gre za hegeljanski *Aufhebung*, sočasno preseganje in uničenje trenutnega stanja, a ob zavedanju pomena, ki ga je imelo za prestop na višjo

raven. Obstaja veliko dokazov, da morajo mistiki za dosego mističnega uvida prepotovati določeno pot (temna noč duše, osemčlena pot). To seveda ne pomeni, da je tej poti sledil vsakdo, ki je kdaj doživel mistično izkustvo, je pa bila ta [predhodna] [pre]izkušnja za večino mistikov nujna, da so lahko prispeli do točke, ki mistično izkustvo omogoča. Gre torej za kontekstualizirano [pre]izkušnjo, ki je za dosego [mističnega] uvida nujna, a slednjega ne zvede na doktrino ali tradicijo. In upoštevanje te kontekstualizacije je pomembno tako za mistika kot za kasnejše interprete. (Janz, 1995: 93)

Kljub različnim ozadjem (kontekstom, okvirom itd.), iz katerih izhajajo, mistiki *se* srečujejo v *istih* fenomenoloških točkah, vendar so bivanjsko-doživljajske pokrajine, po katerih ob tem potujejo, zelo različne in kontekstualno pogojene. To pa *ne* pomeni, da je bila s tem religijska tradicija, po kateri so potovali, *ukinjena*, temveč le, da je *uzrta v drugi luči*: njene resnice, njeni rituali itd. *lahko* (čeprav to ni nujno) ostanejo isti, le da jih drugače dojemajo.

::3. BLAZNA BLAŽENOST ALI BLAŽENA BLAZNOST?

Po tem kratkem ekskurzu v mistične globine se vrnimo k naši prvotni tematiki: sorodnostim in razlikam med mističnimi in psihopatološkimi (zlasti psihotičnimi) izkustvi. Te sorodnosti je mogoče zaznati v obeh smereh: po eni strani (in redkeje) srečamo “serafe” – mistično “blaženost” – v opisih psihotičnih doživetij, po drugi strani (in pogosteje) pa “kače” – psihotično “blodnjavost” – v opisih mistične poti. Poglejmo si najprej redkejšo, “serafinsko” smer. Znano je, da so v začetnih fazah psihotičnega zloma občasno prisotna doživetja, ki močno spominjajo na duhovna in/ali mistična. Psiholog Peter K. Chadwick, ki je na lastni koži okusil zublje psihoze, je začetek svoje bolezn opisal takole:

Ko sem se spričo naraščajoče paranoje poleti leta 1979 odpovedal predavateljski karieri na univerzi, sem odkril vir svoje sreče. V garsonjeri v Hackneyju (Vzhodni London) sem živel praktično sam, nezaposlen in brez prebite pare, počutil sem se preziranega, osovražnega, brez prihodnosti in s strahotno preteklostjo. Toda na vsem lepem se mi je zazdelo, da se je odprl nekakšen portal, in preplavilo me je pozitivno, evforično, duhovno izkustvo. Počutil sem se kot prazna posoda, zapolnjena z božansko lučjo. Prestopki mojih preganjalcev so postali nepomembni. Sovraštvu se je spremenilo v ljubezen, jeza in želja po maščevanju pa v odpuščanje. Iz preziranega, nepomembnega bitja sem se spremenil v posrednika Vsemogočnega! Občutki jeze, strahu in spolne sle so povsem zamrli, mukotrpane agonije moje preteklosti so bile

naposled pozabljene. Bilo mi je, kakor da bi se prerodil v novo samopodobo in novo poslanstvo – privedi Boga v svet. Ko sem se razgubil v Bogu, so se nevarnosti, ki so ogrožale moj jaz, dokončno razblinile.

Dokler je to pozitivno izkustvo trajalo, je bil Bog zame resnična prisotnost, in zdelo se mi je, kakor da vseskozi lebdi za tanko membrano. V meni sta se pretakali izjemna moč in energija, moj pogled je bil veder, moji gibi odločni in dinamični, moji upi visoki. Ves svet, ves kozmos se mi je zdel utelešenje pomena, tesno prepredena celota, živa organska totalnost, ki jo preveva božanski duh. Na osebni ravni sem se počutil, kakor da, osvobojen jaza, lebdim in se dotikam vsega, kar biva. Moje življenje je bilo hkrati nepogrešljivo in nepomembno, moja usoda se je odvijala v Bogu in skozi Njega. Zdelo se mi je, da imam izjemno moč odpuščanja, da lahko berem misli drugih in celo prepoznavam skrivna znamenja v svetu. (Chadwick, 2010: 67–68)

Toda evforična faza je kmalu prešla in se sprevrgla v diametralno nasprotje: Chadwicka se je polotilo neomajno prepričanje, da ni posrednik Boga, ampak hudiča, in ga pripravilo do več zaporednih, a spodletelih poskusov samomora (*ibid.*: 69–71). Kljub temu korenitemu, bolečemu preobratu je Chadwick svojo “duhovno izkušnjo” vseskozi dojemal izrazito pozitivno:

Positivna izkušnja mi še dandanes pomeni zelo veliko, saj mi je omogočila priti v stik z nečim, kar je moja cinična, kritična, znanstvena vzgoja vselej zakrivala in ovijala v gost pajčolan. V minulih desetletjih mi je izkušnja pozitivne pretočnosti pomagala pri mojem ustvarjalnem delu in mi približala svetove umetnosti in duhovnosti. Obogatila je celo moje spolno življenje. (*ibid.*: 68)

Psihologinja Isabel Clarke je o takšnih in podobnih pozitivnih doživetjih – evforičnih zatišjih pred psihotičnimi neurji – zapisala:

Neizbežno je, da bodo izkustva z mističnim (unitivnim) priokusom imela za posameznike, ki so jih doživeli, velik osebni pomen. Ljudje, ki sem jih imela priložnost srečati v bolnišnici, so iz njih več desetletij črpali smisel, toda ker so jim sledili paranoja, vedenjske motnje in dolgotrajni stik s službami za duševno zdravje, so jih psihiatri in psihologi klasificirali kot “del bolni”. [...] Seveda je glavna razlika med pozitivnimi izkustvi, ki so znanilci kasnejšega zloma, in t.i. “zdravo mistiko” v katastrofi, ki jim sledi in opredeljuje dobro znano psihotično izkustvo: paranoja, preganjalni glasovi ali neka druga oblika zloma. (Clarke, 2010: 101–102)

To pa nas privede do druge, "kačje" smeri pri vlečenju vzporednic med mistiko in psihopatologijo. Če smo namreč videli, da je med psihotičnimi izkustvi mogoče najti mistične prvine ("serafe"), velja tudi obratno in je med mističnimi, ali natančneje, mistično pot spremljajočimi (!) izkustvi mogoče najti (dozdevne) psihotične prvine ("kače"). Zato bi storili napak, če bi domnevali, da gre pri razliki med psihozo in mistiko preprosto za razliko med *negativnim* in *pozitivnim*, kajti tako kot pri prvi *občasno* nastopajo religiozno/duhovno *pozitivni* izkustveni pojavi, *nemalokrat* nastopajo pri drugi religiozno/duhovno *negativni* izkustveni pojavi. Ta kačja (psihotična) razsežnost serafske (mistične) izkušnje lepo odzvanja v Kocijančičevih besedah o "trpki mistiki", mistiki kot "agoniji Prisotnosti", ki se izraža v očetnem izreku "daj kri in prejmi Duha" (Kocijančič, 1993: 14; moji poudarki). Mistika ni "duhovno sladokusje" (Janez od Križa, 2001: 110) – lov za prijetnimi, osrečujočimi doživetji –, temveč zahteva od človeka globoko, celo *najglobljo* bivanjsko-spoznavno preobrazbo, zato je naivno misliti, da nam bodo njeni sadovi dosegljivi, ne da bi se – če parafraziramo Evagrija Pontskega (4. st.) – zanjo "bojevali do krvi" (*ibid.*: 222). Toda v kakšni obliki se te psihotično-kačje prvine *konkretno* kažejo na mistični poti?

Strokovnjaki psihotične simptome običajno delijo v dve kategoriji: *pozitivne*, pri katerih pride do *porasta* dejavnosti normalnih funkcij (halucinacije, blodnje, neorganizirano mišljenje ipd.), in *negativne*, pri katerih pride do *upada* dejavnosti normalnih funkcij (apatija, socialni umik, nedejavnost, plitko čustvovanje itd.) (Andreasen et al., 1990; Eaton et al. 1995). Opisi, na katere naletimo v mističnih poročilih, spominjajo tako na elemente iz prve kot iz druge kategorije. Pozitivne doživljajske spremljevalce mistične poti – videnja, glasove, zamaknjenja ipd. – smo že omenili, zato jim tukaj ne bomo posvečali posebne pozornosti. Oglejmo si le nekaj zgovornih misli, ki jih je na to temo zapisal Evagri:

91. Če se marljivo ukvarjaš z molitvijo, se pripravi na napade hudih duhov in vzdržljivo prenašaj udarce biča. Kakor divje zveri se bodo vrgli nate in iznakazili vse tvoje telo.

92. Pripravljaj se kot izkušen bojevnik, da ne omahneš, četudi nenadoma zagledaš privid [*phantasia*]. Ne vznemiri se, čeprav zagledaš meč, potegnen zoper tebe (primerjaj 4 Mz 21, 23), ali svetilko, ki se spušča nad tvoje obličje. Četudi zagledaš odurno, krvavo podobo/obliko [*morphé*], ne klecni v duši. Stoj čvrsto in izpoveduj dobro veroizpoved (1 Tim 6,12) – in z lažjim srcem boš gledal svoje sovražnike.

97. Kdor si prizadeva za čisto molitev, bo slišal šume, udarce, glasove in žalitve hudih duhov, toda ne bo se zgrudil, ne bo izgubil pameti, temveč

bo Bogu govoril: “Ne bom se bal hudega, ker si Ti z menoj” (Ps 22,4) in podobne besede. (Kocijančič, 1993: 217–218)

Na podlagi napisanega ni težko razumeti, zakaj so molitvi nekoč rekli “sejenje z demoni”, pri čemer besede “demon” ne gre razumeti v dobesednem pomenu. Willigis Jäger pojasnjuje:

“Demoni” ali “sence” so proč obrnjena stran naše lastne zavesti. [...] Dobeseden prevod grške besede “daimon” je “odcepljen”. To daje slutiti, da so prvotno dobro vedeli, za kaj gre, ko so govorili o “demonih”: gre za to, kar psihoterapija imenuje “nevrotični deli”. Če ti izrinjeni deli koncentrirano vstopajo v zavest, lahko tam razvijejo moč, ki jo lahko poosebimo v podobo demonov. Z duševnega dna lahko stopijo na površje resnične podobe spak, živali in pošasti – bestiarij, prikazan na slikah, ki kažejo svetega Antona v puščavi. (Jäger, 2009: 219)⁴

Za nekoga, ki z vso resnostjo stopa po mistični poti, je potemtakem zelo verjetno, da bo deležen srditih napadov s strani najrazličnejših “demonov”, ki ga bodo udeležili v obliki neprijetnih videnj, glasov, občutij itd. Toda svarila, ki veljajo za *neprijetne*, ne veljajo nič manj, ampak kvečjemu bolj tudi za *prijetne* pojave. Če se znova vrnemo k Evagriju:

73. Ko um doseže čisto in brezstrastno molitev, ga hudobni duhovi ne napadajo več z leve, ampak z desne, predočajo mu Božji videz/veličastvo [*dóxa*] ali kakšno obliko [*schēmastismós*], prijetno čutom. Tako se mu zdi, da je popolnoma dosegel smoter molitve. Neki mož, poln spoznanja [*gnōstikós*], pa mi je razložil, da do tega pride iz strasti domišljavosti [*kenodoxia*] ter zaradi hudega duha, ki grabi mesto možganov.

95. Prav je, da poznaš tudi to zvijačo: včasih se nečisti duhovi razdelijo med seboj – in če se zdi, da si prizadevaš za pomoč zoper prve, pridejo drugi v angelskih oblikah in prve odganjajo. To delajo, da bi te pripeljali do napačnega mišljenja [*gnómē*], češ da so sami v resnici angeli. (Kocijančič, 1993: 215, 218)

⁴Podobno tudi mojster Kokushi: “Obstajajo različni duševni pojavi in stanja, ki onemogočajo kakršno koli možnost pravega razumevanja. Zaradi njihove uničujoče in škodljive narave jih imenujemo demoni ali hudiči. Ti demoni so: pohlep, sovraštvo, laž, nazori, ki temeljijo na mnenjih, navezanost na meditativna stanja, ponos zaradi znanja, želja po osebni osvoboditvi samo zaradi sebe, sentimentalno sočutje, zaskrbljena zagnanost, da dosežemo razsvetljenje, malikovanje učiteljev, zavračanje poduka zaradi napak, ki jih najdemo v učiteljevem obnašanju, pretirano ukvarjanje s strastmi in strah pred njimi. Kdor bi rad dosegel budistično spoznanje, si mora zaradi demonov preiskati srce.” (Kokushi, 2000: 263)

Mistik se na svoji poti ne sme navezati na *nič* od tega, kar mu pride nasproti, zato so lahko prijetni pojavi – videnja ali nagovori angelov itd. – še toliko bolj škodljivi kot neprijetni – videnja ali nagovori demonov itd. –, saj jih lahko zmotno zamenja za končni cilj, h kateremu se je odpravil, in jih ne prepozna kot prepreke, ki jih je treba preiti.

Še bolj pereči in dolgotrajni pa so na mistični poti tisti pojavi, ki spominjajo na negativne simptome psihoze. Tukaj nimamo opraviti z videnji, glasovi itd., ampak s trpko bivanjsko praznino, bolečo izgubo smisla, komajda vzdržnimi občutki osamljenosti in odtujenosti od sveta *in* sebe. Sodobna mistikinja Bernardette Roberts je svoje prve izkušnje s smrtjo jaza opisala takole:

Namesto enosti, v kateri naj bi utonila vsa razlikovanja, je vse utonilo v nepojasnljivi praznini. Kjer je vrsto mesecev bilo “nekaj”, ni bilo sedaj ničesar. Ta ničnost je postajala vse bolj izrazita in delala življenje nevzdržno ... In čeprav je bil nenehni pogled na praznino utrudljiv in je oteževal vsakdanje življenje, je bil v primerjavi s tem, kar se mi je primerilo nekega jutra med sprehodom po plaži, popolnoma nepomemben. Na vsem lepem sem se namreč ovedla, da je vse življenje okoli mene zastalo. Kamorkoli sem se ozrla, sem namesto življenja videla strašljivo ničnost, ki je pronicala v vsak predmet in razgled ter srkala življenje iz njiju. Bila sem priča svetu, ki ga je do smrti udušila zahrbtna praznina. ... Nenaden umik življenja je za seboj pustil prizore smrti, umiranja in razpadanja ... ki so bili pošastni in grozljivi ... Nevede sem postala ujetnica tega pošastnega stanja ne-jaza ... V takšnih trenutkih sem, obdana z grozo, ki je nisem mogla občutiti ali ji ubežati, bila prepričana, da mi je za vse večne čase usojeno ostati v tem nevzdržnem stanju in motriti to grozljivo ničnost brez vsakršnega orožja, s katerim bi se lahko branila. (v Hunt, 2007: 214)

To brezmejno bivanjsko stisko, ki spremlja poslednje stopnje na mistični poti, je krščanski mistik Janez od Križa (16. st.) zgovorno poimenoval “temna noč duše”, to “najbolj temno, mračno in strašno očiščevanje”, istovetno s “smrtjo na križu že za življenja”, in sicer s “čutno in duhovno, notranjo in zunanjo smrtjo” (Janez od Križa, 2001: 113). Podobno tudi v anonimnem srednjeveškem kontemplativnem priročniku *Oblaku nevedenja* (14. st.) bremo, da je doživljanje, ki spremlja popolno samoizničanje – pogreznitev v “ta nikjer in nič” –, “čudežno spremenjeno”: ko se motrilec prvič zazre v nič, se mu bo pogled vanj zazdel “kot pogled v pekel” in bo v njem našel “vtisnjeno vsako posamezno grešno dejanje, ki ga je kdaj zagrešil od svojega telesnega ali duhovnega rojstva naprej na skrivaj ali v temi”:

Obupuje, da bo sploh kdaj uspel in se izvlekel iz te bolečine v popolnost duhovnega počitka. Mnogi pridejo v notranjosti do te točke, toda zaradi velikih bolečin, ki jih izkušajo, in ker ne najdejo tolažbe, se vrnejo in zrejo v telesne stvari ter zunaj iščejo mesenih tolažb. (Oblak nevedenja, 1996: 213)

Theravāda budizem razlikuje “šest stopenj očiščevanja” ali “šestnajst stopenj modrosti”, skozi katere naj bi meditator šel med poglobljanjem svoje vednosti o pojavnem svetu. Pomenljivo je, da so nekatere od teh stopenj opisane kot izrazito neprijetne. Na šesti stopnji modrosti – stopnji t.i. znanja o *strahu* (pli. *bhayupattāhānañāṇa*) – se meditator denimo ove, da ves pojavni svet “vsak hip razpada” in da v njem “ni nič stalnega, zanesljivega, trajnega”, ob čemer ga “prevzame strah in počuti se nemočnega”. Na sedmi stopnji – stopnji t.i. znanja o *bedi* (pli. *ādīnavānupassanañāṇa*) – postanejo meditatorju spričo strahu vsi pojavi “nezanimivi, nepriljubljeni in brez življenja”, zato vidi povsod “same neprijetnosti in bedo”. Na osmi stopnji – stopnji t.i. znanja o *gnusu* (pli. *nibbidānupassanañāṇa*) – se meditatorju spričo bede pojavi “popolnoma zagnusijo” in celo “misli o najbolj prijetnih in vabljivih stvareh ga več ne morejo zadovoljiti”. Na deveti stopnji – stopnji t.i. znanja o želji po odrešitvi (pli. *muñcītukamytāñāṇa*) – občuti “različne telesne bolečine in zato ne more dolgo časa ostati v istem položaju”, pa tudi če bolečin ni, se počuti “precej neudobno”, zato si zaželi, da bi “vse pojave zapustil in se jih odrešil” (Pečenko, 1990: 85–86).

Pri takšnih in podobnih opisih v klasičnih meditativnih priročnikih gre resda za shematske prikaze, kar pomeni, da se posamezne faze v konkretni praksi ne zvrstijo nujno v točno takšnem zaporedju in v točno takšni obliki. Da pa ti shematski opisi vendarle odražajo dejanska doživetja, ki nas lahko doletijo med intenzivnejšo vadbo, je denimo lepo razvidno iz prvoosebni poročil, v katerih je Henrik Barendregt skrbno popisal izkustva, ki jih je bil deležen na daljših meditativnih umikih. Za naš kontekst je še posebej relevanten opis strašljivo-bolečega zaobrata, ki se mu je primeril na neki točki vadbe:

Učenec [meditator] nenadoma izgubi nadzor in pade v brezno. Doživetje je nepopisno. Spodaj navedeni simptomi so približna ponazoritev pojavov, ki jih je ob tem deležen:

- *Kaos*: zaznava je povsem zmedena; vse se postavlja na glavo.
- *Tesnoba*: prisotna je “neskončno” močna tesnoba; vse druge tesnobe so videti kot njene izpeljanke.
- *Gnus*: prisotna je izjemna slabost; človeku se obrača želodec, sili ga na bruhanje.

- *Norost*: človeku se zdi, da je zblaznel; duh in telo sta prisotna, manjka pa ego, ki bi vse skupaj nadzoroval.

Izkustvo je grozljivejše od smrti – oziroma se takšno vsaj zdi. Kljub temu mišljenje deluje nemoteno naprej. (Barendregt, 1988: 13)

Takšnih in podobnih opisov je v mistični literaturi na pretek. Evelyn Underhill (1930/2002) povzema iz klasičnih mističnih besedil besede, kot so “praznosta”, “stagnacija”, “izčrpanost”, “izmozganost”, “osuplost”, “zgroženost”, “zapuščenaost” in “obup” (glej tudi Hunt, 2007: 214). Nekateri avtorji s psihološke stroke so duševne stiske, povezane z duhovno/mistično potjo, obravnavali kot posebno doživljajsko kategorijo in jim nadeli edinstvene nazive: “teopatije” (James), “metapatologije” (Maslow), “duhovne krize” (Grof) ali “patološki spekter” (Wilber) (Hunt, 2007: 209; Walsh in Shapiro, 2006: 233). Verjetno je enega od najnazornejših prikazov trpke neznosnosti “temne noči duše” mogoče najti v besedah zenovskega mojstra Hakuina (17.–18. st.): “Razen občasnih občutkov nemira in obupa je stanje podobno sami smrti (v Loy, 1988: 207).” Temà ničnosti, ki se razgrinja v tem udušljivem stanju, je torej tako gosta in vseprežemajoča, da je edino, kar jo lahko vsaj za hip razsvetli, občasen poblisk nemira in obupa!

Vidimo torej, da med tem, kar običajno imenujemo blaznost, in tem, kar običajno imenujemo mistika, obstaja nemalo skupnih točk. Tako kot v doživljajski svet blazneža občasno posije žarek “mističnega”, se tudi nad doživljajski svet mistika nemalokrat zgrnejo temni oblaki “blaznosti”. V akademski skrupnosti se je celo uveljavil izraz “sveti blazneži” ali “nori modreci” kot oznaka za duhovno-psihopatološke “dvoživke”, religijsko-mistične posebneže, ki jih ne moremo uvrstiti v to ali ono kategorijo. Georg Feuerstein (1990) dokazuje, da najdemo takšne “svete blazneže” ali “nore modrece” v vseh religijskih tradicijah. V krščanstvu denimo omenja t.i. “norce za Kristusa”, ki so se odločili slediti Pavlovim besedam: “Če kdo izmed vas misli, da je moder v tem svetu, naj postane nor, da postane moder, kajti modrost tega sveta je pri Bogu norost” (1 Kor 3:18,19), in so se bili v imenu Boga pripravljene odpovedati vsemu, celo svojemu razumu. Sv. Andrej (10. st.) naj bi tako prostovoljno privzel življenje “blaznega berača”, hodil naokrog nag in pod milim nebom vedril v družbi klateških psov (*ibid.*: 10). Sv. Simeon (6. st.) je bil v svojih izkazovanjih blaznosti še radikalnejši: nekoč si je za pas privezal pasje truplo in ga vlekel za sabo, s čimer naj bi si s strani okoliških prebivalcev prislužil nemalo poroga in udarcev. Spet drugič je ob pričetku nedeljske maše pogasil vse sveče in nato, ko so ga verujoči želeli odstraniti s prizorišča, pobegnili na prižnico ter pričel v ženske metati orehe (*ibid.*). Sv. Bazilij Blaženi (16. st.) je taval po moskovskih ulicah povsem nag in se redno družil s kriminalci in

prostitutkami. Ko so ga Moskovčani želeli izgnati, se jim je “maščeval” tako, da je metal kamne v okna svojih pravičniških napadalcev in točil bridke solze pred bivališči grešnikov (*ibid.*: 12). Podobne primere najdemo v številnih drugih religijskih tradicijah: v islamu pri tistih, ki so se podali po “poti krivde” (*malāmatī*) (*ibid.*: 14–19), v hindujskih tradicijah med asketskimi svetimi možmi in puščavniki (*avadhūte, sādhuji* ipd.) (*ibid.*: 20–32), v budizmu pri tibetanskih “norih jogijih” (*smyon-pa*) (*ibid.*: 32–47) in nekonvencionalnih zenovskih mojstrih (*ibid.*: 47–53).

Ti in podobni primeri, vključno s fenomenološkimi podobnostmi, očrtanimi nekoliko višje, kolektivno pričajo, da je meja med mistiko in blaznostjo manj trdna in enoznačna, kot bi se nemara zdelo na prvi pogled, in da so zato interpretativna stališča, ki zanikajo vsakršno sorodnost med njima, nepreprečljiva. Temu pritrjujejo tudi najnovejše klinične raziskave, ki so primerjale fenomenološka poročila ljudi z religijskimi in s psihotičnimi izkustvi ter med skupinama niso našle bistvenih razlik (za kratek, a izčrpen pregled glej Jackson, 2010: 141–145). Namesto *a priori* zavračanja se zato zdi veliko bolj smotrno, da prikazane podobnosti vzamemo resno in skušamo poiskati razlago, zakaj in kako je do njih prišlo. Toda kako te podobnosti pravilno tolmačiti? Mar pričajo o tem, da je ena kategorija osnovnejša od druge in jo je zato mogoče zvesti nanjo? In če je temu tako, katera naj bi bila osnovnejša – in zakaj? Ali kot je dilemo ubesedil Gordon Claridge:

Če drži, da so duhovna prepričanja in izkustva fenomenološko podobna psihotičnim, mar ne bi morali zaključiti, da religija ni nič drugega kot oblika blaznosti, religiozni ljudje pa nič drugega kot blazneži? Toda mar ne bi mogli enako upravičeno trditi, da so ljudje z diagnosticirano psihozo pravzaprav nerazumljeni vizionarji, ki so jih ljudje, prikrajšani za njihove sposobnosti, zmotno in omalovažujoče označili za psihotike? (Claridge, 2010: 75)

Še do nedavnega se je prevladujoča miselnost na področju psihiatrije in psihologije dosledno napravljala v črno-bele barve redukcionalizma. V tem bipolarnem boju “ali patologizacija ali spiritualizacija” je dobršen del prejšnjega stoletja prevladovala patologizacijska struja, ki je duševne bolezni merila z medicinskimi vatli in vztrajno obljubljala, da je odkritje nevrobiološke okvare, odgovorne za njihov nastanek, tako rekoč za ovinkom (*ibid.*: 76). V 60. in 70. letih pa se je moral ta medicinsko-patologizacijski model vsaj za krajši čas soočiti s svojo antitezo, saj se je na bojišču pojavilo antipsihiatrično gibanje, ki je izpostavljalo potencialno odrešujočo (preobrazbeno) moč “blaznosti”, kulturno pogojenost psihiatričnih kategorij (“simptomov”) in njihovo vpetost v vzvode družbene nadvlade (Jackson in Fulford, 1997: 55). Tako sta se glede

vprašanja o odnosu med mistiko in blaznostjo na področju psihiatrije in psihologije uveljavili dve diametralno nasprotni tolmačenji: po eni strani so pripadniki *patologizacijske* struje, kamor sodi vplivna Skupina za napredek v psihiatriji oz. SNP (ang. *Group for the Advancement of Psychiatry; GAP*), vso duhovnost/religijo/mistiko označili za (pol-)patološko, po drugi strani pa so pripadniki *spiritualizacijske* struje, kakršna sta antipsihiatrična avtorja Laing in Bateson, vso psihopatologijo označili za (pol-)duhovno/religiozno/mistično, vsaj v smislu, da so lahko tovrstna izkustva bodisi dobra bodisi slaba, a ne bolezenska (*ibid.*: 54).

V bridkih sporih med obema strujama pa so se polagoma izkristalizirale tudi njune poglavitne pomanjkljivosti. Če so namreč mistična izkustva res psihopatološka, zakaj je potem videti, da so življenja tistih, ki jih doživljajo, ne le enako, temveč celo bolj bogata in polna kot življenja “normalnih” ljudi? In če so psihopatološka izkustva res mistična, zakaj imajo potem strašljivo drugačne osebnostno-vedenjske posledice? In nasploh: če so mistična in psihopatološka izkustva res *istovetna*, zakaj je sploh kadarkoli prišlo do *razlikovanja* med njimi? Zakaj so denimo že v krščanskem srednjem veku blaznost ločevali od mistike (glej npr. Torn, 2011)? Od kod ta diferenciacija, če gre v bistvu za eno samo doživljajsko kategorijo? V zadnjih dvajsetih letih se je zato vse več avtorjev pričelo odmikati od skrajnih redukcionističnih pozicij in iskati vmesno pot med njima. Tako se trend počasi, a vztrajno pomika v smeri alternativnega (integrativnega)^{***} pogleda, po katerem podobnosti med mističnimi in psihotičnimi izkustvi ne pričajo o tem, da ena doživljajška kategorija *prevladuje* nad drugo, temveč o tem, da imamo opraviti z *dvema obrazoma istega izkustva*. Vprašanje tako ni več, “*ali* patologizacija *ali* spiritualizacija”, ampak “*zakaj* (v določenih primerih) patologizacija in *zakaj* (v določenih primerih) spiritualizacija”. Novonastalo dilemo je Mike Jackson poimenoval “duhovno-psihotični paradoks” in jo ubesedil takole:

[K]ako je možno, da sta doživljajski kategoriji, katerih pragmatični učinki so si v nekaterih ozirih diametralno nasprotni, tako tesno povezani, da se zdi, da izhajata iz skupnega odzadnjega procesa? Kaj določa, ali določeno izkustvo sodi na eno ali na drugo stran meje – ali bo posameznik našel “serafe” ali “kače”? (Jackson, 2010: 140)

Pomemben ključ do morebitne rešitve duhovno-psihotičnega paradoksa je bila ugotovitev, da psihotičnih izkustev ne zasledimo samo med *klinično*, temveč tudi med *zdravo* populacijo. Nekateri avtorji (denimo Claridge, 2010) so zato predlagali t.i. “kontinuirani model psihoze”, po katerem so

različno izraziti psihotični pojavi prisotni v celotni populaciji, od “normalnih” posameznikov na enem do polnokrvnih shizofrenikov na drugem polu. Po tem modelu so psihotični *simptomi* le skrajna manifestacija osebnostnih *lastnosti*, ki jih najdemo v zdravi populaciji. [...] Izraz, ki opisuje ta kontinuum, je *shizotipija*, označuje pa osebnostno lastnost, podobno drugim individualnim razlikam, denimo dimenziji introvertiranost-ekstravertiranost. Shizotipske lastnosti tako zajemajo človekova nagnjenja k nenavadnim zaznavnim ali kognitivnim izkustvom in sposobnost divergentnega mišljenja. (Heriot-Maitland, 2008: 313)

Teoretski konstrukt shizotipije^{5,6} se torej nanaša na dozdevno obči, a neenakomerno razporejeni nabor specifičnih lastnosti ali nagnjenj, ki posameznika delajo bolj ali manj dovzetnega za “neobičajna” izkustva. Ker naj bi bile shizotipske lastnosti/nagnjenja povezane ne le s psihopatologijo, ampak tudi z ustvarjalnostjo in duhovnostjo (*ibid.*: 314–315), same po sebi niso patološke, lahko pa to v primernih okoliščinah postanejo.⁷ Toda boljše razumevanje skupnega odzadnjega procesa – shizotipskega kontinuumu –, nam še ne pove, katere so te specifične “okoliščine”, ki določajo, ali bo neko “neobičajno” izkustvo doživeto kot patološko (kačje) ali mistično (serafsko).

⁵Ideja o kontinuumu med normalnostjo in psihotičnostjo ni nova in sega v začetke prejšnjega stoletja. Eugen Bleuler je denimo že leta 1911 v svoji pionirski razpravi o shizofreniji omenjal tudi t.i. “shizoidno osebnost”, pri kateri naj bi bili simptomi shizofrenije prisotni v blažji obliki. Pojem “shizotipija” je v 50. letih prvi uporabil Sandor Rado in ga nato v 60. letih dodelal Paul Meehl, nov zalet pa je dobil v 90. letih, ko se je izkazal kot prikladna osnova za iskanje “tretje poti” med medicinskimi in antipsihiatričnimi modeli duševnih obolenj (Claridge, 2010: 77; Peters, 2010: 127).

⁶Kot izpostavlja Claridge, nastopa v strokovni literaturi poleg pojma “shizotipija”, ki izvira iz *psihiatričnega* miljeja, soroden pojem “psihoticizem”, ki je nastal v *psihološkem* miljeju in ga je v sklopu osebnostne teorije razvijal predvsem H. J. Eysenck. Psihoticizem označuje “dovzetnost za psihoze *vseh vrst*, tj. tako bipolarnih (manično-depresivnih) kot shizofrenskih oblik” in naj bi bil po Clardigeu teoretsko bolj dodelan kot shizotipija (Claridge, 2010: 77). Toda ker se je v literaturi o odnosu med mistiko in psihopatologijo uveljavil predvsem prvi izraz (“shizotipija”), bomo v izogib nepotrebnih zmed in v želji po čim večji usklajenosti z ostalo literaturo temu trendu sledili tudi mi, pri čemer velja poudariti, da bomo izraz razumeli *karseda široko*, tj. ne le v navezi na shizofrenijo, ampak na vsa smerjena/anomalna doživljajska stanja.

⁷Zanimivo je, da sta se znotraj t.i. kontinuiranega modela že oblikovali dve nasprotujoči si struji, ki koreninita v različnih pojmovanjih postuliranega osebnostnega kontinuumu (shizotipija proti psihoticizmu; glej tudi prejšnjo opombo). Prva struja, osnovana na *psihiatričnem* (medicinskem) pojmu *shizotipije*, vidi “shizotipske lastnosti” kot *blago obliko psihoze*, medtem ko druga struja, osnovana na *psihološkem* pojmu *psihoticizma*, vidi “psihoticistične lastnosti” kot le še eno *osebnostno dimenzijo*. Povedano drugače, če so shizotipske/psihoticistične lastnosti po prvi interpretaciji le “subklinična oblika bolezni”, tj. v osnovi *patološke*, so po drugi interpretaciji “opisi individualnih razlik med ljudmi”, tj. v osnovi *normalne* (Claridge, 2010: 79–80). Pri prvi (medicinski ali “kvazidimenzionalni”) interpretaciji imamo torej opravka s *patologizacijo* nabora osebnostnih lastnosti v (dozdevno) zdravi populaciji, pri drugi (“povsem dimenzionalni”) pa z (delno) *normalizacijo* psihotičnih simptomov. Rezultati raziskav dajejo zaenkrat prednost *drugi* (nepatologizacijski oz. povsem dimenzionalni interpretaciji), zato večina avtorjev uporablja izraz “shizotipija” v tem širšem (“normalizacijskem”) in ne v ožjem (“patologizacijskem”) pomenu (Claridge, 2010: 79–81; Peters, 2010: 128).

Po enem odmevnejših neredukcionističnih modelov naj bi pri tem igralo ključno vlogo (*o*)*ovrednotenje* ali *ocena* izkustva s strani osebe, ki to izkustvo doživlja. Heriot-Maitland postavi hipotezo, da imajo mistična in psihopatološka izkustva *skupno fenomenološko jedro*, ki sestoji iz “doživetja enosti” (*ibid.*: 307). Shizotipske lastnosti so sicer pokazatelj tega, ali je nek posameznik bolj ali manj *dovzeten* za doživetje enosti, ne pa tudi, kako bo *sámo* doživetje *ovrednotil/ocenil*. Toda da bi bolje razumeli, kako do ovrednotenja sploh pride, si moramo na kratko ogledati, kakšna naj bi bila *funkcija* doživetja enosti: zakaj se pojavi in čemu služi? Heriot-Maitland predlaga, da gre v osnovi za *proces, namenjen reševanju bivanjskih vprašanj* (*ibid.*), ki je strukturno soroden ustvarjalnemu procesu. Kot je znano, je Graham Wallas v 20. letih prejšnjega stoletja ustvarjalni proces razčlenil v štiri zaporedne faze: (1) *preparacija* (zastavitev pomembnih vprašanj), (2) *inkubacija* (opustitev aktivnega dela na vprašanjih), (3) *iluminacija* (novi uvidi) in (4) *verifikacija* (preverba in implementacija rešitve). Batson in Ventis sta na tej podlagi v 70. letih predlagala analogen štiristopenjski model za religijska izkustva: (1) *bivanjska kriza* (zastavitev bivanjsko pomembnih vprašanj); (2) *samopredaja* (obup spričo nezmožnosti odkritja bivanjskega smisla), (3) *nov pogled* (preseganje starih kognitivnih struktur in usvojitve novega smisla) ter (4) *ново življenje* (življenje novega pogleda z novimi kognitivnimi strukturami) (*ibid.*: 309).

Heriot-Maitland je Batsonov in Ventisov model dodelal z idejo shizotipije in doživetjem enosti ter ga strnil v tri faze: (1) *zlom* pojmovnega sistema, (2) *začasno zavrtje* pojmovnih sistemov in (3) *preoblikovanje* pojmovnega sistema (*ibid.*: 310). Končna slika naj bi bila torej sledeča: bivanjska vprašanja, pospremljena s pravimi zunanjimi okoliščinami (stresni dejavniki itd.), privedejo shizotipske osebnosti – osebe z izraženimi shizotipskimi lastnostmi – do točke, ko se jim (1) poruši pojmovni sistem, s katerim so doslej tolmačili sebe in svet. Ta razpad pojmovne strukture spremlja (2) doživetje enosti, ki je prosto vseh zgodovinskih, kulturnih ali družbenih vplivov, sledi pa mu (3) *proces ovrednotenja*, ki poskrbi za *preoblikovanje* pojmovnega sistema, v katerem so bivanjske težave, ki so privedle do (1), uspešno odpravljene (*ibid.*). Ključni dejavnik, ki določa, ali se bo (2) doživetje enosti sprevrglo v mistično ali psihotično izkustvo, je torej (3) to, kako bo oseba to doživetje ovrednotila. Heriot-Maitland poudarja, da igrajo tukaj pomembno vlogo *zunanje* (družbeno-kulturno-religijske) okoliščine: če je denimo neka oseba vpeta v konkretno religijsko tradicijo, bo spričo smernic, ki ji jih bo nudil sistem naukov in praks, ter aktivne podpore, ki je bo deležna s strani sovernikov, zmožna uspešno preoblikovati pojmovni sistem, medtem ko bo oseba, ki takšne podpore ni deležna, pri tem manj uspešna ali sploh ne (*ibid.*: 316–317). Po tem modelu je torej razlika med mističnimi in psihotičnimi izkustvi posledica razlik v

ovrednotenju doživetja enosti: v prvem primeru je to ovrednotenje za posameznika uspešno, v drugem pa (vsaj začasno) ne.

4. OD KAČJEGA GNEZDA DO KRALJESTVA SERAFOV

Kako se torej vse, kar smo o odnosu med mistiko in psihopatologijo povedali doslej, sklada s splošnim prikazom mističnega doživljanja, ki smo ga razgrnili nekoliko višje? Pričnimo s *fenomenološkim* vidikom. Čeprav nedvomno drži, da so si psihopatološka in mistična doživetja v prenekaterih vidikih *podobna*, pa je nujno poudariti, da so le redko – če sploh – *identična*. Videli smo, da nekatere dozdevne podobnosti – videnja, glasovi, občutje bivanjske praznine in odtujenosti itd. – sploh *ne* sodijo med *mistična*, temveč med *mistično pot spremljajoča* doživetja. Gre za doživetja, ki jih mistik na duhovni poti utegne srečati, a za sama mistična doživetja niso konstitutivna. Tudi v primerih, ki fenomenološko sicer *so* podobni mističnim (denimo občutek enosti, razpad meje med jazom in svetom, pogreznitev v enost-ničnost itd.), je ob podrobnejši analizi mogoče zaslediti določena odstopanja. Kot pravilno opozarja Austin, je ena od temeljnih razlik ta, da v psihotičnih izkustvih običajno ne pride do *de*-flacije, ampak do *in*-flacije občutka jaza:

Pri določenih shizofrenikih se v zgodnjih fazah psihoze poveča zavedanje njih samih, drugih in sveta. Pri paranoidni shizofreniji lahko samozavedanje doseže celo tako ekstremne razsežnosti, da ima bolnik občutek, da se vsak dražljaj nanaša nanj in je poln zanj relevantnih pomenov. (Austin, 1999: 30)

Druga pomembna razlika je notranja *koherenca* doživljanja: v psihotičnih izkustvih se nemalokrat zgodi, da so doživetja notranje “nedosledna”, denimo da oseba goji občutke grandioznosti in izniččnosti *sočasno*. Po eni strani poroča o izgubi jaza, porušenju meje med njo in svetom itd., po drugi strani pa je ravno *ona* poklicana od Boga, da širi veselo oznanilo, ali je nemara celo Bog sam itd.

Te razlike, čeprav nezanemarljive, pa za našo razpravo niti niso bistvene. Kajti tudi če sprejmemo trditev, da so psihopatološka in mistična izkustva (vsaj občasno) *fenomenološko istovetna*, leži bistvena razlika med njimi na *ontološki ravni*. Čeprav bo namreč psihotik morda *doživel* točno to, kar je doživel mistik, mu tega ne bo uspelo tudi *do-živeti*, torej pretopiti v celobitno (nedualistično) življenjsko držo. To pomeni, da se mistik in psihotik v določenih doživljajskih sferah *lahko* srečata, a se ne gibljeta nujno v isti smeri in zato ne bosta nujno pristala na istem cilju. Heirot-Maitland, Batson in Ventis imajo nedvomno prav, ko trdijo, da so psihotična in mistična doživetja odzivi na bivanjska vprašanja, a se motijo, ko menijo, da je rešitev teh vprašanj stvar preoblikovanja pojmovnega sistema: mistik bivanjske stiske ne razreši *izven*

doživetja – z ovrednotenjem tega, kar je doživel, in preoblikovanjem pojmovnih struktur –, temveč *znotraj* njega – tako, da stisko *do-* in *od-živi*. Ne gre za to, da bi najprej *doživel* enost in nato to enost pravilno *ovrednotil*, temveč za to, da to enost *celobitno do-živi*, jo *vnese v življenje kot tako*. Mistik se spusti k viru, iz katerega iztekajo tako bivanjska vprašanja kot odgovori nanje, ter pije *neposredno* iz njega: zakaj bi iskal odgovore, če ni več problema, na katerega bi bilo treba odgovoriti?⁸ Mistično nedualistično do-živetje namreč razkrije, da ni ničesar, kar bi bilo treba o-pojmiti, saj je ravno proces (dualističnega) (o)pojmljenja tisti, ki je problematičen. Razrešiti bivanjsko dilemo s (preoblikovanim) pojmovnim sistemom je v tem oziru podobno poskusu, da bi ugriz od-griznil samega sebe, kajti pojmovne “rešitve” niso dejanske rešitve, ampak le *hrbta stran problema*.

Čeprav se torej lahko primeri, da psihotik in mistik doživita *isto* izkustvo, bo psihotik ostal na *fenomenološki* (dualistični), mistik pa se bo premaknil na *ontološko* (nedualistično) raven. Tako pri prvem kot pri drugem se bosta jaz in svet *zamajala* – se “snela s tečajev” –, a se bosta pri psihotiku v končni fazi *porušila*, pri mistiku pa *so-postavila*. Psihotično izkustvo je potemtakem mističnemu podobno v tem, da razblini samoumevnost dualistične razcepljenosti na mene in svet, a se od njega pomembno razlikuje v tem, da tega razblinjenja ni zmožno do-živeti. Če mistik preko “smrti jaza in sveta” dospe do njune temeljne *so-visnoti*, pa psihotik preko “smrti jaza in sveta” pristane v njuni *raz-visnosti*: namesto ne-dualistične *so-določenosti* je prisotna dualistična *ne-ubranost*. Psihotik jaz in svet le “razklene” – ju “iztakne” iz njunih (dozdevno) zakoličenih tečajev –, a ni zmožen preseči dualistične doživljajske sheme: ne predrugači *koordinatnega sistema*, temveč le premeša *njegove akterje*. In če je psihotik med *samim doživljanjem* mistični nedvojnosti bližje kakor “normalni” ljudje, pa spričo nezmožnosti njegovega do-živetja postane *v končni instanci* od nje še toliko bolj odmaknjen: *mistik* živi iz “počeza” med tu-in-tam, “normalen” človek iz “tu, ki mu je zoperstavljen tam”, *psihotik* pa iz “navzkrižja” med tu-in-tam. Psihoza tako človeka v svoji prvi (negativni) fazi “mističnemu” *približa*, a ga nato v drugi (pozitivni) fazi iz njega silovito *izvrže*. To bi lahko ubesedili tudi takole: po razpadu pojmovnega sistema (Heirot-Maitland) uspe mistiku vso pojmovnost *prežariti* s temo “doživete enosti”, medtem ko psihotik “doživeto enost” *zatemni* z lučjo (vnovičnega) opojmljenja. Mistično doživetje namreč razkrije ravno celobitno, bivanjsko naravo doživljanja, to, da izkustvo ni le “v naših glavah”, ampak je *temeljni odraz nedvojnega življenja*.

⁸To nas spomni na famozno Wittgensteinovo tezo 6.5. iz Traktata: “Za odgovor, ki ga ne moremo izreči, tudi ne moremo izreči vprašanja. *Uganke [Problema]* ni. Če sploh lahko zastavimo vprašanje, potem *lahko* nanj tudi odgovorimo.”

Ena od poglobitnih težav pri uokvirjanju vprašanja o odnosu med mističnimi in psihotičnimi izkustvi je dvoumna narava samega izraza "izkustvo":

Po eni strani se beseda nanaša na v času zgoščene, pogosto ekstatične [*sic*] epizode v mistikovem življenju [...]; po drugi strani pa je njen pomen širši in zajema več vidikov mistikove kariere, med drugim [...] prvine zavedanja [vednosti] in doseženega ali iskanega bivanjskega stanja. (Kellenberger, 1978: 184)

Mi smo skušali to dvoumnost tematizirati skozi dvojico *doživetje* – *do-živetje*, pri čemer pa seveda ne gre le za *pomensko* ali (še manj) *stilistično* distinkcijo, temveč za odraz enega od ključnih vidikov mistike. Mistično doživetje namreč razkrije ravno celobitno, bivanjsko naravo doživljanja, to, da izkustvo ni le "v naših glavah", ampak je *temeljni odraz nedvojnega življenja*. V vsakem (dualističnem) doživetju je že poblisk (nedualističnega) do-živetja, fenomenologija nujno korenini v ontologiji. Tudi če psihopatologiji uspe ta poblisk pretvoriti v sij reflektorja, pa je vse skupaj brez pomena, če človeka ob tem ne prebudi k dejstvu, da je – če se tudi sami izrazimo nekoliko bolj mistično – on sam ta svetloba, ki prežarja vse, kar je. Ali drugače, tudi če se psihopatologija z mistiko sreča na ravni *doživetja*, bo, če to doživetje ne preraste v živetje, deroči tok nedvojnega življenja, ostala le blodnja in blaznost, kačje gnezdo, ki ga od kraljestva serafov loči brezdanji, nemara nepremostljivi (?) prepad.

::LITERATURA

- Andreasen N. C., Flaum M., Swayze V. W., Tyrrell G., Arndt S. (1990): "Positive and Negative Symptoms in Schizophrenia. A Critical Reappraisal". *Archives of General Psychiatry* 47: 615–621.
- Austin, James H. (1999): *Zen and the Brain*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Barendregt, Henk (1988): "Buddhist Phenomenology". Seminar, predstavljen na Konferenci o temah in perspektivah s področja sodobne logike in filozofije znanosti v Cesena, Italija (7.–10. januar), Clueb, Bologna: 37–55.
- Chadwick, Peter K. (2010): "On Not Drinking Soup with a Fork: From Spiritual Experience to Madness to Growth – A Personal Journey". V: Clarke, Isabel (ur.). *Psychosis and Spirituality. Consolidating the New Paradigm*. Chichester: Wiley Blackwell: 65–73.
- Claridge, Gordon (2010): "Spiritual Experience: Healthy Psychoticism". V: Clarke, Isabel (ur.). *Psychosis and Spirituality. Consolidating the New Paradigm*. Chichester: Wiley Blackwell: 75–87.
- Clarke, Isabel (2010): "Psychosis and Spirituality: The Discontinuity Model". V: Clarke, Isabel (ur.). *Psychosis and Spirituality. Consolidating the New Paradigm*. Chichester: Wiley Blackwell: 101–114.
- Eaton W. W., Thara R., Federman B., Melton B., Liang K. (1995): "Structure and Course of Positive and Negative Symptoms in Schizophrenia". *Archives of General Psychiatry* 1995 52: 127–134.
- Feuerstein, Georg (1990): *Holy Madness: The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts, Holy Fools, and Rascal Gurus*. London: Arkana: Penguin.
- Forman, Robert K. C. (1999): *Mysticism, Mind, Consciousness*. Albany: New York Press.
- Forman, Robert K. C. (2007): "What Does Mysticism Have To Teach Us About Consciousness?". *AntiMatters* 1 (2): 71–89.
- Forman, Robert K. C. (ur.) (1990): *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Happold, Frederick C. (1963/1990): *Mysticism: A Study and an Anthology*. London: Penguin Books.
- Heriot-Maitland, Charles P. (2008): "Mysticism and Madness: Different Aspects of the same Human Experience?". *Mental Health, Religion & Culture* 11 (3): 301–325.
- Horgan, John (2003): *Rational Mysticism: Spirituality Meets Science in the Search of Enlightenment*. Boston, New York: Mariner Books.
- Hunt, Harry T. (2007): "Dark Nights of the Soul: Phenomenology and Neurocognition of Spiritual Suffering in Mysticism and Psychosis". *Review of General Psychology* 11 (3): 209–234.
- Jackson, Mike in Fulford, K. W. M. (1997): "Spiritual Experience and Psychopathology". *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 4 (1): 41–65.
- Jackson, Mike (2010): "The Paradigm-Shifting Hypothesis: A Common Process in Benign Psychosis and Psychotic Disorder". V: Clarke, Isabel (ur.). *Psychosis and Spirituality. Consolidating the New Paradigm*. Chichester: Wiley Blackwell: 139–153.
- Jäger, Willigis (2009): *Vsak val je morje in drugi spisi: Mistična duhovnost*. Petrovč: Društvo Znamenje.
- James, William (2009/1902): *The Varieties of Religious Experience*. Scots Valley: IAP.
- Janez od Križa (2001): *Vzpon na goro Karmel*. Ljubljana: Družina.
- Jantzen, Grace M. (1990): "Could There Be a Mystical Core of Religion?". *Religious Studies* 26 (1): 59–71.
- Janz, Bruce (1995): "Mysticism and Understanding: Steven Katz and His Critics". *Studies in Religion* 24 (1): 77–94.
- Kocijančič, Gorazd (1993): *Grški očetje o molitvi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kokushi, Muso (2000): "Pogovori v sanjah". V: Ule, Andrej (ur.). *Sebstvo in meditacija. Poligraf: Revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 17/18 (5). Ljubljana: Nova revija: 259–286.
- Loy, David (1988): *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*. New York: Humanity Books.
- McGinn, Bernard (1991): *The Presence of God: A History of Western Mysticism. Vol. I: The Foundations of Mysticism*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Oblak nevedenja** (1996): Ljubljana: Nova revija.

- Pečenko, Primož (1990): *Pot pozornosti: Osnove budistične meditacije*. Ljubljana: Domus.
- Peters, Emmanuelle (2010): "Are Delusions on a Continuum? The Case of Religious and Delusional Beliefs". V: Clarke, Isabel (ur.). *Psychosis and Spirituality. Consolidating the New Paradigm*. Chichester: Wiley Blackwell: 127–138.
- Stace, Walter. T. (1960a): *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan and Co.
- Stace, Walter. T. (1960b): *Teachings of the Mystics*. New York: New American Library.
- Torn, Alison (2011): "Madness and Mysticism: Can a Mediaeval Narrative Inform Our Understanding of Psychosis?". *History and Philosophy of Psychology* 13 (1): 1–14.
- Underhill, Evelyn (1930/2002): *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
- Vörös, Sebastjan (2013): *Podobe neupodobljivega: (Nevo)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete. (v tisku).
- Walsh, Roger in Shapiro, Shauna L. (2006): "The Meeting of Meditative Disciplines and Western Psychology: A Mutually Enriching Dialogue". *American Psychologist* 61 (3): 227–239.
- Zahner, Robert C. (1980): "Mysticism Sacred and Profane". V: Woods, Richard (ur.). *Understanding Mysticism*. New York: Image Books: 56–77.

Franci Zore
**PRIBLIŽEVANJE IN
RAZHAIANJE.
K HERAKLITOVEMU
FRAGMENTU B 122**

95-105

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA
E-MAIL: FRANCI.ZORE@GUEST.ARNES.SI

::POVZETEK

HERAKLITOV ENOBESEDNI FRAGMENT B 122, ki se glasi “ἀγχιβάσις”, vse prevečkrat prevajamo zgolj kot “približevanje”, medtem ko velja v različnih interpretacijah zaradi pomanjkanja konteksta za slabo ali ne-razložljivega. Izjema je tu Heidegger, ki pa vseeno ostaja v obzorju pomena, ki besedo povezuje le z bližino: “iti v bližino”. Toda manj upoštevaní slovarski pomen besede in njenih sopomenk ter zgodnja raba glagola ἀμφισβητεῖν pri Herodotu nakazujeta, da gre pri pomenu te besede v osnovi za “razhajanje”, celo “spor, prepiranje”. Verjetno pa glede na etimologijo besede (predvsem predpone ἀγχι) tudi ta redukcija ne bo povsem zadovoljiva. Zato je ἀγχιβάσις – predvsem znotraj konteksta Heraklitove zgodnje modrosti – verjetno treba razumeti v obeh pomenih, kot “razhajajoče se približevanje” in “približevajoče se razhajanje”.

Ključne besede: Heraklit, anchibasíe, približevanje, razhajanje.

ABSTRACT

COMING NEAR AND GOING APART. HERACLITUS' FRAGMENT B 122
Heraclitus' one-word fragment B 122, which in Greek reads “ἀγχιβάσις”, is all too often translated simply as “coming near”, while the interpretations usually consider it – due to the lack of context – as poorly comprehensible or not comprehensible at all. The exception here is Heidegger, who nevertheless remains within the horizon of the meaning which relates the word only to nearness: “to go near.” The less considered dictionary meaning of the word and its synonyms, however, and the early use of the verb ἀμφισβητεῖν in Herodotus indicate that the meaning of this word basically has to do with “going apart”, even “disputing, wrangling.” Probably, taking into account the etymology of the word (especially the prefix ἀγχι), this reduction will not be completely satisfactory. Therefore, ἀγχιβάσις – especially within the context of early wisdom of Heraclitus – is likely to be understood in both senses, as “coming near in going apart” and “going apart in coming near”.

Key words: Heraclitus, anchibasíe, coming near, going apart.

::UVOD

Ko pri tako imenovanih “predsokratikih”, torej zgodnjih ali arhaičnih grških mislecih, govorimo o njihovih “fragmentih” – od nikogar ni namreč ohranjeno nobeno delo v celoti, ampak imamo samo navedke (ali: predpostavljene navedke) in poročila pri kasnejših avtorjih –, je med najbolj “fragmentarnimi” fragmenti gotovo ena beseda, ki velja po izdaji Dielsa in Kranza za Heraklitov fragment B 122.¹ Gre za besedo ἀγγιβασίη. Da je Heraklit uporabljal (ali celo samo enkrat uporabil) to besedo, zvedemo iz zelo poznega pričevanja: gre za bizantinski leksikalni navedek iz 10. stoletja v leksikonu, katerega avtorstvo je pripisano Sudu.²

Besedilo, kot ga – nekoliko okrajšanega glede na Sudov leksikon – najdemo v izdaji Dielsa in Kranza³ ter v slovenskem prevodu te izdaje,⁴ se glasi:

22 B 122 [9]. Suid. s.v. ἀγγιβατεῖν und ἀμφισβατεῖν: ἀγγιβασίην Ἡράκλειτος.

22 B 122 [9]. Suid. pod geslom: pristopati in približevati se; Heraklit: **približevanje.**⁵

Kahn je ta enobesedni fragment v svoji izdaji Heraklita uvrstil v *Dodatek 1: Dvomljivi navedki iz Heraklita*.⁶ Kot sam pravi, sicer “ni nobenega razloga, da bi dvomili o avtentičnosti ene same besede, navedene kot B 122 pri Dielsu, toda tudi nobenega namiga o stavčnem kontekstu in zato nobenega načina, da bi ga sestavili kot smiselni fragment.”⁷

Problematično pa ni samo pomanjkanje interpretativnega konteksta; kot bomo videli kasneje, je tudi pomen te besede povsem dvoumen: ne glede na to, da večina prevajalcev in razlagalcev razume ἀγγιβασίη kot približevanje

¹Besedilo je predvsem z dodatnimi gradivom dopolnjen odlomek iz referata, ki sem ga pod naslovom “Znamenja na poti Heraklitovega mišljenja” predstavil na *Dvodnevnem mednarodnem simpoziju o predsokratikih*, Ljubljana, 21.-22. 10. 2013.

²Suda (ali Suidas) je obsežni bizantinski leksikon iz 10. stoletja; za standardno velja izdaja Ade Adler, *Suidae lexicon*, 5 zv., Leipzig 1928-38 (in ponatis 1994-2001).

³Hermann Diels, Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, zv. 1, Zürich 1996 (ponat. 6. izd. iz 1951), ; zv. 2, Zürich 1996 (ponat. 6. izd. iz 1952); zv. 3 (*Wortindex, Namen- und Stellenregister*), Zürich 1998 (6. izd. iz 1952).

⁴Grško-slovenska dvojezična izdaja: *Fragmenti predsokratikov*, izd. H. Diels in W. Kranz, ur. G. Kocijančič, prev. D. Benko, Ž. Borak, J. Ciglenečki, I. J. Fridl, M. Horvat, G. Kocijančič, D. Movrin, B. Vezjak, S. Weiss in F. Zore, 3 zv., Ljubljana 2012.

⁵Diels-Kranz, 1. zv, str. 178; slov. prev., 1. zv., str. 401 (Heraklita prev. F. Zore).

⁶Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge 1979, str. 288.

⁷*Isto.*

(ali kaj podobnega), se bo pokazalo, da je ta beseda v zgodnji rabi imela ne samo še druge pomene, ampak da je imela tudi prav nasprotni pomen, namreč pomen razhajanja, oddaljevanja.

!!PREVAJANJE IN INTERPRETACIJA BESEDE ἀγγιβασίη KOT PRIBLIŽEVANJA

Nemogoče in tudi nepotrebno bi bilo navajati celotno zgodovino prevajanja tega fragmenta v sodobne jezike, zato naj se osredotočimo samo na nekaj primerov, ki so morda najbolj vplivni, hkrati pa ilustrirajo temeljno naravnost prevajalcev.

V že omenjeni temeljni izdaji Dielsa in Kranza, ki je bila verjetno tudi pri prevajanju (ne le pri prevzemu kritične izdaje besedila in uveljavljanju standardne paginacije fragmentov) eden od pomembnih "pravirov" za nadaljnje prevode, najdemo za grško besedo ἀγγιβασίη v Heraklitovem fragmentu B 122 prevod "Annäherung", torej "približevanje".⁸

Druga pomembna kritična izdaja Heraklitovih fragmentov, ki jo je pripravil Miroslav Marković in kjer se ta fragment nahaja pod številko 111,⁹ ima prevod: "ἀγγιβασίη,"¹⁰ torej zopet "približ(ev)anje". Charles Kahn v svoji že omenjeni izdaji ἀγγιβασίη prevaja kot "stepping near", "stopanje v bližino" ali "stopanje bliže".¹¹

Med italijanskimi se prevod Giovannija Realeja glasi: "Avvicinamento' (ἀγγιβασίη) è termine di Eraclito,"¹² torej: "približevanje", "bližanje". Enak prevod srečamo tudi pri Giorgiu Colliju (pri njem je to fragment 14 [A 110]).¹³ Podobno prevaja Gabriele Giannantoni: "Accostamento' è termine di Eraclito,"¹⁴ torej približanje ali primikanje.

Kirk in Raven ta fragment v svojem komentiranem izboru omenjata zgolj v opombi, kjer ga prevajata v "going near to", "iti blizu k (nečemu)".¹⁵ Njegovo razlago navezujeta na Sekstovo primerjavo – kot jo najdemo v

⁸Diels-Kranz, I. ZV, str. 178.

⁹Miroslav Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Editio maior*, Mérida (Venezuela) 1967; *Heraclitus. Texto griego y versión castellana por M. Marcovich. Editio minor*, Mérida (Venezuela) 1968.

¹⁰*Editio minor*, str. 131.

¹¹Kahn, *isto*, str. 289.

¹²*I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, ur. Giovanni Reale, Milano, 2006, str. 369.

¹³Giorgio Colli, *La sapienza greca III. Eraclito*, Milano 1980, *1993, str. 101.

¹⁴*I presocratici: testimonianze e frammenti*, [uvod Gabriele Giannantoni], Bari 1969, str. 220.

¹⁵Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1957, *1983, str. 206, op. 1.

Heraklitovem fragmentu A 16 – med ponovnim oživljanjem “duše-ognja s pomočjo ponovno vzpostavljenega stika z vesoljnim Logosom” in “načinom, na katerega žerjavica ponovno zagori, ko je prinešena blizu živemu ognju.” Po njunem mnenju si je mogoče zamisliti, da ta Heraklitova beseda ἀγγιβασιή “pripada isti podobi”.¹⁶

Če denimo Charles Kahn, kot smo omenili zgoraj, dvomi o možnosti razumevanja tega fragmenta, pa je toliko večji interpretativni navdih ta beseda pomenila za Heideggerja, posebej v spisu “Anchibasíe. Samogovor v troje na poljski poti med raziskovalcem, učenjakom in modrecem”¹⁷ iz leta 1945. Zakaj je enobesedni fragment lahko pomemben, razloži lik modreca: “Sploh mi je vprašljivo, ali so to, kar filologija in zgodovinopisci filozofije imajo za ‘fragmente’, res drobci. Morebiti velja isto za besede, ko jih predstavljamo iz celote kakega spisa. Same v sebi sploh niso drobci, saj so ubesedile neokrnjeno bistvenost misli, ki jih je mislec mislil.”¹⁸ Prej bi lahko govorili o “razmerju, prek katerega človek prebiva v bližini do daljine”, pa o besedi, “ki bi nam lahko razjasnila, da smo vmes prišli pred nekaj neupovedljivega”.

Toda kaj ta beseda pomeni? Učenjak pove, da jo prevajajo kot “prihajanje do (nečesa)”, “Herangehen”, za kar se v pogovoru izkaže, da bi lahko izražalo “bistvo spoznanja” in bi bila to “vodilna beseda v razpravi o bistvu moderne znanosti”, dobessedno pa da pomeni “iti blizu”, “Nahegehen”.¹⁹ Na raziskovalčevo vprašanje, kaj naj si pri tem mislimo, ter ugotovitev, da “bi morala beseda namesto ‘priti do (nečesa)’ in ‘iti blizu’ pomeniti toliko kot ‘ostajati stran (od)’”, učenjak odgovori: “Kar pa v besedi Anchibasíe ne zazveni niti najneznatneje; govor je namreč o anchí, ‘blizu’ in o basíe, baínein, ‘koračiti’, ‘iti’.”²⁰ Beseda imenuje “bistveni odnošaj človeka do prisostvujočega znotraj neskritosti”.²¹ Pomembno je, da prevod ne pomisli zgolj na tisto bližnje, ampak tudi na bližino samo, zato modrec predlaga prevod “iti-v-bližino” (In-die-Nähe-gehen), v smislu “pripustiti-se-noter, v-bližino”.²² Tu seveda ne gre več za “bistvo modernega raziskovanja”, ampak je beseda ime nad potjo, ki vodi

¹⁶ *Isto*.

¹⁷ Martin Heidegger, “ἀγγιβασιή. Ein Gespräch selbdrift auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen”, v: *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, ur. Ingrid Schüssler, Frankfurt na Majni 1995, GA 77, str. 1-159. Navajam po slovenskem prevodu A. Košarja in M. Soldo: *Pogovori s poljske poti*, Ljubljana 2004, str. 5-164.

¹⁸ *Isto*, str. 158.

¹⁹ *Isto*, str. 160.

²⁰ *Isto*.

²¹ *Isto*, str. 161-162.

²² *Isto*, str. 162. – Ob teh prevodih bi bilo vredno omeniti vsaj še omenjeno Dielsovo rešitev “Annäherung” in Snellovo “Herengang” (“hoja sem”, “bližanje”), na kar opozarja Wolfgang Steiner, *Die Aufgabe des Denkens. Martin Heidegger und die philosophische Mystik*, Augsburg 2006, str. 93, op 227 (tu avtor tudi napotuje na Beielwatesov članek, omenjen spodaj).

v noč, noč zblíževalko (Näherin)”, ki “dela le z bližino, ki daljno oddaljuje”, če “raje ne počiva”,²³ ter “v čudenju razklepa zaklenjeno” ...²⁴

Če povzamemo z Wolfgangom Steinerjem: “Heidegger jo [sc.: to besedo] prevaja in interpretira kot ‘iti v-bližino’ (In-die-Nähe-gehen) in vidi s tem natančno fokusirano to, kar je hoja razprla.”²⁵ Kljub morda nekoliko nejasnemu koncu spisa izstopa osredotočenost na bližino samo, toda sama pot, nad katero bedi bližina, ostaja. Steiner zopet pravi: “Cilj Heideggrovega početja ni dosežen, pot spokojnosti ni končana, kajti iskanje mora iti naprej, hoja se mora nadaljevati.”²⁶

::SOBESEDILO FRAGMENTA IN SLOVARSKI POMENI BESED

Toda če pogledamo celoten navedek, v katerem se pojavlja beseda, ter slovarski pomen njej sorodnih besed, pri Heideggru omenjeni in zavrjeni “ostajati stran (od)” vseeno ni povsem brez pomena. V leksikonu Suda se celotno besedilo glasi:

ἀμφισβαστεῖν· ἔνιοι τὸ ἀμφισβητεῖν, Ἴωνες δὲ καὶ ἀγχισβαστεῖν, καὶ ἀγχισβασίην· Ἡράκλειτος. (alpha, 1762)²⁷

[Geslo] ἀμφισβαστεῖν: nekateri [uporabljajo obliko] ἀμφισβητεῖν, Jonci pa tudi ἀγχισβαστεῖν; in Heraklit [ima besedo] ἀγχισβασίην.

Kaže, da je bila Heraklitova raba te besede posebnost, saj je izrecno izpostavljena. Ostale omenjene glagole pa srečamo večkrat. Latinski prevod z začetka 18. stoletja se glasi:

ἀμφισβαστεῖν. *In quibusdam vero [codicibus legitur] ἀμφισβητεῖν. Iones etiam dicunt ἀγχισβαστεῖν, [i. e. Ambigere.] Heraclitus usus est voce ἀγχισβασίην.*²⁸

²³Heidegger, *isto*, str. 163.

²⁴*Isto*, str. 164.

²⁵Steiner, *isto*, str. 93.

²⁶*Isto*.

²⁷*Suda On Line*, <http://www.stoa.org/sol/>, štetje gesel po zgoraj navedeni izdaji Ade Adler. Angleški prevod Jennifer Benedict na tem mestu: “Some [spell this] ἀμφισβητεῖν, but Ionians also [have] ἀγχισβαστεῖν [‘to wrangle’]. And Heraclitus [has the related noun] ἀγχισβασίην [‘wrangling’].”

²⁸Soudidas, *Suidæ Lexicon, Græce & Latine. Textum Græcum cum Manuscriptis Codicibus collatum a quamplurimis mendis purgavit, Notisque perpetuis illustravit: Versionem Latinam Æmilii Porti innumeris in locis correxit; Indicesque Auctorum & Rerum adjecit Ludolphus Kusterus, Professor humaniorum literarum in Gymnasio Regio Berolinensi*, Cambridge 1705.

Latinski prevod je zanimiv, ker ἀγγιβατεῖν prevaja z *ambigere*, kar pomeni iti o(koli), obiti, oklevati, dvomiti in prepirati se.²⁹ V leksikonu Suda najdemo še nekaj povezanih gesel: ἀγγιβατεῖν (alpha, 398) je le skrajšana različica zgornjega, pri ἀμφισβητεῖν (alpha, 1763) pa je morda zanimiva grška razlaga pomena: mh; συμφωνεῖν, "ne soglašati".

Če sledimo pomenu teh besed na slovarski ravni, nas slovar Liddell – Scott – Jones³⁰ za besedo, pri kateri je navedeno mesto obravnavanega Heraklitovega fragmenta ἀγγιβασίη, prav tako pa tudi z jonske oblike ἀμφισβασίη, napotuje³¹ na ἀμφισβήτησις, kar pomeni prepir in spor:³²

ἀγγιβασίη (Suda = Heraklit B 122) → ἀμφισβασίη (jon., Herodot) → ἀμφισβήτησις.

Že tu je opazna določena sorodnost, če ne celo vsaj delna zamenljivost obeh uporabljenih predpon: ἄγγι pomeni zraven, poleg, blizu, v bližini (v prostorskem ali časovnem smislu, ali tudi kot podobnost),³³ ἀμφίς pa na obeh straneh, okoli in okoli, narazen, stran, kot predpona raz- (narazen), pa tudi nasploh okoli, na neki način torej lahko tudi nekje blizu, a ne skupaj.³⁴

Podobno kot pri ἀγγιβασίη je tudi pri glagolskih oblikah ἀγγιβατεῖν³⁵ in ἀμφισβασίη, ki ju LSJ usmerja na ἀμφισβητεῖν, ki pomeni biti drugačnega mnenja, prepirati se, pregovarjati se; razhajati se, stati narazen, torej: ne strinjati se, razpravljati:³⁶

²⁹ambigo, I. Lit., to go about or around [...]. II. Trop., to wander about; to waver, hesitate, be undecided, to doubt be in suspense [...]. III. Transf. A. To argue, debate about something [...]. B. To contend, dispute, wrangle, etc. [...].” Charlton T. Lewis, Charles Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879.

³⁰H. G. Liddell, R. Scott, H. St. Jones, *A Greek-English Lexicon. With a Supplement 1968*, Oxford 1977, v nadaljevanju: LSJ. – Tu in v nadaljevanje gl. tudi ustrezna gesla v: Anton Dokler, *Grško-slovenski slovar*, Ljubljana 1912, ponat. 1999.

³¹Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Pariz 1895 in ponatisi, gesel ἀγγιβασίη in ἀγγιβατεῖν sploh ne navaja.

³²ἀμφισβήτησις, εως, ἡ, *dispute, controversy*, [...] 2. as Att. law-term, *claim* to an inheritance, [...]” LSJ. “ἀμφισβήτησις, εως (ἡ), I. contestation: 1 contestation politique [...]. 2 contestation judiciaire [...]. 3 contestation en gén., d’ou incertitude, doute [...]” Bailly.

³³ἄγγι, Poet. Adv. of place, *near*, [...] 2. of Time, [...]. II. of resemblance, *like*, [...]” LSJ. Gl. tudi Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, zv. 1, Pariz 1968, str. 16; pri ἄγγι gre za starejšo in bolj poetsko predpono.

³⁴ἀμφίς, Ep. word, once in Pi. [...], Trag. only E.*Hyps.* [...], prop. = ἀμφί, but mostly as Adv.: 1. *on both sides*, [...] 2. generally, *round about*, [...] II. *apart, asunder*, [...] B. less freq as Prep., like ἀμφί: I. c.gen. (which it may either precede or follow), *around*, [...] b. *concerning*, [...] 2. *apart from, far from*, [...] II. c. acc., *about, around*, always after its case, [...]” LSJ. Gl. tudi Chantraine, *isto*, str. 81.

³⁵ἀγγιβατέω, *stand by*, Hsch. II. Ion. for ἀμφισβητέω, Suid. Hesychius.” LSJ. Gl. tudi Chantraine, *isto*, str. 81. – Omenjeno geslo pri Hezihiju, aleksandrinskem leksikografu (verjetno iz 5. stoletja), se glasi: ἀγγιβατεῖν ἐγγυδς βεβηχέναυ (Hesychii *Alexandrinii* lexicon. *Editionem minorem curavit Mauricius Schmidt*, Jena 1867, st. 27, v. 6).

³⁶ἀμφισβητέω, [...]—Ion. ἀμφισβητέω [...]—lit. *go asunder, stand apart*: hence, *disagree with*, [...] b. abs., *disagree, dispute, wrangle*, [...] 2. c. dat. pers., *dispute or argue with* a person, [...] 3. c. gen. rei, *dispute for* or

ἀγχιβατεῖν (Hezihij in Suda) → ἀμφισβαστεῖν (jon., Herodot) → ἀμφισβητεῖν.

LSJ pri geslu ἀμφισβητέω navaja tudi zgodnje mesto iz Herodota, kjer se pojavlja oblika ἀμφισβαστεῖν in sicer v naslednjem kontekstu: ὁ ἕτερος τῶν λόγων τῷ πρότερον λεχθέντι ἀμφισβαστέων λέγεται (Hdt. 9. 74).³⁷ “Tako pravi ena zgodba, druga pa govori drugače.”³⁸ V dveh angleških prevodih eden govori o tem, da druga zgodba spodbija (disputing) prvo, drugi, da ji nasprotuje (contradicts).³⁹ Drugo mesto s tem glagolom se glasi: καὶ τοῦτον μὲν ἐντεταμένως ἀμφισβαστέειν [...] (Hdt. 4.14.2), v slovenskem prevodu: “Mož je uporno vztrajal pri svojem”.⁴⁰ Prej omenjena angleška prevoda govorita o tem, da se je pričkal (be in disput) oziroma prepiral (argued).⁴¹ Malo prej v istem odstavku omenja Herodot tudi ἀμφισβασίη· ἐς ἀμφισβασίας τοῖσι λέγουσι ἀπικνέεσθαι, pri Sovrètu: “se je postavil zoper govornico”,⁴² angleška prevajalca pa govorita o polemiki (controversy) in spodbijanju (dispute).⁴³

Na določen način je s tem pokazano, da bi, ne glede na predpono ἄγχι, pomen ἀγχιβασίη meril na razhajanje. Ta teorija je osnovana na enačenju pomena ἀγχιβασίη in ἀμφισβήτησις. Toda omenimo tudi nasprotno oceno: Giorgio Colli ugotavlja, da LSJ enači ἀγχιβασίη in ἀμφισβήτησις, “a se moti”.⁴⁴ Svoje trditve sicer podrobneje ne razloži, vendar pa si lahko zastavimo vprašanje, ali je pomanjkanje gradiva, ki bi nam dalo več primerov rabe zgodnejših oblik besed, res lahko razlog za takšno pomoto? Morda pa lahko takšno tezo podpre Hezihijev kratki navedek: ἀγχιβατεῖν ἐγγυς βεβηκέναι?⁴⁵

.....
about a thing, [...]. b. Att. law-term, *lay claim* to property of deceased or guardianship of heiress, [...]. 4. c. acc. rei, *dispute* point, *be at issue upon* it, [...]. 5. c. acc. et inf., *argue, maintain that* . . ., [...]. II. Pass., *to be the subject of dispute, to be in question*, [...].” LSJ. Gl. tudi Chantraine, *isto*, str. 81.

³⁷Grško besedilo iz Herodota tu in spodaj po: Herodotus, *The Histories*, <http://www.perseus.tufts.edu/>.

³⁸Herodot iz Halikarnasa, *Zgodbe*, prev. A. Sovrè, 2. zv., Ljubljana 1955, str. 301.

³⁹“This story is reported thus; but the other of the stories, disputing the truth of that which has been told above, is reported as follows [...]” *The History Of Herodotus*, zv. 2, prev. G. C. Macaulay, London / New York 1890, <http://www.gutenberg.org/>. “So runs this tale. The second which contradicts with the first ...”. Herodotus, prev. A. D. Godley, Cambridge 1920, <http://www.perseus.tufts.edu/>.

⁴⁰Herodot iz Halikarnasa, *isto*, 1. zv., Ljubljana 1953, str. 308.

⁴¹G. C. Macaulay: “... and while he was vehement in dispute ...”, A. D. Godley: “While he argued vehemently ...”

⁴²Herodot iz Halikarnasa, *isto*.

⁴³G. C. Macaulay: “entered into controversy”, A. D. Godley: “was disputed”.

⁴⁴Colli, *isto*, str. 159.

⁴⁵Gl. zgoraj, op. 35.

::PRIBLIŽEVANJE ALI RAZHAJANJE?

Ne glede na to, kako pravzaprav prevedemo besedo, ki jo vsebuje fragment B 122,⁴⁶ torej kaže, da ne gre le za bližanje, ampak hkrati tudi za oddaljevanje in razhajanje; vsekakor pa ta razlaga ne vsebuje več hermenevtične domišljije kot kakšne prej omenjene. Vse te besede dejansko, če ne celo najprej, pomenijo tudi oddaljevanje in razhajanje, celo nestrinjanje in spor: približevanje je razhajanje in razhajanje je približevanje. Sama ἀγγλιβασίη je najbolj dobesedno "stopanje blizu", ἀγγλιβατεῖν je "stopati blizu", ἀμφισβαστεῖν pa "stopati okoli".

Werner Beierwaltes si ob Heideggrovem interpretacijskem prevajanju, ki smo si ga ogledali zgoraj, postavlja vprašanje stvarnega in jezikovnega konteksta te besede v zgodnjem grškem jeziku,⁴⁷ ki jo nakazujejo tudi navedeni slovarski pomeni. Obstajajo pa tudi avtorji, ki ugotavljajo dvojnost pomena besede ἀγγλιβασίη, celo več, izhajajo iz temeljnega pomena razdruževanja in nasprotovanja, na katerega šele naknadno navežejo pomen približevanja. V tem smislu raz-laga, spopad, razdružitev (Auseinandersetzung) vsebuje tudi približevanje: "Nasprotovanje' (ἀμφισβαστεῖν) ima v sebi tudi svoje nasprotje: 'približevanje', tako da ἀγγλιβασίη kaže na enotnost različnega."⁴⁸

Marcel Conche, na katerega opozarja tudi Beierwaltes, prevaja ἀγγλιβασίης "contestation". Potem ko ugotovi, da Dielsovo Annäherung podpira etimologija predpone ἄγγλι, ter da tako leksikon Suda kot LSJ in Chantraine postavljajo enačaj med ἀγγλιβασίη in ἀμφισβασίη, jonsko obliko za ἀμφισβήτησις, ki pomeni "contestation" (torej: spodbijanje, oporekanje, ugovarjanje), se vpraša: "Ali bi lahko rekli, da etimologija besede ni prisotna v Heraklitovih delih? Ravno nasprotno."⁴⁹ Besedo je torej treba razumeti v smislu: hoditi in hkrati ostajati blizu.

Conche razume to v veliki meri v okviru kontroverz ali diskusij med posameznimi filozofskimi nauki, kjer hodi "eden z ene strani, drugi pa z druge."⁵⁰ V tem smislu (in verjetno kontekstu Heraklitovega samotarstva) to zanj pomeni, da je "treba pustiti ob strani logose drugih in iti k stvarnem samim"⁵¹ v samostojnem, svobodnem mišljenju. S tem je Heraklit hotel pokazati "dvojno

.....
⁴⁶Sam sem v svojem prvem prevodu skušal to dvojnost rešiti z razlikovanjem med predponama ἄγγλι in ἀμφίς: "Približevati (in) Oddaljevati: približevanje Heraklitos." Heraklitos Efeški, *Fragments*, Maribor 1993.

⁴⁷Gl. Werner Beierwaltes, "Heideggers 'Gelassenheit'", v: Rainer Enskat (ur.), *Amicus Plato magis amicus veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland*, Berlin 1998, str. 12-13, op. 37.

⁴⁸Jean Bollack, Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Pariz 1972, str. 335 (navedeno po: W. Beierwaltes, *isto*).

⁴⁹Marcel Conche, *Héraclite, Fragments. Text établi, traduit, commenté*, Pariz 1987, str. 249.

⁵⁰Isto.

⁵¹Isto, str. 250.

naravo, ki združuje nasprotja (iti ločeno, iti družno) v spodbijanju ali diskusiji: ἀγχιβασίη je ἀμφοιβασίη.⁵² Mogoče je tudi reči, "da je od raznorodnega bližanja k stvari mišljenja neodtujljivo prijateljsko zblíževanje in skupnost tistih, ki hodijo po teh poteh."⁵³

Zdeněk Kratochvíl celoten fragment prevaja takole: "Heraklit je s pomočjo besede *približevanje* označeval pomen ‚prepirati se‘."⁵⁴ Ko analizira Sudovo in Hezihijevo razlago, ugotavlja: "Pristop zato vodi do različnosti, včasih celo razdora."⁵⁵ Na podlagi prepletenosti obojega bi njegov "poskus rekonstrukcije" pomena fragmenta bil naslednji: razdor je pristop, različnost je bližanje.⁵⁶

Kakšna je torej ta razhajajoča, če ne že prepirljiva bližina? Kakšen je odnos bližajočega pristopanja in razdora različnosti? Ali se res nanaša le na "boj naukov"? Kaže, da bi bilo Heraklitov fragment B 122 interpretacijsko bolje postaviti v kontekst nekaterih drugih sorodnih fragmentov.

Po vsej verjetnosti je treba tu iskati "nevidno harmonijo" (ἀρμονίη ἀφανής φανερής κρείττων, B 54), ki nastane "iz razlikujočega se" (ἐκ των διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν, B 8): gre za "nasprotujočo si harmonijo" (παλίντροπος ἀρμονίη, B 51), ne pa za odločitev med približevanjem in razhajanjem. Tako kot je ΒΙΟΣ življenje in smrt (B 48), tako kot je "pot" v različne smeri "ena in ista" (B 59; ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή, B 60). Tako kot Apolon le daje znamenja (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, B 93) in kot Eno Modro "noče in hoče" biti imenovano Zevs (ἐν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηηνὸς ὄνομα, B 32). Tako kot je "shajajoče razhajajoče" (συμφερόμενον διαφερόμενον, B 10),⁵⁷ je tudi približevanje razhajanje in razhajanje približevanje. Stopanje blizu ali okoli nakazuje kvečjemu bližino in okoliškost, v kateri se dogaja prihajanje in razhajanje, nikakor ne pa samega napredujočega približevanja. Pravzaprav bi se veljalo vprašati, ali je to sploh kakšna pot, to, po čemer stopamo v bližini in dalji, okoli in okoli?

⁵²Isto.

⁵³Ozren Žunec, Petar Šegedin, "Predgovor", v: *Zbližavanja. Zbornik povodom šezdesete obljetnice života Damira Barbarića*, Zagreb 2012, str. 8.

⁵⁴Zdeněk Kratochvíl, *Dělský Potápěč k Hérakleitově řeči. Pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*, Praga 2006, str. 262 in 428. Vsebina fragment uvršča v skupino "Svet množstva, njegova notranja razmerja, naravnost" (str. 107).

⁵⁵Isto, str. 262.

⁵⁶"Různice je přiblížení." Isto.

⁵⁷Vsi navedki iz Heraklita po: *Fragmenti predsokratikov*, 1. zv., Ljubljana 2012, prev. F. Zore.

::LITERATURA

- Bailly, Anatole (1895 in ponatis): *Dictionnaire grec-français*, Pariz.
- Beierwaltes, Werner (1998): "Heideggers ‚Gelassenheit“", v: Rainer Enskat (ur.), *Amicus Plato magis amicus veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland*, Berlin, str. 1-35.
- Chantraine, Pierre (1968): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, zv. 1, Pariz.
- Colli, Giorgio (1980, ⁴1993): *La sapienza greca III. Eraclito*, Milano.
- Conche, Marcel (1987): *Héraclite, Fragments. Text établi, traduit, commenté*, Pariz.
- Diels, Hermann in Kranz, Walter: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, zv. 1, Zürich 1996 (ponat. 6. izd. iz 1951); zv. 2, Zürich 1996 (ponat. 6. izd. iz 1952); zv. 3 (*Wortindex, Namen- und Stellenregister*), Zürich 1998 (6. izd. iz 1952).
- Dokler, Anton (1912, ponat. 1999): *Grško-slovenski slovar*, Ljubljana.
- Fragmentsi predsokratikov** (2012): izd. H. Diels in W. Kranz, ur. G. Kocijančič, prev. D. Benko, Ž. Borak, J. Ciglencčki, I. J. Fridl, M. Horvat, G. Kocijančič, D. Movrin, B. Vezjak, S. Weiss in F. Zore, 3 zv., Ljubljana.
- Heidegger, Martin (1995): *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, ur. Ingrid Schüssler, Frankfurt na Majni (GA 77).
- Heidegger, Martin (2004): *Pogovori s poljske poti*, prev. A. Košar in M. Soldo, Ljubljana.
- Heraklitos Efeški (1993): *Fragmentsi*, prev. F. Zore, Maribor.
- Herodot iz Halikarnasa (1953-55): *Zgodbe*, prev. A. Sovrè, 2 zv., Ljubljana.
- Herodotus (1920): prev. A. D. Godley, Cambridge, <http://www.perseus.tufts.edu/>.
- Herodotus (1890): *The History Of Herodotus*, zv. 2, prev. G. C. Macaulay, London / New York, <http://www.gutenberg.org/>.
- Hesychii Alexandrini lexicon. Editionem minorem curavit Mauricius Schmidt* (1867): Jena.
- I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walter Kranz*, Giovanni Reale (ur.) (2006): Milano.
- I presocratici: testimonianze e frammenti*, [uvod Gabriele Giannantonio] (1969): Bari.
- Kahn, Charles H. (1979): *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. in Schofield, M. (1957, ²1983): *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge.
- Kratochvíl, Zdeněk (2006): *Dělský Potápěč k Hérakleitově řeči. Pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*, Praga.
- Lewis, Charlton T., Short, Charles (1879): *A Latin Dictionary*, Oxford.
- Liddell, H. G., Scott, R. in Jones, H. St. (1977): *A Greek-English Lexicon. With a Supplement 1968*, Oxford.
- Marcovich, Miroslav (1967): *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Editio maior*, Mérida (Venezuela).
- Marcovich, Miroslav (1968): *Heraclitus. Texto griego y versión castellana por M. Marcovich. Editio minor*, Mérida (Venezuela).
- Steiner, Wolfgang (2006): *Die Aufgabe des Denkens. Martin Heidegger und die philosophische Mystik*, Augsburg.
- Suidae lexicon*, izd. Ada Adler, 5 zv., Leipzig 1928-38 (in ponatis 1994-2001), *Suda On Line*, <http://www.stoa.org/sol/>.
- Soudas (1705): *Suida Lexicon, Graece & Latine. Textum Græcum cum Manuscriptis Codicibus collatum a quamplurimis mendis purgavit, Notisque perpetuis illustravit. Versionem Latinam Æmilii Porti innumeris in locis correxit; Indicesque Auctorum & Rerum adjecit Ludolphus Kusterus, Professor humaniorum literarum in Gymnasio Regio Berolinensi*, Cambridge.
- Žunec, Ozren in Šegedin, Petar (ur.) (2012): *Zbližavanja. Zbornik povodom šezdesete obljetnice života Damira Barbarića*, Zagreb.

**PSIHOLOŠKI
PRISPEVKI**

**PSYCHOLOGY
RESEARCH**

Sonja Čotar Konrad
Mojca Kukanja Gabrijelčič
**MOTIVACIJSKA
PREPRIČANJA,
METAKOGNITIVNE
UČNE STRATEGIJE
IN UČNI DOSEŽEK
ŠTUDENTOV
PEDAGOŠKIH
SMERI**

109-128

PEDAGOŠKA FAKULTETA
UNIVERZA NA PRIMORSKEM
CANKARJEVA 5, 6000 KOPER

PEDAGOŠKA FAKULTETA
UNIVERZA NA PRIMORSKEM
CANKARJEVA 5, 6000 KOPER

::POVZETEK

KORELACIJSKA ŠTUDIJA PREVERJA POVEZANOST med motivacijskimi prepričanji, metakognitivnimi učnimi strategijami in učnim dosežkom. V raziskavi je sodelovalo 307 študentov (96,4% žensk in 3,6% moških) predšolske vzgoje in razrednega pouka Pedagoške fakultete Univerze na Primorskem in Univerze v Mariboru, ki so na Vprašalniku motivacijskih strategij za učenje (Motivated strategies for learning questionnaire, Pintrich in de Groot, 1990) poročali o lastni učinkovitosti pri učenju, notranji vrednosti učenja in testni anksioznosti ter o uporabi kognitivnih in metakognitivnih učnih strategij pri študiju. Rezultati kažejo na pomembno pozitivno povezanost posameznikovega občutka lastne učinkovitosti pri učenju in zaznave lastne učinkovitosti z uporabo metakognitivnih strategij učenja. Ugotavljamo tudi pomembno višjo notranjo vrednost in interes za študij pri študentih višjih letnikov v primerjavi z mlajšimi kolegi. Kot pomembna pa se je pokazala pri testni anksioznosti tudi interakcija med smerjo študija in starostjo udeležencev, pri čemer o višji testni anksioznosti poročajo študentje razrednega pouka višjih letnikov. Uporaba metakognitivnih strategij je pogostejša pri študentih predšolske vzgoje, hkrati pa o pogostejši rabi učnih tehnik in samoregulativnega učenja poročajo študentje z boljšim učnim uspehom v zadnjem letniku srednje šole. Jedrno vprašanje je bilo tudi potencialna napovedna vrednost motivacijskih prepričanj in metakognitivnih strategij za študijski dosežek na fakulteti. Zaključimo lahko, da ima pomembno pozitivno napovedno vrednost posameznikova zaznava lastne učinkovitosti pri učenju, negativno pa testna anksioznost. V diskusiji dobljene rezultate povežemo z doslej že znanimi teoretičnimi in empiričnimi spoznanji in analiziramo implikacije pričujoče študije za nadaljnje možnosti raziskovanja ter integracijo dognanj v delo na fakultetah.

Ključne besede: motivacijska prepričanja, samoregulativno učenje, metakognicija, študentje.

ABSTRACT

MOTIVATIONAL BELIEFS, METACOGNITIVE LEARNING STRATEGIES AND ACADEMIC ACHIEVEMENT OF FACULTY OF EDUCATION STUDENTS

A correlational study examined relationship between motivational orientation, motivational beliefs, metacognitive learning strategies and academic achievement

in student sample. The study included 307 students (96.4% women and 3.6% men) of the Faculty of Education at the University of Primorska and the University of Maribor. In the study we used a self-report measure (Motivated Strategies for Learning questionnaire, Pintrich and de Groot, 1990) of student's self-efficacy, intrinsic value, test anxiety and use of cognitive and self-regulated strategies in learning. The results show a significant positive correlation between an individual's perception of self-efficacy in learning and perception of self-efficacy with the use of metacognitive learning strategies. Older students reported also significantly higher internal value than younger students. Interaction between academic units and age in test anxiety was also significant. The core issue was to examine the potential predictive value of motivational beliefs and metacognitive strategies for academic achievement. Regression analyses revealed that the individual perception of self-efficacy for learning had a significant positive predictive value and test anxiety had a significant negative predictive value for academic achievement. At the end we discuss the implications of individual differences in motivational orientation for cognitive engagement and self-regulation in the faculty.

Key words: motivational beliefs, self-regulated learning, meta-cognition, students.

::TEORETIČNI UVOD

Pojma samoregulacija in metakognicija sta v današnji pedagoški psihologiji zelo uveljavljeni raziskovalni področji, vendar nekateri avtorji menijo, da še vedno nista tako jasno opredeljeni, kot bi lahko pričakovali (Bakračević Vukman in Licardo, 2011). Samoregulacija vključuje sposobnost nadzora in uravnavanja lastnega vedenja, kognicije in čustvenega delovanja (Bakračević Vukman in Licardo, 2011). Tako pomeni pomemben vidik tudi posameznikovega učnega in akademskega delovanja v šolskem okolju (Corno in Mandinanch, 1983; Corno in Rohrkemper, 1985). Iz tega izpeljan koncept samoregulacijskega učenja (Zimmerman in Schunk, 2001) pomeni vrsto učenja, ki v svojem bistvu pomeni načrtovanje, nadzor in evalvacijo lastnih učnih procesov. Pomeni pa regulacijo kognicije (nadzor kognitivnih učnih strategij), regulacijo motivacije in emocij pri učenju (nadzor motivacijskih prepričanj in čustvenih stanj) ter regulacijo vedenja.

Po drugi strani pa je metakognicija opredeljena kot "mišljenje o mišljenju" (Flavell, 1979), nanaša se na posameznikovo sposobnost refleksije, razumevanja in uravnavanja lastnega učenja (Allen in Armour-Thomas, 1992; Schraw in Sperling-Dennison, 1994). Peklajeva (2001) navaja, da ima metakognicija dve večji komponenti: znanje o kogniciji in uravnavanje kognicije. Prva komponenta vsebuje še tri procese, ki omogočajo in olajšajo reflektivni vidik metakognicije:

deklarativno znanje (t.j. znanje o sebi in lastnih učnih strategijah), proceduralno znanje (t.j. znanje o uporabi strategij) in strateško znanje (znanje o tem, kdaj in kako uporabiti učne strategije). Druga komponenta, uravnavanje kognicije, pa vključuje nekatere procese za lažje uravnavanje učenja, to so načrtovanje učenja (npr. postavljanje ciljev), nadzorovanje učnega procesa (npr. spremljanje lastne pozornosti in razumevanja, preverjanje razumevanja snovi), spremljanje kvalitete lastnega dosežka (t.j. iskanje napak in reševanje težav pri učenju) in evalvacija izpeljanega učnega procesa (t.j. preverjanje načina reševanja učnih težav in razmišljanje o boljših načinih uporabe učnih strategij).

K jasnosti definicij omenjenih konceptov pa je gotovo nekoliko doprinesla tudi metaanalitična študija Dinsmora, Alexandra in Louhglina (2008), ki na osnovi analize mnogih raziskav poroča o tem, da se opredelitve metakognicije nanašajo predvsem na kognitivni del učenja, medtem ko opredelitve samoregulacije in samoregulativnega učenja širše zajemajo poleg kognitivnega vidika, tudi pomembne motivacijske faktorje in čustvene elemente učenja (Peklaj in Pečjak, 2011). Omenjene značilnosti samoregulacijskega učenja in metakognicije so pomenile teoretično izhodišče tudi za našo študijo, kjer smo, da bi poudarili predvsem kognitivni vidik uporabe učnih strategij uporabljali pojem metakognicija.

Dosedanji rezultati raziskav o povezanosti metakognicije in akademskega dosežka so relativno nejasni (Peklaj, 2001). Nekateri avtorji poročajo o visoki pozitivni povezanosti med uporabo metakognicije in akademskim dosežkom. Tako npr. nekatere študije poročajo, da se učenci, ki ohranijo svojo pozornost usmerjeno v reševanje kognitivnega problema in vztrajajo pri nalogi (npr. moteči zvoki, šumi iz okolja ne preusmerijo njihove pozornosti), pri končnem dosežku bolje izkažejo kot učenci, ki manj uravnavajo svojo pozornost pri učenju (Corno in Mandinach, 1983; Zimmerman in Pons, 1986; 1988). Ugotovljeno je bilo tudi, da posamezne kognitivne strategije, kot so utrjevanje znanja, elaboracijske in organizacijske strategije, olajšajo aktivno kognitivno udejstvovanje posameznika pri učenju, kar posledično prinaša tudi boljše akademske dosežke (Weinstein in Mayer, 1986; Pintrich in de Groot, 1990). Po drugi strani pa nekatere druge študije poročajo o nikakršni povezanosti med metakognicijo in akademskim dosežkom (Pressley in Gathala, 1990) ali celo o negativni povezanosti med obema (Pokay in Blumenfeld, 1990). Na osnovi dosedanjih študij je bil eden izmed temeljnih ciljev pričujoče študije razjasniti povezanost med uporabo metakognitivnih strategij in učnim dosežkom v srednji šoli ter tudi kasneje na fakulteti.

::MOTIVACIJA ZA UČENJE KOT TRIKOMPONENTNI KONSTRUKT

Teoretični okvir konceptualizacije posameznikove motivacije je bil po vzoru prejšnjih študij (Pintrich in de Groot, 1990, Puklek Levpušček in Peklaj, 2007) izpeljan iz trikomponentnega modela motivacije (Pintrich in de Groot, 1990; Wiegfield in Eccles, 2001) in predvideva tri splošne učno motivacijske komponente: vrednost ("value"), pričakovanja ("expectancy") in čustva ("affect")¹.

Vrednostna komponenta ("value components") se nanaša na posameznikove razloge za študijsko udejstvovanje. Vsebuje notranjo ciljno orientacijo (posameznikovo težnjo k razumevanju snovi, učenju samem, izboljšavi lastnih spretnosti, pridobivanju znanja), zunanjo ciljno orientacijo (orientiranost k pridobivanju dobrih ocen, zunanjih nagrad in odobritve s strani socialne skupine ali učitelja) in pripisano vrednost določene naloge (notranjo vrednost posamezne naloge, prepričanje o pomembnosti, uporabnosti in smiselnosti opravljanja določene naloge) (Puklek Levpušček in Peklaj, 2007). Vrednostna komponenta tako predvsem zajema razloge, zakaj se posameznik neke naloge loti (Pintrich in de Groot, 1990). Študije kažejo, da bodo posamezniki z notranjo motivacijo, ki pomeni osvojiti določeno znanje, obvladati neke nove spretnosti ali preprosto doseči izpolnitev nekega izziva, ob prepričanju, da je postavljena naloga zanimiva, smiselna in pomembna, uporabili pomembno več metakognitivnih spretnosti, bistveno dlje vztrajali pri učenju in vložili veliko več truda kot posamezniki z odsotnostjo vrednostne komponente motivacije (Ames in Archer, 1988; Meece, Blumenfield in Hoyle, 1988; Pintrich in Garcia, 1991; Boekaerts, 1997).

Komponenta pričakovanja ("expectancy component") zajema posameznikova prepričanja o lastni kompetentnosti in uspešnosti pri izpolnjevanju nalog, zadolžitev pri posameznih (učnih) predmetih. Pintrich in de Grootova (1990) pravita, da je bila ta komponenta znotraj različnih motivacijskih modelov pojmovana kot posameznikova zaznana kompetentnost, samoučinkovitost, posameznikov atribucijski stil, ipd., vendar se jedro konstrukta nanaša na posameznikova prepričanja o tem, ali je sposoben izvesti določeno naloge in, ali je sam odgovoren za to izvedbo. S tega vidika komponenta pričakovanja odgovarja predvsem na vprašanje, ali sem sposoben izvesti, rešiti to nalogo. Zaznana lastna učinkovitost pri učenju temelji na posameznikovih zaznavah lastnih sposobnosti ter osebnih zgodovini uspehov in neuspehov pri specifičnih

¹Gre za general expectancy-value model of motivation, ki je operacionaliziran znotraj Vprašalnika motivacijskih strategij za učenje (Motivated strategies for learning questionnaire, Pintrich in de Groot, 1990), uporabljena v pričujoči študiji.

(šolskih) predmetih. V korelacijskih študijah se stopnja zaznane lastne učinkovitosti povezana z učinkovitim izvajanjem določene naloge in posledično dobrim akademskim dosežkom (Bandura, 1986; Bandura, Barbaranelli, Caprara in Pastorelli, 1996). Tako naj bi učenci z visoko samoučinkovitostjo pogosteje uporabljali tudi samoregulacijske učne strategije (Pintrich, Roeser in de Groot, 1994).

Čustvena komponenta («affective component») pomeni posameznikov čustveni odziv na šolsko nalogo. Predvsem gre za to, kakšna čustva posameznik doživlja ob preverjanju znanja, kar posledično pomeni, da se čustvena komponenta motivacijskega modela nanaša predvsem na merjenje testne anksioznosti. Ne glede na to, da so lahko posameznikovi čustveni odzivi na neko nalogo zelo različni (občuti lahko ponos, jezo, krivdo, itd.), pa je testna anksioznost v šolskem kontekstu ena pomembnejših spremenljivk (Wigfield in Eccles, 1989; Pintrich in de Groot, 1990). Opišemo jo lahko kot strah in nelagodje ob sočasni prisotnosti kognitivnih (učnih) težav (Isaac in Orit, 1997). Glede na model pomanjkanja ("deficit model", Birenbaum in Nasser, 1994) naj bi bila testna anksioznost zgolj posledica posameznikovega slabšega usvajanja gradiva. Peklajeva (2001) pa trdi, da je testna anksioznost zgolj čustven odziv, ki spremlja posameznikovo zavedanje, da je na ocenjevanje znanja pomanjkljivo oziroma nezadostno pripravljen. Študije kažejo, da se testna anksioznost povezuje s strahom pred ocenjevanjem, evalvacijo, splošnim zavračanjem testiranja in manj učinkovitimi študijskimi spretnostmi (Hambree, 1988). Bila je prepoznana kot eden izmed dejavnikov, ki slabijo akademsko udejstovanje (Everson in Millsap, 1991; Tobias, 1980; Gregory, 1990). Raziskave pa tudi kažejo pomembno povezanost med testno anksioznostjo in metakognicijo, uporabo kognitivnih strategij ter uravnavanjem v nalogo vloženega truda (Ames in Archer, 1988; Nolen, 1988; Pintrich in de Groot, 1990; Peklaj, 2001). Peklajeva (2001) pravi, da je povezanost med testno anksioznostjo in reševanjem določenih nalog navadno negativna, kar potrjujejo tudi nekatere druge študije (Pintrich in de Groot, 1990), kjer poročajo, da učenci z višjo testno anksioznostjo poročajo o slabši akademski uspešnosti.

::NAMEN RAZISKAVE

V raziskavi smo želeli odgovoriti na tri raziskovalna vprašanja. Kot prvo nas je zanimalo, kako se motivacijska prepričanja povezujejo z metakognitivnimi učnimi strategijami. Osredotočili smo se na razlike v uporabi metakognitivnih učnih strategij glede na različno izraženost posameznih motivacijskih prepričanj, pri čemer smo preverjali tudi morebitno interakcijo med njimi. Drugo jedrno vprašanje raziskave se je nanašalo na preverjanje razlik v izraženosti

motivacijskih prepričanj in metakognitivnih učnih strategij glede na starost udeležencev raziskave ter izbrano študijsko smer. Glede na predhodne raziskave smo predvidevali, da bo stopnja metakognitivnega vedenja s starostjo naraščala (Demetriou in Kazi, 2001), čeprav nekatere študije poročajo o manj enoznačnih podatkih (Bakračević Vukman in Licardo, 2011). Tretji raziskovalni sklop pa se je nanašal na ugotavljanje povezanosti med motivacijskimi prepričanji, uporabo metakognitivnih strategij in učnim dosežkom. Najprej smo preverjali obstoj razlik med omenjenimi komponentami učenja glede na učni uspeh v zadnjem letniku srednje šole, kjer smo na osnovi nekaterih študij (Boekaerts, 1997; Puklek Levpušček, 2001; Bakračević Vukman in Licardo, 2011) predvidevali, da bodo udeleženci z višjim učnim uspehom poročali o višji intrinzični vrednosti in občutku samoučinkovitosti ter o pogostejši uporabi metakognitivnih strategij. Nazadnje pa smo preverjali še potencialno napovedno vrednost merjenih spremenljivk. Zanimalo nas je, ali lahko na osnovi motivacijskih prepričanj in uporabe metakognitivnih učnih strategij napovemo študijski dosežek na fakulteti.

::METODA

::Vzorec

V raziskavo je bilo vključenih 307 študentov (96,4% žensk in 3,6% moških) Pedagoške fakultete v Kopru (69,4%) in Pedagoške fakultete v Mariboru (30,6%). V vzorcu so prevladovala ženske (zato posledično v študiji po spolu nismo preverjali razlik), kar pa skladno s podatki drugih študij narejenih na podobnem vzorcu (npr. Puklek Levpušček in Peklaj, 2007) odseva odstotek vpisane populacije na pedagoške študijske smeri v Sloveniji. Povprečna starost študentov je bila 20,35 let (19-24 let). Udeleženci raziskave so bili študentje programa Predšolska vzgoja (51,1%) in programa Razredni pouk (48,9%). Od tega jih je bilo 156 (50,8%) študentov prvega letnika, 121 (39,4%) študentov drugega, 28 (9,1%) tretjega in 2 (0,7%) študenta četrtega letnika. Večinoma so bili študentje prvič vpisani v letnik (305 študentov, 99,3%), ponovno vpisana sta bila le 2 študenta (0,7%).

::Pripomočki

Vprašalnik motivacijskih strategij za učenje (Motivated strategies for learning questionnaire, Pintrich in de Groot, 1990), je sestavljen iz 44 postavk, ki jih v izvorni lestvici udeleženci ocenjujejo na 7-stopenjski lestvici (do 1- zame nikakor ne velja do 7-zame povsem velja). Izvorna oblika vprašalnika je sestavljena

iz petih podlestvic: tri motivacijske lestvice – Zaznava lastne učinkovitosti, Notranja vrednost učenja in Testna anksioznost (Puklek Levpušček, 2001) - in dve podlestvici, ki se nanašata na uporabo kognitivnih in metakognitivnih strategij učenja – Uporaba kognitivnih strategij in Samoregulacija. Podlestvica Zaznava lastne učinkovitosti učenja meri stopnjo posameznikovega prepričanja v lastno kompetentnost za učenje, zaupanje v lastno uspešnosti in prepričanje o uspešni primerljivosti z drugimi učenci (Puklek Levpušček, 2001). Podlestvica Notranja vrednost učenja se nanaša na posameznikov interes za učenje, prepričanje o tem, kolikšno vrednost ima zanj naučeno in na vprašanje orientacije k učnim izzivom. Podlestvica Testna anksioznost zajema čustveni vidik motivacijske komponente učenja in meri skrbi, strahove in vsiljive misli med preverjanjem in ocenjevanjem znanja. Področje metakognitivnih strategij meri vprašalnik s podlestvico Uporaba kognitivnih strategij, ki vsebuje strategije utrjevanja znanja (ponavljanje), elaboracijske strategije učenja (povzemanje snovi, parafraziranje naučenega, povezovanje naučenega s predznanjem, z drugimi predmeti, ipd) ter strategije organizacije učenja (učne tehnike, kot so podčrtovanje, označevanje). Zadnja podlestvica – Samoregulacija – pa se nanaša na metakognitivne strategije učenja, ki pomenijo načrtovanje študija, nadzor nad razumevanjem, vztrajnost pri učenju zahtevnejše snovi, uravnavanje pozornosti in delavnost (Puklek Levpušček, 2001). Podobno kot v predhodnih študijah na slovenskem vzorcu (Puklek Levpušček, 2001) je tudi v pričujoči študiji analiza glavnih komponent z Varimax rotacijo in definiranimi petimi faktorji pokazala, da lahko na našem vzorcu študentov s petimi faktorji pojasnimo tri motivacijska področja MSLQ: samoučinkovitost, notranjo vrednost učenja in testno anksioznost, medtem ko se postavke kognitivno in metakognitivno področje učenja medsebojno kombinirajo v eno samo področje – metakognitivno komponenta učenja. Posledično smo Varimax rotacijo omejili na ekstrakcijo štirih faktorjev, ki skupaj pojasnijo 39,99% variance vprašalnika. Izločili smo tudi nekatere postavke, ki niso dosegle kriterija faktorske nasičenosti $> 0,40$ na pripadajočem faktorju in $< 0,30$ na drugih faktorjih ter postavke z zelo nizko kovarianco. Zanesljivost prilagojenih lestvic je bila zadovoljiva: notranja vrednost – NV (Crombach $\alpha = .80$), samoučinkovitost – SU (Crombach $\alpha = .83$), testna anksioznost – TA (Crombach $\alpha = .82$) in metakognitivne strategije učenja – MeKog (Crombach $\alpha = .81$). Študentje so v prirujenem vprašalniku na vprašanja o lastnem načinu učenja pri pedagoškem delu na fakulteti (predavanja, vaje, seminarji) in o njihovem študiju doma v izpitnem obdobju odgovarjali na 5- stopenjski likertovi lestvici (od 1 – sploh ne drži do 5 – popolnoma drži). Od udeležencev smo pridobili še nekatere demografske podatke (starost, smer in letnik študija, zaključni uspeh srednje šole, povprečna ocena v prvem letniku študija).

::Postopek

Zbiranje podatkov je s pomočjo medmrežja potekalo pri študentih Pedagoške fakultete Univerze na Primorskem in Univerze v Mariboru v maju in juniju 2012. Reševanje je trajalo dobrih deset minut in je bilo organizirano v skupinah po 15 študentov. Testator je glasno podal navodila za reševanja in bil ves čas zbiranja podatkov na voljo za morebitna dodatna pojasnila. Raziskava zadošča tudi vsem zahtevanim etičnim standardom raziskovanja. Vsak udeleženec je imel možnost kadarkoli odstopiti od sodelovanja v raziskavi. Nadaljnja analiza podatkov je bila izvedena s pomočjo računalniškega paketa SPSS 18.0.

::Rezultati

Prvo raziskovalno vprašanje se je nanašalo na povezanost med motivacijskimi prepričanji in metakognitivnimi strategijami učenja. Rezultati kažejo (glej tabela 1), da obstaja pomembna zrna do visoka povezanost med motivacijskimi prepričanji in uporabo metakognitivnih strategij učenja. Ugotavljamo namreč zrna do visoko pozitivno povezanost med notranjo vrednostjo učenja in uporabo metakognitivnih strategij ter med občutkom samoučinkovitosti in omenjeno kognitivno komponento učenja (glej tabela 1). Čustven vidik motivacijskih prepričanj, testna anksioznost, pa se pričakovano negativno nizko povezuje z uporabo metakognitivnih strategij ter posameznikovim občutkom samoučinkovitosti pri učenju.

Tabela 1. Opisne statistike in korelacija med motivacijskimi prepričanji in metakognitivnimi učnimi strategijami.

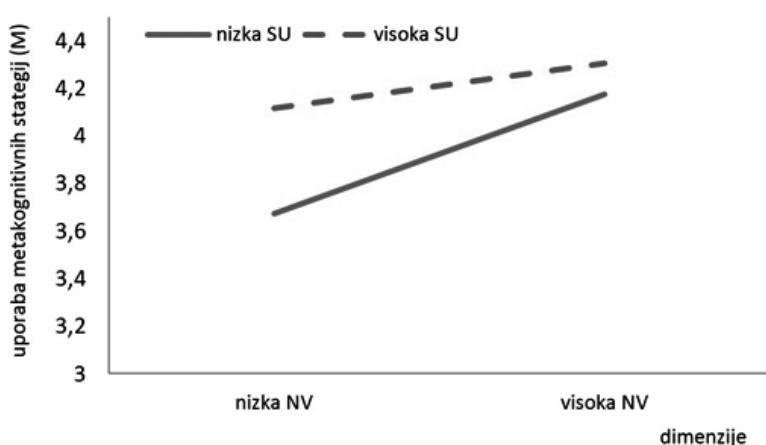
spremenljivke	NV	SU	TA	MeKog
NV	-			
SU	,43**	-		
TA	,01	-,25**	-	
MeKog	,49**	,45**	-,12*	-
<i>M</i>	3,49	3,33	2,90	4,04
<i>SD</i>	0,55	0,61	0,88	0,52

Legenda: N = 289; * statistično pomembno na nivoju 0,05; ** statistično pomembno na nivoju 0,01; NV – notranja vrednost, SU – samoučinkovitost, TA – testna anksioznost, MeKog – metakognitivne strategije učenja

Nadalje smo preverjali tudi, ali obstajajo razlike in morebitna interakcija med stopnjo izraženosti posameznih motivacijskih prepričanj in uporabo metakognitivnih strategij. Za ta namen smo glede na mediano posameznih

spremenljivk dihotomizirali motivacijske komponente učenja in izvedli trismerno ANOVO 2 x intrinzična vrednost (nizka, visoka) x 2 samoučinkovitost (nizka, visoka) x 2 testna anksioznost (nizka, visoka) x metakognitivne strategije učenja.

Rezultati so pokazali razlike v uporabi metakognitivnih strategij glede na poročano notranjo vrednost študija, $F(1,281) = 32,66$ $p < .001$ ($\omega^2 = 0,09$, s sredinami za nizko notranjo vrednost 3,89 in visoko 4,23) in glede na stopnjo posameznikove samoučinkovitosti, $F(1,281) = 22,14$ $p < .001$ ($\omega^2 = 0,07$, s sredinami za nizko samoučinkovitost 3,92 in visoko 4,21). Razlike v uporabi metakognitivnih strategij glede na testno anksioznost niso bile pomembne. Ugotovili pa smo tudi pomembnost razlike v uporabi metakognitivnih strategij glede na prisotnost interakcije med notranjo vrednostjo učenja in občutkom samoučinkovitosti, $F(1,281) = 6,73$, $p < .05$ ($\omega^2 = 0,02$, s sredinami kot na sliki 1). Dobljeni rezultati tako kažejo, da študenti, ki poročajo o pogostejši uporabi metakognitivnih strategij hkrati poročajo tudi o višji notranji vrednosti študija in večjem občutku, da naloge in zahteve študija zmorejo izpeljati in njihovo zahtevnost obvladujejo. Obenem velja tudi nasprotno, in sicer, da študentje, ki manj uporabljajo ustrezne metakognitivne strategije učenja, poročajo tudi o nižji notranji vrednosti učenja in pridobljenega znanja ter o manjšem občutku samoučinkovitosti. Ugotavljamo tudi pomembno interakcijo med obema motivacijskima prepričanjima glede na uporabo metakognitivnih strategij (glej slika 1). Tako študentje z nizko samoučinkovitostjo ob nizki notranji vrednosti učenja poročajo o pomembno redkejši uporabi metakognitivnih strategij kot študentje z visoko samoučinkovitostjo ob visoki notranji vrednosti študija.



Slika 1. Interakcija med notranjo vrednostjo študija in občutkom samoučinkovitosti pri učenju glede na uporabo metakognitivnih strategij.

V drugem raziskovalnem vprašanju smo ugotavljali, ali obstajajo razlike med preučevanimi motivacijskimi prepričanji in uporabo metakognitivnih učnih strategij glede na starost in smer študija ter morebitne interakcije med njima. Izvedli smo triserno ANOVO 6 starost (18, 19, 20, 21, 22, 23 in 24 let) x 2 smer študija (program predšolska vzgoja in razredni pouk) x 3 motivacijske komponente učenja (intrinzična vrednost, samoučinkovitost in testna anksioznost).

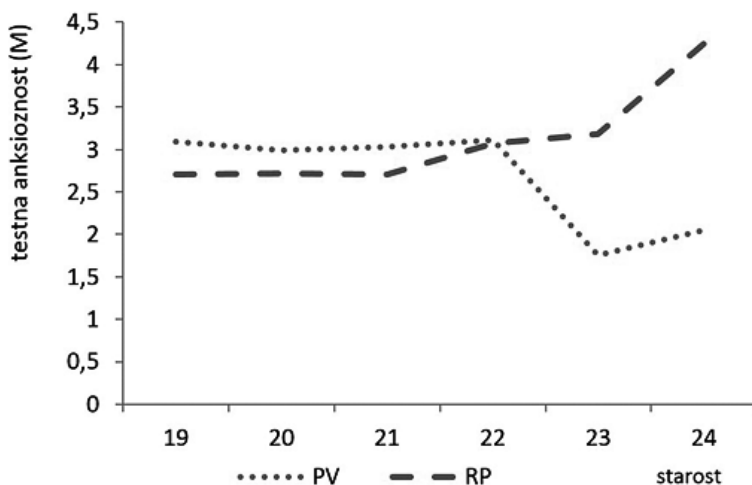
Rezultati so glede na starost udeležencev raziskave pokazali pomembne razlike zgolj pri notranji vrednosti učenja, $F(5, 277) = 3,55, p < .01, (\omega^2 = 0,01)$ s sredinami kot v tabeli 2). Parne primerjave med starostnimi skupinami v izraženosti notranje vrednosti so pokazale pomembne razlike zgolj med 22 in 24 letnimi študenti, (22-letniki vs. 24-letniki $DM = -0,87, p < .05$), pri čemer ugotavljamo višjo notranjo vrednosti učenja pri starejših študentih. Razlike glede na smer študija so bile pomembne pri testni anksioznosti, $F(1, 277) = 5,59, p < .05, (\omega^2 = 0,02)$, s sredinami za predšolsko vzgojo 2,67 in razredni pouk 3,11).

Tabela 2. Povprečne vrednosti intrinzične vrednosti učenja za študente posameznih starostnih skupin.

Starost	Intrinzična vrednost (M)
19	3,56
20	3,44
21	3,48
22	3,24
23	3,82
24	4,11

Analiza podatkov je pokazala, da sta pri testni anksioznosti starost in smer študija pomembna tudi kot spremenljivki v medsebojni interakciji, $F(5, 277) = 3,61, p < .01, (\omega^2 = 0,01)$, glej slika 2). Ugotavljamo namreč, da s starostjo testna anksioznost pri študentih predšolske vzgoje postopoma upada, medtem ko se testna anksioznost pri študentih razrednega pouka s starostjo povečuje. Ob tem je zanimiv tudi podatek, da imajo študentje predšolske vzgoje v poprečju višji srednješolski končni uspeh kot pa študentje razrednega pouka, $F(1, 299) = 6,51, p < .05$, (s sredinami za predšolsko vzgojo 4,20 in razredni pouk 3,39).

Podobno smo nadalje izvedli tudi analizo podatkov za ugotavljanje razlike v uporabi metakognitivnih učnih strategij glede na starost in smer študija. Izvedli smo ANOVO 6 starost (18, 19, 20, 21, 22, 23 in 24 let) x 2 smer študija (program predšolska vzgoja in razredni pouk) x metakognitivne učne strategije, kjer rezultati niso pokazali nikakršnih pomembnih razlik med skupinami.



Slika 2. Interakcija med starostjo udeležencev in smerjo študijskega programa glede na testno anksioznost.

V tretjem raziskovalnem vprašanju smo se osredotočili na povezanost med motivacijskimi prepričanji, metakognitivnimi učnimi strategijami in ucnim dosežkom v zadnjem letniku srednje šole ter študijskim uspehom. Najprej nas je zanimalo, ali obstajajo razlike v izraženosti motivacijskih prepričan in ucnih strategijah glede na učni uspeh v zaključnem letniku srednje šole. Izvedli smo trismerno ANOVO za 3 motivacijske komponente (intrinzična vrednost, samoučinkovitost, testna anksioznost) x metakognitivne učne strategij x 4 učni uspeh (zadosten, dober, prav dober in odličen). Rezultati kažejo, da obstajajo razlike glede na zaključno oceno v zadnjem letniku srednje šole v notranji vrednosti učenja, $F(3, 281) = 5,87, p.<01, (\omega^2=0,02)$, s sredinami kot v tabeli 3), v uporabi metakognitivnih strategij, $F(3, 281)=4,65 p.<01, (\omega^2=0,01)$, s sredinami kot v tabeli 3).

Tabela 3. Povprečne vrednosti notranje vrednosti učenja in metakognitivnih strategij glede na učni uspeh v zadnjem letniku srednje šole^a.

Učni uspeh	notranja vrednost (M)	metakognitivne strategije (M)
zadosten	3,54	4,20
dober	3,29	3,90
prav dober	3,54	4,06
odličen	3,65	4,23

Legenda: ^a predstavljene so povprečne vrednosti zgolj za spremenljivke, kjer so bile razlike statistično pomembne

Podrobne analize parnih primerjav povprečij za posamezni učni uspeh pri notranji vrednosti in metakognitivnih strategijah kažejo podoben vzorec razlik. Ugotavljamo namreč, da se pomembne spremembe pojavljajo v primerjavi med dobrim in prav dobrim učnim uspehom pri notranji vrednosti učenja ($dM_{\text{intrinzična vrednost}} = -0,25, p < 0,01$) v prid prav dobrega uspeha. Nadalje pa se pomembne spremembe pri obeh spremenljivkah pojavljajo tudi v primerjavi med dobrim in odličnim uspehom v prid odličnega uspeha ($dM_{\text{intrinzična vrednost}} = -0,36, p < 0,01$; $dM_{\text{metakognitivne strategije}} = -0,33, p < 0,01$). Zaključimo torej lahko, da študentje, ki imajo že v srednji šoli boljši učni uspeh (prav dober in odličen) večinoma poročajo o višji notranji vrednosti učenja in pridobivanja znanja ter pogosteje in najverjetneje tudi učinkoviteje uporabljajo metakognitivne strategije kot pa študentje z dobrim učnim uspehom.

Ker pa se je korelacija med učnim uspehom v srednji šoli in povprečno oceno v prvem letniku študijskega programa pokazala kot nizka in nepomembna ($r = 0,13, p > 0,05$), smo ločeno želeli preveriti še napovedno vrednost preučevanih motivacijskih prepričanj in kognitivnih učnih komponent za študijski uspeh na fakulteti. Izvedli smo regresijsko analizo z metodo simultanege vstopa vseh prediktorskih spremenljivk v model ("method enter", Field, 2009). V prvem primeru je bila kriterijska spremenljivka povprečna končna ocena v prvem letniku študija, prediktorji pa so bile štiri zgoraj omenjene spremenljivke. Rezultati so pokazali, da preučevane komponente učenja pomembno napovedujejo študijski uspeh na fakulteti, $R^2 = 0,20$, $F(3,137) = 11,09, p < 0,001$, pri čemer ima najvišjo napovedno vrednost posameznikov občutek samoučinkovitosti, negativno napovedno vrednost pa ima testna anksioznost (glej tabela 5). Komponenta notranja vrednost ni bila pomemben prediktor za povprečno oceno pri študiju.

Tabela 5. Rezultati linearne regresije napovedi učnega uspeha na fakulteti glede na izraženost motivacijskih prepričanj in metakognitivnih učnih strategij.

spremenljivke	B	SE	β	t	p
notranja vrednost	-,12	,12	-,09	-1,02	.np
samoučinkovitost	,44	,10	,37	4,24	.000
testna anksioznost	-,17	,07	-,20	-2,54	.012
metakognitivne strategije	-,01	,12	-,01	-1,04	np

Legenda: np – spremenljivka nima statistično pomembne napovedne vrednosti

::DISKUSIJA

V prvem raziskovalnem vprašanju smo se ukvarjali s povezanostjo med motivacijskimi prepričanji in uporabo metakognitivnih učnih strategij. Osredotočili smo se tako na korelacije kot tudi na razlike v uporabi metakognitivnih učnih strategij glede na različno stopnjo izraženosti posameznih motivacijskih prepričanj. Ugotavljamo, da se notranja vrednost študija pozitivno zmerno visoko povezuje z zaznano lastno učinkovitostjo in tudi z uporabo metakognitivnih strategij pri učenju. Podobno se občutek samoučinkovitosti zmerno pozitivno povezuje z uporabo metakognitivnih strategij. V skladu s pričakovanji pa so se pokazale tudi nizke negativne korelacije med testno anksioznostjo in občutkom samoučinkovitosti ter med testno anksioznostjo in metakognitivnimi strategijami. O slednjem poročajo tudi druge študije (Hill in Wigfield, 1986; Pintrich in de Groot, 1990), kjer se je testna anksioznost prav tako negativno povezovala s samoučinkovitostjo. Bolj poglobljena analiza podatkov nadalje pokaže, da obstajajo pomembne razlike v uporabi metakognitivnih strategij glede na določeno motivacijsko prepričanje. Obenem pa obstaja tudi interakcija med notranjo vrednostjo študija in občutkom samoučinkovitosti. Sklepamo torej lahko, da tisti študentje, ki poročajo o pomembno višji notranji vrednosti študija, kažejo visoko notranjo motivacijo in interes za učenje, vidijo smisel v vloženem trudu, vidijo jasen cilj in namen pri svojem študiju, so študentje, ki poročajo tudi o pomembno pogostejši uporabi metakognitivnih strategij in o visokem občutku lastne kompetentnosti. Interakcija omenjenih motivacijskih prepričanj kaže, da študentje z visokim občutkom samoučinkovitosti ob nizki ali visoki notranji vrednosti uporabljajo metakognitivne spretnosti in strategije relativno enako pogosto. Medtem ko študentje, ki poročajo o zaznavi nizke lastne učinkovitosti pri zahtevah študija ob sočasni nizki vrednosti študija uporabljajo pomembno manj metakognitivnih strategij kot ob sočasni visoki vrednosti študija. Zdi se, da študentje, ki kljub mnenju, da zmorejo manj in težje rešujejo naloge študijskega programa, pa ob visokem občutku pomembnosti učenja, velikem interesu in želji doseči zastavljen cilj, to zaznavo nižjih kognitivnih sposobnosti kompenzirajo s pogostejšo rabo metakognitivnih strategij, s povečanim vloženim trudom in večjo vztrajnostjo. O podobnih podatkih poročajo tudi nekatere druge študije, kjer so študentje z visoko stopnjo samoučinkovitosti poročali tudi o pogostejši uporabi samoregulacijskih strategij kot pa študentje z zaznavo nižje lastne kompetentnosti pri reševanju študijskih nalog (Pintrich in de Groot, 1990; Pintrich, Roeser in deGroot, 1994; Zimmerman in Martinez-Pons, 1990). Posledično ugotavljamo, da je s strani profesorja še posebej smiselno in pomembno vzpostavljati in ohranjati študentovo notranjo motivacijo za študij, krepiti notranjo vrednost študija,

interes in zanimanje za učenje ter izpolnjevanje študijskih zahtev. Slednje namreč pomeni ne zgolj investicijo v študijske dosežke, ampak predvsem krepitev posameznikovega interesa za dnevno kognitivno aktivnost pri študijskih obveznostih.

Drugo raziskovalno vprašanje je zajemalo analizo razvojno psihološkega vidika razlik med motivacijskih prepričanjih in uporabi metakognitivnih strategij. Podobne analize so bile narejene tudi za smer študija. Rezultati kažejo na pomembne razlike med starostnimi skupinami pri notranji vrednosti študija, razlike glede na smer študija v testni anksioznosti in pomembno interakcijo med starostjo študentov in smerjo študija prav tako v poročani testni anksioznosti. Sklepamo lahko, da se notranja vrednost študija in interes zanj z zmerno visokega v prvih letnikih študija, po relativnem upadu v naslednjih letnikih študija, ponovno nekoliko dvigne proti koncu študija. Pokazale so se namreč pomembne razlike med 22- in 24-letniki, pri čemer slednji poročajo o pomembno višji notranji motivaciji za študij kot pa njihovi mlajši kolegi. Omenjeno lahko po eni strani pripišemo dejstvu, da študijski programi v višjih letnikih ponujajo več izbirnih predmetov, ki si jih študentje lahko izberejo na osnovi lastnega interesa in zanimanja, po drugi strani pa bližajoči zaključek študija pomeni večji občutek kompetentnosti na lastnem poklicnem področju, morebitni naraščajoči interes za oblikovanje samostojnega zaključnega dela, večjo vpetost v praktično delo, ipd. Vse omenjeno lahko pomeni dejavnike za dvig zanimanja za izbrani študij. Drug možen razlog za padec notranje vrednosti študija pri srednjih mladostnikih lahko utemeljimo tudi z vidika psiholoških zakonitosti mladostnikovega razvoja (Čotar Konrad, 2011). V srednjem mladostništvu namreč mladostnik z namenom oblikovanja lastne identitete, torej tudi poklicne identitete, ponovno preverja svoje odločitve, dvomi v podane zahteve socialnega (študijskega) okolja in sam poskuša ovrednotiti in uravnati lastno (kognitivno) udejstvovanje.

Posebej zanimiv rezultat študije je tudi vprašanje testne anksioznosti, kjer pri testni anksioznosti ugotavljamo interakcijo med starostjo udeležencev raziskave in izbrano študijsko smerjo. Rezultati tako kažejo, da mlajši študentje predšolske vzgoje do približno 22-ega leta poročajo o relativno enaki stopnji testne anksioznosti, po tej starosti pa testna anksioznost močno upade. Nasprotno velja za študente razrednega pouka. Slednji namreč v začetnih letih študija poročajo o nižji testni anksioznosti kot njihovi mlajši kolegi na programu predšolske vzgoje, medtem ko v višjih letnikih študija razrednega pouka testna anksioznost strmo naraste. Eden izmed možnih razlogov za tovrstne rezultate lahko najdemo v zahtevnosti posameznih programov, saj je program predšolske vzgoje visokošolski študij, med tem ko je razredni pouk univerzitetni študijski program. Posledično je tudi zahtevnost posameznih

programov različna, pri čemer je mogoče, da se študentje razrednega pouka, kot bolj zahtevnega programa z večjim in bolj poglobljenim obsegom snovi, niso počutili dovolj pripravljeni na preverjanje znanja (Musch in Broeder, 1999) in so zato poročali o večji testni anksioznosti. Glede na to, da nismo ugotovili nikakršnih razlik v uporabi metakognitivnih strategij lahko predvidevamo, da je interpretacija v skladu z interferenčnim modelom testne anksioznosti ("Interference model" Wine, 1980). Ta namreč predvideva, da so se študentje na izpit ustrezno pripravili, kar pomeni, da je bil ustrezen input narejen (učenje, količina vloženega truda, uporaba kognitivnih strategij, razumevanje učne snovi, ipd), vendar pa je posameznikova ocena grožnje pri preverjanju znanja tako velika, da interferira z njegovo zmožnostjo priklica shranjenih informacij. Ta model prav tako predvideva, da študentje z visoko stopnjo testne anksioznosti med preverjanjem znanja svojo pozornost sočasno usmerjajo na dvoje, na zahteve naloge (testa) in v osebno zaskrbljenost, ki se kaže predvsem v obliki vsiljivih misli in negativne preokupacije s samim seboj. V nasprotju s tem pa študentje z nizko testno anksioznostjo svojo celotno pozornost usmerjajo zgolj v zahteve testnih nalog (Morris, Davis in Hutching, 1981). Omenjeno dodatno potrjujejo tudi naši rezultati regresijske napovedi študijskega uspeha, kjer ugotavljamo, da je testna anksioznost pomemben negativni prediktor za študijski uspeh na fakulteti.

Tretji raziskovalni sklop se je nanašal na preverjanje povezanosti med motivacijskimi prepričanji in uporabi metakognitivnih strategij s srednješolskim učnim uspehom ter njihovo potencialno napovedno vrednostjo za akademski dosežek na fakulteti. Na osnovi dobljenih rezultatov najprej ugotavljamo pomembne razlike med študenti v poročani notranji vrednosti učenja in pogostostjo uporabe metakognitivnih strategij glede na učni uspeh v zaključnem letniku srednje šole. Podrobne analize pokažejo podoben vzorec pri obeh merjenih komponentah učenja, saj v obeh primerih ugotavljamo bodisi višjo notranjo vrednost bodisi pogostejšo uporabo metakognitivnih strategij pri študentih z boljšim učnim uspehom v srednji šoli. Omenjeno se ujema tudi z rezultati predhodnih študij predstavljenih že v uvodu prispevka (npr. Puklek Levpušček, 2001), ki predvidevajo povezanost med višjim učnim uspehom in višjo notranjo vrednostjo učenja ter pogostejšo uporabo kognitivnih strategij. Pri tem pa je pomembno omeniti tudi vprašanje omejenosti raziskovalnega modela pri ugotavljanju povezanosti med notranjo vrednostjo učenja in učnim dosežkom (Puklek Levpušček in Peklaj, 2007). Študije (Senko in Harackiewicz, 2005) namreč kažejo, da so v primerih, ko je koncept notranje vrednosti učenja zajemal t.i. notranjo in zunanjo ciljno orientacijo, predvsem zunanji cilji bolje napovedovali učni uspeh. Med tem ko je visoka notranja ciljna orientacija osvojiti določeno znanje, obvladati določene spretnosti, ipd.

bila boljši napovedni dejavnik za dolgoročno učenje, boljše učne strategije, kognitivno udejstvovanje in nadaljevanje študija (Puklek Levpušček in Peklaj, 2007). Podobno nekonksistentni in nejasni so rezultati povezanosti uporabe metakognitivnih strategij in akademskega dosežka (Peklaj, 2001). Nekatere študije namreč kažejo, da študentje, ki znajo in uporabljajo metakognitivne strategije poročajo o boljših študijskih dosežkih kot študentje, ki teh strategij ne uporabljajo (Garner in Alexander, 1989; Schneider, Schlagmueller in Vise, 1998). Po drugi strani pa posamezne študije ne poročajo o nikakršni povezanosti med metakognitivnim delovanjem in akademskim dosežkom (Pressley in Gathala, 1990). Podobno kažejo tudi naši rezultati. Analiza izvedene regresijske napovedi merjenja potencialne napovedne vrednosti motivacijskih prepričanj in uporabe metakognitivnih strategij po našem mnenju v določeni meri namreč hkrati odražajo tudi zgoraj opisan metodološko konceptualni problem. Ugotavljamo namreč, da sta prav notranja vrednost študija in uporaba metakognitivnih strategij v našem modelu brez napovedne vrednosti, medtem ko lahko študijski uspeh na fakulteti napovemo zgolj na osnovi posameznikove zaznane samoučinkovitosti pri učenju in odsotnosti testne anksioznosti. Upoštevač dejstvo, da se je samoučinkovitost pozitivno povezovala z uporabo metakognitivnih strategij, sedaj ugotavljamo, da so kognitivne strategije zgolj faktor lažjega doseganja učnega uspeha in da ima bistveno pomembnejšo vlogo pri napovedovanju akademskega dosežka pri našem vzorcu zaznava lastne kompetentnosti pri soočanju z vsakodnevnimi zahtevami študija. To lahko pomeni, da je poučevanje uporabe kognitivnih strategij pomembno za doseganje učnih uspehov v srednji šoli, vendar pa je za napoved akademskih dosežkov bistveno bolj pomembno graditi in krepiti posameznikov občutek, da zna in zmore ter pričakuje uspešen izid v učenju vloženega truda. Posledično bo morebiti tudi uporaba metakognitivnih strategij pogostejša in učinkovitejša (Garner in Alexander, 1989).

Pričujoča študija prinaša tudi nekatere omejitve. Gotovo se dve največji omejitvi interpretacije rezultatov nanašajo na nereprezentativnost vzorca po starosti, spolu in regijski pripadnosti. Udeleženke raziskave so bile večinoma študentke pedagoških smeri nižjih letnikov. Predvidevamo, da bi ob uporabi reprezentativnega vzorca v dotični raziskavi dobili morebiti nekatere drugačne rezultate predvsem pri merjenju testne anksioznosti (Kozina, 2012) in samoučinkovitosti (Bakračević Vukman in Licardo, 2011; Peklaj in Pečjak, 2011). Druga metodološka omejitev je bila uporaba samoocenjevalnih lestvic, ki pomenijo zgolj stopnjo zaznanega stanja merjene komponente in bi za boljše veljavnost rezultatov lahko kombinirali uporabo še drugih lestvic s področja samoregulativnega učenja in motivacijskih prepričanj. Nenazadnje pa bi bili rezultati veliko bolj zanesljivi in enoznačni, če bi se osredotočili na

merjenje motivacijskih prepričanj in uporabe metakognitivnih strategij zgolj na določenem ozkem (študijskem) področju ali predmetu, oziroma bi ožje in bolj specifično določili posamezni akademski dosežek (izdelava seminarske naloge, ocena na kolokviju, ocena na izpitu, itd). Gotovo je kontekst umeščenosti učnega delovanja pomemben del posameznikove učne motivacije, zato bi bilo v nadaljevanju smiselno preverjati tudi rezultate v okviru različnih kontekstualnih dejavnikov (kooperativno – tekmovalno učenje, samostojno – skupinsko delo, šolsko – domače učenje) in drugih faktorjev, ki prav tako določajo akademski dosežek (podpora domačega in širšega socialnega okolja, študijske skupine, vrstnikov, profesorjev).

Če povzamemo, pričujoča študija pomeni pomemben doprinos k razumevanju delovanja študijskega okolja na nivoju fakultet pedagoških smeri. Prinaša veljavne podatke o povezanosti motivacijskih prepričanj in uporabi metakognitivnih učnih strategij študentov pedagoških smeri, kar je na fakultetnem nivoju še vedno relativno neraziskano področje. Ugotavlja namreč, da poučevanje uporabe ustreznih učnih tehnik ni dovolj za doseganje zadovoljivih akademskih dosežkov. Predvsem je pomembno, da se v okviru sistema študijskih programov oblikuje (študijski) učni prostor z ustrežno visokimi in posamezniku prilagojenimi študijskimi zahtevami, kjer bo učenje izziv in študij prostor za grajenje lastnih kompetenc. Tovrstna naravnost študijskega dela bi lahko pomembno sooblikovala posameznikovo akademsko samopodobo in občutek lastne učinkovitosti, kar posledično vodi do visoke motivacije za kognitivno udejstovanje in posledično do kvalitetnejših akademskih dosežkov.

::LITERATURA

- Allen, B. A. in Armour-Thomas, E. (1992): "Construct validation of metacognition." V *The Journal of Psychology*, 127 (2), str. 203-211.
- Ames, C. in Archer, J. (1988): "Achievement goals in the classroom: Student learning strategies and motivation processes." V *Journal of Educational Psychology*, 80, str. 260-267.
- Bakračević Vukman, K. in Licardo, M. (2011): "Starostne razlike v samoregulaciji učenja." V *Psihološka obzorja*, 20 (3), str. 59-72.
- Bandura, A. (1986): *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Engelwood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Bandura, A., Barbaranelli, C., Caprara, G., V. in Pastorelli, C. (1996): "Multifaceted impact of self-efficacy beliefs on academic functioning." V *Child Development*, 67 (3), str. 1206-1222.
- Birenbaum, M. in Nasser, F. (1994): "On the relationship between test anxiety and test performance." V *Measurement and evaluation in counseling and development*, 27, str. 293-301.
- Boekaerts, M. (1997): "Self-regulated learning: A new concept embraced by researchers, policy makers, educators, teachers, and students." V *Learning and Instruction*, 7, str. 161-186.
- Corno, L. in Mandinanch, E. (1983): "The role of cognitive engagement in classroom learning motivation." V *Educational Psychologist*, 18, str. 88-100.
- Corno, L. in Rehrkemper, M. (1985): "The intrinsic motivation to learn in classrooms." V C. Ames in R. Ames (ur.), *Research on motivation: št. 2. The classroom milieu* (str. 53-90). New York: Academic Press.
- Čotar Konrad, S. (2011): *Izražanje čustev in konfliktnost v družinskih odnosih, doktorska disertacija*. Neobjavljeno gradivo. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo.
- Demetriou, A. in Kazi, S. (2001): *Unity and modularity in the mind and the self: Studies on the relationships between self-awareness, personality and intellectual development from childhood to adolescence*. London: Routledge.
- Dinsmore, D., L., Alexander, P., A. in Loughlin, S., M. (2008): "Focusing the conceptual lens of metacognition, self-regulation, and self-regulated learning." V *Educational Psychology Review*, 20, str. 391-409.
- Everson, H., T. in Millsap, R., E. (1991): "Isolating Gender Differences in Test Anxiety: A Confirmatory Factor Analysis of the Test Anxiety Inventory." V *Educational and Psychological Measurement*, 51(1), str. 243-251.
- Flavell, J. H. (1979): "Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry." V *American Psychologist*, 34, str. 906-911.
- Gregory S. W. (1999): "Personality Variables in Levels of Predicted and Actual Test Anxiety among College students." V *Educational Research Quarterly*, 22(3), str. 3-10.
- Garner, R. in Alexander, P., A. (1989): "Metacognition: Answered and unanswered questions." V *Educational Psychologist*, 24, str. 143 - 158.
- Hambree, R. (1988): "Correlates, Causes, Effect and treatment of Test Anxiety." V *Review of Educational Research*, 58(1), str. 47-77.
- Hill, K. in Wigfield, A. (1984): "Test anxiety: a major educational problem and what can be done about it." V *Elementary School Journal*, 85, str. 105-126.
- Isaac, A., F. in Orit, B., J., (1997): "Measuring Perceived Test Anxiety in Adolescents: A Self-Report Scale." V *Educational and Psychological Measurement*, 57(6), str. 1035-1047.
- Kozina, A. (2012): "The LAOM Multidimensional Anxiety Scale for Measuring Anxiety in Children and Adolescents: Addressing the Psychometric Properties of the scale." V *Journal of Psychoeducational Assessment*, 30(3), str. 264-273.
- Meece, J., Blumenfield, P. in Hoyle, R. (1988): "Students' goal orientations and cognitive engagement in classroom activities." V *Journal of Educational Psychology*, 80, str. 514-523.

- Morris, L., W., Davis, M., A. in Hutchings, C., H. (1981): "Cognitive and Emotional Components of Anxiety: Literature Review and A Revised Worry–Emotionality Scale", V *Journal of Educational Psychology*, 73, str. 541-555.
- Musch, J. in Broeder, A. (1999): "Test anxiety versus academic skills: A comparison of two alternative models for predicting performance in a statistic exam". V *British Journal of Educational Psychology*, 69, str. 105-116.
- Nolen, S. (1988): "Reasons for studying: motivational orientations and study strategies." V *Cognition and Instruction*, 5, str. 269-287.
- Pekljaj, C. (2001): "Metakognitivni ter motivacijsko čustveni procesi pri samoregulativnem učenju in učenčevi dosežki pri učenju materinega jezika." V *Psihološka obzorja*, 10 (3), str. 7-19.
- Pekljaj, C. in Pečjak, S. (2011): "Čustva, motivacija in samoregulacija dečkov in deklic pri učenju matematike.", V *Psihološka obzorja*, 20, 3, str. 33-58.
- Pintrich, P., R. in de Groot, V. (1990): "Motivational and self-regulated learning components of classroom academic performance". V *Journal of educational psychology*, 82, (1), str. 33-40.
- Pintrich, P., R. in Garcia, T. (1991): Student goal orientation and self-regulation in the college classroom. V M., L. Maaehr in Pintrich, P., R. (ur.). *Advances in motivation and achievement: Goals and self-regulatory processes*, 7. (str. 371-402). Greenwich: JAI Press.
- Pintrich, P., R., Roesser, R., W. in de Groot, E., A., M. (1994): "Classroom and individual differences in early adolescents' motivation and self-regulated learning." V *Journal of Educational Psychology*, 82 (3), str. 41-50.
- Pokay, P. in Blumefeld, P. (1990): "Prediction achievement early and late semester: The role of motivation and use of learning strategies." V *Journal of Educational Psychology*, 82, str. 41-50.
- Pressley, M. in Gathala, E., S. (1990): "Self-regulated learning: monitoring learning form text". V *Educational Psychologist*, 25, str. 19-33.
- Puklek Levpušček, M. (2001): "Doživljanje vedenja učiteljev, motivacijska prepričanja in samoregulativno učenje pri različno starih mladostnikih". V *Psihološka obzorja*, 10 (4), str. 49-61.
- Puklek Levpušček, M. in Pekljaj, C. (2007): "Motivacija študentov pedagoških smeri za predmet Psihologija za učitelje ter njena povezanost s kvaliteto seminarskega dela in oceno pri predmetu." V *Psihološka obzorja*, 16 (3), str. 5-25.
- Schraw, G. in Sperling-Dennison, R. (1994): "Assesing metacognitive awerness". V *Contemporary Educational Psychology*, 19, str. 460-475.
- Schunck, D. (1985): "Self-efficacy and school learning". V *Psychology in the schools*, 22, str. 208-223.
- Schneider, W., Schlagmueller, M. in Vise, M. (1998): The impact od metamemory and domain specific knowledge on memory performance. V *European Journal of Psychology od Education*, 13 (1), str. 91-103.
- Tobias, S. (1980): "Anxiety and Instruction", In Sarason, I. G. (ur.): *Test Anxiety: Theory, Research and Applications*. (str. 289-310), Hillsdale, New Jwrsey: Erlbaum.
- Weinstein, C., E. in Mayer, R., E. (1986): The teaching of learning strategies. V M. Wittrock (ur.), *Handbook of research on teaching*, (str. 315-327). New York: MacMillan.
- Wigfield, A. in Eccles, J., S. (2001): Development of achievement motivation. San Diego: Academic Press.
- Wine, J., D. (1982): "Evaluation Anxiety: A Cognitive Attentional Construct", V H., W. Krohne in L. Laux (ur.). *Achievement, Stress and Anxiety*. (str. 207-29), Washington D. C: Hemisphere.
- Zimmerman, B. in Pons, M. (1986): "Development of a structured interview for assesing student use of self-regulated learning strategies." V *American Educational Research Journal*, 23, str. 614-628.
- Zimmerman, B. in Pons, M. (1988): "Construct validation of a strategy model of student self-regulated learning." *Journal of Educational Psychology*, 80, str. 284-290.
- Zimmerman, B. in Martinez-Pons, M. (1990): "Student differences in self-regulated learning: relate grade, sex, and giftedness to self-efficacy and strategy use." V *Journal of Educational Psychology*, 82 (1), str. 51-59.

Lina Faletič
Andreja Avsec
STILI
ODLOČANJA KOT
NAPOVEDNIKI
PSIHIČNEGA
BLAGOSTANJA

129-149

IVANA ROZMANA 7
SI-6210 SEŽANA

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA PSIHOLOGIJO
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

PREUČEVALI SMO ODNOS MED STILI ODLOČANJA IN PSIHIČNIM BLAGOSTANJEM. Predvidevali smo, da bodo stili odločanja napovedovali blagostanje, tudi ob nadzorovanju vpliva demografskih spremenljivk in osebnostnih lastnosti. Posledice odločitev pa bodo dodatno pojasnile psihično blagostanje. V raziskavi je sodelovalo 189 odraslih udeležencev. Izpolnili so Zuckerman-Kuhlmanov vprašalnik osebnosti ZKPQ, Vprašalnik duševnega zdravja MHC-SF in Vprašalnik posledic odločitev DOI. Demografske značilnosti niso pojasnile pomembnega deleža variance blagostanja. Osebnostne značilnosti so pojasnile od 16 do 29 %, stili odločanja od 6 do 11 %, napačne odločitve pa do največ 2 % variance blagostanja. Skladno s pričakovanji sta racionalni in intuitivni stil odločanja napovedovala višje, izogibajoči pa nižje psihično blagostanje. V nasprotju s pričakovanji je spontani stil odločanja napovedoval višje psihično blagostanje.

Ključne besede: psihično blagostanje, Zuckerman-Kuhlmanov vprašalnik osebnosti (ZKPQ), odločanje

ABSTRACT***DECISION-MAKING STYLES AS PREDICTORS OF SUBJECTIVE WELL-BEING***

We examined the relationship between decision-making styles and subjective well-being. We expected that decision-making styles will predict well-being, even when controlling the influence of demographic variables and personality traits and that decision outcomes would further explain well-being. Data were collected from 189 adult participants that answered the Zuckerman-Kuhlmanov Personality Questionnaire (ZKPQ), the Mental Health Continuum (MHC-SF) and the Decision Outcome Inventory (DOI). Demographic variables didn't predict well-being. Personality traits explained from 16 to 29 %, decision-making styles from 6 to 11 % and decision outcomes up to 2 % of the variance of well-being. According to expectations rational and intuitive styles predicted higher and the avoidant style predicted lower well-being. Contrary to predictions, the spontaneous style predicted higher well-being.

Key words: subjective well-being, Zuckerman-Kuhlman Personality Questionnaire (ZKPQ), decision-making

::UVOD

Večino našega življenja sestavljajo odločitve in sicer od manj pomembnih, kot npr. kaj bomo jedli za kosilo, do zelo pomembnih, kot so odločitve o poklicu, družini in zdravju. Laboratorijske raziskave so zelo natančno proučevala, kako se posamezniki soočajo z različnimi vrstami problemov (Spicer in Sadler-Smith, 2005; Appelt, Milch, Handgraaf in Weber, 2011) in kako okoliščine vplivajo na posamezno odločitev (Scott in Bruce, 1995; Loo, 2000; Appelt idr., 2011). Precej manj pa so se raziskovalci ukvarjali z medosebnimi razlikami pri odločanju (Scott in Bruce, 1995; Spicer in Sadler-Smith, 2005). Kljub temu, da ima pri odločanju največjo vlogo sama narava problema in situacijski dejavniki, lahko namreč predvidevamo, da se posamezniki med seboj razlikujejo v pogostosti uporabe posameznih stilov odločanja ne glede na problem. Glede na različno pogostost uporabe bolj ali manj funkcionalnih stilov odločanja pa lahko pričakujemo, da se bodo posamezniki razlikovali tudi glede izidov odločanja. Več napačnih odločitev, kot posledica pogostejše uporabe nefunkcionalnih stilov odločanja, pa lahko vodi k nižjemu zadovoljstvu in blagostanju posameznika ter obratno. Pogostejša uporaba bolj funkcionalnih stilov odločanja lahko vodi k boljšim izidom in posledično k višjemu zadovoljstvu in blagostanju.

Kuzgun (1992) je definiral odločanje kot težnjo k premagovanju trenutnega problema, v primeru, ko več kot ena pot vodi do zadovoljivega izida. Veliko časa so se raziskovalci osredotočali predvsem na raziskovanje učinka, ki ga imata na proces odločanja problem in odločitvena situacija (Loo, 2000). Kasnejše raziskave iz področja stilov odločanja pa so močnejše izpostavile predvsem medosebne razlike med osebami, ki morajo odločitev sprejeti (Thunholm, 2004), pri čemer pa je teh raziskav še vedno zelo malo v primerjavi z drugimi raziskavami na področju odločanja (Spicer in Sadler-Smith, 2005). Scott in Bruce (1995) sta stile odločanja opredelila kot naučen odziv oziroma vedenjski vzorec posameznika, ki je soočen z odločitveno situacijo. Ne gre torej za osebno potezo, temveč za težnjo k reagiranju na specifičen način v odločitveni situaciji, pri čemer imajo velik vpliv tudi značilnosti same situacije (Scott in Bruce, 1995).

Na podlagi predhodnih raziskav in svojih ugotovitev sta definirala vseh pet stilov odločanja (Scott in Bruce, 1995). **Racionalni stil** je značilen za osebe, ki podrobno iščejo in logično ovrednotijo vse obstoječe alternative. Osredotočajo se predvsem na logiko, red in sistematično analizo informacij. **Intuitivni stil** je značilen za tiste, ki namenjajo veliko pozornosti podrobnostim in upoštevajo svoje občutke o tem ali je neka odločitev pravilna ali ne, **odvisni stil** pa za tiste, ki iščejo nasvete in vodenje pri drugih. Tu je pomembno poudariti

razliko med njihovim pojmovanjem odvisnega stila odločanja in med Harrenovo definicijo. Harren (1979) je definiral odvisni stil odločanja kot stil, ki ga osebe uporabljajo, kadar želijo prenesti odgovornost za sprejeto odločitev na nekoga drugega, medtem ko sta Scott in Bruce (1995) poudarila, da gre za iskanje nasveta in podpore pri drugih in ne za prenašanje odgovornosti. **Izogibajoči stil** je značilen za osebe, ki se želijo izogniti sprejemanju odločitve, **spontani** pa za tiste, ki imajo občutek, da se muhi in si želijo odločitev čim hitreje sprejeti. Rezultati njune raziskave so pokazali, da se stili odločanja med seboj ne izključujejo, saj so ugotovili visoke povezave med njimi. Ljudje torej ne uporabljamo samo enega stila odločanja, temveč uporabljamo kombinacijo stilov, pri čemer eden ali dva prevladujeta. Njune ugotovitve je potrdil tudi Loo (2000), ki je ugotovil, da se racionalni stil odločanja negativno povezuje z izogibajočim in spontanim ter pozitivno z odvisnim stilom odločanja, intuitivni pa se pozitivno povezuje tako z odvisnim kot tudi s spontanim stilom odločanja. Do podobnih rezultatov sta prišla tudi Spicer in Sadler-Smith (2005). Za razliko od predhodnih raziskovalcev pa sta ugotovila tudi negativno povezavo med racionalnim in intuitivnim stilom odločanja ter pozitivno povezavo med odvisnim in izogibajočim stilom odločanja. Stile odločanja so na podlagi raziskav razdelili v funkcionalne in nefunkcionalne stile. Racionalni in intuitivni sta bila opredeljena kot funkcionalna stila odločanja, saj so posamezniki, pri katerih prevladujeta, bolj prepričani v svoje sposobnosti, imajo večji občutek samo-učinkovitosti in v večji meri upoštevajo sebe (Nygren in White, 2005). Ti rezultati se delno ujemajo tudi z rezultati drugih avtorjev, ki so pokazali, da posamezniki, ki uporabljajo racionalni stil odločanja poročajo o notranjem lokusu kontrole, medtem ko se intuitivni stil odločanja ni povezoval ne z zunanjim ne z notranjim lokusom kontrole (Scott in Bruce, 1995; Baiocco, Laghi in D'Alessio, 2009).

Nygren in R. J. White (2005) sta ugotovila tudi, da so osebe, ki uporabljajo racionalni in intuitivni stil odločanja bolj optimistične, vestne, sprejemljive in poročajo o višjem samospoštovanju. Njuni rezultati so torej pokazali, da je za posameznika, ki je soočen z odločitvijo, ugodno uporabljati racionalni, intuitivni ali kombinacijo obeh stilov odločanja, saj se le ta dopolnjujeta. Intuitivni stil se v nasprotju z racionalnim stilom pozitivno povezuje tudi z višjo inovativnostjo (Scott in Bruce, 1995), medtem ko se racionalni v nasprotju z intuitivnim pozitivno povezuje z manjšo težnjo k sprejemanju tveganih odločitev (Baiocco idr., 2009). Ravno nasprotno so rezultati pokazali za odvisni, izogibajoči in spontani stil. Osebe, ki uporabljajo predvsem te tri stile odločanja, poročajo o zunanjem lokusu kontrole, saj imajo občutek, da njihova usoda ni v njihovih rokah in so bolj nagnjene k sprejemanju tveganih odločitev (Baiocco idr., 2009). Osebe, ki uporabljajo odvisni in izogibajoči

stil odločanja pa poročajo tudi o nižjem samospoštovanju (Thunholm, 2004).

Glede na posledice raziskave kažejo, da so nekateri stili odločanja bolj ali manj funkcionalni. Eden izmed indikatorjev funkcionalnosti posameznega stila odločanja je lahko pogostost doživljanja dogodkov, ki so posledica slabih odločitev. V ta namen so W. Bruine de Bruin, Parker in Fischhoff (2007) oblikovali vprašalnik, namenjen merjenju prisotnosti negativnih življenjskih dogodkov, ki poročajo o sprejemanju slabih odločitev. V vprašalnik so vključili različne dogodke, pri čemer se niso osredotočili samo na dogodke, ki lahko imajo res hude posledice, kot je tvegano spolno vedenje in pretirano zauživanje alkohola. Vprašalnik sprašuje tudi po bolj običajnih dogodkih kot so metanje hrane stran, ker je potekel rok trajanja, vračanje filma, ki ga še nismo pogledali, v videoteko, tvegana vožnja in še veliko drugih. Njihovi rezultati so pokazali, da se racionalni in intuitivni stil negativno povezujeta z rezultatom na Vprašalniku posledic odločitev, kar pomeni, da so osebe, ki so poročale o pogostejši uporabi teh dveh stilov, poročale tudi o manjšem številu negativnih posledic odločitev. Ravno nasproten odnos pa so odkrili med to mero realnih posledic odločanja in izogibajočim ter spontanim stilom odločanja, saj so osebe, ki so v večji meri uporabljale ta dva stila, poročale o večjem številu slabih odločitev.

Glede na omenjene rezultate lahko označimo racionalni in intuitivni stil odločanja kot funkcionalna stila, ki pripeljeta do različnih pozitivnih izidov, odvisni, izogibajoči in spontani stil pa kot nefunkcionalne stile, ki lahko v večji meri pripeljejo do negativnih posledic. Poudariti pa je potrebno, da odvisni stil ni nujno nefunkcionalni, saj korelira tudi s pozitivnimi izidi, kadar je opredeljen na podlagi vedenja kot je iskanje nasvetov in opore in ne prelaganje odgovornosti (Bruine de Bruin idr., 2007; Parker, Bruine de Bruin, in Fischhoff, 2007).

Uspešnost posameznikovega odločanja pa bi po pričakovanju moralo biti povezano tudi z njegovim psihičnim blagostanjem. Psihično oz. subjektivno blagostanje predstavlja celovito evalvacijo posameznikovega življenja (Keyes, 1998), saj vključuje oceno njegovih izkušenj, dosežkov, odnosov in drugih vidikov njegovega življenja, ki kažejo na naše delovanje v življenju (Keyes idr., 2008). Tako lahko predvidevamo, da bi moral biti posameznik, ki uporablja bolj funkcionalne stile odločanja, ki posledično privedejo do boljših odločitev, bolj zadovoljen s svojim življenjem in imel višje psihično blagostanje. Glede na področje Keyes (2002) loči emocionalno, psihološko in socialno blagostanje. Emocionalno blagostanje predstavlja hedonistični pogled na blagostanje in se kaže skozi prevladovanje pozitivnih emocij nad negativnimi (Keyes idr., 2008). Poleg uravnoteženosti med pozitivno in negativno emocionalnostjo vključuje emocionalno blagostanje tudi posameznikovo kognitivno oceno o njegovem

zadovoljstvu z življenjem na splošno (Lamers, Westerhof, Bohlmeijer, Klooster in Keyes, 2011). Psihološko blagostanje pa temelji predvsem na razvoju posameznika in na njegovih eksistencialnih izzivih v življenju kot so npr. pozitivni medosebni odnosi, osebna rast, sprejemanje sebe, smiselnost, avtonomnost... (Ryff, 1989; Keyes, Shmotkin in Ryff, 2002). Psihično blagostanje pa poleg teh dveh zasebnih komponent vključuje tudi posameznikovo oceno javnega življenja, torej socialnega blagostanja, saj je posameznik vedno del družbe in se vsakodnevno spopada z različnimi socialnimi izzivi (Keyes, 1998; Keyes, 2002).

Zelo malo raziskovalcev se je osredotočalo na raziskovanje odnosov med odločanjem in blagostanjem. Deniz (2006) je npr. ugotovil, da se pozorni stil (podoben racionalnemu) pomembno pozitivno povezuje z zadovoljstvom z življenjem, medtem ko se odlašanje (podoben izogibajočemu stilu), nepremišljeni stil (deloma podoben spontanemu) in prenašanje odgovornosti (samo deloma podoben odvisnemu stilu) pomembno negativno povezujejo s to spremenljivko. Posredno bi lahko o značilnostih odnosa med odločanjem in blagostanjem sklepali tudi iz raziskave (Keyes idr. 2008), v kateri so ugotavljali povezanost blagostanja z različnimi merami samoučinkovitosti. Te mere so se nanašale na prepričanja o sposobnosti učinkovitega reagiranja pod pritiskom in v težkih situacijah, ki pa v večini primerov vključujejo sprejemanje odločitev. Rezultati so pokazali pomembno povezanost vseh treh področij blagostanja s prepričanjem o sposobnosti učinkovitega reagiranja, med drugim tudi odločanja (Keyes idr. 2008). Kot zelo široko mero subjektivnega blagostanja ali prilagojenosti bi lahko razumeli tudi samospoštovanje. Mera samospoštovanja namreč temelji na pozitivnih ocenah samega sebe, ta pozitivna čustva pa so skladna z subjektivnim blagostanjem, ki vključuje vsa naša čustva na splošno (Lamers idr., 2011). Ramanigopal (2008) je ugotovil, da se samospoštovanje pozitivno povezuje s pozornim stilom odločanja (soroden racionalnemu) ter negativno z hitrim odločanjem (soroden spontanemu stilu), odlašanjem, prenašanjem odgovornosti (do določene mere soroden odvisnemu stilu) in obrambnim izogibanjem (soroden izogibajočemu stilu). Nekoliko drugačne rezultate je dobil Thunholm (2004). Ugotovil je le negativno povezanost med samospoštovanjem in odvisnim ter izogibajočim stilom odločanja. Pregled raziskav o povezanosti stilov odločanja z blagostanjem bi lahko zaključili z ugotovitvijo, da tudi povezave z blagostanjem kažejo, da racionalni stil lahko opredelimo kot funkcionalni, izogibajočega kot nefunkcionalnega, ostale stile odločanja pa na podlagi zgolj njihovega odnosa do blagostanja težko označimo kot funkcionalne oz. nefunkcionalne.

:::Namen raziskave

V naši raziskavi nas je zanimala napovedna veljavnost stilov odločanja za emocionalno, psihološko in socialno blagostanje. Predvidevali smo, da bodo medosebne razlike v pogostosti uporabe posameznih stilov odločanja pomembno napovedovale medosebne razlike pri vseh treh področjih psihičnega blagostanja, saj naj bi pogostejša uporaba bolj funkcionalnih stilov odločanja vodila k boljšim odločitvam, ki so osnova za višje psihično blagostanje. Odločitve, ki pripeljejo do neželenih posledic, bi lahko namreč vplivale na redkejšo doživljanje pozitivnih in pogostejše doživljanje negativnih emocij ter posledično do nižjega emocionalnega blagostanja. Poleg tega bi lahko pripeljale do občutka, da nismo uspešni pri soočanju z različnimi življenjskimi in socialnimi izzivi, kar bi povzročilo tudi nižje psihološko in socialno blagostanje.

Na nivoju posameznih stilov odločanja pa smo pričakovali, da bosta racionalni in intuitivni stil odločanja napovedovala višje, odvisni, izogibajoči in spontani pa nižje psihično blagostanje. Racionalni in intuitivni naj bi bila funkcionalna stila odločanja, ki pripeljeta do manjšega števila negativnih izidov, ravno nasprotno pa naj bi bila izogibajoči in spontani stil nefunkcionalna stila, ki pripeljeta do večjega števila negativnih izidov in posledično tudi do nižjega blagostanja. V zvezi z odvisnim stilom odločanja rezultati predhodnih raziskav niso konsistentni, zato nismo postavili nobene specifične hipoteze.

Zaradi mnogih raziskav (npr. Steel, Schmidt in Shultz, 2008), ki dokazujejo pomembno povezanost psihičnega blagostanja z osebnostnimi lastnostmi, smo v proučevanje odnosa med stili odločanja in psihičnim blagostanjem kot kontrolno spremenljivko vključili tudi osebnost. Kljub temu, da je petfaktorski model osebnosti prevladujoč pristop k proučevanju osebnosti (Zuckerman idr., 1993), pa je z vidika stilov odločanja bolj zanimiv Zuckermanov model alternativnih pet (Jovanovic, 2011), saj vključuje lastnosti, ki so za področje odločanja bolj relevantne in so se tudi pogosteje uporabljale kot mere medosebnih razlik pri odločanju (Zuckerman idr., 1993; Aluja, García in García, 2002; Baiocco idr., 2009). Glede na predhodne rezultate (Schmutte in Ryff, 1997; Diener, Suh, Lucas in Smith, 1999; Steel idr., 2008; Jovanovic, 2011) smo pričakovali, da se bodo kot najpomembnejši napovedniki vseh treh področij blagostanja, izmed alternativnih petih velikih faktorjev osebnosti, izkazali nevroticizem-anksioznost, sociabilnost in aktivnost.

Na podlagi predhodnih raziskav, ki so dokazale, da se manjše število negativnih odločitev povezuje z boljšim odločanjem (Bruine de Bruin idr., 2007; Parker idr., 2007), pa smo se odločili, da vključimo tudi mero posledic odločanja (DOI) kot kontrolno spremenljivko, saj pričakujemo, da funkcionalni

stili odločanja pozitivno vplivajo na posameznikovo blagostanje posredno, preko vpliva na sprejemanje manjšega števila negativnih odločitev.

::METODA

::Udeleženci

Analizirali smo podatke 189 udeležencev. Vzorec je sestavljalo 136 žensk in 53 moških. Povprečna starost udeležencev je bila 36,34 let in se je gibala med 25 in 69 let. Manjšina udeležencev je imela osnovno (1,60 %) ali srednjo izobrazbo (25,40 %), večina pa je poročala o visoki izobrazbi (73,00 %). Večina udeležencev je bila zaposlena (76,20 %), nekaj udeležencev pa so predstavljali študentje (9,50 %), brezposelni (10,10 %) in upokoјenci (4,20 %).

::Pripomočki

Vprašalnika duševnega zdravja – kratka oblika (MHC-SF - Mental Health Continuum - Short Form; Keyes, 2005). Vprašalnik meri tri vidike blagostanja, ki skupaj predstavljajo mero duševnega zdravja. Emocionalno blagostanje opredeljuje zadovoljstvo z življenjem ter prevladovanje pozitivnega afekta ter ga merimo s tremi postavkami. Socialno blagostanje merimo s petimi postavkami, pri čemer vsaka postavka meri eno od dimenzij socialnega blagostanja in sicer socialno integracijo, socialno sprejemanje, socialno prispevanje, socialno aktualizacijo in socialno koherentnost. Psihološko blagostanje pa sestavlja šest postavk, pri čemer se vsaka postavka nanaša na eno od dimenzij, ki ga sestavljajo: medosebne odnose, sprejemanje sebe, avtonomnost, obvladovanje okolja, smisel življenja in osebno rast. Udeleženci na 6-stopenjski lestvici (0 - nikoli, 1 - enkrat ali dvakrat, 2 – približno enkrat tedensko, 3 – dvakrat do trikrat tedensko, 4 – skoraj vsak dan, 5 – vsak dan) ocenjujejo kolikokrat so se v zadnjem mesecu počutili, tako kot opisuje postavka. Avtorji so pri evalvaciji kratke oblike Vprašalnika duševnega zdravja (Lamers, idr., 2011) ugotovili, da ima vprašalnik zadovoljive merske karakteristike. Pridobljeni rezultati v naši raziskavi so pokazali visoke zanesljivosti posameznih dimenzij. Crombachov Alfa koeficient je znašal 0,86 za emocionalno, 0,74 za socialno in 0,91 za psihološko blagostanje.

Zuckerman-Kuhlmanov vprašalnik osebnosti (ZKPQ - Zuckerman-Kuhlman Personality Questionnaire; Zuckerman, Kuhlman, Joireman, Teta in Kraft, 1993). Vprašalnik je namenjen merjenju alternativnih petih dimenzij osebnosti – aktivnosti, agresivnosti, impulzivnega iskanja dražljajev, nevroticizma in sociabilnost. Sestavljen je iz 50 postavk, pri čemer vsako dimenzijo

meri 10 postavk. Udeleženci morajo z da ali ne odgovoriti ali menijo, da je to, kar je navedeno v postavki zanje značilno. Merske karakteristike vseh petih dimenzij so se izkazale kot zadovoljive, z zanesljivostmi, ki so znašale od 0,72 do 0,83 (Zuckerman idr., 1993). Zanesljivost posameznih lestvic v tej študiji pa je bila nekoliko nižja in se je gibala od 0,66 za dimenzijo agresivnosti pa do 0,81 za dimenzijo nevroticizem.

Vprašalnik stilov odločanja (GDMS - General Decision Making Style Inventory; Scott in Bruce, 1995). Vprašalnik sestavlja 25 postavk, pri čemer jih po pet meri posamezen stil odločanja: racionalnega, intuitivnega, odvisnega, izogibajočega in spontanega. Udeleženec na pet-stopenjski lestvici ocenjuje, v kolikšni meri posamezna postavka zanj velja, pri čemer 1 pomeni sploh ne velja, 5 pa popolnoma velja. Rezultati avtorjev vprašalnika so pokazali zadovoljivo stabilnost, veljavnost in zanesljivost posameznih lestvic (Scott in Bruce, 1995). Zanesljivosti posameznih lestvic v naši raziskavi so se gibale med 0,68 pri spontanem in 0,86 pri izogibajočem stilu odločanja.

Vprašalnik izidov odločitev (DOI - Decision Outcome Inventory; Bruine de Bruin, Parker in Fischhoff, 2007). Vključuje 41 negativnih dogodkov iz različnih področji. Udeleženec mora najprej odgovoriti z da ali ne na vprašanje ali je v zadnjih 10 letih sprejel odločitev, ki bi omogočala, da do tega negativnega dogodka sploh pride (npr. kupil hrano, si sposodil film, vozil avto,...) nato pa še ali se mu je v zadnjih 10 letih dejanski dogodek tudi zgodil (npr. vrgel stran hrano, ker ji je pretekel rok trajanja, vrnil film, ne da bi ga pogledal, dobil kazen zaradi prehitre vožnje,...). Pri vrednotenju moramo najprej izračunati deleže oseb, ki so negativno odgovorile na prvi del vprašanja (niso sprejele odločitve, ki bi lahko pripeljala do opisane situacije), nato pa moramo osebam, ki so pritrdilno odgovorile na drugi del vprašanja (v zadnjih desetih letih se jim je ta dogodek dejansko zgodil) pripisati to vrednost. Na ta način obtežimo posamezne dogodke, tako da tisti dogodki, ki so v populaciji manj pogosti, dobijo višjo vrednost. Na koncu seštejemo odgovore na vsa vprašanja in dobimo rezultat. Zaradi izredno nizke zanesljivosti tako izračunanih rezultatov ($\alpha=0,38$) smo se pri vrednotenju izognili obteževanju rezultatov. Končno vrednost na tem vprašalniku smo torej izračunali preprosto kot seštevek pozitivnih odgovorov na drugi del vprašanja, saj se je tako zanesljivost opazno izboljšala ($\alpha=0,63$).

::Postopek

Podatke smo zbirali v računalniški obliki. Vprašalnike smo objavili na spletni strani www.ika.si in povezavo poslali sorodnikom, znancem, sošolcem in prijateljem preko elektronske pošte. Sporočilo je vključevalo prošnjo naj rešijo

vprašalnike tisti, ki so stari 25 let ali več oziroma naj vprašalnik posredujejo osebam, ki ustrezajo temu pogoju. Vprašalnik se je začel z razlago raziskovalnega problema. Udeleženci so nato najprej vnesli demografske podatke. Po zaključku tega dela so sledila še vprašanja v zvezi z osebnostjo, blagostanjem, stili odločanja ter vprašanja povezana s posledicami odločitev.

::REZULTATI

V nadaljevanju bomo najprej predstavili opisne statistike posameznih lestvic vključenih vprašalnikov, nato koeficiente korelacije med vsemi vključenimi spremenljivkami, na koncu pa še rezultate regresijskih analiz. V tabeli 1 je predstavljena osnovna opisna statistika posameznih lestvic vprašalnikov ZKPQ, MHC-SF, GDMS in DOI. Na podlagi koeficientov asimetrije in sploščenosti lahko vidimo, da razen pri Vprašalniku posledic odločitev DOI ni večjih odstopanj od normalne porazdelitve, zato bomo v nadaljevanju uporabili parametrijsko statistiko.

Tabela 1. Deskriptivne statistike posameznih lestvic.

	N	Min	Max	M	SD	asimetrija	sploščenost	α
Aktivnost	189	0	10	5,19	2,77	-0,08	-0,93	0,77
Agresivnost	189	0	10	2,77	2,17	0,94	0,82	0,66
Impulzivnost	189	0	10	4,28	2,41	0,22	-0,85	0,68
Nevroticizem	189	0	10	3,93	2,86	0,44	-0,78	0,81
Sociabilnost	189	0	9	4,19	2,46	0,08	-1,06	0,70
Emoc. blagostanje	189	2	15	10,11	2,95	-0,76	0,13	0,86
Soc. blagostanje	189	1	23	11,59	4,98	0,02	-0,57	0,74
Psih. blagostanje	189	4	30	20,77	6,00	-0,69	-0,11	0,91
Racionalni	189	12	25	18,90	2,34	-0,45	0,69	0,69
Intuitivni	189	8	25	17,93	2,50	-0,48	1,17	0,69
Odvisni	189	7	25	16,29	3,35	-0,10	0,06	0,81
Izogibajoči	189	5	24	13,33	3,98	0,27	-0,18	0,86
Spontani	189	6	24	13,49	2,88	0,09	0,29	0,68
DOI_surove	189	0	20	5,88	3,17	1,09	2,12	0,63

V tabeli 2 so razvidne korelacije med spremenljivkami. Če se najprej osredotočimo na povezanost med demografskimi spremenljivkami in merami blagostanja, lahko opazimo, da noben vidik blagostanja ni pomembno povezan s starostjo, spolom ali izobrazbo. Iz tabele 2 je razvidno tudi, da so vsi trije vidiki posameznikovega blagostanja statistično pomembno pozitiv-

no povezani z aktivnostjo in sociabilnostjo ter negativno z agresivnostjo in nevroticizmom. Impulzivnost je torej edina osebna lastnost, s katero ni povezan noben vidik psihičnega blagostanja. Če se osredotočimo še na povezave med različnimi vidiki psihičnega blagostanja, lahko opazimo, da so vsi trije vidiki statistično pomembno pozitivno povezani med seboj, pri čemer je najvišja povezanost med psihološkim in emocionalnim blagostanjem, najnižja pa med emocionalnim in socialnim blagostanjem. Kar se tiče odnosa med spremenljivkami, ki predstavljajo stile odločanja in ostalimi spremenljivkami, lahko opazimo, da je rezultat na Vprašalniku posledic odločitev DOI negativno povezan s starostjo in izobrazbo, pozitivno z agresivnostjo, impulzivnostjo, nevroticizmom in izogibajočim stilom odločanja ter negativno z vsemi tremi vidiki blagostanja. Racionalni stil odločanja je z ostalimi spremenljivkami povezan ravno nasprotno. Razvidna je pozitivna povezanost s starostjo in spolom, kar pomeni, da so starejši udeleženci ter moški v večji meri poročali o njegovi uporabi. Opazimo lahko tudi negativno povezanost racionalnega stila z agresivnostjo in impulzivnostjo ter pozitivno povezanost z emocionalnim in psihološkim blagostanjem. Intuitivni stil je ravno nasprotno kot racionalni stil bolj značilen za ženske. Povezan je z visoko impulzivnostjo ter z višjim

Tabela 2. Korelacije med spremenljivkami izračunane s Spearmanovim rho.

	I0	I1	I2	I3	I4	I5	I6	I7	I8
1 Starost	-0,00**	-0,05**	0,01*	-0,24**	0,14*	0,05*	-0,20**	-0,11**	0,10**
2 Spol	0,04*	-0,01**	-0,00**	-0,13*	0,22**	-0,22***	-0,12**	-0,04**	-0,03**
3 Izobrazba	0,11*	0,09*	0,05*	-0,24**	0,11*	-0,11**	-0,08**	-0,04**	0,09*
5 Aktivnost	0,14**	0,14**	0,12*	-0,06*	0,06*	0,12*	-0,09**	-0,12**	0,16**
6 Agresivnost	-0,24***	-0,20***	-0,19**	0,34**	-0,17***	0,09*	0,07*	0,19**	0,11*
7 Impulzivnost	0,01*	-0,04**	0,02*	0,31**	-0,33***	0,26**	-0,20***	-0,05**	0,39**
8 Nevroticizem	-0,38***	-0,18***	-0,34**	0,18**	-0,11**	-0,11**	0,33**	0,41**	-0,14**
9 Sociabilnost	0,12**	0,17**	0,20**	-0,05	-0,03**	0,08*	0,11*	-0,09**	-0,00**
10 Emocionalno	1,00*	0,42**	0,52**	-0,11*	0,15**	0,10*	-0,02**	-0,23***	0,13*
11 Socialno		1,00*	0,47**	-0,20**	0,10*	0,15**	0,03*	-0,18***	0,11*
12 Psihološko			1,00*	-0,14**	0,17**	0,21**	-0,09**	-0,29***	0,13*
13 DOI				1,00	-0,13**	-0,04**	0,09*	0,22**	0,09*
14 Racionalni					1,00*	-0,10**	0,11*	-0,19***	-0,27**
15 Intuitivni						1,00*	-0,18***	-0,12**	0,41**
16 Odvisni							1,00*	0,31**	-0,18***
17 Izogibajoči								1,00*	-0,02**
18 Spontani									1,00

Opomba: * $r < 0,05$; ** $r < 0,01$

socialnim in psihološkim blagostanjem. Odvisni stil je negativno povezan s starostjo in impulzivnostjo ter pozitivno z nevroticizmom. V nasprotju s prejšnjima dvema stiloma odločanja pa odvisni stil ni pomembno povezan z nobenim vidikom blagostanja. Izogibajoči stil je povezan s poročanjem o višji agresivnosti in nevroticizmom ter z nižjim emocionalnim, socialnim in psihološkim blagostanjem. Spontani stil pa je ravno nasprotno pozitivno povezan z aktivnostjo in impulzivnostjo ter s poročanjem o višjem blagostanju na vseh treh področjih.

Nadalje nas je zanimala napovedna veljavnost stilov odločanja in napačnih odločitev za psihično blagostanje. Ob tem smo nadzorovali vpliv demografskih značilnosti in osebnostnih lastnosti. Izračunali smo tri hierarhične regresijske analize, pri čemer smo v prvi stopnji kot napovednika vključili spol, starost in izobrazbo udeležencev, v drugi stopnji pet alternativnih osebnostnih lastnosti, v tretji stopnji pet stilov odločanja in v četrti stopnji izide odločitev. Na vseh stopnjah smo uporabili metodo Enter.

V tabeli 3 so prikazani rezultati regresijskih analiz za vse tri vidike blagostanja. Vključene spremenljivke v največji meri pojasnjujejo psihološko, v najmanjši pa socialno blagostanje. Najprej se lahko osredotočimo na napovedno vrednost demografskih značilnosti udeležencev. Opazimo lahko, da pri napovedovanju emocionalnega, socialnega in psihološkega blagostanja demografske spremenljivke ne pojasnijo statistično pomembnega deleža variance. Statistično pomemben je le regresijski nagib starosti pri napovedovanju emocionalnega blagostanja. Osebnost pojasnjuje od 16 % do 29 % variance posameznih področij blagostanja, pri čemer največ variance pojasni pri psihološkem in najmanj pri socialnem blagostanju. Najpomembnejša napovednika sta agresivnost in nevroticizem. Agresivnost ima statistično pomemben regresijski nagib pri napovedovanju vseh treh oblikah blagostanja, saj osebe, ki poročajo o manjši stopnji agresivnosti, poročajo hkrati tudi o višjem emocionalnem, socialnem in psihološkem blagostanju, medtem ko nevroticizem statistično pomembno napoveduje le nižje emocionalno in psihološko, ne pa tudi socialno blagostanje. Kot statistično pomemben napovednik pa se je pojavila tudi sociabilnost, ki napoveduje višje psihološko blagostanje.

Stili odločanja pojasnjujejo od 6 % do 11% variance pri posameznih področjih blagostanja in sicer največ pri socialnem, najmanj pa pri emocionalnem blagostanju. Najbolj pomembni napovedniki so intuitivni, izogibajoči in spontani stil odločanja. Iz tabele 3 je razvidno, da je spontani stil odločanja edini statistično pomemben napovednik emocionalnega blagostanja, socialno blagostanje pa statistično pomembno napovedujeta tudi intuitivni in izogibajoči stil odločanja. Vzorec pri napovedovanju psihološkega blagostanja je nekoliko drugačen, saj ga statistično pomembno napovedujejo racionalni, intuitivni in

izogibajoči, ne pa tudi spontani stil odločanja. Osebe, ki so poročale o pogostejši uporabi racionalnega in intuitivnega ter redkejši uporabi izogibajočega stila odločanja, so torej poročale o višjem psihološkem blagostanju, osebe, ki so poročale o pogostejši uporabi intuitivnega in spontanega stila in redkejši uporabi izogibajočega stila, so poročale o višjem socialnem blagostanju in osebe, ki so poročale o pogostejši uporabi spontanega stila odločanja, so poročale v višjem emocionalnem blagostanju. Posledice odločanja so se izkazale kot statistično pomemben napovednik le pri napovedovanju socialnega blagostanja, pri čemer so osebe, ki so poročale o manjšem številu napačnih odločitev, poročale tudi o višjem socialnem blagostanju.

Tabela 3. Regresijska analiza za napovedovanje emocionalnega, socialnega in psihološkega blagostanja.

korak	spremenljivke	emocionalno		socialno		psihološko	
		β	ΔR^2	β	ΔR^2	β	ΔR^2
1	Starost	-0,13**	0,04**	-0,12**	0,02**	-0,09**	0,01**
	Spol	-0,01***		-0,02**		-0,07**	
	Izobrazba	0,06*		0,04*		0,02*	
2	Aktivnost	0,06*	0,28**	0,11*	0,16**	0,04*	0,29**
	Agresivnost	-0,21**		-0,19**		-0,15**	
	Impulzivnost	-0,03**		-0,09**		-0,05**	
	Nevroticizem	-0,36**		-0,07**		-0,28**	
	Sociabilnost	0,01*		0,11*		0,15*	
4	Racionalni	0,12*	0,06**	0,05*	0,11**	0,16**	0,10**
	Intuitivni	0,07*		0,17*		0,18**	
	Odvisni	0,11*		0,12*		-0,01***	
	Izogibajoči	-0,10**		-0,15**		-0,15***	
	Spontani	0,18*		0,19*		0,14**	
3	DOI	-0,04**	0,00**	-0,17**	0,02**	-0,03**	0,00**
	Skupaj pojasnjene		0,38**		0,31*		0,40**

Opomba: * $p < 0,05$; ** $p < 0,01$

::INTERPRETACIJA

Stili odločanja so se v naši raziskavi izkazali kot pomembni napovedniki emocionalnega, psihološkega in socialnega blagostanja, tudi ob nadzorovanju demografskih značilnosti in osebnostnih lastnosti. Posamezniki, ki pogosteje uporabljajo intuitivni, racionalni in spontani stil odločanja, poročajo o višjem psihičnem blagostanju, zato bi te stile odločanja lahko označili kot funkcionalne.

Glavni problem raziskave je bila povezanost med stili odločanja in psihičnim blagostanjem, pri tem pa nas je zanimalo tudi, ali imajo spol, starost in izobrazba kot bistvene demografske značilnosti kakšen vpliv na ta odnos. Rezultati so pokazali, da vključitev demografskih spremenljivk kot napovednikov ni statistično pomembno povečalo deleža pojasnjene variance blagostanja. Izobrazba in spol nista imela statistično pomembnega regresijskega nagiba pri napovedovanju nobenega vidika blagostanja, starost pa je imela statistično pomemben regresijski nagib le pri napovedovanju emocionalnega, ne pa tudi socialnega in psihološkega blagostanja, pri čemer so mlajši udeleženci poročali o višjem emocionalnem blagostanju. Če se osredotočimo še na povezavo med demografskimi spremenljivkami in stili odločanja, ki je razvidna iz korelacijske tabele, lahko opazimo, da starejši udeleženci v večji meri uporabljajo racionalni stil, mlajši pa se pogosteje poslužujejo odvisnega stila odločanja. Ti rezultati se do določene mere ujemajo z rezultati, do katerih so prišli v predhodnih študijah. Parker in sodelavci (2007) so npr. ugotovili, da sta racionalni in intuitivni stil odločanja značilna predvsem za starejše udeležence. Podobne rezultate je dobil tudi Baiocco s sodelavci (2009). Čeprav nobena od navedenih raziskav ni odkrila povezave med odvisnim stilom odločanja in mlajšo populacijo, pa jih večina dokazuje, da so starejši udeleženci nagnjeni k uporabi funkcionalnih, mlajši pa poleg funkcionalnih uporabljajo tudi nefunkcionalne stile odločanja. Glede na to, da se odvisni stil nanaša na iskanje nasvetov pri drugih, se zdi smiselno, da se mlajši udeleženci, zaradi manj izkušenj, v večji meri poslužujejo tega stila. Iz korelacijske tabele lahko razberemo tudi določene razlike v uporabljenih stilih odločanja glede na spol. Ženske so v večji meri nagnjene k uporabi intuitivnega, moški pa k uporabi racionalnega stila odločanja. Te ugotovitve se ne ujemajo z ugotovitvami drugih raziskovalcev, ki niso dokazali povezave med spolom in uporabo različnih stilov odločanja (Loo, 2000; Baiocco idr., 2009).

Blagostanje je v veliki meri odvisno od medosebnih razlik v osebnostnih lastnostih (Diener idr., 1999). Tudi naši rezultati so pokazali, da osebnost pojasnjuje do 29 % variance blagostanja. Vse tri vidike blagostanja pomembno napoveduje agresivnost, emocionalno in psihološko blagostanje napoveduje tudi nevroticizem/anksioznost, psihološko blagostanje pa poleg tega še sociabilnost. Aktivnost in impulzivno iskanje dražljajev pa se nista izkazala kot faktorja, ki bi pomembno prispevala k psihičnemu blagostanju. Nevroticizem je bil v raziskavah (Steel idr., 2008) poleg ekstravertnosti večinoma najpomembnejši napovednik blagostanja. Izmed petih velikih faktorjev osebnosti je daleč najvišje napovedoval predvsem negativno emocionalnost, zato rezultati niso presenetljivi. Nevroticizem kot osebnostna lastnost, ki se nanaša na medosebne razlike v nagnjenosti k doživljanju negativnih čustev

in zaznavanju sveta kot ogrožajočega (Zuckerman idr., 1993) lahko namreč prispeva k prevladovanju negativnih čustev nad pozitivnimi, kar vpliva na zmanjševanje emocionalnega blagostanja, ki je definiran tudi kot ravnovesje med pozitivnimi in negativnimi emocijami (Keyes idr., 2008; Lamers idr. 2011). Poleg tega nevroticizem-anksioznost vključuje tudi lastnosti kot so napetost, zaskrbljenost, prestrašenost, neodločenost, pomanjkanje samozavesti in občutljivost na kritiko (Zuckerman idr., 1993), kar bi lahko vplivalo na različne dimenzije psihološkega blagostanja. Osebe, ki so manj samozavestne in bolj občutljive na kritike imajo namreč lahko občutek, da niso uspešne pri obvladovanju okolja, poleg tega poročajo tudi o slabših medosebnih odnosih (Watson, 2000).

Agresivnost kot napovednik blagostanja je bila redkeje predmet raziskav kot ostale osebnostne lastnosti, saj se ni smatrala kot eden od velikih faktorjev osebnosti ali kot njena poddimenzija. Pomembnost agresivnosti za doživljanje nižjega blagostanja lahko poskušamo razložiti z dejstvom, da so osebe, ki poročajo o visoko izraženi agresivnosti, vzkipljive in nepotrpežljive do drugih (Zuckerman idr., 1993), kar bi lahko pomenilo, da se hitreje prepustijo negativnim emocijam. To bi lahko vplivalo na pogostejše doživljanje negativnih emocij in posledično nižje emocionalno blagostanje (Keyes, 2002). Poleg tega visoko izražena agresivnost otežuje ohranjanje pozitivnih medosebnih odnosov, kar lahko še **dodatno** znižuje področje psihološkega blagostanja. Glede na to, da je sociabilnost ena izmed komponent ekstraverstnosti (Zuckerman idr., 1993; Aluja idr., 2002) tudi ni presenetljivo, da je pomemben napovednik psihološkega blagostanja, ki se nanaša tudi na dobre medosebne odnose in obvladovanje okolja, za katere je pomembna lastnost druženja (Schmutte in Ryff, 1997).

Glavni problem raziskave je bil proučitev pomena stilov odločanja za psihično blagostanje. Pričakovali smo, da se bodo stili odločanja pokazali kot pomembni napovedniki blagostanja tudi ob nadzorovanju demografskih značilnosti in osebnostnih lastnosti. Na podlagi predhodnih raziskav (Deniz, 2006; Keyes idr. 2008; Ramanigopal, 2008; Lamers idr., 2011) smo predvidevali, da bosta racionalni in intuitivni stil odločanja kot funkcionalna stila napovedovala višje, odvisni, izogibajoči in spontani kot nefunkcionalni stili pa nižje emocionalno, psihološko in socialno blagostanje. Iz rezultatov (tabela 3) je razvidno, da stili odločanja pojasnjujejo statistično pomemben del variance vseh treh vidikov blagostanja, kljub nadzorovanju vpliva demografskih spremenljivk in osebnostnih lastnosti. Vključitev stilov odločanja kot napovednikov je pomembno povečala delež pojasnjene variance blagostanja, in sicer do 11 %.

Najmanjši delež variance pojasnjujejo stili odločanja pri emocionalnem blagostanju, in sicer 6 %, pri čemer se je kot statistično pomemben napovednik

pokazal le spontani stil odločanja. Osebe, ki so poročale o pogostejši uporabi spontanega stila odločanja so poročale hkrati tudi o **višjem emocionalnem blagostanju, kar je v nasprotju s našimi pričakovanji. Predhodne raziskave so namreč ugotovile povezanost spontanega stila odločanja z negativnimi izidi**, kot so občutek, da njihova usoda ni v njihovih rokah in sprejemanje bolj tveganih odločitev (Baiocco idr., 2009), manjše zadovoljstvo z življenjem (Deniz, 2006) ter nižje samospoštovanje (Ramanigopal, 2008). Pozitivni predznak pri spontanem stilu odločanja bi lahko pojasnili z dejstvom, da je za osebe, ki uporabljajo spontani stil odločanja značilno, da želijo čim prej sprejeti odločitev, kar lahko pomeni, da o sami odločitvi in njenih morebitnih posledicah ne razmišljajo pretirano. To jim omogoča, da ne doživljajo strahu in zaskrbljenosti nad mogočimi izidi, kar bi se lahko odražalo v višjem emocionalnem blagostanju. Še ena možna razlaga je, da uporabljamo ljudje različne stile odločanja za različne odločitve, kar bi se ujemalo s predpostavko, da bo uporabljen stil odločanja konsistenten v podobnih odločitvenih situacijah (Bruyn Martin, 2005) ter z ugotovitvami o tem, da se stili odločanja med seboj ne izključujejo (Scott in Bruce, 1995; Loo, 2000; Spicer in Sadler-Smith, 2005). V tem primeru bi bilo smiselno, da se spontani stil odločanja povezuje z višjim emocionalnim blagostanjem, saj ga osebe uporabljajo le pri odločitvah, ki zanje niso bistvenega pomena in posledično tudi v primeru negativnih izidov ne vplivajo na posameznikova čustva, ampak mu omogočajo ohranjanje pozitivne emocionalnosti.

Podobno kot pri emocionalnem blagostanju pa se je tudi pri socialnem blagostanju pokazalo, da osebe, ki poročajo o bolj pogosti uporabi spontanega stila odločanja hkrati poročajo o višjem socialnem blagostanju. Kljub temu, da je spontani stil povezan z različnimi negativni izidi (Deniz, 2006; Ramanigopal, 2008; Baiocco idr., 2009), pa očitno za psihično blagostanje ni problematično, če se posameznik hitro odloča. Glede na to, da je odločitev v življenju ogromno, je lahko pogostejša uporaba spontanega stila odločanja, vsaj pri manj pomembnih odločitvah, funkcionalna. Kot pomembna napovednika sta se pri socialnem blagostanju poleg spontanega stila odločanja izkazala tudi intuitivni in izogibajoči stil odločanja. Redkejša uporaba izogibajočega stila odločanja napoveduje višje socialno blagostanje, kar se ujema s predpostavkami, saj je bil izogibajoči stil odločanja večkrat opredeljen kot nefunkcionalen (Baiocco idr., 2009; Thunholm, 2004). Posamezniki, ki se izogibajo oz. odlašajo s sprejemanjem odločitev poročajo o nižjem splošnem in odločitvenem samospoštovanju (Mann idr., 1998; Di Fabio, 2006) in pogostejših miselnih napakah (Di Fabio, 2006). Pri soočanju s stresom niso osredotočeni na problem, nagnjeni so k izogibanju in ne iščejo socialne opore (Deniz, 2006) poleg tega pa v konfliktni situaciji niso pripravljeni sodelovati

in se raje izogibajo soočenju z drugimi (Alzate Sáez de Heredia, Laca Arocena in Valencia Gárate, 2004), kar bi lahko zniževalo socialno blagostanje, ki vključuje tudi socialno integracijo in socialno sprejemanje (Keyes idr., 2008). Izogibajoči stil odločanja je poleg tega edini stil, ki je statistično pomembno povezan z rezultatom na Vprašalniku posledic odločitev in sicer v pozitivni smeri. To pomeni, da osebe, ki poročajo o pogostejši rabi tega stila, hkrati poročajo tudi o večjem številu negativnih dogodkov, večje število negativnih dogodkov pa vpliva na nižje socialno blagostanje, kar je razvidno tudi iz regresijske tabele. Tudi rezultat, da pogostejša uporaba intuitivnega stila odločanja napoveduje višje socialno blagostanje, ni presenetljiv, saj je intuitivni stil opredeljen kot funkcionalni stil odločanja (Scott in Bruce, 1995; Nygren in White, 2005; Baiocco idr., 2009), za katerega je značilen višji optimizem, vestnost in sprejemljivost. Te lastnosti bi lahko bile povezane z višjim socialnim sprejemanjem in socialno aktualizacijo, saj lahko predpostavljamo, da so osebe, ki imajo višje izraženo sprejemljivost in optimizem, bolj zaupljive do ljudi, imajo občutek, da so ljudje bolj prijazni ter imajo na splošno bolj pozitiven pogled na družbo. Poleg tega pa naj bi ljudje, ki poročajo o pogostejši uporabi intuitivnega stila odločanja, poročali tudi o večjem zaupanju vase in v svoje odločitve (Nygren in White, 2005), kar se lahko odraža v močnejšem občutku socialnega prispevanja.

Regresijska analiza je pokazala, da psihološko blagostanje najbolje napovedujejo pogostejša uporaba racionalnega in intuitivnega ter redkejša uporaba izogibajočega stila odločanja, kar je skladno z našimi pričakovanji. Racionalni in intuitivni stil odločanja sta opredeljena kot funkcionalna stila (Parker idr., 2007). Posamezniki, pri katerih prevladujeta, naj bi bili bolj prepričani v svoje sposobnosti in naj bi imeli večji občutek samo-učinkovitosti (Nygren in White, 2005) in s tem tudi občutek sprejemanja sebe, obvladovanja svojega okolja in avtonomnosti, ki so del psihološkega blagostanja. Racionalni stil odločanja se poleg tega povezuje tudi s kompetentnim odločanjem (Bruine de Bruin idr., 2007), kar kaže na višjo izraženost obvladovanja okolja. Intuitivno odločanje pripelje do pozitivnih izidov predvsem v situacijah, ki jih zelo dobro poznamo in v katerih smo časovno omejeni (Sayegh, Anthony in Perrewé, 2004; Dane in Pratt, 2007). V tem primeru je lahko intuitivni stil ravno tako povezan z občutji obvladovanja okolja in posledično z višjim psihološkim blagostanjem. Ravno tako ni presenetljiva ugotovitev, da redkejša uporaba izogibajočega stila odločanja napoveduje višje psihološko blagostanje. Posameznik, ki odlaša z odločanjem, s takim vedenjem velikokrat povzroči še bolj stresno okolje, s katerim se je posledično težje učinkovito spoprijeti. To pa lahko pripelje do nižjega zadovoljstva s seboj in sprejemanja sebe ter do slabših medosebnih odnosov, kar posledično znižuje psihološko blagostanje.

Iz korelacijske tabele je razvidno, da se posledice odločitev negativno povezujejo z vsemi tremi vidiki posameznikovega blagostanja, pri čemer je povezava najnižja z emocionalnim blagostanjem. Te negativne povezave so smiselne, saj pomenijo, da so osebe, ki so poročale o manjšem številu negativnih posledic odločitev, hkrati poročale o višjem emocionalnem, socialnem in psihološkem blagostanju. Ta povezava med stili odločanja in posledicami odločitev pa je še bolj pomembna pri interpretaciji posledic odločitev kot napovedni spremenljivki emocionalnega, socialnega in psihološkega blagostanja. Rezultati kažejo, da posledice odločitev statistično pomembno napovedujejo le socialno, ne pa tudi ostalih dveh vidikov posameznikovega blagostanja. Ti rezultati sugerirajo, da negativne posledice naših odločitev vplivajo le na javni, ne pa tudi na zasebni vidik našega blagostanja. Tak rezultat bi lahko osmislili s pomočjo atribucijske teorije. Ljudje ohranjamo lastno samopodobo tudi s pomočjo tega, komu ali čemu pripišemo krivdo za posledice naših odločitev. V primeru negativnih posledic se lahko tako opremo na prepričanje o tem, da to ni bilo odvisno od nas, da nad potekom dogodkov nismo imeli vpliva ter da je do teh posledic prišlo zaradi zunanjih dejavnikov. V tem primeru lahko krivdo za negativne posledice naših odločitev pripišemo drugim ljudem ali družbi na splošno (Miller in Ross, 1975). To lahko vpliva na zmanjšan občutek o tem, da pripadamo družbi, da lahko ljudem zaupamo, saj so po naravi dobri ter o tem, da ima človeška družba pozitivno prihodnost, kar posledično zniža naše socialno blagostanje. Hkrati pa lahko zaradi tovrstnih prepričanj ohranimo pozitivna čustva in pozitivno podobo o sebi ter svoji zmožnosti, da se lahko učinkovito soočamo z različnimi življenjskimi izzivi, kar nam omogoča ohranjanje emocionalnega in psihološkega blagostanja.

Naša raziskava se je osredotočila na odnos med stili odločanja in psihičnim blagostanjem, saj lahko predvidevamo, da načini odločanja pomembno prispevajo k bolj ali manj ugodnim izidom za posameznika in posledično vplivajo na posameznikovo psihično zadovoljstvo in blagostanje. Rezultati naše raziskave so skladni z našimi predvidevanji, da stili odločanja pomembno prispevajo k pojasnjeni varianci psihičnega blagostanja. Ker so predhodne raziskave ugotovile pomembno povezanost psihičnega blagostanja z osebnostnimi lastnostmi, smo pri preverjanju odnosa med stili odločanja in psihičnem blagostanjem nadzorovali tudi možen vpliv osebnostnih lastnosti in demografskih značilnosti. Demografske značilnosti se niso izkazale kot pomembni napovedniki psihičnega blagostanja, saj pojasnjujejo manj kot 4% variance blagostanja. Osebnostne lastnosti pojasnjujejo do 29 % variance psihičnega blagostanja, kot pomembni napovedniki so se namreč izkazali trije od petih alternativnih faktorjev osebnosti. Stili odločanja so dodatno pojasnili do 11 % variance psihičnega blagostanja, pri čemer je bila njihova pomembnost različna glede

na področja blagostanja. V nasprotju s predvidevanji je spontani stil odločanja napovedoval višje emocionalno in socialno blagostanje. To neskladje s predhodnimi rezultati bi bilo smiselno bolj natančno preučiti v nadaljnjih raziskav, prav tako pa bi bilo smiselno preučiti razloge za nepomembnost odvisnega stila odločanja pri napovedovanju vseh treh vidikov psihičnega blagostanja. Raziskava torej nudi izhodišče za številne nadaljnje raziskave, ki bi omogočale še bolj natančno razumevanje odnosa med odločanjem in blagostanjem. Odločanje v vsakem primeru močno vpliva na posameznikovo življenje, zato je ključnega pomena, da vemo, kako se odločati, da bodo posledice naših odločitev prispevale k višjemu psihičnemu blagostanju.

Omeniti moramo tudi nekatere pomanjkljivosti naše raziskave, predvsem kar se tiče vzorca. Vzorec je bil pristan, saj so v njem prevladovalе ženske, visoko izobraženi in posamezniki mlajši od 45 let. Udeleženci so na vprašalnike odgovarjali preko spleta, vendar kljub nekaterim pomanjkljivostim uporabe t. i. spletnega vzorca (Smyth in Pearson, 2008), raziskave kažejo na primerljivost merskih značilnosti vprašalnikov, izpolnjenih v klasični obliki papir-svinčnik in spletni obliki (npr. Peterson, Park in Seligman, 2005). Problematična bi lahko bila tudi uporaba Vprašalnika posledic odločitev. Vprašalnik smo prevedli v namene te raziskave, morda pa bi ga bilo smiselno prirediti za naše kulturno okolje, saj je vključeval specifična vedenja posameznika, ki morda niso relevantna za naše družbeno okolje oz. se jih v naši kulturi drugače ocenjuje.

LITERATURA

- Aluja, A., García, Ó. in García, L. F. (2002): "A comparative study of Zuckerman's three structural models for personality through the NEO-PI-R, ZKPQ-III-R, EPQ-RS and Goldbergs 50-bipolar adjectives." V: *Personality and Individual Differences*, 33, Oxford: Elsevier Science Ltd., str. 713-725.
- Alzate Sáez de Heredia, R., Laca Arocena, F. in Valencia Gárate, J. (2004): "Decision-making patterns, conflict styles, and self-esteem." V: *Psicothema*, 16 (1), str. 110-116.
- Appelt, K. C., Milch, K. F., Handgraaf, M. J. J. in Weber, E. U. (2011): "The Decision Making Individual Differences Inventory and guidelines for the study of individual differences in judgment and decision-making research." V: *Judgment and Decision Making*, 6 (3), str. 252-262.
- Baiocco, R., Laghi, F. in D'Alessio, M. (2009): "Decision making style among adolescents: relationship with sensation seeking and locus of control." V: *Journal of Adolescence*, 32, Oxford: Elsevier Ltd., str. 963-976.
- Ben, L. K. in Cruz, A. P. (2009): "Intuition: An often overlooked component in organizational decision-making." Las Vegas: ASBBS Annual Conference, 1/16.
- Bruine de Bruin, W., Parker, A. M. in Fischhoff, B. (2007): "Individual differences in adult decision-making competence." V: *Journal of Personality and Social Psychology*, V/92, Washington, DC: American Psychological Association, str. 938-956.
- Bruyn Martin, L. (2005): "Survey of literature pertaining to decision making styles and individual factors." (Unpublished paper). Toronto: Defense research and development Canada, Department of national defence.
- Dane, E. in Pratt, M. G. (2007): "Exploring intuition and its role in managerial decision-making." V: *Academy of Management Review* 1/32, str. 33-54.
- Deniz, E. M. (2006): "The relationship among coping with stress, life satisfaction, decision-making styles and decision self-esteem: an investigation with Turkish university students." V: *Social Behavior and Personality*, IX/34, str. 1161-1170.
- Diener, E., Suh, E. M., Lucas, R. E. in Smith, H. L. (1999): "Subjective well-being: Three decades of progress." *Psychological Bulletin*, 125, Washington, DC: American Psychological Association, str. 276-302.
- Di Fabio, A. (2006): "Decisional procrastination correlates: personality traits, self-esteem or perception of cognitive failure?" V: *International Journal for Educational and Vocational Guidance*, 6, str. 109-122.
- Harren, V. A. (1979): "A model of career decision making for college students." V: *Journal of Vocational Behavior*, 14, str. 119-133.
- Jovanovic, V. (2011): "Personality and subjective well-being: One neglected model of personality and two forgotten aspects of subjective well-being." V: *Personality and Individual Differences*, 50, Oxford: Elsevier Ltd., str. 631-635.
- Keyes, C. L. M. (1998): "Social well-being." V: *Social Psychology Quarterly*, 61, str. 121-140.
- Keyes, C. L. M. (2002): "The mental health continuum: From languishing to flourishing in life." V: *Journal of Health and Social Research*, 43, Washington, DC: American Psychological Association, str. 207-222.
- Keyes, C. L. M., Shmotkin, D. in Ryff, C. D. (2002): "Optimizing well-being: The empirical encounter of two traditions." V: *Journal of Personality and Social Psychology*, 82, Washington, DC: American Psychological Association, str. 1007-1022.
- Keyes, C. L. M., Wissing, M., Potgieter, J. P., Temane, M., Kruger, A. in van Rooy, S. (2008): "Evaluation of the Mental Health Continuum-Short Form (MHC-SF) in Setswana-speaking South Africans." V: *Clinical Psychology and Psychotherapy*, 15, New Jersey: John Wiley & Sons, Ltd., str. 181-192.
- Kuzgun, Y. (1992): "Decision Strategies Scale: Development and standardization." V: VII. National Psychology Congress Scientific Studies. Ankara: Turkish Psychologists Association, str. 161-170.

- Lamers, S. M. A., Westerhof, G. J., Bohlmeijer, E. T., ten Klooster, P. M. in Keyes, C. L. M. (2011): "Evaluating the psychometric properties of the Mental Health Continuum- Short Form (MHC-SF)." V: *Journal of Clinical Psychology*, 67, New Jersey: Wiley Periodicals, Inc., str. 99-110.
- Loo, R. (2000): "A psychometric evaluation of the general decision-making style inventory." V: *Personality and Individual Differences*, 29, Oxford: Elsevier Science Ltd., str. 895-905.
- Mann, L., Radford, M., Burnett, P., Ford, S., Bond, M., Leung, K., Nakamura, H., Vaughan, G. in Yang, K. (1998): "Cross-cultural differences in self-reported decision-making style and confidence." V: *International Journal of Psychology*, 33, str. 325-335.
- Miller, D.T. in Ross, M. (1975): "Self-Serving Biases in the Attribution of Causality: Fact or Fiction?" V: *Psychological Bulletin*, 82, str. 213-225.
- Nygren, T. E. in White, R. J. (2005): "Relating Decision Making Styles to Predicting Self-Efficacy and a Generalized Expectation of Success and Failure." V: *Human Factors and Ergonomics Society 49th Annual Meeting*, Orlando, FL, HFES.
- Parker, A. M., Bruine de Bruin, W. in Fischhoff, B. (2007): "Maximizers versus satisficers: Decision-making styles, competence and outcomes." V: *Judgment and Decision Making*, VI/2, str. 342-350.
- Peterson, C., Park, N. in Seligman, M. E. P. (2005): "Orientations to happiness and life satisfaction: The full life versus the empty life." V: *Journal of Happiness Studies*, 6, str. 25-41.
- Ramanigopal, C. S. (2008): "Self-Esteem and Decision Making Styles of School Teachers." V: *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology*, 34, str. 145-150.
- Ryff, C. D. (1989): "Happiness is everything or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being." V: *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, Washington, DC: American Psychological Association, str. 1069-1081.
- Sayegha, L., Anthonyb, W. P. in Perrewé, P. L. (2004): "Managerial decision-making under crisis: The role of emotion in an intuitive decision process." V: *Human Resource Management Review*, 14, str. 179-199.
- Schmutte, P. S. in Ryff, C. D. (1997): "Personality and well-being: Reexamining methods and meanings." V: *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, Washington, DC: American Psychological Association, str. 549-559.
- Scott S. G. in Bruce R. A. (1995): "Decision-making style: The development and assessment of a new measure." V: *Educational and Psychological Measurement*, V/55, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc., str. 818-831.
- Smyth, J. D. in Pearson, J. E. (2008): "Internet survey methods: A review of strengths, weaknesses, and innovations." V: M. Das, P. Ester in L. Kaczmirek (ur.), *Social and behavioral research and the internet advances in applied methods and research strategies*. New York: Rutledge, str. 14-36.
- Spicer, D. P. in Sadler-Smith, E. (2005): "An examination o the general decision making style questionnaire in two UK samples." V: *Journal of Managerial Psychology*, I/II/20, Bingley: Emerald Group Publishing Limited, str. 137-149.
- Steel, P., Schmidt, J. in Shultz, J. (2008): "Refinig the relationship between personality and subjective well-being." V: *Psychological Bulletin*, 134, Washington, DC: American Psychological Association, str. 138-161.
- Thunholm, P. (2004): "Decision-making style: Habit, style or both?" V: *Personality and Individual Differences*, 36, Oxford: Elsevier Ltd., str. 931-944.
- Watson, D. (2000): *Mood and temperament*. New York, NY, us: Guilford Press.
- Zuckerman, M., Kuhlman, D. M., Joireman, J., Teta, P. in Kraft, M. (1993): "A comparison of three structural models for personality: The Big Three, the BIG Five and the Alternative Five." V: *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, Washington, DC: American Psychological Association, str. 757-768.

Gaja Zager Kocjan
Andreja Avsec
**VALIDACIJA
SLOVENSKE
OBLIKE
VPRAŠALNIKA
NARCISIZMA NPI**

151-169

REGENTOVA 3
SI-6280 ANKARAN

ODDELEK ZA PSIHOLOGIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA UL
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

V RAZISKAVI SMO PREVERILI merske značilnosti slovenske različice vprašalnika narcisizma NPI. Na vzorcu 803 oseb smo najprej preverili faktorsko strukturo vprašalnika. Analiza glavnih komponent je pokazala enofaktorsko strukturo, ki pa jo s konfirmatorno faktorsko analizo nismo uspeli potrditi. Še manj verjetna je bila originalno predpostavljena sedemfaktorska struktura. Zaradi preverjanja vsebinske veljavnosti vprašalnika narcisizma NPI, je del udeležencev izpolnil še lestvico psihološke upravičenosti PSE in lestvico narcisistične grandioznosti NaGS. Rezultati so pri obeh lestvicah potrdili enofaktorsko strukturo in dobro notranjo konsistentnost. Regresijska analiza skupnega rezultata vprašalnika narcisizma NPI je pokazala, da grandioznost in upravičenost pojasnujeta le 35 % variance, kar kaže na to, da skupni rezultat na lestvici narcisizma NPI ne odraža najboljše dveh bistvenih komponent narcisizma. Problematična je tudi neekonomičnost skupnega rezultata, saj ga dobimo na podlagi 40 postavk, zato se zdi uporaba alternativnih lestvic upravičenosti in grandioznosti precej bolj smiselna.

Gljučne besede: narcisizem, vprašalnik narcisizma NPI, grandioznost, upravičenost, faktorska struktura, zanesljivost

ABSTRACT**VALIDATION OF THE SLOVENIAN VERSION OF THE NARCISSISTIC PERSONALITY INVENTORY NPI**

The study examined the measurement characteristics of the Slovenian version of the Narcissistic Personality Inventory NPI. On a sample of 803 participants, we first examined the factorial structure of the questionnaire. Principal component analysis showed one-factor structure, however the confirmatory factor analysis failed to confirm it. Even less plausible was originally proposed seven-factor structure. In order to verify the content validity of the NPI, part of the participants fulfilled the Psychological Entitlement Scale PSE and the Narcissistic Grandiosity Scale NaGS. The results confirmed one-factor structure and good internal consistency for both scales. Regression analysis of the NPI total scores showed that grandiosity and entitlement explain only 35 % of the variance, indicating that the total score on a NPI does not reflect well the two essential components of narcissism. Moreover, the overall result is rather uneconomical, as obtained on 40 items, so the use of alternative scales of entitlement and grandiosity seems to be much more reasonable.

Key words: narcissism, Narcissistic Personality Inventory NPI, grandiosity, entitlement, factor structure, reliability

Koncept narcisizma je eden najstarejših v psihologiji. V preteklosti se je razvijal predvsem pod okriljem psihodinamske usmeritve, pozneje pa so se zanj najbolj pričeli zanimati v socialni psihologiji in psihologiji osebnosti (Brown, Budzek in Tamborski, 2009), kjer so izraženost narcisizma kot poteze pogosto kar enačili z visokim dosežkom na vprašalniku narcisizma NPI (Tamborski in Brown, 2011). Vprašalnik NPI (Narcissistic Personality Inventory; Raskin in Hall, 1979) je daleč najpogosteje uporabljana mera narcisizma v psihologiji (Ames, Rose in Anderson, 2006). Namenjen je merjenju narcisizma kot osebnostne lastnosti v neklinični populaciji. Opredelitev narcisizma, kot ga meri vprašalnik, izhaja iz vedenjskih kriterijev narcisistične osebnostne motnje, ki jih navaja DSM-III (Ameriška psihiatrična zveza, 1980). Podobno kot v DSM-III tudi v DSM-IV (Ameriška psihiatrična zveza, 1994) narcisistično osebnostno motnjo označujejo občutek grandiozne samopomembnosti, fantazije o neomejenem uspehu, moči, odličnosti in lepoti, prepričanje v lastno izjemnost in edinstvenost, potreba po pretiranem občudovanju, močan občutek upravičenosti, izkoriščevalnost v medosebnih odnosih, pomanjkanje empatije, zavist ter arogantno in ošabno vedenje ali stališča.

Originalno verzijo vprašalnika NPI (Raskin in Hall, 1979) je sestavljalo 223 parov trditev, ki so zajemali facete narcisizma, opredeljene po DSM-III. Med podanimi pari trditev se je posameznik odločal po metodi prisilne izbire. V vsakem paru je moral izbrati tisto trditev, s katero se je bolj strinjal. Ena trditev je izražala narcisistično, druga pa nenarcisistično vedenje. Avtorji so v poznejših analizah število parov trditev najprej zmanjšali na 80, zatem pa še na 54 in 40 (Emmons, 1984; Raskin in Hall, 1981; Raskin in Terry, 1988). Emmons (1984, 1987) je z uporabo različnih faktorsko analitičnih postopkov verzijo s 54 pari trditev sprva skrajšal na 40 in nato na 37 parov trditev. Ames in sodelavci (2006) so NPI še bolj prečistili in v njem pustili le še 16 parov trditev. Podobno so tudi Schütz, Marcus in Sellin (2004) sestavili kratko, le 15 postavk dolgo nemško različico NPI.

Raziskave so pokazale, da se rezultati na NPI pozitivno povezujejo s psihotocizmom, ekstravertnostjo, dominantnostjo, impulzivnostjo, neodvisnostjo, samospoštovanjem, sovražnostjo ipd. (npr. Emmons, 1984; Raskin in Hall, 1981), kar kaže na dobro konstruktno veljavnost te mere. Čeprav je skupen rezultat na vprašalniku sprejet kot veljavna mera narcisizma (Tamborski in Brown, 2011), pa rezultati raziskav o njegovi faktorski strukturi niso skladni. Emmons je v dveh validacijskih študijah verzije s 54 postavkami tako z analizo

glavnih komponent (1984) kot z metodo glavnih osi (1987) izločil štiri komponente oziroma faktorje, ki jih je poimenoval vodenje/avtoriteta (L/A – užitek ob vodenju), samoobčudovanje/samozatopljenost (s/s – občutek izjemnosti ali nečimrnost), superiornost/arogantnost (s/A – nerealno grandiozna samopodoba) ter izkoriščevalnost/upravičenost (E/E – neupravičeno pričakovanje posebne obravnave skupaj z željo po manipuliranju in izkoriščanju drugih). Raskin in Terry (1988) sta ponovno pregledala Emmonsove rezultate in ugotovila, da so faktorji nasičali postavke, ki bi lahko naslavljal različne konceptualne dimenzije. Emmonsova odločitev obdržati štiri faktorje po njenem mnenju torej ni bila optimalna. Avtorja sta v svoji raziskavi z analizo glavnih komponent (analizirala sta matriko tetrahoričnih korelacij, ki naj bi zagotovila bolj jasno sliko latentne strukture postavk) izločila sedem komponent, ki so skupaj pojasnile 52 % variance postavk, in predlagala, da se skrajšano različico vprašalnika NPI iz 40 postavk razdeli na sedem lestvic: avtoritativnost, samozadostnost, superiornost, ekshibicionizem, izkoriščevalnost, nečimrnost in upravičenost. Korelacije med lestvicami so se gibale v obsegu od 0,11 do 0,42.

V nekoliko novejših raziskavah so nekateri drugi avtorji poročali o zgolj tri- (Kubarych, Deary in Austin, 2004) ali celo dvodimenzionalni strukturi NPI (Corry, Merritt, Mrug in Pamp, 2008; Kubarych idr., 2004; Wink, 1991). Kubarych in sodelavca (2004) so z analizo glavnih komponent najprej izločili dve komponenti, ki sta pojasnili 22 % variance postavk, nato pa še tri komponente, ki so skupaj pojasnile 27 % variance postavk. Prvi dve komponenti sta se nanašali na moč in ekshibicionizem, tretja pa na občutek, da je posameznik pomembna oseba. Tudi Corry in sodelavci (2008) poročajo o dvofaktorski strukturi. Dobljena faktorja so poimenovali vodenje/avtoriteta ter ekshibicionizem/upravičenost.

Poleg strukturne nejasnosti so problematične tudi nizke zanesljivosti lestvic vprašalnika NPI. Pri uporabi sedmih lestvic so zanesljivosti (Cronbachovi α koeficienti) običajno zadovoljive (tj. višje od 0,70) le za skupni dosežek ter za lestvico avtoritativnosti (npr. del Rosario in White, 2005; Raskin in Terry, 1988; Trzesniewski, Donnellan in Robins, 2008). Emmons (1984, 1987) poroča, da se koeficienti za štiri lestvice gibljejo v razponu od 0,68 do 0,81. V poznejših študijah, kjer so avtorji uporabili štiri lestvice, pa so se srečevali z nižjimi zanesljivostmi. Brown in sodelavca (2009) na primer poročajo, da je zadovoljiva le zanesljivost lestvice vodenje/avtoriteta (0,78).

Prav nizke zanesljivosti posameznih lestvic so pogosto razlog, da različni avtorji v svojih raziskavah uporabljajo le skupni rezultat na NPI (tj. seštevek preko vseh lestvic; Tamborski in Brown, 2011). Vendar pa je lahko ustreznost uporabe skupnega seštevka vprašljiva. Nizke zanesljivosti lestvic so lahko posledica vsebinske heterogenosti postavk, poleg tega pa se med seboj razlikujejo

tudi korelacije med posameznimi lestvicami vprašalnika NPI ter nekaterimi drugimi konstrukti (pregled v Brown in Tamborski, 2011). Prav zato je po mnenju Browna in Tamborskega (2011) veljavnost predpostavke, da skupni rezultat na NPI odraža enoten konstrukt, vprašljiva.

Tamborski in Brown (2011) menita, da imamo v tem trenutku le malo alternativ, ki bi lahko nadomestile NPI. Kot eno izmed možnosti Brown in sodelavca (2009) predlagajo uporabo ločenih lestvic grandioznosti in upravičenosti. Različne narcisistične lastnosti naj bi se namreč razvrščale v okvir teh dveh konstruktov. Grandioznost po mnenju avtorjev predstavlja intrapersonalni vidik, povezan s samopomembnostjo, upravičenost pa interpersonalni vidik sebe v odnosu do drugih. Po mnenju avtorjev naj bi lestvici psihološke upravičenosti PSE (Psychological Entitlement Scale; Campbell, Bonacci, Shelton, Exline in Bushman, 2004) in narcisistične grandioznosti NaGS (Narcissistic Grandiosity Scale; Rosenthal, Hooley in Steshenko, 2007) dobro zajeli intra- in interpersonalne lastnosti, ki opredeljujejo narcisizem. Avtorji so v svoji raziskavi ugotovili, da navedena konstrukta oziroma lestvici sicer korelirata ($r = 0,44$), vendar funkcionirata neodvisno z vidika nekaterih osebnostnih lastnosti, emocij in vedenj (npr. povezave z duševnim zdravjem in družbeno neprimernim vedenjem). Ugotovitve Browna in sodelavcev (2009) podpirajo tudi nekateri drugi avtorji (npr. Ackerman idr., 2010), ki prav tako menijo, da bi bilo v prihodnje smiselno razmisliti o preusmeritvi od uporabe splošnih mer (npr. skupni rezultat na NPI) k ocenjevanju bolj specifičnih vidikov narcisizma. Uporaba mer dveh osrednjih dimenzij narcisizma – grandioznosti in upravičenosti – lahko po mnenju Tamborskega in Browna (2011) zagotovi bolj zanesljiv in dimenzionalen pristop k preučevanju narcisizma kakor preprosta uporaba lestvic NPI. Poleg tega lahko z njuno uporabo povečamo napovedno veljavnost in bolj smiselno preverjamo teoretične modele narcisizma.

NPI se v prevodu uporablja tudi pri nas, vendar do danes merske značilnosti slovenske različice tega vprašalnika še niso bile sistematično raziskane. To je cilj pričujoče raziskave, v kateri se bomo osredotočili predvsem na zanesljivost in faktorsko strukturo vprašalnika, uporabili pa bomo tako eksploratorni kot konfirmatorni pristop. Zaradi kritik uporabe skupnega rezultata na vprašalniku NPI, ki naj bi vključeval tudi določena vedenja oz. prepričanja, ki niso del konstrukta narcisizma, smo v raziskavo vključili tudi vprašalnik psihološke upravičenosti PSE (Campbell idr., 2004) in vprašalnik narcisistične grandioznosti NaGS (Rosenthal idr., 2007), ki merita osrednji komponenti narcisizma. Predvidevamo, da bosta pojasnila pomemben delež variance vprašalnika NPI, vendar pa bi moral ostati precejšen delež variance tudi nepojasnen (z njima), saj vprašalnik NPI vključuje nekatera vedenja oz.

prepričanja (užitek ob razkazovanju lastnega telesa, vodstvene sposobnosti), ki niso nujno bistveni vidik narcisizma.

::METODA

::Udeleženci

V raziskavi so sodelovali 803 udeleženci, ki so izpolnili vprašalnik NPI. Od tega je bilo 565 (70,4 %) udeležencev ženskega spola, 238 pa moškega (29,6 %). Povprečna starost udeležencev je bila 26,1 let ($SD = 8,7$ let), starostni razpon pa se je gibal od 16 do 64 let. Vprašalnik PSE je rešilo 592 udeležencev (od tega 72,5 % žensk in 27,5 % moških povprečne starosti 24,7 let), med katerimi je bilo 207 takih, ki so izpolnili še NaGS (od tega 36,3 % žensk in 36,7 % moških povprečne starosti 26,5 let).

::Pripomočki

Vprašalnik narcisizma NPI (Narcissistic Personality Inventory; Raskin in Hall, 1979) je namenjen merjenju narcisizma kot osebnostne lastnosti v neklinični populaciji. Uporabili smo obliko vprašalnika s 40 pari trditev (Raskin in Terry, 1988). Gre za najpogosteje uporabljano obliko vprašalnika (Raskin in Terry, 1988; Paulhus in Williams, 2002), ki visoko korelira z originalno obliko s 54 pari trditev ($r = 0,98$). Vprašalnik sestavlja sedem lestvic: avtoritativnost (8 postavk), samozadostnost (6 postavk), superiornost (5 postavk), ekshibicionizem (7 postavk), izkoriščevalnost (5 postavk), nečimrnost (3 postavke) in upravičenost (6 postavk). Med podanimi pari trditev se posameznik odloča po metodi prisilne izbire. Vsaka izbrana trditev, ki označuje narcisistično vedenje (se ujema s ključem), se točkuje z eno točko. Dosežke na vseh podlestvicah lahko seštejemo in tako dobimo skupno mero izraženosti narcisizma. V spodnji tabeli navajamo Cronbachove α koeficiente zanesljivosti originalnih lestvic, o katerih poročata Raskin in Terry (1988), poleg njih pa še koeficiente, ki so jih v nekoliko novejših raziskavah dobili del Rosario in White (2005) ter Trzesniewski in sodelavca (2008). O faktorški strukturi vprašalnika NPI smo podrobneje poročali že v uvodnem delu.

Z *lestvico psihološke upravičenosti PSE* (Psychological Entitlement Scale; Campbell idr., 2004) ugotavljamo, v kolikšni meri posameznik meni, da si zasluži več, kakor drugi. Lestvico sestavlja 9 postavk, na katerih se mora posameznik oceniti s pomočjo 7-stopenjske ocenjevalne lestvice (1 – sploh se ne strinjam; 7 – popolnoma se strinjam). α koeficienti zanesljivosti, ki so jih v več študijah pridobili avtorji vprašalnika, so znašali od 0,83 do 0,87. Enofaktorska rešitev

Tabela 1. α koeficienti zanesljivosti za skupni dosežek in posamezne lestvice vprašalnika NPI.

	Raskin in Terry (1988)	del Rosario in White (2005)*	Trzesniewski idr. (2008)
avtoritativnost	,73	,72/,73	,75
ekshibicionizem	,63	,62/,68	,65
superiornost	,54	,53/,55	,54
upravičenost	,50	,48/,46	,48
izkoriščevalnost	,52	,45/,30	,53
nečimrnost	,64	,58/,74	,62
samozadostnost	,50	,39/,46	,42
NPI – skupaj	,83	,80/,82	,84

Opomba. * Koeficienti so pridobljeni na istem vzorcu pri testu in retestu.

je pojasnila 46 % variance postavk. Avtorji poročajo tudi, da znaša korelacija z lestvico upravičenosti vprašalnika NPI 0,54. V slovenščino sta vprašalnik prevedli neodvisno avtorici članka, uskladili prevoda in oblikovali končno različico. Vzratni prevod vprašalnika ni bil opravljen.

Lestvica narcisistične grandioznosti NaGS (Narcissistic Grandiosity Scale; Rosenthal idr., 2007) je namenjena merjenju grandioznih prepričanj o sebi, ki pogosto označujejo narcizem. Posameznik mora za 16 lastnosti oziroma pridevnikov na 7-stopenjski (1 – sploh ne; 7 – zelo) lestvici opredeliti, kako dobro ga opredeljujejo. Avtorji poročajo, da znaša α koeficient zanesljivosti 0,93. V slovenščino sta vprašalnik prevedli neodvisno avtorici članka, uskladili prevoda in oblikovali končno različico. Vzratni prevod vprašalnika za to lestvico ni bil opravljen.

::Postopek

Podatki so bili zbrani preko spleta po metodi snežne kepe – povezava do vprašalnikov je bila razposlana preko elektronske pošte in objavljena na spletnih forumih in skupnostih. Povezava je bila objavljena tudi na spletni strani www.psiha.net.

::REZULTATI Z INTERPRETACIJO

Tabela 2 prikazuje opisno statistiko za vse vključene mere. Poleg aritmetičnih sredin in standardnih odklonov so predstavljeni še koeficienti asimetrije

in sploščenosti, ki kažejo, da so distribucije nekoliko desno asimetrične in nekatere tudi nekoliko sploščene, vendar pa vrednosti asimetrije in sploščenosti niso tolikšne, da bi bila potrebna uporaba neparametričnih testov. α koeficient notranje skladnosti za skupni rezultat lestvice NPI je zadovoljiv in primerljiv s tistimi, o katerih poročajo avtorji predhodnih raziskav (Raskin in Terry, 1988; del Rosario in White, 2005; Trzesniewski idr., 2008). Prav tako so z ugotovitvami predhodnih raziskav primerljive tudi zanesljivosti posameznih lestvic vprašalnika NPI, ki se nahajajo v obsegu od 0,34 do 0,68 in torej ne dosegajo zadovoljive ravni. Ker so nekatere postavke vprašalnika NPI med seboj negativno korelirale, smo izračunali tudi Guttmanove λ_2 koeficiente zanesljivosti, ki pa se niso bistveno razlikovali od α koeficientov.

Že Raskin in Terry (1988) sta domnevala, da so verjetno koeficienti notranje skladnosti tako nizki, ker imajo lestvice premajhno število postavk. Drugi možen razlog za nizko zanesljivost je tudi, da imajo postavke, ki sestavljajo isto lestvico, le malo skupnega (npr. Nunnally in Bernstein, 1994). Zaradi nizkih zanesljivosti vseh sedmih lestvic oziroma šestih lestvic angleške verzije vprašalnika se zastavlja vprašanje o uporabnosti rezultatov, ki jih izračunamo na teh lestvicah. Zdi se, da je ta omejena predvsem na skupni rezultat. Ker ocene zanesljivosti za vprašalnik NPI temeljijo na vzorcu več kot 800 udeležencev, lahko zaključimo, da so kljub odstopanju porazdelitev od normalne tudi razmeroma natančne.

Zadnja dva stolpca tabele 2 prikazujeta najmanjše in največje popravljene koeficiente diskriminativnosti (korelacije med rezultati na lestvicah in pripadajočimi postavkami). Vidimo lahko, da so v celoti primerno diskriminativne le postavke lestvice nečimrnost. Ostale lestvice vključujejo nekatere postavke

Tabela 2. Deskriptivna statistika za vprašalnike NPI, PSE in NaGS.

	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>As in SE</i>	<i>Spl in SE</i>	α	λ_2	r_{\min}	r_{\max}
NPI – avtoritativnost	3,48	2,04	,21 (,09)	-,76 (,17)	,68	,69	,29	,50
NPI – ekshibicionizem	1,75	1,55	,77 (,09)	,02 (,17)	,57	,61	,13	,52
NPI – superiornost	1,87	1,39	,40 (,09)	-,74 (,17)	,57	,60	,24	,47
NPI – upravičenost	1,45	1,26	,81 (,09)	,33 (,17)	,40	,42	,08	,30
NPI – izkoriščevalnost	1,27	1,21	,86 (,09)	,20 (,17)	,48	,45	,22	,36
NPI – nečimrnost	1,00	1,08	,65 (,09)	-,93 (,17)	,65	,65	,43	,52
NPI – samozadostnost	1,89	1,28	,53 (,09)	,04 (,17)	,34	,35	,07	,24
NPI – skupaj	12,71	6,23	,52 (,09)	,09 (,17)	,82	,83	,05	,48
PSE (<i>N</i> = 592)	30,13	9,72	,14 (,10)	-,46 (,20)	,82	,83	,07	,69
NaGS (<i>N</i> = 207)	50,94	14,96	,30 (,17)	,19 (,34)	,90	,91	,33	,70

Opombe. *N* = 803. r_{\min} pomeni najnižji, r_{\max} pa najvišji popravljene koeficient diskriminativnosti.

z zelo nizko diskriminativnostjo, pri dveh lestvicah (samozadostnost in upravičenost) pa so prav vse postavke zelo nizko diskriminativne. Kar 22 postavk je takih, pri katerih znašajo popravljene koeficienti diskriminativnosti manj kot 0,30 (to so postavke 2-3, 5-6, 11, 13-18, 20-26, 28, 31, 37-38). 15 postavk ima ekstremno porazdelitev odgovorov – nenarcisistična trditev je bila pri teh postavkah izbrana bistveno pogosteje (tj. > 75 %; to so postavke 2, 13-14, 16-18, 20, 23-24, 27, 34, 36-39).

Zanesljivost lestvic PSE in NaGS je ustrezna in primerljiva z zanesljivostjo originalnih oblik vprašalnikov (Campbell idr., 2004; Rosenthal idr., 2007). Popravljene koeficienti diskriminativnosti za lestvico PSE so zadovoljivi in se z izjemo koeficienta za postavko 5 (ta znaša 0,07; če bi to postavko izključili, bi se koeficient α povešal na 0,86) nahajajo v obsegu od 0,55 do 0,69. Pri lestvici NaGS so vsi popravljene koeficienti diskriminativnosti ustrezno visoki (najnižji za postavko 6 – tj. 0,33, ostali pa v obsegu od 0,49 do 0,70; če bi postavko 6 izključili, bi se koeficient α dvignil na 0,91).

Ker več avtorjev ugotavlja, da se moški in ženske med seboj razlikujejo v izraženosti narcisizma (npr. Tschanz, Morf in Turner, 1998), smo tudi na našem vzorcu preverili razlike med spoloma. Narcisistične poteze se v zahodni kulturi stereotipno povezujejo z moškimi – npr. fizično izražanje jeze, potreba po moči, avtoritativni slog vodenja. Tudi naši rezultati so pokazali pomembno višje rezultate moških na lestvicah avtonomnost, superiornost, upravičenost in izkoriščevalnost in pomembno nižje rezultate na lestvici nečimrnost. Spola sta se razlikovala tudi glede na skupni rezultat, ki je bil višji pri moških. Vendar pa je Cohenov d v vseh primerih pokazal majhen učinek (še najvišja

Tabela 3. Razlike med spoloma na posameznih lestvicah vprašalnikov NPI, PSE in NaGS.

	Moški		Ženske		t	p	Cohenov d
	M	SD	M	SD			
NPI – avtoritativnost	3,75	1,96	3,37	2,07	2,42	,02	,19
NPI – ekshibicionizem	1,66	1,36	1,78	1,62	-1,04	,30	-,08
NPI – superiornost	2,05	1,42	1,79	1,37	2,49	,01	,19
NPI – upravičenost	1,73	1,37	1,34	1,20	4,02	,00	,30
NPI – izkoriščevalnost	1,40	1,26	1,21	1,18	2,05	,04	,16
NPI – nečimrnost	,86	1,01	1,06	1,10	-2,49	,01	-,20
NPI – samozadostnost	1,96	1,28	1,86	1,27	1,07	,29	,08
NPI – skupaj	13,41	5,81	12,41	6,38	2,09	,04	,16
PSE ($N = 592$)	30,70	9,79	29,92	9,69	,88	,38	,08
NaGS ($N = 207$)	53,04	14,68	49,72	15,04	1,54	,12	,22

je vrednost pri lestvici upravičenosti), kar verjetno lahko pripišemo tudi nižji zanesljivosti lestvic vprašalnika NPI.

Iz tabele 3 lahko razberemo, da so lestvice vprašalnika NPI med seboj nizko do zmerno povezane, vse korelacije med njimi so pozitivne in statistično pomembne na 1 % nivoju tveganja. S skupnim dosežkom na vprašalniku NPI se najvišje povezujejo rezultati na lestvici avtoritativnosti, najnižje pa rezultati na lestvici nečimrnosti. Rezultati na lestvici PSE pričakovano najvišje korelirajo z istoimensko lestvico vprašalnika NPI – upravičenost (glej tudi Cambell idr., 2004), še višje pa se povezujejo s skupnim rezultatom na vprašalniku NPI. Z rezultati na lestvici NaGS najvišje korelirata lestvici avtoritativnosti in superiornosti vprašalnika NPI, kar je prav tako pričakovano. Tudi v tem primeru je še višja povezava s skupnim rezultatom NPI. Lestvici PSE in NaGS se še višje kakor s skupnim rezultatom na vprašalniku NPI povežeta med seboj ($r = 0,62$; meje 95 % intervala zaupanja med 0,52 in 0,70). V raziskavi Browna in sodelavcev (2009) je bila ta korelacija nekoliko bolj zmerna in je znašala 0,44.

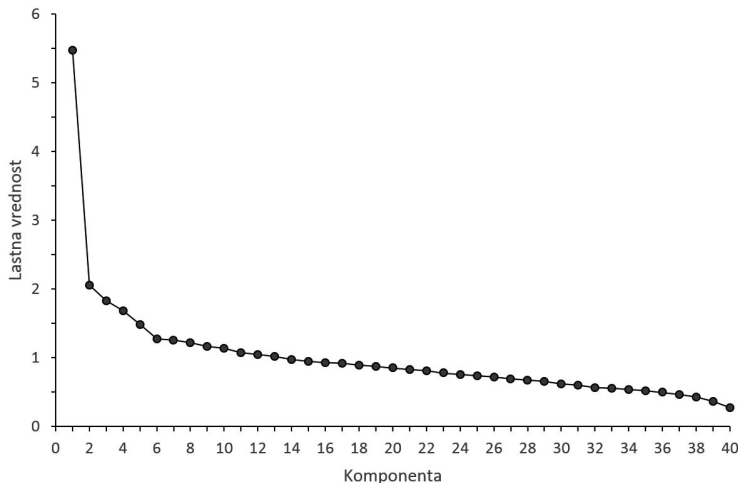
Povezave demografskih spremenljivk s preučevanimi lestvicami so bile nizke. Nekoliko višje rezultate na večini lestvic vprašalnika NPI ter pri skupnem seštevku imajo moški. Povezava med starostjo in večino lestvic ter skupnim rezultatom na NPI je pomembna in negativna, enako velja tudi za povezavo z rezultati na lestvici NaGS.

Ustreznost faktorске analize postavk vprašalnika NPI nakazuje koeficient KMO, ki znaša 0,81, ter statistično pomemben Bartlettov test sferičnosti. Korelacije med postavkami smo preučili z analizo glavnih komponent. Rezultati so pokazali, da bi s sedmimi komponentami (kolikor je lestvic vprašalnika NPI) pojasnili 37,5 % variance postavk – glej tabelo 6 v prilogi. Vendar pa graf

Tabela 4. Pearsonovi koeficienti korelacij med lestvicami NPI, PSE in NaGS.

	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	spol	starost
1. NPI – avtoritativnost	,41**	,37**	,32**	,33**	,21**	,43**	,77**	,34**	,39**	-,09*	-,14**
2. NPI – ekshibicionizem		,35**	,29**	,25**	,35**	,19**	,67**	,32**	,30**	,04	-,08*
3. NPI – superiornost			,26**	,24**	,36**	,33**	,66**	,40**	,39**	-,09*	-,01
4. NPI – upravičenost				,23**	,15**	,30**	,57**	,41**	,28**	-,14**	-,09*
5. NPI – izkoriščevalnost					,18**	,28**	,55**	,23**	,29**	-,07*	-,18**
6. NPI – nečimrnost						,16**	,51**	,26**	,18*	,09*	-,12**
7. NPI – samozadostnost							,61**	,29**	,32**	-,04	-,04
8. NPI – skupaj								,51**	,53**	-,07*	-,15**
9. PSE ($N = 592$)									,62**	-,04	,00
10. NaGS ($N = 207$)										-,11	-,16*

Opomba. Vrednosti za spol: 0 – moški, 1 – ženske; * $p < ,05$; ** $p < ,01$.



Slika 1. Cattellov graf drobirja za postavke vprašalnika NPI.

drobirja (slika 1) kaže na izrazito enofaktorsko rešitev. Obdržali bi lahko tudi pet faktorjev, sedemfaktorska rešitev pa se ne zdi verjetna.

V primeru enofaktorske rešitve so vse postavke pozitivno nasičene s prvo komponento (povprečno nasičenje je 0,35, standardni odklon 0,12, razpon 0,05-0,57), z njo pa pojasnimo 13,7 % variabilnosti postavk (tako nizek delež lahko pripišemo nižji diskriminativnosti postavk). Petfaktorska rešitev bi pojasnila 31,2 % variance postavk (uporabili smo Oblimin rotacijo), vendar pa v tem primeru komponent ne moremo jasno interpretirati (pojasnjena variance se večinoma nesistematično razporedi med komponente). Poleg enokomponentne bi lahko bila interpretabilna le še dvokomponentna rešitev. Z njo pojasnimo 18,8 % variance v postavkah. Korelacija med komponentama znaša 0,28. Postavke, ki so najvišje nasičene s prvo komponento, se nanašajo predvsem na moč, avtoriteto in sposobnost vodenja, postavke, ki jih najvišje nasiča druga komponenta, pa se nanašajo na ekshibicionizem in nečimrnost (deloma tudi na superiornost). Obe komponenti sta vsebinsko precej skladni s prvima dvema komponentama, o katerih v svojih raziskavah poročajo Corry in sodelavci (2008) ter Kubarych in sodelavca (2004). Vendar pa rezultati pokažejo, da je zadovoljiva le zanesljivost prve nerotirane komponente (znaša 0,84), za vse naslednje komponente pa je bistveno nižja (0,52 za drugo itn.). Zanesljivost prvih petih rotiranih komponent znaša 0,64, 0,62, 0,50, 0,59 in 0,44 in torej za nobeno komponento ni zadovoljiva. Rezultati torej ne potrjujejo predpostavljene factorske strukture vprašalnika in opravičujejo zgolj uporabo skupnega rezultata na vprašalniku NPI.

Nadalje smo želeli preveriti veljavnost originalne sedemfaktorske ter alternativne enofaktorske strukture vprašalnika NPI, za katero smo dobili potrditev na podlagi eksploratorne faktorjske analize, še s konfirmatorno faktorjsko analizo v Lisrelu (Jöreskog in Sörbom, 2004). Zaradi dihonomnosti podatkov smo analizirali matriko tetrahoričnih korelacij in uporabili algoritem DWLS. Pri sedemfaktorski rešitvi je χ^2 je znašal 1776,13 ($df = 719$; $p = 0,00$) in pokazal, da se model podatkom ne prilaga dobro. Boljše prilaganje so pokazali ostali indeksi: GFI = 0,95; CFI = 0,97; SRMR = 0,088; RMSEA = 0,043; meje 90 % intervala zaupanja med 0,040 in 0,045. Pri enofaktorski rešitvi je χ^2 je znašal 2903,70 ($df = 740$; $p = 0,00$), neustrezno prilaganje modela podatkom pa so potrdile tudi vrednosti indeksov GFI (0,91), CFI (0,93) in SRMR (0,10). Nekoliko boljše prilaganje je pokazal le indeks RMSEA, ki je znašal 0,060 (meje 90 % intervala zaupanja od 0,058 do 0,063). Razlog za slabše prilaganje obeh modelov, še posebej pa enofaktorskega lahko pripišemo mersko šibkim postavkam.

V nadaljevanju predstavljamo še rezultate eksploratorne in konfirmatorne faktorjske analize vprašalnikov grandioznosti in upravičenosti, saj sta bila prvič aplicirana na slovenskem vzorcu. Visok koeficient KMO (0,89) ter statistično pomemben Bartlettov test sferičnosti sta potrdila ustreznost faktorizacije postavk vprašalnika upravičenosti PSE. Analiza glavnih komponent je pokazala, da s prvo glavno komponento pojasnimo 44,7 % variance v postavkah. Izrazito odstopanje prve glavne komponente je pokazal tudi graf drobirja. Zanesljivost prve glavne komponente znaša 0,85. Te ugotovitve so skladne z ugotovitvami avtorjev vprašalnika (Campbell idr., 2004). Najnižje je s prvo komponento nasičena postavka 5 (0,09), ki je tudi sicer pokazala nizko diskriminativnost. Nasičenosti ostalih postavk se gibljejo v razponu od 0,66 do 0,79.

Veljavnost enofaktorske strukture vprašalnika upravičenosti PSE smo preverili tudi s konfirmatorno faktorjsko analizo. Kovariance med napakami smo fiksirali na nič, model pa smo ocenili z metodo največjega verjetja (ML). Dobljeni χ^2 je znašal 125,58 ($df = 27$; $p = 0,00$) in torej pokazal na neustrezno prilaganje modela podatkom. Na drugi strani je indeks RMSEA (0,081; meje 90 % intervala zaupanja od 0,067 do 0,095) pokazal mejno sprejemljivo prilaganje, indeksi GFI (0,95), CFI (0,97) in SRMR (0,041) pa ustrezno prilaganje modela. Pri oceni prilaganja je te indekse smiselno upoštevati, ker so manj občutljivi na variacije v velikosti vzorca kot χ^2 .

Za faktorizacijo so primerne tudi postavke vprašalnika NaGS (KMO = 0,90 in visoko pomemben Bartlettov test sferičnosti). Graf drobirja nam tudi v tem primeru pokaže izrazito odstopanje prve glavne komponente, ki pojasni 41,4 % variance vseh postavk. Koeficient zanesljivosti za prvo glavno komponento znaša 0,91. Najnižje je s prvo komponento nasičena postavka 6 (0,38), nasičenosti ostalih postavk pa znašajo od 0,53 do 0,76. Enofaktorsko strukturo

smo preverili tudi s konfirmatorno faktorsko analizo, ki je pokazala nekoliko slabše prileganje podatkom. χ^2 je znašal 395,67 ($df = 104$; $p = 0,00$) in podobno kakor pri vprašalniku PSE pokazal na neustrezno prileganje modela podatkom. Tudi pregled ostalih indeksov je podprl to ugotovitev (GFI = 0,79; CFI = 0,92; SRMR = 0,079; RMSEA = 0,13; meje 90 % intervala zaupanja med 0,11 in 0,14). Pregled rezidualov in modifikacijskih indeksov pokaže, da odstopanje od enofaktorskega modela verjetno ni posledica obstoja več skupnih faktorjev, ki jih nismo predvideli, ampak lahko razlog iščemo v razpršeni oziroma deljeni skupni variabilnosti postavk (izrazili bi jo lahko z množico manjših skupnih faktorjev). To pomeni, da nekatere postavke vprašalnika verjetno niso najbolj čiste mere konstrukta, ki ga predstavljajo.

Kot zadnje nas je v raziskavi zanimalo, kolikšen del variance narcisizma, merjenega z vprašalnikom NPI, lahko pojasnimo z vprašalnikoma upravičenosti (PSE) in grandioznosti (NaGS). Ob tem smo nadzorovali vpliv starosti in spola. V tabeli 5 so prikazani rezultati hierarhične regresijske analize. Starost in spol pojasnita 10 % variance narcisizma. Starejši posamezniki in ženske namreč poročajo o nižji izraženosti narcisizma, kar smo že ugotovili s t-testi. V drugem koraku smo v regresijsko analizo kot napovednik dodali lestvico psihološke upravičenosti PSE, ki pojasni dodatnih 17 % variance, v tretjem koraku pa lestvico narcisistične grandioznosti (NaGS), ki dodatno pojasni še 8 % variance narcisizma. Skupno torej napovedniki pojasnijo 35 % variance v dosežku na lestvici narcisizma NPI. Glede na kritike vprašalnika narcisizma

Tabela 5. Prispevek psihološke upravičenosti (PSE) in narcisistične grandioznosti (NaGS) k pojasnjeni varianci v skupnem dosežku na NPI.

	ΔR^2	B	95 % IZ za B	β
1. korak	0,10			
starost		-0,18	[-0,26;-0,10]	-,29***
spol		-1,56	[-3,12;0,02]	-,13
2. korak	0,17			
starost		-0,16	[-0,23;-0,08]	-,25***
spol		-1,16	[-2,59;0,26]	-,10
PSE		0,27	[0,19;0,34]	,42***
3. korak	0,08			
starost		-0,13	[-0,20;-0,06]	-,21***
spol		-0,87	[-2,22;0,48]	-,07
PSE		0,13	[0,03;0,22]	,19**
NaGS		0,14	[0,09;0,20]	,37***

Opombe. ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$; vrednosti za spol: 0 – moški, 1 – ženske; IZ – interval zaupanja.

NPI, ki naj bi vključeval celo vrsto vedenj, ki niso nujni vidiki narcisizma, je 35 % delež pojasnjene variance s strani grandioznosti in upravičenosti pričakovano razmeroma nizek. Kaže, da skupni rezultat na lestvici narcisizma NPI ne odraža najboljše bistvenih komponent narcisizma – grandioznosti in upravičenosti, kot ju merimo z lestvicama PSE in NaGS.

::ZAKLJUČEK

V raziskavi smo preverili merske značilnosti slovenske oblike vprašalnika narcisizma NPI (Raskin in Hall, 1979). Naše ugotovitve so skladne s predhodnimi raziskavami: ugotovili smo, da so zanesljivosti posameznih lestvic nizke in da faktorska struktura vprašalnika ni povsem jasna (še najbližje je enofaktorski, a tudi te s konfirmatorno faktorsko analizo nismo uspeli jasno potrditi). Uporabnost vprašalnika je vprašljiva tudi zaradi zelo nizkih koeficientov diskriminativnosti (pod 0,30), ki jih najdemo pri več kot polovici postavk. Bolj obetavne so merske značilnosti slovenskih verzij lestvic psihološke upravičenosti PSE (Campbell idr., 2004) in narcisistične grandioznosti NaGS (Rosenthal idr., 2007). Obe lestvici imata ustrezno zanesljivost. Analiza glavnih komponent je pokazala, da je njuna struktura skladna s predvideno – torej enofaktorska. Tudi konfirmatorna faktorska analiza je potrdila (mejno) zadovoljivo prileganje enofaktorskega modela podatkom PSE, slabše pa se je enofaktorski model prilegal podatkom NaGS. Domnevamo, da nekatere postavke tega vprašalnika verjetno niso najbolj čiste mere konstrukta, ki ga predstavljajo, in bi bilo zato smiselno v prihodnje revidirati njihov prevod. Rezultati na lestvici PSE so najvišje korelirali z istoimensko lestvico vprašalnika NPI, rezultati na lestvici NaGS pa z lestvicama avtoritativnosti in superiornosti. Med seboj sta lestvici PSE in NaGS sicer visoko korelirali, vendar pa sta pojasnili neodvisna deleža variance v skupnem dosežku na NPI.

Nekateri avtorji (npr. Ackerman idr., 2011; Brown idr., 2009) menijo, da bi bilo v prihodnje smiselno razmisliti o preusmeritvi od uporabe splošnih mer narcisizma (npr. skupni rezultat na NPI) k ocenjevanju bolj specifičnih vidikov narcisizma, kot sta upravičenost in grandioznost. Zaključki naše raziskave potrjujejo, da je NPI problematičen merski inštrument, ki je vprašljiv tudi z vidika skupnega rezultata (npr. vsebinska heterogenost postavk). Analiza glavnih komponent je sicer pokazala enofaktorsko strukturo, vendar pa je s konfirmatorno faktorsko analizo nismo uspeli potrditi. Še manj verjetna je bila originalno predpostavljena sedemfaktorska struktura. Problematična je tudi neekonomičnost skupnega rezultata, saj ga dobimo na podlagi 40 postavk, zato se zdi uporaba alternativnih lestvic upravičenosti PSE (Campbell idr., 2004) in narcisistične grandioznosti NaGS (Rosenthal idr., 2007), ki naj bi zajemali

inter- in intrapersonalni vidik narcisizma, precej bolj smiselna. Rezultati so pokazali, da so njune merske značilnosti razmeroma zadovoljive. Lestvici sta sicer napovedovali neodvisne vidike skupnega rezultata na vprašalniku NPI, vendar pa je bil delež pojasnjene variance pričakovano dokaj nizek, kar kaže na to, da skupni rezultat na lestvici narcisizma NPI ne odraža najbolj bistvenih komponent narcisizma – grandioznosti in upravičenosti. Vprašanje, ali torej res potrebujemo vseobsegajoč konstrukt narcisizma (kot se odraža v skupnem rezultatu na vprašalniku NPI) ali pa bi bilo bolj smiselno govoriti o dveh ločenih vidikih, ostaja odprto in kliče po novih raziskavah.

::LITERATURA

- Ackerman, R. A., Witt, E. A., Donnellan, M. B., Trzesniewski, K. H., Robins, R. W. in Kashy, D. A. (2011). What does the narcissistic personality inventory really measure? *Assessment*, 18, 67–87.
- Ameriška psihiatrična zveza. (1980). *Diagnostic statistical manual of mental disorders (DSM-III)* (3rd ed.). Washington, DC: Author.
- Ames, D. R., Rose, P. in Anderson, C. P. (2006). The NPI-16 as a short measure of narcissism. *Journal of Research in Personality*, 40, 440–450.
- Brown, R. P. in Tamborski, M. (2011). Of Tails and Their Dogs: A Critical View of the Measurement of Trait Narcissism in Social-Personality Research. V W. K. Campbell in J. D. Miller (ur.), *The handbook of narcissism and narcissistic personality disorder: Theoretical approaches, empirical findings, and treatment*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Brown, R. P., Budzek, K. in Tamborski, M. (2009). On the meaning and measure of narcissism. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 35, 951–964.
- Campbell, W. K., Bonacci, A. M., Shelton, J., Exline, J. J. in Bushman, B. J. (2004). Psychological entitlement: Interpersonal consequences and validation of a new self-report measure. *Journal of Personality Assessment*, 83, 29–45.
- Corry, N., Merritt, R. D., Mrug, S. in Pamp, B. (2008). The factor structure of the Narcissistic Personality Inventory. *Journal of Personality Assessment*, 90, 593–600.
- Del Rosario, P. M. in White, R. M. (2005). The Narcissistic Personality Inventory: Test-retest stability and internal consistency. *Personality and Individual Differences*, 39, 1075–1081.
- Emmons, R. A. (1984). Factor Analysis and Construct Validity of the Narcissistic Personality Inventory. *Journal of Personality Assessment*, 48, 291–300.
- Emmons, R. A. (1987). Narcissism: Theory and Measurement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 11–17.
- Hu, L. in Bentler, P. M. (1998). Fit indices in covariance structure modeling: Sensitivity to under-parameterized model misspecification. *Psychological Methods*, 3, 424–453.
- Jöreskog, K. G. in Sörbom, D. (1999). *LISREL 8: User's Reference Guide*. Lincolnwood, IL: Scientific Software International, Inc.
- Kubarych, T. S., Deary, I. J. in Austin, E. J. (2004). The Narcissistic Personality Inventory: Factor structure in a non-clinical sample. *Personality and Individual Differences*, 36, 857–872.
- Nunnally, J. C. in Bernstein, I. H. (1994). *Psychometric theory (3rd ed.)*. New York: McGraw-Hill.
- Paulhus, D. L. in Williams, K. M. (2002). The dark triad of personality: Narcissism, Machiavellianism, and psychopathy. *Journal of Research in Personality*, 36, 556–563.
- Raskin, R. in Hall, C. S. (1979). A narcissistic personality inventory. *Psychological Reports*, 45, 590.
- Raskin, R. in Hall, C. S. (1981). The Narcissistic Personality Inventory: Alternate Form Reliability and Further Evidence of Construct Validity. *Journal of Personality Assessment*, 45, 159–162.
- Raskin, R. in Terry, H. (1988). A principle components analysis of the Narcissistic Personality Inventory and further evidence of its construct validity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 890–902.
- Rosenthal, S. A. in Hooley, J. M. (2010). *Revisiting the Narcissistic Personality Inventory: Does it measure narcissism, self-esteem, or both?*
- Rosenthal, S. A., Hooley, J. M. in Steshenko, Y. (2007). *Distinguishing grandiosity from self-esteem: Development of the Narcissistic Grandiosity Scale*. Manuscript in preparation.
- Schütz, A., Marcus, B. in Sellin, I. (2004). Die Messung von Narzissmus als Persönlichkeitskonstrukt: Psychometrische Eigenschaften einer Lang- und einer Kurzform des Deutschen NPI (Narcissistic Personality Inventory). *Diagnostica*, 50, 202–218.
- Tamborski, M. in Brown, R. P. (2011). The Measurement of Trait Narcissism in Social-Personality Research. V W. K. Campbell in J. D. Miller (ur.), *The handbook of narcissism and narcissistic personality disorder: Theoretical approaches, empirical findings, and treatment*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

- Trzesniewski, K. H., Donnellan, M. B. in Robins, R. W. (2008). Do today's young people really think they are so extraordinary? An examination of secular changes in narcissism and self-enhancement. *Psychological Science*, 19, 181–188.
- Tschanz, B.T., Morf, C. C. in Turner, C. M. (1998). Gender differences in the structure of narcissism: A multi-sample analysis of the Narcissistic Personality Inventory. *Sex Roles*, 38, 863–870.
- Wink, P. (1991). Two faces of narcissism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 590–597.

PRILOGA

Tabela 6. Analiza glavnih komponent za NPI: komponentna matrika nasičenj za enofaktorsko rešitev ter strukturne matrike nasičenj za rotirane dvo-, pet- in sedemfaktorske rešitve.

	Komponente														
	I	I	2	I	2	3	4	5	I	2	3	4	5	6	7
NPII_AVT	,46	,46	,20	,25	,19	-,33	,19	,45	,37	,18	-,23	,21	,37	,18	,21
NPI8_AVT	,40	,41	,17	,32	,12	-,11	,37	,09	,37	,25	,11	,24	,02	,32	,02
NPI10_AVT	,48	,57	,04	,42	,03	-,52	,20	,24	,58	,02	-,28	,20	,11	,34	,24
NPI11_AVT	,35	,41	,05	,21	,04	-,50	,14	,27	,29	-,03	-,26	,12	,24	,36	,23
NPI12_AVT	,42	,45	,14	,57	,10	,04	,17	,16	,52	,13	,28	,18	,07	,06	,20
NPI32_AVT	,47	,48	,20	,44	,16	-,19	,28	,13	,42	,14	,03	,31	,06	,17	,27
NPI33_AVT	,53	,60	,11	,64	,07	-,21	,24	,18	,67	,11	,08	,24	,04	,21	,24
NPI36_AVT	,44	,48	,13	,39	,10	-,19	,21	,34	,39	,07	,03	,24	,29	,17	,23
NPI2_EKS	,36	,34	,21	,42	,18	,01	,16	,11	,26	,07	,21	,27	,09	-,02	,34
NPI3_EKS	,20	,22	,07	,24	,07	-,04	,01	,19	,03	-,10	,29	,03	,30	,15	,28
NPI7_EKS	,53	,40	,51	,46	,54	-,28	,01	,16	,22	,22	,06	,14	,19	,12	,75
NPI20_EKS	,22	,09	,38	,14	,39	,05	,01	,08	-,05	,22	,10	,13	,11	-,13	,38
NPI28_EKS	,30	,13	,48	,16	,48	,17	,06	,22	,18	,57	,08	,03	,15	-,11	,14
NPI30_EKS	,57	,44	,53	,51	,56	-,32	,00	,15	,26	,24	,05	,13	,17	,14	,79
NPI38_EKS	,26	,13	,40	,16	,38	,28	,13	,21	,11	,48	,25	,09	,18	-,09	,07
NPI4_SUP	,44	,35	,39	,24	,38	-,35	,27	-,01	,13	,22	-,11	,31	-,01	,28	,44
NPI9_SUP	,53	,49	,32	,19	,22	-,16	,66	,18	,16	,20	-,10	,79	,12	,11	,20
NPI26_SUP	,28	,11	,48	,06	,49	-,32	,12	-,19	-,12	,28	-,13	,15	-,14	,24	,49
NPI37_SUP	,26	,20	,24	,05	,19	-,09	,36	-,02	-,10	,11	,10	,36	,05	,23	,17
NPI40_SUP	,53	,49	,33	,19	,22	-,07	,69	,21	,13	,23	,02	,79	,17	,13	,15
NPI5_UPR	,33	,36	,10	,24	,07	-,37	,28	-,05	,13	-,05	,01	,24	-,01	,44	,27
NPI14_UPR	,05	,01	,10	,12	,08	,28	,04	,03	-,05	,10	,44	-,05	,11	,04	,00
NPI18_UPR	,28	,32	,06	,20	,00	-,07	,37	,07	,19	,13	,21	,20	,08	,40	-,08
NPI24_UPR	,17	,18	,07	,35	,02	,26	,24	-,17	,22	,10	,43	,19	-,19	,04	,00
NPI25_UPR	,32	,32	,14	,46	,08	,24	,29	-,01	,21	,05	,55	,30	,02	,06	,18
NPI27_UPR	,45	,47	,18	,55	,14	-,03	,22	,12	,43	,14	,36	,16	,11	,26	,24
NPI6_IZK	,25	,29	,04	,27	,02	,09	,06	,43	,31	,08	,14	,08	,38	-,07	,03
NPI13_IZK	,34	,40	,02	,37	-,04	,10	,33	,22	,37	,05	,22	,36	,15	,03	,00
NPI16_IZK	,31	,31	,14	,02	,10	-,09	,31	,45	,06	,14	,01	,25	,49	,21	-,01
NPI23_IZK	,26	,22	,21	,05	,22	-,07	,00	,58	,02	,11	,00	,05	,64	-,01	,22
NPI35_IZK	,36	,39	,12	,12	,08	-,10	,24	,62	,18	,12	,02	,21	,63	,16	,03

NPI15_NEČ	,35		,14	,60		,01	,59	-,06	,24	,07		,00	,64	-,05	,14	,05	,18	,19
NPI19_NEČ	,38		,16	,62		-,04	,58	-,06	,40	,02		-,08	,66	,00	,26	,02	,29	,13
NPI29_NEČ	,40		,17	,66		,14	,64	,12	,21	,14		,12	,73	,07	,16	,08	,00	,21
NPI17_SAM	,21		,23	,07		,08	,07	-,42	,09	,07		,06	,01	-,06	-,08	,15	,54	,15
NPI21_SAM	,15		,19	,01		-,08	,00	-,51	,19	,00		,05	-,01	-,36	,08	,00	,46	,03
NPI22_SAM	,16		,25	-,11		,25	-,13	,04	,04	,31		,45	,04	-,02	,02	,17	-,07	-,14
NPI31_SAM	,33		,29	,24		,14	,21	-,10	,28	,22		,03	,18	,18	,18	,30	,33	,15
NPI34_SAM	,44		,44	,21		,20	,12	-,16	,59	,05		,10	,17	,24	,42	,12	,55	,05
NPI39_SAM	,42		,47	,09		,33	,00	,02	,51	,21		,29	,05	,17	,57	,16	,09	,05

Opombe. AVT – avtoritativnost, EKS – ekshibicionizem, SUP – superiornost, UPR – upravičenost, IZK – izkoriščevalnost, NEČ – nečimrnost in SAM – samozadostnost.

ŠTUDIJE

STUDIES

Maja Garb
Jelena Juvan
Uroš Svete

**OD VPRAŠANJ
VOJAŠKE
KULTURE DO
ANALIZE VLOGE
ANTROPOLOGOV
V VOJSKI: DELO
DONNE WINSLOW**

173-197

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE
KARDELJEVA PL. 5
SI-1000 LJUBLJANA
E-POŠTA: MAJA.GARB@FDV.UNI-LJ.SI

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE
KARDELJEVA PL. 5
SI-1000 LJUBLJANA
E-POŠTA: JELENA.JUVAN@FDV.UNI-LJ.SI

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE
KARDELJEVA PL. 5
SI-1000 LJUBLJANA
E-POŠTA: UROS.SVETE@FDV.UNI-LJ.SI

::POVZETEK

DONNA WINSLOW JE BILA kanadska antropologinja, ki se je veliko ukvarjala s proučevanjem strukture in odnosov v sodobnih vojaških silah ter sodobne varnosti. Prispevek predstavlja pregled njenega dela, ki zajema tudi vrsto znanih in zanimivih del. Tako Donna Winslow razpravlja o posebnosti in sorodnosti vojske ostali družbi, razvoju kanadske vojske ter vplivu globalizacije na konflikte in koncepte varnosti. Posebej zanimiva so njena dela o obredih in kohezivnosti, ki izhajajo iz spremljanja kanadskega padalskega regimenta v Somaliji. Analizirala je tudi projekt Human Terrain in vprašanje uporabe znanosti v vojaške namene. Njena dela kažejo na družbeno angažirano znanstveno delo.

Ključne besede: Donna Winslow, vojaška kultura, civilno-vojaško sodelovanje, afera v Somaliji, človekova varnost, vojna v Čečeniji, "sistem človekovega terena".

ABSTRACT

FROM THE QUESTIONS ON MILITARY CULTURE TO THE ANALYSIS OF THE ROLE OF ANTHROPOLOGY IN THE MILITARY: THE WORK OF DONNA WINSLOW

Donna Winslow was a Canadian anthropologist that focused her research interest also on structures and relations in contemporary military forces and contemporary security. In the article a revision of her most known and interesting works is presented. There are discussions about specialties of the military and similarities between the military and the rest of society, about development of Canadian military and about impact of globalization on conflicts and security concepts. Among the most interesting there are works on rituals and cohesion that arise from the inquiring of Canadian Airborne Regiment in Somalia. She also analysed the project Human Terrain and the issue of science in the military use. According to her works it can be concluded that Donna Winslow was a socially active scientists.

Key Words: Donna Winslow, military culture, civil-military cooperation, Somalia Affair, human security, war in Chechnya, Human Terrain System

::UVOD

Na področju družboslovja se včasih zdi, da smo evropski raziskovalci kar precej okuženi z orientiranostjo v proučevanje virov iz ZDA, čeprav seveda obstaja vrsta znanstvenikov iz drugih držav, ki prav tako objavljajo pomembne znanstvene ugotovitve. Ko je novembra 2010 umrla Donna Winslow, kanadska antropologinja, smo se avtorji prispevka zavedli, da njeno delo le površno poznamo, čeprav je ob srečanjih na nas naredila vtis s svojo strokovnostjo in zavzetostjo. Kanadska zgodba na področju varnosti in obrambe je namreč nekoliko drugačna od ameriške. Tudi Kanada je velika država, ki pa ima relativno majhno vojsko. Drži se je sloves "starih peacekeeperjev", saj je bila kanadska obrambno-varnostna politika vedno privržena tradicionalnim mirovnim operacijam v slogu Lesterja B. Pearsona, nekdanjega kanadskega premierja in dobitnika Nobelove nagrade za mir leta 1957. Donna Winslow v svojih delih analizira in predstavlja kanadsko vojsko, kar pa je seveda ne omejuje, da ne bi proučevala širših varnostnih vprašanj. Vodilo pričujočega prispevka je preprosto: proučiti in predstaviti delo Donne Winslow. Pri tej nalogi nam je bila v veliko pomoč sistematičnost Donne, saj je predstavljala svoje najboljše tekste na lastni spletni strani, za pomembne napotke pa smo hvaležni tudi Reneju Moelkerju.

::VOJAŠKA KULTURA

Proučevanje vojaške kulture kot specifične kulture, ki se razvije v okoliščinah kakršne obstajajo znotraj oboroženih sil, je bilo pomemben sestavni del raziskovalnega opusa Donne Winslow. Donna Winslow je bila skupaj z Josephom L. Soetersom in Alise Weibull soavtorica poglavja o vojaški kulturi v *Handbook of the Sociology of the Military* (2003). Pričela je s proučevanjem vojaške kulture v kanadskih oboroženih silah leta 1995, ko je opravila preiskavo za potrebe komisije, ki je preiskovala delovanje kanadskih oboroženih sil v Somaliji.

Skupaj s priznanim britanskim vojaškim sociologom Christopherjem Dandekerjem z Londonskega King's College-a je napisala članek o trendih v vojaški kulturi. Omenjeni prispevek je bil predstavljen na več konferencah, objavljen pa je bila leta 2000 v knjigi o podčastniškem zboru kanadskih oboroženih sil (glej Winslow in Dandeker, 2000, 1). Avtorja ugotavljata, da je ena izmed posledic sprememb v nacionalnem in mednarodnem varnostnem okolju po koncu hladne vojne to, da je "človeška dimenzija" postala središčna tako v britanskih kot v kanadskih oboroženih silah. In ključno vprašanje povezano s človeško dimenzijo oboroženih sil, je vprašanje, v kolikšni meri je potrebno,

da se vojaški način življenja razlikuje od načina življenja v civilni sferi družbe. Na eni strani imamo oborožene sile, ki morajo s svojim obstojem in organiziranostjo odgovoriti na zahteve strateškega okolja, na drugi strani pa morajo te iste oborožene sile zagotoviti odzivnost na zahteve spreminjajoče se družbe, ki jo branijo, ki jih plačuje in brez podpore katere oborožene sile ne morejo preživeti. Možno je identificirati dve nasprotujoči si stališči, glede na prevladujoči politični nazor: konservativci dvomijo v spreminjanje vojaške kulture z namenom, da se jo čim bolj približa širši družbi, ker naj bi, po njihovem mnenju, to ogrozilo temeljno poslanstvo oboroženih sil, kar pa je vodenje vojn oz. bojevanje. V nasprotju z njimi pa liberalci pričakujejo, da se oborožene sile podredijo vrednotam in sodobnim trendom civilne družbe (glej Winslow in Dandeker, 2000, 2). Avtorja ugotavljata, da je najbolj primeren pragmatičen pristop, ki ga je mogoče umestiti med konservativnimi in liberalnimi stališči, ter da je zavajajoče trditi, da prilagoditev oboroženih sil civilnim družbenim vrednotam spodkopava vojaško učinkovitost.

V razpravi o vojaški kulturi se nedvomno poraja vprašanje kaj je tisto, kar naredi oborožene sile tako drugačne od civilne družbe. To so funkcionalni imperativi vojne in vojaških operacij. Po Sniderju (v Winslow in Dandeker, 2000, 3) je "vojskovanje (bojevanje) tisto, ki določa središčna prepričanja, vrednote in kompleksne simbolne formacije, ki opredeljujejo vojaško kulturo." Po drugi strani pa obstajajo med civilnimi institucijami in oboroženimi silami tudi številne podobnosti, kot so npr. pomembnost skupinskega dela, vodenje, zvestoba organizaciji, potreba po uporabi naprednih tehnologij. Avtorja to poimenujeta "institucionalna kakovost". V institucionalnih organizacijah so glavno vodilo vrednote in ne trg. V oboroženih silah pripadniki le-teh opravljajo svoje naloge ne zato, da bi zaslužili, ampak zato, da bi uresničili vrednote, ki zagotavljajo skupen namen celotne organizacije. Kot institucionalne organizacije imajo oborožene sile sebi lastno kulturo in poseben odnos s pripadniki. Avtorja (Winslow in Dandeker, 2000, 4) identificirata dve ključni vrednoti vojaške kulture. Prva temeljna vrednota vojaške kulture je subordinacija posameznika skupini. Druga temeljna vrednota pa je pripravljenost posameznika, da žrtvuje lastno življenje. V idealnih pogojih pripadniki vojske ti dve vrednoti prostovoljno sprejemalo skozi procese usposabljanja. Če je potrebno, pa se uporabi tudi prisila. "Vojska je specifična glede narave in razpona zahtev, ki jih postavlja do svojih pripadnikov" (ibid.).

Avtorja se v proučevanem članku osredotočita na vpliv strateškega konteksta na civilno vojaške odnose ter poskušata najti odgovor na vprašanje o smiselnosti nadaljnjega obstoja kanadskih in britanskih oboroženih sil skozi percepcijo domače (torej, kanadske in britanske) javnosti. Ugotavljata, da britanska javnost ne zaznava neposredne vojaške grožnje, prednost pa pripri-

suje nevojnim bojnim nalogam oboroženih sil kot so npr. mirovne operacije ali vojaška pomoč ob humanitarnih operacijah. Kanada pa bo še naprej ZDA prepuščala primarno skrb za ozemeljske obrambne sisteme, kar ji bo omogočilo, da večino vojaških virov nameni prej za ohranjanje mednarodne varnosti kot pa nacionalne. Glavne grožnje nacionalni varnosti bodo ekonomske, informacijske, kriminalne, okoljske in teroristične, in ne tradicionalne vojaške. In avtorja se pri tem sprašujeta kakšno vlogo, če sploh, lahko oborožene sile igrajo v obrambi nacije pred omenjenimi grožnjami? Medtem ko ZDA, po mnenju avtorjev, natančno opredeljujejo kdaj in za kakšne namene bodo uporabile lastne oborožene sile, pa je slika nekoliko drugačna v Kanadi, ki po njunem mnenju avtorjev nima jasno opredeljenih nacionalnih interesov. "Brez specifičnih vitalnih interesov bodo kanadske oborožene sile še naprej delovale skladno s širokimi, nedoločljivimi cilji, ki bodo utemeljeni na kanadskih vrednotah". (Winslow in Dandeker, 2000, 6). Očitna je odsotnost povezanosti med obrambno in zunanjo politiko, kar močno otežuje nadaljnje obrambno načrtovanje. Po mnenju avtorjev kanadska zunanja politika poraja več vprašanj glede vloge kanadskih oboroženih sil pri zagotavljanju mednarodne varnosti in pri uresničevanju kanadskih interesov, kot pa ponuja odgovorov.

Doseganje nacionalnega konsenza glede vloge oboroženih sil obeh proučevanih držav ovira zmanjševanje vedenja o vojaških zadevah med civilno populacijo, tako med politiko kot med splošno populacijo. Kot drugi ovirajoč dejavnik pa je po mnenju avtorjev mogoče identificirati zmanjševanje števila ljudi z neposrednimi vojaškimi izkušnjami (Winslow in Dandeker, 2000, 7). Zmanjševanje civilnega vedenja o vojaških zadevah pa se zrcali v odporu številnih vojaških oseb do politike in političnih vprašanj.

Ob upoštevanju trendov sprememb v vojaških organizacijah je mogoče povleči vzporednice z organizacijami zasebnega sektorja. Po mnenju Dandekerja (glej Winslow in Dandeker, 2000, 9) je potrebno biti pozoren na šest dimenzij. Kot prvo, konec neposredne grožnje nacionalni ozemeljski suverenosti je vzporedno odsotnosti stabilnega trga za podjetja. Kot drugo, vojaške ureditve, kot npr. v Veliki Britaniji in Kanadi, so dosegle najnižjo stopnjo od II. svetovne vojne. Trend zmanjševanja velikosti podjetij od 80. let 20. stoletja je vzporeden s tem procesom. Tretje, oborožene sile se soočajo s celo vrsto nalog, ki vključujejo predvsem nevojne operacije pri zagotavljanju mednarodne varnosti. V civilnem svetu pa so podjetja prisiljena prilagajati se zahtevam globalnih trgov. Četrto, oborožene sile so prisiljene spoprijemati se z možnostjo aplikacije poslovnih modelov na vojaško okolje, kar je tudi odraz prestrukturiranja civilnih podjetij. Peto, tako vojaške kot civilne organizacije se morajo soočiti s kulturnimi in družbenimi izzivi spreminjajoče se družbe. Šesto, oba tipa organizacij želita na najboljši način izrabiti prednosti sodobnih tehnologij z namenom doseči

prednost pred tekmeči. Vseh šest naštetih dimenzij je po mnenju avtorjev mogoče opazovati tako v kanadskih kot v britanskih oboroženih silah, ter v njihovem odnosu do civilnega okolja.

Po mnenju Dandekerja (glej Winslow in Dandeker, 2000, 16) obstaja nevarnost, da pragmatični vidik povzroči napačno zaznavo, da je izpolnjevanje funkcionalnih in socialnih imperativov za oborožene sile igra ničelne vsote. Oborožene sile se soočajo s številnimi izzivi njihovi specifični kulturi. Morajo razviti osebno strategijo, ki ne bo ogrozila operativne učinkovitosti oboroženih sil. V zdravih demokracijah pa je nujno, da oborožene sile niso preveč oddaljene od družbe, ki jo branijo.

Verjetno najbolj zanimivo delo Donne Winslow s področja vojaške kulture je bilo njeno preučevanje obredov prehoda in povezovalnih obredov v kanadskih oboroženih silah oz. v njihovem padalskem regimentu (Winslow, 1999). Raziskavo je spodbudil dogodek v kanadski javnosti v mesecu januarju 1995 leta, ko so v javnost prišli šokantni posnetki poniževalnih in nagnusnih obredov prehoda v eni enoti kanadskega padalskega regimenta (*Canadian Airborne Regiment*). Avtorica se v svojem članku ukvarja z vprašanjem vzpostavljanja povezanosti v primarnih skupinah in o uporabi nekonvencionalnih metod za krepitev kohezivnosti enote. Kot tehnični svetovalec je Donna Winslow sodelovala v preiskovalni komisiji, ki je preučevala dejanja kanadskih pripadnikov sil OZN v Somaliji (*Commission of Inquiry into the Deployment of Canadian Forces to Somalia*) in je pričala pred Kanadskim parlamentom, vendar končno poročilo te komisije ni dostopno javnosti. Nekaj avtoričinih izsledkov o obnašanju pripadnikov padalskega regimenta in vzrokih za takšno obnašanje je mogoče izluščiti iz omenjenega članka. Nedvomno je k tako krutim obredom prehoda, v katerih je sodelovanje temeljilo izključno na prostovoljni bazi, prispevala specifičnost padalske enote, struktura in organizacijska umestitev v širšo strukturo kanadskih oboroženih sil. Narava dela v padalski enoti je takšna, da je potrebno brezpogojno zaupanje v so-vojaka in obredi prehoda in iniciacije so bili vsebinsko zasnovani tako, da so dokazovali to zaupanje skozi različne ne-konvencionalne metode, ki so temeljile na osebnem psihičnem in fizičnem poniževanju. Zanimivo je razmišljanje vojakov, ki so sodelovali v teh obredih, da jim ni žal, da so sodelovali, oz. da so izjemno ponosni, da so preživeli obrede, ampak, da jim je žal, da so posnetki prišli v javnost (glej Winslow, 1999). Avtorica ugotavlja, da čeprav sta skupinska zvestoba in povezanost v času boja pomembni, pa lahko povezovanje manjših skupin povzroči in krepí pojav neprimernih norm (Winslow, 1999, 453). Pri tem navaja Janowitz, da primarne skupine, ki so visoko kohezivne, lahko ogrozijo cilje vojaške organizacije, ker predstavljajo neformalna omrežja. Skupinska povezanost lahko predstavlja grožnjo legitimnosti avtoritete ali pa spodkoplje

disciplino, ko skupina postane sama sebi najpomembnejša, pomembnejša od same vojaške organizacije.

::AFERA V SOMALIJI IN VPRAŠANJE PRETIRANE ZVESTOBE SOVOJAKOM IN ENOTI

Verjetno je Donna Winslow tudi najbolj poznana po že omenjenem proučevanju kontingenta vojakov iz *Canadian Airborne Regiment* v mirovni misiji v Somaliji leta 1993. Kontingent (*Canadian Airborne Regiment Battle Group*) je v misijo v Somalijo prišel decembra 1992. Marca 1993 je prišlo v tem kontingentu do več incidentov: vojaki so streljali na Somalce, ki so vdirali na območje vojaške baze, do smrti pretepli somalskega najstnika Shidana Aroneja v prostoru vojaškega pripora, eden od teh vojakov je poskušal storiti samomor (pri čemer je utrpel resne poškodbe možganov). Po misiji je domnevno prihajalo do zadrževanja ali spreminjanja ključnih informacij, v javnost pa so prišli tudi posnetki šikaniranja med pripadniki omenjenega kanadskega polka (Winslow, 2003a). Leta 1995 so polk ukinili. Istega leta je kanadska vlada po močnih pritiskih parlamenta, medijev in javnosti ustanovila neodvisno preiskovalno komisijo. Komisija je razkrila pomanjkljivosti, protislovja in slabosti v vojaški organizaciji in vojaškem vodenju, pokazala pa tudi na probleme, ki jih ima parlament na področju civilnega nadzora nad oboroženimi silami (Winslow, Klep, 2004).

Donna Winslow je ugotovitve preiskovalne komisije večkrat uporabila kot izhodišče za druge analize. Tako sta s Christom Klepom na primeru afere v Somaliji analizirala vlogo in delo kanadskega parlamenta na obrambnovarnostnem področju. Kot ugotavljata avtorja, sta parlamentarni nadzor in javni interes na obrambnem področju v kanadskem političnem sistemu šibka. Na primeru afere v Somaliji se je ta šibkost pretvorila, ne toliko v boj med vlado in parlamentom, temveč v boj med vlado in preiskovalno komisijo (Winslow, Klep 2004, 3). Zdi se, da prispevek med drugim opozarja na že skoraj nemoč preiskovalnih komisij ter politična obračunavanja. Druge, vojaške komisije so namreč ugotovile, da so problemi v izobrazbi častnikov in v nedoločni vlogi rezerve. Zato so se v kanadski vojski odločili, da bodo k odpravi problemov pristopili z reformo vojske.

Ob razkritih nepravilnostih na mirovnih operacijah je Donno Winslow zanimalo, kaj je vzrok razpada discipline v vojaških enotah na operacijah. Obravnavala je primera disciplinskih problemov v kanadskih kontingentih v Somaliji (december 1992 – maj 1993) in Bosni in Hercegovini (oktober 1993 – maj 1994). Primere incidentov namreč niso odkrili le med misijo v Somaliji, ampak tudi med misijo v Bosni in Hercegovini, kjer so zabeležili primere

zlorabe alkohola, spolnih zlorab, neposlušnosti, nasilja in črnoborzijanstva. Donna Winslow je skušala ugotoviti, ali je vzrok za takšne in podobne incidente mogoče najti v vojaški kulturi. Solidarnost, privrženost narodu, vojski in tovarišem oziroma skupini, boj za tovariša v boju ipd. so institucionalne vrednote, ki so v vojski izredno pomembne. Imajo zlasti motivacijsko vlogo, pomagajo pa tudi pri spopadanju z bojnim stresom, kar je Stouffer ugotavljal že v raziskavi med drugo svetovno vojno. So pa raziskovalci (Brotz in Wilson, 1946 po Winslow, 2004, 5) kar kmalu zaznali tudi negativne učinke močnega povezovanja vojakov. Lahko namreč pripelje do prikrivanja neprimerne ravnanja sovojakov in upiranja, da bi sovojake predali preiskovalcem. Skupinska povezanost je torej dvorezen meč (Winslow, 2004, 1-5).

Polkovni sistem, ki so ga tradicionalno gojili v Kanadi, pomeni veliko samostojnost vojaške enote. Takšna enota ni vpeta v klasičnem smislu v poveljevalno verigo, saj enota svoje pripadnike sama kadruje, usposablja ipd. V takšnih enotah se lahko razvijejo tudi ekstremne oblike iniciacije, kar tudi opisuje Donna Winslow (1999, 2004). Močna povezanost takšne enote je najbrž eden od razlogov, da se kanadski vojaki ob preiskavi afere v Somaliji in šikaniranja v enoti "niso spomnili podrobnosti", da je v enoti vladal takšen pritisk, da sta "prav in narobe izgubila svoj pomen", da so se vojaki obdali z "zidom molka". Solidarnost v takšni enoti pomeni kodeks obnašanja, je nekaj, o čemer se pripadnik ne sprašuje. Vsakega, ki bi kršil notranje norme povezanosti, pa bi doletela ostra kazen. Pretirana zvestoba sovojakom in enoti pa, kot ugotavlja Donna Winslow na primeru kanadske enote, lahko pripelje do obstrukcije, kar ovira ustrezno preiskavo kriminalnih dejanj (Winslow, 2004, 5-13).

::RAZNOLIKOST V OBOROŽENIH SILAH

Med pomembna raziskovalna področja Donne Winslow sodi preučevanje raznolikosti v oboroženih silah. Donna Winslow je soavtorica poglavja o raznolikosti v oboroženih silah v (2003) skupaj z Lindy Heinecken in Josephom L. Soetersom. Avtorji ugotavljajo, da sodobne oborožene sile postajajo vedno bolj notranje raznolike v smislu etničnosti, spola in religij, kar je dejansko posledica številnih dejavnikov. Med drugim tudi zaradi prehoda od naborniških k popolnoma prostovoljnimi poklicnim oboroženim silam. Tudi civilne družbe so etnično bolj heterogene kot so bile, kar se nedvomno odraža tudi na notranji strukturi oboroženih sil, kar povzroči vprašanja enakih zaposlitvenih možnosti za pripadnike vseh družbenih skupin in slojev. Poglavje v *Handbook of the Sociology of the Military* se ukvarja z vprašanji raznolikosti v neameriških oboroženih silah, ter ponudi pregled izzivov s katerimi se soočajo oborožene sile držav po svetu, na posameznih primerih iz Kanade, zahodne

Evrope in Južne Afrike. Poglavje se osredotoči tudi na vprašanje raznolikosti v novih varnostnih operacijah oz. v mirovnih operacijah, ter se dotakne odnosa z lokalnim prebivalstvom in z drugimi (vojaškimi) organizacijami, v smislu kulturne interoperabilnosti.

Donna Winslow je bila tudi avtorica študijskega gradiva za seminar o vprašanjih spola v vojaški sociologiji, ki ga je predavala na Švedski Kraljevi vojaški akademiji. V študijskem gradivu avtorica opozori na pomen institucionalno/poklicnega modela avtorja Morrisa Janowitza v vojaški sociologiji, ter v luči omenjenega modela opozori na vprašanje integracije žensk v oborožene sile. Avtorica se dotakne načela enakosti med spoloma ter ponudi pregled temeljnih mednarodnih dokumentov s tega področja, okrepljeno pozornost pa posveti vsebini resolucije Varnostnega sveta OZN 1325. Poleg omenjene resolucije pa kot enega izmed najpomembnejših dokumentov o človekovih pravicah žensk navede Konvencijo o odpravi vseh oblik diskriminacije do žensk iz leta 1979, ki ima status pravno obvezujočega sporazuma. Avtorica kritično oceni vlogo Organizacije združenih narodov na področju doseganja enakosti med spoloma. V zaključku opozori, da načelo enakosti med spoloma ni samo vprašanje žensk in deklet. Eden izmed problemov koncepta spola je, po mnenju Donne Winslow, v tem, da je tako kot koncept etničnosti prepoznano identificiran z biološko danostjo. Pa vendar je spolna identiteta, enako kot etnična identiteta, konstruirana v dinamičnem socialnem okolju. Ob tem pa ugotavlja prisotnost še mnogih izzivov, odsotnost koordinacije, nadzora in spremljanja v povezavi z uresničevanjem načela enakosti med spoloma, kljub obstoju številnih iniciativ. Pomen gradiva, ki ga je Donna Winslow pripravila za seminar na Švedski Kraljevi vojaški akademiji je poleg v njegovi vsebini, tudi v seznamu izbrane bibliografije s področja razlikovanja med spoloma na splošno in v oboroženih silah.

Donna Winslow je svoj interes za vprašanje spola v oboroženih silah uresničila tudi na proučevanju žensk v kanadskih oboroženih silah in na to temo tudi objavila vsaj en članek v reviji *Current Sociology* (2002a). Kanadske ženske imajo dolgo tradicijo sodelovanja v oboroženih silah in v boju, bile so vojne ujetnice, vohunke, obveščevalke, pa vendar nikoli v zgodovini niso uradno sodelovale v boju kot bojevnice v jurišnih enotah. In ravno to vprašanje legalne vključenosti žensk v bojne enote kanadskih oboroženih sil je v samem središču tega članka. Avtorica se osredotoči na vprašanje integracije žensk v kanadske oborožene sile, pri tem pa opozori na dvodelnost integracije. Kot prvo, so to zakonski standardi, ki omogočajo vključenost žensk, po kanadski zakonodaji imajo moški in ženske enake možnosti dostopa do vseh enot kanadskih oboroženih sil in diskriminacija po spolu ne obstaja (Winslow, 2002a, 642). Druga integracija pa je družbene narave, ki pa je veliko širša od

vprišanja zakonsko dovoljenega vstopa v bojne enote. Avtorica gradi na trditvi, da so bojne enote veliko bolj "odmaknjene" od civilne družbe kot druge enote kanadskih oboroženih sil, posledično pa izpostavljajo tradicionalno moške vrednote, ter predvsem moški model bojnika, s čemer nasprotujejo integraciji žensk. Skozi članek avtorica predstavi integracijo žensk v kanadske oborožene sile, najprej iz notranjega zornega kota, torej iz zornega kota samih oboroženih sil. Vzporedno s tem pa predstavi, kateri so tisti dejavniki, ki so prihajali iz zunanjega (civilnega) okolja, in ki so imeli spodbujevalni učinek na integracijo žensk v kanadske oborožene sile. Članek zaključuje z identifikacijo nekaterih vprašanj in problemov, ki jih kanadske oborožene sile še vedno morajo rešiti oz. morajo nanj poiskati odgovore, če želijo uspešno odgovoriti na izzive integracije žensk. Kot npr. koliko časa lahko noseča pripadnica dela v oboroženih silah? Z vstopanjem žensk v bojne enote, je moč pričakovati povečano število "dvojnih" parov, tj. parov v katerih sta tako partner kot partnerica pripadnika oboroženih sil. Kako bodo poveljniki vojnih enot reševali vprašanje takšnih parov? Kako se bodo reševala vprašanja pošiljanja v misije, v primerih ko so ženske matere samohranilke? Avtorica ugotavlja, da bo potrebna prevetritev politike skrbi za družine pripadnikov oboroženih sil, v luči teh novih izzivov. Kljub dejstvu, da imajo ženske dovoljen vstop v bojne enote kanadskih oboroženih sil že od leta 1989, pa še vedno ostaja precej vprašanj nerešenih in še vedno se soočajo s številnimi ovirami, ki so ukoreninjene v negativnih stališčih njihovih moških kolegov, ki še vedno verjamejo, da je bojevanje izključno domena moških.

::MIROVNE OPERACIJE: IZZIVI POVELJNIKOM NA MISIJI, TEŽAVNOST ODNOSA MED NEVLADNIMI ORGANIZACIJAMI IN VOJSKO

Izkušnje terenskega raziskovanja so za raziskovalca velikega pomena. Donna Winslow je tako med drugim proučevala življenje in delovanje kanadskih vojakov na mirovni operaciji v Bosni in Hercegovini. Na raziskovalnem obisku pri njih je bila oktobra 1998, kjer je z vojniki izvajala intervjuje. Njen prispevek v knjigi *The Human Command: Peace Support Operations* izhaja iz teh intervjujev, pa tudi iz drugih raziskav in študij (Winslow, 2003b, 174-175). Zanimiv je zlasti zato, ker splošne ugotovitve o življenju in delovanju vojske na mirovni operaciji predstavi skozi sito ravnanja vojaških poveljnikov na operaciji. Kakšni so torej po znanstveni presoji Donne Winslow poveljniški izzivi na mirovnih operacijah? Ustvarjanje zdravega ravnotežja med prostim časom in organiziranimi aktivnostmi v času misije; večanje odgovornosti častnikov na nižjih hierarhičnih ravneh; motiviranje vojakov (Kako motivirati vojake, ko misija

ni avantura, ampak je dolgočasna in ko ni dovolj denarja, zaradi katerega bi vojaki ostali na misiji in v vojski?); visok operativni tempo; interoperabilnost (izziva sta, na primer, ohranjati lastne standarde in biti hkrati "team player", narediti kohezivne sile iz sestavin z neenakimi viri); ohranjanje nepristranskosti v kompleksnem in včasih sovražnem okolju, zagotoviti, da bodo vojaki razumeli, da imajo prijaznost in darila domačinov lahko prikrite motive; v odnosu do nevladnih organizacij preiti ovire, ki jih lahko postavljajo starostne, spolne in rasne razlike in razlike v organizacijski kulturi; poveljniki morajo razumeti organizacijske razlike med vojsko in nevladnimi organizacijami, ki bi lahko vplivale na komunikacijo in zmožnost za sodelovanje; zagotoviti, da vojaki razumejo, da lahko imajo njihova dejanja na misijah daljnosežne posledice (že zaradi medijev oziroma njihovega poročanja). Zelo resen izziv poveljnikom na misijah je tudi slaba povezanost med poveljstvom doma in kontingentom na misiji oziroma že kar nezaupanje ali strah, da poveljstvo oziroma vojaški vrh ne bo podprl odločitev poveljnikov na misiji (npr. nepodpora v primeru, da je na misiji ustreljen civilist). Med izzivi je tudi odgovor na vprašanje, kakšno naj bo usposabljanje, ki bo kar najbolj ustrezno pripravila vojake na misijo? Donna Winslow preko pogovorov z vojaki in častniki ugotavlja, da je bilo sodelovanje pri pomoči ob ledenem viharju v Kanadi najboljše možno usposabljanje za operacijo (Winslow, 2003b, 175-188).

Pomemben prispevek k vedenju o mirovnih operacijah predstavljajo analize odnosov med vojaškimi in nevojaškimi akterji na območju operacije. Med njimi namreč velikokrat prihaja do napetosti, ali pa vsaj do nerazumevanja in s tem do slabšanja komunikacije, usklajenosti in sodelovanja. Zapleteni so zlasti odnosi med vojaškimi strukturami in nevladnimi organizacijami, ki zagotavljajo humanitarno pomoč. Te problematike se je lotila tudi Donna Winslow in pripravila pregled možnih napetosti med obema vrstama struktur, pri čemer je - kot običajno - izhajala tako iz lastnega raziskovanja kot iz ugotovitev drugih študij. Identificirala je pet točk možnih napetosti, in sicer: organizacijska struktura in kultura, naloge in način izpolnjevanja nalog, definicije uspeha in časovnih okvirov, zmožnosti za uveljavitev vpliva na nadzor nad informacijami in nadzor nad viri. Teh pet točk skupaj imenuje "model kulturne interoperabilnosti" (Winslow, 2002b).

Na točki organizacijske strukture in kulture tako pri nevladnih organizacijah kot pri vojski prihaja do medsebojnega nezaupanja in strahu pred izgubo lastne identitete v primeru sodelovanja obeh struktur. Včasih se pripadniki nevladnih organizacij in vojske gledajo postrani že zaradi motivov, zakaj so v misiji. Medtem, ko so vojaki na misiji po ukazu, poleg opravljanja dolžnosti pa jih najpogosteje motivira le še denar, so "nevladniki" prostovoljci, ki se morajo za izpolnjevanje svojih altruističnih ciljev včasih tudi čemu odpove-

dati. Praviloma imajo slednji na misiji manj udobja in varnosti kot vojaki, ki so nastanjeni v utrjenih in opremljenih bazah. Zaradi vsega tega se imajo, kot se zdi, "nevladniki" za nekaj več od vojakov. Med vojaško in nevladnimi strukturami so tudi razlike glede hierarhije in (de)centraliziranosti odločanja ter razlike v spolni in etnični strukturi. Te razlike lahko pripeljejo do težav v komunikaciji med ljudmi iz obeh struktur.

Na točki nalog in načina njihovega izpolnjevanja Donna Winslow opozarja na probleme, kot sta strah nevladnih organizacij pred povezovanjem z vojsko zaradi posledično možne večje ogroženosti (primer nemirov v Drvarju v Bosni in Hercegovini, ko so bile napadene tudi nevladne organizacije) in nevarnosti, da ostanejo nezaščitene, kadar bo vojska odšla na bolj vojaške naloge. Vojaške strukture na misiji in nevladne organizacije se pogosto razlikujejo tudi v različnem razumevanju strateškega cilja misije.

Glede definiranja uspeha in časovnih okvirov Donna Winslow piše o različnih razumevanjih uspeha mirovne operacije pri različnih akterjih. Tako je za nevladne organizacije uspeh zmanjšanje trpljenja ljudi, za javno mnenje in medije je uspeh konec bojevanja, za nacionalno politiko je ključno, da ni več žrtev med domačim prebivalstvom in da se izboljša ugled nacionalne vlade, za vojsko pa je uspeh izpolnitev njihove naloge. Pri vojski, zlasti še pri vojaških poveljnikih, je običajno ključno tudi to, da se misija zaključi brez žrtev med njihovimi vojaki. Včasih se temu cilju podredi celo mandat – v smislu, da je bolje, da se mandat v celoti ne izpolni, kot pa da pride do žrtev med vojaki.

Problematično za sodelovanje vojaških in civilnih nevladnih struktur je tudi, da imajo te strukture različna obdobja razmestitve. Tako se vojaški kontingenti menjavajo na pol leta ali celo pogosteje, ljudje v civilnih struktura pa ostajajo na misiji dlje časa, tudi po več let.

Večkrat imajo različne strukture tudi različne poglede na to, kaj je v določenem obdobju misije prioriteta. Praviloma so na začetku cilji varnostni, dolgoročno pa mora biti delovanje usmerjeno v ekonomsko obnovo, izobraževanje in razvoj. Če razumevanje ciljev glede na obdobja ni enotno, lahko tudi to pripelje do napetosti med različnimi strukturami na misiji.

Velika nevarnost za misijo pa je tudi, da ni opredelitve, kaj je končno stanje, ko se misija zaključi, mednarodne strukture pa se umaknejo. Je končno stanje konec sovražnosti ali gre za humanitarno definicijo v smislu, da na območju misije ni več potreb po humanitarni pomoči?

Na točki zmožnosti za uveljavitev vpliva na nadzor nad informacijami Donna Winslow ugotavlja, da so vojska ter nevladne organizacije in mediji pri tem v neenakem položaju, saj lahko slednja svoj vpliv širita tudi v mednarodnem prostoru ter imata boljše možnosti dostopa do strani v sporu in nacionalnih vlad na območju misije, kar včasih tudi izkoriščata za pridobitev

večjega vpliva in boljše financiranje. Brez javne predstavitve nevladnih organizacij in njihovega dela, običajno s pomočjo medijev, je finančna podpora tem organizacijam vprašljiva. Takšna praksa pa lahko vodi v medsebojno tekmovanje nevladnih organizacij za medijsko pokritje. Tako so za medijsko pokritje nevladne organizacije pripravljene, da gredo v zelo tvegane razmere in da delo opravljajo same. Ker vojaška prisotnost na nekem območju običajno pritegne politično in medijsko pozornost, imajo od tega koristi tudi nevladne organizacije, pri čemer pa se tako vojska kot nevladne organizacije bojijo negativnega poročanja o sebi. Za vojsko to namreč lahko pomeni konec karier posameznikov, za nevladne organizacije pa prenehanje financiranja. Medsebojni interes imajo vojaške in nevladne strukture tudi pri informacijah, ki so na misijah ključnega pomena. Težave lahko nastopijo, kadar ena od struktur drugi daje informacije, druga prvi pa ne.

Na točki nadzora nad viri je ključna ugotovitev, da med organizacijami na območju misije teče tekmovanje za viri. Nevladne organizacije tekmujejo med seboj za financiranje, opremo, pa tudi območja delovanja. Vojska ima najrazličnejše zmogljivosti in jih nevladnim organizacijam pogosto tudi daje na razpolago. Vendar nevladne organizacije vojaških zmogljivosti vedno ne želijo uporabljati. Zlasti ne tedaj, ko se iste vojaške zmogljivosti, ki bi jih uporabili v humanitarne namene, uporabljajo tudi v operacijah vsiljevanja miru. Včasih pa se vojaške strukture počutijo že kar izkoriščane, saj pravijo, da nimajo dovolj zmogljivosti, da bi hkrati krili tako humanitarne kot vojaške potrebe. Zanimivo pa je tudi, da nevladne organizacije včasih želijo same vojake uporabiti kot vir oziroma kot sredstvo, da bi ljudem razdeljevali njihovo humanitarno pomoč (povzeto po Winslow, 2003b).

Kdo je torej v razmerjih med vojsko in nevladnimi organizacijami čuden (Donna Winslow uporabi besedo "strange bedfellow")? Pravzaprav obe strukturi. Kljub temu pa morata ostajati na misijah skupaj, saj se njune naloge pogosto prekrivajo. Posamični ukrepi za izboljšanje sodelovanja občasno celo obrodijo sadove. Tako se skuša izboljšati medsebojno razumevanje z izmenjevanjem ljudi, izboljša se usklajenost delovanja, kadar ena od organizacij prevzame usklajevalno vlogo (primer kanadske vojske na Kosovu), za izboljšanje komunikacije se razmišlja o skupnih sedežih vodstev.

::KANADSKA VOJSKA V VARNOSTNEM OKOLJU 21. STOLETJA

Leta 2000 je Univerza v Ottawi organizirala konferenco z naslovom "Kanadske posebnosti v 21. stoletju", na kateri je Donna Winslow sodelovala s prispevkom o kanadski vojski. Dvojezični zbornik prispevkov s konference je izšel tri leta kasneje. Žal se je varnostno okolje v vmesnem času zaradi 11.

septembra izrazito spremenilo, čemur pa se prispevki v zborniku, kot ugotavlja Belanger (2005), niso prilagodili. Kritik Belanger sicer prispevek Donne Winslow pohvali, saj je bila avtorica dokaj izzivalna, ko je pisala o paradoksu, da je kanadska družba zelo sentimentalna do mirovniških misij, ki jih izvaja kanadska vojska, hkrati pa vztrajno nasprotuje virom, ki so potrebni za izvajanje teh misij. Kot piše Donna Winslow (2003c), Kanada dejansko tradicionalno goji podobo mirovnika. Sodelovanje kanadske vojske v mirovniških operacijah se dobro pokriva s kanadsko zunanjo politiko (zlasti zavezanost Združenim narodom) in s konceptom Kanade kot srednje velike sile. Kanada v svetu tako nastopa kot neodvisen suveren akter, kar prinaša državi določen ugled. Kljub vključenosti v mirovne operacije pa Kanadčani svoje vojske ne vidijo kot pomembno nacionalno institucijo in ne podpirajo obrambnih izdatkov. Posledično zmanjševanje zmogljivosti sil pa vpliva tudi na zmanjševanje avtonomije in vloge Kanade v mednarodni varnostni politiki. Z zmanjševanjem obrambnega proračuna, kar vodi k izgubi zmogljivosti "trde moči", sovpada tudi premik kanadske zunanje politike k "mehki moči".

Iz samega prispevka tudi vidimo, da je avtorica na samem začetku 21. stoletja že razpoznavala pomembne spremembe, ki so temeljna značilnost današnjega varnostnega okolja oziroma varnostnega okolja po 11. septembru 2001. Tako ugotavlja, da bodo sodobni konflikti mešanica visoke in nizke tehnologije, da bodo žrtve, tako vojaške kot civilne, pomembno politično vprašanje, da bodo v operacijah pomembni številni nevojaški akterji, da bo pravo (pravno svetovanje) postalo sestavni del vojaških aktivnosti, da bodo kibernetični napadi postali pomembna grožnja in da se bo spremenila podoba sovražnika (kriminal, velika krutost) (Winslow, 2003c).

Na nacionalni ravni Donna Winslow ugotavlja, da se bo vojska morala prilagoditi večjemu individualizmu, egalitarnosti in pravdarstvu v družbi, da bo občutila zmanjševanje spoštovanja do avtoritet ter iskanja pravice izven formalnih poveljevalnih poti ter da bodo povezave med vojsko in družbo slabše. Slabljenje povezav pa bo izhajalo iz nepoznavanja vojske med politiki ter iz vedno slabše družbene reprezentativnosti vojske. Za premostitev slednjega predlaga, da se goji podpora povezanosti vojske in družbe. Le tako bomo imeli zdravo demokracijo (Winslow, 2003c).

::VARNOSTNA RAZSEŽJA GLOBALIZACIJE: OD NOVIH DIMENZIJ KONFLIKTOV DO KONCEPTA ČLOVEKOVE VARNOSTI

Obdobje globalizacije je nedvomno ena največjih revolucij v človeški zgodovini, saj so se praktično spremenile vse ravni človekovega ravnanja in

obstoja - od ekonomskih, političnih, tehnoloških, socialnih in nenazadnje varnostnih elementov. Čeprav se je v prvem obdobju zdelo, da bo globalizacija predstavljala predvsem pot v globalno sodelovanje (globalno vas), pa je kaj hitro postalo jasno, da se z globalizacijo začenja tudi novo obdobje konfliktov in spopadov, ki ne bodo nič manj krvavi in okrutni kot so bili v preteklosti. So pa postali bistveno bolj kompleksni in razpršeni, zato je bila velika sprememba potrebna tudi na teoretično-analitičnem področju. Le na ta način je bilo mogoče razumeti nova dogajanja v svetu in brez dvoma je bila Donna Winslow ena od najpronijlivejših avtoric, ki je razumela nove varnostne in analitične koncepte, in še več, tudi soustvarjala jih je. Pri tem je izredno dobro kombinirala svoja antropološka, zgodovinska, vojaško-sociološka in seveda tudi varnostna znanja, s čimer je nakazala, da bo mogoče sodobna dogajanja pojasniti zgolj na znanstveno kompleksni in multidisciplinarni način. Zato bomo v nadaljevanju predstavili nekatera dela, ki kažejo, kako je Donna Winslow razumela sodobne koncepte kot so globalna, državna in človekova varnost, seveda pa se ne moremo izogniti niti njeni analizi globalizacijskih procesov, ki so spremenili tako našo percepcijo sveta. In nenazadnje empirična analiza konfliktov kot sta primera Balkana in Kavkaza je bila samo povod, ki je avtorico navdihnil k spremenjenim teoretičnim konceptom in izhodiščem.

Čeprav se morda tega dejstva niti ne zavedamo, pa je novo dimenzijo svetovnih konfliktov nakazal že konflikt na Kavkazu, točneje v Čečeniji. Večina ljudi, predvsem na zahodu, je sicer sprva mislila, da gre za še en primer lokalnih konfliktov, ki že vse od konca druge svetovne vojne prevladujejo, vendar pa so naftna politika, begunski tokovi, mednarodne kriminalne združbe, vpletenost mednarodnega islamskega radikalizma, čigar duhovni vodja je Osama bin Laden, vloga medijev in nevladnih organizacij ter seveda internet pokazali, da gre v resnici za konflikt na mednarodni ravni oz. globaliziran konflikt. Namreč svetovni splet mednarodnih organizacij, diaspor, mednarodnih terorističnih mrež ter seveda globalnih medijev na čelu z internetom je lokalnim akterjem omogočil, da so svoje probleme, interese in seveda tudi konflikte v največji možni meri internacionalizirali ter prešli nacionalne in državne meje konfliktov (Kloos v Winslow in Moelker, 2002) In ravno to je eden od glavnih postulatov analize konfliktov v času po hladni vojni. Globalizacija je namreč proizvedla globalno kulturo, po drugi strani pa ljudje še vedno (fizično seveda) delujejo v lokalnem okolju. Tako je mogoče doseči lokalne cilje in razvoj identitete s pomočjo globalnih tehnologij in akterjev (Winslow in Moelker, 2002). Spoj globalnega in lokalnega pa je tisti, ki v največji meri ogroža vmesni člen, to je nacionalno državo. V tem kontekstu lahko razumemo tudi razvoj koncepta človekove varnosti, ki je v aplikativnem smislu povzročil ravno nacionalni državi precej težav, saj je na nek način zamajal temelje westfalske ureditve

mednarodnih odnosov, katerih središče je še vedno suverena država. Uporniške skupine kot kaže primer tudi iz Čečenije, so torej lahko transnacionalne komunikacijske infrastrukture uporabile za poudarjanje njihove kulturne posebnosti in nenazadnje za njihov boj za neodvisnost. Seveda lahko v tem primeru govorimo o "globalizaciji od spodaj", ko lokalni akterji izkoriščajo njene pridobitve, prav tako pa avtorja izpostavita tudi "globalizacijo od zgoraj", ko so transnacionalne komunikacijske strukture in mednarodni politični ter ekonomski interesi vplivali na konflikt v Čečeniji.

Globalizacija od zgoraj se v čečenskem konfliktu kaže najprej v geostrateškem pomenu, saj je to območje bogato z nafto in zemeljskim plinom. Tako Gökay (v Winslow in Moelker, 2002) utemeljuje turško podporo čečenskim upornikom ravno z turškimi geostrateškimi energetske načrti, ki so v tej regiji vse prej kot skladni z ruskimi. Medtem ko si je Turčija že ves čas po razpadu Sovjetske zveze prizadevala, da zapolni varnostni vakuum ter postane regionalna sila, pa na drugi strani Rusija poskuša ohraniti svoj položaj tako znotraj svojih mednarodno priznanih meja kot v kavkaških in srednjeazijskih državah, ki so nastale na ozemlju nekdanje Sovjetske zveze. Glede na dejstvo, da so se določene države začele oddaljevati od Rusije (kot npr. Gruzija), po drugi strani pa so čečenski uporniki postopoma poskušali razširiti svoje delovanje tudi na območje Dagestana, je povsem jasno, da so s tem ogrozili ruske geostrateške energetske načrte in silovit odgovor Rusije je bil samo vprašanje časa. Seveda pa naftno vprašanje ni edini globalizacijski učinek "od zgoraj", ki je vplival na rusko-čečenski konflikt. Množični mediji in javno mnenje so gotovo tisti element, brez katerega konflikta v času globalizacije preprosto ni več mogoče dobiti. Zato si seveda vse strani prizadevajo dobiti ta informacijski spopad. Thomas (v Winslow in Moelker, 2002) je tako pravilno ugotovil, da so tako Rusi v vojni s Čečeni leta 1995 informacijsko oz. propagandno vojno povsem izgubili (celo v sami Rusiji so potekali protivojni protesti, ki so primerjali Čečenijo z afganistansko katastrofo, prav tako pa so matere vojakov protestirale celo v Groznom (Duk v Winslow in Moelker, 2002), druga čečensko-ruska vojna pa je bila povsem nekaj drugega. V tej so Rusi zmagali že od prvega dne spopadov. Ruska vojska se je namreč povsem zavedala, da mora najprej dobiti informacijsko vojno in šele tej bo lahko sledila zmaga tudi na bojnem polju. Tako so Rusi po zgledu Američanov iz Zalivske vojne v letih 1990-1991 takoj povabili mednarodne novinarje ter oblikovali novinarske "poole", ki so poročali natančno tisto, kar so Rusi želeli (Westerman v Winslow in Moelker, 2002). V tej informacijski kampanji pa so Rusom izdatno pomagali tudi Čečeni sami, saj so se spremenili iz borcev za svobodo v teroriste. Povsem napačno so pričeli z aktivnostmi izven Čečenije tako v Dagestanu kot drugih delih Ruske federacije in če je leta 1995 kar 76 % Rusov podpiralo čečenske težnje

po neodvisnosti, je leta 1999 več kot 60 % podpiralo vojaško posredovanje, ki naj bi preprečilo čečensko odcepitev (Pain v Winslow in Moelker, 2002).

Nadaljnji zelo pomemben element globalizacije od zgoraj pa je mednarodna skupnost. Konflikt v Čečeniji je bil namreč že od samega začetka podobno kot v Jugoslaviji predmet razprav v okviru mednarodnega prava in pravnega koncepta *ius gentium*, ki je korpus norm materialnega in formalnega prava nekega naroda. Čeprav mednarodno pravo seveda daje prednost suvereni državi (v tem primeru Ruski federaciji), Čečeni pa v tem okviru nimajo formalne pravice do odcepitve, pa so določena mnenja že nakazovala spremenjene pristope. Tako je bivši nizozemski zunanji minister Kooimans izpostavil, da lahko ljudje zahtevajo samostojnost, v kolikor jim ni zagotovljena primerna avtonomija oz. so jim kršene državljsanske in človekove pravice. Posredovanje v Somaliji je predstavljalo tak precedens, enako velja za Kosovo. V obeh primerih naj bi kršitev državljskih in človekovih pravic ogrožala mednarodni mir in varnost. Ta pravni in humanitarni argument bi seveda lahko uporabili tudi v Čečeniji, vendar se postavlja vprašanje, katera mednarodna organizacija ga je pripravljena in tudi sposobna uresničiti (Winslow in Moelker, 2002). Mednarodna skupnost je sicer večkrat protestirala zaradi dogajanj v Čečeniji. Do napadov na ZDA 11.09.2001 je večina držav izražala nestrinjanje z Rusijo, Indija se ni želela izjasniti, medtem ko je Kitajska odkrito podpirala rusko posredovanje. Bala se je namreč lastnih "Čečenij" v obliki Tajvana, Sinkianga ter Tibeta (Smith v Winslow in Moelker, 2002). Po drugi strani pa je pod pritiskom nevladnih organizacij kot so Zdravniki brez meja, Amnesty International, Human Rights Watch ter tudi Visokega predstavnika OZN za begunce bila prisiljena obsoditi predsednika Putina zaradi omejevanja delovanja medijev, kršitev človekovih pravic in neproporcionalne uporabe sile. Vendar pa se je vse to spremenilo z 11. septembrom. Tako je predsednik Putin v svojem govoru 25. septembra 2001 v Nemčiji zatrdil, da je čečenski upor prvovrstni primer islamskega fundamentalizma in terorizma in je zaprosil za večje razumevanje ruskega posredovanja (Erlanger v Winslow in Moelker, 2002). Deli čečenskega upora so in še imajo nedvomno povezavo z islamskim ekstremizmom, seveda pa je zelo zanimivo, kdo, tudi v Čečeniji, stoji za tem gibanjem. Sevunts (v Winslow in Moelker, 2002) tako trdi, da sta dve glavni čečenski uporniški skupini, ki sta jih vodila Šamil Basajev in Emir Khatab, imeli neposredno podporo pakistanske obveščevalne službe ISI, ki je odigrala glavno vlogo pri organizaciji in usposabljanju čečenskih upornikov pri njihovem urjenju v Afganistanu. Glede na nekatere vire (Chossudovsky v Winslow in Moelker, 2002) pa je zlasti Khataba podpirala saudska islamska "dobrodelna" organizacija. Čečenski uporniki so imeli torej podporo dveh držav, ki sta glavna ameriška zaveznika v islamskem svetu....

Zadnje dileme o tem, kakšne so pravice narodov, ki (še) nimajo svoje države, kdo in na kakšen način bo v spremenjenem mednarodnem varnostnem okolju moral zagotavljati varnost ter na kakšen način in nenazadnje naraščanje števila znotrajdržavnih konfliktov je dokaj jasno izhodišče za koncept človekove varnosti in odnos Donne Winslow do tega področja bomo predstavili v nadaljevanju. Medtem ko je temeljne dileme nakazala že avtoričina analiza konflikta v Čečeniji, pa svoje razmišljanje dopolni v konferenčnem poročilu iz leta 2003 (Winslow, 2003d). V njem namreč izpostavi temeljne vzroke, ki so privedli do redefinicije varnostnih konceptov. Če je namreč še do pred nekaj let varnost posameznikom v prvi vrsti morala zagotavljati država, pa se danes pojavlja vse več groženj, na katere država ne more več ustrezno odgovoriti, po drugi strani pa čečenski in tudi kosovski primer dokazujeta, da država lahko celo ogroža varnost svojih državljanov. Hartman (v Winslow, 2003d) tako izpostavlja, da na epidemijo virusa HIV določene afriške države niso več s stanju ustrezno odgovoriti, prav tako pa tudi Bellamy in McDonald (v Winslow, 2003d) izpostavljata, da države večkrat predstavljajo problem kot pa rešitev (novih) varnostnih izzivov. Avtorica se zato sprašuje, kaj sploh je koncept človekove varnosti in kateri so problemi njegove implementacije. Vsekakor lahko rečemo, da ima človekova varnost tako globalne kot lokalne dimenzije, pri tem pa se je avtorica odločila, da bo analizirala tako določene državne pobude (zlasti Japonske in Kanade) kot pobude na mednarodni ravni (v tem okviru je analizirala vlogo OZN pri kolektivni človekovi varnosti).

Ideja človekove varnosti se je prvič pojavila na mednarodni ravni leta 1994 v *Human Development Report* (UNHDR v Winslow, 2003d), kjer so zelo jasno zapisali, da bo koncept človekove varnosti revolucionarno vplival na družbo 21. stoletja. Argument OZN je namreč bil, da je koncept varnosti preozek in preveč usmerjen v grožnje državi in državni suverenosti. Zato je OZN pozvala k širšem razumevanju varnosti, ki bi se umerjala na posameznika in skupnost ne pa na državo. Tako Bruderlein (v Winslow, 2003d) človekovo varnost definira kot priznavanje pomena posameznikovih varnostnih potreb ter njihovo izenačevanje v odnosu do državnih, minimiziranje tveganj ter sprejemanje preventivnih ukrepov za zmanjšanje človekove ranljivosti. *UN Development Report* pa je v človekovo varnost umestil preprečevanje groženj kot so lakota, bolezni in represija (v Winslow, 2003d). Pri tem pa je posebej pomembno poudariti, da človekova varnost ni enaka človekovemu razvoju, pač pa samo deli konceptualni prostor človekovega razvoja, ki je usmerjen k ljudem in multidimenzionalen. Človekov razvoj je vsekakor širši, vendar pa je njegov cilj izpopolnitev posameznikov v njihovih domovih in skupnostih (Alkire v Winslow, 2003d). Človekovo varnost pa lahko razumemo kot slednje izbiram v varnem okolju. Medtem ko je človekov razvoj dolgoročen, pa

človekova varnost vključuje tudi kratkoročne aktivnosti kot sta humanitarna pomoč in mirovne operacije.

Nasprotja med globalnim in lokalnim pa se kažejo tudi na primeru človekove varnosti. Kot je UNHCR (v Winslow, 2003) izpostavil že leta 1994, lakota, bolezn, uničevanje okolja, prekupčevanje z mamili, terorizem, etnični spori in družbena dezintegracija že dolgo niso osamljeni dogodki, omejeni z državnimi mejami, pač pa imajo globalne učinke. Po drugi strani pa so ti učinki na človekovo življenje bolj ali manj lokalni. Dejansko so v mnogih razpravah o človekovi varnosti za vse večjo nevarnost okrivili ravno globalizacijo (Canadian Department of Foreign Affairs and International Trade document v Winslow, 2003d) in njene učinke, po drugi strani pa so mnogi teoretiki globalizacije (Held v Winslow, 2003d) izpostavili ravno njeno neprecedenčnost, ki bo prisilila tako vlade kot družbe širom sveta, da se bodo prilagodili svetu, v katerem že dolgo ni več jasne razmejitve med mednarodnim in domačim, zunanjimi in notranjimi zadevami, prav tako pa nacionalne države niso več edini centri oblasti. Paradigma človekove varnosti je postala po letu 1994 razširjena med različnimi nevladnimi organizacijami in posamezniki, vendar sta dve državi (Kanada in Japonska) izrazito pomembni za promocijo človekove varnosti (v Kanadi je človekova varnost postala celo zunanjepolitična paradigma (Axworthy v Winslow, 2003d). Čeprav se zdi paradoksalno, da državi postavljata človekovo varnost, ki primarnega varnostnega objekta ne vidi več v državi temveč posamezniku, v ospredje svojega zunanjepolitičnega nastopa, pa je taka državna podpora zelo pomembna, ko gre za operacionalizacijo koncepta človekove varnosti v konkretne politike, ki so npr. povezane z razminiranjem, omejevanjem oz. prepovedjo protipehotnih min, omejevanjem lahkega strelnega orožja ipd. In seveda je taka podpora pomembna pri razvoju kolektivne človekove varnosti na ravni OZN, čeravno se zdi, da določeni funkcionarji OZN v svojih poročilih morda delujejo preveč vizionarsko in pogosto pozabljajo, da so osrednji element koncepta OZN še vedno (nacionalne) države. Tako se je termin kolektivna človekova varnost prvič pojavil v poročilu Boutrosa Boutrosa Ghalija *An Agenda for Peace* že leta 1992 (v Winslow, 2003d), v katerem je Ghali celo zapisal, da je čas za absolutno in ekskluzivno suverenost minil. Koliko to drži, pa lahko presodimo po dvajsetih letih... Sicer pa moramo priznati, da je *Agenda for Peace* izpostavila pristop pozitivnega miru, kar pomeni, da mir ni samo odsotnost konflikta, pač pa temelji na socialni pravičnosti in demokraciji. Zato je v tej viziji mir ukoreninjen v človekovo varnost (Peou v Winslow, 2003d). Njeno nadaljevanje (Brahimijevo poročilo iz leta 2000) pa svoj pristop do kolektivne človekove varnosti utemeljuje na peace making ("delanju miru z mediacijo in diplomacijo), peace building (tvorjenje miru) ter peacekeeping (vzdrževanje miru) instrumentih. To poročilo v kontekstu

človekove varnosti povsem izpusti vsiljevanje miru (Peace enforcement) kot vrh mirovnih operacij, lahko v skladu z avtorizacijo Varnostnega sveta OZN izvedejo koalicije voljnih držav, pri tem pa delujejo v skladu s VII. poglavjem *Ustanovne listine OZN*. Tu pa že lahko opazimo prve naznanila, da bo koncept človekove varnosti še kar nekaj časa bolj ali manj pristop, ki bo imel težave z implementacijo svojih idej. Leto 2001 in revitalizacija nacionalne države ter njene moči po napadih na ZDA pa tako ugotovitev samo podkrepi. In preteči je moralo skorajda 10 let, pasti so morali novi tisoči žrtev v vojnah v Iraku in Afganistanu, da se je s pojavom Wikileaks ponovno vzbudil žarek upanja za posameznika, ki bi moral biti osrednji element vsake varnostne razprave.

：“HUMAN TERRAIN SYSTEM (HTS)” – ZLORABA DRUŽBOSLOVNE ZNANOSTI V VOJAŠKIH OPERACIJAH?

Kljub temu, da posredovanja ameriških oboroženih sil ter njihovih zaveznikov v Afganistanu ter Iraku po letu 2003 niso dobila široke mednarodne podpore (določene države so posegom celo odkrito nasprotovale), pa sta ti dve operaciji zelo spremenili do tedaj veljavna pravila bojevanja, prav tako pa so se spremenili glavni akterji sodobnih oboroženih konfliktov. Ta dva primera sta namreč uveljavila večji pomen zasebnih vojaških in varnostnih podjetij, prav tako pa so se v prikrite specialne operacije (ang. covert actions) vse dejavneje vključevale tudi obveščevalne službe. Pa vendar o tem ne bomo pisali obsežneje, pač pa se bomo dotaknili še enega fenomena, ki je postal v zadnjem času zelo diskutabilen, to je vloga družboslovnih znanosti v protiuoporniških operacijah. Tema je vsekakor postala zanimiva tudi širši javnosti, še posebej po prikazu filma *Human Terrain* avtorja raziskovalca mednarodnih odnosov Jamesa Der Deriana. Ali je torej vključitev znanstvenikov (ang. embedding) v neposredno podporo vojaškim operacijam sporna iz moralnega oz. znanstvenega vidika oz. ali je nekaj novega? Kar zadeva spornost, se nam na tem mestu vsekakor vsiljuje primerjava z bojnim formacijskim novinarstvom (ang. embedded journalism), ki pa je vzdignil precej manj prahu kot uporaba predvsem družboslovne znanosti v neposredne vojaške namene. V kontekstu prikaza razprav Donne Winslow bomo zato predstavili tudi njen prispevek v knjigi *Mission Critical: Smaller Democracies' Role in Global Stability Operations* z naslovom *Anthropology and Cultural Awareness for the Military*. V njem avtorica natančno prikaže pomen antropologije in tudi kulturne empatije/ozaveščenosti, ki postaja v sodobnih oboroženih silah vse pomembnejša kategorija.

Brez dvoma so vse protiuoporniške operacije usmerjene k človeškemu dejavniku, kajti bistvo teh operacij ni nadzor nad naravnim okoljem pač pa nad ljudmi. Glavni element operacijskega okvira protiuoporništva je zato razumeva-

nje nasprotnikovega človeškega dejavnika. V ta namen je Pentagon angažiral družboslovce in še posebej antropologe, da bi pomagali poveljnikom na terenu pri njihovih stikih z lokalno populacijo. Antropologija, poznana tudi kot etnologija, se nanaša na znanstveno preučevanje kultur. Antropologija izhaja iz razmer, ki zahtevajo praktično upravljanje kulturnih razlik (Pels in Selemink v Winslow, 2010). Danes so predstavniki ameriške vojske najeli antropologe predvsem da jim pomagajo pri njihovih aktivnostih v Iraku in Afganistanu. Da bi pa razumeli te aktivnosti, pa je potrebno odnos antropologije do varnostnega sektorja predstaviti malce širše. Ta zgodovina je namreč stara že skorajda 200 let, vsaj kar zadeva ZDA. Ameriško ministrstvo za obrambo je namreč že med indijanskimi vojnami 1861-1865 spoznalo pomen kulture kot dejavnika v bojevanju. Kot ugotavlja Hinsley (v Winslow, 2010), je bilo investiranje v obstoj oz. analizo sovražnika, proti katerem so uporabili vso svojo motivacijo, izredno intenzivno. Pa vendar so bili na začetku vojaški častniki bolj ali manj entnografi, zapisovalci njim neznanim kultur, zato so že po ameriški državljanski vojni v vojsko novačili prave antropologe. Med prvo svetovno vojno sta pomembna in nadarjena antropologa Richard Burton in Snouk Hurgronje delovala kot vohuna za britansko in nizozemsko vojsko (Pels in Selemink v Winslow, 2010), prav tako pa so tudi drugi družboslovci bili zelo angažirani na eni ali drugi v vojno vpletenih strani. Znani sociolog Emile Durkheim je tako pisal propagandne pamflete za francosko vlado, nemški antropologi pa so merili in slikali ujete nasprotne vojake, da bi ugotovili rasne in nacionalne posebnosti (Price v Winslow, 2010). Tako je že takoj po prvi svetovni vojni Franz Boas, ustanovitelj prvega znanstvenega ameriškega antropološkega oddelka na Columbia University obsodil takšno angažiranost svojih kolegov in jo označil celo kot prostituiranje znanosti. Zaradi teh njegovih stališč so ga izključili iz ameriškega antropološkega združenja. Vendar pa je duh ušel iz steklenice in druga svetovna vojna je bila totalna tudi v smislu uporabe vseh vrst znanstvenih dosežkov. Tako so se dejavno vključili v vojna prizadevanja priznani antropologi Clyde Kluckhohn, Margaret Mead, Ruth Benedict in Gregory Bateson. Sodelovali so pri obveščevalnih analizah, interniranju Američanov japonskega porekla, prav tako so analizirali begunsko problematiko (Gonzales, Gusterson in Prize v Winslow, 2010). Psihologi in antropologi so analizirali tudi učinke zavezniških bombardiranj nasprotnikovih vojaških in civilnih zmogljivosti. Seveda pa angažiranost nemških in japonskih družboslovcev ni bila nič manjša. Nemški so zlasti razvijali t.i. kvazi znanost, ki je podpirala rasno politiko Tretjega rajha, japonski pa so podprli svojo državo z informacijami in analizami pri okupaciji Kitajske.

Antropologi pa so imeli pomembno vlogo tudi v času hladne vojne. Price (v Winslow, 2010) tako ugotavlja, da so v ZDA bili antropologi v začetku hladne

vojne močno nadzorovani, pa ne zaradi simpatiziranja s komunisti oz. da bi imeli marksistično prepričanje, pač pa zaradi njihove družbene angažiranosti, ki se je nanašala na rasno vprašanje in enakopravnost v ZDA. Seveda pa so mnogi bili aktivni tudi v obveščevalnih službah. CIA je tako povsem odprto financirala antropološke projekte kot npr. Human Relations Area Files. Skratka povezava med družboslovno znanostjo in varnostnim sektorjem je bila praktično vedno prisotna, še zlasti pa je postala pomembna, ko so se velike sile vse bolj zapletale v asimetrične spopade in so morale razvijati protiuporniške strategije. Te pa tako rekoč vseskozi slonijo na človeškem obveščevalnem elementu (HUMINT), kajti v protiuporniškem delovanju se ključne informacije vedno dobi v medčloveški interakciji (Skelton v Winslow, 2010). Še zlasti zadnji konflikti pa so dokazali, da velike sile tudi s svojimi sofisticiranimi obveščevalnimi, sledilnimi in nadzornimi ter ostalimi TECHINT zmogljivostmi ne morejo prodreti v glave nasprotnikov. Za to vse nujneje potrebujejo razvoj človeških obveščevalnih zmogljivosti. Tako je leta 2005 antropologinja Montgomery McFate (v Winslow, 2010) objavila dva kontroverzna članka, v katerih je zagovarjala principe Human Terrain koncepta, kajti po njenem je za zmago v Afganistanu in Iraku enako kot druga sredstva potrebno razumeti tamkajšnje prebivalstvo in njihovo kulturo. To pomanjkanje kulturne pozornosti pa je po njenem rezultat Powell-Weinbergerjeve doktrine, ki je dajala prednost velikim vojaškim operacijam pred protiuporniškim delovanjem (counterinsurgency). Čeprav je ta doktrina doživela neuspeh v mirovnih operacijah na Haitiju, Somaliji in v Bosni ter med drugo zalivsko vojno, pa je šele doktrina, ki jo je razvil general Petraeus (Counterinsurgency Field Manual), povrnila pomen razumevanja kulture. Tako se beseda kultura v omenjenem dokumentu pojavi kar 80-krat. (US Army v Winslow, 2010).

Human Terrain sistem kot način neposrednega vključevanja antropologov, lingvistov ter ostalih družboslovcev v bojne enote so sicer različna akademska (antropološka) združenja močno kritizirala, po drugi strani pa je vse več zahodnih vojska, ki si prizadevajo uvesti kulturno ozaveščenost in znanje v vojaški izobraževalni sistem. Tako je celo ameriški predsednik Obama poudaril, da je kulturna ozaveščenost ena temeljnih prvin oboroženih sil 21. stoletja, ki ne morejo več temeljiti zgolj na tehnološki superiornosti. Tako bo morala vojska bistveno več investirati v učenje tujih jezikov, poznavanje tujih kultur ter človeško obveščevalno dejavnost. Le ta način se bo lahko soočila z novimi izzivi in nalogami. Seveda pa bo morala v prvi vrsti take "kulturne" operacije izvajati sama. Zato se lahko strinjamo z avtorico, da HTS kot je bil zastavljen za potrebe Iraka in Afganistana bolj ad hoc poskus, da se pride do družboslovnih znanj po bližnjici. Po njenem mnenju je zato mnogo bolje, da se civilni družboslovni strokovnjaki preučujejo vojsko in obveščevalne službe

od znotraj, obenem pa vojaško in obveščevalno osebje izobražujejo o njihovi lastni organizacijski kulturi ter o drugih kulturah in družbah. Le ta na način bo lahko vojska izvajala svoje lastne "kulturne obveščevalne operacije".

::SKLEP

Znanstveni in strokovni opus Donne Winslow je širok. V prispevku smo obravnavali le nekatere ključne teme z vojaško-varnostnega področja, ki jim je posvečala največ pozornosti, z ostalimi, ki so bile zgolj antropološke in etnološke, se nismo ukvarjali (npr. tematika Nove Kaledonije). Proučevanje vojaške kulture je bila verjetno ena njenih temeljnih raziskovalnih ambicij, pri čemer ja zaradi odkritih nepravilnosti v kanadski vojski imela za svoje delo tudi veliko snovi. Proučevanje kulture je povezovala s proučevanjem vojske nasploh, od njene strukture do razvoja in delovanja. Vključila se je tudi v moderne razprave o globalizaciji in varnosti, kot antropologinjo pa jo je seveda zanimal projekt Human Terrain System. Analiza del Donne Winslow pokaže, da se je vedno lotevala težkih družbenih tem. Njena dela imajo jasno tezo, ki jo skozi tekst smiselno in pronicljivo argumentira. Ob tem kaže spoštovanje dela kolegov, saj tuje avtorstvo vestno navaja. Moelker (2010) opozori še na eno značilnost njenega dela, in sicer na njeno večkratno preverjanje trditev. Za vsako zapisano trditev naj bi imela kar štiri reference.

Žal nam avtorjem tega prispevka o pedagoškem delu Donne Winslow ni dosti znanega, vemo le, da je v svoji karieri delovala na več univerzah, nazadnje na Ameriški univerzi za vojaško logistiko. V digitalnih bazah publikacij najdemo kar nekaj njenih recenzij oziroma kritik, kar kaže na njeno študioznost in spremljanje dela drugih znanstvenikov. Kritike je pogosto objavljala v reviji *Pacific Affairs*. Tako najdemo kritike knjig z etnografsko tematiko (Winslow, 1991; 1997a), zanimala so jo dogajanja v Somaliji (Winslow 1997b) ter obnova Iraka in Afganistana (Winslow, 2007). Kot udeleženko konferenc in posvetov smo jo (s)poznali tudi avtorji prispevka. Tako se je, med drugim, udeležila konference ERGOMAS-a v Portorožu s Sloveniji septembra 2002 in svetovnega kongresa sociologije julija 2010 v Göteborgu na Švedskem, kjer smo jo zadnjič srečali.

::VIRI

- Belanger, D. (2005):** The Canadian Distinctiveness into the XXIst Century - La distinction canadienne au tournant du XXIe siècle. Comment. *American Review of Canadian Studies*.
- Moelker, R. (2010):** In memoriam Donna Winslow. *Newsletter*, November 2010. ISA – Research Committee 01: Armed Forces & Conflict Resolution.
- Soeters, L. J., D. J. Winslow in A. Weibull (2003):** “Military Culture”. V Guiseppe Cafforio (ur.), *Handbook of the Sociology of the Military*. Springer Science and Business Media B.V., str. 237 – 254.
- Winslow, D. in Moelker, R. (2002):** Chechnya, Caught between Globalization from Above and Globalization from Below. V Koimann et al (ur.), *Conflict in a Globalising World. Essays in Honor of Peter Kloos*. Van Gorcum, Assen, str. 211-228.
- Winslow, D. (1991):** Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific. Edited by Jocelyn Linnekin and Lin Poyer. Honolulu: University of Hawaii Press. 1990. Book Review. *Pacific Affairs*, Vol. 64, No. 2 (Summer), str. 285 – 286.
- Winslow, D. (1997a):** Chroniques Kanak. L’ethnologie en marche. By Alban Bensa. Paris: Ethnies-Documents, Vol. 10, No. 18-19, Automne, 1995. Book Review. *Pacific Affairs*, Vol. 70, No. 2 (Summer), str. 305 – 286.
- Winslow, D. (1997b):** Networks of Dissolution: Somalia Undone. Anna Simons. Boulder, CO: Westview Press, 1995. Book Review. *Armed Forces & Society*, Vol. 24, Fall.
- Winslow, D. (1998):** Misplaced Loyalties: The Role of Military Culture in the Breakdown of Discipline in Peace Operations. *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*. August 1998, 35, 3, str. 345 – 367.
- Winslow, D. (1999):** “Rites of Passage and Group Bonding in the Canadian Airborne”. *Armed Forces and Society*. 25(3), str. 429-457.
- Winslow, D. (2002):** The Role of Religion in Conflict and Reconciliation in Bosnia Herzegovina. V J.D. Gort, H. Jansen and H.M. Vroom (eds.), *Religion, Conflict and Reconciliation*. Multifaith Ideas and Realities. Amsterdam: Rodolpi, str. 340-35.
- Winslow, D. (2002b):** Strange Bedfellows: NGOs and the Military in Humanitarian Crises. *The International Journal of Peace Studies*. Vol. 7, No. 2, Autumn/Winter 2002.
- Winslow, D. (2003a):** The Commission of Inquiry into the deployment of Canadian forces in Somalia: an illustration of the public impact of parliamentary reports on security issues. V *Parliamentary oversight of the security sector: Principles, mechanisms and practices*. Geneva: DCAF, str. 82 – 83 (Box No. 33).
- Winslow, D. (2003b):** Leadership Challenges in Peace Operations. Some Observations Concerning the Canadian Experience. V P. Essens, A. Vogelaar, E. Tanercan, D. Winslow (eds.), *The Human in Command: Peace Support Operations*. Amsterdam: Mets & Schilt/ Breda: KMA, str. 174 – 191.
- Winslow, D. (2003c):** The Canadian Military in the Security Environment of the 21st century. V Chad Garfield, Karen L. Gould (ur.), *The Canadian Distinctiveness into the XXIst Century - La distinction canadienne au tournant du XXIe siècle*. University of Ottawa press.
- Winslow, D. (2003d):** *Human Security* - 1st draft. Paper presented to CeMiSS Conference “Globalization, Uncertainty, New Conflicts”. Rome. <http://members.chello.nl/d.winslow2/Military/Rome3.doc>
- Winslow, D. (2004):** Misplaced Loyalties: The Role of Military Culture in the Breakdown of Discipline in Two Peace Operations. *Journal of Military and Strategic Studies*, Winter 2004, Vol. 6, Issue 3.
- Winslow, D. (2007):** Book Review: Fukuyama, F. ed. (2005). *Nation-building: Beyond Afghanistan and Iraq*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press. *Armed Forces & Society*, Vol. 33, July, str. 652 – 655.
- Winslow, D. (2010):** Anthropology and Cultural Awareness for the Military. V *Mission Critical: Smaller Democracies’ Role in Global Stability Operations*, ed. C. Leuprecht, J. Troy, and LCol (ret’d) D. Last. Montreal and Kingston: Queen’s Policy Studies Series, McGill-Queen’s University Press.

- Winslow, D. in C. Dandeker (2000):** "On the Need to be Different. Recent Trends in Military Culture." V Douglas Bland (ur.), *Backbone of the Army. Non Commissioned Officers of the Future Army*. Montreal: McGill Queen's University Press, str. 47-67.
- Winslow, D., C. Klep (2004):** The Public Inquiry into the Canadian Peace Mission in Somalia. V Hans Born, Haëiner Hänggi (ur), *The 'Double Democratic Deficit': Parliamentary Accountability and the Use of Force Under International Auspices*. Ashgate.
- Winslow, D., L. Heinecken in J. L. Soeters (2003):** "Diversity in the Armed Forces". V G. Cafforio (ur.), *Handbook of the Sociology of the Military*. Springer Science and Business Media B.V., str. 299 – 310.
- Winslow, D. (2002a):** "Women in the Canadian Forces: Between Legal and Social Integration". *Current Sociology*, 50 (2). 641-667.
- Winslow, D.:** *Gender and Military Sociology*. Swedish National Defence College. Dostopno na : http://www.almc.army.mil/ALU_CULTURE/docs/Gender%20and%20Military%20Sociology.pdf

Maja Lopert
“ISKANJE
RESNICE, KI
ODZVANJA
V LASTNI
NOTRANJOSTI”
INTROSPEKCIJA
KOT POGOJ
USPEŠNEGA
RELIGIOZNEGA
NAGOVORA V
POSTMODERNI
KULTURI

199-211

HETZENDORFERSTRASSE 117/5,
AU-1120 WIEN

::POVZETEK

PRI ISKANJU ODGOVORA NA vprašanje, na kakšen način je v sodobni postmoderini kulturi mogoče uspešno "oznanjevati", torej uspešno posredovati vrednote in vsebine določene religije, je pomembno izhodišče dejstvo, da je njena osrednja vrednota vprašanje lastne identitete, "jaza". Tisti, ki želi v njej posredovati svoje odgovore glede smisla, bi se moral zato navezati prav na to vrednoto in na z njo povezano religiozno željo po iskanju njenega temelja. Ta želja po odkritju lastne identitete se jasno izraža npr. v tem, da so danes zelo popularne različne oblike meditacije. Poudarek pri posredovanju vrednot določene religije se tako seli na izrazito osebno raven, s področja tradicionalnih "religioznih dejavnosti" na področje same človekove identitete in njegovega osebnostnega razvoja. Ponovno prihaja do veljave "sakralni pojem človeka". Naloga "(duhovnega) spremljevalca" v naši kulturi bi zato morala biti predvsem ta, da posamezniku pomaga, da postanejo tisti njegovi odgovori, ki jih je dejansko našel že sam, pa se jih še ne zaveda eksplicitno, tudi izrečeni in zavestni. Vprašanje je zato, koliko je "oznanjevanje" sploh še ustrezen izraz npr. za t. i. "pastoralno delo" Cerkve v naši kulturi, saj se njegovo težišče premika predvsem na področje pomoči ljudem pri opisani introspekciji.

Ključne besede: oznanjevanje, postmoderna kultura, introspekcija, duhovni spremljevalec, vprašanje identitete, sakralni pojem človeka

ZUSAMMENFASSUNG

*"DIE SUCHE NACH DEM WORT, DAS IM MENSCHEN NACHSCHWINGT."
DIE INTROSPEKTION ALS EIN WESENTLICHER INHALT DER POST-
MODERNER RELIGIOSITÄT*

Bei der Suche nach der Antwort, wie in der postmodernen Kultur möglich ist, erfolgreich für Werte und Inhalte einer Religion zu werben ist ein bedeutender Ausgangspunkt die Tatsache, dass der Wert, der in dieser Kultur im Mittelpunkt der Interesse steht, die Frage nach der persönlichen Identität ist. Derjenige, der in dieser Kultur eigene Antworten über den Sinn vermitteln will, müsste sich aus diesem Grund gerade auf diesen Wert und an mit ihm verbundenen religiösen Wunsch nach der Suche nach seinem Grund anknüpfen. Dieser Wunsch, eigene Identität auf den Grund zu gehen, kommt heutzutage deutlich zum Ausdruck z. B. in der großen Popularität von verschiedenen Formen der Meditation. Die Betonung bei der Vermittlung der Werte einer bestimmten Religion ist somit im

Übergang zur einer betont persönlichen Ebene, aus dem Gebiet der traditionellen „religiösen Tätigkeiten“ auf das Gebiet der persönlichen Identität und der persönlichen Entwicklung jedes Einzelnen. Erneut gewinnt an der Bedeutung „der sakrale Begriff des Menschen“. Die Aufgabe des (spirituellen) Begleiter in unserer Kultur müsste aus diesem Grund vor allem die sein, dem Einzelnen dabei zu helfen, dass die Antworten, die er eigentlich schon selbst gefunden hat, sind ihm aber noch nicht explizit bewusst, ihm auch bewusst werden. Es bleibt also die Frage offen, inwieweit die „Verkündigung“ überhaupt noch ein entsprechender Ausdruck z. B. für die sogenannte „Pastoralarbeit“ der Kirche in unserer Kultur, weil sich der Schwerpunkt verschiebt vor allem auf die Hilfe den Menschen bei dieser Introspektion.

Schlüsselwörter: Verkündigung, postmoderne Kultur, Introspektion, spiritueller Begleiter, die Frage der Identität, der Sakrale Menschenbegriff

::UVOD

*“In glej, bil si v meni, in jaz sem bil zunaj, in tam sem te iskal (...).”
(Avguštin, 2003: 221)*

Ena temeljnih pozitivnih značilnosti duhovnih iskanj sodobnega človeka, na katerih je mogoče danes postaviti temelj za delo z ljudmi na religioznem področju, je zagotovo njegova želja odkriti lastno identiteto ter z njo povezana religiozna želja po iskanju temelja te identitete.¹ “Duhovno iščoči se zato podajajo na potovanje v notranjost, da bi spet prišli v stik sami s sabo. Premagati skušajo odtujitev od samih sebe,” (Zulehner, 1999a: 1) poudarja pastoralni teolog P. Zulehner.

Ta želja po odkritju lastne identitete se jasno izraža tudi v tem, da so danes zelo popularne različne oblike meditacije. Naslednja dva primera jasno kažeta, kaj je za sodobne privrženec meditacije še posebno pomembno. Neka 25- letnica takole opisuje svoje izkustvo: “Odkar meditiram, vedno bolj najdem samo sebe. Vedno natančneje vem, kdo sem, zakaj sem. Spoznala sem samo sebe. In ta negotovost, ki jo imaš napram samemu sebi, ki jo poznaš kot sedemnajst-, osemnajstletnik, kdo pravzaprav sem (...) in tako drugačna sem kot vsi drugi in nihče me ne razume, vse te stvari so se razrešile. Gotovost kdo pravzaprav sem postaja vedno večja.”² Spet drug privrženec meditacije, 47 –letnik, prak-

¹Zulehner, P. in Denz, H. (1993): *Wie Europa lebt und glaubt. Europaeische Wertestudie*, Duesseldorf, Patmos Verlag, str. 256-264.

²Martin, A. (2005): *Sehnsucht – der Anfang von allem*, Ostfildern, Schwabenverlag AG, str.71.

ticira zen že nekaj let in redno obiskuje zen -sesshins: "Medtem sem izkusil, da je prav to dolgo sedenje pot, da najdem samega sebe, svojo lastno sredino, v svojo lastno globino. Tam v tej sredini obstaja prostor zame, kjer sem v svoji najglobji notranjosti." (Martin, 2005: 71)

Podobno težnjo po iskanju lastne identitete v religiji opaža tudi pri mlajši generaciji G. Schmid, ki meni: "Religioznost mladih je podlaga za spoznavanje neznanega, za seznanjanje z lastno, notranjo skrivnostjo. Religija mladega človeka je ljubezen do lastnega jaza, ki ga še ne pozna." (Barz, 1992: 15) V skladu s tem R. Tonelli poudarja, da izziv, ki ga delo z mladimi predstavlja npr. za t. i. cerkveno "pastoralno" delo, torej za delo z ljudmi na religioznem področju, pravzaprav prihaja s področja antropologije in ne religije. Gre namreč za vprašanje, v kakšne ljudi mlade vzgaja in ali se mladi s to podobo lahko identificirajo.³

Poudarek v pastoralnem delu se tako seli na izrazito osebno raven, s področja "specifično religioznih" dejavnosti na področje same človekove identitete in njegovega osebnostnega razvoja. Pastoralni teolog P. M. Zulehner v zvezi s tem napoveduje precej drugačen stil dela Cerkve, ki bo manj osredotočen na cerkveno institucijo in bolj na konkretnega posameznika: "(...) tudi to je lahko mestni misijon: potovanje v notranjost, v samohodu ali vodeno po diskretnem misijonarju, ki je kot izkušeni, ki se mu na neki taki poti, ki je nismo vajeni, zaupa par korakov na svojem duhovnem potovanju v notranjost." (Zulehner, 1999a: 1)

Tako iskanje ni nekakšna lahkotna zadeva, pač pa resno iskanje lastnih globin zahteva precejšnjo mero poguma. Neka psihoterapevtka tako poudarja naslednje: "Duhovna prenova je dosegljiva po kakršni koli metodi, ki ti je bolj lastna in bližja: če imaš pogum, da dosežeš samo dno svojih korenin, da pogledaš v svoje sence, v tiste dele svoje osebnosti, od katerih bežiš (...) ko iščeš zunaj sebe odgovore na to, kar te žge (...)." ⁴ To iskanje lahko privede do nepričakovanih in tudi nezaželenih odkritij, kot je npr. "groza pred notranjo praznoto."⁵

To, da se človek zmore pošteno soočiti s samim sabo, da je pripravljen uvideti in priznati tudi svoje napake, je temeljni pogoj za to, da lahko pri njem sploh pride do resničnega "spreobrnjenja", torej do tega, da lahko ponudbo smisla, kakor mu ga predstavi določena religija, sploh dojame kot relevantno tudi zanj osebno. "Kako lahko nekdo najde samega sebe, ne da bi se spremenil?" se sprašuje A. Martin. (Martin, 2005: 71)

³Gallagher, M. P. (2003): *Spopad simbolov. Uvod v vero in kulturo*, Ljubljana, Družina, str. 173.

⁴Lupša, M. (2002): "Intervju." V: *Jana*, leto 4/št. 6, str. 12.

⁵Zulehner, P. M. (1999a): "Stadtmission" V: *Zulehners Zeitworte*. Povzeto 18. Aprila 1999 s strani http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show.

L. Boff poudarja, da je tovrsten zelo osebni in notranji pristop do (krščanske) religioznosti, kakršnega ponujajo “nove religioznosti”, dober že zato, ker to, da v človeku sploh obstaja transcendentna dimenzija, zaradi vpliva modernih humanističnih ved v naši družbi nikakor ni več samoumevno.⁶ Pri tovrstnem teološkem pogledu na človeka, pri transcendentni antropologiji, pa ponovno prihaja do veljave “sakralni pojem človeka”.

Da bo lahko npr. krščanstvo sodobnega človeka nagovorilo na področju njegove osrednje vrednote, “jaza”, pa bo potrebno marsikaj spremeniti tudi glede interpretacije marsikaterega od njegovih pojmov. Kot so pokazale raziskave evropske vernosti, omenjene v prvem poglavju, je “pekel” danes za Evropejce pojem, s katerim jih mnogo nima kaj početi. Tako gre npr. sodobnemu človeku le težko v račun ton na nekaterih mestih Janezovega evangelija,⁷ namreč grožnje v božjem imenu. Prvič zato ne, ker je danes znano, da grožnje niso “pedagoške”, da se zaradi njih ljudje ne poboljšajo, drugič pa zato, ker so grožnje izraz premoči in bi Boga tako kazale v kaj čudni luči. Te problematične dele evangelija se zato pri oznanjevanju pogosto raje izpušča in na ta način pekel izginja iz zavesti ljudi.

Ali naj Cerkev danes torej o določenih temah sploh še govori? Zulehner je prepričan, da je tema “pekla” tudi danes zelo aktualna, le razumeti jo je treba prav in jo času primerno predstaviti, saj se – to prav v tej kulturi “jaza” še posebej lahko povemo – ne nanaša na nekakšno zunanjo katastrofo, ampak prav na zlom v človeku samem. Pekel je človekovo notranje in ne zunanje dogajanje. Pri Janezovih grožnjah ne gre za to, da bi Bog človeku grozil, pač pa ga svari. Sočutni Bog opominja človeka na to, da za tiste, ki “nimajo sadu”, konec prihaja iz njih samih, iz njihove lastne notranje strukture, ki se slednjič zruši.⁸

::NOVA PARADIGMA PRI POSREDOVANJU RELIGIOZNIH VSEBIN V POSTMODERNI: SPRAŠEVANJE KOT TISTO “RESNIČNO RELIGIOZNO DEJANJE”

Ena od osrednjih značilnosti sodobne kulture je, kot že rečeno, potrošniška miselnost in za sodobno kulturo značilno “zasipanje” človeka z množico potencialnih ciljev, ki jim jih ponuja industrija preko sodobnih medijev in

⁶Boff, L. (1986): *Cerkev: karizma in moč*, Maribor, Založba Obzorja, str. 42.

⁷Zulehner, P. M. (1999b): “Gottesverdrohlichung und Gottesverlieblichung” V: *Zulehners Zeitworte*. Povzeto 21. Aprila 1999 s strani http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show.

⁸Zulehner, P. M. (1999b): “Gottesverdrohlichung und Gottesverlieblichung” V: *Zulehners Zeitworte*. Povzeto 21. Aprila 1999 s strani http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show.

ogromnih možnosti, ki jih ti nudijo za reklamo in vpliv na ljudi. Kot meni sociolog P. Berger, taka "poplava" konkretnih tosvetnih ciljev, ki so, ali pa se vsaj zdijo dosegljivi, nima zgolj tržnega, pač pa tudi precej globlji smisel; namreč prepričati ljudem, da bi se ukvarjali z vprašanji, na katere v pluralizmu ni več enoumnega odgovora. Stabilnost sodobne družbe se dosega tudi s tem, da za mnoga vprašanja preprosto ni več prostora in časa, da se z mnogimi, od potrošniške družbe predpisanimi cilji, preprosto izrinejo iz človekovega miselnega sveta. Čeprav je torej veliko "iskalcev", je tudi mnogo pripadnikov sodobne družbe, za katere religija sploh nima "vstopnega mesta", vprašanja oz. iskanja, na katerega bi bila lahko odgovor. Odtod tudi opažanje, da mnogim ljudem "Bog manjka, vendar jim ne manjka, ga ne pogrešajo (...)." (Gallagher, 2003, 157) Kot je bilo rečeno v poglavju o potrošniški kulturi, je danes tako kljub pogosto zelo intenzivnim "novim religioznostim" tudi čas "pozabe Boga".⁹ Družba pač danes ni več enotna, ampak je sestavljena iz mnogih posameznih "tokov" – in za pripadnike vsakega od njih je pravzaprav potreben poseben stil nagovora.

To, da je eden poglavitnih z religioznostjo povezanih problemov npr. za mnoge mlade pripadnike sodobne zahodne kulture prav pomanjkanje temeljnih življenjskih vprašanj, opaža tudi G. Lucas, režiser znane uspešnice "Vojna zvezd": "Če mladega človeka vprašaš, ali Bog obstaja, pravi, da ne ve. O tem je treba imeti mnenje!" (Lucas in Movers, 2010, 1) Lucas opaža glede tega pri mladih hudo pasivnost, zaradi katere poudarja: "Glavno je, da si zastavljamo vprašanja." Ne gre torej za to, da bi mladi morda imeli "napačno" mnenje, ampak predvsem za to, da nimajo nikakršnega mnenja, da jih stvar že v principu "ne zanima." In prav to je tisto, kar bi morale religiozne institucije oz. skupnosti najprej "zdraviti". Tu je eden ključnih problemov, ki jih življenje v sodobni družbi postavlja pred njih, ne pa morda v "napačnem" prepričanju, prepričanju, ki z naukom določene religije ni v skladu. Potrebno je torej spodbujanje samega ukvarjanja s temeljnimi življenjskimi vprašanji, ne pa posredovanje "odgovorov" nanje tam, kjer teh vprašanj sploh ni.

Dejstvo, ki je v zvezi z reševanjem tega problema za religiozne skupnosti pomembno, pa je, da je osrednja vrednota te kulture prav "jaz", ki je že po samem svojem bistvu vse prej kot "površinska" vrednota. Zato bi se moral tisti, ki želi v tej kulturi na tak ali drugačen način posredovati svoje odgovore glede smisla, navezati prav nanjo. Na nek način vsebuje tako prav ta kultura sama v sebi poleg "strupov" tudi "zdravilo" in pomembno za religiozne ponudnike smisla je, da bodo znali to videti.

⁹Zulehner, P. M. (2000): "Leben-Wissen-Glauben, Symposium anlässlich der Emeritierung von Wolfgang Langer." Povzeto 8. marca 1999 s strani <http://wien.rpi.at/Materialien-Dateien/leben-wissen-glauben.htm>.

Pri tem jim lahko pomaga celo dejstvo,¹⁰ da je značilni predstavnik potrošniške družbe “patološki narcis” in to, da “se ugotovljena psihična nestabilnost narcistične osebe izkaže za osnovo, na kateri je mogoče zasnovati osebnostni napredek.” Pedagog R. Kroflič se pri tej svoji ugotovitvi opira na eno od temeljnih načel psihoanalize, da je predpogoj začetka osebnostne rasti prav nezadovoljstvo s samim seboj in kot posledica vprašanje: “Kdo pravzaprav sem?”

Zahtevam in potrebam sodobnega časa primerno delo z ljudmi na religioznem področju se mora torej osredotočiti na človekove osnovne predpostavke za religioznost oz. na predpostavke njegove dojemljivosti za religiozna vprašanja. Prav iz tega razloga ocenjuje Zulehner pojav sodbnih religioznih “iskalcev” in na novo prebujenega zanimanja za duhovnost zelo pozitivno, saj kaže prav na (ponovno) prisotnost zastavljanja temeljnih življenjskih vprašanj, kar v sodobni družbi nikakor ni samoumevno: “Mnogi menijo, da je to, kar se napoveduje na novi duhovnosti, iz hudičeve hiše in teološko zgrešeno. Proti temu je moja pozicija, da vsako duhovno iskanje kot moment nekega resnega človeka zasluži spoštovanje. Iskanje je morda najmočnejša oblika božjega delovanja v nekem človeku. Le kdor se giblje, se lahko pomika proti Bogu, natančneje: lahko pusti, da ga Bog sam premika (...).”¹¹ Opozarja na to, da je pravzaprav ravno to, čeprav morda celo nezavedno, tudi eden od pomembnih poudarkov drugega vatikanskega koncila, saj “so pri reformi brevirja pisci rekli: nek psalm spada na prvo mesto prvega tedna, prve hvalnice: to je psalm 63 (...): Bog, ti moj Bog, tebe iščem.” (Zulehner, 1999d, 2)

Leta 2000 je na Teološki fakulteti dunajske univerze potekal simpozij, kjer je bilo osrednja tema vprašanje, kako najti sodobni kulturi ustrezen evangelizacijski stil.¹² Religiozni pedagog Langer si je zastavil vprašanje, kako v času “pozabe Boga” najti “času primerne in življenju bližnje” načine dostopa do vere. Ugotovil je, da v družbi hkrati z vse manjšim zaupanjem v religiozne institucije obstajajo tudi globoke religiozne težnje in pobude k vseživljenjskemu iskanju Boga. Kot odgovor na svoje vprašanje je zastopal zanimivo in na podlagi povedanega tudi dokaj razumljivo tezo, da je v sodobni kulturi ravno spraševanje samo – namreč zastavljanje temeljnih vprašanj človekove eksistence - “pravo religiozno dejanje.” To tezo je povezal z zahtevo po spremembi paradigme pri posredovanju vere. Religiozni “pouk” po njegovem prepričanju ne sme pomeniti predvsem prevzema oz. spoznavanja določenih religioznih vsebin, pač

¹⁰Kroflič, R. (2002): *Izbrani pedagoški spisi, Vstop v kurikularne teorije*, Ljubljana, Zavod republike Slovenije za šolstvo, str. 49.

¹¹Zulehner, P.M. (1999c): “Wiederkehr der Religion” V: *Zulehners Zeitworte*. Povzeto 20. aprila 1999 s strani http://www.pastoral.univie.ac.at/sites/wiftp.php?p=detail_druck_tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show.

¹²Zulehner, P. M. (2000): “Leben-Wissen-Glauben, Symposium anlässlich der Emeritierung von Wolfgang Langer.” Povzeto 8. marca 1999 s strani <http://wien.rpi.at/Materialien-Dateien/leben-wissen-glauben.htm>.

pa mora biti njegov cilj "človek, ki prihaja k samemu sebi." Temu ustrezno je dunajski pomožni škof označil njegove prispevke k izobraževanju odraslih kot "človeka zbujajoče". Langer je napovedal tudi svoj namen, posvetiti se "Katekizmu vprašanj", ki ne bo vseboval odgovorov, pač pa le vprašanja. Zulehner je njegovo predavanje pospremil s primeri iz Svetega pisma, ki potrjujejo, "da Bog sam človeka rajši sprašuje kot obtožuje," da je skratka prav spraševanje tisti poglavitni način, preko katerega Bog s človekom komunicira.

Tako bi lahko rekli, da "... gre (...) predvsem za odkrivanje, se pravi postavljanje, odpiranje problemov, ne pa za njihovo reševanje /.../," saj je, kakor je ugotovil pedagog Hildegard, večkrat "s postavljanjem problema nakazana tudi že rešitev." (Kroflič, 2002, 64)

::HREPENENJE PO TIŠINI

*"(...) Bogovi, ki so nekdaj govorili z nami, so obnemeli, ne govorijo več.
Morda je to zato, ker zganjamo tak hrušč."
(Peter L. Berger, 1974, 161)*

Pomembna naloga religioznih institucij je zato zagotavljanje primerne okolja, kjer je tako "potovanje k samemu sebi" mogoče. V pastoralnem delu bi bilo zato treba bolj upoštevati neko pravilo, ki sicer velja za svet mode, a prav dobro opiše tudi sodobno pastoralno situacijo: "Manj je več."

Zulehner poudarja velik pomen tišine in primerne "atmosfere", saj opaža v religioznosti sodobnih ljudi potrebo po njej: "Kot pomoč doživijo, če (...) prekinejo vsakdan. Iščejo kraje tišine. Nemalo jih vidim ob koncu njihovega stresnega poklicnega delavnika zatopljeni sedeti zadaj v katedrali sv. Štefana pri Madoni za služabništvo." (Zulehner, 1999a, 1) Krščanska oblika pobožnosti, zelo ustrezna za današnji čas, bi bila zato npr. adoracija pred izpostavljeno Evharistijo in vzdušje oz. okolje, ki bi jo omogočalo in podpiralo.

::V ISKANJU "BESEDE, KI ODZVANJA"

*"Nimam nobenega spoštovanja
pred besedo Bog.
Imam pa veliko spoštovanje
pred besedo,
ki me je ustvarila,
da bi Bogu pomagala
ustvarjati svet."*

(Rose Auslaender, Spoštovanje) (Zulehner, 1998, 32)

Pomembno dejstvo v zvezi s sodobnim duhovnim iskanjem je, da gre za novo, izvirno obliko želje po duhovnosti, ne pa zgolj za nekakšno obnovitev starih oblik – za “duhovno iskanje z novo kvaliteto”, (Zulehner, 1999e, 1) kakor pravi temu Zulehner. Zanj je značilno, da: “Je pred vsem iskanje.” (Zulehner, 1999f, 3) Gre za iskanje nečesa, kar je človeka sposobno nagovoriti, ne da bi že vnaprej natančno vedel, kaj pravzaprav sploh išče.

A. Martin opaža: “Tudi če duhovni učitelji in mojstri igrajo pomembno, za mnoge celo bistveno vlogo (...). Išče se izkustvo. Išče se spoznanje. Išče se resnica, ki odzvanja v lastni notranjosti.” (Martin, 2005, 128)

Vsako človekovo vprašanje ima svoj čas. Vprašanje je proces, je nekaj kar mora v človeku “zoreti” in isto velja tudi za odgovor nanj. In tega “pravega” notranjega časa ne more prehitevati niti človek sam, celo če bi ga hotel, ne. Razen tega si tisto, kar slišimo, ponavadi razlagamo po svoje, v luči svojih lastnih spoznanj in zanimanj. Celó isti človek “sliši”, dojame neko resnico šele takrat, ko ima za to že ustrezne notranje predpostavke, ko je na nek način že sam prišel do nje. Za vse, kar človek uspešno “registrira” v svoji zavesti, velja Avguštinov stavek: “Ne bi te iskal, če te ne bi že našel.”

Pisatelj Umberto Eco opisuje dogodek iz svojega življenja,¹³ ki to potrjuje. V enem svojih del namreč pripoveduje, kako mu je vsebina knjižice iz leta 1887, delo nekega abbe-ja Valleta, pomagala rešiti težko filozofsko vprašanje. Ukvarjal se je namreč s problemom odnosa med teorijo sodbe in teorijo lepote. Ravno takrat, ko je to vprašanje premleval, je v nekem antikvariatu po naključju našel knjižico s ključno mislijo, ki je odgovarjala prav na omenjeni problem. Ker je Eco zgodbo o tem, na kakšen način je do odgovora prišel, tudi objavil - izjavil je torej, da je odgovor po naključju prav takrat, ko ga je iskal, tudi našel - se je recenzent Placido ob tem javno pozabaval na njegov račun, češ, da Eco znanstveno raziskovalno delo predstavlja kot zgodbo kakšnega lika iz pravljice, ki se je izgubil v gozdu, pa je nato ravno v pravem trenutku srečal čudodelnika, ki mu je iz stiske pomagal s čarovnijo. Ko ga je Eco nekoč pozneje srečal, mu je dejal, da knjižica abbe-ja Valleta kljub vsej neverjetnosti zgodbe dejansko obstaja in ga povabil domov, da mu jo pokaže in da mu tudi dokaže, da je problem zares rešila. Povedal mu je, da knjige sicer ni odprl že dvajset let, da pa se spomni, da si je ključno mesto označil s klicajem, tako, da ga bo lahko takoj našel. Stran s klicajem in idejo je res našel. Takole pa je bilo naprej: “Stran pokažem Placidu in nato preberem mesto, ki mi je toliko pomagalo. Preberem mu ga, berem ga še enkrat in še enkrat in padem iz vseh oblakov. Abbe Vallet ni nikoli izrazil misli, ki sem mu jo bil pripisal, reči hočem, nikoli ni bil napravil tiste zveze med teorijo

¹³Eco, U. (1989): *Wie man eine wissenschaftliche Abschlussarbeit schreibt*, Heidelberg, C. F. Mueller, str. x-xii.

sodbe in teorijo lepote, ki se mi je bila zdela tako sijajna. (...) Prigodilo se je bilo tako, da sem bil *jaz* pri branju Valleta (ki je govoril o drugem) in na nek skrivnosten način razvnet od tega, kar je rekel, imel tisto idejo in sem bil tako fiksiran na tekst (...), da sem idejo pripisal Valletu. In več kot dvajset let sem bil staremu abbe-ju hvaležen za nekaj, česar sploh nisem imel od njega. Čarobni ključ sem si napravil sam.”¹⁴

Ob tem se mi zastavlja vprašanje, ki je npr. za ustaljen cerkveni način oznanjevanja zelo aktualno, namreč vprašanje, kaj posameznik “sliši” npr. pri pridigi oz. klasični katehezi. Zgodba potrjuje, da ni realno pričakovati, da je neko masovno in univerzalno oznanjevanje lahko uspešno v tem smislu, da bodo ljudje dojeli natančno tisto, kar hočemo povedati in natančno takrat, ko to hočemo, pač pa, da je to, kaj bodo dejansko slišali, vsaj toliko odvisno od njih, od konkretnega “konteksta” poslušanja vsakega posameznika, kot od sporočene vsebine. Zgodba kaže, da je odločilnega pomena pri sprejemanju oznanila sprejemnik sam, da odnese od poslušanja pravzaprav predvsem tisto, do česar je prišel takorekoč že sam.

Eden od osnovnih principov andragogike je, da je učinkovito delo s posameznikom mogoče samo, če izhajamo iz njega samega, iz njegovih lastnih vprašanj in življenjskih izkušenj.¹⁵ Naloga (duhovnega) “spremljevalca” je predvsem ta, da posamezniku pomaga, da postanejo tisti njegovi odgovori, ki jih je dejansko našel že sam, pa se jih še ne zaveda eksplicitno, tudi izrečeni in zavestni. To pa za uspešno pastoralno delo pomeni nujnost osebnega in individualnega dela z vsakim posameznikom - oznanjevalec se mora glede tem in pravega trenutka zanje prilagoditi naslovniku oznanila, komunicirati z njim bolj preko vprašanj, kot pa s posredovanjem gotovih odgovorov. Če že ima v dejanskem procesu komunikacije kdo od njiju pomembnejšo vlogo, potem je to sprejemnik in ne oznanjevalec. Beseda oznanjevalca mora čakati na ustrezen čas, ki ga določa sprejemnik sam.

Ali je torej danes sploh še smiselno govoriti npr. o “krščanskih” verskih vsebinah, če pravzaprav pri tem vsak sliši nekaj drugega? Tu se je treba spomniti na to, da Berger in Luckmann pravita, da vsebine, o katerih ne govorimo, počasi izginejo iz zavesti. saj realnost nenehno vzdržuje prav “konverzacijski aparat”. Tako se posamezniku tisto, o čemer se nikoli ne govori, zdi manj realno.¹⁶ Razen tega je šele konverzacija tista, ki vsebine tudi “izostri” in utrdi. Zaradi vsega tega “leži osnovno dejstvo vzdrževanja realnosti prav v nenehni

¹⁴Eco, U. (1989): *Wie man eine wissenschaftliche Abschlussarbeit schreibt*, Heidelberg, C. F. Mueller, str. XI-XII.

¹⁵Kranjc, A. (1979): *Metode izobraževanja odraslih*, Ljubljana, Delavska enotnost, str. 150-205.

¹⁶Berger, P. L. in Luckmann, T. (1988): *Družbena konstrukcija realnosti, razprava iz sociologije znanja*, Ljubljana, Cankarjeva založba, str. 142-143.

uporabi jezika.” Govoriti o krščanskih vrednotah je torej – če naj ostanejo v naši zavesti prisotne - treba, vera je dejansko “iz poslušanja”, in sicer vsaj v tem smislu, da je tudi “poslušanje” ena njenih nujnih predpostavk, vendar pa se je treba zavedati, da je način, na katerega te vsebine na človeka “delujejo”, veliko bolj kompleksen, kot se zdi na prvi pogled. Če se spet vrnem k Eco;¹⁷ on pravi, da je mnoge misli, o katerih je bil prepričan, da so izvorno njegove, pri ponovnem branju kake knjige, katere vsebino je v podrobnostih že pozabil, ponovno “odkril”, da pa je po drugi strani do mnogih misli, ki jih je pripisal drugim avtorjem, v resnici prišel sam - preko podobne spodbude z njihove strani, kot pri abbe-ju Valletu. Ugotavlja, da se “včasih (...) misli same odpravijo na pot, se selijo, izginjajo, se spet pojavljajo, in z njimi je tako kot z mnogimi šalami: z vsakim pripovedovanjem postajajo boljše.”

Prav tako vrsto odgovora, kot jo je opisal Eco, iščejo sodobni duhovni “iskalci”, iščejo besedo, ki “odzvanja”, kar pa pravzaprav ne pomeni nič drugega kot besedni izraz za spoznanje, do katerega je človek prišel že sam, le da se ga dotlej ni zavedal. Tudi to je eden od izrazov temeljnega iskanja sodobne kulture, iskanja osebne identitete.

A. Martin opisuje to takole: “Sodobna duhovnost ni namerjena navzven, ampak eksplicitno navznoter. Človek išče manj besedo, toliko bolj pa osebno izkustvo. Ali bolje: Išče besedo, ki v njegovi notranjosti povzroči resonanco, ki v njem odzvanja in katere vsebino lahko čuti v samem sebi. Išče živo duhovnost, ki jo more zaznati v samem sebi. Na vprašanje “Kaj sem” hoče v samem sebi najti zadovoljiv odgovor, globok vpogled in globoko razumevanje.”¹⁸ Ključni pomen se pri tem pripisuje notranji tišini.

Enako ugotavlja neka psihologinja: “Vsi ti tisoči, ki potujejo in romajo z enega predavanja na drugega, v bistvu iščejo odgovor zase v sebi. Potujejo proti samemu sebi. Včasih potrebujejo, da jim besede, vibracije začasno ponudi nekdo, ki jim služi kot ogledalo. Želijo se prepoznati v neki viziji, filozofiji, izražanju in nato končno prispejo do tega, da se zazrejo vase in v ves ta čudoviti svet, ki nam ga odkrivajo razni duhovni voditelji in ga – tudi z njihovo pomočjo – najdejo v samih sebi. V svoji notranjosti.”¹⁹

::SKLEP

Vprašanje je zato, koliko je npr. ustaljen cerkveni izraz “oznanjevanje” v naši kulturi sploh še ustrezen izraz za delo z ljudmi na religioznem področju, saj

¹⁷Eco, U. (1989): *Wie man eine wissenschaftliche Abschlussarbeit schreibt*, Heidelberg, C. F. Mueller, str. x11.

¹⁸Martin, A. (2005): *Sehnsucht – der Anfang von allem*, Ostfildern, Schwabenverlag AG, str.72.

¹⁹Lupša, M. (2002): “Intervju.” V: *Jana*, leto4/št.6, str. 12.

se težišče tega dela premika predvsem na področje pomoči ljudem pri opisani introspekciji. Tako npr. andragog T. Husen poudarja pomen osredotočenja pozornosti na "jaz" tudi na vzgojno-izobraževalnem področju in ugotavlja, da smo doslej delovali predvsem v skladu z domnevo, da učenje nujno predpostavlja poučevanje, da pa ga v resnici lahko včasih celo ovira. Prepričan je, da bo poudarek v bodočnosti na učenju, ne na poučevanju.²⁰ V skladu s tem bo tudi v pastoralnem delu, ki bo ustrezalo potrebam kulture, osrednjo pozornost potrebno nameniti vprašanjem, kaj vpliva na človekovo dojemljivost za določena vprašanja in določene vsebine ter kako se lahko človek pri iskanju odgovorov na svoja vprašanja sam orientira, kot pa temu, katere vsebine mu je potrebno posredovati, ne da bi pri tem sam način dela z njim kakorkoli spremenili. V tradicionalnih religioznih institucijah, kot je npr. Cerkev, takih sprememb ne bo lahko uveljaviti. To opaža npr. raziskovalka slovenske cerkvene religioznosti B. Perše ob poskusih tistih cerkvenih delavcev, ki poskušajo na področju dela z ljudmi uvesti potrebne spremembe²¹, pri čemer pa pri ljudeh pogosto naletijo na velik odpor. Kot opaža, se ljudje bojijo sprememb, saj je novo tudi neznano, do neznanega pa ima človek nagonski odpor in strah. Prav to, da tradicionalne religiozne institucije s svojim ustaljenim načinom dela nudijo ljudem določeno psihološko varnost oz. ugodje, je za nemalo njihovih pripadnikov tudi njihov glavni adut na sedanjem trgu religiozne ponudbe in že zaradi tega bodo morale še posebej skrbno razmisliti, na kakšen način bodo svoje delo prilagodile "znamenjem časa" o katerih govori 2. Vatikanski koncil - novim vprašanjem in potrebam kulture, v kateri živimo.

²⁰Husen, T. (1974): *The Learning Society*, New York, Methuen et Co., str. 24.

²¹Perše, B. (2011): *Prihodnost župnije*, Ljubljana, Teološka fakulteta, str. 171

::LITERATURA

- Avguštin, A. (2003): *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kranjc, A. (1979): *Metode izobraževanja odraslih*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Barz, H. (1992): *Religion ohne Institution*. Opladen: Leske und Budrich.
- Berger, P. L. (1994): *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus.
- Berger, P. L. in Luckmann, T. (1988): *Družbena konstrukcija realnosti, razprava iz sociologije znanja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Boff, L. (1986): *Cerkev: karizma in moč*. Maribor: Založba Obzorja.
- Eco, U. (1989): *Wie man eine wissenschaftliche Abschlussarbeit schreibt*, Heidelberg: C. F. Mueller.
- Gallagher, M. P. (2003): *Spopad simbolov. Uvod v vero in kulturo*. Ljubljana: Družina.
- Husen, T. (1974): *The Learning Society*. New York: Methuen et Co..
- Krofflič, R. (2002): *Izbrani pedagoški spisi, Vstop v kurikularne teorije*. Ljubljana: Zavod republike Slovenije za šolstvo.
- Lupša, M. (2002): "Intervju." V: *Jana*, leto 4/št. 6, Ljubljana: Delo, str. 12-13.
- Martin, A. (2005): *Sehnsucht – der Anfang von allem*. Ostfildern: Schwabenverlag AG.
- Perše, B. (2011): *Prihodnost župnije*. Ljubljana: Teološka fakulteta
- Zulehner, P. M. (2000): "Leben-Wissen-Glauben, Symposium anlässlich der Emeritierung von Wolfgang Langer." Povzeto 8. marca 1999 s strani <http://wien.rpi.at/Materialien-Dateien/leben-wissen-glauben.htm>.
- Zulehner, P. in Denz, H. (1993): *Wie Europa lebt und glaubt. Europaeische Wertestudie*. Duesseldorf: Patmos Verlag.
- Zulehner, P. M. (1998): *Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit*. Ostfildern: Schwabenverlag AG.
- Zulehner, P. M. (1999a): "Stadtmission" V: *Zulehners Zeitworte*. Povzeto 18. Aprila 1999 s strani http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show.
- Zulehner, P. M. (1999b): "Gottesverdrohlichung und Gottesverlieblichung" V: *Zulehners Zeitworte*. Povzeto 21. Aprila 1999 s strani http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show.
- Zulehner, P. M. (1999c): "Wiederkehr der Religion" V: *Zulehners Zeitworte*. Povzeto 20. aprila 1999 s strani http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show.
- Zulehner, P. M. (1999d): "Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen auf." V: *Zulehners Zeitworte*. Povzeto 18. aprila 1999 s strani http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show.
- Zulehner, P. M. (1999e): "Geh und stelle meine Kirche wieder her" V: *Zulehners Zeitworte*. Povzeto 8. marca 1999 s strani http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show.
- Zulehner, P. M. (1999f): "Den Menschen heute in Wien das Evangelium verkuenden" V: *Zulehners Zeitworte*. Povzeto 8. Marca 1999 s strani http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show.

Tea Rogić Musa
**THE
COMPARATIVE-
HISTORICAL
METHOD OF THE
ZAGREB SCHOOL
OF LITERARY
STUDIES**

213-229

LEKSIKOGRAFSKI ZAVOD
MIROSLAV KRLEŽA
FRANKOPANSKA 26
HR-10000 ZAGREB

::POVZETEK

VPOGLED V ZAČETEK IN potek razvoja Zagrebske šole za literarne študije nam omogoča pregled sistematizacije in harmonizacije akademskih literarnih študij na Univerzi v Zagrebu v skladu z načeli znanstvenih literarnih študij ("Literaturwissenschaft"), z ozirom na posebnosti in okvire evropskih filologij (nemške, romanske, slovanske in hrvaške) in kot sestavni del študija primerjalne književnosti. Osnova zagrebske šole je sklop teoretskih instrumentov, prevzetih od ruskega formalizma, osredotočanje na literarno besedilo in njegove notranje zakonitosti kot tudi odmik od impresionističnega kritičnega aparata, pozitivističnega biografizma in naštevanja literarno-historičnih dejstev, ki niso neposredno povezana z literarnim besedilom. Zagrebska šola se osredotoča na literarno besedilo kot izhodišče literarnega študijskega pristopa, ki je rezultat potrebe po akademski in metodološki neodvisnosti hrvaških znanstveno literarnih študij kot akademske discipline, kar je na začetku petdesetih let 20. stoletja prvič prispevalo k izmenjavi uvidov s širšimi evropskimi znanstveno literarnimi krogi.

Ključne besede: imanentizem, interpretacija, filologija, literarno zgodovinarstvo, Zagrebska šola za literarne študije

ABSTRACT**THE COMPARATIVE-HISTORICAL METHOD OF THE ZAGREB SCHOOL OF LITERARY STUDY**

An insight into the beginning and course of development of the Zagreb School of Literary Study is given by an overview of the systematization and harmonization of academic literary studies at the University of Zagreb with the principles of scientific literary study ("Literaturwissenschaft") and in respect of the peculiarities and frameworks of European philologies (Germanic, Romanic, Slavic and the national one, Croatian) and as part of comparative literature studies. What lies at the foundations of the Zagreb School are a set of theoretical instruments adopted from Russian formalism, focus on the literary text and its inner laws as well as a breakaway from the impressionistic critical apparatus, positivist biographism and enumeration of literary historical facts which are not directly connected to the literary text. The Zagreb School set focus on the literary text as a starting point of the literary study approach, which was a result of the need for the academic and methodological independence of Croatian scientific literary study as an academic field in its own right, which at the beginning of the 1950s

contributed for the first time in the exchange of insights with the wider European scientific literary study circle.

Key words: Immanentism, interpretation, philology, literary historiography, Zagreb School of Literary Study

1 THE INSTITUTIONAL FORMATION OF CROATIAN SCIENTIFIC LITERARY STUDY

The Zagreb School of Literary Study represents the beginning and peak of the immanentism paradigm in Croatian scientific literary study¹. The initial theoretical impulse was received from Russian formalism; however, it is as much indebted to the 1950s structuralism as well as to post-structuralism and the late 60s and early 70s reception theory. The companions and successors of the first editorial staff of *Umjetnost riječi*, in line with their methodological choices, joined the ranks of cultural studies and both intermedial and intertextual theory during the 1980s. The original name “the Zagreb Stylistic School” suggests preoccupation with stylistic analysis, but the name is only partially justified in that Zdenko Škreb, the founder of the journal, was, in the spirit of Germanic tradition, chiefly responsible for the affirmation of interpretation theory. Aleksandar Flaker, whose versatile efforts in the field of scientific literary study considerably influenced Russian and Slavic studies in Croatia, originally interpreted the principles of Russian formalism and originally contributed to the elaboration of the concept of the avant-garde in scientific literary study. The generation gathered around *Umjetnost riječi* in its first years has usually included (apart from Škreb, Flaker and I. Frangeš) S. Petrović, S. Lasić, M. Beker, V. Žmegač, M. Solar, R. Katičić, K. Pranjić and G. Peleš².

As outlined by D. Oraić Tolić, the institutional history of the Zagreb School can be divided into four developmental points: the foundation of the journal *Umjetnost riječi* and emphasis on stylistic and structuralist analysis, which marked a breakaway from social realism and Marxism; owing to the editorial staff being well informed and their focus on comparative literature, Croatian

¹This article discusses principles of the Zagreb School based on the works of its members or authors who succeeded them at their university posts, or based on the works published in the journal *Umjetnost riječi* (*The Art of the Word*). The article is conceived as “an insider’s look” and an exposition on the self-reflection by the scientists themselves about the literary study paradigm they belong to.

¹D. Oraić Tolić: “Aleksandar Flaker i Zagrebačka škola”. In: *Oko književnosti* (collection of essays). Zagreb 2004, 21–38.

²S. L. Udier: “Jezik književnosti u modernome hrvatskome jezikoslovlju i književnoj znanosti”. *Kolo*, 19(2011) 5–6, pp. 135–177.

scientific literary study for the first time entered the European scientific literary study scene in a timely manner; as a result of exhortations by the members of the Zagreb School, the institutional framework for the functioning of scientific literary study was established: Hrvatsko filološko društvo (Croatian Philological Society), *Umjetnost riječi*, the publications *Uvod u književnost* (Introduction to Literature), *Povijest hrvatske književnosti* (History of Croatian Literature) and *Povijest svjetske književnosti* (History of World Literature) and starting modern language departments and their subsequent spread at the Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb.

The Zagreb School approach brought novelties to Croatian scientific literary study: in the interpretation of the literary text, it is not justified to ignore language, which should be a starting point of interpretation; scientific literary study is not possible without a systematized terminology; interpretation is a central method of scientific literary study and cannot be identified with the historical-philological method; the Marxist approach generates insufficient results in reading literary works; as is the case with other disciplines, scientific literary study should organize its subject classifying it into a few thematic areas (*Uvod u književnost* is one such attempt at organization). The relationship between literature and language is a key issue in the description of the Zagreb School method. This relationship is manifested in the works by the members of the School in three ways³: as a belief in the purity and objectivity of the literary work and its language in relation to the reader; the relativization of the work in favor of the recipient by emphasizing the impossibility for language, from a linguistic point of view, to encompass the peculiarities of a literary work of art; the actualization of the dynamic relationship between the work and the recipient, where both sides refer to each other. In the first years of *Umjetnost riječi*, works with a strong structuralist component of diverse provenance (Russian formalism, Czech structuralism, American new criticism, German phenomenology) are prevalent.

In the middle of the 20th century, on the eve of the launch of *Umjetnost riječi*, structuralism and semiotics dominate European scientific literary study and reception theory begins its breakthrough⁴. Through Russian formalists' efforts scientific literary study managed to specify its subject and differentiate it from other humanistic disciplines. The Zagreb scientific literary study circle, gathered around *Umjetnost riječi*, stood united on the focus on the text principle and re-evaluation of methodological starting points and literary procedures. Defining terminology and literary study metalanguage, which

³J. Užarević: "Umjetnost riječi: književnost i jezik". UR, 30(1986) 4, pp. 289-321.

⁴Id.: "Znanost o književnosti i teorija interpretacije". In: *Između tropa i priče*. Zagreb 2002, 113-134.

was the primary task undertaken by the Zagreb School, proved to be a deeply contentious issue among scholars. Somewhat limited achievements of those efforts are most evident in the interpretation crisis period at the end of the 1960s, when Škreb's ideal of the so-called total interpretation (which deals with separate works by the same author, presents all relevant philological and literary historical data and tries to set each work in the broadest context of world literature of the corresponding epoch) is seriously undermined.

Umjetnost riječi was preceded by the academic journal *Pogledi* (Views, Zagreb 1952-55), subtitled "the journal for the theory of humanities and natural sciences", conceived as an independent platform for teachers and professors of the Marxist orientation. Its editor-in-chief was Rudi Supek (1913-1993; later editor of *Praxis* 1967-73). The journal published a great number of articles on literature and its last issue was entirely dedicated to literary theory and history as well as to their related disciplines (folkloristics and stylistics, particularly articles by Maja Bošković Stulli i P. Guberina). After *Pogledi*, where both Frangeš and Flaker were literary editors, was discontinued, an opportunity to launch an independent publication dedicated to literary history arose. "Umjetnost riječi sve rane liječi"⁵ ("The art of the word heals all wounds") was a slogan used by Škreb, Frangeš and Flaker, the founders and editors of *Umjetnost riječi*, a quarterly subtitled "the journal for scientific literary study" (from 1957). In *Autotopografija* (Autotopography) Flaker testifies to the first editorial arrangements agreed to by the founders, who at first defined two fundamental goals of the journal: to inform the Croatian public about current insights in foreign scientific literary study and to publish as many interpretations of separate literary works as possible.

Irrespective of the differences in interpretation between Frangeš and Škreb in the first years of the journal, there was one issue over which consensus existed: a change of method. In the period when the journal was launched, the state of Croatian academic literature and methodology is described by Flaker⁶ as a combination of pseudopositivism along the lines of A. Barca's insights into the national literature ("the size of the small ones") and pseudo-Marxism, which literally interpreted literary works as "a reflection of reality". Led from his academic beginnings to the research of Croatian-Russian literary connections, Flaker, as he states⁷, committed himself to comparative literary study; more specifically, to the research on the similarities between Croatian short story writers and I. S. Turgenev. Sceptical towards interpretation, Flaker

⁵A. Flaker: *Autotopografija*, II. Zagreb 2010, pp. 29-31.

⁶"Promjena metode", In: *Ibid.*, pp. 50-57.

⁷*Ibid.*, p. 51

in his youth already realized that however meticulous Einzelinterpretation (interpretation of separate texts) was, without putting it into the historical context, it was incomplete⁸. Owing to a fruitful collaboration primarily with Škreb, in the first year already the editorial staff advanced a few theses which would govern their later works irrespective of their first purpose, the editorial one: the literary text is at the center of scientific literary study; a literary text should not be taken out of the context of the time in which it was written nor out of historical sequence; each and every literary text, however immaterial it is deemed in historical sequence, is worthy of the scientific approach.

In this early period when the postulates governing the editorial policy of the journal were still being defined, Flaker's position was somewhat specific: he was among the first Croatian scholars to undertake comparative research projects. Convinced that the comparative method ideally united the immanent and literary historical approach, he was determined to define "the middle way" as exactly as possible as the appropriate methodology: in his book *Stilovi i razdoblja*⁹ (The Styles and Periods) he published the study "Formalna metoda" i njezina sudbina ("The Formal Method" and Its Destiny, previously published in *Pogledi* 55, 1955). The formalist doctrine¹⁰ provided Flaker with a starting point for "the change of method": formalism introduced important novelties in literary criticism, which even decades after the zenith of the formalist method the Croatian milieu was not familiar enough with. An interest in the so-called craft of poetry, emphasis on the autonomy of the literary work, delivering scientific literary study from subordination to other academic disciplines, primarily history, emphasis on the procedure as the central subject of research and perceiving the history of literature as a process of literary styles being deposed one after another – these guidelines are Flaker's selection from the legacy of Futurism¹¹, where the thesis about the autonomy of the literary work which disregards the literary historical context is unequivocally rejected: only literary history has the possibility to form synthesis, for which Flaker, as is evident from his later works, cared the most.

For the synthetic presentation of literary works in their literary historical sequence, Croatian scientific literary study until the 1950s was not adequately

⁸Ibid., p. 54

⁹A. Flaker and Z. Škreb, Zagreb 1964.

¹⁰Although its influence already diminished at the end of the 1920s, Russian formalism was present in Croatia in the 1950s through most of the works of its members, becoming synonymous with the objective approach to a literary work which did not include its evaluation. I. Vidan comments on the trend of "borrowing" from formalism and also on the trendy rejection of formalism in his review of the book *Russian Formalism and Anglo-American New Criticism* Ewe M. Thompson (1971): UR, 17(1973) 1, pp. 67–71.

¹¹M. Šicel, "Aleksandar Flaker, Izabrana djela", PSHK, vol. 157/I, pp. 7–21.

equipped in terms of terminology and made use of imprecise concepts of literary movement, school and course. The concept of *Umjetnost riječi*, although the journal was not polemical in its character, was opposed to both the strict philological approach to a literary work and to sociological methods, which are not suitable for literature and the results of which are valid only in a particular political moment. In order to bridge the terminological gap left after the gradual departure from philological positivism and created by the imposed anticipation of Marxist vocabulary, the editorial staff found in foreign philologies universally accepted solutions applicable to the Croatian national literature, which would, in such a broadened perspective, ride the same wave as the so-called great Western European literatures.

An illustrative example of such methodological and terminological transposition, benefiting Croatian scholarship and national literature, is Flaker's treatment of the concept of the avant-garde: he set up a precise timeframe this concept referred to (so that it no longer applied to any preceding literature), switched focus in reconstructing avant-garde poetics from manifestos and program texts (which abounded in the avant-garde more than in any other literary formation) to literary texts whose primary function was even in the original context of their emergence aesthetic rather than programmatic. Proceeding from his concept of optimal projection as the key determinant of the avant-garde structure, in the context of interwar Croatian literature he emphasized the hitherto insufficiently articulated connection between avant-garde literature, its conception of the so-called engaged literature and the political left¹².

Two factors were important for *Umjetnost riječi* to become situated in the Zagreb academic scene in the middle of the 1950s, the broad or social one and the narrow or literary critical one: in the restricted conditions of socio-political reality, social realism and its criticism did not encourage ties with foreign authors and theories; consequently, stylistic criticism was not advocated. *Umjetnost riječi* questioned methodological functionality in amassing of material and biographism¹³ and promoted "philological cosmopolitanism"¹⁴, which was the foundation of the four most important scientific literary study works of that period (*Mimesis* by E. Auerbach, *European Literature and the Latin Middle Ages* by E. R. Curtius, *Basic Concepts of Poetics* by E. Staiger and *The Linguistic Work of Art* by W. Kayser). These works advocate the conception of the so-called world literature; in other words, national boundaries

¹²Ibid., p. 18

¹³V. Žmegač, "Pedesetogodišnjica "Umjetnosti riječi", UR, 50(2006) 2-3, pp. 127-132.

¹⁴Ibid., p. 130

are not emphasized. Thus, *Umjetnost riječ* became the first Croatian scholarly journal from the field of literature which was not primarily interested in the extraliterary aspects of life and authorship of literary authors and it anticipated the communication model of literary authorship (author – work – reader), in which the author is a virtual category.

::2 FOR AND AGAINST INTERPRETATION

The basic proposition of the pro interpretation view is that the literary work is a linguistic work of art, and literature “the art of the word”. This proposition facilitates the formulation of the rules for the scientific, analytical interpretation of a literary work, the rules which would not be primarily preoccupied with meanings but procedures in the text, which would indirectly outline the methodological standard of scientific literary study altogether. The closest to this proposition came Frangeš, who assimilated and then transformed L. Spitzer’s method, rejecting each and every time to begin with the same assumptions and to ask the same questions¹⁵.

In a critique of Škreb’s study *Književnost i povijesni svijet* (Literature and the Historical World, Zagreb 1981), which discusses small literary forms, terminological disputes and the phenomenon of trivial literature, V. Biti¹⁶ draws attention to the fact that Škreb’s views “limit understanding” since they are formulated as an incontestable analytical starting point. Undoubtedly, that disproves the promoted ideal of “scientificity” and the denial of subjectivity, omitting to emphasize that the scholar himself is socially and historically conditioned. (Biti interprets the main tasks of scientific literary study commenting¹⁷ on J. Užarević’s study “Umjetnost riječi: književnost i jezik”¹⁸ (The Art of the Word: Literature and Language): the task of scientific literary study should not be looking for prescriptions and devices but rather looking for an answer to the question why and how language and literature defy all explanation, just as the perception of the world defies their explanations. These two issues are not only the subject of the theory, but define its cognitive interest.)

A short comparison of the first three editions of *Uvod u književnost* (The Introduction into Literature, 1961, 1969 and 1983) suffices to follow Škreb’s gradual abandonment of interpretation as the central method of scientific

¹⁵B. Donat: “Načela tzv. škole zagrebačke stilističke kritike”. *Kritika*, 1(1968) 3, pp. 254-268. Donat is most critical towards the interpretations in the first issues of the *Umjetnost riječi*, labeling them “short-sighted”.

¹⁶“Aporije objektivnog pristupa”. In: *Pripitomljavanje drugog*. Zagreb 1989, pp. 33-36.

¹⁷“Čega nema, tog se ne odreci”. *Ibid.*, pp. 79-93.

¹⁸UR, 30(1986) 4, pp. 289-322.

literary study¹⁹. The first edition had four tasks: to present the latest theoretical advances in scientific literary study, to allow for the detachment from Marxist criticism, to establish unambiguous terminology and to exemplify one's own method with exhaustive interpretation of the canonical texts of Croatian literature. The interpretation part is omitted in the second edition, while in the third one interpretation loses the status of an independent field in scientific literary study.

The status of interpretation can also be seen in the case of the concepts of style and stylistics in *Umjetnost riječi*²⁰: in the first issues a large number of linguo-stylistic and stylistics works are present, and, as it was gradually becoming evident that contribution to the concept of style was felt only on the level of reading separate texts as opposed to the level of theory, putting interpretation theory and practice at the heart of the problem put an end to the attempt to establish style as a category in scientific literary study, the category which would unambiguously justify the (formalistic) view that the *differentia specifica* of literature lies in the sphere of language and style respectively.

::3 BETWEEN THE SYSTEM AND HISTORICITY²¹

V. Biti²² links the birth of scientific literary study with a rise in interest about comparative study of literature. In German-speaking lands a shift away from positivist philology and historical hermeneutics is considered the beginning of scientific literary study. Even today Germanists regard philological preparatory work as a necessary introduction to the theoretical study of literature. Behind this shift from hermeneutics towards interpretation lies the name of E. Staiger, whose influence had been present until the end of the 1960s, when scientism of interpretation met resistance and when interest in social and historical dimensions of literature was revived. English study of literature is specific in that as opposed to the rest of European philologies it has traditionally resisted literary study specialization, and its subject is oriented at the national literary canon and the preservation of the importance and status of English culture as a whole. In the 1930s, when the originally American practice of the so-called "close reading" became widely accepted,

¹⁹A. Kalinski: "Metodološki pristup Zdenka Škreba". UR, 48(2004) 2-4, pp. 119-129.

²⁰Lj. Srhoj-Čerina: "Stil i stilistika na stranicama Umjetnosti riječi". Glasje, 1(1994) 1, pp. 21-32.

²¹A. Stamač titled his foreword to the 4th edition of *Uvod u književnost* "Znanost o književnosti između sustava i povijesnosti" (Literary Study between the System and Historicity), which was also printed in UR, 30(1986) 2, pp. 171-176.

²²V. Biti: "Znanost o književnosti. Uvod u genezu i stanje pojma". UR, 41(1997) 1-2, pp. 1-19. The article is identical to the entry in *Pojmovnik suvremene književne teorije*.

literary study broke free from the imperative of evaluating literary works and from the constraint to emphasize the size of any given author or work. The new criticism method is responsible for the separation of the reading and interpretation of the work from the reconstruction of the author's intentions. In this way literary study defined its subject, independent of other humanistic disciplines. However, even the close reading method is not focused on text only, nor is it impartial in its description. The scientificity of the method is a result of the scientification of the impressionistic vocabulary of literary criticism at the turn of the century. Just as interpretation replaced literary history, so theory has been gradually replacing interpretation since the 1970s. Thus, the three traditional components of scientific literary study – theory, criticism and history – do not exclude one another but are interactively repositioned according to the dominant component. Owing to the interdisciplinary approach at US universities, where literary theory is inextricably intertwined with psychoanalysis, philosophy, anthropology, sociology and cultural history, literary theory functions as a separate, self-referential genre, exemplified by N. Luhmann's "supertheory", which sees theory as being self-sufficient for its own definition, describing categories in which it can be recognized and reassessing itself through the views of other fields, all of which contributes to the polycontextuality of its description and the relativity of its categories.

Although post-structuralism²³ finds the relationship between the signifier and the signified (which lies at the foundation of the perception of literature as a sign system) questionable, part of the structuralist approach which opposes the intention of evaluating the literary text and without any restriction introduces into the reading of literature concepts and propositions from other areas has remained intact. The irrelevancy of evaluation in scientific literary study is manifested by the unflagging interest in trivial literature (which is identical to the greatest masterpieces in terms of the characteristics of its structure).

A. Stamać indirectly depicts the state of Croatian scientific literary study just before the fourth edition of *Uvod u književnost*: 1. terminological disputes are not resolved in any way whatsoever (as an aid, the manual for the first time contains the index of names); 2. the arrangement of chapters directly determines the order in which scientific literary study issues should be put forward (bearing in mind that this very order is one of the main unresolved issues of modern literary study); 3. in the first chapter, *Znanost o književnosti* (Scientific Literary Study), the focus is on the issue of the validity of the method of literary history (which is manifested twofold: as the history of literary works

²³M. Beker: "Od strukturalizma do dekonstrukcije". UR, 32(1988) 1, pp. 7-32. Speaking of post-structuralism, Beker focuses on deconstruction and its "dismantling" among structuralists, particularly Todorov.

and as history *in* literature); 4. the importance of stylistics is narrowed down to the study of the functional usage of language and individual cases of such usage; 5. beside, and in addition to the regularly present oral literature, the microstructure of language and style, tropes and figures, the theory of narration (under the title *Umjetnička proza* (The Artistic Prose)) and the traditional genre division require special chapters; 6. the chapter *Interpretacija* (Interpretation) comes down to the proposal of a possible approach to the literary text; 7. the chapter *Književni sustavi i književni pokreti* (Literary Systems and Literary Movements), an overview of poetics in historical sequence, is actually a summary of different schools in literary research.

The influence of Škreb's approach is somewhat apparent: interest in the generic, immanent conventions of the literary text (which he sought in small and trivial forms) and the so-called ergocentrism²⁴. In opposition towards the positivist tradition, in his *Studij književnosti* (A Study of Literature) Škreb decidedly rejects the orientation towards the author's life, the interpretation of their psyche and personal experiences and linking them together with the literary text. The ergocentric approach is actually an immanent analysis which includes interest in the basic theoretical issues, continuing to make use of historical materialism devices. The significance of the shift inaugurated in *Umjetnost riječi* does not lie in the infallible methodological or terminological consistency, but rather in the fact that in that period, the beginning of the 1950s, this shift introduced articulated and elaborated innovation into Croatian literary history and comparative literary study, determining their subsequent course. On the one hand, this course entails a literary historical study of the national literature; on the other hand, it entails a comparative study, which connects the national literature with foreign literatures, that is, with the so-called world literature. Although both of these studies are not conceived by the Zagreb School differently either in terms of methods or in terms of results, the above-mentioned shift introduced by *Umjetnost riječi*, specifically thematizing even the general issues of literature, taught the comparative approach to be so implicit as to make the possibility of a stable development of comparative literature study as a separate discipline with its autonomous method questionable²⁵.

Škreb's view on the historicity of the scientific literary study method is evident from his reference to Jauss, who thinks that, in order to bridge the gap between the aesthetic and historical point of view, literary historians have to detach themselves from describing the process of general history as reflected

²⁴V. Žmegač: "Književna povijest i teorija u Zdenka Škreba". UR, 48(2004) 2-4, pp. 89-96.

²⁵A. Flaker: "Komparatistika ili znanost o književnosti?", UR, 20(1976) 3, p. 355

in literary works and instead have to try to identify the thread of the literary historical process which would also incorporate its general social component²⁶. The collection of essays *Hrvatska književnost u evropskom kontekstu* (Croatian Literature in the European context, Zagreb 1978), in which the positivist orientation is abandoned and biographies and historical circumstances are presented strictly in order to portray the literary fact²⁷, stands out with its literary historical importance.

Literary diachrony can be approached in three ways²⁸: as a description of different systems of poetics replacing one another in succession, an institutionalized development of literature and changes in its supra-individual norms (modes and genres). In this approach individual biographies are not taken into consideration, and only those literary works which are the carriers of transmissive, transsubjective traits are analyzed. The second approach, which relies on a description of the general historical circumstances accompanying literary history, also abandons the monographic approach and focuses instead on those characteristics of the literature of a particular period which are socially determined or on those types of poetics which are recognizably sociocentric. Such approach is that of new historicism, a representative movement in literary historiography. The third possibility is the reception of literature, directed at the recipient, at the study of mentality, while a particularly propulsive movement in that field seems to be imagology, a description of literary images of foreign peoples²⁹. Barthes similarly conceives his historical ontology, which deals with the history of ideas which in literature have had considerable supra-individual importance (among those is the idea about the autonomy of literature, which is also characterized by parallel general historical processes and is part of the typical mentality of the civilization phase of the 20th century European humanist thought).

The social determinacy of the literary work is the most thorough in oral literature. In authorial works, layers of the social context the author belongs to are skewed as a result of the author's particular and partial view³⁰.

²⁶Z. Škreb: "Nov pogled na metodologiju povijesti književnosti". UR, 17(1973) 1, p. 24

²⁷A. Stamać: "Znanost o književnosti danas u Hrvatskoj", UR, 23(1979) 4, pp. 283-288.

²⁸V. Žmegač: "Dileme povijesne projekcije književnosti". In: *Oko književnosti* (collection of essays). Zagreb 2004, 51-63.

²⁹Z. Konstantinović: "Od imagologije do istraživanja mentaliteta". UR, 30(1986) 2, pp. 137-142. The author reports on the development of imagology within French comparative literary study, connects literary anthropological research with Jaus's shift towards reception and analyzes M. Foucault and his literary "archaeology" as an excellent example of a literary theoretical incursion into the obsolete structures of collective consciousness which harbor complex myths, ideologies and utopias, with which the author necessarily corresponds as with his authentic context, which is invariably inscribed in the literary work.

³⁰V. Biti: "Recepcija semiotike u radovima zagrebačke znanosti o književnosti". UR, 34(1990) 1, pp. 117-127. Biti

4 A METHODOLOGICAL LEGACY

Owing to the imperfect results of interpretation, that is, to its individual realizations in which it is impossible to avoid arbitrariness, contingency, subjectivity and purposeless ahistoricity, the Zagreb School in its mature phase adopted a conciliatory approach: every literary work should be incorporated into literary tradition and have its properties and stylistic characteristics described in detail as to the genre and mode it belongs to; in this manner the description of the structure of the literary work and its ties with the stylistic formation in which it emerged can be functionally linked.

In the period of the invasion of the newspeak of speculative literary theory³¹ in the mid 1990s, P. Jirsak warns about an important controversy within scientific literary study: a large part of its terminology was created by the self-endeavour of its subject, but not with the aim to be used in the metatextual scientific literary study method. In spite of the efforts, few concepts in scientific literary study have semantic coherence stable enough to be unambiguous in all contexts. Semantic coherence, according to a suggestion by A. Stamać, is ensured by the following: a metalanguage empiricism, scientificity of style, logicity, terminological systematization³². Although Stamać tries to define precisely each of these conditions, he concludes that the terminology of scientific literary study is an amalgamated system in which concepts from different disciplines are combined³³.

Notwithstanding doubts, the historical study of literature is still one of the most important fields within scientific literary study. The legacy of former positivism is visible here and there in variously conceived sociological approaches, which in fact are left with no choice but to return again to biographies, literary programs and socio-political circumstances. The literary work is at

.....
analyzes, using *Studij književnosti*, Škreb's contempt for the reconstruction of the author's intention and Škreb's aspiration towards synchronic description, the creation of space for diachrony in *Oblik i smisao* by S. Petrović, *Književno stvaralaštvo i povijest društva* by V. Žmegač, whom he highlights as the typical representative of the Zagreb School, *Uvod u filozofiju književnost* by M. Solar and *Stilske formacije* by A. Flaker, by Biti's admittance the only one to interpret the literary text in terms of its inner structure, criticizing the members of the Zagreb School for an inclination to deny the literary structure having its function, which is always dependent on some historical conditioning and extraliterary horizon (p. 124).

³¹P. Jirsak: "Načela književnoznanstvenoga nazivlja zagrebačke škole i praško iskustvo". UR, 39(1995) 3-4, p. 187

³²A. Stamać: "Jezik znanosti o književnosti", UR, 28(1984) 3, p. 250

³³Although the above-mentioned conditions of "scientificity" basically cannot be refuted, the belief in the so-called zero degree of writing (the so-called expert writing style from the pragmatic point of view) does not seem justified. Not even in the most consistent examples of immanentism, as Škreb's interpretations are, nor in Stamać's conceptually overabundant discourse, where there is no elimination of the author nor is the author's attitude towards the subject invisible. An insistence on the impersonal subject may in addition seem as a simulation of exactitude in scientific literary study.

the center of every scientific approach to literature, but (as Flaker foresaw³⁴) only as one of many parts of a broad cultural history of a particular period or cultural circle. The historical commentary on the literary work, when at the center of its interest are the writer's biography and the context of his writing, can have practical significance, if it already does not boast any other values. Nevertheless, as in scientific literary study nothing can be determined a priori, so not every biographism is necessarily positivism, just as not every analysis of the style of the literary work is by virtue of the choice of its subject "more scientific" than the description of realities not immanent to the text, as the writer's biography is.

No field of scientific literary study can (nor it should) follow the methods of the natural sciences, which gave the initial impetus to the philological positivism of 19th century literary history. The need for scientific literary study to emancipate itself, articulated in Russian formalism, ended in a paradox: the result of radical antipositivism was radical empirism, nothing other than the other side of the positivist medal³⁵. Although nominally antipositivist, even contemporary literary study refers to the achieved exactitude of its methods and considers the description of the abstract rules of the literary process to be its main task, deluding itself with the 19th century "scientificity" ideal.

::5 A METHODOLOGICAL AWARENESS CRISIS

The status of the umbrella terms, such as the modern modernism, the avant-garde, the postmodern, postmodernism³⁶ is still being discussed in Croatian scientific literary study. Since "postmodern" literary study is based on the idea of plurality, the domination of the media culture, a large number of different theoretical systems, methods and identities, as literature itself is, its study is characterized by two phenomena: mistification (by concealing identity) and autobiography (by revealing identity), so that in this context both literary study theories and terms are merely stories, that is, myths³⁷.

Scientific literary study as a scientific discipline *sensu stricto* lacks a unique method³⁸. The ahistoric formalistic approaches advocated at European and US modern language departments in the 1960s are becoming less popular among

³⁴A. Flaker: "Poredbena književnost i povijest književnosti". UR, 20(1976) 3, p. 347-349.

³⁵S. Petrović: "Prevladavanje antipozitivističke pobune". UR, 14(1970) 1-2, pp. 181-187.

³⁶D. Oraić Tolić: Kraj stoljeća. Mit i književnoznanstveni termin. UR, 43(1999) 3-4, p. 199-210.

³⁷Ibid., p. 209

³⁸Speaking of comparative literary study as a separate discipline in scientific literary study, the crisis of the method and its consequences are described by M. Beker: "Je li komparativna književnost u krizi?" UR, 42(1998) 2, pp. 91-100.

literary researchers. Russian formalism and its influence on structuralism, among many choices of critical reflection, can be reassessed in the following manner: from the assumption that the structuralist thesis that language is a system with its own rules³⁹ is not questioned, it follows that everything which possesses its own rules is autonomous, and everything which is autonomous is closed and removed in relation to all those things which are not part of the system. Although the most purposeful and fruitful structuralist theses (one of which is the self-reference of poetic language) are derived from these seemingly evident propositions, it is evident, to put it simply, that language is not a closed system and that it is directly dependent on the contextual usage⁴⁰.

M. Beker in a critique of Peter Washington's *Fraud: Literary Theory and the End of English* (London 1989) outlines in detail Washington's theses and his original critical commentaries which testify to his view on the state of literary study. With the aim to dispute the methods of literary theory and scientific literary study and its structuralist foundations, the whole "structuralist project" is questioned because it neglects the fact that literature is not only a symbolic code but a phenomenon which develops historically⁴¹. After it was adopted in the 1960s from linguistics, where it had at the time already gained the status of the conventional method, structuralism, i.e. the structuralist linguistics method, has produced results in the description of metrics and versification, ergo improving specialist knowledge, especially in the area of verse study, but without the possibility of solving general literary issues⁴².

In recent Croatian scientific literary study works, the tendency of immanentism is still recognizable, however, the so-called cultural interpretation (as part of cultural studies or literary anthropology) is dominant there⁴³. The formalistic approach is the most adopted one until the end of the 1980s, when scientific literary study categories bring history and historicity back (via new historicism and cultural materialism). Immanentism as a methodological legacy is not completely overcome considering that every interest in style entails the reception method which primarily studies text, not its background. In scientific literary study, the idea about an objective insight is replaced with the realiza-

³⁹M. Beker: "Križa poststrukturalizma, križa teorije?", UR, 34(1990) 4, p. 357

⁴⁰Beker, commenting on Raymond Tallis, endorses the view that language as a system cannot be defined independently of reference, that is, extralinguistic reality (*Not Saussure*, London 1988).

⁴¹Washington's work and Beker's critique indicate to what extent the Croatian milieu was aware of the growing weariness resulting from an excess of theory and the "scientificity" of literary research, which is a very important step in the observation of the changes in the approach to literature from the first issues of *Umjetnost riječi* until the end of the 1980s.

⁴²R. Katičić: "Lingvistički strukturalizam i proučavanje književnosti". UR, 15(1971) 3, pp. 177-181.

⁴³L. Rafolt: "Zabilješke o jednome poglavlju suvremene hrvatske znanosti o književnosti: nove tendencije i nove paradigme". In: *Jezik književnosti i književni ideologemi* (collection of essays). Zagreb 2007, 137-169.

tion that an unambiguous representation of literary history is impossible⁴⁴.

The chronological synthesization of the national literature during the second half of the 20th century gradually lost its scientific legitimacy, failing to demarcate its subject from that of cultural and general history. As a result, literary history has become an author catalog, which classifies literary material into compartments, connected only by facts from general history⁴⁵. One should be able to both historically situate and interpret literary facts in terms of extraliterary circumstances, which does not mean that literature is an illustration of general history. The evolutionary principle of development does not apply to literature nor is there a development course which would be immanent to literature. The constituent layer represents the relationship with the tradition every literary work belongs to (whether it imitates or disputes the tradition), and the awareness about this layer is already a literary historical reconstruction. An insistence on the description of this layer is not sociological determinism⁴⁶, but the commentary which in its own right will become part of the same literary history as the subject it describes and serve future readers for the reconstruction of the corresponding period. And so forth indefinitely.

⁴⁴Ibid., p. 164

⁴⁵V. Žmegač: "Problem književne povijesti". UR, 23(1979) 1, p. 9

⁴⁶Id.: "Spoznajni interes historiografije književnosti". UR, 24(1980) 2, pp. 77-84.

:WORKS CITED

- M. Beker (1988): "Od strukturalizma do dekonstrukcije". UR, 32, 1, pp. 7-32
- M. Beker (1990): "Kriza poststrukturalizma, kriza teorije?". UR, 34, 4, p. 357
- M. Beker (1998): "Je li komparativna književnost u krizi?" UR, 42, 2, pp. 91-100.
- V. Biti (1989): Pripitomljavanje drugog. Zagreb.
- V. Biti (1990): "Recepcija semiotike u radovima zagrebačke znanosti o književnosti". UR, 34, 1, pp. 117-127.
- V. Biti (1997): "Znanost o književnosti. Uvod u genezu i stanje pojma". UR, 41, 1-2, pp. 1-19.
- B. Donat (1968): "Načela tzv. škole zagrebačke stilističke kritike". Kritika, 1, 3, pp. 254-268.
- A. Flaker (1976): "Poredbena književnost i povijest književnosti". UR, 20, 3, pp. 347-349.
- A. Flaker (1976): "Komparatistika ili znanost o književnosti?". UR, 20, 3, p. 355
- A. Flaker (2010): *Autotopografija*, II. Zagreb, pp. 29-31.
- P. Jirsak (1995): "Načela književnoznanstvenoga nazivlja zagrebačke škole i praško iskustvo". UR, 39, 3-4, p. 187
- A. Kalinski (2004): "Metodološki pristup Zdenka Škreba". UR, 48, 2-4, pp. 119-129.
- Z. Konstantinović (1986): "Od imagologije do istraživanja mentaliteta". UR, 30, 2, pp. 137-142.
- R. Katičić (1971): "Lingvistički strukturalizam i proučavanje književnosti". UR, 15, 3, pp. 177-181.
- D. Oraić Tolić (1999): Kraj stoljeća. Mit i književnoznanstveni termin. UR, 43, 3-4, pp. 199-210.
- D. Oraić Tolić (2004): "Aleksandar Flaker i Zagrebačka škola". In: *Oko književnosti* (collection of essays). Zagreb, 21-38.
- S. Petrović (1970): "Prevladavanje antipozitivističke pobune". UR, 14, 1-2, pp. 181-187.
- L. Rafolt (2007): "Zabilješke o jednome poglavlju suvremene hrvatske znanosti o književnosti: nove tendencije i nove paradigme". In: *Jezik književnosti i književni ideologemi* (collection of essays). Zagreb, 137-169.
- Lj. Srhoj-Čerina (1994): "Stil i stilistika na stranicama Umjetnosti riječi". Glasje, 1, 1, pp. 21-32.
- A. Stamać (1979): "Znanost o književnosti danas u Hrvatskoj", UR, 23, 4, pp. 283-288.
- A. Stamać (1984): "Jezik znanosti o književnosti", UR, 28, 3, p. 250
- A. Stamać (1986): "Znanost o književnosti između sustava i povijesnosti", UR, 30, 2, pp. 171-176.
- M. Šicel: "Aleksandar Flaker, Izabrana djela", PSHK, knj. 157/I, pp. 7-21.
- Z. Škreb (1973): "Nov pogled na metodologiju povijesti književnosti". UR, 17, 1, p. 24
- S. L. Udier (2011): "Jezik književnosti u modernome hrvatskome jezikoslovlju i književnoj znanosti". Kolo, 19, 5-6, pp. 135-177.
- J. Užarević (1986): "Umjetnost riječi: književnost i jezik". UR, 30, 4, pp. 289-321.
- J. Užarević 2002: "Znanost o književnosti i teorija interpretacije". In: *Između tropa i priče*. Zagreb, 113-134.
- V. Žmegač (1979): "Problem književne povijesti". UR, 23, 1, p. 9
- V. Žmegač (1980): "Spoznajni interes historiografije književnosti". UR, 24, 2, pp. 77-84.
- V. Žmegač (2004): "Dileme povijesne projekcije književnosti". In: *Oko književnosti* (collection of essays). Zagreb, 51-63.
- V. Žmegač (2004): "Književna povijest i teorija u Zdenka Škreba". UR, 48, 2-4, pp. 89-96.
- V. Žmegač (2006): "Pedesetogodišnjica "Umjetnosti riječi", UR, 50, 2-3, pp. 127-132.

Jurij Selan
**PREZENCA IN
DISKURZ, 2. DEL:
MED KULTURO
POMENA IN
KULTURO
PREZENCE**

231-252

ODDELEK ZA LIKOVNO PEDAGOGIKO
PEDAGOŠKA FAKULTETA,
UNIVERZA V LJUBLJANI
KARDELJEVA PL. 16
SI-1000 LJUBLJANA
JBSELAN@YAHOO.COM

::POVZETEK

AVTOR V ČLANKU ANALIZIRA pogoje eksistence in delovanja v zahodni kulturi. Pri tem se opre na razlikovanje Hansa Ulricha Gumbrechta med kulturo pomena in kulturo prezenca. Avtor ugotovi, da je na prezenci baziran odnos človeka do sveta v zahodni kulturi prej izjema kot pravilo, ter da je za zahodno kulturo značilno progresivno stopnjevanje proti kulturi pomena. To se v postmoderni posebej razkriva skozi socialno konstrukcionistično pojmovanje diskurza, kjer se diskurz uveljavi kot socialno-jezikovna mera, ki povsem determinira človekovo mišljenje, izkušanje in delovanje. Avtor socialno konstrukcionistično pojmovanje diskurza problematizira ter predstavi zmerni realistični pogled, ki pristaja na korespondenco med dvema vrstama pogojev, ki določajo človekovo delovanje v kulturi: svetom tipičnih družbenih omejitev in svetom arhetipičnih naravnih možnosti.

Ključne besede: diskurz, prezenca, Hans Ulrich Gumbrecht, kultura pomena, kultura prezenca, socialni konstrukcionizem

ABSTRACT**BETWEEN MEANING CULTURE AND PRESENCE CULTURE**

In reference to Hans Ulrich Gumbrecht's distinction between meaning culture and presence culture, the author analyses conditions of existence in Western culture. According to the author, Western culture is defined by gradual progression towards meaning culture. In postmodernity, this is especially characterized by a radical social constructionist definition of discourse, where discourse is defined as social-linguistic measure that absolutely determines human understanding, experiencing and doing. The author argues against radical social-constructionist understanding of discourse and presents a moderate realistic view according to which typical social or discursive conditions and archetypical natural conditions must be understood as corresponding and supplementary.

Keywords: discourse, presence, Hans Ulrich Gumbrecht, meaning culture, presence culture, social constructionism;

::1. UVOD: MED PODREJANJEM IN PREDAJANJEM

Vsak pojav, ki ga v svetu opazimo, je zgolj vrh ledene gore, katere večji del se nahaja pod gladino in je očem skrit. Ta skriti del je družbena resničnost,

katere del smo mi sami, potujemo z njo in jo tudi spreminjamo, ne da bi se tega prav dobro zavedali. V tem članku zato želim premisliti *pogoje človekove eksistence in delovanja v zahodni kulturi*, ki vplivajo na javljanje najrazličnejših pojavov v njej.

V članku "Prezenca in diskurz, 1. del: K pogojem in izvorom doživetja prezenca" opisujem t. i. doživetja prezenca, do katerih prihaja v intenzivnih in posebnih trenutkih srečevanja med človekom in svetom. Zdi se, da je v sodobni zahodni kulturi tovrsten na prezenci baziran odnos človeka do sveta postal bolj izjema kot pravilo. Intimnega stika s stvarmi in ljudmi ne cenimo toliko, kot cenimo postavljanje v presojojajočo distanco. V taki naravnosti se nam zato pogosto zdi izkustvo Henrija Nouwena, ki sem ga opisal v naveden članku, nekako zaslepljeno, s tem pa nek nepotreben šum v izkustvu, ki nam zgolj zakriva pot do jasnega pomena ter ga je zato potrebno odstraniti.

Glede na opisano tendenco lahko ločim dve usmerjenosti, ki jih neka realna kultura lahko zavzame. S Hansom Ulrichom Gumbrechtom ju bom imenoval *kultura pomena* (ang. *meaning culture*) in *kultura prezenca* (ang. *presence culture*).¹

Temeljna diferenca med tema dvema kulturama se kaže v stopnji *funkcionalizacije* človekovega odnosa do sveta. Dominantno usmerjenost kulture prezenca tako odraža želja po biti s stvarmi v neposrednem in nekako brezinteresnem stiku, v katerem si sveta ne skušamo tako ali drugače *podrediti* in mu na silo vsiliti neke funkcije, pač pa želimo z njim preprosto (so)biti in se mu *predati*. Na drugi strani pa je temeljna karakteristika kulture pomena, da skuša človekov odnos do sveta na vseh ravneh funkcionalizirati, kar zahteva distanciranje od prisotnosti v konceptualno oddaljenost, iz katere je mogoče izvajati maskiranje in "zatemnjevanja" prezenca s tisoči pomeni.

Gumbrecht dualizem *kultura prezenca* in *kultura pomena* v humanistiko vpelje z dvojnimi namenoma, ki mu bom tudi sam sledil. Prvič zato, da bi opozoril, da je ekskluzivni status funkcionalističnega intelektualizma kot edinega pravega osmišljanja stvari, izjemno problematičen, saj takrat, ko se za trenutek ustavimo in smo s stvarmi skupaj samo *so-prisotni* v tišini, izjemno veliko pridobimo. Ker narava takega doživetja seveda ni samo surovo senzualna, poudarjanje teh vrst izkustev znotraj humanistike ne skuša biti poziv k nekemu vulgarnemu materializmu, pač pa je zgolj apel k temu, da bi znali tudi v takih izkustvih prepoznati vrednost in pomembnost. Poudarjanje tovrstnih doživetij zato tudi ne skuša biti manifest proti kartezijanski dediščini, pač pa le opozorilo, da način funkcionalističnega prisvajanja, ki ga ta privilegira, ne izčrpa vse kompleksnosti in smiselnosti sveta.

¹Prim. Gumbrecht, H. U. (2004): *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, Stanford: Stanford University Press, str. 141–142.

Drugi namen Gumbrechtovega razlikovanja pa je v tem, da bi, kljub v temelju nekonceptualni naravi doživetja prezenca, vseeno poskušali s pomočjo določenih pojmovnih razlikovanj njegovo naravo tudi teoretsko osvetliti. Ko bo namreč postalo jasno, da smisel sedeti skupaj pri večerji – ali ljubiti se – ni samo v komunikaciji kot izmenjavi informacij,² pa bo postalo pomembno tudi to, da imamo na voljo pojme, ki bi nam na to, kar je v našem življenju bistveno nekonceptualno, omogočili opozoriti.

Sintagmi “kultura pomena” in “kultura prezenca” v tem smislu tako ne skušata biti opisa dveh realnih kultur, pač pa sta nekakšna *idealna tipa*, dve gorišči ene elipse-kulture. Zato v resnici ni mogoče brez škode enostransko zagovarjati ne ene ne druge ekstremne pozicije. Lahko pa seveda v določeni konkretni kulturi identificiramo orientacije proti enemu ali drugemu polu ter sledimo simptomu, ki so ali bolj izraz učinkov prezenca (npr. zakramenti v katoliški cerkvi in religiozni pojavi nasploh; pa tudi umetniški artefakti) ali pa bolj izraz učinkov pomena (kot npr. parlamentarno odločanje, znanstveni modeli).

::2. TEMELJNE KARAKTERISTIKE KULTURE POMENA IN KULTURE PREZENCA

Naj poskušam najprej podrobneje proučiti, kakšne so temeljne karakteristike teh dveh idealnih tipov, ki jih lahko v neki realni kulturi spremljamo v različnih razmerjih.

Značilno za kulture pomena je, da človek v njih verjame, da je sposoben z intelektualno močjo duhovno izstopiti iz svojega telesa in se razcepiti na vsemogočno *res cogitans* in manjvredno *res extensae*.³ Temeljna *differentia specifica* kultur pomena sta zato *funktionalizacija* in *mentalizacija* izkustva. Ko namreč človek izpostavi vsemogočnost *logosa* in definira svoje bistvo kot “stvar, ki misli”, se s tem v odnosu do svojega telesa in do telesnosti sveta nasploh avtomatsko postavi v ekscentrično in superiorno pozicijo, iz katere lahko nato oboje podredi neki *funkciji*, izrabljivosti. Telo in svet postane za *res cogitans* zato le skupek materije brez smisla in funkcionalne uporabnosti, ki mu ju mora šele on pripisati s svojo intelektualno močjo v *intelektualni podreditvi*. Človek v kulturi pomena je tako prepričan, da si lahko s svojim umom svet povsem podredi, nadzoruje in obvlada in da šele to svetu da nek smisel. Kulture pomena so zato *subjekt-centrične* (*antropocentrične*).

Nasprotno pa je za kulture prezenca značilno, da v njih človek svoji intelektualni sposobnosti ne pripisuje privilegirane položaja, pač pa jo razume kot

²Prim. prav tam, str. 140.

³Prim. prav tam, str. 80–86.

utelešeno in tesno prepleteno s svojim *telesom*, s katerim se le kot celota rojeva in razvija. Če telo v kulturi pomena velja za ječo in omejitve duha, pa v kulturi prezenca velja za mesto, kjer se duh šele lahko rojeva in postaja svoboden. In ker se v kulturi prezenca človek čuti povezanega s svojim telesom, se zato čuti tudi enakovrednega drugim telesnostim v svetu in z njimi povezanega v nedeljivo kozmološko celoto. Zato posledično tudi ne skuša drugih subjektov in objektov podrediti svojemu jazu, pač pa poskuša v njihovi prisotnosti predvsem (pre)živeti in (so)biti. V kulturi prezenca odnos med duhom in telesom, jazom in drugim zato ni razumljen le funkcionalistično, pač vidi smisel tudi v doživetem brezinteresnem *predajanju* (namesto *funkcionalistične zaznave* torej išče *estetsko zaznavo* v izvornem pomenu besede), v *erotičnem stiku*, za katerega je značilno predvsem upoštevanje telesnosti drugega. Zato pa skuša tudi v situacijah, ki sicer zahtevajo funkcionalističen pristop k stvarnem, vnesti vidik spoštljivosti do njihove prednosti.⁴ Kulture prezenca so torej *objekt-centrične* (ali *kozmoцентриčne*).

Ker je v kulturi prezenca bistven vidik samo-nanašanja subjekta *telo*, potem je temeljna ontološka dimenzija, okrog katere se kultura prezenca vrtinči, *prostor*. Prostor je namreč ontološki pogoj eksistence telesnosti, hkrati pa tudi pogoj za vzpostavljane erotičnega stika med različnimi telesnostmi. Nasprotno pa je prvobitna ontološka dimenzija v kulturi pomena čas. *Res cogitans* za svoj obstoj potrebuje predvsem čas, v katerem razvija svojo zavest, medtem ko prostora vsaj načelno ne potrebuje. V kulturi pomena se vse pomembno dogaja v času: v času se razvija misel, refleksija, dosegajo se spoznanja, posreduje se pomen ipd. To seveda ne pomeni, da tudi v kulturi prezenca čas nima svoje vrednosti, pač pa le, da nima primata nad prostorom. V resnici je za kulture prezenca značilna nekakšna brezčasnost, večna aktualnost, ki postane posebej evidentna ob primerjavi umetnostnih, religioznih in znanstvenih pojavov. Aktualnost nobene umetnine nikoli ne mine, prav tako aktualnost nobenega pravega religioznega pojava. To imata skupnega umetnina in Kristusova žrtev na križu. Njuna aktualnost in dogajanje sta večna. Umetnine iz preteklosti so danes ravno tako aktualne, kot so bile takrat, ko so bile narejene. Nasprotno pa je za znanstvena spoznanja bistveno, da se dograjujejo, zamenjujejo in razvijajo v času. Kar v znanosti pride kasneje, je boljše, pravilnejše in bolj razvito kot tisto prej. Zato pa je tudi značilno, da v kulturah prezenca privilegirano mesto dobijo pojavi umetnosti ter religioznosti, medtem ko v kulturah pomena prihajajo v ospredje pojavi znanosti.

⁴Tako je na primer znano, da v določenih kulturah lovci živalim, ki jih uplenijo izkažejo spoštovanje na različne načine. Prav tako bojevniki izkažejo ubitim sovražnikom spoštovanje ipd. Danes, ko meso in drugo hrano kupimo v supermarketih, na kaj takega seveda niti ne pomislimo, pač pa pristopamo k hrani izključno funkcionalistično. Izkaz spoštovanja do hrane tudi sicer izražajo različni verski obredi pred jedjo (npr. molitev).

V kulturi pomena in kulturi prezenze prihajajo v ospredje tudi različne vrste pogojev človekove eksistence v svetu. Ker je v kulturi pomena pomemben človek kot *res cogitans*, potem so v ospredju tudi tiste vrste pogojev, ki to raven eksistence pogojujejo. To so pogoji duha, mišljenja, volje ipd. Ker te pogoje uveljavlja družba, prihajajo v kulturi pomena do izraza predvsem *tipični* družbeni pogoji. Danes se v zahodni kulturi na te pogoje bolj kot na kreativne možnosti gleda kot na nepoljubne in rigidne omejitve, ki svobodno ustvarjalnost človeka omejujejo, če ne povsem preprečujejo. Take funkcionalistične omejitve sodobne sociološke teorije izpostavljajo pod koncepcijo *diskurza*, ki se ji bom posvetil v nadaljevanju. Človek v kulturi pomena se torej sprašuje predvsem po tem, kako ga družba z družbenimi zakoni omejuje, kakšne funkcije mu določa in kako je nekdo iz druge kulture povsem drugače omejen. Na drugi strani pa prihajajo v kulturi prezenze bolj do izraza naravni pogoji eksistence (geografski, biološki, fizikalni ipd.), torej predvsem pogoji telesa, ki jih postavlja sama narava. Ti pogoji pa niso tipični, pač pa so univerzalni za vse ljudi, torej *arhetipični*. Če vidi v kulturi pomena človek v družbenih pogojih predvsem omejevalce svobode, pa človek v kulturi prezenze vidi v naravnih pogojih predvsem polje naravnih danosti in možnosti, s katerimi mora, če želi preživeti, stopiti v sožitje, v nekakšno sinhronijo. Človek v kulturi prezenze se zaveda, da vse ni odvisno samo od njega in družbe, pač pa je mnogo odvisno od tega, kako se uspe povezati z naravnimi danostmi, se jim predati in njihov vpliv vključiti v lastno svobodno delovanje.

Tako različno pojmovanje pogojev eksistence ima zato vpliv tudi na različno razumevanje samega človekovega delovanja. Ker prihajajo v kulturi pomena predvsem v ospredje pogoji duha, potem je njena vizija *idealizacija*. Kultura pomena namreč ceni in izpostavlja predvsem idejno zasnovano delovanje, ki določi *funkcijo*, telesni *realizaciji* pa odreka vrednost in pomembnost, saj jo ima zgolj za tehnični dodatek, ki funkcijo postavi v snov, na njo samo pa nima vpliva. Nasprotno pa v kulturi prezenze ideja ni nekaj, kar bi lahko že povsem izoblikovano bivalo po sebi, pač pa velja, da so v samem telesnem procesu realizacije na delu mehanizmi, ki ideje transformirajo in preko katerih se ideja šele lahko verificira, prizemlji in sploh postane resnična. Tako stališče je posledica upoštevanja naravnih pogojev eksistence, ki posegajo v telesno plat delovanja in povzročajo, da volja narave ni nujno tudi volja človeka — da gre lahko ustvarjalni proces neko svojo pot mimo zamišljenega in družbeno determiniranega koncepta. Ta nenadzorljiv vpliv narave se s pozicije kulture pomena sicer kaže kot nesmiselno naključje, tehnična napaka ali šum, ki moti funkcionalno organizacijo stvari, s kozmološkega stališča, ki prežema kulturo prezenze, pa je smotrno del delovanja.

::3. NAČINI PRISVAJANJA SVETA

Opisane razlike med kulturami pomena in kulturami prezenca se nato kažejo v privilegiranju različnih izkustvenih načinov, v katerih človek vzpostavlja stik s svetom. Gumbrecht med poloma kulture prezenca in kulture pomena tako identificira štiri temeljne *načine prisvajanja* (ang. *types of world-appropriation*):⁵

1. *Zaužitje*. *Zaužitje* pomeni presnovo drugega telesa v lastno telo (ko jaz *zaužijem*) ali presnovo mojega telesa v telo nekoga drugega (ko mene nekdo *zaužije*). Ker gre pri tem načinu prisvajanja za dobesedno transformacijo dveh telesnosti v eno in za izjemno intenzivno "prelivanje" čutnih in emocionalnih dimenzij izkušanja preko vedenja in pojmovanja, se zdi zaužitje najradikalnejša oblika manifestacije potrebe po prezenci. Oblike takih zaužitij se lahko manifestirajo na najrazličnejše načine, od vsakdanjega prehranjevanja, preko religioznih pojavov, kot je evharistija, pa do najrazličnejših deviantnih oblik zauživanja, kakršno je na primer kanibalizem. Doživetje, ki ga zagotovi zaužitje je lahko izjemno intenzivno tako v zaželenem smislu, ko na primer uživamo ob hrani, hkrati pa lahko doseže izjemno stopnjo intenzivnosti v grozljivem smislu, če postanemo mi sami tisti, ki nas nekdo zaužije.

2. *Penetracija*. Drugačna in navidezno morda manj intenzivna (a toliko bolj raznolika) oblika doživetja se razvije v penetraciji enega telesa v drugega, torej pri telesnem stiku, v katerem pride do začasne združitve dveh telesnosti, ki po koncu izkustva ostaneta ločeni. To se na primer zgodi v objemu med otrokom in materjo, v erotičnem spolnem aktu, pa tudi pri vseh tistih človekovih delovanjih, ki dobesedno zahtevajo, da si "umažemo roke", na primer v procesu realizacije umetniških del. V primerjavi z zaužitjem je penetracija ponovljiv akt, saj se druga telesnost, ki jo izkusimo, ne presnovi in ne razkroji v nas, pač pa ostane telo zase, čeprav se lahko v tem aktu bistveno in močno spremeni. Tudi penetracija lahko zato privzame razne deviantne oblike, kot so umori preko neposrednega telesnega stika ali pa s seksualnostjo povezani zločini.

3. *Misticizem*. Za mistično izkustvo je značilen nekakšen paradoks. Po eni strani je močno telesno doživetje z visoko stopnjo občutenja, ki lahko pusti celo telesne rane (npr. stigme), po drugi strani pa je od telesnega radikalno oddaljeno, saj objekt, ki zagotavlja mistično doživetje, ni več neka druga telesnost, pač pa absolutno duhovno. Značilno za mistično izkušnjo je torej, da je pri njem reakcija našega telesa na nekaj povsem duhovnega tako intenzivna (včasih morda še bolj), kot bi bila reakcija, če bi bili v resnici v neposrednem stiku z drugim telesom.

⁵Prim. Gumbrecht, *Production ...*, n. d., str. 86–90.

4. *Intelektualna interpretacija*. Ker je temeljna značilnost kulture pomena poudarjanje moči duha nad telesom, človeka nad naravo, jaza nad drugim, potem je za načine prisvajanja, ki so privilegirani v kulturah pomena, značilno, da v njih konceptualne dimenzije izkušanja prevzamejo primat nad čutnimi in emocionalnimi. To v idealni obliki pripelje do takega načina prisvajanja, kjer je telesna distanca popolna, telesnega odziva sploh več ni ali je minimalen, opraviti pa imamo s čistim konceptualnim zapopadenjem in idealizacijo. V takih načinih prisvajanja se čutni stik povsem reducira, če se ga že tolerira, pa je to zgolj do stopnje distalnih čutov, kot je vid. Najbolj vzorčno obliko takega načina prisvajanja predstavlja *intelektualna interpretacija*, pri kateri s svetom ne pridemo v telesni stik, pač pa mu zgolj od daleč pripišemo pomen in ga spravimo v obvladljiv sistem.

Ti različni modusi prisvajanja v kulturah pomena in kulturah prezenze posledično vodijo tudi do različnih vrst *znanja*. Za legitimno znanje v kulturi pomena tako velja samo tisto znanje, ki ga producira subjekt kot *res cogitans* v procesu intelektualne interpretacije. Znanje, ki bi lahko nastalo drugače in ki ga ni mogoče pojmovno zaobseči in eksplicirati, v kulturi pomena ne velja za znanje, pač pa za nekaj, kar je šele potrebno interpretirati. Zato daje kultura pomena izrazit poudarek na *interpretativne sposobnosti* subjekta in na *razlaganje že obstoječega*.

Na drugi strani pa znanje v kulturi prezenze ne nastaja samo v procesu intelektualne interpretacije že obstoječega, pač pa tudi v drugačnih stikih s svetom, kot je na primer *razodetje* (kot božje razodetje), ki je oblika mysticizma, pa tudi v raznih oblikah penetracij, *in-formirajočih kreacij*, ki vodijo v *realizacijo še ne obstoječega*. Te nujno zahtevajo rokovanje in poseganje v stvari, kar se na primer dogaja v aktu umetniške realizacije. Značilnost teh načinov doseganja znanja je, da nastajajo na pobudo objekta samega, se kar nekako zgodijo in so v veliki meri za logos nepredvidljivi in nenadzorljivi. Podobno kot subjekt ne more nadzorovati, kdaj se mu bo Bog razodel in tudi ne more vplivati na vsebino razodetja, tako subjekt tudi v umetniški ustvarjalnosti ne more povsem nadzorovati svojega delovanja in povsem predvideti rezultata, ki bo na koncu realizacije nastal. Na drugi strani pa je intelektualna interpretacija akt, za katerega da pobudo subjekt, ki proces tudi povsem nadzoruje in obvlada.

Kultura pomena in kultura prezenze zato sam *proces realizacije* – poleg tega, da mu pripisujeta različen hierarhični status – tudi razumeta bistveno drugače. V kulturi prezenze je tak proces razumljen kot neke vrste *magija*. Magija v tem smislu, da gre za proces, ki *naredi stvari, ki so nevidne vidne, vidne pa nevidne*. Magični proces naredi nekaj iz nič ali pa nekaj spremeni v nič. Ta magični proces, čeprav ga izvaja človek, pa nikakor ni samo od človeka odvisen. Celo tistemu, ki ustvarja, ni jasno, zakaj nastaja to, kar nastaja in

kako to sploh nastaja. Na drugi strani pa kultura pomena take spremembe iz nič v nekaj in iz nekaj v nič ne dopušča, prav tako pa ne dopušča možnosti, da bi na ustvarjalni proces vplivalo karkoli zunaj človeka, zunaj duha in zunaj družbene stvarnosti. Proces realizacije zato razume v luči funkcionalizma — kot popolnoma nadzorljiv prenos fiksne ideje v izvedbo.

Pri omenjeni tipologiji načinov prisvajanja se mi zdi najbolj zanimivo to, da lahko natančno pokaže, kako se znotraj polarnosti med kulturo pomena in kulturo prezence umešča (likovna) umetnost. Umetnost namreč vselej zahteva telesni stik z materijo, poseg v drugo telo z rokami, zato se njen pristop nahaja na ravni prisvajanja s penetracijo. Poudarek v umetniški ustvarjalnosti torej ni na intelektualnem pripisovanju pomena, pač pa na “produkciji prisotnosti”, ki nastaja v penetraciji. S tega stališča bi bili lahko predstavniki kulture prezence prav umetniki, artizani in nasploh vsi tisti, ki imajo opraviti z erotičnim stikom s stvarmi.

Ker je v neposrednem rokovanju s stvarmi težko pozabiti na prisotnost in se povsem postaviti v distanco, ni nenavadno, da so sopotniki “mandatarja” razuma v razvoju zahodne kulture tudi različni “ministri”, kot so na primer zanikanje vrednosti fizičnega dela ter vsega, kar zahteva penetrativni stik z objekti v svetu. Zato zgodovina zahodne kulture izpostavlja predvsem filozofsko-znanstvene dosežke, zanemarja pa dosežke artizanov. In tudi umetnost je v zahodni kulturi pridobila primerno vrednost šele, ko je posvojila karakteristike filozofsko-znanstvenega diskurza in postala *ars liberalis*. Glavni predstavniki kulture pomena zato seveda ne morejo biti umetniki, ki so očitno eksistencialno preveč telesno zavezani “produkciji prezence”, pač pa predvsem čisti gledalci, to so interpreti in teoretiki, ki lahko zavzamejo ustrezno distanco.

V različnih človekovih dejavnostih se učinki prezence in učinki pomena javljajo v različnih količinah, kar kaže na to, da se med njimi ene bolj nagibajo na stran kultur pomena, druge pa na stran kultur prezence. Umetnost in religija se po svojih učinkih in objektih zdita bližje polu kulture prezence, znanost pa na drugi strani dejavnost, v kateri prihajajo bolj v ospredje učinki pomena.

Religiozno izkustvo preferira *misticizem* kot temeljni način stika s svetom. Za religiozno izkustvo se zdi tako nekako karakteristično, da človeka vrača v stanje totalne enotnosti z bivanjem, v stanje, ko se duhovno in telesno (logos in topos) povsem poenotita in zlijeta drug z drugim. Torej v stanje, ki sem ga v članku “Prezenca in diskurz, 1. del: K izvorom in pogojem doživetja prezence” z Erichom Neumannom imenoval “enotna resničnost”. Poleg religiozne prakse pa to enotnost med logosom in toposom po mojem mnenju uresničuje tudi umetnost. Mislim, da obstoji med religioznim in umetniškim izkustvom hkrati neka temeljna bližina, hkrati pa tudi neka bistvena diferenca.

Družji ju usmerjenost k prezenci,⁶ bistveno pa ju razlikuje to, da je prvo oblika misticizma, drugo pa oblika penetracije. Posledica tega je, da do religioznega izkustva lahko pride na osnovi stimulacije s strani nekega povsem duhovnega objekta čaščenja, medtem ko mora umetniško izkustvo nujno nastati pod vplivom materialnega objekta fascinacije, ki ga tisti, ki izkuša, penetrira s svojimi čutili. Umetniški objekt fascinacije mora zato ustvariti človek (zato je *artefakt*), njegova forma pa ima značilnost neke posebne enotne resničnosti, popolne poenotenosti, ki se vzpostavi med duhovnim in telesnim, logosom in toposom. Umetniškega doživetja tako ni mogoče imeti ob objektih, ki niso plod človekove roke, medtem ko je religiozno doživetje v takih objektih sicer mogoče, ne pa nujno. To pa je po drugi strani tudi vzrok tega, zakaj lahko objekti fascinacije umetnosti tako dobro služijo tudi kot potencialni religiozni objekti fascinacije.⁷

Če se zdi intenca religije in umetnosti zagotovitev doživetja prezence (tako Boga kot umetnino je potrebno namreč predvsem *doživeti*), pa je intenca znanosti in njenih objektov – znanstvenih modelov – funkcionalna in mora predvsem zagotoviti posredovanje pomena v intelektualni interpretaciji. Modeli za razliko od artefaktov torej ustvarjajo abstraktno vedenje (logos), ki je prenosljivo in neodvisno od telesnega (toposa), hkrati pa ga je ob potrebi možno v telesno praktično aplicirati in v njem preveriti. Znanstveno spoznanje mora biti funkcionalno, to je prenosljivo, ne pa vezano na doživetje točno določenega telesa. Znanstveni modeli morajo biti *reproduktibilni* (prenosljivi del modela ponavadi imenujemo pojem ali *koncept*), zato pa morata biti duhovno in telesno v modelu do neke mere ločena.

Umetnost torej vzpostavlja tako razmerje med logosom in toposom, ki pripelje do artefaktov, znanost pa tako razmerje, ki vodi k modelom. Prav v tem pa se tudi razlikujeta prisvajanje s penetracijo, katerega rezultat je artefakt, in prisvajanje z intelektualno interpretacijo, katere rezultat je model. Artefakt namreč izpostavlja absolutno neločljivost logosa artefakta od toposa artefakta (*en logos ima samo en topos*), saj privlači predvsem s svojo v penetraciji ustvarjeno prezenco, s katero se je logos nekako poenotil. Njegova funkcionalnost posledično ni v ospredju. Na drugi strani pa intelektualna interpretacija poskrbi, da v modelu poudarek ni na njegovi prostorski prezenci, pač pa na funkcionalnosti in pomenu, ki lahko najde svoje mesto v različnih prostorskih konfiguracijah. Telesni vidik modela zato ponikne v ozadje in izgubi smisel.

⁶Tako doživetje je v srednjeveški mistiki znano pod nazivom "resnična prisotnost", po čemer tudi George Steiner poimenuje svojo knjigo (prim. Steiner, G. (2003): Resnične prisotnosti. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.).

⁷O podrobnejši relaciji med umetnostjo in religijo sicer prim. Muhovič, J. (2002): Umetnost in religija, Ljubljana: KUD Logos.

Za model je zato posledično značilna relativna ločenost logosa od toposa (*en logos ima lahko različne topose*).

::4. SEMIOTIČNI VIDIKI: MED DVEMA VRSTAMA ZNAKOVNOSTI

Opisane značilnosti kulture prezenca in kulture pomena in njenih objektov v umetnosti in znanosti je mogoče dodatno osvetliti tudi ob pomoči *semiotike*.

V kulturi pomena koncepcija znaka sledi modernemu strukturalističnemu razumevanju znakovnosti, ki izhaja iz razsvetljenske koncepcije raztelesenosti subjekta, v semiotičnem smislu pa jo je ekspliciral lingvist Ferdinand de Saussure, ki je naravo znaka definiral z dvema splošnima načeloma: *arbitrarnostjo* in *linearnostjo označevalca*.⁸ Načelo arbitrarnosti se nanaša na nenujno ali poljubno relacijo med duhovnim označencem in materialnim označevalcem, načelo linearnosti pa na enodimenzionalno naravo jezika, ki ga definira zgolj časovna dimenzija. Taki znaki se združujejo v znakovni sistem ali jezik, ki je *družbena institucija*. Ta potem s *konvencijami* določa, kakšne naj bodo znakovne relacije, ki so po sebi sicer arbitrarne.⁹

Tako pojmovanje znaka očitno sledi funkcionalistični logiki kulture pomena, kjer je bistvo človeka duh, njegovo telo pa je zgolj breme in nujno zlo, ki ga je treba obvladati s funkcijo. Enako je bistvo arbitrarnega znaka duhovni označenec, ki mora materialne vidike znake zgolj izkoristiti kot nosilce pomena, zato takoj, ko je bistvo v procesu intelektualne interpretacije identificirano, materialni vidik znaka (označevalec) izgubi za interpretata vsakršno zanimivost, vrednost in smisel, saj preneha opravljati svojo funkcijo. V De Saussureovi koncepciji znakovnosti zato prihajajo v ospredje naslednje temeljne značilnosti kulture pomena: privilegiranje logosa nad toposom in posledično podrejanje toposa funkciji, ki jo določa logos (podobno kot velja za znanstveni model, velja za arbitrarni znak: en logos ima lahko različne topose); privilegiranje časovne dimenzije znaka nad prostorsko; poudarjanje družbenih pogojev eksistence znaka ter postavitve intelektualne interpretacije kot tistega načina prisvajanja, ki ima privilegiran dostop do smisla znaka.

Kulture prezenca pa naravo znaka razumejo drugače. Znak za njih ni *objekt pomena*, pač pa *objekt prezenca*. Če se razsvetljenska koncepcija raztelesenosti v semiotičnem smislu sistematizira kot De Saussureov arbitrarni znak, pa lahko najdemo zasnutek semiotičnega pojmovanja, ki bi bolje ustrezalo kulturi prezenca (s tem pa tudi naravi artefakta v umetnosti), v Aristotelovem

⁸Prim. De Saussure, F. (1997): Predavanja iz splošnega jezikoslovja, Ljubljana: Studia Humanitatis, str. 79–84.

⁹Prim. Frank, M. (2008): "Kaj je 'diskurz'?" V: Nova Revija, xxvii/317–318, str. 178.

razumevanju relacije *bitnost – materija – forma*, ki jo poznamo kot *hilemorfi-zem*.¹⁰ Kot namreč ugotavlja Aristotel v polemiki s Platonom, bistvo stvari ne more bivati samo po sebi v nekem svetu idej, to je neodvisno od posamične stvari, pač pa lahko biva le toliko, kolikor biva v stvareh. Zato pa tudi stvari, ki obstajajo in so ustvarjene, niso združitev nečesa apriori ločenega – neke po sebi obstoječe ideje in neke brezoblične snovi – v neko arbitrarno, zgolj s konvencijo določeno relacijo, ki bi jo dešifriral interpret, pač pa so vselej že ustvarjene kot enovite in smiselne bitnosti, v katerih se materialna in duhovna dimenzija izgradita sočasno, kot hilemorfična celota snovi (gr. *hylō*) in oblike (gr. *morphe*). Nastajajoča stvar se rojeva (gr. *genesis*) in nastaja “od nečesa”, to je izvor nastajanja, “iz nečesa”, to je snov, iz katere nastane, kot njene možnosti, in nastane kot “nekaj”, torej kot neka oblika.¹¹ Posledično Aristotelov koncept znaka za razliko od De Saussurove koncepcije znakovnosti tudi ne postavlja v ospredje interpreta, ki bi preko intelektualne interpretacije iz znaka izoliral označenec, pač pa v ospredje bolj postavlja penetrativni akt kreacije, *postajanja*,¹² ki to enotnost ustvari, s tem pa tudi tistega, ki ustvarja, torej *kreatorja* oziroma *roditelja*.¹³ Bistveno za znak kot enovito bitnost tako ni, da ga intelektualno interpretiramo, pač pa, da ga penetriramo s svojim telesom. K njegovemu smislu zato ne sodi samo intelektualni pomen, pač pa vedno tudi njegova materialna prezenca, način, kako je ta nastala in kako jo doživimo.

V aristotelovski koncepciji znaka tako prihajajo v ospredje naslednje temeljne značilnosti kulture prezenze: poudarjanje utelešenosti in enkratne prezenze znaka (podobno kot velja za artefakt, velja za bitnost: en logos ima lahko samo en topos); poudarjanje prostorski pred časovnostjo; poudarjanje naravnih pogojev eksistence znaka (v ospredje ne prihajajo družbene konvencije, ki poljubno določajo relacijo označenec – označevalec, pač pa naravne možnosti in-formiranja materije, v kateri se bo znak “rodil”) ter poudarjanje penetracije kot načina prisvajanja, ki tak znak ustvari in ki v smisel takega znaka tudi lahko vstopi in ga doživi.

Razliko med arbitrarnim in hilemorfnim razumevanjem znakovnosti je mogoče lepo opazovati na primeru krščanskega religioznega koncepta *transsubstanciacije* (lat. *transsubstantiatio*, gr. *metousiosis*), kjer pride ob prelomu srednjeveške zahodne kulture v moderno zahodno kulturo do ključne spremembe v njegovem razumevanju. V srednjeveški sholastični tradiciji (rimo-katoliška tradicija ta pojav tako razlaga še danes) se je transsubstanciacijo

¹⁰Prim. Aristoteles (1999): *Metafizika*, Ljubljana: ZRC SAZU, sedma knjiga (Z).

¹¹Prav tam, 1033a 24.

¹²Prim. prav tam, 1032a 12–1033a 24.

¹³Prim. prav tam, 1034a 4.

razumelo kot dejansko spremembo snovi celotne substance kruha in vina v *Kristusovo telo in kri*, pri čemer akcidence (pojavnost kruha in vina) ostajajo nespremenjene.¹⁴ S stališča rimo-katoliške teologije pri transsubstanciaciji torej ne pride samo do metaforične spremembe, pač pa do dejanske, saj kruh in vino dobesedno *in praesentia* postaneta *Kristusovo telo in kri*. S katoliškega stališča namreč ni pomembno le, da se je Bog nekoč utelesil kot človek, pač pa je bistveno, da se tudi danes neprestano uteleša vedno in povsod, da torej v evharistiji kontinuirano prihaja do "produkcije božje Resnične prisotnosti".¹⁵ Zato ni nenavadno, da je srednjeveškimi teologom kot konceptualno sredstvo za razlago tega pojava služil prav Aristotelov hilemorfizem.

Takšno dobesedno razumevanje evharistije pa se je nato zdelo modernejši protestantski teologiji naivno, zato je začela uveljavljati drugačno, bolj racionalistično razlago, v kateri je razložila, da v aktu evharistije ne pride do dobesedne transsubstanciacije *in praesentia*, pač pa zgolj do *metaforične evokacije pomena* Kristusovega telesa in krvi *in absentia*. Kristus po prepričanju protestantske teologije tako v hostiji ni zares prisoten, pač pa je tam samo mišljen, simboliziran.

Za ponazoritev različne doživljajske vrednosti teh dveh koncepcij evharistije lahko uporabim sledeč primer. Vsi dobro poznamo primer urugvajske ekipe ragbija, ki je sredi sedemdesetih let doživela letalsko nesrečo in strmoglavila v pobočje Andov.¹⁶ Tisti, ki so preživeli strmoglavljenje letala in vse, kar je nato sledilo, so ostali tam ujeti kar tri mesece, ta čas pa so prehranjevali z mesom umrlih soljudi. Čeprav je bila odločitev za kanibalizem edina pot k preživetju, pa ta še zdaleč ni bila enostavna. Mnogi so namreč v sebi bili izjemne moralne boje in šele misel na Kristusovo žrtev na križu in na obred evharistije, s katerim se ta žrtev vedno znova poustvarja, jih je v tak način preživetja prepričala. Postopoma so namreč začeli verjeti, da so trupla soljudi nekako prešla transsubstanciacijo v Kristusovo telo, ki ga sedaj oni smejo in so ga celo nekako obvezani zaužiti. Ker so verjeli, da se pri evharistiji v kruhu in vinu utelesi Kristus *in praesentia*, so verjeli tudi, da se je Kristus utelesil v truplih umrlih.

Ta primer po mojem mnenju dobro pokaže troje. Kot prvič pokaže, da prepričanje v eno ali drugo različico znakovnosti bistveno drugače vpliva na načine, kako bo človek pristopil k svetu in kako ga bo doživel. Arbitrarna

¹⁴"Transubstantiation." (geslo) (2005) V: Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford: Oxford University Press.

¹⁵Prim. Gumbrecht, Production ..., n. d., str. 28.

¹⁶Navedeno povzemam po naslednjem dokumentarnem filmu: Fullerton-Smith, J. (1993): Alive: 20 Years Later. Dokumentarni film.

simbolika znakovnosti, ki temelji na *pomenu božjega*, namreč zahteva intelektualne načine apropiacije, torej intelektualno interpretacijo, zato v omenjenem primeru gotovo ne bi imela take moči, kot jo je imela moč *prisotnosti božjega*, ki kar sili v prisvajanje preko zaužitja. In prav zato, ker nas prepričanje o hilemorfični naravi stvari sili v bolj neposreden in povezan stik s svetom, ima zato bistveno večjo zavezujočnost in epifanično moč kot prepričanje v arbitrarno naravo stvari, ki nas pušča čutno in emocionalno oddaljene.

Kot drugič, ta primer tudi pokaže, da imata ti dve vrsti znakovnosti različen razlagalni radij, saj je en način razumevanja očitno bolj primeren za določene, drug pa za druge vrste pojavov v kulturi. Hilemorfično razumevanje se namreč zdi primernejše za razlaganje pojavov, ki naj bi jih doživljali kot enovite bitnosti, torej izjemno intenzivno, odrešilno in zavezujoče, medtem ko je arbitrarno razumevanje bolj primerno za pojave, ki stavijo na posredovanje pomena in ki nas morajo pustiti hladne. In ker naj bi nek religiozni pojav (pa tudi pojav v umetnosti) vzpodbujal prav epifanično doživetje, potem se zdi hilemorfizem za razumevanje evharistije dejansko bolj naraven kot arbitrarna znakovnost. Nasprotno pa se zdi, da arbitrarna znakovnost bolj ustreza funkciji znanstvenih pojavov, pri katerih se moramo osredotočiti predvsem na pomen.

Kot tretjič pa primer evharistije pokaže, da razlaganje nekega pojava s pomočjo semiotičnega načina, ki mu ni pisan na kožo, ta pojav bistveno okrni in reducira. To se še posebej očitno zgodi v primerih, ko skušamo z arbitrarno znakovnostjo razlagati pojave, ki bi zahtevali hilemorfnu obravnavo. Tako na primer religiozne fenomene pretirano scientifiziramo, podobno pa počnemo tudi s fenomeni umetnosti.

::5. VLOGA DISKURZA IN USMERJENOST ZAHODNE KULTURE

V vsaki realni kulturi lahko razberemo neko specifično razmerje med opisanimi značilnostmi kulture pomena in kulture prezenca, v njenem razvoju pa tudi specifične premike med njimi. Tako tudi v zahodni kulturi. Če pogledamo dominantne izraze sodobne zahodne kulture, ni težko ugotoviti, da se zahodna kultura mentalizira in funkcionalizira. To pomeni, da je mogoče v toku razvoja zahodne kulture opaziti specifično orientacijo – ki jo mnogi filozofi in drugi raziskovalci pogojev mišljenja označujejo kot “metafizično”¹⁷ – k temu, da bi postopoma zmogli z razumom vse sistematično razložiti in obvladati. Tako

¹⁷Izraz “metafizika”, s katerim mnogi ta razvoj zahodne kulture označujejo, se v tem pomenu bolj umešča v področje epistemologije kot ontologije in se torej nanaša na problematiko *razvoja zahodnega izkušanja*, v katerem *logos* vse bolj dominira nad *fizisom*, vedenje pa nad občutenjem.

potrebo po funkcionalizaciji stvari na vse ali nič Richard J. Bernstein označi kot *kartezijansko nestrpnost* (ang. *Cartesian anxiety*),¹⁸ ki zahodno kulturo vodi v "proces progresivnega izogibanja in pozabljanja prezenca".¹⁹

V tem toku razvoja zahodne kulture proti polu kulture pomena prihaja v ospredje posebna problematika, to je problematika *diskurza*, ki ji bom zato sedaj namenil pozornost.

Izmed različnih opisanih značilnosti kulture pomena lahko v odnosu do problematike diskurza predvsem izpostavim *dve vrsti funkcionalizma*: na eni strani poudarjanje moči logosa, da si podredi svet, zaradi česar kultura pomena privilegira tiste načine prisvajanja, ki tako funkcionaliziranje sveta izpeljejo, razvrednoti pa vse druge, ki tega ne storijo; na drugi strani pa poudarjanje družbenih pogojev eksistence, ki posameznika podredijo različnim socialnim funkcijam in ga ukleščijo v socialni funkcionalizem, ki determinira njegovo delovanje. Obe ti dve funkcionalizaciji hodita z roko v roki, bistveno pa sta povezani s problematiko *jezika* in *jezikovnega izražanja*, saj si raztelesen subjekt z logosom podreja svet v jeziku, socialne utrditve takih logično-jezikovnih podreditev pa nato determinirajo tudi posameznika, saj določajo, kako naj nekdo misli, doživlja in deluje.

Prav opisani značilnosti jezikovnega funkcionalizma pa se v postmoderni zjedrita v problematiki *diskurza*, saj je diskurz po eni strani posamezna jezikovna izjava, ki je mesto in sredstvo, kjer se svet načeloma povsem arbitrarno konstruira (in ne odslikava!); na drugi strani pa je diskurz tudi socialna jezikovna konstrukcija realnosti, ki narekuje, kako naj se svet, ki se v konkretnih jezikovnih izjavah lahko poljubno konstruira, tam tudi *zares* konstruira. Ti dve povezani, a precej različni pojmovanji diskurza tako kažeta, da ta termin danes nikakor ni enoumen in v strokovni rabi skoraj nikoli ne pomeni tistega, kar je njegov izvorni etimološki pomen.²⁰ Priročniki o diskurzu, ki jih danes ne manjka, zato podajajo različne rabe tega izraza, ki jih v splošnem delijo v komunikacijska ali jezikovna razumevanja diskurza (ta se rabijo v okviru lingvistike in filozofije jezika²¹) ter sociološka razumevanja, ki se rabijo v polju družbenih teorij, kulturnih študij, kriticizma ipd.²² Pojmovanje diskurza, ki je

¹⁸Prim. Bernstein, R. J. (1983): *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, str. 16.

¹⁹Prim. Gumbrecht, Production ..., n. d., str. xv.

²⁰"Diskurz" izhaja iz latinske besede "*discursus*". Ustrezni glagol "discurrere" pomeni 'tekati sem in tja' oz. v francoščini "*courir ça et là*". V tem vsakdanjem pomenu "diskurz" torej pomeni nek pogovor ali govor z nekim precej nedoločenim obsegom, ki ga v njegovem razvoju ne obsega neka posebna intenca. (prim. Frank, Kaj je ..., n. d., str. 177).

²¹Prim. Schiffrin, D. (2007): *Approaches to Discourse*, Oxford: Blackwell.

²²Prim. Mills, S. (2004): *Discourse*, London/New York: Routledge.

predstavljeno v nadaljevanju²³ in ki mu sledijo sodobne družbene teorije, temelji na interakciji obeh rab, osredotoča pa se: (1) na *diskurz kot logično-jezikovno mero*, s katero skuša logos spraviti svet v inteligibilno jezikovno izjavo (ga izreči); in (2) na *diskurz kot družbeno-jezikovno mero*, s katero družba determinira doživljanje in obnašanje posameznika. Diskurzivna teoretika Purvis in Hunt to opišeta takole: "Kar želi ta pojem zaobseči, je, da ljudje živijo in izkušajo znotraj diskurza v smislu, da jim diskurzi vsilijo okvire, ki zamejujejo, kaj lahko izkusijo oz. pomen, ki ga izkušnja lahko posreduje, s tem pa vplivajo na to, kaj je mogoče reči in storiti. Vsak diskurz dovoljuje, da je neke stvari mogoče izreči in preprečuje, da bi izrekli druge stvari."²⁴

V predstavljenih okvirih je diskurz torej pojmovan kot nekakšen determinirajoč socialno-jezikovni medij *umerjanja* in predpostavlja, da je stvar smiselna in socialno učinkovita šele "/.../ v (logocentričnem diskurzivnem) meta-izrazu /.../", torej ko "/.../ je obstoječe misljivo, merljivo, izračunljivo, predstavljivo in jezikovno izrazljivo /.../".²⁵ Zato pa k njegovi temeljni vsebini na eni strani sodi tudi prepričanje o dominantni vlogi intelektualne interpretacije, v kateri je mogoče singularno obstoječe na tak ali drugačen način vsiliti v nek pojem, mero, tip, model ipd., ga s tem nadzorovati in determinirati, ter na drugi strani izključevanje vsega, kar se v interpretaciji tako ne da jezikovno umeriti, to je izvirne neopisljivosti vsake singularnosti.

Zgodovinski ekskurz nam pokaže, da sega izvor ustoličenja takega pojmovanja diskurza v začetke poststrukturalističnega *kulturnega obrata*. Družbeni teoretik Stuart Hall tako ugotavlja, da je v zadnjih desetletjih v družbenih znanostih razumevanje načina, kako izkušamo svet, doživelo bistvene transformacije.²⁶ Konvencionalni pogled na dogajanja v kulturi je namreč zamenjal t. i. *socialno konstrukcionistični pristop*. Ta ne verjame več, da lahko človek doživlja stvari pristno, neposredno iz prve roke, zato tako prepričanje razglasi za naivno in namesto tega uveljavi tezo, da človek stvari izkuša, kakor mu s pravili doživljanja in pojmovanja narekuje socialno-jezikovni medij — diskurz, v katerem se znajde.²⁷ Če je torej pred kulturnim obratom veljalo, da jezik zgolj opisuje neko kulturno situacijo, pa po tem obratu velja, da jezik

²³V moderni tradiciji se je poleg pomena diskurza, ki ga bom omenjal in ki izhaja od Foucaulta, uveljavil še Habermasov, vendar pa se slednjega ne bom nanašal, ker ne sodi v okvire raziskovane problematike.

²⁴Purvis, T & Hunt, A. (1993): "Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology ..." V: *The British Journal of Sociology*, XLIV/3, str. 485.

²⁵Prim. Muhovič, J. (2008): "Umetnost, diskurz, prezenca." V: *Nova Revija*, xxvii/317–318, str. 195.

²⁶Prim. Hall, S. (1997): "Introduction." V: Hall, S. (ur.): *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, str. 1.

²⁷Prim. prav tam, s. 5-6.

kulturno situacijo – s subjekti vred – kar *konstruira*. Od tod tudi ime za take teorije *socialni konstrukcionizem*.²⁸

Korenine takega kulturnega obrata segajo v začetke francoske strukturalistične tradicije, ki je družbena in kulturna dogajanja v različnih socialnih sistemih začela razlagati s pomočjo na verbalnosti temelječe De Saussureove koncepcije jezika in *arbitrarnega znaka*, po kateri – kot sem obravnaval zgoraj – velja, da je znakovna relacija načeloma poljubna, realno pa determinirana s socialno-jezikovnimi pravili. Prvi je to sicer storil Claude Lévi-Strauss, v nekakšnega nosilca teoretičnega programa socialnega konstrukcionizma pa je koncept diskurza preoblikoval Michel Foucault.²⁹ Specifično pobudo za Foucaultovo pojmovanje diskurza, ki ga razvije v knjigi *Besede in stvari* (*Les mots et les choses*), predstavlja neka nenavadna kitajska klasifikacija živali – na katero naleti pri branju Borgesa – ki ga je opozorila na nenujnost in kulturno-zgodovinsko relativnost naših lastnih miselnih shem in izkustev.³⁰ Foucaultu je to dalo misliti, da logika zahodnega mišljenja in izkušanja očitno ni univerzalna, pač pa je pogojena z družbeno-jezikovnimi strukturami kulturnega področja. To pomeni, da v vsaki kulturi obstaja nek družbeno-jezikovni red, to je diskurz, ki narekuje način mišljenja, izkušanja in obnašanja v tej kulturi.³¹

Nikakor nočem izpodbijati pozitivnih vidikov tega, da sta Foucault in postrukturalizem nasplošno s konceptom diskurza opozorila na to, da imajo socialno-jezikovni pogoji na eksistenco subjektov v kulturi bistveno večji vpliv, kot smo pred tem mislili ter da očitno določajo tudi veliko tistega, kar smo prej imeli za povsem naravno. Toda radikalizacija razumevanja diskurza v socialnem konstrukcionizmu je precej problematična. Socialni konstrukcionisti so namreč Foucaultova spoznanja o vlogi diskurza postopoma radikalizirali do te mere, da so diskurz postavili kot ekskluzivni in edini pogoj človekove eksistence. Začeli so trditi, da zunaj jezikovne funkcionalnosti in družbene določitve stvari za človeka ne morejo imeti nikakršnega smisla. Formulirali so pojmovanje diskurza “/.../ kot mučenju podobnega restriksijskega in izključevalnega sistema /.../”.³² Socialni konstrukcionizem je Foucaultovo koncepcijo diskurza tako pretiral do skrajnosti in izpeljal: načeloma je sicer mogoče izreči (misliti, izkusiti, narediti ipd.) karkoli, v resnici pa to počnemo kot nam je dovoljeno. Tako ekstremno stališče je zato naposled vodilo

²⁸Prim. Parker, I. (1992): *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*, London: Routledge, str. 4–5; Burr, V. (2000): *An Introduction to Social Constructionism*, London: Routledge, str. 51.

²⁹Prim. Frank, Kaj je ..., n. d., str. 178–179.

³⁰Prim. prav tam, str. 182.

³¹Prim. Muhovič, Umetnost, diskurz ..., n. d., str. 197–198.

³²Prim. Frank, Kaj je ..., n. d., s. 190.

socialni konstrukcionizem v nenavadno situacijo, v kateri na eni strani zagovarja *popolno poljubnost* in *popoln intelektualni relativizem*, na drugi strani pa *popolno nepoljubnost* in *totalen družbeni determinizem*. Funkcionalizem v podobi *intelektualnega relativizma* tako razglaša, da je “načeloma mogoče vse”, funkcionalizem v podobi *družbenega absolutizma* pa odloči, kaj je “realno mogoče”. Implikacije tega se kažejo v dveh trditvah “Vse je z diskurzom determinirano” in “Ničesar ni zunaj diskurza”,³³ ki povsem zanemarjajo izven-diskurzivne pogoje človekovega bivanja, izražanja in delovanja. Prav s takimi implikacijami pa socialni konstrukcionizem tudi jasno pokaže, da pretirano zanašanje na funkcionalnost in logiko arbitrarne znakovnosti vse sili v domeno preračunljivega logosa in zanika vsakršno nepredvidljivost singularnosti — od *singularnosti posameznika* (ki ga diskurz podreja *družbi*) do *singularnosti telesa* (ki ga diskurz podreja *logosu*).

::6. ZAKLJUČEK: MEJE DISKURZA IN DRUGOST

V človekovem kulturnem izkustvu in delovanju ima diskurz kot socialno-jezikovna mera gotovo zelo pomembno vlogo. Toda, ali res drži, da je v načinu osmišljanja sveta edini in vsemogočen faktor kot trdi socialni konstrukcionizem? Ali res nič nima smisla zunaj diskurza? Če je namreč vse, kar je za nas smiselno, kar smemo in kar vodi naše delovanje, določeno z diskurzom in konstruirano v verbalnem jezikovnem izrazu, kako potem odgovoriti na sledeča vprašanja: “Kako to, da vsi ne počnemo istih stvari? Kako to, da različno delujemo, da različno izkušamo, občutimo, doživljamo?”³⁴

Te dileme bom poskušal za konec nasloviti na primeri potresa, s katero postmarksistična sociologa Ernesto Laclau in Chantal Mouffe razložita radikalno vlogo diskurza: “Dejstvo, da se vsak objekt konstituira kot objekt diskurza, nima nikakršne zveze z vprašanjem ali obstoji svet zunaj misli /.../ Potres ali padec opeke je gotovo dogodek, ki obstoji v smislu, da se zgodi tukaj in zdaj, neodvisno od moje volje. Toda le od strukturiranja diskurzivnega polja pa je odvisno, kako ta specifična objekta konstruiramo z izrazoma ‚naravni pojav‘ ali ‚izraz božje jeze‘. Ne zanikava torej dejstva, da taki objekti obstojijo zunaj mišljenja, pač pa, da se zunaj diskurzivnega pogoja porajanja, ne morejo konstituirati kot objekti.”³⁵

³³Prim. Purvis & Hunt, Discourse, Ideology ..., n. d., str. 486.

³⁴Prim. Burr, An Introduction ..., n. d., str. 59.

³⁵Prim. Laclau, E. & Mouffe, C. (2001): Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, London/New York: Verso Books, str. 108.

Seveda, torej ugotavljata Laclau in Mouffe, potres se zgodi zunaj in neodvisno od diskurza, toda sam po sebi nima nikakršnega smisla in pomena, šele diskurz v obliki intelektualne interpretacije, verbalnega jezikovnega izraza in družbene umestitve determinira/konstruira potres kot “naravni pojav” ali pa kot “izraz božje jeze”. Zunaj-diskurzivna realnost je pač zgolj “nujno zlo”, ki sama ne nosi nobenega smisla. Teza “ničesar ni zunaj diskurza” torej ne zanika dobesedno eksistencialnega obstoja nediskurzivnega (npr. naravne stvarnosti po sebi), pač pa le zanika od diskurza in verbalne jezikovnosti neodvisno vrednost, smiselnost in pomenljivost “tistega zunaj”.

Toda, sedaj se vprašajmo naslednje: Kakšen smisel ima potres za nekoga pred TV ekranom? Njegov pretežni smisel je seveda žurnalistični, torej odvisen od pomena, ki ga posreduje medij televizije in verbalnega jezikovnega izražanja. Toda, ali bi na osnovi tega izkustva pred TV ekranom lahko trdili, da ima potres samo ta smisel in da se njegov smisel izčrpa v okviru pojmovne definicije “potres” in medijskega poročanja o tem dogodku? Ali ne bi tako stališče spregledalo nečesa bistvenega? Na primer tistega smisla, ki se za gledalca novice razvije v empatiji z ljudmi, ki so potres doživeli. Ali pa smisla, ki se razvije takrat, ko nekdo v trenutku in na mestu potresa znajde v živo in ga neposredno doživi. Takrat potres ni niti dogodek brez smisla, niti zgolj v diskurzu določen verbalni jezikovni izraz (npr. “naravni pojav”, “izraz božje jeze” ipd.) ali medijska novica, pač pa postane nekaj *osebnega*, *bolečega* in celo *tragičnega*, kar je sicer težko razložiti, vendar pa je to mogoče jasno in intenzivno doživeti. Šele ko ta skrivnostni smisel, ki ga ni mogoče pojmovno-jezikovno umeriti, ga posredovati v diskurzu ter ga z diskurzom tudi določati in manipulirati, reduciramo, se izkaže, da bistveno okrnimo naravo fenomena, predvsem pa ga naredimo človeku izjemno tujega.

Podobno seveda velja za vsa intenzivna doživetja, kamor sodi tudi izkustvo umetnosti, kot opisano na primeru Henrija Nouwena v prvem članku “Prezenca in diskurz, 1. del: K pogojem in izvorom doživetja prezenče”. Zdi se, da človek v takih doživetjih ostane vselej na koncu sam, nikogar ni, ki bi ga določal, niti mu pomagal. Tako kot noben diskurz človeku ne more pomagati v trenutku, ko ga navzočnost potresa vrže na tla in se mu zruši na glavo streha hiše – niti sam si ne more pomagati! – tako tudi noben diskurz ne more človeka obvladati, ko ga “vrže na tla” navzočnost umetnine. Seveda, diskurz pomaga zgraditi hišo v skladu z uveljavljenimi normativi v stroki, pomaga človeka pripraviti na potres ter ga tudi rešiti iz ruševin ali pa ga pokopati. Podobno diskurz prav gotovo tudi pomaga pri načrtovanju umetnine, saj upošteva vedenje o preteklih umetninah, ustvarjeno umetnino pa tudi pomaga umestiti v družbeni kontekst in jo ovrednotiti. Ko pa pride trenutek potresa, se zdi, da diskurz v absolutizirajoči obliki naleti na svojo *mejo*, saj celote ter intenzivnosti

človekovega doživetja nikakor ne more opisati, nadzorovati in umeriti. Ko pride trenutek, ko se pred umetnino človek znajde (ali kot njen ustvarjalec ali kot njen interpret) sam s svojim telesom, v tistem trenutku je diskurz le del posredovanja med človekom in svetom, pomemben del doživljanja pa se nekako "preliva preko" in gre po svoji avanturistični poti.

Prav posebne življenjske situacije in na njih vezana posebna doživetja prezence torej kažejo, da diskurz očitno ni vsemogočen faktor. Ker izkustev prezence ni mogoče niti priklicati z aktom volje niti jih z aktom volje tudi ni mogoče odvrniti, take nenajavljene in nepričakovane vstopne neodslovljivih gostov vsake toliko izkusi vsak, pa naj bodo taka izkustva še tako v nasprotju z diskurzom.³⁶ Določeni dogodki v svetu, ki so mimologični, mimodružbeni in mimofunkcionalni, nas tako opozarjajo, da diskurz nekje naletí na svoje *meje* — na nekaj bolj *arhetipičnega*, na kar ne more vplivati in česar ne more nadzorovati ter funkcionalizirati. Ker to "nekaj" teče *mimo* njegove volje in funkcionalne naravnosti sveta, bom to – kot protipol izrazu *diskurzivno* – pogojno imenoval *transdiskurzivno*. Transdiskurzivno je torej tisto, kar nas opozarja, da logos in družbena struktura nikoli ne moreta obvladati, umeriti in funkcionalizirati vsega, saj mnogo teče *mimo* njiju.

Ker se transdiskurzivno kaže kot nekakšna tujost, neobvladljivost, lahko po mojem mnenju različne vidike meja diskurza razumemo kot nekakšne *podobe drugosti* ali *drugega*.³⁷ Prav drugi je namreč tisti ali tisto, česar ni mogoče spraviti v neko predvidljivo šablono, ni ga mogoče popolnoma umeriti, podrediti funkciji in ga z njo nadzorovati. Za družbo je drugost tako vse tisto, kar teče *mimo* njenega nadzora, torej posameznik, ki se je v svoji intimnosti, po svoji *vesti* in *odgovornosti* sposoben izražati kot od družbe in diskurzivnih norm deloma neodvisna entiteta.³⁸ Za posameznika pa je transdiskurzivno tisto, kar teče *mimo* njegove logično-jezikovne sposobnosti, s katero bi rad vse razložil, izmeril in nadzoroval. To, kar kartezijskemu subjektu uhaja, je po eni strani drugi subjekt, sočlovek, na še bolj bazični ravni pa kot drugost tu nastopa drugi v njemu samem. Le zato, ker si človek vsega pri sebi ne more podrediti, tudi s sočlovekom tega ne more storiti. Ta podoba drugega torej sestoji iz naravnih zakonitosti materije in psihosomatskih odzivov človekovega lastnega telesa.

³⁶Prim. Steiner, Resnične ..., n. d., str. 155.

³⁷V personalistični filozofiji nastopa pojem "drugega" hkrati kot kritika na kartezijskem cogitu utemeljenega funkcionalističnega odnosa do sveta ter soljudi, hkrati pa ponuja drugačen pogled na stvari, ljudi in dogodke okoli nas, ki si jih ne moremo podrediti, pač pa se jim lahko le predamo in z njimi sobivamo. Kot taka radikalna drugost, v katero sta človek in družba popolnoma nezmožna poseči s svojo diskurzivno sposobnostjo, zato v personalistični filozofiji nastopa smrt, ki je totalna drugost — tako totalna, da ni "nikoli sedanja" (prim. Lévinas, E. (1998): *Etika in neskončno*. Čas in drugi, Ljubljana: Tretji dan, Družina, str. 115).

³⁸Prim. Muhovič, J. (2007): "Fenomen forma, ali zakaj ga v umetnosti več ne potrebujemo." V: Majetschak, S. in Muhovič, J. (ur.): *Umetnost in forma*, Ljubljana: Nova Revija, str. 266.

Lahko bi torej rekel, da so *meje diskurza* na eni strani *meje družbeno-jezikovne premoči* nad posameznikovo svobodno voljo in odgovornostjo, na drugi strani pa *meje družbeno-jezikovne premoči* nad drugimi oblikami doživljanj in izražanj. Če je kartezijanski subjekt mislil, da je to, kar je zunaj diskurza, nekaj odvečnega in nepotrebnega, pa se zdi danes potrebno ravno te različne vidike drugosti ponovno priklicati v ospredje. Tisto, kar ostaja zunaj diskurza, sicer ni nujno prijetno in je lahko celo smrtonosno – na nas igra “/.../ bodisi z božanskim bodisi s satanskim prijemom /.../”³⁹ – vendar pa s tem, ko razgalja človekovo nezmožnost, da bi svet povsem obvladal in nadzoroval, hkrati tudi opozarja, da prav to človekovo izkušanje naredi nekaj posebnega in sploh človeškega.

Spoznanje, da diskurz nikoli ne more nadzorovati in obvladati vsega, me v odnosu do problematike diskurza zato napeljuje k zagovarjanju nekakšnega *zmernega realističnega* stališča,⁴⁰ ki pravi, da so v vsakem realnem človekovem izkušanju, mišljenju in delovanju v resnici vselej na delu tako dejavniki diskurza kot tudi dejavniki, ki tečejo mimo njega. Človek mora v svojem pristopanju k svetu vselej vzpostaviti ustrezno korespondenco in razmerje odgovarjanja med dvema vrstama pogojev, ki določajo njegovo delovanje v kulturi. Prva vrsta pogojev je svet *tipičnih omejitev*, ki jih narekuje *diskurz*. Ker si diskurz lahko načeloma zamisli karkoli in postavi stvari v pogon kakršnekoli funkcionalnosti, pa zaradi svoje verifikacijske laksnosti nujno potrebuje drugo vrsto pogojev, to je svet transdiskurzivnega, *arhetipično* bazo realnosti. Te izven-diskurzivne bi bilo napačno videti kot omejitev v enakem smislu kot omejuje diskurz. V resnici gre bolj za tisto, čemur običajno rečemo *naravne možnosti*. Gre torej za topos, v katerem lahko svoje izkušanje, delovanje in mišljenje zasidramo, prizemljimo in realiziramo ter ga obvarujemo pred samovoljnostjo diskurzivnega funkcionalizma.

³⁹Prim. Snoj, V. (2006): “Drugi in njegova umetnost.” V: Logos: mednarodna večjezična revija elektronska revija za kulturo in duhovnost, 1–2. Povzeto 25. septembra 2009 s strani http://www.kud-logos.si/logos_1_2006_snoj.asp

⁴⁰Prim. Parker, Discourse ..., n. d., str. 37.

::7. LITERATURA

- Aristoteles (1999): Metafizika. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Bernstein, R. J. (1983): *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Burr, V. (2000): *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge.
- De Saussure, F. (1997): Predavanja iz splošnega jezikoslovja. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Frank, M. (2008): "Kaj je ,diskurz'?" V: *Nova Revija*, xxvii/317–318, str. 177–191.
- Fullerton-Smith, J. (1993): *Alive: 20 Years Later*. Dokumentarni film.
- Gumbrecht, H. U. (2004): *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press.
- Hall, S. (1997): "Introduction." V: Hall, S. (ur.): *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, str. 1–12.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2001): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London/New York: Verso Books.
- Lévinas, E. (1998): *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Tretji dan, Družina.
- Mills, S. (2004): *Discourse*. London/New York: Routledge.
- Muhovič, J. (2002): *Umetnost in religija*. Ljubljana: KUD Logos.
- Muhovič, J. (2007): "Fenomen forma, ali zakaj ga v umetnosti več ne potrebujemo." V: Majetschak, S. in Muhovič, J. (ur.): *Umetnost in forma*, Ljubljana: Nova Revija, str. 233–267.
- Muhovič, J. (2008): "Umetnost, diskurz, prezenca." V: *Nova Revija*, xxvii/317–318, str. 192–228.
- Parker, I. (1992): *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*. London: Routledge.
- Purvis, T & Hunt, A. (1993): "Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology ..." V: *The British Journal of Sociology*, XLIV/3, str. 473–499.
- Schiffrin, D. (2007): *Approaches to Discourse*. Oxford: Blackwell.
- Snoj, V. (2006): "Drugi in njegova umetnost." V: *Logos: mednarodna večjezična revija elektronska revija za kulturo in duhovnost*, 1–2. Povzeto 25. septembra 2009 s strani http://www.kud-logos.si/logos_1_2006_snoj.asp
- Steiner, G. (2003): *Resnične prisotnosti*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- "Transubstantiation." (geslo) (2005) V: *Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press.

Irina Nikolaevna Ščukina
**PREVAJALSKI
DISKURZ
SKOZI PRIZMO
STRUKTURE
SLIKE SVETA (NA
PRIMERU PREVODA
TEKSTOV IZ
SLOVENŠČINE)**

253-267

PERMSKA DRŽAVNA NACIONALNA
RAZISKOVALNA UNIVERZA
RU-614094 PERM

::POVZETEK

PREVAJALSKI DISKURZ ZAHTEVA NAJMANJ tri akterje. Pri uporabi univerzalnega modela (jezikovne) slike sveta je prevajalcu pomembno lažje združiti slike sveta adresata in adresanta. Adresat je virtualni vzorec, ki eksistira v času ustvarjanja v zavesti adresanta. Ko opredeli njegove parametre, prevajalec dobi možnost maksimalno točno posredovati misel adresanta in izbrati sredstva izražanja, ki so razumljiva adresatu. Tip adresata korelira z "odnosom k novostim".

Ključne besede: tekst prevoda, jezikovna slika sveta, diskurz, adresant, adresat, nivoji strukture jezikovne slike sveta.

ABSTRACT

TRANSLATIONAL DISCOURSE THROUGH THE PRISM OF THE STRUCTURE OF WORLD PICTURE (AS EXEMPLIFIED TRANSLATIONS OF TEXTS FROM THE SLOVENIAN LANGUAGE)

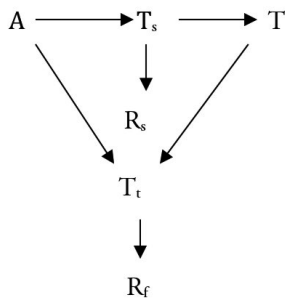
Translational discourse requires at least three participants, therefore it is suggested to consider the universal model of the picture of the world, according to which it is much easier for a translator to combine the pictures of the world of an addressee and an author. An addressee is a mental image existing in the mind of an addresser during the creative process. Having defined its parameters, a translator has an opportunity to deliver the thought of an addresser to an addressee as accurately as possible and to select the means of expression that are clear to an addressee. The type of an addressee correlates with 'the relation to the new'.

Key words: cognitive linguistics, target text, the language picture of the world, discourse, addresser, addressee, the levels of the structure of the language world picture.

::UVOD

V članku obravnavamo mehanizem rekonstrukcije lika bralca (adresata) umetniškega dela, ki je prisotna v (pod)zavesti avtorja (adresanta) ves čas njegovega dela nad literarnim tekstom, kar določa pri njegovem ustvarjanju tudi izbiro jezikovnih sredstev pri njegovi nameri aktualizirati določen segment realnosti. Kadar imamo opravka s prevodom postane opisana shema kompleksnejša, saj se vanjo vključi še prevajalec. Verjamemo, da je pri izboru

in selekciji leksičnih in sintaktičnih sredstev pri ustvarjanju prevoda zelo pomembna rešitev tega kompleksnega vprašanja. Če je naš cilj – prevesti tekst tako, *da bi bilo vsem razumljivo* – bo posledica šibkejša umetniška vrednost dela, zoži mavrico možnosti, preusmerja njegovo naslovljenost. Prevajalski diskurz predpostavlja prisotnost polivektorsko nelinearno povezavo: avtor – tekst – prevajalec – bralec, ki jo lahko predstavimo s shemo na sliki 1



Slika 1

A-avtor, Ts – tekst v jeziku originala, Rs – bralec v jeziku originala, T – prevajalec, Tt – tekst prevoda, Rf – bralec v drugem jeziku kot je original

Predpostavljamo, da množica predstav avtorja o osebnosti adresata v celoti korelira s strukturo slike sveta, ki je najpogosteje obema skupna (kar determinira posebno zaupno vzdušje teksta) in jo zaradi tega ni težko uvideti v umetniškem delu. To je pogojeno s tem, ker mehanizem oblikovanja lika adresata v zavesti avtorja predpostavlja apelacijo k različnim komponentam saj je osebnost ali umetniški lik skupnost odnosov, ki se nanašajo na realnost. Proučevanje take skupnosti v sistemu strukture slike sveta daje možnost konstruirati paradigmo odnosa *bralec – avtor* in določiti v njej mesto prevajalca. Opozicija *svoj – tuj* je poklicana postati baza osnovnega konflikta umetniškega dela, v kratki prozi funkcionira na poseben način: najpogosteje se taka opozicija pojavi v duši človeka kot boj dveh nasprotnih načel, dobro znanih v antičnih tragedijah. Rešuje se vprašanje kdo je *svoj* in kdo je *tuj* v zavesti junaka umetniškega dela in avtorja, kdo je *svoj* za tujejezično publiko adresatov pa je pogosto poklican odločiti kar prevajalec. Delo je bilo izvedeno s pomočjo kognitivno-stilistične analize, ki je vključevala tudi primerjalno metodo.

V članku razumemo pod pojmom diskurz skupnost aktualiziranih zvez zavesti z realnostjo, ki je potencialna osnova za generiranje teksta, njegovega končnega statičnega rezultata in višjega izražanja diskurza, ki se nahaja v dinamiki. Prav v tekstu se pokažejo aktualizirane zveze med adresatom, avtorjem teksta in svetom. V prevedenem tekstu pa je situacije še bolj kompleksna:

zveza človeka-bralca s svetom avtorja in njegovega teksta se aktualizira skozi posredovanje še enega kompleksa zvez: prevajalca s tekstom avtorja, njegovimi intencami in vektorjem naslovljenosti, to je povezava s potencialnim bralcem, ki ga hote ali nehoite izbira prevajalec. Prav pri prevodu se z vso ostrino postavlja problem adresata, kajti naslovnik teksta predoloča, kot smo že zapisali, tudi vzdušje, ki ga posreduje umetniško delo, ustvarjeno na osnovi originalnega teksta in izbora sredstev izražanja v prevodu.

Naloga, ki jo izvršujejo prevajalci iz slovenščine v ruščino je otežena še s tem, da publika, ki jim je namenjen prevod ni le nehomogena, ampak katastrofalno nehomogena. N. S. Trubeckoj je v svojem članku "Vrhovi in nižine ruske kulture (Etnična osnova ruske kulture)" govori o soobstajanju znotraj enega sociuma dveh obveznih delov nacionalne kulture: "Vsaka diferencirana kulture neizbežno vključuje v sebi dva obvezna dela, ki ju slikovito lahko poimenujemo vrhom in nižino zgradbe dane kulture. Pod nižino pojmuje tisto zalogo kulturnih vrednot s katerimi zadovoljuje svoje potrebe najširši sloji nacionalne celote, tako imenovane ljudske množice. Ker se te vrednote ustvarjajo v sami srčiki ljudskih množic so relativno elementarne in ne nosijo na sebi izrazitega pečata individualnega umetniškega ustvarjanja. Kadar pa nekatere vrednote preidejo v nižine z vrhov, potem zaradi te same migracije neizbežno izgubijo nekaj svoje individualnosti in se poenostavljajo, prilagodijo se k splošnemu kontekstu drugih vrednot izključno izhajajočih iz nižin." (Trubeckoj, 2007: 178). Velja pripomniti, da v zvezi z dolgim obdobjem izobraževanja vsega ljudstva je tak prepad med vrhovi in nižinami v slovenski kulturi manj opazen in mogoče še zato, ker so Slovenci manj številno ljudstvo. Zato pa so v ruski kulture te razlike zelo velike. Obstoj teh dveh komponent nacionalne kulture občuti na sebi vsak državljani Ruske federacije. Za razliko od "nižjih" pa "vrednote zgornje zaloge" ustvarjajo sami vodilni deli nacionalne celote in njihova del odgovarjajo vedno bolj pretanjenim potrebam, bolj zahtevnim okusom. Zaradi vsega tega so njihove vrednote relativno bolj kompleksne in manj elementarne, kot pa vrednote nižje zaloge" (Trubeckoj, 2007: 179)

::UNIVERZALNA STRUKTURA SLIKE SVETA RUSOV IN SLOVENCEV

Sama delitev na "vrhove" in "nižine" kulture napeljuje na misel na eksistenco nekega konstrukta, ki odraža stanje nacionalne slike sveta. Predstavljamo si, da ima natančno strukturo. V njeni osnovi se nahajajo osnovne predstave o okolju, ki so karakteristične za vse nosilce (predstavnik) vsake nacionalne slike sveta. Skupnost odnosov osebnosti z realnostjo predpostavlja obstoj ne nepomembne komponente, njene fiziološke parametre. "Konkretna človekova

(osebno-človeška in občečloveška (rus. mnogočlovečeskaya) (podčrtano I. Šč.) osebnost ni izključno samo psihični pojav. Osebnost ima tako duh kot telo in se kaže ne samo v duhovni, ampak tudi v telesni sferi. ...možno je tudi sintetično proučevanje, usmerjeno hkrati na obe strani ene osebe kot psihofizične celote. Še več, osebnost eksistira /obstaja v določenem fizičnem okolju, med tem okoljem in osebnostjo se gradijo najtesnejše povezave" (Trubeckoj, 2007: 154), Stopnja kompleksnosti naloge, ki je pred prevajalcem, postane razumljiva pri strukturiranju slike sveta.

Ko smo kvalificirali človeka tudi kot predstavnika živalskega sveta, pripomnimo, da ga od nežive narava ločijo skupne z vsem živalstvom karakteristike: *nadaljevanje rodu, zakon samoohranitve, stremljenje k nasladi*. Poleg tega pa človeka od živali loči *odnos k ognju, zavesten odnos k delu, in obstoj sredstev ohranjanja in prenosa podatkov in informacij o svet zbranih s strani določenega kolektiva (jezik)*. To sta dva občečloveška nivoja.

Naslednji nivo fiksira odvisnost človekovega odnosa do sveta glede na kraj bivanja. Ljudje glede na to, kje prebivajo: v gorah, okoli morja, v neskončnih stepah, v gozdnem področju gledajo na svet različno, ga različno sprejemajo. Seveda imamo v mislih poleg reliefa pokrajine tudi klimatske pogoje v katerih prebiva človek. "Ne glede na to, kako je razvita tehnika, vse nujno za življenje ljudje dobijo od narave. To pomeni, da v verigi odvisnosti zavzemajo vrhnji, zaključni člen biogeneze področja, ki ga naseljujejo. Kakor hitro pa je tako, so element strukturno-sistemskih celot, ki vključujejo v sebi hkrati z ljudmi tudi udomačene živali in pokrajino, ki jo je človek kultiviral in spremenil kot tudi nedotaknjeno naravo, rudna bogastva, vzajemni odnosi s sosedi, ki so lahko prijateljski ali sovražni, eno ali drugo dinamiko socialnega razvoja, prav tako pa tudi eno ali drugo kombinacijo jezikov in elementov materialne in duhovne kulture." (Gumiljov, 2002, 30) Ta nivo poimenujmo "geografski".

Opozorimo na posebnost tega nivoja sprejemanja slike sveta v slovenski zavesti za razliko od ruske. Rusija s svojimi ogromnimi razdaljami formira v svojih prebivalcih bolj tradicionalne predstave o svetu. Človek živi v ali v gozdnati pokrajini ali v stepi ali v gorah, okoli morja. In zato je celo na verbalnem nivoju vse, kar se nahaja na drugi strani (rus. *storone* /STRANE, iz 'čužestranec') (Fasmer, 1987), v ruski zavesti ima beseda 'STRANNOE' pomen "nenavadno, neobičajno, vzbujajoč zadrego, negotovost" (Ožegov, Švedova, 2009) kar pomeni tudi obsojanje. Pri Slovencih nahajamo povsem drugo sliko. Vendar ko postavljajo sebe v opozicijo k *drugemu* v konstituiranju lastne identifikacije se tudi oni ujamejo v past problema *svoj-tuj*. (Šlibar, 2004, 164-174). Na ne velikem ozemlju slovenske dežele srečamo množice klimatskih področij. Morje, gore, gozdovi vse je pomešano v zavesti slovenskega državljana, pa tudi lokalni dialekti, ki vzbujajo smehljaj pri mladini, se ne sprejemajo kot

nekaj marginalnega, o tem nas prepriča vsesplošna priljubljenost filma "Petelinji zajtrk" Marka Nabršnika, v katerem osebe govorijo v prekmurščini, ki jo Ljubljančan razume prav toliko kot tujec, ki se je naučil literarne slovenščine.

V 19. stoletju sta L Morgan in F. Engels definirala termin "civilizacija" kot stadij razvoja človeške družbe, ki je nastopila za divjaštvom in barbarstvom in je karakterizirana z urejenostjo družbenega sistema, nastankom razredov, države in zasebne lastnine. Britanec A. Toynbee je pisal o lokalnih *civilizacijah* kot o različnih kulturno zgodovinskih sistemih in jih je opredeljeval kot dinamične tvorbe evolucijskega tipa. Naštejmo nekaj civilizacij, ki nastopajo v sodobnem svetu: evropska (Evropa, Severna Amerika, Avstralija, delno Azija), civilizacija Daljnega vzhoda (Japonska, Kitajska, Vietnam, Tajski idr.), indijanska (Venezuela, Čile, Mehika, in dr.), indijska (Indija, Bangladeš, Pakistan, delno nekateri afriške države), in druge. Takšen pristop nam dovoljuje govoriti še o enem nivoju v sliki sveta, to je o "civilizacijskem" nivoju.

Povejmo, da Slovenija in Rusija pripadata k isti, evropski civilizaciji. Ni samo slučaj, da frazeologizmi: rus. "kitajskie ceremonii" – "kitajski ceremonijal, rus. "davaj bez ceremonij" – "ne uganjaj ceremonij, rus. "večnyj gorod" – "večno mesto", rus. "vse dorogi vedut v Rim" - "vsa pota vodijo v Rim" in množica drugih, največkrat so vzeti iz latinščine, imajo enak smisel v ruščini in slovenščini in so skupni za Slovence in Ruse. Evropska civilizacija ima v znanstvenem in političnem arhivu imena znanstvenikov in zgodovinskih osebnosti, ki so neznani predstavnikom drugih civilizacij. Znan izrek o odnosu kvadratov nad hipotenuzo in katetami s v evropski tradiciji pripisuje grškemu matematiku in filozofu Pitagori, v kitajski tradiciji je seveda izrek znan, vendar ni povezan z imenom Pitagore.

Brezpogojno, ena med najpomembnejšimi komponentami slike sveta je religiozni svetovni nazor. Ne glede na to, da so Rusi in Slovenci kristjani, se v konfesijah, ki dominirajo v Rusiji in Sloveniji, razlikujeta pristopa k vlogi človeka v svetu. Slovenci so katoliki in prepričani, da je človeku v stiski potrebno dati trnek, da bi si ujel ribo, Rusi kot pravoslavni so prepričani, da odgovornost za njihovo življenje nosijo akterji v naslednjem vrstnem redu: Bog, predsednik / prezident, guverner, delegat / poslanec, načelnik; kar pomeni, da so vprašanje o "lovljenju ribe" dolžni rešiti oni drugi. Kot ilustracija lahko služijo nedavni dogodki v Grčiji, katere državljani so prepričani, da je Evropska unija *dolžna* zagotoviti njim dostojen nivo življenja. Nasprotno, Slovenci – katoliki so se zbirali na ulicah nekaj mesecev, dokler niso dosegli odstopa, po njihovem mnenju skorumpiranega premiera. Očitno je tako situacijo možno pojasniti z odsotnostjo v vzhodnem krščanstvu interesa k analizi ne samo vsakdanjih ampak tudi ontoloških vprašanj, vprašanj vere, teoloških problemov. Kaj je napisal glede tega v svojem zadnjem intervjuju V. M. Živov: "Glavnega, kar

ni podedovala Rus od Bizanca je laična bizantinska kultura, ki je bila v veliki meri nadaljevanje poznoantične kulture. Rus je ignorirala grško literature, filozofijo in celo bizantinsko teologijo je sprejemala zelo previdno. Da bi razumeli tekste svetih očetov, je bilo treba znati jezik grške filozofije, potrebna je bila določena filozofska izobrazba, ki jo je dajala bizantinska izobrazba, katere pa ni bilo pri Vzhodnih Slovanih. ...V celoti bogoslovje samo po sebi na Rusi ni bilo deležno kakšnega posebnega zanimanja. (Živov, 2013) Nasprotno, “ v času vsega zgodnjega srednjega veka je bila zahodna Cerkev življensko zainteresirana ne samo v misijonarstvu in /misijonarjih, ampak tudi v razsvetljenstvu barbarov, ki so prodirali na njeno ozemlje. Cerkev je poskušala vsaj malo te barbore transformirati v Rimljane. To pa je ustvarilo kanale, po katerih se je šibek potoček krščanskega znanja posredoval iz roda v rod: od antike v srednji vek.” (Živov, 2013) Posledica (in vzrok) indiferentnega odnosa k aktivni analitični intelektualni dejavnost je sloviti fatalizem Rusov: “kak Bog dast, tam vidno budet, Bog ne vydast - svinja ne s”est” itd. (kakor bog da, bomo videli, Bog ne da – svinja ne bo požrla).

Stereotipi, povezani s problematiko spolov, so sociokulturni konstrukti, “nastopajo v vlogi kognitivnih shem, ki upravljajo procese obdelave informacij, ki prihajajo k nam na ta način, da jih začnemo sprejemati, pomniti in interpretirati v skladu z našimi predstavami o spolu” (Rezvuškina, 2002). Družba sodeluje v podpori ali porušenju obstoječih stereotipov (primer je zakon o istospolni zakonski zvezi). V Rusiji, ki se razvija skokoma od revolucije do revolucije in ima davno željo prehitovati dogodke, so ženske stremele celo 20. stoletje k svobodi in enakopravnosti, danes pa so se pripravljene odpovedati svojim pridobitvam, kar je prav tako značilno za nacionalno sliko sveta. Znano je, da “v ruski družbi ideje zastarajo hitro”. (Prohorov, Sternin, 2007: 115) V Sloveniji, ne glede na to, da je Janeza Janšo kot premierka zamenjala Alenka Bratušek, je vloga ženske v družbi bolj tradicionalna, kot pa v Rusiji. (“močan vpliv ima stalno ponavljajoča se tradicija spolne diskriminacije pri vpisu na razne smeri šolanja, prav tako pa moška usmerjenost naravoslovnih in tehničnih smeri. To se vidi iz vsebine učbenikov, izbire primerov, metodike predavanj, splošne klime v predavalnici” M. Ule, 2011; M. Ule, 1011a) V zadnjih desetletjih je lingvistika, ki se ukvarja s problem spola, prepričljivo dokazala bistvene razlike v govoru moških in žensk na vseh nivojih jezika.

Sociolingvisti v svojih raziskavah posvečajo posebno pozornost “izobrazbi”. Pred skoraj 300 leti je avstrijska cesarica Marija Terezija uvedla za svoje podložnike obvezno osnovno šolo. Za državljane Rusije velja, da so pred 80 leti postali vsi pismeni. S stališča zgodovinske poti, ki jo je prehodilo človeštvo, razlike v teh številkah mogoče nimajo posebnega pomena, za formiranje nacionalne slike sveta pa so pomembne. Še v začetku 20. stoletja je Anton

Aškerc pisal: "naše ljudstvo je v kulturnim razvoju in splošni omiki najmanj za 300 let pred ruskim" (Aškerc, 1903, 728) Minilo je sto let in marsikaj se je spremenilo, vendar se nacionalna slika sveta menja še bolj počasi... Danes Slovenci s ponosom govorijo o sebi, da ima vsak drugi višjo izobrazbo. Rusija se je pred 20 leti odpovedala celo od popolne srednje šole in zato je mitologizirana zavest tako ljuba ruskemu občutju. Vendar opozorimo na paradoksalno zadevo. Mogoče je prav prepad med "nižinami" in "vrhovi" kulture dal možnost ruskemu narodu podariti svetu bisere velike literature.

Vrh pogojne strukture slike sveta je individualno videnje sveta. Pomembno je opozoriti, da so pri kateremkoli individualnem pristopu k svetu predhodni nivoji že vplivali s svoje strani in oblikovali bazni pogled na svet v zavesti individuuma. Pri študiju individualne slike sveta je poleg že naštetih parametrov treba upoštevati tudi fiziologijo človeka, temperament, v kakšni družini je rasel, s čim ga je obdarila narava, kakšne knjige in revije je bral, katere televizijske programe je gledal, katere časopise je je pregledoval in drugo. Ta nivo vključuje ves spekter odnosov k svetu v katerih se ljudje razlikujejo drug od drugega.

Rusi, ki so zaradi posebnega zgodovinskega razvoja bili razdeljeni na dva neenaka dela, ki jih je N.S. Trubeckoj uvrstil v "vrhove" in "nižine" ruske kulture, so ljudstvo s polariziranim odnosom k svetu in zato morajo biti tudi adresati leposlovnih del predstavljeni z dvema različnima tipoma, (Lurje, 2002) ne brez razloga smatrajo za karakteristične poteze ruskega značaja nedoslednost, nepredvidljivost in polariziranost mnenj. Možen kriterij, ki uvršča k enemu ali drugemu nivoju kulture lahko služi odnos k novostim. To so novo znanje, nov kraj, nova kultura, nov človek, novo stališče, to je k tistemu, kar preje ni bilo v videnju sveta ali pa ni bilo eksplicitno izraženo. Praviloma je predstavniku "vrhov ruske kulture" vse novo zanimivo, on to novo z entuziazmom sprejema in si ga prilašča, s tem bogati svoje lastno videnje sveta, (pravzaprav se moramo zahvaliti tem predstavnikom za veliko literature, v kateri se zlivata evropski psihologizem in vzhodnjaško stremenje k idealu), stalno se nahaja na poti samorazvoja k popolnosti. Ta tip poimenujmo kot tip A. Tip B pa je često predstavnik "kulturnih nižin", ki se je šolal po nujnosti (celo za višjo izobrazbo), prepričan je, da je vse najboljše že bilo in se nikoli na ponovi, ki ga vse novo jezi in izziva agresivnost, ki stremi k ohranjanju tradicije.

Ne glede na to, da opazovanja S. Lurje potrjujejo zaključke, ki jih je zapisal Trubeckoj o sožitju v ruski kulture dveh različnih kultur, pa v opozicijo postaviti dve sliki sveta ni mogoče, saj so v sliki sveta "vrhov" prisotni vsi elementi, ki so značilni za "nižine" in to je dajalo prevajalcem v predhodnih desetletjih možnost, da se ni bilo treba posebno truditi in ugibati, komu je naslovljeno eno ali drugo umetniško delo. Lahko se sklicujemo na bazne komponente nacionalne slike sveta in naloga bo rešena. Vendar če študiramo strukturo

slovenske slike sveta, lahko pridemo do zaključka, da slovenski avtor, najverjetneje, piše za bralca, ki v ruskem okolju pripada tipu A, od tod pa sledi, da je določitev adresata mnogo bolj kompleksna naloga, kot se je zdelo preje.

::PREVAJANJE IN STRUKTURA SLIKE SVETA

Podobo adresata, na osnovi katerega je ustvarjal avtor tekst, bomo poskušali rekonstruirati s pomočjo strukture slike sveta in z uporabo kontekstualne analize. Empirična osnova je kratek tekst "Rakovica" slovenskega avtorja Andreja Brvarja.

	Andrej Brvar. Rakovica.	Андрей Брвар. Краб.
1.	Z enakomernimi zamahi plavutk sem se počasi, kot bi se zbujal iz sanj, dvigal ob strmi skalnati obali, skoz zelenkasto modrino, ki je počasi zmanjševala pritisk, vse bolj nemirna, vse bolj svetla, vse bolj topla.	Равномерными взмахами ласт я медленно как бы восставал из сна, поднимался по крутизне скалис-того берега, через зеленоватую синеву, которая медленно уменьшала давление, все более неспокойная, все более светлая, все более теплая.
2.	Malo pod živosrebrno bleščavo sem jo zagledal.	Под чуть-чуть ртутным блеском я разглядел его.
3.	Imeti jo, imeti!	Достать его, достать!
4.	Me je popadla nenadna, nepremagljiva želja.	Меня охватило внезапное, непреодолимое желание.
5.	Počivala je pred razpoko, sredi ovalnega stekla maske, nenavadno velika v svojem temno zelenem, bolj širokem kot dolgem košu, in si s <u>škarjami</u> trebila zobce.	Он отдыхал перед расщелиной, через овальное стекло маски, непомерно большой в своем темно-зеленом, в более широком, чем длинном, коробе и клешнями чистил зубцы.
6.	Imeti jo, imeti!	Достать его, достать!
7.	Pokazati jo drugim!	Показать его другим!
8.	Zgrabil sem skalnati okrušek, začel sem tolči po trdi, spredaj malo zaokroženi lupine, opletala je s <u>škarjami</u> , jih iztezala v obrambi, razpirala klešče, skušala je zadenjsko zaplavati v razpoko, se rešiti, zbežati, ampak udarci so jo zmeraj znova z nezmanjšanim besom dohitevali, dokler se ni iz zmede muljastega oblaka skotalila v globino, v oblaku pa so se vrtinčile odtrgane hodilke in desne, močnejše <u>škarje</u> , in <u>klešče</u> na njihovem koncu so se še zmeraj odpirale in zapirale, odpirale in zapirale...	Я схватил обломок скалы, начал долбить по твердому, впереди немного закругленному панцирю, он размахивал клешнями, вытягивал их в защите, раздвигал их, пытался, двигаясь назад, заплыть в расщелину, спастись, сбежать, но каждый раз мои удары, которые я наносил с усиливающимся остервенением, достигали его, пока он в замешательстве в илистом облачке не скатился в глубину, в мутной воде остались вертящиеся оторванные ноги и правая мощная клешня, и ножницы на ее конце все еще судорожно закрывались и раскрывались, закрывались и раскрывались...
9.	Tistega dne si nisem upal več v morje.	

	Andrej Brvar. Rakovica.	Андрей Брвар. Краб.
10.	Veter je vse bolj naraščal in valovi so vse bolj bučali, vse bolj renčali, renčali in razkrivali dolge, koničaste, bele zobe.	Ветер все больше нарастал, и валы все больше вз-горбливались, все больше ревели, рычали, обнажая длинные, конусообразные, чудовищные белые зубы
11.		С этого дня я больше ни разу не осмелился войти в море.

Prvi stavek je naslovljen človeku, ki živi okoli morja ali zadosti dobro pozna lov s harpuno. Podrobnosti opisa dvigovanja iz globine naj napeljejo bralca, da še enkrat podoživi občutke takšnega dvigovanja. *“enakomerni zamahi; počasi; se zbuja iz sanj; dvigal ...skozi zelenkasto modrino; ki je počasi zmanjševala pritisk; vse bolj nemirna; vse bolj svetla; vse bolj topla”* Hkrati pa razumemo, da ta človek ni na izletu. Ne občuduje kar vidi: to je njegovo naravno okolje: Opisuje samo svoje stanje, vsekakor zelo prijetno, podobno opisu občutkov ruskega človeka po savni (“bani”). Utrujen od napetosti, je junak malo zavrt v pričakovanju zaželenega počitka. Vse okoli njega se spreminja počasi: *počasi ... dviga, počasi zmanjševala pritisk*. Ponavlja se refren *vse bolj... vse bolj... vse bolj* dodatno poudarja počasnost spreminjanja, potopljenost bolj v svoje občutke kot pa v opazovanje zunanje okolice: zdaj glej to – topli kamni na bregu, možnost malo si privoščiti, sprostiti se pod žarki južnega sonca. To je tisto, za kar ljubijo podvodno plavanje tisti, ki živijo ob morju. To bo razumljivo v nadaljevanju teksta, kjer bo vidno, da človek ne občuduje neznan ali malo znan svet, ampak njegov cilj je lov in dobiti plen. Ta del teksta predpostavlja sklicevanje na tisti segment zavesti, ki ga formira geografski nivo slike sveta.

“Živosrebrno bleščavo” v drugem stavku – *Malo pod živosrebrno bleščavo sem jo zagledal* – je gledališki prijem, ki formira pravilno igralčevo obnašanje na sceni v sistemu Stanislavskega: videti - oceniti – sprejeti odločitev – odgovoriti. Da bi zagledali je potrebno, da se predmet v nečem razlikuje od obdajajočega okolice, v našem primeru je to živosrebrna bleščava. Impulz k pozornemu proučevanju in nadaljnjemu **ocenjevanju**: *nenavadno velika, Pokazati jo drugim* (pohvaliti se). **Sprejeti odločitev** – dobiti jo za vsako ceno. Tak prijem nas pri študiju teksta napotuje na nivo izobrazbe ali individualne slike sveta. Avtor je prepričan, da bo bralec dobro ocenil skoraj filmsko verigo dejanj, ki mu jih predlagajo, so pa potrebne avtorju, da bi ustvaril napetost, ki je primerljiva z napetostjo v povesti “Starec in morje” E. Hemingwaya ali scene lova v “Vojni in miru” L.N. Tolstoja.

Tretji stavek – je takojšnja odločitev: Imeti jo, Imeti! Ruska beseda za *rakovico* je *krab* (*samostalnik moškega spola*). In tudi v tem stavku se pojavlja čustvo, oblikovano kar na dveh nivojih strukture slike sveta: na biološkem –

pred name je loveča žival, roparica. In na spolnem, ker po rusko bi to zvenelo zelo seksualno: (rus.) *Imet' ee, imet'!* Skupaj z ženskim spolom samostalnika, ki označuje predmet poželenja, beseda (rus.) *imet'* nas usmerja k heteroseksualnim odnosom. V ruski variant "dostat' ego, dostat'!" Prevajalec (-ka), očitno je ženska, opozarja na nesovpadanje slovničnega spola v ruščini in slovenščini in ne najde nič boljšega kot zamenjati seksualni odtenek stavka z namigom na lovsko strast junaka. Ker pa se taka strast v večji stopnji pripisuje moškim kot ženskam, daje tekst osnovo za govor o formiranju literarnega lika ne samo na biološkem ampak tudi na spolnem nivoju.

Usmeritev pozornosti na spolne stereotipe, nam pokaže, da ženska, žena, mati, ki formira emocionalno osnovo pri otrocih, v krščanskem idealu gospodujočem v evropski civilizaciji - se pojavlja v vlogi ne zelo emocionalnega bitja. *Neobrzdana strast, nepremagljiva želja* so stalni idiomatski izrazi, ki tradicionalno opisujejo obnašanje ženske nekrščanskega tipa, na primer, Karmen, pri kateri so taka čustva kratkotrajna. Drugačna pa je zadeva, ko imamo opravka z moškim. Ne zbuja presenečenja besedne zveze *imel je skrivno strast, njegova strat je bil lov*. Ženska, ki ima strast, posebno skrivno strast, je nespodobna ženska, z njimi se ne poročajo. Zato četrti stavek, v katerem se pojavljajo besedne zveze: *nenadna, nepremagljiva želja* so te naslovljene, brez-pogojno, moškemu, to pa pomeni, da se formira zavest na spolnem nivoju. Podobno temu je sedmi stavek, v katerem se zmagoslavni finale obvladovanja trofeje osredotoči na "*Pokazati jo drugim!*" to je biti zmagovalec, triumfator, kar eksplicira željo, ki je izrečena v enem predhodnih stavkov *nepremagljiva*. Moškim je v večji meri kot ženskam lastno čustvo tekmovalnosti, zato se tekst obrača predvsem nanje.

Stavek, ki opisuje lov je najdaljši, najbolj napet. In to je razumljivo: v enem samem stavku vznikne, se razkrije in razreši osnovni konflikt umetniškega

Сцена охоты из романа «Война и мир» Л.Н.Толстого	Andrej Brvar:Rakovica
Ругай! Ругаюшка! Чистое дело марш! - закричал в это время еще новый голос, и Ругай, красный горбатый кобель дядюшки, вытягиваясь и выгибая спину, сравнялся с первыми двумя собаками, выдвинулся из-за них, надал со страшным самоотвержением уже над самым зайцем, сбил его с рубежа на зелены, еще злей надал другой раз по грязным зеленым, утопая по колена, и только видно было, как он кубарем, пачкая спину в грязь, покотился с зайцем. Звезда собак окружила его...»	Zgrabil sem skalnati okrušek, začel sem tolči po trdi, spredaj malo zaokroženi lupine, opletala je s <u>škarjami</u> , jih iztezala v obrambi, razpirala kleščice, skušala je zadenjsko zaplavati v razpoko, se rešiti, zbežati, ampak udarci so jo zmeraj znova z nezmanjšanim besom dohitevali, dokler se ni iz zmede muljastega oblčka skotalila v globino, v oblčku pa so se vrtinčile odtrgane hodilke in desne, močnejše <u>škarje</u> , in <u>klešče</u> na njihovem koncu so se še zmeraj odpirale in zapirale, odpirale in zapirale...

dela. Primerjajmo ga z opisom lova Rostovih v "Vojni in miru" L.N. Tolstoja.

Napetost dejanja v tekstu oba avtorja dosežeta z uporabo velikega števila glagolov in deležnikov, ki opisujejo moč dejanja. Pri Tolstoju: (rus.) *zakričal, vytyagivayas' i vygibaya, sravnyalsya, vydvinulsya, naddal, sbil, naddal, utopaya, pačkaya, pokatilsya, okružila*. Vseh besed je v prevednem tekstu 74, glagolov in deležnikov pa je 12, kar je 16 % vseh besed. Štirje glagoli označujejo visoko stopnjo intenzivnosti dejanj ali so konotacijsko obarvani – *naddal, sbil, naddal, pokatilsya*.

Pri Brvarju: *zgrabil, začel sem tolči, opletala, iztezala, razpirala, zaplavati, rešiti, zbežati, udarci so jo, dohitevali, skotalila, vrtinčile, odpirale, zapirale, odpirale, zapirale*. Vseh besed v odlomku je 79, glagolov in deležnikov 17, kar je 21% . V tem odlomku je visoka stopnja intenzivnosti dejanja prezentirana s 5 glagoli: *zgrabil, začel sem tolči, razpirala, zbežati, dohitevali*.

Kot vidimo, je tekst Brvarja bolj napet kot tekst Tolstoja, pri tem pa je glagolov in deležnikov v tekstu slovenskega avtorja samo 5 več kot v odlomku teksta iz "Vojne in miru". Očitno se taka napetost dosega ne samo z večjo količino glagolov (v procentnem odnosu je razlika bolj vidna, 21% proti 16%), ampak še z enim prijemom. Brvar nas sili, da podoživljamo situacijo lovca in lovskega plena (žrtve) in s tem stavi v opozicijo v zavesti bralca živalsko in duhovno osnove. O lovcu on piše in nas napotuje na bazno stanje naše zavesti: (v 4. stavku) Me je popadla nenadna, nepremagljiva želja. (v 8. Stavku) Zgrabil sem skalnati okrušek, začel sem tolči ... (Tolstoj se na tem tudi ustavi, opisuje pa ne človeka lovca ampak lovskega psa). Kot žival ga razumemo. Takšna nepremagljiva (to je tisto, s čimer se ni mogoče boriti) želja po čemer koli zgrabi vsaj enkrat vsakega človeka v življenju, zato so glagoli, ki opisujejo tako dejanje, usmerjeni na izpolnitev take želje in so nam razumljivi in blizu: *zgrabil, začel sem tolči, udarci so jo ... dohitevali*. Tudi o žrtvi nam avtor sporoča in vzbuja v nas človeško, celo krščansko sposobnost k usmiljenju: *v obrambi, zaplavati v razpoko, se rešiti, zbežati, se ni iz zmede, odtrgane hodilke in desne, močnejše škarje, so se še zmeraj odpirale in zapirale, odpirale in zapirale*. Ta ritem življenja zdaj že neživega bitja vrača junaka v človeško stanje, ki je sposobno sočustvovati. Prav religija uči sočustvovati, pomagati potrebnim, braniti zatirane. Vsekakor avtor v danem odlomku teksta apelira na dva nasprotujoča si nivoja slike sveta adresata: biološkega in religioznega.

V tem stavku so tudi jezikovne tančine, ki so znane samo prebivalcem, živečim okoli morja ali biologom. Beseda škarje in beseda *klešče* v slovenščini označujejo razne dele prijemalnih okončin rakovice, kar se v ruščini označuje z eno samo besedo (rus.) *klešnja*. V Slovenskem pravopisu (1962) v slovarskem članku škarje najdemo samo 2. *rakove škarje*, v slovarskem članku *klešče* pa so opisane samo kot orodje. To nam daje osnovo za predpostavko, da je beseda

klesče v tem smislu regionalno obarvana. To pmeni, da nas avtor spet napotuje na geografski nivo zavesti bralca.

Zadnji in predzadnji stavek vsekakor spadata v sfero religioznega nivoja v predlagani shemi. V tekstu se glasi predzadnji stavek “*Tistega dne si nisem upal več v morje.*”, stavek ne zaključí teksta ampak predstavlja refleksijo avtorja glede na to, kar se je zgodilo. Res, treba jo je bilo pohabiti, vendar ali je to lahko vzrok, da bi lovec ne prihajal več na mesto spopada ali se počutiti hudodelca? Mogoče je junaka obšlo razočaranje, pokvarjeno trofejo ni tako prijetno *pokazati drugim*? Ne, tukaj pred name ni lovec ampak morilec in avtor nam s to frazo demonstrira njegovo kesanje, v upanju, da bo bralec razumel njegovo potezo. To pomeni, da nas ta izjava ponese k drugemu nivoju slike sveta: k religioznemu, ki odgovarja za oblikovanje npravstvenosti individuuma in družbe. Sporočilo avtorja je pravzaprav eksplicirano. Umetniško delo ne bo prav razumljeno, če se bralec ne drži npravstvenega kodeksa. Avtor okrepi religiozno: vsa narava je bila ogorčena. Naslednji stavek: Veter je vse bolj nraščal in valovi so vse bolj bučali, vse bolj renčali, renčali in razkrivali dolge, koničaste, bele zobe – poudarja odnos avtorja in junaka k dejanju lova-morije. Priroda ga je odtrgala in to je kazen za umor.

Ustvarjajoč umetniški lik avtor aktualizira povezave junaka z zunanjim svetom. Ko postavlja svoj lik v središče diskurza, poskuša avtor uglasiti svoje zveze z adresatom, vzbuditi v njem ista čustva, želje in spomine o preživetem. Apelira k različnim nivojem zavesti adresata, vplivati tudi na biološki nivo njegove zavesti (človek – lovec, roparica) in spolni nivo (hazard zmagovalca z odenkom seksualnega poželenja), religiozni nivo (kesanje zaradi umora, ki ga okrepi srd narave) in geografski nivo. Civilizacijskega nivoja se dotakne samo prisotnost maske na obrazu junaka. Pripomnimo, da v Indijskem oceanu zbiralci biserov, mladi Indijci iz socialnih nižin se še vedno potaplajo brez potapljaških pripomočkov. Vsekakor, k nivoju izobrazbe je treba pripisati prijem pripovedovanja in razvijanja dejanja (podobno filmskemu), ki kaže na humanistično izobrazbo ali visok življenjski nivo (individualna slika sveta). Zanimivo, da najpogosteje avtor apelira k spolnemu nivoju (4 stavki), k geografskem nivoju sliki sveta (3 stavki) in prav tako k religioznemu nivoju (3 stavki), k biološkemu (2 stavka), k izobrazbenemu nivoju (1 stavek) in k civilizacijskemu nivoju (1 stavek). Analiza dopušča zadosti točno ugotoviti hipotetični lik adresata: moški, karakter med sangvinikom in kolerikom, Evropejec, kristjan, živi v neposredni bližini morja, višja izobrazba, humanist /biolog, intelektualne zabave so mu blizu. Glede na to, da nismo študirali individualno sliko sveta, lahko to vnese določene popravke k opredelitvi lika, vendar pa tako virtuosno predstavljen notranji boj lahko pomembno razširi krog adresatov.

::ZAKLJUČEK

Na ta način množica predstav avtorja o osebnosti adresata korelira v zadostni meri s strukturo slike sveta, ki jima je skupna in jo je lahko uvideti v tekstu, če ne predpostavlja nasprotnega žanr umetniškega dela.

- Mehanizem formiranja lika adresata v zavesti avtorja predpostavlja apeliranje k raznim komponentam množice odnosov z realnostjo.
- Opozicija *svoj- tuj* praviloma predstavlja bazo osnovnega konflikta v predstavljenem umetniškem delu, kadar imamo opravka s kratkimi teksti funkcionira na poseben način: v duši človeka, v boju med dvema principoma: med živalskim in duhovnim, med dožnostjo in ljubeznijo itd.
- S poenostavitvijo teksta, kar pripelje k razširitvi kroga adresatov, prevajalec osiromaši umetniški svet, naredi nabor čustev bolj skromen, kot pa je to hotel avtor (*rakovica* – krab, škarje, klešče – klešnja; *Imeti jo, imeti!* –dostat' ego, dostat'!)
- Razširjajoč krog adresatov prevajalec prenaslovi tekst predstavnikom vseh nivojev kulture. Ali to zadovoljuje potrebe predstavnikov zgornjega nivoja kulture in kaj daje predstavnikom nižjega sloja kulture, so vprašanja, ki so zunaj mej našega raziskovanja.

::LITERATURA

- Aškerc A. (1903): *Dva izleta na Rusko. Črtice s potovanja*. Ljubljana: Ljubljanski zvon.
- Bajec A. e tal. (1962): *Slovenski pravopis*. Uredniki: Bajec A., Kolarič R. in dr. Izdala slovenska akademija znanosti in umetnosti. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Brvar A. (2004): *Naplavine*. Ljubljana.
- Fasmer M (1987): *Фасмер М. Этимологический словарь русского языка*. Т. 3. М..
- Gumilev (2002): *Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли*. СПб.
- Kubryakova E. (2000): *Кубрякова Е.С. О понятиях дискурса и дискурсивного анализа в современной лингвистике // Дискурс, речь, речевая деятельность: функциональные и структурные аспекты. Сб. обзоров*.
- Lurje S. (2002): *Лурье С. В. В поисках русского национального характера// <http://www.strana-oz.ru/2002/3/v-poiskah-russkogo-nacionalnogo-haraktera>*
- Mačkovskaya N. (2000): *Мечковская Н.Б. Социальная лингвистика*. М.
- ProhorovY., Sternin I. (2007): *Прохоров Ю.Е., Стернин И.А. Русские: коммуникативное поведение*. М.: Наука.
- Ožegov S., Švedova N. (2009): *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка*. М.
- ProhorovY., Sternin I. (2007): *Прохоров Ю.Е., Стернин И.А. Русские: коммуникативное поведение*. М.: Наука.
- Rezvuškina T. (2002): *Резвушкина Т. Использование метода семантического дифференциала при изучении гендерных стереотипов// Гендерные исследования в Центральной Азии. Алматы, 2002. с. 187-193*
- Ratbil G. (2006): *Ратбиль Т.Б. Человеческий фактор в языке: лингвистическая прагматика и теория речевых актов*. Н. Новгород.
- Sedov K (2009): *Седов К.Ф. Языкознание. Речеведение. Генристика // Жанры речи*. Саратов. № 6. Str. 32.
- Šchukina I. (2009): *К vprašanju o nacionalni sliki sveta // Zbornik 12. mednarodne multikonference "informacijska družba – IS 2009. Ljubljana, str. 386-389*.
- Ščukina I. (2011): *Щукина И.Н. Российское телевидение через призму национальной картины мира // Журналистика и культура русской речи. – 2011. – № 4. МГУ. Str. 6 - 27*.
- Ščukina I. (2011a): *Ruska televizija leta 2010 skozi prizmo nacionalna identitete // Ars & Humanitas. VOL 5, № 1. Ljubljana, 2011. Str. 40-55*.
- Šlibar N. (2004): *Шлибар Н. Слепые пятна в восприятии другого//Филологические заметки. Вып. 3 Пермь – Люблина, 2004. Str. 164- 174*.
- Trubeckoj N. (2007): *Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана*. М., 2007.
- Ule M. (2011): *Уле М. Изменение положения студентов в современном европейском обществе// Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. №2 (6) 2011. Str. 112-123;*
- Ule M. (2011a): *Уле М. Изменения в процессе взросления и гендерных стереотипах// Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. № 4 (8) 2011. Str. 75-86*.
- Živov V. (2013): *Живов В.М. Византия не виновата// Частный корреспондент. 19. 04. 2013*.

Barbara Simonič
Andreja Poljanec
Mateja Katona

**ALKOHOLIZEM
KOT MEHANIZEM
ČUSTVENE
REGULACIJE V
DRUŽINSKEM
SISTEMU IN PRISTOP
RELACIJSKE
DRUŽINSKE
TERAPIJE V PROCESU
OKREVANJA DRUŽINE**

269-283

TEOLOŠKA FAKULTETA
UNIVERZA V LJUBLJANI
POLJANSKA C. 4
SI-1000 LJUBLJANA

ŠTUDIJSKO-RAZISKOVALNI CENTER
ZA DRUŽINO
DVOR 12
SI-1210 LJUBLJANA-ŠENTVID

PUNČICA - TERAPEVTSKI IN
IZOBRAŽEVALNI INŠTITUT
VELIKA ŠTANGA 18
SI-1275 ŠMARTNO PRI LITIJU

::POVZETEK

KO GOVORIMO O ALKOHOLIZMU, se pogosto smatra, da bo odločitev družinskega člana (običajno sta to oče ali mati) za prenehanje pitja, rešila vse družinske težave. Vendar pa raziskovalci, ki se osredotočajo na preučevanje okrevanja družine po začetku zdravljenja alkoholizma, ugotavljajo, da je ta proces, še posebej v zgodnjih stadijih, po svoje zelo travmatičen. Družine namreč poročajo, da je to obdobje, ki je zanje zelo čustveno naporno in dinamično. V procesu okrevanja družine po alkoholizmu najdemo več različnih razvojnih stopenj okrevanja in tudi različne tipe družin. V tem procesu se razkrivajo najbolj ranljive točke za družinske odnose. Relacijska družinska terapija omogoča naslavljanje družinskih dinamik na teh najbolj občutljivih mestih. V prispevku bodo predstavljene glavne vstopne točke in premise Relacijske družinske terapije v povezavi z alkoholizmom in primer iz terapevtske prakse. Klinična praksa namreč kaže, da se resnično težko delo v odnosih po prenehanju pitja šele začneja, saj vzniknejo številne težke teme, ki so se jim je družina ali posamezniki prej s pomočjo alkohola nezavedno izogibali oz. jih nefunkcionalno regulirali.

Ključne besede: odvisnost od alkohola, abstinenca, okrevanje družine, psihoterapija, regulacija afekta

ABSTRACT***ALCOHOLISM AS A MECHANISM OF AFFECT REGULATION WITHIN THE FAMILY SYSTEM AND RELATIONAL FAMILY THERAPY APPROACH IN THE FAMILY RECOVERY PROCESS***

When discussing alcoholism, it is often assumed that the family member's (usually a father or a mother) entry into recovery will resolve all family problems. However, researches, which examined the impact of family recovery from alcoholism, show that this process, especially in its early stages, is very traumatic. Families report that this time was very emotionally disruptive, frightening, and dynamic. In family recovery after alcoholism we can find more developmental stages of recovery and also different types of recovering families, which reveal the most vulnerable points for family relationships. Regarding this, a Relational Family Therapy enables to address the family dynamics in their most vulnerable points. The contribution presents the main entry points and premises of RFT in connection with alcoholism and introduces a case from therapeutic practice. Clinical practice shows that the real hard work in the relationships after stopping drinking will only begin,

because there can emerge a number of painful issues that were previously, due to alcoholism, avoided, namely dysfunctional regulated.

Key words: alcohol addiction, abstinence, family recovery, psychotherapy, affect regulation

::1. DRUŽINA IN SOOČANJE Z ODVISNOSTJO OD ALKOHOLA

Alkoholizem je danes ena najbolj razširjenih oblik odvisnosti. Zastrašujoči in zaskrbljujoči so statistični podatki o številu odvisnih od alkohola, problematika pa se še poglobi, če pomislimo, koliko posameznikov je z alkoholom posredno povezanih, predvsem zaradi odvisnosti svojih bližnjih. V Sloveniji ima težave z alkoholom okoli 10 % odraslega prebivalstva (Rus Makovec, 2011). Posledice alkoholizma so različne, nihajo od na videz "neproblematičnega" pitja, prek različnih stopenj zlorabe alkohola, do odvisnosti, ki jo spremljajo resni psihosocialni in zdravstveni problemi (Carr, 2000; Ramovš, 2001). Če ne že prej, je na tej točki z alkoholom zaznamovan celoten družinski sistem, še posebej, če alkoholu podleže oče, mati ali celo oba. Vsaka oblika pitja predstavlja za družinske odnose resno preizkušnjo in grožnjo, saj nikoli ne pomeni trdne osnove, ki bi omogočala zdrav razvoj odnosov, ki so ključnega pomena za naše življenje (Gostečnik, 2003). Vsakdanje izkušnje in tudi številne raziskave potrjujejo, da ima zloraba alkohola na strani staršev dolgoročen vpliv na celoten družinski sistem – tako na partnerski odnos, kot na otroke - vpliv pa je poleg tega večplasten. Zlasti hudo je v družinah, kjer alkoholizem spremlja še nasilje (Collins, 2007).

Vendar se kljub teži odvisnosti mnogi odločijo za prekinitev pitja. Nekaterim to uspe brez kakršnekoli pomoči in je dovolj le trdna volja; mnogi pa potrebujejo in tudi poiščejo zdravstveno ali kakšno drugo obliko psihosocialne pomoči. Vsekakor je pri tem koraku potrebno veliko poguma in odločnosti, saj si mora oseba najprej priznati, kaj se dogaja, nato pa veliko notranje moči ter opore bližnjih pri vztrajanju na poti abstinence. Pot iz alkoholne omame v prvi vrsti vodi prek soočenja z dejstvom, da je posameznik odvisen, kar si običajno predvsem zaradi močnega doživljanja sramu, zelo težko prizna. Poleg tega se pojavljajo še močni občutki krivde zaradi težkih in bolečih stvari, ki jih je odvisnik povzročil drugim, ter obžalovanje za izgubljenimi trenutki, ki bi jih lahko s svojimi najbližjimi preživel bolj polno in osrečujoče (Potter-Efron in Carruth, 2002).

::2. PROCES OKREVANJA

Na prvi pogled se zdi, da bo abstinenca rešila vse težave, s katerimi se družina sooča. Vendar raziskave, ki preučujejo okrevanje družine po prenehanju pitja, ugotavljajo, da je ta proces zelo kompleksen, predvsem v svojih zgodnjih stadijih pa tudi precej travmatičen (Brown, 1985; Brown in Lewis, 1995; Lewis in Allen-Byrd, 2001; Petroni et al., 2003; Rouhbakhsh et al., 2004). Družine poročajo, da je vzdrževanje abstinence obdobje, ki je za vse zelo stresno, čustveno naporno, polno strahu in zelo dinamično. Klinična praksa psihoterapevtske obravnave parov in družin npr. potrjuje, da abstinenca pri mnogih parih še ne pomeni globljega in intimnejšega odnosa. Mnogi pari namreč poročajo o nadaljevanju ali celo poslabšanju težav v odnosih (Navarra, 2003), kar pomeni, da se težav po prenehanju pitja začnejo šele zavedati.

Dinamika procesa okrevanja ima vpliv na vse družinske člane in na ostale vidike delovanja družine kot celote. Raziskave procesa okrevanja kažejo, a) da v tem procesu naletimo na različne razvojne stopnje okrevanja, ki so običajne, b) da je mogoče prepoznati različne tipe družin in c) da so prva leta po okrevanju zelo travmatična (Brown in Lewis, 1995, 1999; Brown et al., 2000; Petroni et al., 2003; Rouhbakhsh et al., 2004). Ob tem se razkrivajo tudi najbolj ranljiva mesta in možne vstopne točke, kjer je družinam (zlasti v kontekstu vzdrževanja bolj funkcionalnih odnosov) mogoče pomagati na njihovi poti do okrevanja.

Kompleksno naravo procesa okrevanja družine po prenehanju pitja opisujeta dva teoretična modela: model okrevanja družine (ang. the Family Recovery Model) ter model tipologije družin, ki so v procesu okrevanja (ang. The Family Recovery Typology Model).

Model okrevanja družine (Brown in Lewis, 1999) poudarja, da z abstinenco posameznik in družinski člani niso na koncu, pač pa na začetku zahtevnega procesa. Opirati se začnejo mnogi vidiki družinske dinamike, ki so bili do sedaj v ozadju tudi zaradi tega, ker jih je zasenčil alkoholizem. V okviru tega modela srečamo tri razvojne stopnje okrevanja: 1. stopnja prehoda, 2. zgodnja stopnja okrevanja ter 3. nadaljnje okrevanje. Pri tem je prva zaznamovana s priznanjem, odločitvijo ter dejanskim prehodom posameznika od pitja k abstinenci. Zanj je značilno, da pogosto lahko traja tudi več let, v tem času pa so prisotna prehajanja med alkoholiziranim in treznim stanjem. Alkoholik je videti brez kontrole, družinski sistem pa je v popolnem kaosu. Ko se v tej fazi pojavi abstinenca, nastopi olajšanje, obenem pa strah ter negotovost pred morebitnim recidivom. Družina namreč še ne more verjeti in dejansko ne ve, ali bo alkoholik res ostal trezen za vedno. Druga faza je že bolj gotova in jasna, saj se alkoholiki naučijo odgovornosti ter tudi sami poskrbijo in počasi najdejo

način, kako živeti brez alkohola. To je tudi obdobje, ko se odpirajo številna nova vprašanja in težnja po novem znanju. Alkoholiki in njihovi partnerji razbijajo zasvojitvene vzorce medosebnih odnosov ter se učijo razvijati lastno individualnost. Šele v tretji fazi lahko rečemo, da odločitev za življenje brez alkohola postane ponotranjena. Okrevanje je tako postalo središčni princip organizacije, glavna sila in fokus življenja. Življenje postane zdravo in tudi obvladljivo. Ko se pojavijo problemi, so jih posamezniki in družina sposobni nasloviti in zadovoljivo razrešiti. Družinski člani se začnejo bolj odkrito pogovarjati o medosebni bolečini, pogrešanju ter strahu in sramu, torej o težkih občutjih, ki so bili prisotni v prejšnjih fazah.

Drugi teoretični model, ki nam pomaga razumeti proces okrevanja družine po pitju, je model tipologije družin, ki so v procesu okrevanja (ang. The Family Recovery Typology Model) (Lewis in Allen-Byrd, 2007). Ta predstavlja tri tipe družin, ki se v svojem procesu okrevanja med seboj bistveno razlikujejo. Najprej so tu družine (tip I), ki so uspešne v procesu okrevanja. Predvsem partnerja se aktivno trudita ohranjeti spremembo, udeležujeta se različnih podpornih programov pomoči, treznost pa je središčni princip, okoli katerega je organizirano delovanje družine. Naslednja dva tipa družin sta bolj rigidna, prisotni so bolj disfunkcionalni stili odnosov. V tip II so uvrščene družine, kjer je v ohranjanje treznosti aktivno vključen le eden od partnerjev, medtem ko ga drugi pri tem ne podpira, s čimer se ohranja neprestano napeto čustveno ozračje. V tip III pa so zajete družine, kjer so alkoholiki sicer prenehali s pitjem, vendar pa pri tem niso naredili aktivnega koraka v smislu procesa, ki bi vodil h globlji spremembi, pogosto pa je prisotno tudi zanikanje pravih težav.

::3. RELACIJSKA DRUŽINSKA TERAPIJA IN ALKOHOLIZEM

Vsa ta spoznanja nakazujejo, da je prenehanje pitja in s tem zasvojenosti nujen, vendar ne zadosten pogoj za kvalitetnejše družinske in ostale medosebne odnose. Zato je za posameznike, ki ne pijejo več, prav tako pa za ostale člane njihovih družin, smotrna in učinkovita opora v procesu zdravljenja vključenost v psihoterapevtski proces, kjer je možno globlje nasloviti teme, katerim so se do sedaj nehote izogibali. Veliko družin je namreč potem, ko se prekinejo procesi zasvojenosti, soočenih s praznino, v kateri se sami velikokrat ne znajdejo najbolje. To praznino je treba napolniti z novim znanjem, zavedanjem čutenj, rokovanjem z njimi, z novimi veščinami, dejavnostmi, bolj polnimi odnosi (Zimberg, 1985). Prav tako se ob abstinenci začnejo odpirati številne boleče teme, ki se jih sedaj posameznik zaveda in ima možnost, da o njih govori.

Model relacijske družinske terapije (v nadaljevanju RDT) omogoča globlje razreševanje zapletov na vseh stopnjah okrevanja družine in v vseh tipih družin,

ki smo jih opisali zgoraj, saj naslavlja družinsko dinamiko med družinskimi člani prav v njihovih najbolj ranljivih in zaenkrat še nezavednih točkah. RDT je teoretični in klinični model obravnave, ki integrira vidike splošne sistemske teorije z relacijskimi psihoanalitičnimi modeli, vključno z objekt-relacijsko teorijo, self psihologijo ter interpersonalno analizo, prav tako pa tudi s sodobnimi spoznanji nevrobiologije in teorije navezanosti. Z modelom RDT poskušamo prepoznati in osvetliti patološke odnose, videti, od kod (iz katerega družinskega sistema) taki vzorci prihajajo, zakaj jih je tako težko spremeniti ter kako bi jih lahko razumeli in spremenili oziroma dogradili, da bi postali bolj funkcionalni. Pri svojem pristopu RDT upošteva relacijske mehanizme in dinamike (projekcijska identifikacija in kompulzivno ponavljanje), ki poganjajo določene odnose, poleg tega pa skuša odkriti afektivni psihični konstrukt in za tem temeljni afekt, ki je podlaga vseh nadaljnjih odnosov. Slednji namreč predstavlja vzdušje, na katerega so uglašeni vsi odnosi (Gostečnik, 1997, 2004; Gostečnik in Repič, 2009; Erzar, 2002, 2007; Kompan Erzar, 2001, 2003, 2006). "Temeljna premisa tega integrativnega modela je, da je vsak odnos vedno utemeljen na vzajemnem afektu, ki prek medosebne dinamike narekuje izoblikovanje določenega vzorca odnosov. V terapevtskem smislu to pomeni, da se tudi v terapiji prava sprememba zgodi na ravni ozaveščanja in predelave vzajemnega afekta, v katerem se srečata terapevt in pacient. Šele na ravni vzajemnega afekta, ki poganja celoten sistem odnosov in doživljanja ter navezovanja stika z novimi ljudmi, v tem primeru s terapevtom, se namreč razkrije jedro nefunkcionalnih in patoloških navezav, ki so ustvarile psihični konstrukt, s katerim se člani družine branijo pred bolečino vzajemnega afekta" (Gostečnik, 2004: 14). Temeljni afekt je namreč nezaveden, da oseba razume, kaj se dogaja, ga je treba ozavestiti.

RDT omenjeni afekt odkriva na treh ravneh delovanja: sistemske, medosebne in notranjepsihične. Afekt namreč preveva odnose na vseh nivojih (Kompan Erzar, 2006). Pogosto je bila struktura teh odnosov vzpostavljena že v zelo zgodnji dobi ali pa kasneje vsiljena v travmatičnih odnosih. V odrasli dobi se ponavlja, ker obljublja znan in primeren odnos z drugim, in hkrati nosi nezavedno upanje, da bo v novih odnosih mogoče ta zaplet razrešiti. RDT zato te odnose najprej na novo prebudi in jih naredi znane, nato pa z novim odnosom med terapevtom in klientom oz. zakoncema ali družino skuša te stare vzorce spremeniti. To pomeni, da najprej najde temeljni afekt in nato spremeni temeljni sistem regulacije v bolj funkcionalnega in za odnose bolj zadovoljujočega. "Lahko bi rekli, da RDT skuša v vsej svoji plastičnosti, ki zajema sistemsko, medosebno in notranjepsihično sfero psihičnega doživljanja, regulirati temeljni afekt" (Gostečnik, 2004: 7). Zato terapija za družino pomeni možnost predelave razdiralnega afekta, hkrati pa tudi novo postavitev

odnosov na vseh ravneh. Terapija daje možnost, da klient pride do spoznanja, da je odgovoren in lahko vpliva na odnose, ki jih živi (Rožič, 2003). Tako postane terapija prostor sprejemanja vse večje odgovornosti, novega vzpostavljanja odnosov in s tem funkcionalnosti, ki je bila porušena. RDT kot taka omogoči klientom globinsko naslavljanje vseh bolečih čutenj.

RDT razume alkoholizem in njegovo dinamiko kot obliko nefunkcionalne regulacije afekta, pri čemer se zaveda tudi drugih dejavnikov, ki vplivajo na pojav alkoholizma pri posamezniku, npr. bioloških, sociokulturnih (npr. koliko se pitje alkohola tolerira v določeni kulturi) (Collins, 2007), psiholoških, kot je npr. čustvovanje, način soočanja s stresom ali sprejemanje samega sebe (Lawson in Lawson, 2004). Znanstveni dosežki na področju različnih duševnih in odnosnih motenj v zadnjih desetletjih pa vedno znova dokazujejo, da biološke danosti (npr. dedne genske predispozicije) pri vzniku motnje nimajo tako velikega pomena, kot so verjeli pred tem. Ugotavljajo, da gre v veliki meri prav za negenetsko dedovanje, ki se iz generacije v generacijo prenaša z vedenjem in tako preglasi gensko nagnjenost k tesnobi, pretiranemu čustvovanju ali odzivnosti na stres (Erzar, 2007). Negativne vzorce dojemanja in vedenja, torej tudi vzorec regulacije afekta, posameznik v veliki meri prinaša iz svoje izvirne družine.

Motnje v funkcionalnosti regulacije afekta in sposobnosti rokovanja s čutenji se velikokrat omenjajo v povezavi z razvojem in ohranjanjem odvisnosti od alkohola. Konstrukt regulacije afekta, ki ga je mogoče opredeliti na različne načine, se v splošnem nanaša na notranje procese, ki posamezniku dovoljujejo, da ohranja čustva do mere, ki je zanj še znosna. Po teh predvidevanjih alkoholiki tako pijejo, da bi se soočili s težkimi čustvi, ker naj bi pri njih bilo prisotnih več negativnih čustvenih stanj kot pri drugih ljudeh, ali pa ker naj bi jim manjkalo notranjih virov, da bi se soočili s temi negativnimi čustvi. Pitje alkohola predstavlja ponavljajoče se poskuse, da bi regulirali negativna čustva (Vieten et al. 2004).

Oseba se tako zato zaplete v alkoholizem ali druge oblike odvisnosti, da si nezavedno pomaga pri regulaciji afekta. To počne, da prekrije strahove, sram in tesnobo. Rekli bi lahko, da se posameznik "samozdravi" z alkoholom, da bi s tem znižal neprijetnost stisko, predvsem tesnobe, saj alkohol deluje kot anksiolitik (Grzywacz in Almeida, 2008; Sher et al., 2005). Številne raziskave o motivih pitja alkohola potrjujejo, da zloraba alkohola v bistvu služi dvema različnima motivoma: zmanjšuje negativna čutenja pri posamezniku ter spodbudi pozitivna čutenja (Carey in Correia, 1997; Cooper, 1994; Cooper, Agocha, in Sheldon, 2000; Cooper et al., 1995; Read et al., 2003). Rezultati teh raziskav kažejo, da osebe, ki so nagnjene k negativni afektivnosti (npr. negativna čutenja, nevrotičnost, negativno razpoloženje in slabše strategije

soočanja s stiskami), bolj pogosto uporabljajo alkohol, da bi se z njegovo pomočjo lažje soočile z negativnim razpoloženjem.

V povezavi s kvaliteto odnosov v otroštvu Cassidy (1994) poudarja, da je alkoholizem povezan z izogibajoče navezovalnim stilom, za katerega je značilna potlačitev negativnih afektov, obenem pa je omejeno izražanje pozitivnih afektov. Izogibajoče navezani otroci se direktno naučijo omejevanja čutenj iz odnosa s starši. Izogibajoči tip navezanosti namreč zaznamujejo odnosi, v katerih starši otroku ne pomagajo regulirati negativnih čutenj, pač pa jih nezavedno celo vzbujajo z ustvarjanjem konfliktnih situacij. S svojo držo in načinom življenja otrokom pogosto sporočajo, da je svet sovražen in da se mu ne da zaupati. Poleg tega so ti starši pogosto nekonsistentni v svojem vedenju in pričakovanjih do otroka, kar v otroku povzroča negotovost, neprimernost in sram (Erzar in Kompan Erzar, 2011; Tomkins, 1963). V odraslosti takšni posamezniki razvijejo preokupirano odraslo navezanost, s katero sta povezani nizka samopodoba ter depresija, s tem pa veliko občutkov žalosti in tesnobe. Preokupirana odrasla navezanost je povezana z večjo pogostostjo pitja alkohola, saj to pomaga posamezniku zreducirati negativne efekte (Sheridan in Malley-Morrison, 2001).

Cilj terapevtskega procesa je omogočiti in utrditi primerno in funkcionalno regulacijo bolečih afektov, ki so bili do sedaj regulirani prek alkoholizma. Pri alkoholikih je velikokrat prisotna notranja stiska, s katero se ne morejo soočiti na primeren način. Omama pomeni pozabo oziroma umik, saj je tako mogoče pobegniti od težkih občutij. Ta notranja stiska lahko izvira iz trenutnih ali preteklih stresnih situacij, ki jih ali so jih običajno spremljali težki in travmatični odnosi. Oseba, ki se s tem ni sposobna učinkovito soočiti, v alkoholu na nezavedni ravni najde način, kjer ni potrebno razmišljati in se počutiti razbolelega, žalostnega, nesposobnega in poraženega. Alkohol na ta način nudi lažno pomiritev, ki vodi tudi v telesno zasvojenost. Tako lahko oseba, ki ji je alkohol sprva predstavljal zabavo, sprostitvev ali način soočanja s težavami, začne doživljati stisko ob tem, ko se zave, da je zasvojena, kar je dejstvo, ob katerem se prebuja ogromno sramu, krivde in nemoči, s čemer pa se je spet težko soočiti, kar je dodaten razlog za pitje (Gostečnik, 2003). Alkoholizem tako predstavlja neprestani beg, ki mu ni videti konca, saj v primeru, da se posameznik čutenj ne zaveda, vedno ostaja možnost vrnitve v nefunkcionalni in nekvalitetni način življenja, npr. recidiv, čustveno odtujitev, nasilje, ... Kot smo že omenili, je prav prepoznanje nezavednih občutij ključno za njihovo regulacijo (Cozolino, 2002; Gostečnik, 2004; Kompan Erzar, 2006), s tem pa se odprejo možnosti za bolj kvalitetne odnose.

::4. PREDSTAVITEV PRIMERA IN TERAPEVTSKO DELO PO MODELU RELACIJSKE DRUŽINSKE TERAPIJE

V nadaljevanju bomo predstavili primer psihoterapevtske obravnave družine (očeta in hčere) po modelu RDT. Prikazati želimo stanje, ki je vladalo v družini v procesu okrevanja, in njegovo razrešitev. Zlasti želimo izpostaviti simptomatiko, ki se je pojavljala pri hčeri, in ki jo je bilo mogoče identificirati kot zunanji izraz neke globlje in nezavedne systemske stiske oz. kot način systemske regulacije bolečih afektov. S predstavitvijo nekaterih poudarkov terapevtskega procesa bomo prikazali, kako je mogoče z naslavljanjem teh čutenj odpreti prostor za bolj funkcionalno regulacijo afektov in s tem tudi stiske, ne da bi bilo potrebno ponovno seči po regulatorju, kakršnega je v preteklosti morda predstavljal alkohol, v sedanjosti pa neka druga oblika simptomatičnega vedenja.

::4.1 Opis primera

Tina (28 let) je na terapijo prišla zaradi nekaj let trajajoče in tudi zdravljene depresije ter socialne anksioznosti, obolevala in zdravila pa se je tudi za anoreksijo. Pred šestimi leti je družino nenadoma in nepreklicno zapustila mama. Z mamo ni bilo mogoče več vzpostaviti stikov, tako da je bil Tinina edina opora oče. Po maminem odhodu je Tina nekaj časa živela z njim, nato pa sta živela ločeno. Kljub temu, da je Tina študirala, so bili njeni socialni stiki omejeni le na očeta in nekaj drugih ljudi, v glavnem v zvezi s študijem. Imela je tudi polsestro iz maminega prvega zakona, vendar z njo ni imela stikov. V Tininem razpoloženju so prevladovali občutki žalosti, strahu in obupa. Zapirala se je pred zunanjim svetom in večino časa preživela doma, jokajoča v postelji. Imela je močne občutke zavrženosti, odvečnosti, neprivlačnosti.

Trenuten odnos z očetom je Tina doživljala kot čustveno prazen in zelo razumski. Sama si je očetove opore sicer želela in po njej hrepenela, hkrati pa je imela občutek, da je za to prestara in da ji ta podpora ne pripada več. Poleg tega je imela tudi občutek, da je oče ne jemlje resno in da je ne razume. Kljub zagotovitvi očeta, da ji je na razpolago, se je bala, da bodo njene čustvene potrebe za očeta predstavljale preveliko zahtevo in da bo oče pod težo njenih čutenj znova zapadel v alkoholno odvisnost. Oče je bil namreč zdravljeni alkoholik. Njegovo pitje se je pričelo že, ko je bila mama še doma. Tudi zaradi alkoholizma je bil odnos njenih staršev zaznamovan s pomanjkanjem toplote in pravega stika. Pred materinim odhodom je oče sicer prenehal s pitjem, vendar je po izgubi žene ponovno začel piti.

O doživljanju staršev je Tina povedala, da je bil oče pasiven in fizično ter čustveno odsoten, mama pa je delovala, kot da vse obvladuje. Navzven je kazala vedrost in razumevanje. Z njo se je Tina sicer lahko pogovarjala, vendar je pogrešala pravo čustveno toplino in odzivnost, zato ji ni nikoli omenjala svojih občutkov strahu, neprimernosti in žalosti, saj je imela občutek, da ta čutenja niso zaželeni in zato matere z njimi ni hotela obremenjevati. Tako se je ustvarjal vtis, kot da težav sploh ni. Povedala je, da je od staršev dobivala dvojna sporočila. Na videz sta ji dopuščala svobodo in jo spodbujala k odgovornosti, obenem pa je ob njima čutila nezaupanje, saj je nikoli nihče ni potreboval oz. ji dal priložnosti, da bi kaj naredila sama. Počutila se je zavrženo in neprimerno, podobno se je počutila tudi ob prijateljih. Tako se je začel prebujati odpor do sebe, hkrati pa pretirana servilnost. Bila je vedno bolj prestrašena, nesproščena in začejala je verjeti, da je nezaželena, nepriljučna, da je z njo nekaj narobe in da je vredna le toliko, kolikor je uspešna in delavna. Tako se je v teh odnosih gradila njena psihična struktura in oblikoval njen način doživljanja sebe, drugih, odnosov in sveta na sploh.

Oče se je po ponovnem pitju po materinem odhodu vključil v rehabilitacijski program za odvajanje od odvisnosti od alkohola ter ga uspešno zaključil. Alkohola ni bilo več, pojavila pa se je praznina, v kateri je bilo še vedno polno težkih občutij, ki jih je bilo potrebno nekako regulirati. O bolečini in težkih občutjih, ki so bili povezani tudi z izgubo žene/matere, ni oče z nikomer govoril, prav tako tudi ne Tina. Kmalu po očetovem zdravljenju je Tina je zbolela za anoreksijo, prisotna so bila tudi depresivna stanja. Ob prihodu na terapijo je že okrevala, vendar so bili simptomi motenj hranjenja še vedno prisotni.

::4.2 Terapevtska obravnava

Tina je najbolj pogrešala nekoga, ob katerem bi sem počutila sprejeta takšna, kakršno se je počutila: ranjeno, nemočno, krhko. Zato je bil osnovni cilj terapevtske obravnave vzpostavitev varne baze, ki bi ji nudila zavetje, kjer bi se počutila ljubljeno in sprejeto, kjer bi o sebi lahko odkrito govorila in počasi zaživela bolj polno življenje ter se z bolečimi čutenji strahu, žalosti in zavrnjenosti spoprijemala bolj funkcionalno. Osnovna terapevtska poteza je bila zmanjšati strah ter skrb do očeta in z njim vzpostaviti bolj varen odnos. Obenem smo predpostavljali, da so Tinini problemi odraz neprimerno reguliranih čustvenih vsebin širšega sistema.

Bolezen je Tino in očeta v fizičnem smislu sicer nekoliko zblížala, vendar pa sta bila čustveno še vedno zelo oddaljena. Tina je prav zaradi te čustvene nerazumljenosti s strani očeta tudi njega povabila, da se ji pridruži v terapevtskem procesu. Ta se je odzval, vendar se je pokazalo, da ne more prenesti

hčerkinega občutja globoke žalosti. Ob njeni izpovedi je obsedel v krču, ni je zmožal niti pogledati, niti potolažiti. Zato smo poskušali razkriti jedro očetovega nefunkcionalnega odziva na žalost in bolečino ter ozavestiti njegova nezavedna čutenja oziroma temeljni afekt. Razkrilo se je, od kod prihajajo očetova stanja zamrznjenosti, zahtevnosti, nepopustljivosti ter psihične in čustvene odsotnosti. Oče je namreč s tem nezavedno in nehote prikrival lastna globoka občutja žalosti, osamljenosti in neprimernosti, ki so bila povezana z odnosi v njegovi primarni družini. Ko je namreč oče razmišljal o tem in podoživljal svoje odraščanje, je začutil, kako prestrašen, žalosten, osamljen in brez opore je bil v času osamosvajanja od svoje družine. Imel je očeta, ki je bil fizično in čustveno nasilen, manipulativen, sina je nenehno podrejal svojim zahtevam in ga poniževal.

Ko je sedaj ta sin kot oče začutil, da si je v času svojega otroštva in odraščanja v resnici zelo želel opore, spodbude in nekoga, ki bi mu lahko zaupal, s katerim bi se lahko pogovarjal in bi imel ob njem občutek, da ga razume, da je z njim v stiku, je prišel v stik z globoko žalostjo. Obenem pa se je pri tem prebujala tudi jeza, ki je bila povezana s spoznanjem, da mu je s tem, ko mu je bilo odvzeto nekaj, kar mu je kot otroku pripadalo, in kakšna krivica se mu je kot otroku s tem zgodila. Ko je začutil, da je takrat potreboval točno to, kar sedaj od njega pričakuje njegova hči, jo je bil šele sposoben začutiti in ji stopiti naproti. Postopoma je postal bolj pozoren, nežen, pristen, prijazen, spodbujajoč. Oče je spoznal, da je v preteklosti ta čutenja neprimernosti, tesnobe in potlačene jeze "utapljal" tudi v alkoholu.

Vse to je pomenilo spremembo v družinskih odnosih in vzdušju. Tina je začutila, da se sedaj na očeta lahko bolj zanese, da ji ni treba več skrbeti zanj, da ni problematična ona. Ob njem je prvič lahko začutila varnost in sprejetost. Dobila je občutek, da mu lahko zaupa, saj oče dejansko zelo dobro pozna njena občutja. Ob tem je počasi dobila več kontrole v svojem življenju ter moč, da je nadaljevala s študijem. Začela se je družiti s prijatelji ter se veseliti življenja.

::4.3 Razprava

Predpostavljali smo, da je v družinskem sistemu simptomatika (depresivna občutja in anoreksija pri hčeri) predstavljala nefunkcionalen mehanizem regulacije bolečih temeljnih afektov, ki so bili prisotni v sistemu in ki so se na otroški podsystem prenesli s starševskega podsystema. V preteklosti so ti boleči afekti na strani očeta bili nezavedno regulirani tudi s pomočjo alkohola. Alkohol je predstavljal beg pred temeljno žalostjo, ki je bila povezana z bolečino zavrženosti in občutki neprimernosti, ki jih je oče prinesel iz svoje primarne družine. Ko alkohola ni bilo več, ni bilo regulatorja teh težkih čutenj, ki pa so ostala

in so se z nezavednimi mehanizmi projekcijsko-introjekcijske identifikacije in kompulzivnega ponavljanja prenašali na šibkejše člane sistema (otroka) in narekovali tudi temeljno sistemsko vzdušje (Gostečnik, 2011; Kompan Erzar, 2003) V takem vzdušju so se pri hčeri prebujali tesnoba, skrb, žalost, nemoč, krhkost. Temeljna terapevtska poteza je bila zato zmanjšati strah ter skrb do očeta in z njim vzpostaviti bolj varen odnos, pri očetu pa nagovoriti boleča temeljna občutja in s tem najti primeren način regulacije le-teh.

V odnosu z očetom in z materjo se je Tina izogibala izražanju svojih čutenj in stisk, saj je čutila, da s tem mater obremenjuje, ob očetu pa zanjo niti telesno niti čustveno ni bilo prostora. Zato se je počutila neprimerno in zavrženo. Ko je Bowlby (1973), oče teorije navezanosti, opazoval otroke, ki so ob starših čutili, da niso vredni ljubezni, da so neprimerni in brez kontrole, je ugotovil, da so le-ti postali notranje napeti in so pogosto razvili splošno tesnobno motnjo ali katere druge tesnobne motnje. Če so poleg tega ob starših razvili izogibajočo strategijo rokovanja s čutenji, kar pomeni, da so pozornost obračali stran od čutenj, so pogostejše kot zunanjo, razvili ponotranjeno simptomatiko. To se povezuje s Tininimi simptomi motenj hranjenja. Mlade ženske naj bi namreč z odvrčanjem pozornosti proč od stresnih čutenj ohranjale kontrolo sveta le prek hranjenja, saj sveta drugače ne morejo kontrolirati (Cole-Detke in Kobak, 1996; Gostečnik, 2011). Poleg tega se hčerka, ki čuti, da je oče ne ceni, ne sliši in ne opazi, v samem bistvu počuti, da "ni resnična", pravi Maine (2004). Ker oče igra pomembno vlogo pri socializaciji otroka (Kompan Erzar in Poljanec, 2009) in je najpomembnejši predstavnik zunanjega okolja, se hčerka sprašuje, kako bo sploh kdaj postala del sveta, če ni del njegovega življenja in če se bo sploh kdaj počutila ljubljeno in sprejeto (Maine, 2004).

Materin odhod je ta stresna čutenja pri Tini le še poglobil. Poleg tega je oče prenehal s pitjem, zato ni bilo več mehanizma, s katerim bi se regulirala vsa ta težka čutenja žalosti, strahu, odtujenosti in odvečnosti v družinskem sistemu. Nastala je praznina, v kateri sta Tina in oče ostala sama, ostala sta v odnosu, ki se nikoli ni razvijal. Nakopičenje izgub in odnosnih travm na očetovi strani in nezadostna pripravljenost na starševstvo, očeta paralizirajo zato lahko hčerke v takih družinah občutijo izgubo in žalost še zaradi odsotnosti pristnega stika z očetom. Če o tem ne morejo govoriti in če jih nihče ne razume, lahko razvijejo različne simptome, ki ogrožajo njihovo zdravje ali celo življenje. S tem nezavedno ustvarjajo priložnost za svoje očete, da bi prišli in jih rešili, ali da bi se vsaj bolj vključili v družino (Maine, 2004), kar bi v našem primeru lahko pomenila Tinina anoreksija. Raziskovalci, ki so motnje hranjenja raziskovali retrospektivno, so ugotovili, da so dekleta, ki so obolela za anoreksijo, starše pogosto opisovala zelo negativno (Palmer et al., 1988). Očete so opisovale kot nedostopne in zavračajoče (Cole-Detke in Kobak, 1996;

Rhodes in Kroger, 1992), matere pa kot dominantne, preveč zaščitniške ter perfekcionistične (Minuchin et al., 1980). Poleg tega so poročale, da jih strašijo niso podpirali pri neodvisnosti (Kenny in Hart, 1992).

Bolezen je Tino in očeta sicer nekoliko zbližala. Rekli bi lahko, da sta na nezavedni ravni bila s tem zelo povezana, saj je Tina s svojo simptomatiko "utelesila" čutenja, ki jih je oče zelo dobro poznal. Vendar pa sta bila na zavedni ravni čustveno še vedno zelo oddaljena. Oče se čustveno ni mogel sprostiti in postati rahločuten, čeprav ga je za Tino skrbelo. Tina je prav zaradi te čustvene nerazumljenosti očeta povabila, da se ji pridruži v terapevtskem procesu, kjer je oče lahko prišel bolj v stik z izvori tega vzdušja, kar se je zgodilo z naslavljanjem notranjepsihične sfere njegovega doživljanja v času njegovega odrasčanja. Starši, ki si vzamejo čas, da si ogledajo svoje lastne neodkrite bolečine in razočaranja v svojih primarnih družinah, ki so jih dolgo nazaj potisnili v stran zaradi lojalnosti družinski tradiciji, lahko pridejo otrokom nasproti in jim pomagajo pri vzpostavljanju bolj kvalitetnih in funkcionalnih odnosov. Ko začnejo proces zdravljenja in si iskreno želijo sprememb, lahko teža njihove žalosti pride na plan in da možnost za pot odrešitve (Maine, 2004). S tem ne čutijo več potrebe po zatekanju k nefunkcionalnim oblikam regulacije teh bolečih občutji, npr. k alkoholizmu ali kakšni drugi simptomatiki.

::5. SKLEP

V prispevku smo poskusili opozoriti na globljo dinamiko in relacijske procese, ki so prisotni ob podrobnejši analizi dogajanja, ko se družinski sistem sooča z alkoholizmom vsaj pri enem izmed njegovih članov. Alkoholizem je bolezen, ki poleg telesnega zdravljenja zahteva tudi raziskovanje in predelovanje globljih psihičnih zapletov, sicer zdravimo samo simptome, ne pa tudi resničnih in običajno nezavednih vzrokov. Na primeru psihoterapevtske obravnave smo prikazali, kako je možno nasloviti in primerno regulirati globoko ležeče bolečine, ki so v našem primeru bile nefunkcionalno regulirane z alkoholom, lahko pa bi bile tudi s kakšno drugo obliko patoloških vzorcev vedenja in odnosov.

::LITERATURA

- Bowlby, J. (1973): *Attachment and loss. Zv. 3, Loss, sadness and depression*. New York: Basic Books.
- Brown, S. (1985): *Treating the Alcoholic: A Developmental Model of Recovery*. New York: John Wiley & Sons, Spring.
- Brown, S. in Lewis, V. (1995): "The alcoholic family: A developmental model of recovery." V Brown, S. (ur.): *Treating Alcoholism*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, str. 279-315.
- Brown, S. in Lewis, V. (1999): *The alcoholic family in recovery: A developmental model*. New York: Guilford.
- Brown, S., Lewis, V. M. in Liotta, A. (2000): *The family recovery guide: A map for healthy growth*. Oakland: New Harbinger Publications.
- Carr, A. (2000): *Family Therapy: Concepts, Process and Practice*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
- Carey, K. B. in Correia, C. J. (1997): "Drinking motives predict alcohol-related problems in college students." V: *Journal of Studies on Alcohol*, 58, str. 100-105.
- Cassidy, J. in Berlin, L. J. (1994): "The insecure/ambivalent pattern of attachment: Theory and research." V: *Child Development*, 65, str. 971-991.
- Cole-Detke, H. in Kobak, R. (1996): "Attachment processes in eating disorder and depression." V: *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 64/2, str. 282-290.
- Collins, G. R. (2007): *Christian counselling*. Nashville: Thomas Nelson.
- Cooper, M. L. (1994): "Motivations for alcohol use among adolescents: Development and validation of a four factor model." V: *Psychological Assessment*, 6, str. 117-128.
- Cooper, M. L., Agocha, V. B. in Sheldon, M. S. (2000): "A motivational perspective on risky behaviors: The role of personality and affect regulatory processes." V: *Journal of Personality*, 68, str. 1059-1088.
- Cooper, M. L., Frone, M. R., Russell, M. in Mudar, P. (1995): "Drinking to regulate positive and negative emotions: A motivational model of alcohol use." V: *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, str. 990-1005.
- Cozolino, L. (2002): *The neuroscience of Psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Erzar, T. (2002): *Slovo od Freuda*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Erzar, T. (2007): *Dušeвне motnje: Psihopatologija v zakonski in družinski terapiji*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Erzar, T. in Kompan Erzar, K. (2011): *Teorija navezanosti*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Grzywacz, J. G. in Almeida, D. M. (2008): "Stress and Binge Drinking: A Daily Process Examination of Stressor Pile-Up and Socioeconomic Status in Affect Regulation." V: *International Journal of Stress Management*, 15/4, str. 364-380.
- Gostečnik, C. (1997): *Človek v začaranem krogu*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gostečnik, C. (2003): *Srečal sem svojo družino II*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gostečnik, C. (2004): *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gostečnik, C. (2011): *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gostečnik, C. in Repič, T. (2009): "Relational marital paradigm." V: *American Journal of Psychotherapy*, 63/1, str. 1-12.
- Kenny, M. E. in Hart, K. (1992): "Relationship between parental attachment and eating disorders in an inpatient and a college sample." V: *Journal of Counseling Psychology*, 39, str. 521-526.
- Kompan Erzar, L. K. (2001): *Odkritje odnosa*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Kompan Erzar, L. K. (2003): *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

- Kompan Erzar, K. (2006): *Ljubezen umije spomin*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Kompan Erzar, K. in Poljanec, A. (2009): *Rahločnost do otrok*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Lawson, A. W. in Lawson, G. (2004): *Alcoholism and the Family: A Guide to Treatment and Prevention*. Gaithersburg: Aspen.
- Lewis, V. in Allen-Byrd, L. (2001): "The alcoholic family recovery typology: A new theoretical model." V: *Alcoholism Treatment Quarterly*, 19/3, str. 1-17.
- Lewis, V. in Allen-Byrd, L. (2007): "Coping strategies for the stages of family recovery." V: *Alcoholism Treatment Quarterly*, 25, str. 105-124.
- Maine, M.. (2004): *Father hunger: Fathers, daughters, and the pursuit of thinnes*. Carlsbad: Gürze books.
- Minuchin, S., Rosman, B. L. in Baker, L. (1980): *Psychosomatic families: Anorexia nervosa in context*. Cambridge: Harvard University Press.
- Navarra, R. (2003): "Treating Couples in Recovery from Alcoholism: Part 1." V: AAMFT-CA Newsletter. Povzeto 20. aprila 2012 s strani <http://www.robertnavarra.net/AAMFT%20Article%201.pdf>
- Palmer, R. L., Oppenheimer, R. in Marshall, P. D. (1988): "Eating disordered patients remember their parents: A study using the Parental Bonding Instrument." V: *International Journal of Eating Disorders*, 7, str. 101-106.
- Petroni, D., Allen-Byrd, L. in Lewis, V. M. (2003): "Indicators of the alcohol recovery process. Critical items from Koss-Butcher and LachanWrobel analysis of the MMPI-2." V: *Alcoholism Treatment Quarterly*, 21/2, str. 41-56.
- Potter-Efron, R. in Carruth, B. (2002): *Shame, Guilt, and Alcoholism: Treatment Issues in Clinical. Binghamton: The Haworth Press.*
- Read, J. P., Wood, M. D., Kahler, C. W., Maddock, J. E. in Palfai, T. P. (2003): "Examining the role of drinking motives in college student alcohol use and problems." V: *Psychology of Addictive Behaviors*, 17, str. 13-23.
- Rhodes, B. in Kroger, J. (1992): "Parental bonding and separation – individuation difficulties among late adolescent eating disordered women." V: *Child Psychiatry and Human Development*, 22, str. 249-263.
- Ramovš, J. (2001): *Slovar socialno alkoholškega izrazja*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Rouhbakhsh, P., Lewis, V. in Allen-Byrd, L. (2004): "Recovering alcoholic families: When normal is not normal and when is not normal healthy." V: *Alcoholism Treatment Quarterly*, 22/2, str. 35-53.
- Rožič, T. (2003): "Sistemska relacijska terapija in primer iz klinične prakse." V: *Psihološka obzorja*, 12/2, str. 137-148.
- Rus Makovec, M. (2011): "Alkohol je kulturna droga." Povzeto 13. aprila 2012 s strani <http://moje-zdravje.dnevnik.si/sl/Splo%C5%A1no+o+zdravju/1058/Alkohol+je+kulturna+droga>
- Sheridan, L. K. in Malley-Morrison, K. (2001): "The Examination of the Relationship between Attachment Style, Cultural Affiliation, and Alcohol Expectancies." V: *Journal of Undergraduate Study and Independent Research*, 1, str. 1-8.
- Tomkins, S. S. (1963): *Affects, imagery, consciousness: Vol. 1., The positive affects*. New York: Springer.
- Vieten, C., Seaton, K. L., Feiler, H. S. in Wilhelmsen, K. C. (2004): "The University of California, San Francisco Family Alcoholism Study. I. Design, Methods, and Demographics." V: *Alcoholism: Clinical and Experimental Research*, 28, str. 1509-1516).
- Zimberg, S. (1985): "Principles of Alcoholism Psychotherapy." V: Blume, S. B., Wallace, J. in Zimberg, S. (ur.): *Practical Approaches to Alcoholism Psychotherapy*. New York: Plenum Press, str. 3-22.

RECENZIJE

REVIEWS

Bogomir Novak
**PAVLIHA, M,
OŠLAJ, B. (UR.)
(2013): SVETOVNI
ETOS: GLOBALNO
IN LOKALNO.
GROSUPLJE,
PARTNER GRAF**

287-290

GLINŠKOVA PLOŠČAD 8
SI-1000 LJUBLJANA



V predstavljenem zborniku so objavljeni prispevki s posveta o svetovnem etosu, ki je bil 12. aprila 2013 v Cankarjevem domu v Ljubljani. Zbornik povzema Pozdravne besede prof. Hansa Künga, častnega predsednika ustanove Weltethos Tübingen, Pozdravno misel ge. Vlaste Nussdorfer, varuhinje človekovih pravic RS, Poročilo Alberta Smrečnika: Od prvega srečanja s prof. Hansom Küngom do ustanovitve Gibanja svetovni etos Slovenija in vključuje

Predgovor urednikov: Borut Ošljaj in Marko Pavliha.

Sledijo referati 16-ih avtorjev kot so: Marko Pavliha: Iskanje (od)rešitve ali kako očistiti in pomladiti slovensko družbo, Lenart Škof: Kulturna hibridnost, kulturne razlike in svetovni etos, Manca Košir: Umiranje v luči svetovnega etosa, Janez Juhant: Individualna pogojenost,

očiščenje (ilustracija) in svetovni etos (SE), Karel Gržan: Polarizacije osvobojeno krščanstvo, Zvone Štrubelj: Za kulturo dialoga v duhu svetovnega etosa, Peter Kovačič Peršin: Vzgoja za svetovni etos v šoli, Maša Gedrih: Svetovni etos v izobraževanju. Osebnostne in družbene vrednote, Špela Čekada Zorn, Andreja Dobnikar: Medkulturna vzgoja, breme ali izziv za učitelje slovenskih osnovnih šol, Matija Kovačič: Etični vidik parlamentarne demokracije, Marjan Strajnar: Odgovorno in pošteno gospodarjenje - Küngove refleksije o gospodarstvu in etosu, Cvetka Hedžet Toth: Svetovni etos - posvetni duh etike, Rok Svetlič: Ontologija prava in države, Jože Ramovš: Etičnost in duhovnost, Klemen Jaklič: O temelju globalnega etosa, Borut Ošljaj: Svetovni etos in slovenski javni prostor.

Sloveniji manjka takšna duhovna širina kot jo ponuja zbornik nasproti partikularizmu nasprotujočih interesov in partitokraciji, ki je razvidna pri ustanavljanju še novih strank. Svetovni etos je civilno gibanje, ki vključuje liberalne, kristjane, ateiste, agnostike, filozofe, teologe, pravnike, pedagoge, gospodarstvenike, zastopniki človekovih pravic, ... Ni naključje da je sedanja varuhinja Vlasta Nussdorfer imela pozdravni govor na aprilskem posvetu. Pavliha preverja naslednje tri hipoteze: 1. človeštvo se nevarno igra s svojim obstojem. 2. Za preživetje rabimo višjo raven zavesti in 3. za duhovni napredek je odgovorna tudi politika. Ta pa je razcepljena na antagonizem med desnico in levico, ki jo lahko premaga le civilna družba. Kritizira partitokracijo in predvideva večjo vlogo neodvisnih poslancev v parlamentu kot predstavnikov ljudstva.

Škof na osnovi kulturnih razlik ugotavlja univerzalni pomen svetovnega etosa Künga in Dalajlame. Koširjeva opozarja, da smo zavest o človekovi smrtnosti podobno kot zavest o svetosti življenja potisnili na rob naše pozornosti. Zato je sporočanje o njej na ravni katastrofičnih in senzacionalističnih novic. Kot sodelavka v hospicu se zavzema za sočutje z umirajočimi in za zaščito dostojanstva s hudo bolnimi. Juhant piše o zadregah v komunikaciji kot posledici totalitarizma. Očiščenja prejšnje družbe ni brez uvajanja empatične družbe, ki terja spreobrnjenje. Brez tega procesa je tudi uveljavljanje svetovnega etosa otežkočeno. Gržan

opozarja, da se Evropa izgublja v polarizacijah, ki je socialno-ekonomsko ekskluzivistična in pomeni tudi civilizacijsko izgubo. Najstarejši model trojne strukture evropske družbe, ki ga je prevzela že v krščanstvu Sveta trojica, je zanj prikladnejši za svetovni etos. *Štubelj* se sprašuje, kako živeti religiozno sosodstvo. Po eni strani reflektira 50 let 2. Vatikanskega koncila, ki je odprl vrata za medverski dialog in ugotavlja dozorelost za nov ekumenski koncil. Identificira ovire v tem dialogu: strah iz kolektivnega spomina pred ponavljanjem negativnih izkušenj, izgubo identitete, resnice. Poti dialoga pa so tradicionalne mistične izkušnje, zavzemanje za mir, odprtost do drugačnosti, zavest globalnosti in kakovosti svobode. *Kovačič Peršin* predvideva, da naj bi šola vzgajala za sožitje in solidarnost. Vzgojo za svetovni etos bi morali uvesti v slovenski vzgojno-izobraževalni sistem kot permanentni proces oblikovanja učenčeve osebnosti. Dopolnimo ga lahko s predlogom za vseživljenjsko učenje in (samo)vzgojo. *Maša Gedrich* pokaže, da svetovni etos ne pomeni samo usklajevanja našega delovanja z družbenimi razmerami, ampak tudi sposobnost plavanja proti toku dogajanja, medsebojno povezanost, empatijo, opolnomočenje človeka, dolgoročnost vizije. Ugotavlja, da je smisel izobraževanja usklajenost razuma in srca. Enako kot Küng trdi, da je vsak štirikratno odgovoren 1. za kulturo nenasilja, 2. solidarnost, 3. sožitje in 4. za enake pravice partnerstva med moškim in žensko. Osebnostne vrednote se prepletajo z družbenimi. Tako nastane transformacija samega sebe in zunanjega sveta. Namesto tekmovalnosti je treba gojiti sodelovalnost. *Špela Čekada in Andreja Dobnikar* ugotavljata, da so pri nas učitelji premalo kompetentni za medkulturno vzgojo, ker jih država ni dopolnilno usposabljala. Potrebno je, da se izvaja na celi populaciji in pri vseh šolskih predmetih. Opisujeta potek projekta „Svet različnosti nas bogati“ iz l. 2010/2011. *Matija Kovačič* analizira podobno temo kot Marko Pavliha o pozitivni vlogi neodvisnih poslancev, ki bi presegali slabosti partitokracije s podpisom kodeksa vrednot neodvisnih poslancev. Kodeks bo dajal merila izbire in vrednotenja njihovega dela. S tem bi dosegli višjo stopnjo politične kulture. *Marjan Strajnar* piše o tem, da ima etika prednost pred gospodarstvom in politiko. Zagovarja socialno tržno gospodarstvo nasproti neoliberalnemu s kritiko Friedmanovega modela in etično utemeljeno podjetniško kulturo. Pri tem opiše etične vidike socialne države.


Kot Küng tudi *Kovačič* meni, da trgi niso sami po sebi racionalno samoregulativni in uspešni. Osnova je moralna samozavezanost posameznika, ki je podrejena vodenju in sankcioniranju vesti. *Hedžet Totova* poudarja pomen temeljnega zaupanja v konceptu svetovnega etosa. Šele od tod raste notranja avtonomija posameznika in njegov občutek samoodgovornosti. Povsod, kjer se pojavlja sama po sebi nihilistična globalizacija, je treba zanj sprejeti individualno in družbeno odgovornost verujočih in neverujočih. Zlasti slednji živijo večstransko etično avtonomno brez religije. Kot *Schweitzer, Scheler, Fromm, Nietzsche, Fink, Frankl*, rečeta tudi *Küng in Hedžet Tothova* življenju da. Ker so se izpele revolucije, juriša na nebo s poskusi postavitve raja na zemlji, je postala etičnost stvar vseh. Po Tothovi se dogaja natančno to, da se etizacija uveljavlja namesto umikajoče politizacije. Ker je prepričanje je za Roka Svetliča izvor etike, vzgoje in omike, ni vseeno, kakšna prepričanja udeležujemo. Spoznanje in spoštovanje občečloveških etičnih načel je pogoj zaupanja vanje. Zato je projekt svetovnega etosa spodbuda za povrnitev zaupanja v moč etičnega ravnanja za vse kulture sveta. Kantov kategoričnega imperativa je brez motiva, ker dolžnost ni motiv sama zase. Etični kozmopolitizem ima motiv v reševanju svetovnih in lokalnih problemov. Brez njega je prizadeta človečnost človeka. Zato se *Ramovš* vpraša po pristnem duhovnem doživljanju etičnosti in pri tem navaja nekatere avtorje, ki jo analizirajo kot so *Trstenjak, Janžekovič, Šuštar, Frankl, Buber, Fromm, Levinas*. Etično ravnanje je pogoj zdravega razvoja

posameznika in družbe. Nevroznanost priporoča, da je treba obe polovici možganov skladno razvijati. To je pogoj preživetja. Moralna usmerjenost raste iz debela vseh religij, ki je v veselju do življenja in hvaležnosti zanj. To je temelj sožitja. Presežno se nam kaže v daru dosegljivega. *Jaklič* najde temelj svetovnega etosa v enakem spoštovanju. Rawls v okviru liberalne legitimnosti ugotavlja, da različne kulture lahko najdejo skupni imenovalac etičnega ravnanja in skupnega političnega v odmik skozi spoštovanje (*deflection through respect*). Ko tudi drugi napravi podoben korak nastane skupna korist. Vendar pa *Jaklič* izpostavlja ne-utilitaren avtentični princip odmika od sebe. To zanj pomeni boljšo demokracijo v EU.

Predstavljeni zbornik priporočamo vzgojnim ustanovam (šola, vrtec, družina, interesne skupine), ki bi rade naredile več za prebujanje in uresničevanje zavesti o skupnih in humanih temeljih. V reviji *Vzgoja* so na to temo objavljeni predlogi za izvedbo delavnic za osnovnošolce. Ker ne zadeva le vzgojne sfere ampak tudi gospodarsko in politično, naj bi svetovni etos spoznali tudi poklicni profili s teh področij.

**NAVODILA
AVTORJEM**

291-294



Časopis *Anthropos* zavzema mesto osrednje slovenske znanstvene revije za interdisciplinarno in transdisciplinarno povezovanje humanistike in družboslovja ter njenih jedrnih strok, predvsem filozofije in psihologije. Pri tem revija ohranja in spodbuja tudi dialog z drugimi disciplinarnimi področji, npr. naravoslovjem, medicino idr. V svoji vsebinski usmeritvi revija objavlja in bo objavljala vrhunske domače in mednarodne znanstvene izsledke s področja filozofije in psihologije, drugih humanističnih, družboslovnih strok ter še zlasti znanstvene prispevke, usmerjene k interdisciplinarno ali transdisciplinarno obravnavanim aktualnim tematikam, ki presegajo disciplinarne okvire in vključujejo vsa znanstvena in strokovna področja. Jedro revije predstavljajo izvirni znanstveno raziskovalni članki iz omenjenih področij (tako empirični kot teoretsko pregledni). *Anthropos* je uradni časopis Slovenskega filozofskega časopisa in Društva psihologov Slovenije.

Prispevke je treba oddati v dveh izvodih tipkopisa (besedilo z dvojnimi razmakom, podatki o avtorju, povzetek, opombe in literatura z enojnim razmakom) na naslov uredništva (*Anthropos*, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana) in po elektronski pošti na naslov: anthropos@guest.arnes.si.

Uredništvo po prejemu tipkopisa in elektronske verzije avtorja po elektronski pošti obvesti o prejemu prispevka, ki gre v recenzentski postopek. Avtor je o sprejemu ali nesprejemu prispevka v objavo obveščen predvidoma v času do 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 lahko od avtorja zahteva vnovičen jezikovni pregled besedila. Avtor mora vrniti popravljen prispevek v roku 7 dni. Po objavi prispevka avtor prejme 1 izvod časopisa na domači ali delovni naslov in separat prispevka v elektronski obliki na elektronski naslov.

Uredništvo članek opremi tudi z UDK vrstilcem, prispevki pa so razvrščeni v naslednje kategorije:

- *Izvirni znanstveni članek* vsebuje izvirne rezultate lastnih raziskav, ki še niso bili objavljeni. Članek je recenziran. Avtor se z izjavo obvezuje, da prispevka ne bo objavil drugje.
- *Strokovni članek* prikazuje rezultate strokovnih raziskav. Tudi ti prispevki so recenzirani in avtor se z izjavo obveže, da prispevka ne bo objavil drugje.
- *Pregledni članek* imajo značaj izvirnih del. To so natančni in kritični pregledi literature iz posameznih zanimivih strokovnih področij.
- *Poročilo* vsebuje krajše znanstvene informacije o zaključenih raziskovanjih ali kratek opis strokovnih in znanstvenih srečanj. Taki prispevki naj vsebujejo od 3000 do 7500 znakov.
- *Strokovna recenzija* predstavlja znanstvenokritično ovrednotenje relevantnih objavljenih znanstvenih knjig. Prispevki naj vsebujejo od 3000 do 7500 znakov.

Prispevki so lahko napisani v slovenskem ali v enem od svetovnih jezikov. Obsegajo lahko do 2 avtorski poli (60.000 znakov) in morajo biti pregledno strukturirani, po potrebi tudi z vmesnimi naslovi. Naslov (in podnaslov, kadar je to potrebno) prispevka mora jasno odražati njegovo vsebino.

::NASLOVNA STRAN TIPKOPISA NAJ VSEBUJE:

- naslov in podnaslov prispevka v slovenskem in enem od tujih jezikov
- ime in priimek avtorja, avtorjeve nazive in akademske naslove, ime in naslov inštitucije, kjer je zaposlen oz. domači naslov

- povzetek v slovenščini in enem svetovnem jeziku, dolžina do 120 besed, s ključnimi besedami v slovenščini in tujem jeziku, do 7 ključnih besed (če je prispevek napisan v tujem jeziku, avtor pošlje povzetek v tujem jeziku, uredništvo pa poskrbi za prevod povzetka v slovenski jezik)
- na dnu strani naslednjo izjavo: "Prispevek ni bil oddan v objavo drugje v identični ali podobni obliki, niti ne bo v prvih treh mesecih po oddaji na uredništvo časopisa *Anthropos*."

::NASLEDNJA STRAN TIPKOPISA NAJ VSEBUJE:

- naslov in podnaslov prispevka
- povzetek v slovenščini s ključnimi besedami v slovenščini (oziroma za avtorje, pišoče v tujem jeziku, povzetek v tujem jeziku)

Naslov in podnaslovi so tipkani **polkrepko**, naslovi knjig v *kurzivi*, naslovi člankov z uporabo "dvojnih navednic". Odstavkov se ne ločuje s prazno vrstico. Za označitev novega odstavka se uporablja tabulatorski zamik v desno. Grafično oblikovanje (slog, okviri, številčenje strani) se ne uporablja. Glavno besedilo je napisano v pisavi Times New Roman v velikosti 12, sprotne opombe pisavi Times New Roman v velikosti 10. Vsebinske opombe se navajajo pod črto, ravno tako bibliografski navedki, če citat presega 40 besed (glej tipske primere spodaj). Če citat ne presega 40 besed, so navedki vključeni med besedilo v skrajšani obliki na koncu citata (primer: Veber, 1999: 12). Vsa citirana literatura mora biti s popolnimi podatki navedena na koncu članka v poglavju "Literatura". Bibliografske navedbe morajo biti razvrščene po abecedi avtorjev ter po letu izdaje, kadar gre za več del istega avtorja, omejiti pa se morajo na tista besedila in avtorje, ki v prispevku služijo kot neposredna referenca. Posamezne tipe bibliografskih virov navajamo na naslednji način:

::KNJIGA

Nietzsche, F. (2005): *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.

::ZBORNİK

Vogrinc, J., Rošker S., J. in Saksida, A., (ur.) (2000): *Prestop: Spominski zbornik Iztoka Saksida-Saxa*. Ljubljana: ZIFF.

::ZBORNİK, PRISPEVEK

Held, K. (1997): "Grundbestimmung und Zeitkritik bei Martin Heidegger." V: **Papenfuss, D. in Pöggeler, O. (ur.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers***. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, str. 31-57.

::ČLANEK V REVIIJI:

Barbarić, D. (1997): "Človek v noči." V: *Phainomena*, VI/19-20, Ljubljana: Nova revija, str. 126-144.

::INTERNETNI PRISPEVEK

Fredrickson, B. L. (2000): "Cultivating positive emotions to optimize health and well-being." V: *Prevention & Treatment*, 3, Article 0001a. Povzeto 20. novembra 2000 s strani <http://journals.apa.org/prevention/volume3/pre0030001a.html>.

::Za bibliografske navedke v opombah uporabljamo naslednjo tipologijo:

Descartes, R. (1988): *Meditacije*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 34-35.


Barlow, D. H. & Lehman, C. L. (1996): "Advances in the psychosocial treatment of anxiety disorders." V: *Archives of General Psychiatry*, 53, str. 730.

Prav tam, str. 45.

Prispevke, ki ne bodo ustrezali omenjenim kriterijem, bo uredništvo prisiljeno zavrniti. Uredništvo tipkopisov ne vrača.

**INSTRUCTIONS
FOR AUTHORS**

295-297



Anthropos journal is the leading Slovenian scientific journal of interdisciplinary and trans-disciplinary orientation, bringing together human and social sciences, with philosophy and psychology as its core disciplines. The journal also encourages dialogue with other scientific fields, such as natural sciences, medicine etc. It publishes top national and international original scientific research results from the field of philosophy, psychology and other human and social sciences, and especially scientific contributions of interdisciplinary orientation, keeping up with relevant scientific research in Slovenia and around the world. *Anthropos* is the official journal of the Slovenian Philosophical Society and Psychological Society of Slovenia.

Authors should send two print copies (text with double spacing, author's data, abstract, footnotes and literature with single spacing) to the editorial surface address (Anthropos, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana) and email address: anthropos@guest.arnes.si.

After receiving both typescript and electronic version of the proposed contribution, the editorial board sends author an e-mail confirming the submission of contribution which then enters the review process. Author is informed of the reviewers' decision within 3 months (may vary due to unforeseeable circumstances) after submission. Author may be requested to do the proof-reading of the text if contribution fails to meet the lay-out and language quality standards. The author's response, with or without corrections, should be sent within 7 days. After publication, one issue of journal is sent to author's surface address, as provided on the first page of proposed contribution, and an electronic offprint to the provided electronic address.

Contributions can be written in Slovene or any major foreign language, and should not exceed 10.000 words (60.000 characters).

::THE FIRST PAGE SHOULD CONTAIN:

- title and subtitle of contribution
- name(s) of author(s), surface and email address
- a 100-120 word abstract in Slovene and any major foreign language, a list of up to 7 key words in Slovene and foreign language (if contribution is written in foreign language, author provides abstract in the foreign language and the editorial board provides the translation of abstract and key words into Slovene)
- affirmation of exclusive submission at the page bottom: "This paper has not been submitted elsewhere in identical or similar form, nor will it be during the first three months after its submission to *Anthropos*."

::THE SECOND PAGE SHOULD CONTAIN:

- title and subtitle of contribution
- abstract and key words in Slovene language (or, for foreign authors, in foreign language)

The title (and subtitle, if necessary) is written in **bold type**, book titles in *italics* and article titles within "double quotation marks". No blank lines between paragraphs are to be applied. New paragraphs are introduced by shifting the left margin to the right (using the TAB key). Graphic design (style, framing, edges, pagination etc.) should not be applied. Uniform font style is used throughout the text (Times New Roman), the font size for the main body of the text is 12 and for footnotes 10. For notes, footnotes should be used; the

same applies for quotation references, if quotation exceeds 40 words (see examples below). Otherwise, the “author-date” style of referencing should be used in the main body of the text by inserting the author surname, year of publication and page number in brackets at the end of quotation (Nietzsche, 1992: 31). Entire bibliography should be listed in alphabetical order and according to the year of publication (if more works by the same author are listed) at the end of contribution under the heading “Literature”, and should be limited to the scope of works directly referred to in text. Bibliography at the end of text should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

::BOOK, AUTHORED

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

::BOOK, EDITED

Felner, R. D., Jason, L. A., Moritsugu, J. N. & Farber, S. S. (Eds.) (1983): *Preventive psychology: Theory, research and practice*. New York: Pergamon Press.

::BOOK, CHAPTER

Held, K. (1997): “Grundbestimmung und Zeitkritik bei Martin Heidegger.” In: Papenfuss, D. in Pöggeler, O. (Eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, pp. 31-57.

::JOURNAL ARTICLE

Elliot, A. J. & Thrash, T. M. (2002): “Approach-Avoidance Motivation in Personality: Approach and Avoidance Temperaments and Goals.” In: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 82, No. 5, pp. 804-818.

::DISSERTATION

Trent, J.W. (1975): *Experimental acute renal failure*. Dissertation, University of California.

::INTERNET PUBLICATION

Seligman, M. E. P. (1998): “Positive psychology network concept paper.” Retrieved June 22, 2000 from <http://www.positivepsychology.org/ppgrant.htm>

::For quotation references in footnotes, the style of the following examples should be followed:

Descartes R. (1989): *The Passions of the Soul*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 18-19.

Barlow, D. H. & Lehman, C. L. (1996): “Advances in the psychosocial treatment of anxiety disorders.” In: *Archives of General Psychiatry*, 53, p. 730.

Ibid, p. 45.

Editorial board will not accept contributions which fail to meet the required criteria. Manuscripts are not to be returned.

- Filozofski prispevki / *Philosophy Research*
- Psihološki prispevki / *Psychology Research*
- Študije / *Studies*
- Recenzije / *Reviews*

