

leto 2013
letnik 45
številka 1–2
(229–230)
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 1–2
(229–230)
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 PSIHOLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH VED/*Journal of psychology, philosophy & for the cooperation of humanistic studies*

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

GLAVNI UREDNIK/*Managing editor*: dr. 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 številk 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 .

Časopis izhaja s podporo Javne agencije za knjigo Republike Slovenije in Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete v Ljubljani.

Anthropos je indeksiran v COBISS in SOCIOLOGICAL ABSTRACTS

<http://www.anthropos.si>

::anthropos



KAZALO

Anthropos 1–2 (229-230) 2013

7-78

FILOZOFSKI PRISPEVKI

- 9-25 ::JAKŠA BILIĆ: Filologija i filozofija: polemika oko *Rođenja tragedije iz duha glazbe*
- 27-36 ::MAJA MILČINSKI: Liang Shuming: Poslednji konfucijanec?
- 37-63 ::CVETKA HEDŽET TÓTH: (Pre)bivati v lastni filozofski stavbi. K vedremu dopolnjevanju humanizma
- 65-78 ::MARTIN URANIČ: Počutje tesnobe pri Heideggru in Zajčeva pesem *Ni te*

79-181

PSIHOLOŠKI PRISPEVKI

- 81-101 ::BARBARA HORVAT: Nekateri aspekti gibalno ovirane invalidnosti
- 103-117 ::SLAĐANA MIHAJLOVIĆ: Razlike v preferencah 'managerskega stila' glede na deklarativno nacionalno pripadnost
- 119-138 ::JANEK MUSEK: Kako gleda Evropa na možnost posvojitve otrok s strani istospolnih partnerjev?
- 139-158 ::TJAŠA OGRIZEK, DAŠA GRAJFONER: Evolucijska razlaga izbire spolnih partnerjev
- 159-181 ::JANEZ SEČNIK: Sram in tepež v družini

183-213

ŠTUDIJE

- 185-201 ::JURIJ SELAN: Prezenca in diskurz, 1. del: K pogojem in izvorom doživetja prezence
- 203-213 ::ANNENKOVA IRINA VASILJEVNA: Sodobna medijska slika sveta: model retorike

215-228

RECENZIJE

- 217-223 ::UROŠ MILIĆ: Primož Repar: *Kierkegaard – eksistencialna komunikacija: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike II*
- 225-228 ::BOGOMIR NOVAK: Avbelj M. (ur.): *Izzivi moderne države*

229-232

NAVODILA AVTORJEM

CONTENTS

Anthropos 1–2 (229-230) 2013

7-78

PHILOSOPHY RESEARCH

- 9-25 ::JAKŠA BILIĆ: Philologie et philosophie: polémique sur *la Naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique*
- 27-36 ::MAJA MILČINSKI: Liang Shuming: The Last Confucian?
- 37-63 ::CVETKA HEDŽET TÓTH: Dwelling in One's Own Philosophical Edifice. Towards a Jovial Supplementation of Humanism
- 65-78 ::MARTIN URANIČ: Attunement of Anxiety in Heidegger and Zajc's Poem »You Are Not«

79-181

PSYCHOLOGY RESEARCH

- 81-101 ::BARBARA HORVAT: Certain Aspects of Physical Disability
- 103-117 ::SLAĐANA MIHAJLOVIĆ: Differentiating among Preference of 'Management Style' regarding Declarative National Citizenship
- 119-138 ::JANEK MUSEK: The European Look at the Homosexual Partners' Admission to Adoption of Children
- 139-158 ::TJAŠA OGRIZEK, DAŠA GRAJFONER: The evolutionary explanation of the mate choice
- 159-181 ::JANEZ SEČNIK: Shame and Child Battering

183-193

STUDIES

- 185-201 ::JURIJ SELAN: Presence and Discourse, Part 1: On Conditions and Origins of Experiencing Presence
- 203-213 ::ANNENKOVA IRINA VASILJEVNA: Modern Media Picture of the World: Model of Rhetoric

215-228

RECENZIJE

- 217-223 ::UROŠ MILIĆ: Primož Repar: *Kierkegaard – eksistencialna komunikacija: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike II*
- 225-228 ::BOGOMIR NOVAK: Avbelj M. (ur.): *Izzivi moderne države*

233-235

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

**FILOZOFSKI
PRISPEVKI**

**PHILOSOPHY
RESEARCH**

Jakša Bilić
**FILOLOGIJA
I FILOZOFIJA:
POLEMIKA
OKO ROĐENJA
TRAGEDIJE IZ
DUHA GLAZBE**

9-25

5 RUE POLIVEAU
FR-75005 PARIZ

::SAŽETAK

AUTOR SAŽIMLJE GLAVNE CRTE sukoba dvojice mladih filologa. Rasvjetljuje onodobno stajalište znanosti u pogledu postanja grčke tragedije i ukazuje na razumljivost Nietzscheovih filoloskih postavki ističući autoreferencijalne i spisateljske elemente u “Rodjenju tragedije iz duha glazbe”.

Ključne riječi: Nietzsche, Wilamowitz-Moellendorf, filologija, grčka tragedija

RÉSUMÉ**PHILOLOGIE ET PHILOSOPHIE: POLÉMIQUE SUR LA NAISSANCE DE LA TRAGÉDIE À PARTIR DE L'ESPRIT DE LA MUSIQUE**

L'auteur cherche à résumer les grandes lignes de la querelle de deux jeunes philologues allemands. L'état de recherche sur la naissance de la tragédie grecque vient d'être éclairci. Le raisonnement méthodologique derrière l'ouvrage de Nietzsche est expliqué. Les éléments auto-référentiels et bellettriens dans “La naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique” sont mis en valeur.

Mots clés: Nietzsche, Wilamowitz-Moellendorf, philologie, tragédie grecque

Bez pretenzija iznošenja nepoznatih pojedinosti ili originalnih tumačenja, u ovome ću prikazu ocrtati glavne točke mladenačkoga sukoba između Ulricha von Wilamowitz-Moellendorfa, tadašnjeg mladog doktora filologije iz Berlina i perspektivnog istraživača klasične starine, i četiri godine starijeg, tadašnjeg izvanrednoga profesora grčke filologije na Sveučilištu u Baselu, Friedricha Nietzschea. Wilamowitz će poslije postati najznačajniji predstavnik njemačke *Altertumswissenschaft*¹, a Nietzsche jedan od najutjecajnijih filozofa svoga doba. Usredotočit ću se ponajprije na Wilamowitzev prvi polemički spis, *Zukunftphilologie*², na njegovu argumentaciju i intelektualni stav spram F. Nietzscheova djela *Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* (*Rodenje tragedije iz duha*

¹G. MURRAY, *Memories of Wilamowitz*, *Antike und Abendland* 4 (1954), p. 14.

²Izravna smjernica na deprecijativni naziv za Wagnerovu glazbu, *Zukunftsmusik*, koji je skovao izdavač glazbenih djela i kritičar Ludwig Bischoff (1794-1867) aludirajući na Wagnerov spis iz 1850. pod nazivom *Das Kunstwerk der Zukunft*.

glazbe). U drugome ću dijelu prikaza uspostaviti vjerojatne Nietzscheove odgovore utemeljene na njegovim filološkim spisima pripremljenim za potrebe predavanja na Sveučilištu u Baselu³ na kojima se uostalom temelje postavke i zaključci *Rođenja tragedije*. S Wilamowitzom ćemo kritički preispitati Nietzscheov prvijenac i osvjetliti točke sukoba. Nietzscheovi filološki radovi pružit će temelj za ispravnije vrednovanje Wilamowitzove kritike.

::PRETPOSTAVKE SUKOBA

Obojica sudionika ovog, u kulturnoj povijesti, znamenitoga sraza polazila su slavnu “Landesschule Pforta” u državi Sachsen-Anhaltu na kojoj je, među ostalim poznatim učenjacima, predavao i čuveni jezični povjesničar Wilhelm Corssen. Nietzsche je nastavio visoko obrazovanje na studiju teologije i klasične filologije u Bonnu, a nedugo zatim ondje mu se pridružio i Wilamowitz. Ubrzo se rasplamsao tzv. “rat bonnskih filologa” kojemu je povod bila netransparentna kadrovska politika zapošljavanja na odsjeku za filologiju i arheologiju⁴. Sukob je dobio društveni i politički zamah. Glavni protagonisti, Otto Jahn i Friedrich Ritschl, podijelili su studentsko tijelo u dva tabora. Wilamowitz se priklonio Jahnu, dok je Nietzsche pristao uz Ritschla i konačno, kao i mnoge druge Ritschlove pristalice, među kojima se nalazio i Erwin Rohde, 1865. pošao za njim u Leipzig. Nakon Jahnove smrti Wilamowitz je prešao na berlinsko Sveučilište na kojemu je 1870. doktorirao radom o grčkoj komediji. Nietzsche je nakon promocije i habilitacije dobio izvanrednu profesuru na katedri za grčku filologiju Sveučilišta u Baselu 1969. a Ritschlovim zauzimanjem. Na tom je radnom mjestu ostao cijelo desetljeće, sve do 1979. Iz pisma prijatelju Erwinu Rohdeu vidi se da je ozbiljno računao da se posveti grecistici i postigne sveučilišnu karijeru. *Geburt der Tragödie* je trebalo biti djelo koje bi mu jednom za vazda pribavilo poziciju redovnoga profesora grčke filologije. Svome filološkom izdavaču Engelmannu iz Leipziga piše, “Kao sto možete vidjeti, pokušavam objasniti grčku tragediju na posve nov način. Tako sto ću se *privremeno* potpuno odreći ikakve filološke obradbe i zadržati u vidu samo estetski problem”⁵. Kada je knjiga izašla u siječnju

³F. NIETZSCHE, F., *Philologica, Gedrucktes und Ungedrucktes aus den Jahren 1866-1877*, (Hrsg. E. HOLLER), *Nietzsche's Werke*, Band XVII, Band I, Leipzig, 1910 i F. NIETZSCHE, F., *Philologica, Unveröffentlichtes zur Literaturgeschichte, Rhetorik und Rhythmik*, (Hrsg. O. CRUSIUS), *Nietzsche's Werke*, Band XVIII, Band II, Leipzig, 1912.

⁴Izvanjski *casus disputationis* bila je razprava oko sadržaja i jezično-povijesnih pojedinosti oko indo-iranskoga ritualnoga napitka *soma/haoma*, vidi H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, Stuttgart, 1915, str. 281-283.

⁵J. LATACZ, *Fruchtbares Ärgernis: Nietzsches "Geburt der Tragödie" und die gräzistische Tragödienforschung*, Basel, 1998, str. 1.

1872. Nietzscheova je nakana bila utjecati na grecističku struku i uzdići je na iz temelja bolje i više interpretativno stajalište.

::PUBLIKACIJE POVODOM ROĐENJA TRAGEDIJE IZ DUHA GLAZBE

Nekoliko mjeseci nakon objave, Rohde je objavio pohvalni prikaz knjige u *Anzeige für das litterarisches Centralblatt* (izd. Zarncke). To je ponukalo Wilamowitza da napise žučljiv polemički spis na 32 stranice pod naslovom “*Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches, Ord. Professors der class. Philologie zu Basel, Geburt der Tragödie*”. Sam Nietzsche nije odgovarao na polemiku nego su to učinili Richard Wagner i Rohde. Prvi je objavio jedno *Zirkularbrief*, okružno pismo, a drugi spis “*Afterphilologie. Sendschreiben eines Philologen an R. Wagner*”. Wilamowitz nije dugo čekao, već potkraj 1872. napisao je u Rimu pobijajući odgovor na 24 stranice, izdao ga je 1873. pod naslovom “*Zukunftsphilologie! Zweites Stueck. Eine Erwiderung auf die Rettungsversuche für Nietzsches Geburt der Tragödie*.” To su zapravo tekstovi koji su podignuli prašinu i uzbudili akademsko i javno mnijenje⁶.

::WILAMOWITZOVO ČITANJE ROĐENJA TRAGEDIJE

Wilamowitzova glavna nakana bila je raskrinkati Nietzschea kao šarlatana na području klasične filologije, ali nije, dakako, imao ni naklonosti prema njegovoj filozofiji i promatrao ju je veoma kritično i prezirno. Kritiku započinje davanjem primjera onoga sto naziva *Ton und Tendenz* Nietzscheove knjige koje upravo drži najproblematičnijim obilježjima djela. Mnogo polaže na Nietzscheovu vlastitu tvrdnju da mu je udijeljen veoma neuobičajen i stran pogled u helenske stvari – “*...ein so befremdlich eigentümlicher Blick ins Hellenische vergönnt*”. Na to dodaje Wilamowitz da se takav “*Blick*” ne stječe trudom i marom učenjačkoga rada i primjenom historijske metode. I zaista Nietzsche izričito iznosi da se učenjaštvo klasične filologije “u nabujaloj oholosti hranilo samo sjenama i izvanjskim stvarima”⁷. Posvuda u kritici Wilamowitz kudi Nietzscheov pristup problemu kao pristup gatara, proroka, vidjelaca, tvrdeći da se radi kao o kakvom proricanju iz kristalne kugle u maniri svećenika i svećenica drevnih grčkih bogova i da svako proturječenje sa znanstvenog,

⁶Svi tekstovi se mogu naći u lako dostupnom izdanju K. GRÜNDER (Hg.), *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie*, Hildesheim-Zürich-New York, 1989.

⁷J. H. GROTH, Wilamowitz-Möllendorf on Nietzsche's Birth of Tragedy, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 11, No. 2 (Apr., 1950), str. 182.

učnjačkog, uobičajenog stajališta drži herezom. Zaogrnuvši se kreplekom ironijom nadalje kazuje: “Znadem da ću pasti plijenom dionizijske kletve. Rado ću zaslužiti *Schimpfwort*, sokratovski čovjek. Drage ću volje prihvatiti nadimak – zdrav čovjek : ὑγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνατῶ⁸, najvrjednije je smrtnome čovjeku zdravlje”.

Ako je Nietzsche u pravu kada osuđuje klasične filologe iz ranijih vremena da nisu uspjeli shvatiti Grke, onda su oni prema Wilamowitzu u izvrsnome društvu: Shakespeare, Goethe, Schiller, Aristotel i Lessing moraju također zapasti pod osudu jer nitko od njih nije imao Nietzscheovo shvaćanje i uvid. Štoviše, nakon Euripida sve drame nisu ništa više nego li *dramatizirani ep*, bez prirodnoga izvorišta u glazbi i estetskome fenomenu.

Spominjući Nietzscheovu “dijatribu” protiv O. Jahna u figuri govora poznatoj kao pretericija⁹, Wilamowitz uzima ozbiljniji ton i budući da Nietzsche istupa kao klasični filolog koji se diči da je postigao neka nova otkrića na području početaka grčke tragedije, on želi ispitati pojedinačne slučajeve takvih otkrića.

Optužuje Nietzschea da je započeo s *πρῶτον ψεῦδος*¹⁰ : Richard Wagner ga je navodno “uvjerio” u istinitost vlastitih fundamentalnih koncepata. I doista Nietzsche na jednom mjestu priznaje da je preko Wagnera došao do koncepata apolonskoga sna i dionizijske opijenosti. Odatle je lako zamisliti da je Nietzsche gledao u grčkome životu, misli i umjetnosti ono što je u njemu i tražio i za to pronašao potvrdu (naime, Schopenhauerovu ideju o prvenstvu glazbe nad ostalim umjetničkim izražajima). S druge strane, budući da niti jedan “zaljubljeni istraživač antike” nije nikada pronašao ništa slično, svi oni ostaju pod osudom. “Među one koji su najmarljivije težili učenju o Grcima i Grčkoj, i spram onih koji ne razumiju antiku, Nietzsche ubraja osim Goethea i Schillera, samo Johanna Joachima Winckelmanna.” Wilamowitz potpuno niječe takvu mogućnost i tvrdi da Nietzsche Winckelmanna zasigurno uopće nije imao prigode čitati. Prvi je razlog taj da je čitava Winckelmannova koncepcija dijametralno suprotstavljena Nietzscheovoj, sljedeći da je Winckelmann inzistirao na istraživanju i koncipiranju čak i kiparskih djela u njihovom povijesnom kontekstu i, krajnje, da netko tko se ozbiljno posvetio izučavanju Winckelmannova djela zasigurno ne bi mogao napisati toliko povijesnih omaški i netočnosti¹¹.

⁸Atenej, *Deipnosophistae* (Filozofi na gozbi), XV, 50.

⁹“Ne želim se okaljati raspravom o dijatribi protiv O. Jahna : blato bačeno na Sunce samo od sebe pada na onoga koji ga baca.” u K. GRÜNDER (Hg.), *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie*, Hildesheim-Zürich-New York, 1989, str. 30

¹⁰“Prva pogrešna postavka”, Aristotle, *Pr. Anal.*, II, 18, 66a16.

¹¹K. GRÜNDER (Hg.), *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie*, Hildesheim-Zürich-New York, 1989, str. 32.

Wilamowitz nastavlja izlažući Nietzscheovu teoriju dionizijske opijenosti i apolonskoga sna. Prema njemu one su u suprotnosti, ali ujedno i “potiču, izazivaju jedno drugo na uvijek snažnije, čvršće kreacije” sve dok se nisu ujedinile napokon u tragediji. Potom su se pojavili Sokrat i Euripid i uništili tragediju, a Dioniz je bio primoran pobjeći i potražiti utočište u tajnim kultovima. Nietzsche ga je svojim “osebujnim uvidom”, kaže Wilamowitz, izbavio iz toga progonstva.

Nietzsche je smatrao i nazivao Apolona “snovitim bogom, bogom iz sna”. Riječ Apolon interpretirao je kao “privid”, “onaj koji se pričinja” (*Schein*). Apolon je *principium individuationis* koji je kreirao ostale grčke bogove, a iz toga slijedi da su homerski bogovi zapravo “deifikacija svega što jest” (*alles Vorhandenen Vergöttlichung*), stvorenja iz sna, “zrcalne refleksije lijepih stvari i iluzije” (*Schönheitsspiegelungen und Illusionen*). Nietzsche preokreće mišljenje običnih ljudi naglavačke i tvrdi da su snovi Grka sadržavali više realnoga i logičnoga nego li budne misli na javi u drugih naroda i da su otkrivali višu istinu nego slabašna jasnoća stvarnosti na danjoj svjetlosti. Wilamowitz je o tome zapisao sljedeću ironičnu misao i objašnjenje: “Sva je prilika da je iz turobne teorije schopenhauerovskoga poimanja (sc. o prvenstvu glazbe) izraslo zlatno stablo helenskih bogova.” Nietzsche ne može, kao ni većina recentnih filozofa, shvatiti ono što je Aristotel jednostavno objasnio¹². Bogovi su rođeni iz τὰ μετέωρα, iz stvari visoko s onu stranu neba, iz nebesnina, astronomskih fenomena te iz τὰ περὶ τῆς ψυχῆς συμβαίνοντα, iz događaja koji se događaju s obzirom na dušu, psihu, iz zbivanja koja se odvijaju pred ljudskom dušom i to još u doba kada se helenski narodi nisu odvojili od srodnih naroda. Tada Apolon nije uživao niti zametke religijske moći i štovanja koje je zadobio od 8. stoljeća nadalje.

Ako je Nietzsche uopće poznao Homera¹³, pita se Wilamowitz, “kako je mogao pripisati homerskome svijetu koji je plamtio mladim duhom jasnoće, radosnim i obilatim životnim zadovoljstvom koji svojom mladošću i prirodnošću okrjepljuje svako nepokvareno srce – kako je Nietzsche mogao pripisati takvom mladenačkom životu koji je sanjao san života na najljepši način – kako mu je mogao pripisati pesimističku sentimentalnost, staračku čežnju za ništavilom i svjesno samozavaravanje?”

Nadalje izlaže Nietzscheove tzv. “dokaze” koje je on izvukao za svoju teoriju da se Grci nisu samo patili u “tuzi i boli” nego dapače požudno *uživali* u svojoj

¹²Sext. Empir. adv. dogm. III 20

¹³Ovo bi se u šali moglo nazvati *argumentum maioris eruditionis*, jer se zapravo radi o tome da je Wilamowitz sebe smatrao većim stručnjakom u homerologiji. Nietzsche je naprotiv napisao zaista vrijedan i minuciozan članak *Certamen Homeri et Hesiodis*, v. F. NIETZSCHE, F., *Philologica*, Gedrucktes und Ungedrucktes aus den Jahren 1866-1877, (Hrsg. E. HOLZER), *Nietzsche's Werke*, Band XVII, Band I, Leipzig, 1910 ili F. NIETZSCHE, Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke, Musarionausgabe, Zweiter Band, Kleinere Schriften 1869 – 1874, München, 1920.

patnji. Znameniti odgovor Silena kralju Midi kojega je Nietzsche datirao u predhomersko razdoblje i koji je bio jedan od glavnih dokaza, Wilamowitz je datirao poslije Homera¹⁴.

Nadalje tvrdi da Nietzsche nije poznavao Homera osim po djelu *Natjecanje Homera i Hesioda* u kojemu je Homer prikazan kao "slijepi prosjak." Prema Nietzscheovom prikazu lako bi se dalo zaključiti da su Grci u doba Homera bili tragični sentimentalisti. U tome se dijelu spisa Wilamowitza zanio u ljutnji i zapisao : "Kakva ste vi sramota, Herr Nietzsche, za našu majku Pfortu!" i opominje ga da je imao priliku doći do bolje spoznaje i saznanja u višim razredima zajedničke im gimnazije Pforte. Radi se naime o Nietzscheovom grubom poistovjećivanju dalekih historijskih fenomena, poput navodne etruščanske melankolije¹⁵ i tragičnosti Sofoklova Edipa o kojemu su imali obavezu učiti i čitati iz Scheidewinova uvoda u *Oedipus Rex*. Nietzsche bi mogao, kaže ironično, odgovoriti da nije bitno sto se prevario u nekoliko stoljeća, jer su brojevi tek banalna matematička pitanja. Davno je prestala vrijediti, nažalost i na našoj Pforti, ona Platonova μηδεὶς ἀγεωμέτρητος ἐνθάδ' εἰσῖτω (neka ne ulazi tko ne zna matematiku), ali se barem valjalo zadržati na ἐνθὲνδ' ἐξίτω (neka ne izađe).

Spomenuvši još mnoge Nietzscheove filološke "pogrješke" i povijesno netočne tvrdnje o Eshilu, Euripidu i Sokratu, Wilamowitz zaključuje na kraju polemičkoga spisa da je dokazao tešku optužbu da je Nietzsche bio neznalica u pitanjima Grkâ i njihova duha. Ako mu Nietzsche pak odgovori da nije uopće bio zainteresiran za povijest i kritiku te da mu je jedina nakana bila napisati apolonsko-dionizijsko umjetničko djelo, svojevrsni metafizički medikament - ili pak da se njegove tvrdnje ne odnose na svakodnevnu stvarnost nego na "viši realizam" svijeta snova – tada će povući svoj polemički spis, jer u tom slučaju filološka metoda njegove polemike ne može naškoditi Nietzscheovom spisu. Međutim, nastavlja Wilamowitz, imat ću jednu molbu. Neka se Herr Nietzsche drži svoje riječi, neka u ruku zgrabi tirsos, neka otputuje od Indije u Grčku, samo neka siđe sa svoje katedre (profesora klasične filologije) na kojoj je pozvan poučavati *Wissenschaft* na znanstvenjački način, neka okupi tigrove i pantere pod svojim koljenima, a ne njemačku mladež.

¹⁴Radi se o znamenitoj pripovijesti iz Herodota u kojoj kralj Mida, nakon dugogodišnje potjere za Silenom, Dionizovim suputnikom i drugom, napokon uspije uhvatiti Silena, poznatoga sa svoje mudrosti, te ga upita koje je najveće dobro za čovjeka. Silen odbija dati odgovor, ali na Midino inzistiranje nevoljko progovara : "Ah, prokleti i prolazni rode ! Zasto želis znati ono što bi bilo bolje da ne znaš ? Najbolje sto se čovjeku može dogoditi jest da ga nije, da ga ne bude i da se uopće nije rodio. Druga najbolja stvar za tebe je da umreš sto prije !"

¹⁵Wilamowitz s pravom upućuje na odlomak iz Ateneja koji govori o Etruščanima, v. Atenej, *Filozofi na gozbi*, XII, 517.

Ubrzo je reagirao R. Wagner svojom okružnicom. U njemu je izneseno sve što se moglo s pravom iznijeti sa stajališta velikog “učitelja”. *Rođenje tragedije* je bio “proplamsaj genija” i nema nikakvih potreba za opravdavanjem pred prozaičnošću i niskosti učenjaštva. Ipak, svi koji se pouzdaju u intuiciju i mistički *Wesensschau* žele odati počast učenju i znanosti pa tako redovito pronadu sveučilišnog profesora koji će se pognuti i prihvatiti breme dokazivanja da je genij zapravo bio u pravu. U Nietzscheovu slučaju bio je to Erwin Rohde, klasični filolog i autor poznate knjige o grčkoj duši, *Psyche*. Pripadao je Wagnerovu kružoku članovi kojega su se odnosili jedni prema drugima posve djetinjasto i glupo. Wilamowitz je to nazvao “uzajamnim okađivanjem sve do narkotičke ukočenosti” (*gegenseitige Beräucherung bis zur narkotischen Betäubung*)¹⁶. Rohde je naslovio pamflet na Wagnera i odao poštovanje velikom učitelju¹⁷.

Wilamowitz pak u svome odgovoru na ova dva spisa iznosi da je kod Rohdea detektirao stanovit osjećaj da mu je poprilično teško braniti Nietzschea, a da njemu pripisuje stajališta koja ne zastupa i onda često nastavlja s obaranjem takvih stajališta. Rohde prigovara Wilamowitzu zbog nijekanja srodstva sna s djelovanjem epskog pjesnika i kipara te iznosi neke zorne primjere povezanosti dvaju fenomena, a sam Wilamowitz u odgovoru na Rohdeovu obranu nadodaje nekoliko svjedočanstava koja potvrđuju pretpostavku¹⁸. Zaista, Rohdeu pripada zasluga što je popratio dokazima generativnu povezanost sna i umjetnosti, pa Wilamowitz suzdržano završava paragraf kazujući da takva polemika prisili čovjeka da se pokaje što Rohde nije rekao protiv čega je zapravo usmjerena njegova kritika. Zaključak uz vehementni duh s kojim je Wilamowitz postupao u raspravama s wagnerijancima razotkriva i njegovo uvjerenje po kojem su nitzscheanska i wagnerijanska misao prijetnja i opasnost za čitavu njemačku intelektualnu klimu. Izjavljuje da mu se smučilo od svih ovih prepirki i da ga ne zanima ispravljanje pojedinih filoloških pogriješaka svojega oponenta. “Ne,” kaže, “među nama zjapi ambis koji se nikada neće moći premostiti. Za mene je najviša ideja život uređen prema zakonu (*gesetzmässige*) razumnoga razvitka svijeta. Pun zahvalnosti pogledavam prema velikim umovima koji su korak po korak svijetu “otkidali” (*entreissen*) dijelove njegovih tajni. Kod njega, međutim, vidim nijekanje razvoja kojeg su ostvarili vjekovi. Otkrića filozofije i otkrivenja religije ugušena su u nakani da isprani i blijedi (*verwaschener*) pesimizam pomili svoje slatko-gorko lice u vlastitoj ostavljenosti i opustošenju,

¹⁶K. GRÜNDER (Hg.), *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie*, Hildesheim-Zürich-New York, 1989, str. 117.

¹⁷Valja zamjetiti da je E. Rohde posvetio 46 stranica obrani Nietzsche i iznio mnoge potvrde u smjeru osnaženja Nietzscheovih postavki i intuicija.

¹⁸K. GRÜNDER (Hg.), *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie*, Hildesheim-Zürich-New York, 1989, str. 70 ssq.

a slike bogova kojima su poezija i umjetnost nastanile naša nebesa razmrvljene su u odlomke da bi se idol (*Götzenbild*), R. Wagner, mogao štovati nasred tih ruševina. Kod njega se čitava građevina, podignuta neizrecivom marljivošću i briljantnom genijalnošću, do temelja uništava da bi opijeni sanjar mogao upraviti neobično prodoran uvid u dionizijske ambise : Takvo što jednostavno nisam mogao podnijeti.¹⁹”

::“NIETZSCHEOV” ODGOVOR

Potrebno je prije svega razjasniti stanje grecistike u Nietzscheovo doba s obzirom na temeljno pitanje njegova djela, naime, pitanja postanja grčke tragedije, njezinoga korijena. Nietzsche je za potrebe predavanja u ljetnome semestru 1870. pripremio predavanja pod naslovom “*Die antike und die neuere Tragödie in Ansehung ihres Ursprungs*”, krajem ožujka 1871. je najavio svojemu prijatelju E. Rohdeu da priprema knjigu naslova “*Ursprung und Ziel der Tragödie*” (Izvorište i svrha tragedije). Glavni antički tekst, na kojemu se temelje sve rekonstrukcije postanja grčke tragedije do Nietzscheova doba (kao i danas), Aristotelov je spis *Περὶ ποιητικῆς* (O pjesničkome umijeću) u kojemu Aristotel iznosi vlastitu hipotezu o nastanku tragedije (*Aristoteles poet.* 1449a9 ff.). Iz njegove hipoteze proizlaze sljedeća saznanja koja su u Nietzscheovo doba bila opće prihvaćena.

1. Tragedija se *postupno* razvila iz sjemena u savršenu formu (činjenica da takvo objašnjenje odgovara entelehijskome principu Aristotelove fizike i metafizike ne osporava vjerojatnost ovakvome stanju stvari).
2. Sjeme i korijen tragedije bili su *improvizirani prikazi* (Aristotel kaže ἀπ’ ἀρχῆς αὐτοσχεδιαστικῆς).
3. U procesu sazrijevanja vrste glavno je obilježje *smanjivanje kora*. Na početku vrste postojalo je *prvenstvo djelovanja kora*. Kor je plesao i pjevao.
4. Prvotna improvizirana korska pjesma bio je *ditiramb*. Ditiramb je bio posebna vrsta pjesme koja se usko vezivala uz *Dionizov kult*.
5. Tragedija na početku bila *nećudoredna* (Aristotel kaže da je postala respektabilna tek nakon dugog vremena, ἀπεσεμνύθη). Bavila se “manjim pričama” i koristila jezik koji izaziva *smijeh*.
6. Prethodna točka proizlazi iz prvotnog postava obilježenog *satirima i plesom*.
7. Još uvijek nisu postojale *govorne partije* u tragediji, tj. nije bilo monologa ni dijaloga.

¹⁹K. GRÜNDER (Hg.), str. 134-135. Ne treba posebno isticati da se Nietzscheova i Wilamowitzeva ideja genija ni u čemu ne preklapa.

Uzevši sve točke zajedno tragedija je prvotno bila satirski i šaljivi mimetički prikaz kraćih pripovijesti sa zborom koji pjeva i pleše. Početak zbornoga ditiramba aktivira jedan ili više “začinjalaca”. Na početku izvedbe događala se neka vrsta masovne hipnoze koja je dovodila pripadnike kulta do samozaborava i do svojevoljnog izazvanog istupanja iz normalne individualne egzistencije, ekstaza (ἔκστασις). Sredstva za postizanje takvoga stanja bila su sve vrste opijata, a najvažnije mjesto svakako je pripadalo glazbi i njenim obilježjima – ritmu, zvuku, glasnoći, ponavljanju motiva i međusobnim poticanjem i nadglasavanjem začinjalaca i zbora.

Ovo je u suštini *status quaestionis* s obzirom na pitanje o nastanku grčke tragedije prije Nietzscheova djela. Takvo se stanje istraživanja daje potvrditi iz mnogobrojne literature o grčkoj tragediji iz toga razdoblja, a Barbara von Reibnitz je u svojem komentaru ‘*Rođenju tragedije*’ u dodatku dala dva znakovita primjera. Pokazala je, naime, da je Nietzsche 1870. i 1871. dva puta posuđivao iz Sveučilišne knjižnice u Baselu knjigu Karla Otfrieda Müllera “*Geschichte der griechischen Literatur*” (2. izd. Breslau 1857.) i djelo Yorcka von Wartenburga “*Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*” (Berlin 1866). U Müllerovu je djelu osobito važno poglavlje 21. naslovljeno “*Ürsprünge der dramatischen Poesie*” (2. sv. 22-40) u kojemu se potanko izlaze postanje tragedije. Mnogobrojni detalji prikazani su u zaokruženom prikazu njenoga nastanka. Velika većina pojedinosti i dan danas zadržava svoju vrijednost, a Dionizov kult se bez sumnje smatra rasadilom tragedije. Naglašava se značenje satirske odjeće “i oblačenje jareće ili srneće kože oko bedara, stavljanje krinke (maske) s velikim listovima od svakoja-kog bilja kao zamjena za bradu i nošenje raznolikih krinki (maski)”. Izvorno obilježje tragedije u obliku ditiramba bio je “zahtjev da se izađe iz sebe, da se postane stran samome sebi” i s time u vezi prvenstvo i “presudna uloga zbornske pjesme i plesa” (op. cit. str. 28 sqq.). Sva ova saznanja tvore onodobni *communis opinio*. Nietzsche ni u čemu nije osporio niti promijenio interpretaciju ovih pojedinačnih saznanja. Njegov prvijenac, prema tome, ne predstavlja ni revoluciju ni nekakvu osobitu novinu²⁰.

Ovo se također odnosi na osobito isticani element glazbe u Nietzscheovoj teoriji. Tvrdilo se da je Nietzsche (osobito Wilamowitz) projicirao svoje vla-

²⁰U novijem grecističkom istraživanju grčke tragedije na Nietzscheovo djelo, v. B. VON REIBNITZ, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche “Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik”*, Weimar, 1992, str. 183; G. F. ELSE, *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Cambridge, 1965, str. 10; J. LATACZ, *Fruchtbares Ärgernis: Nietzsches “Geburt der Tragödie” und die gräzistische Tragödienforschung*, Basel, 1998, str. 38. Odatle vjerojatno objašnjenje za dugotrajno ignoriranje Nietzscheove teorije o postanju tragedije u stručnim krugovima. Sami stručni dio knjige ne donosi ništa novoga, a djelu knjige, koji predstavlja novinu i svježiji pogled na stvari, se ne može udijeliti značaj stručnosti.

stito rano oduševljenje glazbom (kojemu je još na Pforti posvećivao većinu slobodnoga vremena) i poslije oduševljenje Wagnerovom glazbom i ličnošću i ugradio u temelje teorije o postanju grčke tragedije. *Prima facie* ovakvo objašnjenje može imati vrijednosti, ali samo dok se ne dozna stanje struke prije Nietzscheova djela. U prvoj polovici 19. stoljeća grecistika se toliko intenzivno bavi pitanjima grčke metrike, ritmike i glazbe da niti jedan grecist, iole glazbeno nadaren, nije mogao zanemariti tadašnje najnovije prinose disciplini. Osobito se ističu raznoliki spisi Augusta Rossbacha i Rudolfa Westphala²¹ u kojima se naglašavalo temeljno značenje glazbe (ritmika, orhestika i muzika) u razvoju grčke lirike i time velikoga dijela kasnije grčke drame. Glavna ideja Westphalova rada koju je u raznolikim spisima promicao bila je “da su pjesnik i glazbenik bili jedna osoba²²”. Ona je dalje protkala sve onodobne prikaze rane povijesti grčke književnosti i još je djelovala na početku 20. stoljeća kada Wilhelm Christ u svojoj “*Geschichte der griechischen Literatur*” (4. izd. 1904.) obradbu grčke lirike započinje riječima : “Nastanak lirike kod Grka je u mnogo većem stupnju povezan s poviješću glazbe nego kod nas²³”. Jednako je posvema samorazumljivo za onodobno stanje struke da je Karl O. Müller u svojoj “*Geschichte der griechischen Literatur*” (kojom se Nietzsche obilato služio) nakon obrade epa, elegije i jamba i prije prijelaza na glazbenu poeziju (meliku) umetnuo obilno poglavlje o vremenu nastanka grčke glazbe (str. 265-294). S vremenom su takvi prikazi razvoja grčke književnosti izostavljali prikaz razvoja grčke glazbe tako da su kasnije generacije grecista mogle smatrati Nietzscheovom osobitošću ono što je uistinu (i s razlogom) bilo opće znanje njegovoga vremena. Da je na početku tragedije stajala glazba, nije bilo uvjerenje samo grecističke struke, nego i obrazovane javnosti (kojoj pripada onodobni glazbeni ceh i naravno Richard Wagner). Stručnjak u grecistici nije trebao Wagnera da dospije do takvoga uvjerenja. Međutim, do Nietzscheovog djela spoznaja o prvenstvu glazbe u nastanku grčke tragedije još nije bila monografski obradjena. Protezala se usput poput duge crvene vrpce kroz pojedina poglavlja u raznolikim prikazima povijesti grčke književnosti, pojavljivala bi se tu i tamo, ali nikada nije tematski obrađena. Nietzscheova nakana bila je jasno izraziti i uspostaviti okvir nastanka grčke tragedije, a snažna verbalizacija teme nalazi se u samome naslovu spisa : *Rođenje tragedije iz duha glazbe*.

²¹V. osobito A. ROSSBACH – R. WESTPHAL, *Metrik der Griechen im Vereine mit den übrigen musischen Künsten*, Leipzig, 1867/1868². Nietzsche je posjedovao glavna Westphalova djela, a sam je predavao ritmiku i metriku na Sveučilištu u Baselu 1870., v. B. VON REIBNITZ, op. cit., str. 358.

²²R. WESTPHAL, *Die Fragmente und die Lehrsätze der griechischen Rhythmiker*, Leipzig, 1861, str. 4.

²³W. CHRIST, *Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians* (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, Band 7), München, 1904³, str. 116.

Naslov ima gotovo elektrificirajuće djelovanje. Nietzsche je u svojim ranijim djelima temu naslovljavao prema kanonima struke pretežito riječju *Ursprung* sve do početka 1871. U veljači 1871. pročitao je još jednom Wartenburgovu knjigu o katarzi²⁴. Na 22. stranici pod 2. bilješkom možemo pročitati: "Način kako je nastala grčka tragedija rezultat je prirodnoga procesa. Kontinuitet njenoga rasta ne podliježe refleksiji. Nalik je *Ateni koja neposredno izronila iz Zeusove glave* u savršenstvu oblika kojeg joj je zadao Eshil²⁵". Wartenburgova poredba je ništa drugo nego li verbalizacija stare slikovite jezične formule *rođenje Atene iz glave Zeusa (Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus)*²⁶. Ne treba se čuditi ako je Nietzsche usvojio krajnji naslov knjige 1871. pod utjecajem čitanja mita o iznenadnom rađanju boginje iz Zeusova duha. Promjena od trezvene znanstvene dikcije u mitske, vitalističke jezične geste, koje obilježavaju čitavu knjigu, ne treba se razumjeti isključivo u referenciji na sadržaj knjige nego prije svega autoreferencijalno. Ne želi se istaknuti samo povijesni događaj rađanja grčke tragedije nego i neposredno, aktualno, istinsko razumijevanje toga ponovnoga rođenja koje se izlaže i ostvaruje u Nietzscheovu djelu. *Rođenje tragedije iz duha glazbe* nije strpljivo i dugotrajno istraživanje nego iznenadno oslobođenje kako se jasno vidi na naljepnici korica knjige do koje je Nietzscheu bilo izuzetno stalo. Naljepnica prikazuje Prometeja oslobođena iz lanaca i predstavlja slikovni simbol koji se želi formulaično izraziti naslovom knjige²⁷.

Jedno je od glavnih predloženih rješenja za objašnjenje rođenja grčke tragedije veličanstvena i sugestivna slika koja je u kolektivnom sjećanju ponajviše povezana s Nietzscheovom misaonom ostavštinom. Radi se o povezivanju temeljnih principa ljudskoga duha, dionizijskoga i apolonskoga. Korelacija ovih dvaju principa nije ni izbliza Nietzscheovo iznašanje i uživa dugu povijest spominjanja prije Nietzschea²⁸. Međutim, B. von Reibnitz je jednako uvjerljivo ustvrdila da potpuno generaliziranje ovoga pojmovnoga para i njegovo korištenje kao obrasca za objašnjavanje pitanja religije, umjetnosti i kulturne povijesti u potpunosti pripadaju Nietzscheu. U prvoj rečenici djela Nietzsche tako kazuje da "je razvoj (*Fortentwicklung*) umjetnosti ovisan o dvostrukosti

²⁴B. VON REIBNITZ, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik"*, Weimar, 1992, str. 360.

²⁵Y. VON WARTENBURG, *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*, Berlin 1866, str. 22, bilj. 2.

²⁶Ista je slika (vjerojatno ne bez utjecaja na Nietzschea) upotrebljena na drugoj stranici Müllerove, *Geschichte der griechischen Literatur*, Breslau, 1857, gdje se govori o iznenadnoj pojavi Homera i Hesioda u povijesti grčke književnosti iz tradicije predhomerskoga usmenog pjesništva).

²⁷B. VON REIBNITZ, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik"*, Weimar, 1992, str. 273 sqq.

²⁸Ibidem, str. 61-64.

apolinskoga i dionizijskoga”, a daljnja usporedba s dvostrukošću ljudskoga spola ukazuje da se pod *razvojem* misli na mogućnost *kontinuiteta i egzistencije* same umjetnosti. Usporedba za Nietzschea ne podliježe zahtjevu dokazivanja. Neposredno je razvidno da muškarac i žena kao dvostruko jedinstvo garantiraju opstojnost ljudskome rodu. Budući da on postavlja dionizijsko i apolonsko na istu ravan s muškim i ženskim spolom, odriče automatski svaku potrebu za dokazivanjem i obrazlaganjem i lakonski upućuje na “neposrednu sigurnost uvida”, na životni doživljaj. Važno je držati na umu da se u *Rodenju tragedije* ne radi o greccistici niti uopće o filologiji (sjetim se Nietzscheova pisma izdavaču Engelmannu gdje kaže : “...time sto se *privremeno* odričem *filološke* obradbe problema”) nego prvenstveno o “estetskoj znanosti” (*von der ästhetischen Wissenschaft*). Nietzsche je izrekao neumoljiv izazov da se, za razliku od dotadašnjih rješenja, grčka tragedija (i grčka kultura) definira prema nadređenoj *općoj* normi estetskih zakonitosti i da takova posluži kao *exemplum*. Slika s naljepnice omota knjige, *Oslobođeni Prometej*, u takvome okviru postaje mnogo jasnija, a Nietzscheova izjava iz 7. poglavlja da problem nastanka grčke tragedije “dosada ni jednom nije bio ozbiljno postavljen, kamoli riješen²⁹” gubi svoju prvotnu arogantnost³⁰.

Temeljne postavke i prinose Nietzscheova djela možemo, uz nezaobilazno komprimiranje i grubo pojednostavnjivanje, izložiti u sažetku:

U svakome vremenu je umjetnost proizvod sukoba apolonskoga i dionizijskoga, pomirenje među njih javlja se sporadično a rađa se iz čarobnog čina (*Wunderakt*)³¹ spajanja rijetkih umijeća. Takav je čarobni čin bila antička tragedija. Drugi takav čin (kako doznajemo iz 16. poglavlja) je “glazbena tragedija³²” R. Wagnera. Dionizijsko se javlja kao zastrašujuća jeza i ujedno

²⁹KSA I, 52.

³⁰E. Rohde je shvaćao na jednak način problem dosadašnjih obradaba nastanka tragedije. “Još se u starini bit čudesnoga tragičnoga osjećaja smatrala nečim tamnim i tajnovitim (kao što to pokazuje Platonov *Fileb*) i tko se stane uzalud zapitivati o sakrivenom umijeću ove umjetnosti koja svojim suprotnostima despotski tjera da se vrtimo u krug, taj će zasigurno prezreti onoga koji, nakon što nabroji tanjušna svjedočanstva koja nam je škrta sudbina namrla, smatra da je objasnio postanje ove tragične umjetnosti. Istinsko rješenje možemo očekivati jedino od onoga kojemu pođe od ruke uroniti sa suosjećanjem i sućuti u izvorne, potresne pokrete iz kojih je u određeno doba u Grčkoj po prvi put izronila ova neobjašnjiva umjetnost radovanja boli (*diese unerklärliche Kunst der Schmerzensfreude*). Budući da se mora iskreno priznati da dosadašnja filologija još nije napravila ozbiljan pokušaj, dobiva na važnosti Nietzscheovo djelo koje crpi iz Schopenhauerovih dubokih uvida u bit glazbe” (K. GRÜNDER (Hg.), *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie*, Hildesheim-Zürich-New York, 1989, str. 76, *Afterphilologie*). Rohde je vjerojatno precijenio Schopenhauerov utjecaj na Nietzschea, jer je Nietzsche otkrio Schopenhauera u isto vrijeme kada i interes za grčku glazbu. Formulacija u kojoj Nietzsche kazuje da problem nastanka “dosada nije ozbiljno postavljen” može djelovati provokativno. Djelovala je provokativno ali nažalost u negativnom smislu, ne u pozitivnom smislu *izazova* da se zajedno s Nietzscheom objektivno promisle temeljne postavke istraživanja o postanju tragedije.

³¹KSA, I, 25.

³²KSA, I, 138.

blažena začaranost koja nastupa dokidanjem razuma i erupcijom iracionalnoga, uspinje se iz najdubljih ljudskih temelja kao *egzistencijalna životna snaga (existentiell Vitale)*, kao što se to javilo u orgijastičkom kultu Dioniza kod Grka, a ponajviše se javlja u “neslikovnoj umjetnosti glazbe³³”. Apolonsko naprotiv predstavlja lijep privid nutarnjeg svijeta fantazije, rađa se iz čovjekova poriva da zaodjene i sakrije ono teško i jezovito u životu, iz poriva koji se utjelovio stvaranjem svijeta olimpijskih bogova i afirmirajuće umjetnosti. Apolonsko se izražava, budući da odgovara biti grčkoga boga sna, svijetla i istine, Apolona, prije svega u likovnim umjetnostima u najširem smislu, u slikama, oblicima i strukturama. Čudo antičke tragedije postavlja opijeni dionizijski temelj svijeta, koji se u zboru satira prvi puta javio u umjetničkom djelu - izvođenjem tragičke slikovno-kreativne igre, ali ga razjašnjujuće snage apolonskoga u potpunosti “dokidaju”. U razvijenom, savršenom obliku grčke tragedije dionizijsko nastavlja život u koru, apolinijsko u govornim partijama³⁴. I dok je tako nastala i usavršena umjetnost, crpila životnu snagu iz *mita* npr. kod Eshila i Sofokla, čiji su tragički junaci poput Prometeja i Edipa “samo maske izvornoga junaka Dioniza³⁵”, dotle je tragedija, kao nadrastranje metafizičke jeze kroz umjetnost, bila jedina, duboko potresna i uznosita utjeha čovječanstvu. Kada se javio Euripid, koji se pod utjecajem Sokrata i njegova učenja okrenuo od jedinog tragičkoga junaka Dioniza, i počeo prikazivati ne-mitske osobe iz vlastitoga vremena, “građansku osrednjost³⁶”, tad je tragedija počela odumirati. Euripid je protjerao Dioniza – “ali gle, Apolon ne može živjeti bez Dioniza³⁷!” - Euripid je protjerao zbor i s njime glazbu iz tragedije (ono što je Euripid smatrao glazbom, tj. novi ditiramb, to nije elementarna sila (*Urgewalt*) kakva je bila stara glazba, nego bljedunjava zvonjava), s njome je protjerao opijenost i na koncu snovitost (*Traum*). Nadoknadio ju je dijalektičkim intelektualizmom, površnim optimizmom intelektualnog pokreta “znanje-je-moć”, rasprama i žudnjom za znanjem. Međutim, time je vitalna srž tragedije uništena - oduzet joj je duh glazbe - nestankom glazbe nestala je tragedija.

Ovdje se Nietzsche nadovezuje na vlastito doba i iskustvo. Čitav tekst se nadalje odnosi na nečuveni događaj ponovnog rođenja glazbene tragedije, za koju se vjerovalo da je zauvijek pokopana, u djelu R. Wagnera i slavi ponovno rođenje (u 19. st. počele su se sakupljati mitološke narodne pripovijetke i izučavati narodne baštine nordijskih naroda - braća Grimm, Edda, Nibe-

³³*KSA*, I, 25.

³⁴*KSA*, I, 63 sqq.

³⁵*KSA*, I, 71.

³⁶*KSA*, I, 77.

³⁷*KSA*, I, 40.

lunglied, Goti, litvanske mitološke priče). Na temelju tih istraživanja raste osjećaj nacionalne kulturne i religijske renesanse njemačkoga mita³⁸. Odavno se zna i priznaje, a prije svega je to učinio grecist Wolfgang Schadewaldt u Lohengrin-Programmheftu festivala u Bayreuthu iz 1962. i u Meistersinger-Programmheftu iz 1963. koliko je na Nietzsche u drugom djelu *Rođenja tragedije* utjecao Wagnerova koncepcija Grčke (koja je bila izuzetno duboka, sveobuhvatna i profesionalna)³⁹. Wagner je bio *Hofkapellmeister* u Dresdenu, kada Eshilova Orestija izvršila na nj ključan utjecaj, kako sam kaže, “nečuvenom snagom”. Njegovi glazbeno-teorijski spisi su prema Schadewaldtovoju formulaciji “jednoznačno pred-formirali Nietzscheovu misao o rođenju grčke tragedije iz duha glazbe⁴⁰”. Nietzsche je zasigurno znao da je Wagnerova tetralogija (Rheingold, Walküre, Siegfried i Götterdämmerung) napravljena prema Droysenovoj rekonstrukciji Eshilove tetralogije iz koje nam se sačuvao samo Prometej⁴¹. Misaoni i estetički svijet Nietzschea i Wagnera čini veoma usko povezano – mora se istaknuti – grecistički obaviješteno i obrazovano jedinstvo da bi bilo nerazumno otpisati drugi dio Nietzscheove knjige kao galantno i dodvaralačko klanjanje pred velikim učiteljem. Tako se, nažalost, prečesto postupalo nakon izdavanja *Rođenja tragedija* – ne na čast grecistici i struci.

::**NACHLEBEN NIETZSCHEOVA DJELA**

Wilamowitz je u svojim radovima pokazao takvu nadarenost u grecističkoj disciplini da je razumljivo zašto ga je struka priznala za njenoga glasnogovornika. Osobni animozitet je djelovao utoliko gore što je Wilamowitz do svoje smrti izgradio toliki ugled i autoritet da je su kolege samorazumljivo preuzimale njegovo stajalište i tako su Nietzscheove teze o postanku tragedije ostale bez odjeka dugo vremena. Wilamowitz je međutim u svojoj obradi pitanja postanka grčke tragedije, *Einleitung in die attischen Tragödie* (Berlin, 1899.) pokazao potpuni izostanak želje za filozofskim, estetskim i općenito teorijskim razumijevanjem problema, tako da su mnogi upravo u njemu vidjeli “okoštanje” filologije koje je Nietzsche napao i raskrinkao u *Rođenju tragedije*. Wilamowitz je očito vrlo malo razumio pitanje intimnog života tragedije. Njegova definicija tragedije ne sadrži ni filozofskoga poimanja niti Aristotelova učenja o katarzi što je on smatrao sentimentalističkim

³⁸KSA, pogl. 16.

³⁹W. SCHADEWALDT, *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neuen Literatur in zwei Bänden*, Zürich-Stuttgart, 1970², str. 341-405.

⁴⁰W. SCHADEWALDT, str. 356.

⁴¹W. SCHADEWALDT, str. 359 sqq.

naklapanjem, a nije bila prihvatljiva niti njegovim najodanijim prijateljima : “Atička tragedija je zaokruženi dio pripovijedaka o herojima, poetski obrađen u uzvišenom stilu za izvedbu zbora atičkih građana i dvoje ili troje glumaca. Sigurno je da se izvodila kao dio javnog bogoštovlja u okviru svetkovine boga Dioniza”. Koliko vrijedi ova pozitivistička “uputa za uporabu” u usporedbi s Nietzscheovim intuitivnim shvaćanjem duboke duhovne potrebe ? Nema ni govora o tragičnome.

Upravo se na ovoj nevjerojatnoj ἀναίσθησία, nesposobnosti uživanja, najvećeg grecista onoga vremena nasuprot dinamičnoj životnoj srži grčke tragedije, temelji reakcija njegovih vlastitih učenika. U svesku koji je izišao 1985. *Wilamowitz nach 50 Jahren*, grecist Ernst Vogt prikazao je Nietzscheov utjecaj na generaciju Wilamowitzevih učenika od Wenera Jaegera do Karla Reinhardta. Ne spominje, međutim, Maxa Pohlenza o kojemu piše Joachim Latacz⁴². On je bio Wilamowitzev učenik iz vremena njegove profesure u Göttingenu, koji je 1930. u dva sveska objavio knjigu o grčkoj tragediji, *Griechische Tragödie*. Wilamowitz je još katedarski prisutan i budno bdije nad radovima svojih učenika. Premda u naslovu prvoga poglavlja daje jasnu anti-nietzscheovsku formulaciju (Die Geburt der Tragödie aus *attischem* Geiste) i odriče svoje pristajanje uz “schopenhauerovsku uronjenost” u glazbu (valjda iz pijeteta prema velikom učitelju), zapisuje: “Dagegen führt uns in das *Wesen* der Tragödie Nietzsches Hinweis auf den dionysischen Zug des Griechentums. Denn *wesenhaft, nicht zufällig* ist die Tragödie mit Dionysoskult und dionysischer Ekstase verbunden⁴³”. Ovom je rečenicom zanijukan temeljni Wilamowitzev stav, a Nietzsche je postavljen na mjesto koje zaslužuje. Nietzsche nije bio samo jedan od velikih ponovnih otkrivača ranoga grčkoga svijeta⁴⁴ (*einer der grossen Wiederentdecker des frühen Griechentums*), nego štoviše, kažimo s Karlom Reinhardtom, i veliki odgonetač (*Erschliesser*). Pokazao nam je gdje zaista trebamo tražiti izvorište grčke tragedije i kako nas filološka održivost argumenata katkada zatvara za jasne uvide u dubinu problema. Nietzscheovo je djelo zadržalo svu svoju vrijednost, a osobito se njegovoj smionosti trebaju učiti oni koji su ga bez milosti preko 140 godina zanemarivali – naime grecisti !

⁴²J. LATA CZ, *Fruchtbares Ärgernis: Nietzsches “Geburt der Tragödie” und die gräzistische Tragödienforschung*, Basel, 1998, str. 29

⁴³J. LATA CZ, str. 29.

⁴⁴V. PÖSCHL, Nietzsche und die klassische Philologie, u : H. FLASHAR - K. GRÜNDER - A. HORSTMANN (Hrsgg.) : *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Göttingen, 1979, str. 141-155.

::IZBOR IZ BIBLIOGRAFIJE

- H. CANCIK (1995): *Nietzsches Antike*, Weimar.
- W. CHRIST (1904): *Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians* (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, Band 7), München.
- G. F. ELSE (1965): *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Cambridge.
- H. FLASHAR, K. GRÜNDER, A. HORSTMANN (Hrsgg.) (1979): *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Göttingen, str. 141-155.
- J. H. GROTH (1950): "Wilamowitz-Möllendorf on Nietzsche's Birth of Tragedy." V: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 11, No. 2, pp. 179-190.
- K. GRÜNDER (Hg.) (1989): *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie*, Hildesheim-Zürich-New York.
- KSA = F. NIETZSCHE (1980): *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München.
- KSB = F. NIETZSCHE (1986): *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München.
- J. LATACZ (1998): *Fruchtbares Ärgernis: Nietzsches "Geburt der Tragödie" und die gräzistische Tragödienforschung*, Basel.
- H. LLOYD-JONES (1962): "Reinhardt on Greek Poetry, Tradition and Geist by Karl Reinhard." V: *The Classical Review*, New Series, Vol. 12, No. 3, pp. 243-245.
- G. MOST (1994): "Friedrich Nietzsche zwischen Philosophie und Philologie." V: *Ruperto Carola* 2, str. 12-17.
- K. O. MÜLLER (1857): *Geschichte der griechischen Literatur*, Breslau.
- G. MURRAY (1954): "Memories of Wilamowitz." V: *Antike und Abendland* 4, p. 14.
- F. NIETZSCHE (1910): "Philologica, Gedrucktes und Ungedrucktes aus den Jahren 1866-1877." (Hrsg. E. HOLZER). V: *Nietzsche's Werke*, Band XVII, Band I, Leipzig.
- F. NIETZSCHE (1912): "Philologica, Unveröffentlichtes zur Litteraturgeschichte, Rhetorik und Rhythmik." (Hrsg. O. CRUSIUS). V: *Nietzsche's Werke*, Band XVIII, Band II, Leipzig.
- F. NIETZSCHE (1913): "Philologica, Unveröffentlichtes zur antiken religion und Philosophie." (Hrsg. O. CRUSIUS – W. NESTLE). V: *Nietzsche's Werke*, Band XIX, Band III, Leipzig.
- F. NIETZSCHE (1920): *Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Zweiter Band, Kleinere Schrifte 1869 – 1874, München.
- B. VON REIBNITZ (1992): *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik"*, Weimar.
- K. REINHARDT (1989): *Verdächtnis der Antike*, Göttingen 1989.
- M. RIEDEL (1996): "Die Erfindung des Philologen. F. A. Wolf und F. Nietzsche." V: *Antike und Abendland* 42, str. 119-136.
- A. ROSSBACH – R. WESTPHAL (1867-68): *Metrik der Griechen im Vereine mit den übrigen musischen Künsten*, Leipzig.
- W. SCHADEWALDT (1970): *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neuen Literatur in zwei Bänden*, Zürich-Stuttgart.
- Y. VON WARTENBURG (1866): *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*, Berlin.
- R. WESTPHAL (1861): *Die Fragmente und die Lehrsätze der griechischen Rhythmiker*, Leipzig.

Maja Milčinski
**LIANG SHUMING:
POSLEDNJI
KONFUCIJANEC?**

27-36

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

::POVZETEK

ČLANEK OBRAVNAVA ENEGA NAJPOMEMBNEJŠIH kitajskih filozofov dvajsetega stoletja Liang Shuminga (1893–1988). Predan družbenemu aktivizmu je v svojih zgodnjih dvajsetih letih doživel globoko duševno krizo. Umaknil se je v samoto in se posvetil študiju in praksi budizma. Po treh letih osamega je navdušila Wang Genova neortodoksna konfucijanska filozofija iz časa dinastije Ming. Ponovno se je posvetil konfucijanstvu, ki mu je ostal zvest vse do svoje smrti. Leta 1921 je Liang objavil svoje glavno filozofsko delo *Dongxi wenhua jiqi zhaxue* (*Vzhodne in zahodne kulture in njihove filozofije*). V njem poda svoje videnje kitajske, indijske in evropsko-ameriške kulture in njihovih filozofij. Liang se je začel družbeno udeleževati že v času revolucije leta 1911 in nadaljeval vse svoje življenje, tudi v času marksizma. Za razliko od mnogih kitajskih filozofov tistega časa ni postal oportunist. Ves čas je ohranjal svojo značilno pokončno držo in originalna stališča tudi glede kitajskih agrarnih reform, v zvezi s katerimi se je spustil v vročo debato s predsednikom Mao Zedongom.

Ključne besede: konfucijanstvo, budizem, Liang Shuming, Mao Zedong

ABSTRACT

LIANG SHUMING: THE LAST CONFUCIAN?

*This article deals with Liang Shuming (1893 – 1988), one of the most prominent Chinese philosophers of the 20th century. A devoted social activist, he suffered a deep psychological crisis in his early twenties. He retired from the world and devoted himself to the study and practice of Buddhism. After three years of isolation, he returned to Confucianism due to the great stimulation he had got from philosophy of unorthodox Ming dynasty Confucian scholar Wang Gen. In 1921 Liang published his major philosophical work *Dongxi wenhua jiqi zhaxue* (*Eastern and Western Cultures and Their Philosophies*), in which he analyses Chinese, Indian and Euro-American streams of thought and their cultures. His social activism started during the Revolution of 1911 and continued through turbulent times of Chinese Marxism. Liang kept his original views and developed his own theories of China's rural construction. Unlike many other Chinese philosophers, he did not take an opportunist standpoint after the Communist triumph in 1949 and has also criticised Mao Zedong himself in 1953.*

Key words: Confucianism, Buddhism, Liang Shuming, Mao Zedong

Ali je mogoče o Liang Shumingu (1893–1988), ki velja za enega največjih kitajskih filozofov 20. stoletja in je bil deležen manj konfucijanske izobrazbe¹ kot avtorica tega prispevka,² trditi, da je poslednji konfucijanec?³ Ortodokсно konfucijanstvo je omejevalo svoje interesno področje v ustvarjanje moralnega in političnega sistema, ki je oblikoval družbo in kitajsko cesarstvo. Konfucij je razlagal življenje in poti človeka predvsem na osnovi njegovih družbenih dolžnosti. Tuja so mu bila vprašanja usode Neba, posmrtnega življenja, kozmičnega *daa*, skrivnostnega, numinoznega, torej področja neizrekljivega, nepoimljivega, s katerimi so se ukvarjali daoisti, šamani in mistiki.

Najosnovnejše načelo Konfucijeve filozofije je ljubiti ljudi, kar pomeni sočustvovati z njimi in jim v težavah pomagati. To je aktivni del (pomagati drugim), pasivni del tega načela je: ne stori drugemu, česar ne želiš, da drugi stori tebi. Konfucijanska svoboda je vezana na ritual, pravila vedanja v družbi: *li*. Dojetje in razumevanje rituala (*lija*) je osnova samostojnega, neodvisnega, svobodnega življenja v družbi in hkrati tudi predpostavka za pomoč drugim. Če so dejanja v skladu z *lijem*, je zagotovljena osnova neodvisnega življenja. Že sama pismenka za *li* označuje obstoj Drugega, saj je njen prvotni pomen žrtvovanje in kasnejši sposobnost. Vključuje razmerje in proces nastajanja razmerja. Osnova *lija* in vsakega rituala je zveza z nekom, saj *li* ne more priti do izraza, če ni nikogar oziroma ničesar, na kar se navezuje oziroma s čimer je v zvezi. Na vprašanje, kaj je modrost, je Konfucij odgovoril: “Posvetiti se skrbi za ljudi, častiti duhove, pa ostati proč od njih, temu bi lahko rekli modrost.” (Konfucij, 2005, 35)

Za Konfucijevo filozofijo je pomembno razumevanje človečnosti, humanosti, do katere pridemo tako, da premagamo sebe in se vrnemo k dostojnosti (k *liju*). Kaj to pomeni za posameznika, ki teži k osvoboditvi? Po Konfuciju “premagati sebe” v tej zvezi ne pomeni boja z željami, temveč zadovoljitev želja v etičnem kontekstu, kar je tesno povezano z načelom samoizobraževanja oziroma samooblikovanja, kulture osebnosti. Vrnitev k dostojnosti oziroma normam in standardom primerne obnašanja in delovanja v družbenem, etičnem okviru lahko pomeni v dani situaciji aktivno delovanje (posebno v primeru, če so institucije in družba, v katere je posameznik vključen, gnile in pokvarjene), ne nekega pasivnega podrejanja obstoječemu sistemu. Tega se je dobro zavedal tudi Liang Shuming. O svojem razvoju je Konfucij dejal:

¹Liang, S. (1989–1993): “Wo de zixue xiaoshi.” V: *Liang Shuming quanji* (1-8), 2. knjiga, Jinan: Shandong Renmin Chubanshe, str. 667.

²Milčinski, M. (2010): “Zhongguo zhexue jiqi chengwei xin linian de qian zhi.” V: Li, S. (ur.): *Women xinzhong de Ren Jiyu*, Beijing: Zhonghua shuju, str. 154.

³Alitto, G. S. (1986): *The Last Confucian*, Berkeley: University of California Press.

Mojster je dejal: “Petnajst sem jih imel in moja volja je bila vsa naravnana na učenje, pri tridesetih sem bil utrjen, pri štiridesetih nisem imel nobenih dvomov več, pri petdesetih se mi je razodela volja Neba, pri šestdesetih se mi je odprlo uho,⁴ s sedemdesetimi sem lahko sledil svojim srčnim željam, ne da bi prekoračil pravo mero.”⁵

Po obdobju družbene angažiranosti je dvajsetletni Liang Shuming doživel hudo duševno stisko in se od praktičnih konfucijanskih nalog umaknil v študij in prakso budizma.⁶ Po treh letih se je leta 1916 vrnil v družbo in se po letu 1920 posvetil konfucijanstvu. Povod za to so bila Wang Genova (1483–1541) dela. Zanj je značilno stališče, naj si človek z lastnimi močmi izoblikuje spoznanje, namesto da bi se oklepal komentarjev h klasičnim spisom. To je bilo v ostrem nasprotju z usmeritvami tistega časa, ko se je od vsakogar pričakovalo, da se bo držal ostrih konfucijanskih moralnih zapovedi. Čeprav je bil samouk, je vendarle na vrata svojega doma obesil razglas, v katerem je oznanil, da je doumel pravi smisel konfucijanskega nauka in da ga lahko vsakomur zlahka pojasni. Veljaki konfucijanstva so trdili, da je uvid v notranjo nujnost konfucijanskih zapovedi, torej spoznanje, da je osnova človeškega sožitja načelo reda, pridržano le izobražencu, ki naj bi do njega prišel na osnovi dolgega in skrbnega študija klasičnih spisov. S tem, ko se je Wang Gen tako pogumno oklical za “Mojstra”, ni upošteval vloge, ki so jo imeli tedanji filozofi, ki so po opravljenih uradniških izpitih zavzeli pomembna mesta v družbi in tudi ne tradicionalnih predstav o izobrazbi. Pripadniki Wang Genove filozofije so izhajali tako iz preprostega ljudstva kot iz izobraženske in uradniške srenje. Med njimi so se kalili najostrejši kritiki vladajočega družbenega sistema. Wang Genova maksima, da je sleherni človek poklican, da si po svoji odgovornosti oblikuje življenje, je bila v sozvočju z idejno zgodovino obdobja dinastije Ming (1368–1644), ki je od vsakega posameznika zahtevala naj ne glede na tradicionalno vrednostno usmeritev išče racionalno razvidni pravični red. V tem času so se v urejeno konfucijansko državo vključili elementi budizma in daoizma. Pred obdobjem dinastije Song (960–1279) je bil konfucijanski nauk le navodilo za pravilno vladanje. Razvoj konfucijanstva pa prinese predstavo o tem, da je potrebno racionalno gojiti ideje o redu kot najustreznejšem uresničenju splošnega kozmičnega načela na človeškem področju. Po tem prepričanju naj bi izobraženec, vpet v svojo moralno popolnost, ki sloni na

⁴Z izrazom “odprlo se mi je uho” (*er shun*) je mišljena sposobnost prisluhniti volji Neba in ji slediti.

⁵Konfucij (2005): “Pogovori.” *Klasiki konfucijanstva – Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk*, prev. Maja Milčinski, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 9.

⁶Milčinski, M.: *Pogovori s kitajskimi filozofi* (v pripravi za tisk) – Liang Shuming, Beijing 1983, 1984.

spoznanju kozmičnega načela sveta, skrbel za skladno ureditev svoje družine, države, celo vsega sveta. Za moralno delovanje je bilo ključno spoznanje načela kozmičnega reda. S tem dobi posameznik kot nosilec spoznanja bistveno bolj odločilno vlogo. Uradne zgodovine so karizmatičnega Wang Gena, ki je imel tudi mistična doživetja, opisovale kot ekscentrika, ki je popačil Wang Yangmingovo (1472-1529) filozofijo, na katero se je opiral.

Takšna filozofska drža je bila odločilna za Liangov prehod od budizma h konfucijanstvu. Pomenil mu je simbolni konec ekskluzivne samokultivacije in odločitev za brezkompromisni in načelni socialni angažma. Zato se je ukvarjal s problemi prave mere pri reševanju državnih in osebnih problemov, področjem, ki ga obvladuje *li*. Konfucij naj bi bil šele pri sedemdesetih sposoben preseči ta navidezno nepremostljivi prepad med osebnim in družbenim, med tem, kar je, in tem, kar naj bi bilo – torej doseči harmonijo med notranjim (področjem svobode) in zunanjim (družbenim). Konfucijanskega poudarka na družbenem ne gre razumeti kot nujno omejevanje svobode. Doseganje *le-te* je namreč proces, ki se nikdar ne ustavi. Poteka od otroštva do starosti – tako tudi odraslost ni razumljena kot stanje, pač pa kot proces nastajanja. Biti odrasel pomeni biti oseba, izvrševati nalogo ostvaritve samega sebe kot človeka, ki je sposoben gojiti dimenzijo družbenosti kot integralnega dela svoje samorealizacije. Ta pot nenehnega napredovanja ni nekaj zunanjega, ni je moč najti z iskanjem zunaj sebe, saj je inherentna človekovi naravi. Tega se je dobro zavedal tudi Liang, ki je aktivno sodeloval v revoluciji leta 1911 in se kasneje posvetil vprašanju agrarne reforme, ki je bila takrat izrednega pomena za Kitajsko. Njegova filozofska drža je bila in je še danes odprta za vse, ki imajo notranjo moč, da ne popustijo, kljub izprijenosti okolja in institucij, v katere so vpeti in tudi tistim, ki so sposobni čakati na pravi trenutek, da bi nakazani poti sledili. Svoboden odrasel človek ni samo oseba, ki je dozorela, ampak tudi oseba, ki je pripravljena in sposobna za nadaljnje dozorevanje.

Za čas prehoda budista Lianga h konfucijanstvu je bilo značilno, da so ta nauk povsod napadali kot dekadenten in staromodni. On je bil tisti, ki ga je spet povzdignil. V konfucijanstvu dozorevanje pomeni tudi samooblikovanje, napredovanje k popolni realizaciji svoje osebnosti – tako imenovano človeško pot, ki je izpolnjena z učenjem – v smislu intelektualne in moralne rasti. Pri tem je poudarek na samooblikovanju in realizaciji resnične humanosti, ki je povezana z družbeno potrebo po skrbi za druge. Odrasla oseba ni le intelektualno budna, ampak tudi emocionalno stabilna in močna. Njena neodvisnost je tako kazalec moralnega poguma kot tudi znak modrosti. Modrost ni nekaj, kar se navezuje na dolg notranji proces znanja in preudarjanja, v katerem vznikne celotna veriga misli, ki izhajajo druga iz druge in na fizičnem nivoju povzročajo glavobole, na intelektualnem pa abstraktne teorije. Ne gre za

nesposobnost logičnega, abstraktnega mišljenja, ki bi blestelo v argumentativnosti, pač pa za usmerjeno pozornost na nek vzgib, impresijo, ki naj bi se odražala v pravilnem dejanju. To je uvid, do katerega pridemo v določenih življenjskih situacijah, v katerih se kali in oblikuje modrec, veliki človek. Tak je bil vseskozi tudi Liang Shuming, ki hudim pritiskom in diskreditaciji navkljub nikdar ni kazal znakov akademskega oportunitizma, kar mnogi očitajo njegovemu učencu Feng Youlanu, ki je po triumfu komunistične partije svoje knjige in ideje prepesnil v marksističnem duhu.

Liangovo delo *Dongxi wenhua jiqi zhaxue*⁷ je nastalo v času, ko so se kitajski filozofi dvajsetega stoletja srečali z evropsko filozofijo in je bila le-ta v Evropi že razumljena kot "zahodno podjetje", kar pa ne velja za celotno evropsko zgodovino. Zato so v Evropi, ki se je takrat samoidentificirala z "Zahodom," in v njeni logično diskurzivni metodologiji videli Drugega Kitajski. Za vprašanje racionalnosti in logične verifikacije resnice je to odločil trenutek, saj vključuje participacijo vseh pomembnih kitajskih filozofov dvajsetega stoletja. Liangov prispevek je bila analiza kitajske, indijske in evropske kulture in njihovih filozofij. Prvi je pripisal odličnost v reševanju emocionalnih problemov in vzdrževanju harmonije v družinskih in družbenih odnosih, evropski je priznal njen velik prispevek na področju materialnega, indijski pa pri reševanju transcendentnih vprašanj, ki pomagajo ljudem pri iskanju smisla življenja in njihovega mesta v kozmosu. Civilizacija prihodnosti naj bi bila po njegovem mnenju obnovljena kitajska civilizacija. Čeprav ni podcenjeval evropskega individualizma in znanosti, za katera je domneval, da ju bo Kitajska osvojila, kar se je tudi zgodilo, se je pa postavil po robu slepemu posnemanju. Zavzemal se je za humanistične vrednote Kitajske. Za razliko od konzervativcev, ki so uporabljali nove metode pri obrambi tradicionalne družbe, je bil Liang pripravljen opraviti tako z moderno kot s statusom quo kitajske družbe, če bi ne bili kompatibilni s konfucijanskimi ideali. Trdil je, da je materialna, socialna in duhovna demokracija evropskega in ameriškega tipa popolnoma tuja kitajskemu duhu, zato na Kitajskem ne more uspeti. Reformatorji in revolucionarji niso uvideli agrarnega značaja kitajske družbe in so ji hoteli vsiliti tuje institucije. Liang pa je verjel v nov program obnove, socializem, ki naj bi bil postopno razvit na osnovi kitajskih značilnosti. Tako bi se bilo mogoče izogniti tako ekscesom kapitalizma in komunizma. Žal ga nihče ni poslušal.

S svojimi idejami in s svojo načelno držo o prenovi družbe si je nakopal kritiko Mao Zedonga (1953).⁸ Liang je vztrajal v svoji ostri kritiki nacionali-

⁷Vzhodne in zahodne kulture in njihove filozofije.

⁸Zaradi svoje načelne držbe se je moral umakniti na deželo, predsednik Mao pa je filozofu Liangu namenil celo

stičnega in kasneje komunističnega režima. Bil je eden redkih intelektualcev, ki pod pritiski ni priznal svojih “ideoloških napak”.

Za naravnost, ki jo je utelešal, je potrebna *prebuditev pozornosti*, tista v smeri naravnosti k *odrešenju*, zbranosti/usmerjenosti v to področje, ki bo poslej prvenstveno pokrilo človekovo duševnost in po malem bogatilo njegovo duhovnost. To je preobrat k nečemu novemu, spoštovanja vrednemu, nekakšen mejnik, ki naj bi ga – ne zgolj obredno, temveč bolj z namenom, da pomaga zožiti interesno področje na to temo – označilo “začetno očiščevanje”; “začetno” zato, ker je vse, kar sledi, neke vrste očiščevanje, “začetno” je namenjeno oklestenju vsakdanjega življenjskega vrtinca, v katerega smo ujeti. Samo-kultivacija (*xinsheng/xinji*) je tudi osrednji pojem konfucijanske filozofije. Gre za preobrazbo človeškega bitja iz stanja moralne nezavednosti in moralne nepopolnosti v stanje moralne zavesti in socialne integritete, kot je to nakazano v konfucijanskih krepostih dobrohotnosti (*ren*), spodobnosti (*li*) in poštenosti (*yi*). V čem je torej bistvo preobrazbe za doseg cilja samokultivacije v konfucijanstvu? Odgovor na to so Konfucijeve smernice pri oblikovanju plemenitnika, vzvišenega (žlahtnega) človeka (*junzi*).

Zi Lu je vprašal po bistvu plemenitnika. Mojster je dejal: “Sam se oblikuje s spoštljivostjo.”

Zi Lu je dejal: “Ali je s tem že zaključeno?”

Mojster je dejal: “Oblikuje se, da bi prinesel ljudstvu mir. To: oblikovati sebe, da bi ljudstvu prinesel mir – je celo Yau in Shunu že delalo težave.”⁹

Čeprav je Liang v svojem razvoju prakticiral različne filozofsko-religijske smeri, pa za vse te velja, da svojih filozofskih uvidov niso razvijale na prepričanju, “da je Bog zunanja objektivna realnost, da je najvišji in absolutni vladar vesoljstva, ki ga je ustvaril iz nič” (Zaehner, 1977, xiv–xv). Tudi “na življenje na zemlji ne zrejo kot na nekaj izjemno pomembnega, kot na čas preizkušnje, pripravo na večno življenje” (*ibid.*, xiv). Tekstov azijskih religijskih in filozofskih tradicij pač ne moremo odpisati češ, da temeljijo na “primitivnih filozofskih spekulacijah” (*ibid.*) in da “v nobeni fazi indijska religija nima neke jasne predstave o Bogu kot Gospodarju in stvaritelju vseh stvari iz ničesar, kot temelja moralne biti, ki zahteva, naj bo človek pošten in kreposten” (*ibid.*). Budizem nam v svoji zgodovini ni postregel s tako ekskluzivističnim stališčem. Kralj Aśoka, npr. je 250 let pr. n. št. spodbujal sodržavljanke k verski toleranci, celo ljubezni do

.....
pisne kritike, ki so objavljene v zbranih delih Mao Zedonga.

⁹Konfucij (2005): “Pogovori.” V: *Klasiki konfucijanstva – Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk*, prev. Maja Milčinski, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 92.

drugih religij. “Kdor tako ravna, pospešuje svojo lastno religijo in dela dobro tudi drugim religijam.” (Heiler, 1970, 134) Kitajsko božanstvo v dinastiji Zhou dobi abstraktno podobo in vesoljno področje postane *tian* – Nebo, pravična sila, božanstvo za vse. V *Knjigi pesmi (Shi jing)* je zapisano, da Nebo “gleda na stvari tako, kot gleda ljudstvo, in sliši tako, kot sliši ljudstvo”. Pri tem pojma Neba ne gre tolmačiti kot Boga, temveč prej kot smisel, pot, morda kozmično načelo, ki vse obstoječe smiselno povezuje.¹⁰ Človek je bil mikrokozmos, ki je v svoji majhnosti ponazarjal odnos med Nebom in Zemljo. Njegova glava je bila okrogla kot Nebo, noge četverokotne kot Zemlja, njegovi organi pa so bili homologni različnim delom univerzuma. Sistem klasifikacije je imel osnovo v teoriji *yin* in *yang* in petih stanjih (oziroma petih elementih, *wu xing*); tako je bil na tej osnovi mogoč tudi opis mikrokozmosa in njegove harmonije oziroma disharmonije z ritmom sveta. Pravilna higiena in skrb za vitalno energijo sta zahtevala popolno prilagoditev vitalnim impulzom univerzuma. Pet organov je tako v tesni zvezi s petimi stanji, z letnimi časi in smermi neba. Organi se hranijo s petimi okusi in od tod tudi zahteva po dieti, ki naj bo v skladu z letnim časom. Za celotno zgodovino kitajske filozofske misli velja naravnost vzpostavljanja enotnosti med Nebom in človekom (*tian ren he yi*).¹¹

Poleg doktrine in rituala, se večina azijskih filozofij odlikuje tudi po meditativno-mistični dimenziji. Ta je ves čas ostala stožer Liangovih filozofskih prizadevanj, saj odpira vprašanja o problemu nivoja ali kvalitete zavesti v smislu védenja o lastnih duševnih dogajanjih ter doživljanja lastne osebnosti. *Conscientia*¹² je izhodišče človekovega iskanja svojega bistva in smotra. To, kar evropska znanost postavlja kot pogoj čim večje učinkovitosti sklepanja (logično-diskurzivnega!), je zahteva po vigilantni, bistri zavesti, selektivni pozornosti z ustrezno fleksibilnostjo pri tem in “koncentraciji” v običajnem smislu besede (ne tistem, ki se pričakuje pri uvajanju v meditacijo), s pripravljenostjo na nove zaznave. Takšno stanje zavesti se običajno želi kot garancija za optimalno intelektualno funkcioniranje, ob čemer ima človek tudi najbolj živ občutek, da stvari tečejo po njegovi volji.

Kot izhodišče meditacije se zahteva drugačna naravnost zavesti. Raziškovalci govorijo o “relaksacijskem efektu,”¹³ pri katerem so določene značilnosti zavesti naravnost moteče. To zagato poskušajo – paradokсно – reševati psihoterapevti. To tudi ni stanje, v katero bi se bilo moč potopiti zgolj na

¹⁰Needham, J. (1980): *Science and Civilisation in China*, 2. knjiga, Cambridge: Cambridge University Press, str. 16–32.

¹¹Milčinski, M.: *Pogovori s kitajskimi filozofi* (v pripravi za tisk) – Feng Youlan, Beijing 1983.

¹²Delay, J. in Pichot, P. (1979): *Medizinische Psychologie*, Stuttgart: G. Thieme, str. 248.

¹³Benson, H., Beary, J. F. in Carol, M. P. (1975): “Meditation and the Relaxation Response.” V: Dean, S. R. (ur.): *Psychiatry and Mysticism*, Chicago: Nelson-Hall, str. 207–222.

osnovi logično-diskurzivnega sloga, ki je za daoista le odvečno gojenje logičnih dlakocepstev, pač pa po poti meditacije in z metaforo in paradoksom, saj je absolutno tako ali tako brez imen in predikatov oziroma onstran njih. Ni ne nekaj bivajočega in tudi nič ni. Ni nekaj zunaj sveta pojavov, pač pa je identično z njim, je njihova prava narava. Ko je odkrita in odstranjena lažna realnost pojavov, se razodene prava narava absolutnega, katere oznaka je praznina. Temeljita, radikalna negacija je pogoj za doseganje poslednje resnice, ki je onkraj začetka in konca, bivanja in nebivanja, nečesa in ničesar. Bit in ne-bit sta samo dva aspekta nepojmljivega *daa*. To je stanje zavesti, ki bi ga celo tako izurjen terapevt, nevrofiziolog in filozof, kot je Oliver Sacks, pripisal bolezni,¹⁴ če se zadovolji z *ratiom*, kot mu ga ponujajo logiki in dialektiki.

Te spodbude in opozorila so v okviru zmožnosti slehernega posameznika, da se umesti v svojo družbeno prakso in živi z geslom – biti vreden in ostati povezan z življenjem. Po trojni praksi lahko postane to navada in vzorec vedanja, kar naj utrdi socialno kredibilnost in človekov moralni značaj. Na ta način lahko človek sebe preobrazi iz stanja moralne nezavednosti in moralne nemotiviranosti do položaja moralne zavesti in moralne motiviranosti. Moralnost mu pomeni visoko vizijo sveta, plemenitih vrednot in kreposti, ki napovedujejo vir, harmonijo in srečo za človeštvo kot tudi za njega samega. V takšnem razumevanju stvari konfucijanci verjamejo, da modri dolgo živijo, so dobrohotni in srečni. Tak je bil nedvomno tudi Liang Shuming. Učitelj in človek akcije, si je, kot Konfucij, pridobil svojo modrost in uvid s študijem in dolgotletno življenjsko izkušnjo, z razmišljanjem o zgodovini, človeštvu in kulturi. Svojo filozofijo je tudi udejanjal.

¹⁴Sacks, O. (1996): *An Anthropologist on Mars*, New York: Vintage, str. 42–76.

::LITERATURA

- Alitto, G. S. (1986): *The Last Confucian*. Berkeley: University of California Press.
- Benson, H., Beary, J. F. in Carol, M. P. (1975): "Meditation and the Relaxation Response." V: Dean, S. R. (ur.): *Psychiatry and Mysticism*. Chicago: Nelson-Hall, str. 207–222.
- Delay, J. in Pichot, P. (1979): *Medizinische Psychologie*. Stuttgart: G. Thieme.
- Heiler, F. (1970): "The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions." V: Eliade, M. in Kitagawa, J. M. (ur.): *The History of Religions*. Chicago: The University of Chicago Press, 132–160.
- Konfucij (2005): "Pogovori." V: *Klasiki konfucijanstva – Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk*. Prev. Maja Milčinski. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Liang, S. (1989–1993): "Wo de zixue xiaoshi." V: *Liang Shuming quanji* (1-8). 2. knjiga. Jinan: Shandong Renmin Chubanshe.
- Milčinski, M. (2010): "Zhongguo zhexue jiqi chengwei xin linian de qian zhi." V: Li, S. (ur.): *Women xinzhong de Ren Jiyu*. Beijing: Zhonghua shuju, str. 154–162.
- Milčinski, M. (v pripravi): *Pogovori s kitajskimi filozofi*.
- Needham, J. (1980): *Science and Civilisation in China*. 2. knjiga. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sacks, O. (1996): *An Anthropologist on Mars*. New York: Vintage.
- Zahner, R. C. et al. (1977): *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, London: Hutchinson.

Cvetka Hedžet Tóth
**(PRE)BIVATI
V LASTNI
FILOZOFSKI
STAVBI.
K VEDREMU
DOPOLNJEVANJU
HUMANIZMA**

37-63

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

::POVZETEK

ČLANEK (*PRE*)BIVATI V LASTNI filozofski stavbi s podnaslovom *K vedremu dopolnjevanju humanizma*, problemsko analitično obravnava nekatere vidike dela *Vedrenje vedrine*, v katerem avtor Janko M. Lozar vedrino med drugim razume kot zmožnost za subjektivnost oziroma celo za razvito subjektivnost. V kontekstu novejšje filozofije si Lozar izrazito prizadeva za samostojnost svojega razmišljanja in tu vidno izstopa njegov poskus utemeljevanja do- jemanja na podlagi enakovrednega upoštevanja doživljaja in anticipacije, predpojmovnega in pojmovnega, tega da-že-je-bitu in tega kar-še-ni-bitu. Delo ni imuno pred linearnostjo tam, kjer je govor o cikličnosti, večno vračanje ne izključuje napredka in avtorjevi pogosti sprehodi po filozofski tradiciji nas prepričujejo, da je vedno in najprej govor o nas samih. Dobrobit bivanja je dojeta kot domovanje v vsakem kotičku sveta in filozofija, ki jo odteguje vsakršnemu čistunstvu, naj nikdar več ne bo – še po nedavnih preteklih vzorih – sredstvo za zasvojenost duše, čiste teorije in kakšnega ideološkega vseosvobajajočega napredka.

Čeprav si delo *Vedrenje vedrine* ne prizadeva in noče biti nekakšna alternativa temu, kar je bilo in je še pod krinko postmodernizma, poudarja: “S ponovno, a drugačno razgrnitvijo resnice človeka hoče namreč evropski umnosti povrniti več umnosti in človeku vrniti več človeka in človeškosti, kot smo si je bili mi, moderni in postmoderni, pripravljani naklanjati do- slej, bržkone zaradi tistega tako zelo neumornega strahu pred smrtjo, ki je poskrbel za pozabo antične visokomiselnosti. Knjiga bralca torej s tem, da ga vnovič postavlja pred prepisna vrata groba in z Aristotelovim opominom, da je življenje nekaj, kar je že samo po sebi dobro in užitek, nagovarja k vedremu dopolnjevanju humanizma.” Ne boji se priznati samovoljnosti in drzne si privoščiti nekaj svojega z besedami: “Dobrobit kot najvišje dobro je gotovost vedrenja vedrine. Nenavadna zveza, ni kaj. Biti si gotov vedrosti v vedrenju in vedrenja v vedrini. Najveličastnejša gotovost biti.”

Kaj storiti – tradicionalno t. i. visoko vprašanje vse etike – je kot odgovor pred nami, vendar ne na koncu, je sprotno odgovarjanje, nekaj, kar živim vsak trenutek, ne glede na to, če se smejem, jezim ali tuhtajoče pišem. Subjektivnosti onkraj vedrine ni – šele ko jo zmoremo, smo dojeli kaj je polnokrvna subjektivnost. In če je to temeljno sporočilo *Vedrenja vedri- ne*, potem smo Lozarju lahko samo hvaležni za pogum, da je to povedal malo glasneje kot drugi. Članek tudi izrecno opozarja na klic *Vedrenja vedrine*, ki je v tem, da se uprimo strašni moči navade, in ne boji se nas

vseskozi opozarjati, da na lastnem mišljenju opazujemo, kaj je misliti in kaj je filozofija.

Ključne besede: vedrina, jovialnost, doživljaj, moderni subjektivizem, ničevstvo, fenomenologija, etika, metafizika

ABSTRACT

DWELLING IN ONE'S OWN PHILOSOPHICAL EDIFICE.

TOWARDS A JOVIAL SUPPLEMENTATION OF HUMANISM

*The article *Dwelling in One's Own Philosophical Edifice*, subtitled *Towards a Jovial supplementation of Humanism*, is a problem-oriented and analytical paper on certain aspects of the work *Lingering Joviality*, in which the author, Janko M. Lozar, understands joviality – inter alia – as the ability for subjectivity, or even wholly developed subjectivity. Within the context of modern philosophy, Lozar mightily strives for the independence of his thought, thereby making a patently obvious attempt at grounding cognition on the basis of equally invested interest in experience and anticipation, both conceptual and pre-conceptual, of already-being and not-yet-being. The work is not immune to linearity where it addresses cyclicity, eternal recurrence does not exclude progress, and the author's frequent digressions into philosophical tradition assure us that the key topic is always and primarily us as human beings. The welfare of existence is understood as dwelling in every corner of the world, and philosophy, which is here divested of all purism, should never again – as is still evinced in most recent examples – serve as a means for the addictedness of the soul, pure theory or any kind of ideological and ultimately liberating progress.*

*Although *Lingering Joviality* does not strive for and does not want to be an alternative to what was and still remains hidden under the guise of postmodernism, it still makes the following point: "With a renewed, yet different explication of the truth of the human being, the book wants to be a serious attempt at providing the faculty of reason with still more reason, and bringing back more humanity to the human being; more than we modernists and postmodernists were so far ready to acknowledge, most probably because of the tireless fear of dying, which has successfully seen to it that the ancient Greek high-mindedness has sunk into oblivion. By bringing man back into the open door of death and by reintroducing Aristotle's reminder that life is good and pleasant in itself, the book encourages jovial complementation of humanism." It does not shun from admitting self-willedness and dares to propose the following: "Eudaimonia as the highest good is the certainty of lingering joviality. An unusual phrase, no doubt: to be certain of joviality in lingering and of lingering in joviality. Most exquisite certainty of being."*

The question what to do – the traditional, i.e. ultimate question of ethics – finds its answer, though not in the very conclusion. Rather, it is the answering in progress, something I live through every moment, whether I laugh, grow angry or write in rumination. There is no subjectivity beyond joviality – it is only when we are really up to it, can we grasp the nature of fully-blooded subjectivity. And if this is the ultimate message of Lingering Joviality, we can be but grateful to Lozar for his courage in proclaiming it a bit more loudly than others. The article also particularly stresses the appeal of Lingering Joviality that we should resist the tremendous power of habit, and invites us without any reservations to learn from our own thinking what it is to think and what is philosophy itself.

Key words: serenity, joviality, immediate lived experience, modern subjectivism, Nietzscheanism, phenomenology, ethics, metaphysics

!!1. MISLITI VEDRINO, ŽIVETI VEDRO

Kako in s čim opraviti soočenje z nečim, kar zveni netradicionalno, neo-bičajno, toda zelo zgovorno, kljub temu da avtor dela *Vedrenje vedrine* že v *Predgovoru* sam opozarja: “Naslov je v zgovornosti šibak tudi glede na filozofsko izročilo.”¹ Vzpenjati se v miselne krošnje kakšne filozofske veličine je lahko in v zavetju misli nekoga drugega prisegati na resnico je udobno, vse preveč varno.

Tega pričujoče delo ne mara, odklanja poroštvo drugega in drugih in z vsako zapisano mislijo daje vedeti, da mu gre za svojost, samost in da noče biti zaklinjalec nobene druge misli razen svoje same. Seveda priznava, da “pričujoči razmislek črpa elan v precejšnji, kar prevladujoči meri iz govornice življenja filozofskega izročila. Heraklit, Parmenid, Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Urbančič, Hribar, Held. Od tod moja hvaležnost velikim tuhtačem. Toda kaj lahko doprinese k razmisleku moja majhna osebna življenjska fakticiteta?”² Samosvoj tuhtač se potopi v mnogopomenskost in različnost svojega življenja in dožemanja in ta pot je kot ena sama eksplikacija Nietzschejevega aforizma o *Branju in pisanju* iz dela *Tako je govoril Zaratustra*, kjer beremo, da piši s svojo krvjo “in boš zvedel, da je kri duh”.³ Še na poslednjih straneh *Vedrenja vedrine* dobimo zapis, ki ugotavlja: “Dobro življenje je najboljše, če diši po krvi. Tu se predvsem išče znosnost

¹Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, Študentska založba, Ljubljana 2011, str. 13.

²Prav tam, str. 211.

³Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 44.

življenja, pa četudi za ceno življenja.”⁴ Na kup zmetane kosti so duh, tako po heglovsko, po življenju bolj diši duša, ki je v telesu, po katerem se pretaka kri. Hudič pooseblja duha teže in “zaradi njega padajo vse stvari. Ne z jezo, temveč s smehom ubijamo. Dajmo, ubijmo duha teže.”⁵ Zato povsem v ničejevskem smislu zveni zapis, da bi Zaratustra “veroval le v boga, ki bi znal plesati”.⁶

Besede, ki tvorijo jezik *Vedrenja vedrine*, so plešoče, spominjajo na ljudsko rajanje v kolu in k njim prihaja vse v svoji radosti bivanja kot sobivanja, in prideš, ko želiš in izstopiš, ko želiš, kot enakopraven med enakopravnimi, že skoraj tako po internetno. Vse je skomponirano v koordinirani in nikdar v subordinirani celoti, kjer vsak glasno pove, *da je*, in njegov glas slišimo in nihče ne prevpije drugega. Smo in tudi obstanemo, hoja je lahkotna, včasih že blizu letenja, in let se ne konča s padcem, vedno in vsepovsod je pristajanje varno. Tako je pred nami “že na prvo žogo”⁷ prepoznavna drugačnost glede na filozofsko izročilo, zelo očitna drugačnost, ki po ničejevsko – ne ničejanško – zahteva najprej doslednost do samega sebe. Morda samo na ta način postajaš to, kar si, ne glede na to, da je vsak od nas odraščal in najprej vedril v krošnjah drugih. Če nočeš biti privesek drugega in še manj svoje resnice povezovati s kakšno bilostjo, priseganjem na nekaj prvobitnega, gledati v tla, potem lahko postaneš “noseč s svojo prihodnostjo”.⁸ Želja odskočiti naprej je kot poskus zasaditi svoje lastno drevo, da bi zraslo, in v teh (samo)lastnih krošnjah zares domujem, in misel je kot “sadež z drevesa duše”,⁹ moje duše, kar pomeni mojega življenja.

Avtor sam pove tole: “Drevo duše daje sadeže misli. (Uh, kako nemoderen stavek!) Vsak sadjar ve, kaj pomeni čakati na zrelost sadeža, na njegovo umerjenost na najboljše. Pride sušno obdobje, ko sadje ne raste. In sadjar dobro ve, da je nerast tista, ki ga polni s sladkostjo. Da lahko sadje *spodbuja* v zorenju, ali pa tudi ne, saj dobro ve, da zorenje ni samo njegovo delo. Pa zna filozof, kar zna sadjar? Čakati na misel v rasti glede na pravo mero in mejo biti? Čakati na misel v zorenju, znati se tudi pomujati v počivanju v sebi vpogleda? Če rasti uvida v porajajočo se misel ni brez spodbude in budnosti človeka, je mir nerasti v sušnem obdobju še vedno spodbuden. Ker je objuba vnovičnega elana misli, ki bo prav zaradi tega zrejša, slajša.”¹⁰

⁴Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 344.

⁵Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, str. 45.

⁶Prav tam.

⁷Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 357.

⁸Prav tam, str. 14.

⁹Prav tam, str. 72.

¹⁰Prav tam, str. 71.

Še najneumnejši med nami je dovteten za to sporočilo, izrečeno povsem v stilu ljudske prvobitnosti in nečesa spontano razumljivega, in Lozar nada-ljuje: "Česa takega si o oglju ni mogoče zamisliti. Zato naj bo filozof sadjar, ne oglar. Moje mišljenje ubira v ubranost intuicija, da je misel v dovrševanju kakor zoreč sadež. Da sem torej jaz sam kakor sadno drevo. Če spodbujajoče kultiviram misel ob zavedanju zorenja, znam nakloniti čas pomujanju v nerasti kot nemišljenju. Počivanju. Da lahko nekega lepega dne dovršena pade na papirna tla kot zrel sadež. Nemara celo kot nepoužita v čisto pozabo. Zagrnjena vase in Zemlja jo bo pozabila, se spozabila nad njo tako, da jo bo predelala v prst, medtem ko bodo zreli drugi sadeži in rasla druga drevesa."¹¹ Himna rasti torej!

Rast torej, življenje, ki živi, ne hira, zato misel vedrenja vedrine razume, da je "misel stalnosti" duša, "ki hoče biti oglela in zato drevo duše zogleti, še preden dozori sadež. Oglje ni nikoli oglje z drevesa, je oglje drevesa, njegov somrak, zoglelost. Duša, ki ji v konstantnem ognju ogleni drevo, hoče samo sebe za oglje. Kot sredstvo za nekaj povsem drugega. Najvišji vzor oglene misli stalnosti je Sonce. Najvišji vzor sadne misli vedrenja Zemlja pod Soncem. Sonce s svojimi plameni je izključni najvišji vzor za oglje, ki hoče goreti, ne za sadež, ki hoče zoreti. Sadež potrebuje tudi vasezagrnenost dneva, tudi sen kresne noči."¹² Ena sama hvalnica nastajanju! Tudi resnica je nastajajoča konstelacija, nič prvega (prima) in poslednjega (ultima).

Še enkrat: za kakšen sadež gre? Tradicionalno je bila filozofija vedno bolj spraševanje v primerjavi z verovanjem (teologijo), ki je praviloma bolj odgovarjanje, in tukaj nam Lozar pojasnjuje – vendar ne deklarativno –, "da je najočitnejši prispevek mojega mišljenja vedrine ta, da pokažem, kako tudi filozofiranje primarno ni vpraševanje, ampak odgovarjanje na prigovor prihajanja življenja".¹³ Življenje torej, ki, odkar je prejelo svojo domovinsko pravico v filozofiji, odklanja kartezijanski dualizem, ki človeka podvaja v prebivalca dveh svetov, tega, končnega, zemeljskega umrljivega, telesnega, in onega, nebeškega, neumrljivega, večnega, duhovnega. Po poti zaničevalcev teles *Vedrenje vedrine* noče iti, kajti po ničejevsko zahteva, da je življenju treba odtegniti vse, kar ga devitalizira in mu jemlje njegove najbolj izrazite moči, zato si Lozarjevo delo upa samozavestno opozoriti, da morda "človekova duša preveč trmasto pozablja na Aristotela in prerediteljno in premalo ubira in bere njegove misli. Mar ni duša v osnovi rastlinska? Neodpravljlivo treptična? Umeščena v dinamiko življenjskega zorenja? In – pač – neizkorenljivo

¹¹Prav tam.

¹²Prav tam, str. 72.

¹³Prav tam, str. 49.

vračena v zemeljsko, ki pozna zimski počitek? In če se jo trudim izdirati v brezzemeljskost, mar ne ostane od nje samo – oglje?”¹⁴ Zelo očitna bližina Nietzschejeve misli, ki Nietzscheju pritrjuje samo iz tega, kar življenje je, v njegovi takšnosti in nikakor v zaželenosti nekakšne drugačnosti, ki se sklicuje na platonizem in trdovratno tradicijo onstranskosti in večnosti.

Če vzamemo resnico časa, učasovanje bivajočega in bitnostno dejstvo volje, potem je tu nekaj izhodišč, ki usmerjajo *Vedrenje vedrine*, vsekakor najprej roganje, smejanje smrti. V jeziku filozofske stroke “nobel” rečeno premagovanje in obvladovanje smrti, ki je v povzetku svojega zajetnega dela označeno kot “alternativa solipsističnemu pehanju za nesmrtnostjo in resnobnemu osvobajanju iz neavtentičnosti vsakdana”.¹⁵ Poleg tega avtorja zavezuje zavestna razbremenitev od univerzalne sporočilnosti, ker ne pristaja na lastno, individualno (samo)zanikanje zato, da bi s tem druge spravljalo pod občost. Nikakršna razosebljena občost več, kritika tradicionalne identitetne logike zdaj prejme moderno, sodobno fasado, ki celo logiki pojma ne pritrjuje vedno in povsod. Tradicionalno čaščena substanca, ki prisega na stalnost, je izziv metafiziki, in odziv temu je *postmetafizika*. Toda prevladovanje metafizike ni avtorjev teren, kajti dobro se zaveda tega: “Metafizika misli stalnost substance, prezence, postmetafizika stalnost asubstancialnosti, absence. Očitno gre za stalno isti problem – problem stalnosti. Če postmetafizika misli nestalnost človekove končne biti v stalni nestalnosti breztalja (odprtost biti, neizsledljivost razlike, ranljivost obličja drugega, logike necelega enega kot označevalca in nasičene več kot fenomenalnosti daru ali ljubezni), misli metafizika nestalnost človekove minljive biti v stalni stalnosti podtalja (večnosti, brezčasju, absolutnosti). Poanta? Vsak postmetafizik je metafizik, če je postmetafizika kritika stalnosti stalne substancialnosti, ki se poteguje za stalnost nesubstancialnosti. Kakor tudi obratno: vsak metafizik je tak postmetafizik, ker misli čas kot stalnost. Bit pa itak razumem iz časa ... Prazna marnja torej, takšno prevladovanje metafizike.”¹⁶ In tudi zakaj bi?

Vklešččnost med stalnostjo minevanja in stalnostjo nastajanja nas preganjata še na področju kulture, toda nam je kdaj uspelo premagati strah zaradi svojega očitnega izginjanja in ustvariti določene klišejske odgovore na vprašanje, kaj počne filozofija oziroma filozofiranje in kako je z verovanjem? Delo *Vedrenje vedrine* je torej v marsičem odgovarjajoče tam, kjer nas precejšnji del zgodovine filozofije pušča prazne kot samó in zgolj sprašujoče. S tem odgovarjajočim

¹⁴Prav tam, str. 71.

¹⁵Prav tam, str. 358.

¹⁶Prav tam, str. 28.

tonom je izražena najbolj neposredna zaupnica življenja in vsaj na tem mestu bi delo lahko označili kot *filozofijo življenja*.

Filozofije ne doumemo z določenim predpisanim predmetnim področjem, kajti njeno bistvo je predvsem v filozofiranju, ki je najprej način obnašanja duha. Vendar, filozofiranje "ni ne čistunstvo, ne pravobranilstvo, ne utešništvo, ne zdravilstvo. Ni ga ne v čistilnicah in parfumerijah, ne v parlamentu in civilnih inic iativah, ne na evharističnih shodih in cerkvah ali na ateističnih demonstracijah, ne v bolnišnicah in centrih prve pomoči. Ni ga v nobeni gonji po pehanju za potrebo po zahtevi stalnosti nenehno najmanj zlega ali maloumnega. Je spodbuda k pomujanju najodličnejšega, ki je tako, da ni vsepovsodna in vsečasna. Čistilske, utešniške, pravobranilske in zdravilske filozofije ni. Je čistilska, utešniška, pravobranilska in zdravilska, mirno še kako odlična, pa vendar praksa. Če je zamejena na praktično občestveno območje (samo)pomoči in (avto)korekcije potrebnega, je odlična. Tudi pravobranilska filozofija je v prevladujoči meri politična praksa in ne filozofija, saj filozofija predstavlja svojevrsten kuriozum zemeljske eksistence, ki je s svojo teoretsko dinamiko preveč viskozno lahek in uren, da bi se ujel v stalno skrb za mrežo institucionalne varnosti, enako kot v mrežo čistilnih naprav, v ribiško mrežo utehe in medicinsko mrežo prve pomoči ne. Filozofija je v pomujanju najprestižnejšega v človeku vedrina radovednosti in radovoljnosti, se pravi viškanje kot razposajenost."¹⁷ Znatiželjnost, vedoželjenost v najbolj dobesednem smislu in hkrati kot svetost znanja zaradi znanja (vednosti) samega. Noben točkov-alnik tukaj nima pristopa, tako po zdajšnje, sodobno, skoraj že kot nekakšna izmerljiva pamet.

Vemo, da je bolj kot kdor koli drug v središče svojih razmišljanj postavil življenje nemški filozof Arthur Schopenhauer (1788–1860) in s svojimi aforizmi o življenjski modrosti ravnal povsem odgovarjajoče, in to med drugim tudi z vedrino. O tem, kaj je v vedrini kot človekovi drži spodbudnega, beremo v Schopenhauerjevih *Aforizmih*: "Nič ni bolj vrednega kot vedrina, kajti tu sta plačilo in dejanje eno. Nič drugega ne more zagotovo in zadovoljivo nadomestiti katere koli druge dobrine kot le ona. Naj bo nekdo bogat, mlad, lep, spoštovan: če želimo ocenjevati njegovo srečo, potem bi se morali vprašati, ali je pri tem tudi veder; nasprotno pa, če je veder, potem je vseeno, ali je mlad, star, reven, bogat: srečen je. – Zato bi morali dati vedrini prosto pot, kadar koli nas želi obiti. Kajti nikdar ne pride ob nepravem času: namesto da imamo običajno pomisleke, ali naj ji dovolimo vstopiti, bi se morali pri tem šele vprašati, ali imamo tudi razlog za to, da smo vedri, ali da nas tako ne odvrča od naših resnih premišljanj in težkih skrbi. Kar lahko na ta način

¹⁷Prav tam, str. 340–341.

izboljšamo, je zelo negotovo; nasprotno pa je vedrost najboljša zmaga, in ker ima vrednost samo za sedanjost, je s tem najvišje dobro za bitje, čigar resničnost ima obliko nedeljive sedanjosti med dvema neskončnima časoma. Če je torej vedrina dobro, ki lahko nadomesti vse drugo, sama pa ni z ničimer nadomestljiva, potem bi morali dati prednost pridobitvi prav te dobrine pred vsemi drugimi prizadevanji. Zdaj je gotovo, da k vedrini ne pripomorejo zunanje srečne okoliščine in nič več kot zdravje. Zato bi ji morali dati prednost pred vsem drugim, in sicer si prizadevati k ohranitvi visoke stopnje dobrega zdravja, katerega kri je vedrina: da bi ga dosegli, se je treba izogibati vsem nezmernostim, tudi vsem močnim ali neprijetnim razburjenjem, tudi vsem velikim in trajnim duševnim naporom, in končno bi se morali dnevno najmanj dve uri gibati na svežem zraku.”¹⁸

Kot da bi bil v tem odgovor novejšega subjekta, ki se je povsem odrekal metafiziki zasvetovja, da čuti suverenost in gotovost samega sebe znotraj prizemljene metafizike, to, da je in da se sebe tudi zaveda tako v spraševanju, predvsem pa v odgovarjanju, ki filozofije ne razume več kot nekakšne “zatežene” stroke ampak celo kot vesele znanosti. Naša kultura seveda temu ni bila ravno naklonjena, kajti s tezo *življenje dol, kultura gor* smo življenje po nepotrebnem devitalizirali. S še bolj očitnim obratom k politizaciji smo postali življenja celo naveličani in levičarstvo je ustvarilo grozljiv teoretski cunami proti Schopenhauerju in Nietzscheju, ki sta v politizaciji videla vse pasti tega, v kar se je Evropa ujela v prejšnjem stoletju in ki je eno najbolj s politiko zasvojenih stoletij.

Lozarjevo delo se sprašuje: “Kaj pa je ta izvor vedrine? Od kod in zakaj prihaja – vedrina? Kako je vedrina, če me nagovori in spodbudi v odgovarjanje, še preden si dobro zastavim vprašanje o njej? Če prehitava vsako vprašanje in odgovor na vprašanje?”¹⁹ V vedrini spraševanja dejansko ni, kajti: “Enako kot vedrenje tudi vedrina ni čakanje. Ni mi treba čakati na cvet. Biti v vedrini ne pomeni čakati na pravi trenutek prihoda, približanja, vznika nečesa v prisotnost. Tu ni nobenega *kairós*, saj je vsak odločilen, najsi še tako nenaden trenutek prepozen za prihajanje oziroma zvedritev stvari. Prihajanje vedrine je pred vsakim prihodom trenutka.”²⁰ Pričujoče delo se ukvarja z vprašanjem, kako je z vedrenjem vedrine, in to vključuje dve vprašanji: kaj je vedrina in od kod vedrina.

¹⁸Arthur Schopenhauer: *Berliner Manuskripte 1818–1830* (HN III), str. 238–239. Nav. iz Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß* (HN I–V), ur. Arthur Hübscher, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt 1966–1975.

¹⁹Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 50.

²⁰Prav tam, str. 51.

Pri tem si delo na številnih mestih pomaga s pesniško govorico, analizi izpostavlja nekatere sodobne slovenske pesnike. Lozarjevo delo želi neobremenjeno in čisto dušo, dušo, ki ni zasvojena, oko take duše se ne zgleduje po "higiensko-pravobranilsko-kuratsko-medicinskem" pogledu duše.²¹ Tudi ni zaklinjalec priznane visoke umetnosti, zaprte v napuh in za obzidje arogance in samovšečnosti; duša, ki z *Vedrenjem vedrine* prejme upoštevanje in priznanje, je tudi duša, ki zavriska na kakšni vaški gasilski veselici, zazibana "od narodnozabavne muzike".²² Vsak človek začuti polnost življenja in vzradoščeno vedrino trenutka, ki mu daje čutiti in vedeti, *da je, da obstaja*. Skratka, vedrina živi in v tem je njeno vedrenje.

;;2. BIT – TESNOBA – VEDRINA – ČUDENJE

Kako in s čim začeti? To, kar je, je in dejstvo je, da je marsikaj. Obstoj vedrine izraža najprej to, *da je*, pomeni prisostvovanje. Da bi dojali vedrino, jo primerjamo s tesnobo. Kako je torej tesnoba? Tudi tako, da je, in v tem kontekstu Lozar bralcu svojega besedila ponudi zelo zanimiv opis tega, kako ontologijo, bitoslovje, nauk o biti in o tem, kar je, poimenujemo v slovenščini. S tem da izhaja iz besede *prisostvovanje* in *odsostvovanje* opozarja na *sostvovanje*. Nemški *Sein* je namreč "sostvo". Pleteršnik uporabi soštvo kot slovensko iztočnico, ki jo prevede kot *Sein*, ontologija je tako soštvoslovje. (Maks Pleteršnik, *Slovensko-nemški slovar*, ZRC SAZU, Ljubljana 2006).²³ Torej: soštvovanje biti, tesnobe, vedrine, čudenja.

Trajni izvor, arhe za filozofijo, ki sploh omogoča zgodovinsko nastali začetek filozofije in znanosti je v dejstvu čudenja (*to thaumázsein*). Tako Platon²⁴ kot Aristotel²⁵ omenjata to dejstvo, ki ga Heidegger razume kot razpoloženje, s katerim se oprijemljemo samih sebe.²⁶ Zares vem zase, torej sem, ko se začutim v razpoloženju, bodisi v strahu, trepetu, upanju, vedrini. Ne samo filozof, tudi pesnik pozna, neguje čudenje, strmenje, občudovanje nad tem, da je svet in da v njem obstaja življenje. Kot polnost biti jo Lozarjevo delo *Vedrenje vedrine* razume s temle: "Čudenje je silna polnost pomujanja v zgolj pomujanju: kaplja, napolnjena do roba (ja kako pa!), ali gora, ki je tik pred tem, da pade

²¹Prav tam, str. 338.

²²Prav tam, str. 338–339.

²³Prav tam, str. 59.

²⁴Platon: *Teajtet*, 155 D.

²⁵Aristotel: *Metafizika*, 982a.

²⁶Gl. Martin Heidegger: *Kaj je to – filozofija*, nav. iz Martin Heidegger: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 403.

v val, sta prispodobi, ki naj razgrneta podobo biti, časa in prostora v čudenju. Čudenje je od tesnobe temačno in od vedrine svetlo: na takšen način (biti) so tudi pesniške podobe, ki so zaradi tega tako polno zaokrožene in samoobtežene, da lebdijo v svoji silni temni teži – lahke svetleče lepote. Čudenje je dinamit, če parafraziram Nietzscheja. Polnost, toda ne polnost možnosti, pač pa polnost dovršenosti. Se pravi dinamit, ki dozori v svojih možnostih, ne da bi se možnosti razpočile v udejanjenju. Dozorel dinamit, ki se ohrani v napetosti in je zato najvišja in najgloblja zbranost. Takšne *so* vse stvari, takšen *je* svet, človek. Možnosti, razbohotene v udejanjanju v vedrini, se dovršijo, ko se umaknejo vase v tesnobi tako, da se – čudežno – napolnijo do roba biti. Biti napolnjen do roba biti – šele v tem breztemeljnem razpoloženju so lahko stvari, ki se pomujajo v brezdanjosti, tako samoobtežene, napolnjene do roba biti, da se lahko pomujajo v polnini, tik preden začnejo odtekati v odhajanje in pritekati v prihajanje. V čudno čudežni polnosti biti je pesnik, so stvari in je svet z mano vred.²⁷ Kaj pomeni ta *polnost biti*, kako jo razumeti?

Pesnikovo in filozofovo dojetanje biti se razlikuje med drugim po tem, da je pesniško dojetanje povečava biti in kot tako je nadčasovno, izrazito estetsko, “poezija vidi,ustvarja pristrčnost stvari”²⁸ in Lozar v marsičem nadgrajuje Nietzschejevo misel, “da je umetnost zvestejša življenju od znanosti”.²⁹ Filozofsko dojetanje povečuje bistvo in je kot tako časovno; čas je tukaj odločujoč, prva je zdaj etika in z njo povezana tendenca. V tem smislu je znani tradicionalni spor med pesniki in filozofi soočenje med povečavo biti in esenco te biti, skratka med bitjo in bistvom. Platon, ki je oboje združeval, se je kljub svojim znanim pogromom proti pesnikom zelo dobro zavedal, da vprašanja o etiki pripeljejo do najbolj temeljnih vprašanj ontologije. Tu mu tudi Nietzsche ne nasprotuje.

Lozarja mika, “da bi dejal, da so pesniške podobe tako goste in polne, da umirjajo čas, spodvihajo vase prostor in ovekovečijo bit”.³⁰ Pesnik, ki je iz drobovja življenja dojel razpoloženje biti kot tesnobe, je Dane Zajc, Gregor Strniša je pesnik čudenja, ustavljenega, odtrganega časa, ki ga ne more izmeriti noben urni kazalec. V jeziku, ki je na meji med filozofijo in pesnjenjem, tj. zgoščevanjem, celo mestoma aforistično *Vedrenje vedrine* ugotavlja, “da Strniševe pesniške podobe s svojo težnostjo umirjajo bit, čas in prostor v nahajanje. Kako zvijačno mi govori govornica, me spoznavajo bivajoče podobe! Resnica čudenja je namreč obratna: prostor časa biti v pomujanju je tisti, ki

²⁷Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 62–63.

²⁸Prav tam, str. 318.

²⁹Prav tam.

³⁰Prav tam, str. 63.

dovrši podobe do napeto polnega roba. Samoobtežene, čudežno plastične so, ker so v stanju breztalja, sostvovanju zgolj pomujanja. Spet ima prav Nietzsche: azurni zvon neba je polna polnost prostora zgolj stanja. Svet življenja je samoobtežen, zgoščena polnina ubranosti v ubranost. Vanj stopam poln, ne morem drugače. Tudi stvari in podobe stopajo vanj tako, kot se stopa pod azurni zvon neba: napolnjene do roba roba.”³¹ Hegel zdaj doživi sesutje ter odrezav ugovor in zavrnitev, “da je bit enostavna neposrednost, čista nedoločnost”, in zdaj je pred nami to, kar Lozar z naslovno formulacijo imenuje “polnejša resnica tesnobe, vedrine in čudenja”, kajti: “Prišel sem do vedrenja, tako da mi je prišlo naproti – vedrenje: čudežnost čudenja, umerjena na praznično nahajanje trenutnosti. V razpoloženju se razgrinja bit v teku časa in vzgibanosti prostora. Razpoloženje je uprostorjajoče časenje bitja biti. Trojstvo razpoloženj tesnobe, vedrine in čudenja razkriva neenostavno neposredno evidenco biti, časa in prostora.”³²

Vedrina torej, ki po hudih kontroverzah med Freiburgom in Frankfurtom, med tesnobo in upanjem, cikličnostjo in linearnostjo, strahom in utopijo spregovori o jovialni znanosti, tako kot je to storil Adornov učenec Peter Sloterdijk, ki je prav tako resno bral Martina Heideggerja, ne da bi enega filozofa uporabljal za to, da bi z njim pobijal ali celo teoretsko izigraval drugega. Končno!

Vendar ostaja vprašanje, ali bo te – nas –, ki smo se izšolali pri enih ali drugih, čas končno uspel spraviti v pogovor, dialog, ki ne bo z nobeno vnaprejšnostjo nikomur vpil, da je za odstrel, tudi ne z očitki desnega ali levega fašizma, zdaj še posebej, ko se je glas teh iz Frankfurta nekam čudno iztrošil.

3. FREIBURG IN FRANKFURT V SVOJI MEDSEBOJNOSTI IN POSREDOVANOSTI

V tem kontekstu povzemam stališča iz razprave o Sloterdijku, ki sem jih objavila v delu iz leta 2008 z naslovom *Hermenevtika metafizike*, kjer si zastavljam vprašanje: kakšno filozofijo ima pred očmi Sloterdijk, kaj je od nje pričakoval in kaj nam mora filozofija nuditi danes, v pometafizičnem in porevolucionarnem obdobju? Med drugim gre za jovialno in moderno teorijo in tukaj si Sloterdijk kritično zastavlja vprašanje, kako sploh dojemamo svet in življenje v njem, in ne more se odtegniti čaru antike. Ta je po njegovem mnogo manj zavezana *naporu pojma* kot moderna teorija, in nenadoma nam misel, ki pravi, da *napredek pojma ni napredek sreče*, postane breme, ki se ga želimo znebiti, še Adornova “žalostna znanost” odbija. Mnogo preveč je bilo

³¹Prav tam.

³²Prav tam.

te znanosti, ki nam okamni nasmešek v nekaj neizrekljivo bolečega, in tu je trenutek, ko tega ne želimo več.

Hoče se nam vesele, radostne znanosti, po Sloterdijku jovialne teorije. Sloterdijku moramo priznati vsaj to, da nas skuša napotiti v drugačnost in da nas poziva, naj se upremo strašni moči navade. In dokler bo živel in ustvarjal, nam nič ne more preprečiti, da ga ne bi brali na ta način, toliko bolj, ker imamo sami za seboj intenziven študij Adorna. Sloterdijk je tveganje že zato, ker ni jamstev, da bi se učitelj (Adorno) svojemu učencu (Sloterdijku) lahko priklonil, tako kot se je lahko Schopenhauer Nietzscheju.

Sloterdijk si prizadeva za diagnosticiranje časa, v katerem živimo, in ko se dotakne "najbolj občutljive točke sodobne krize", ugotavlja: "Dokler modernost ne prizna, da se je diskretno, vendar nepopustljivo uveljavila kot kraljestvo konca časov, tako dolgo se z nezavedno nasilnostjo krčevito oklepa svoje zahteve, da po njej noben drug čas ne sme več tvoriti epohe."³³ Je torej problem v tem, ker iščemo ali vsaj skušamo poiskati alternative, ki niso nič samoumevne? Se je zgodba o času ali učasovanje bivajočega izpelo tako, da bi potrebovali nekaj, kar bi bilo 'onkraj' časa? Odprto ostaja, kako je z učasovanjem bivajočega kot *čas brez konca v nič* in *čas brez konca v večnost*, kajti še vedno se nismo pripravljene odpovedati svoji deležnosti na večnosti. Tudi dileme o nesmrtnosti ostajajo in s tem naša dovzetnost za te iz Frankfurta – Horkheimerja, Adorna, Habermasa –, kajti ideji nesmrtnosti se nočemo odreči, ostajamo opredeljeni, vendar do sporočil iz Freiburga (Martin Heidegger) – tako po levičarsko – ne obračamo več hrbta.

Sloterdijk nas v tem zelo opogumlja in hvaležni smo mu. Da je med kritično teorijo obstoječe družbe (Frankfurt) in kritično teorijo bivajočnosti bivajočega (Freiburg) kljub vsemu prehod, je zaradi tega, ker smo ta prehod samó mi sami najprej, nihče drug, in za ta uvid smo slovenski – fenomenološki – filozofiji dolžni dati priznanje.

Zgodovina, ki je vsaj po Sloterdijku potekala kot *metafizika v akciji*, je soočena z zamenjavo narave s tehniko, v imenu pojma napredka je bila narava ponižana, izrinjena in pripoznana za manjvredno. Posledice so tu, kajti razvoj tehnike je ogrozil naravo, tudi to v človeku samem, še etika je nastopala kot človekova protinarava in bila permanentni sistem ponotranjene represije. "Šele v trenutku, ko grozi nevarnost, da bo igra uničila oder, so igralci prisiljeni k novemu samozaznavanju. Zgodovinsko vzgibano človeštvo je moralo počakati na imperializme novega veka, na obdobje industrializacije in planetarno civilizacijo medijev, preden mu je bila zaradi krize njegovih temeljev predstavljena resnica o njegovem lastnem projektu. Moralo je po-

³³Peter Sloterdijk: *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000, str. 244.

rodititi informacijski panteizem kulture poročil in merkantilni panteizem denarno posredovane totalne cirkulacije, da bi doživelo, kako zmeraj trči nase, če prekorači mejo – vse transcendence vodijo v pospešeni avtizem.”³⁴ Nujna je torej spremenjena recepcija oziroma samozaznavanje, ki naj ne izključuje narave in sveta, toda s tradicionalnim apokaliptično-mesijanskim časom to ne bo šlo. Zato Sloterdijk z gotovostjo izreče tole misel: “Že zdaj pa lahko rečemo, da je ‘svetovna zgodovina’ kot časovni projekt za izvajanje duhovno-moralnih poslanstev pred naravno-fizikalnim zakulisjem izčrpana ideja. Če naj bi bila filozofija zgodovine še za kaj dobra, potem verjetno za komentiranje smisla izčrpanosti zgodovinsotvorne ideje.”³⁵ In kakšne zahteve po Sloterdijkju izhajajo iz vsega tega za spremenjeno logiko mišljenja – tu njegovim odgovori ne izostanejo.

Disidentstvo njegove kritične teorije je vidno že v njegovem dojemanju pojma in tega brezpojmovnega. Njegov učitelj Adorno je skrajno vehementno poudarjal, kako je filozofija obveza prevzeti nase napor pojma, in vsak poskus vračanja mišljenja na predparmenidovsko, tj. brezpojmovno raven je odločno odklanjal, celo z očitki, da gre pri tem za regresijo zavesti. Tudi Adorno govori o sreči mišljenja in izrecno o pravici ljudi do sreče, kar je po njegovem prednost materializma, in ne samo do svobode, na čemer je vztrajal idealizem, vendar jo je idealizem po Adornovem kritičnem uvidu napačno usmerjal samo navznoter, zapiral v svet čiste subjektivnosti – toda njegov čedalje popularnejši učenec Sloterdijk si upa reči ne samo pojem (*Begriff*), ampak še kaj.

Ta *kaj* pa je nekaj, kar prinaša in ohranja srečo, celo neguje jo. Filozofija naj bi bila usposobljenost za doseganje sreče: “Filozofsko mišljenje je predvsem tehnika sreče, šele nato nastopijo problemi. Za to je šlo v idealizmu, ki je v osnovi sinonim za veliko filozofijo.”³⁶ Adornova *materialistična zarezka skozi celoten svet*, ki si je sama prizadevala za srečo, zdaj prejme odziv v mislecu, ki teorije ni več dojemal kot napotilo za neposredno akcijo in aktivizem, ampak prej v pomenu templja miru, ki ustvarja z lastnim nemirom in ne s krikom ulice, in pri tem povzema še klasične vzore.

V pogovoru s Carlosom Oliveirom zato poudarja: “Mislim, da bi zdaj za hip vendarle morali govoriti o klasični filozofiji in ne samo o diagnostiki aktualnosti. Sprašuješ, kdaj sploh naj bi veliki plani razveseljevali ali obljubljali srečo? Odgovor je na dlani: to so obljubljali v času teorije o bogovih (*Göttertheorie*), ki jo poznamo pod skrivnim imenom filozofija. Teorija je bila krasna zadeva, ko je omogočala razdaljo, ki vse stvari polepša. Kdor stoji na

³⁴Prav tam, str. 256.

³⁵Prav tam, str. 258.

³⁶Peter Sloterdijk: *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Hanser, München 1993, str. 40.

Olimpu, postane sam od sebe radosten, mar ne? – srečen s pomočjo teorije in preudarnosti. In prav na to je pozabil novi vek, saj je bila njegova predstava o teoriji le po imenu skupna antični, v sami stvari pa nasprotna. Moderna teorija je namreč delo pojma, medtem ko je antična označevala gledanje, torej počitek pojma. Vélíka panorama, prosto letenje duše, svet kot celota razglednica.”³⁷ Filozofija je najprej motriteljska dejavnost in tu se Sloterdijk ni mogel izogniti čaru starih Grkov in povedati, kako so nam še vedno vzor, kajti: “Filozofija je bila oko sveta-ekstaza – študiranje, argumentiranje, premišljevanje so služili kot predpriprava za polet v oko (*Flug ins Auge*).”³⁸ Za klasično filozofijo je bilo odločilno uvajanje v radost (*Jovialität*)³⁹ – in dejansko bi bili mi, filozofi, če bi svoje delo še dobro opravljali, filojovialni, ljubitelji Zevsa. Do tod nam ne nese.”⁴⁰ Filozofija torej kot sredstvo za doseganje sreče in teorija, kot “čudovita priložnost” motriti vse v veselju kot lepo. To so značilnosti srečne teorije, kakor antiko poimenuje Sloterdijk v primerjavi z moderno teorijo. Človekovo dojemanje se širi, izpolnjeno je z čudenjem (*to thaumázēin*), duša je prepolna, še oči kažejo to razpoloženje in suverenost je na vrhuncu, dobesedno božanska.

V tem je smisel in poslanstvo teorije, da je sama mogočna kot kak bog na Olimpu, premore božanski pogled na svet, vendar po Sloterdijku ne gre za mitologijo, ampak za množstvo, ne reduciranje presežnosti na enega samega boga ali na tri bogove, temveč za zagovarjanje množstva koncepcij presežnosti kot odprtost sistema samega. Za ta pogled na celoto sveta, ki je hkrati še dobrohoten in dobrovoljen, v sodobnem svetu ni pogojev: “Jovialna (radostna) teorija je že iz notranjih razlogov postala nemožna. Kaj bi storil današnji Zevs, ko bi se popoldne razgledoval z olimpijske terase in si ogledal bedo sveta? Vesolju bi obrnil hrbet. Z njim ne bi hotel imeti nobenega opravka več. Če bi stopil nazaj v vmesni svet, bi nemara izgubil Olimp, saj bi z njega videl preveč – spoznal bi, da je danes mogoče imeti bodisi srečo bodisi teorijo, ne obeh hkrati. Dopustil bi vest, da je mrtev. Zavedati se moramo, da imajo intelektualci vselej vsaj nekoliko podobno usodo kot bogovi – in tako so se tudi današnji intelektualci odpovedali projektu jovialne teorije. Antični načini so se upravičeno oglaševali z izjavo, da so ukrojeni po meri boga in da sodelujejo pri njegovem načinu biti, odmaknjeni in obdarjeni z mirno daljnovidnostjo. V tem je bila privlačnost teoretskega življenja v starem veku. Antična teorija

³⁷Prav tam, str. 39.

³⁸*Flug ins Auge* – predpriprava za predočevanje.

³⁹*Jovialität* – radost, jovialnost. Gre za radost, ki vključuje tudi radoživost kot veselje do življenja, tj. dobesedno življenjsko radost, ljubiteljstvo in ljubeznivost. Te razsežnosti so v prevladujoči sodobni filozofiji kot diagnostičranju aktualnosti (kot se izraža Sloterdijk, *mürrische Rede* ali *moroser Diskurs*) skorajda sramotne in smešne, v najboljšem primeru naivne.

⁴⁰Prav tam, str. 40.

je vzbujala radost, moderna zbežnost. Za kaj je potem pravzaprav dobra moderna teorija? Obstajajo zbežani bogovi?⁴¹

Po Sloterdijku mora radost negovati utopično mišljenje, sreča mora biti "postulat utopičnega horizonta",⁴² ne sme je izgubiti izpred oči. Odnos med srečno in moderno teorijo je kot dobrohotnost nasproti melanholiji, antična teorija ustvarja vedrino, moderna teorija zbežnost in neprisebnost, o kateri poročajo dela Emila Ciorana, ki ga je Sloterdijk zelo pogosto omenjal in poudarjal pomen njegovih stališč. Teorija, za katero si prizadeva Sloterdijk, naj bi združevala oboje, tako srečno kot moderno teorijo. Glede na to, da je Sloterdijk še v polnem zagonu ustvarjalnosti in da njegova dela še izhajajo, bi veljalo nekega dne njegovo misel v celoti presojati po tem, kako je to dvoje uspel kar se produktivno podati v svoji sloterdijkovski sintezi, čeprav se zaveda, da želi nemogoče.

Od kod razlogi za melanholijo in otožnost teorije, če si skušamo na to vprašanje odgovoriti s pomočjo Sloterdijka? Tu seveda spet ne gre brez Nietzschejeve pomoči, kajti z njegovimi analizami postane razumljiv pojav nihilizma kot posledice pretiranega dožemanja pomena in vpliva zgodovine na naše življenje – življenja smo se namreč utrudili in: "Nietzschejevo posebno mesto v zgodovini novejši filozofije je, da se od njega naprej učimo razumeti soodvisnost med zgodovinskim mišljenjem in melanholijo. V tem odkritju tiči kvintesenca dediščine 19. stoletja."⁴³ To, da "je 19. stoletje kasneje rojene vzgojilo k historičnemu mišljenju, jih je neozdravljivo okužilo z naveličanstvo življenja. Njegov historizem je uničil imunski sistem, ki naivno življenje varuje pred tem, da bi samo sebe videlo zgodovinsko", tako "nauk, ki ga ima zgodovina za sedanost, ni nič drugega kot to, da iz nje izkusimo razloge za obup nad njo. Zato je zgodovinskost filozofsko geslo za depresivnost, to nam je jasno, odkar je mladi Nietzsche jasnovidno opozoril na škodljivost zgodovine za življenje."⁴⁴

Kaj so torej dojeli romantiki, ki so doživeli iztek francoske revolucije – skrajno škodljive posledice zgodovinske mobilizacije, če razumemo Sloterdijka najbolj dobesedno? In mi – moja, naša generacija? Predvsem to, da spet beremo Nietzscheja in nekdanje zapovedano odvrtni nihilizem nam postaja domač, kajti kot da bi se prepoznali v nečem, kar je samo del nas, že nezaveden, in temu bi se veljalo odreči, ali rečeno manj trdo, gre za to, da se znamo soočiti z nihilizmom.

⁴¹Prav tam, str. 43.

⁴²Prav tam.

⁴³Peter Sloterdijk: *Evrotaoizem*, str. 140.

⁴⁴Prav tam.

Zavreči, soočati s čim – najbolj naivni odgovor bi se glasil: z življenjem samim s tem, da mu ne jemljemo moči, ki ga osredinjajo in do skrajnosti stopnjujejo. To bi seveda lahko pomenilo, da človeka dojemamo na podlagi enotne enačbe med duhom in telesom in da človeka ne podvajamo v bitje dveh svetov, enega čutnega, telesnega in drugega netelesnega – kar koli že to je, od religioznega zasvetovja do kakšne povsem nereligiozne utopije. In tu nam je Nietzsche v oporo, saj zaničevalcem telesa kar se da odločno zabrusi, da so “jezni na življenje in zemljo. Nezavedna zavist je v krivem pogledu vašega zaničevanja. Ne grem po vaši poti, vi zaničevalci telesa!”⁴⁵

Vendar je paradoks Sloterdijkove misli, da po vsej izrečeni kritiki metafizike te ni docela zavrgel, in zelo narobe beremo Sloterdijka, če ga beremo kot antimetafizika, kljub številnim teoretskim pogromom proti njej; pometafizična usmerjenost je Sloterdijkova drža glede metafizike, vendar ta ne vključuje konca, celo “smrti” metafizike.

Sloterdijk vsekakor ni mrliški oglednik metafizike, in kaj je pojem metafizične potrebe v njegovi filozofski misli, bo treba na podlagi poglobljenih študij iz njegovega obsežnega in še ne zaključenega življenjskega opusa še dolgo rekonstruirati. Ne nazadnje mu celo Nietzsche sam ne dovoli popolne opustitve tega pojma, ki je jeza filozofije, kajti filozofije ni nikdar brez česa metafizičnega. Sam opozarja⁴⁶ na neko zelo izstopajoče mesto glede *metafizične potrebe* v Nietzschejevem delu *Človeško, prečloveško* in 153. aforizem že z naslovno formulacijo izraža zagato z besedami *Umetnost otežuje mislecu srce*; tukaj beremo: “Kako je močna je metafizična potreba in kako si nazadnje celo narava oteži slovo od nje, lahko razberemo iz tega, da najvišji učinki umetnosti še tudi v svobodomislecu, ko se je otresel vsega metafizičnega, zlahka sprožajo sozvenenje že dolgo obnemele, še več, raztrgane metafizične strune, razen če se, denimo, na nekem mestu Beethovnov Devete simfonije ne počuti, kot da bi lebdel nad zemljo pod zvezdnatim nebom, s snom o *nesmrtnosti* v srcu; zdi se, da okoli njega brlijo vse zvezde in da se zemlja pogreza čedalje globlje. – Ko se zave tega stanja, v srcu bržkone začuti globoko zbadanje in vzdihuje za človekom, ki bi mu pripeljal nazaj izgubljeno ljubico, pa naj se imenuje religija ali metafizika. V takšnih trenutkih se preizkuša njegov intelektualni značaj.”⁴⁷ Toliko torej o metafiziki kot metafizični potrebi človeka.

Je pa še nekaj: vsak, ki je svojo filozofsko vajensko dobo opravljal pri dialektikih frankfurtske provenience, se ob Sloterdijkovem imenu počuti že skoraj

⁴⁵Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 38.

⁴⁶Peter Sloterdijk: *Erinnerung an die Schöne Politik*, nav. iz Peter Sloterdijk: *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2007, str. 49.

⁴⁷Friedrich Nietzsche: *Človeško, prečloveško*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 121.

ogroženega in skrajno vznemirjenega. Dialektika kot emancipacijska teorija, ki je mnoge prevzela tako zelo, da se nis(m)o nikdar povzpeli do potrebe po neki pristni drugačnosti, je kot stara ovenela prepirljiva dama, ki učinkuje tako histerično, da se je mnogi izogibajo; še moči, da bi se prepirala naprej in iz prepira kaj iztržila zase, so se v njej posušile. Zakaj ji je zmanjkalo obnove moči – vsi argumenti so ta trenutek uperjeni proti njej in kot da bi vsak kričal: prosim molči, čim dlje, toliko bolje zate. Pot od Frankfurta do Freiburga ni več neprehodna.

::4. SVET V SOSVETJU ALI GLOBALIZACIJA TOSTRAN

Svet filozofov je svet subjektivnosti in konstitutivna subjektivnost ali kar transcendentalizem je svet, ki nastaja v “konstantnem rušenju objektivnega in samoumevnega sveta stvari in trganjem iz njega v povsem nekaj drugega”, toda Lozarjevo delo se sprašuje še o svetu “tam zunaj”, svetu “doksične eksistence”.⁴⁸ Tako po filozofsko zagledani v univerzalnost, občost, povzemajoči sintetični um duši vse posamično, enkratno, zato je po Lozarju “prva in nemara najtežja naloga od vseh: kako se vrniti k resnici človeka, stvari, mirno zaokroženih v svoji živosti in stvarskosti na obzorju pra-zaupljivosti v življenje sveta, zaupljive gotovosti v ljudi in stvari. Mimo strahovito trdovratno do življenja sveta stvari nezaupljivega in negotovega, skeptično nastrojenega sintetičnega uma. Tudi mojega, priznam.”⁴⁹ Toda Lozarjevo delo beremo zelo napačno, če ga želimo Platonu odtegniti, tudi tam, kjer gradi na očitnem obratu k življenju, njegovi mnogoznačnosti, raznovrstnosti, množtvu, mnogemu torej k ontologiji in ne k ontologiji kot enemu, henologiji.

Delo *Vedrenje vedrine* nas prepričuje, da drugačnost drugega morda ni nekaj neizrekljivega, tudi zaradi Platona ne, in Lozarjevo delo ponekod učinkuje kot dešifriranje drugačnosti, ki nas ne odteguje ne nam samim in ne življenju.

V življenju in sredi življenja sem vedno in nerazumljivo je, da je zelo pogosto komu to dejstvo nujno dokazovati. Kot da mnogi filozofi ne bi znali spoštovati in videti tega, kar je, da bi bili celo nehvaležni za to, kar je, in taki so Nietzscheja razjezili in moral jim je zabrusiti, da so nevzdržna bitja. Bit sveta je dejstvo, onstranstvo vedno samo hipoteza, svet stvari, ki nas obkrožajo že v vsakdanjosti, nam je preprosto dan, tudi v vnaprejšnjosti čutnega predočevanja kot prostor in čas, in to je v marsičem zavezujoče. To pa, kar je *po sebi* je nezavezujoče, to je svet onkraj, “tisti razčlovečeni nečloveški svet,

⁴⁸Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 272.

⁴⁹Prav tam, str. 236.

ki je nebeški nič”,⁵⁰ ki noče poslušati “trebuha bivanja” po Nietzscheju, ki se je obregnil ob *Onstrance*. Lozarjevo delo ni zaklinjalec materializma, toda hvalnice idealizmu je v njem še manj, in ne sramuje se izrazov kot “domačnost okolnega sveta”.⁵¹ Zato je tudi razumljiv sklep, da človek, “ki si mora najprej šele odgovoriti na vprašanje, ali in kako svet sploh je, je tako vprašanje (nikakor ne nelegitimno!) človeka, ki je vselej že (bil) v svetu”.⁵²

Vsakdanjost, bivanje v svetu ne pozna tostran in onstran, tudi ne idealizma in materializma, zato Lozar ob hkratnem spraševanju in odgovarjanju zapiše tole: “Vprašanje, kako je sploh možno, da je potrebno dokazovati, da je človek vselej že v svetu, je za tistega, ki zna v filozofiji razbirati teološke elemente judovsko-krščanskega etosa, kljub vsej nenavadnosti predvsem retorično. Povedano drugače: starozavezni Pridigar in prometejski Aristotel še danes držita evropski duhovni svet v napetosti vzajemne nerazumljivosti. Če temu primislim dokso vsakdana, minimum dobre vzajemnosti obeh tradicij, lahko ta s svojo prisrčno medčloveškostjo z lahkoto prenaša še tako silne skrajnosti obeh duhovnih tradicij, ne da bi se ta vzajemnost končala v demoniziranju nasprotne strani, ki lahko mirno pelje v skupni propad. Če je tu vzajemna prisrčnost dokse vsakdana, potem lahko filozofska in teološka epistemičnost mirno tuhtata tudi svojim skrajnostim naproti. Če pa dokse vsakdana ni, če je ne premoremo več, potem pa smo tam, kjer ni več niti muh.”⁵³ Smo in ostajamo v dimenziji vsakdanjosti najprej in tu bralec Lozarjevega dela ne more mimo zapisa, ki pravi, da “se ta doksa vsakdana ne bo slišala tako zelo zagonetno, podajam droben namig: medčloveška bazična prisrčnost je doma tam, kjer se lahko kljub še tako velikim idejnim, ideološkim, civilizacijskim razlikam sede za skupno mizo v lokalni, naroči pijačo in se pokramlja o tem in onem”.⁵⁴ Zaradi tega so že od nekdanjih filozofov po kakšnem burnem teoretskem srečanju šli na pijačo v oštarijo, da bi se ozemljili in spet trdno sedli na zemljo, ki se jim je sredi žgočih debat o sijnanju kakšne večnosti spodmaknila v nikogaršnjo zemljo. Še danes pravimo simpozij srečanju, ko vsemu *translunarnemu* na koncu vedno sledi *supralunarno*.

“Šele zalom okolnosti, praktične namembnosti sprevidevno namenjenega človeka namenskega sveta, t. i. invalidnost priročnosti (*salto mortale natale*) človeka prestavi v razkrivanje odslej teoretsko neskritega. Tu se seveda zastavi vprašanje, v kolikšni meri je to Heidegger prečital pri Aristotelu in v kolikšni

⁵⁰Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, str. 34.

⁵¹Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 265.

⁵²Prav tam, str. 266.

⁵³Prav tam, str. 265.

⁵⁴Prav tam.

meri včital v Aristotela. A to vprašanje je za samo zadevo na tem mestu odveč.⁵⁵ Zdaj se Lozar kot filozof sprašuje, če je zmožnost razbiranja drugačnega in različnega kot nekakšno "izhodišče in stečišče osebnega in duhovnozgodovinskega elementa"?⁵⁶ Odgovor je nedvomno *da* in iz te vmesnosti pojasnjuje tole: "Zakaj me dejstvo, da sem stopil v goščo lastne filozofske govorice kljub pomanjkljivostim, nekonsistentnostim, ponavljalnemu klobasanju, zadregam in zagatam navdaja z radostjo in, da, tudi z vedrino? Zagatnost izhaja iz narave tvegajočega izrekanja novih imen biti, časa in prostora, ki je kot tipajoče korakanje v somraku. Kaj pa radost? Izrašča iz tega, da moje izhodišče in stečišče ne izhajata in se ne stekata *v celoti* v mišljenje drugega misleca, na katerega lahko vselej lagodno zvalim svojo zadrego negotovosti kot njegovo zadrego, lagodno prenesem krivdo za zablodelost mišljenega kot njegovo zablodo in se s tem ohranjam v pretenciozni nedolžnosti suverenega misleca. Zaradi vetra, ki piha skozi besede, vsej nelagodnosti navkljub."⁵⁷ Ta veter ne dovoljuje, da bi se prepustil govorici logosa bolj in prej kot doživljaju, ki je *disperzna meditacija*. Kakor koli že, doživljaj biti je vsekakor pred pojmom biti, tega zoglenela ostanka dojemanja – vsaj po Nietzscheju.

Kakšno tuhtajoče in pišoče bitje bi v tem daljšem zapisu lahko prepoznalo nastavke za *doživljaj*, kajti: "Če sem čudno bitje vraščenosti življenja v resnico in resnice v življenje, sem vmesno bitje."⁵⁸ Izgovarjam se iz vmesnosti življenja in resnice. Če je moje življenje resnica življenja in moja resnica življenje resnice, kaj je potem ta vmesnost? Iz katere lahko tvegam pogled od strani tako na resnico življenja (mojo individualno faktičnost) kot na življenje resnice (moje izročilo)? Mar ni to prav neko moje doživetje *par excellence* kot prvo in poslednje izhodišče in stečišče – mene samega? To 'neko moje' doživetje se tu izreka tudi v na novo skovanih filozofskih imenih in se hoče odčitati v filozofskih imenih izročila, četudi mestoma le kot njihova senčna, nevpadljiva stran."⁵⁹ Doživljaj kot izkušnja samogotovosti in s tem posredovanja s samim seboj najprej; torej v izkušnji tega, da sem, da se doživljam v svetu, v katerem sem in kjer želim tudi biti, obstati, bivati, rasti, ljubiti in nekega dne preminiti.

"Doživetje, ki tu prihaja k besedi, s svojo enigmatičnostjo presega pričujočo filozofirajočo pustolovščino. Vse, kar je tukaj zapisanega, zaostaja za to izkušnjo. Toda to zaostajanje se ne dogaja na način stalnega zaostajanja, ki sili v stalno nujno prehitevanja tega zaostajanja. To razveseljivo ontološko dejstvo se ima

⁵⁵Prav tam, str. 265–266.

⁵⁶Prav tam, str. 210.

⁵⁷Prav tam, str. 210–211.

⁵⁸Na tem mestu Lozar priznava: "Pošten bom: to je Nietzschejev izraz."

⁵⁹Prav tam, str. 211.

zahvaliti izkušnji breztemeljnega. Posamezni uvidi spregovorijo z mislimi, ki se izluščijo iz somračne enigme. Same se luščijo, na meni je le, da jih kot se le da večje ujamem s pojmovnimi prsti govorce. In tem prebliskom je treba dati čas, da zablisejo. Ne gre jih stalno, pojmholično anticipirati. Ker je narava umnosti v koreninah biti ubrana na pomujanje, lahko mišljenje zaživi resnico le, če je ubrano na isto: neskritost, ubrano v skritost in vasezagrjenost, ki se razgrinja v neskritost. V uglašeni z resnico zorenja pa lahko konstatiram še nekaj, kar me ne navdaja z najprijetnejšim občutkom: da so roke moje misli še premalo gibčni in marsikateri uvidi preveč skaljeni. Zato se njeni gibi ponavljajo, v pletenju misli tudi zapletajo. Počasi, le počasi (v slutnji odstiram horizont prihodnosti), bolj veščemu, izpiljenemu, gibkemu *slogu* naproti – se pravi bolj veščemu mišljenju – se pravi življenju.”⁶⁰

Nič več, mislim torej, sem tudi ne hočem, torej sem. Ampak, kaj? Doživeti se (zdajšnje in preteklo), biti, tudi še anticipirati (prihodnje), postati in “doživljanje zaostaja za filozofirajočo pustolovščino? Tudi. Pretresi in trki misli, ki se tu dogajajo, v marsičem presegajo moje pregnantno občutje življenja. Toda spet ne stalno. Ko doživljano anticipira mišljenje, naraste napetost v zevanju vmesnega, da bi spet mišljeno anticipiralo življenje.”⁶¹ Možna anticipacija drugačnega, tega še-ne-biti, je tudi v otenkih, faktičnost take hermenevtike bivajočega je kot odprta knjiga sveta, in vse v svetu berem najprej z močjo svoje notranjosti; ta je kot ozka vrata do resnice vsega bivajočega.

V soočenju Aten in Jeruzalema, v razpetosti vprašanja o tem, ali je svet večer, nenastal, neminljiv ali pa ima začetek, je bil ustvarjen iz nič, ker ima stvarnika, Lozar sporoča: “Če parafraziram Avguštinov *creatio ex nihilo* in si ga drznem aplicirati na človeka, se najostrejši, najtanjši in zato najmanj očitni razloček med odlično in neodlično dušo, med nejevoljno in voljno voljo sliši takole: ustvarjanje iz nič zato, če gre vse v nič, ko pa je življenje že samo po sebi dobro in prijetno in užitek, proti ustvarjanju iz nič ni novega pod soncem, vse je nečimrnost in lovljenje vetra, svoje srce izročam obupu zaradi vsega truda, s katerim sem se mučil pod soncem. Ali najkrajše: Aristotel proti Pridigarju.”⁶² Torej najprej gre za panteizem, in panteizem poudarja človekovo motriteljsko usposobljenost. Motriti naravo, tudi to notranjo v sebi, najbolj subjektivno in hkrati zunanji svet, sploh pripelje do čuta za teorijo in razviti čut za teorijo je predpostavka za nastanek filozofije in znanosti, zato nas bo grštvo trajno nagovarjalo.

⁶⁰Prav tam, str. 211–212.

⁶¹Prav tam, str. 212.

⁶²Prav tam, str. 344.

::5. VEDRINA – ZMOŽNOST SUBJEKTIVNOSTI

Kakor koli že v nekem smislu *Vedrenje vedrine* še Marxu ni prizaneslo, in naj mi avtor ne zameri, ker mu ne morem povsem dokazati, da ga je kaj prida imel v rokah, pa vendar, morda, vsaj malo. Pri Marxu je v *Pariških rokopisih* (1844) misel, ki je najprej, v času našega intenzivnega in grozljivo ekstenzivnega študija marksizma – trajni poduk tega je, da nobenega misleca nikdar ne beremo preveč ekstenzivno in še najmanj ne eshatološko –, sprožila velikansko navdušenje in ki se v prevodu glasi: “Če ljubiš brez odziva, če torej tvoja ljubezen kot ljubezen ne priključuje ljubezni, to je če s svojo življenjsko manifestacijo kot človek, ki ljubi, ne dosežeš, da bi bil ljubljen, je tvoja ljubezen brez moči, je nesreča.”⁶³

In Lozarjevo delo: “Če ljubiš brezpogojno naprej tudi potem, ko te prešine neizpodbitna slutnja, da ti ljubljena oseba ljubezni ne vrača in da si v ljubezni sam, te očitek tretjega, da je tvoja ljubezen nespametna in da te druga oseba ni vredna, prizadene zato, ker te zadene v živo. Zadene v živo zato, ker te nepričakovano razgali pred drugimi – in s tem toliko bolj pred samim sabo – v podobi, ki jo je verjetno nemogoče povsem sprejeti, a vanjo globoko v sebi že začinjaš verjeti: v podobi prizadetega razočaranca, ki je obtičal na mestu, pravzaprav odvisnika, ki je absolutno podrejen diktatu pogojev in možnosti nekega nespodobnega užitka. Torej zlaganca, ki se samo pretvarja, da je v ljubezni predan drugemu, da bi s tem prikril dejstvo, da je brezpogojno predan samo sebi – in svojemu razočaranemu zgolj užitku – in da tu ni prostora za drugega ali za ljubezen do drugega. Sram in zadrega ob razkritju pred drugimi in predvsem pred samim sabo seveda precej nevzdržno skelita, zato je potrebno to skelenje kot se le da hitro olajšati s tem, da zavzeto zaigraš pripravnih čustvi prizadetosti in globoke užaljenosti, ki sta zaigrani zato, ker sta preusmerjeni z ljubljenega drugega na nebodigatreba tretjega.”⁶⁴ Očitnemu, zelo očitnemu izpadu vedrine, jovialnosti se ne smemo odreči, kajti če, potem smo se sebi, svoji subjektivnosti, za drugega nismo nikdar več drugi, vsaka naša privlačnost za drugega človeka se izniči, navsezadnje še naše lastno samospoštovanje. In če vedrine ne znamo negovati, kolikšnemu potencialu naše subjektivnosti smo se brez potrebe odrekli!

Delo *Vedrenje vedrine* noče biti nekakšna alternativa temu, kar je bilo in je še pod krinko postmodernizma, poudarja pa tole: “S ponovno, a drugačno razgrnitvijo resnice človeka, hoče namreč evropski umnosti povrniti več

⁶³Karl Marx: *Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte 1844*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1966, str. 107.

⁶⁴Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 342.

umnosti in človeku vrniti več človeka in človeškosti, kot smo si je bili mi, moderni in postmoderni, pripravljene naklanjati doslej, bržkone zaradi tistega tako zelo neumornega strahu pred smrtjo, ki je poskrbel za pozabo antične visokomiselnosti. Knjiga bralca torej s tem, da ga vnovič postavlja pred prepisna vrata groba in z Aristotelovim opominom, da je življenje nekaj, kar je že samo po sebi dobro in užitek, nagovarja k vedremu dopolnjevanju humanizma.”⁶⁵

Lozarjevo delo se ne boji priznati samovoljnosti in drzne si privoščiti nekaj svojega z besedami: “Dobrobit kot najvišje dobro je gotovost vedrenja vedrine. Nenavadna zveza, ni kaj. Biti si gotov vedrosti v vedrenju in vedrenja v vedrini. Najveličastnejša gotovost biti.”⁶⁶ Pod črto spodaj je pripis, ki ogromno pove: “S pridihom asketskega ideala, nadejam se, da tistega dobrega, ki sliši na ime ljubosumno varčevanje z energijo.”⁶⁷ ‘Vanjo mora torej upirati pogled vsakdo, kdor hoče delovati pametno, bodisi doma bodisi v javnosti,’ če si sposodim velikega Platona. Vedrenje vedrine, tako hvaležno gotovo v vračanje same sebe, v slej ko prej praznično vračanje prihajanja drugega, da me pustijo hladnega še tako krvoločni spopadi ideologij, me ne iztirijo in zastрупijo z maščevalnostjo še tako strupene krivice in skazice sveta, mi ne priskuti življenja v domači sredi še tako zaplankana brezdržnost vsakdana. Tako gotovo v vračanje lebdenja nad brezdanjostjo življenja, da sem lahko v vedrem prihajanju naproti prihajanju drugega, četudi me dajejo še tako bolečinska življenjska neurja.”⁶⁸ *Kaj storiti* – tradicionalno t. i. visoko vprašanje vse etike – je kot odgovor pred nami, vendar ne na koncu, sprotno odgovarjanje je, nekaj, kar živim vsak trenutek, ne glede na to, ali se smejem, jezim ali tuhtajoče pišem.

Subjektivnosti onkraj vedrine ni – šele, ko jo zmoremo, smo dojeli, kaj je polnokrvna subjektivnost. In če je to temeljno sporočilo *Vedrenja vedrine*, potem, Lozar, hvala ti za korajžo, da si povedal to malo glasneje kot drugi.

In zdaj sama kot tuhtajoče bitje – in kot avtorica pričujočega zapisa – po pregledu zajetne knjige *Vedrenje vedrine* odgovarjam, da – in ugovarjam temu marksistično ideološko zapovedanemu *biti* ali *imeti* –, ko premorem (imam) vedrino, malo bolj vem, kaj je teorija; samo da vsega tega ne morem po bližnjici, kajti tu gre med drugim tudi za dolžino (kilometrino) mojega življenja, ki je pač nekaj malega prehodilo in pohodilo v Frankfurtu in Freiburgu in prišlo nazaj, sèm, kjer smo.

Tudi tu želimo prebivati v svoji lastni filozofski stavbi in negovati svojo, samosvojo kulturno trmo in vztrajanje, brez tega seveda ni nikdar kakšne

⁶⁵Prav tam, str. 359.

⁶⁶Prav tam, str. 331.

⁶⁷Prav tam.

⁶⁸Prav tam.

vedre samolastnosti. Nismo več pripravljeni umreti za nobeno, še tako vzvišeno, zoglenelo resnico, ampak leči k počitku s svojo lastno resnico, ki nas je pokrivala v našem življenju kot naša, ne tuja resnica, in s tako resnico ljudje nismo več zmožni nikogar zaklati. Konec zoglenele resnice. Samo nekam čudno dolgo je trajalo, preden smo to resnico, ta naš sadež razkrili samo v tem, kar je in kako je, in imenujmo jo *vedra resnica*, tudi vedrina resnice bi bila dopustna. Gre pa za nekaj, kar je treba negovati.

Najbolj postmoderno stališče proti vsemu postmodernističnemu, ki moderno zaustavlja na točki, ko ne more več misliti pojma *napredka*, postmodernizem pa se že skoraj brez potrebe zaletava v *večno vračanje*, Lozarjevo delo opisuje z nagibanjem tehtnice zdaj v eno zdaj v drugo stran: "Zamislite si zdaj to tehtnico, ki se prevesi nazaj ali naprej, pa se znajdete, ne pri dobrem ali slabem, ampak pri slabšem od dobrega in malo boljšem od slabega, ki sliši na ime linearnost časa ali krščansko (teistično) znanstvena (ateistična) vera v napredek. Tu se predvsem izogiba slabi preteklosti ali skušnjavam prihodnosti, tu se pogreša boljša preteklost ali prihodnost, tu rastejo najrazličnejše slastne in gorjupe zeli upanja, tu se bohotijo napredni aktivizmi in napredna reakcionarstva vseh sort, tu uspeva in se dobro počuti levo- ali desnosačna revolucionarna duša, ki zna predvsem dobro piti kri in žrtvovati, sebe ali vse mogoče drugo. Vsaka dobra volja je tu poganjek najgloblje korenine nejevolje nad že kakšnim demonom kontinuitete. Dobro življenje je najboljšo, če diši po krvi. Tu se predvsem išče znosnost življenja, pa četudi za ceno življenja. Kultura kot pal IATIV, farmakologija kot temeljna 'veda' tudi današnje filozofije, bioetike, ekologije, vladne ali nevladne politologije, cerkvene ali izvencerkvene (a)teologije."⁶⁹

Knjiga ne želi biti alternativa, so pa v njej mesta, ki učinkujejo kot zgovorni klic po ravnovesju in zmernosti. "Kot najdaljši pogled v zgodovino evropskega človeštva, daleč nazaj vse do zdravilca moralista Platona, ki nas je prekleto dobro naučil, da je najboljše ravnovesje v stalnem iskanju izgubljenega ravnovesja." Toda, takoj in nemudoma doda: "*ta moj pogled ni dober pogled. To je pogled, ki je samo dobro slab. Zakaj? Zato, ker ga pogled od strani lahko prizadene in razžali. S čim pa? Z resnico, da njegova dobrostojnost stoji samo dotlej, dokler se dobro odrija od slabega: torej kilavo.*"⁷⁰

Kako odrivati vse klavrno kilavo, tudi v podobi združevanja na podlagi Velikega Kapitala, ki se ta trenutek imenuje Združena Evropa, univerzalizem, zaradi katerega se po vseh svetovnih trgih prodajamo po skrajno znižani ceni. Nimamo čuta za srednjo mero, umirjenost in zmernost, ki bi nas ohranjala in po nasvetu Evrope vse nekdanje socialno-solidarnostne

⁶⁹Prav tam, str. 344.

⁷⁰Prav tam.

kategorije spreminjamo v ekonomske. Univerzalizem v podobi prevladujoče svetovnotržne metafizike.

Vemo za cinizem, ki sicer briše vse meje med tem, kar je prav in kar ni prav, vendar smo prej ciniki kot stoiki; stoičnost vsaj še zazna meje med pravilnim in napačnim. Lozarjevo delo ima tu “zadosti navihan nos za neodličnost Kantove zahteve, da stremljenje za najvišjim dobrim ni nič dobrega, da ne more soditi v univerzalno moralo? Slišim na drugem bregu reke življenja odličnost Aristotelove besede, ki stavi na človekovo mejo in mero dobrobiti, na vrlino, zadržanje srednje mere, ki je umerjena na tisto, kar je v človekovi moči.”⁷¹

Ta odlična beseda nam daje vedeti, da bi bila naša odličnost v tem, da bi bili prosti, kajti prost človek je prost vsake zasvojenosti, tudi zasvojenosti s samim seboj in politiko. Tu ne morem zaobiti misli Antona Trstenjaka, ki je v enem od svojih poslednji del – glede na razmere pri nas – o nas, Slovencih, povedal: “Najbolj pokvari človekovo dobroto politična strast. Politične strasti človeka zaslepijo in obenem zakrknejo. Živo utripajoče dobro srce zakrkne in otrdi kakor kamen. Skozi vso zgodovino opazujemo isto. Človek postane zloben predvsem zaradi politične, se pravi strankarske pripadnosti.”⁷² Hoditi po pomoč za takšno zasvojenost k idejam bi veljalo prepovedati – malo ironično rečeno – če že ne s “filozofom prepovedano ukvarjati se s politiko”, pa vsaj “filozofom ni priporočljivo se baviti s političnimi zadevami”. Že slišim vpitje: pa kaj bi rada, tiho bodi. Toda z vedrino najprej reči sebi in življenju *da*, kljub prenasičenosti stvarnosti s politiko. Ena najbolj zgovornih misli iz dela *Slovenska poštenost* pravi: “Pošten človek je svoboden človek, prost vsake zasvojenosti.”⁷³ Ven iz zasvojenosti – tako vpije tudi *Vedrenje vedrine*.

Jovialno naravnana drža kliče k in po vedrini, tj. “k lahkotnemu, ubranemu življenju. Ubranemu tudi in predvsem v nihanje pomujanja zdaj tega zdaj onega, ubranega v nihanje iz neskritosti v skritost in nazaj, v boljše in slabše in nazaj. Življenje, ubrano v vedrino, brezmernežem preprosto ne pusti zraven. In le naj se s tem spotakne in prekucne nazaj v slabo partikularnost njihova univerzalnost.”⁷⁴ Čista teorija je zato “čista utvara človeka, ki se ne zaveda, da je le klavrna lutka v rokah instinktov – da, kakopak, najnižjih! Čista teorija naj bo najboljša najslabša življenjska praksa. Tudi nagoni so najboljši takrat, ko so najmanj najslabši, se pravi izigrani in potlačeni. Najvišje dobro je najmanjše največje zlo. Vsako izvencerkveno ali izvenpartijsko, cerkveno ali partijsko kihanje duše, vzdraženo od vedrine biti, kot pomujanje triumfalnosti

⁷¹Prav tam, str. 338.

⁷²Anton Trstenjak: *Slovenska poštenost*, IAT, Ljubljana 1995, str. 196.

⁷³Prav tam, str. 85.

⁷⁴Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 338.

družnega življenja – že že, a vsakdo je v osnovi krivdno poražen. Nečimrnost triumfalnega je spozaba nad lastno vnaprejšnjo poraženostjo spričo moralno kočljive enakosti z drugimi ali vpričo smrti – poraženostjo kot edino garancijo življenjske spodobnosti. Generalni najboljši pogled na življenje je optika skesanega poraženca z dodatnim zavarovanjem, da bo sklenitev vnaprej priznanega poraza zagotovilo neizogibne – zmage?!⁷⁵ Zmaga vedrine, jovialnost bi bila tudi v tem, da bi kihanje duše pregnali tam, kjer patetično vpije, da naj beseda meso postane. Prisluhniti bi morali težnjam in potrebam mesa najprej in se krečiti v naši naraščajoči senzibilnosti v prepoznavanju potreb ljudi, potreb, ki so v večnem nastajanju in jih v tradiciji ni zaznati. Na srečo pri tem sledimo novemu ponosu, ki po ničejevsko, z zemeljsko glavo ustvarja smisel zemlje. Za verodostojnost življenja gre.

Za Parmenida je bila filozofija *tempelj miru*, ne prekucništva tako po marksistično á la Che Gevara v podobi juriša na nebo. In če smo rojeni, zakaj sploh smo? Da v svet vnašamo mir, ga torej z vedrino izmirjamo, ali pa vnašamo nemir in ga merimo tako po vatlih, denarjem, kapitalom, skratka da svet izmerimo tudi še v dolžini kakšne univerzalistične ideje v pobožnjakarski preobleki in s sveto vojno.

Tukaj nam poide vsa vedrina, ko se zavemo, koliko življenj je bilo poklanih za njeno dobrobit, in nikdar več ne potrebujemo takšne tiranije dobrega in zasvojenosti s “kakšnim” predpisanim Dobrim. Pústi življenju živeti, vsakomur svoje (*suum cuique*), predvsem pa nikomur ne škoduj (*neminem laede*); morda bi to bila mimo *zlatega pravila* še sprejemljiva vsebina zdajšnje, tostranske morale, predvsem te, ki noče več biti prikriti glas theosa, tako kot to noče biti tudi Lozarjevo delo *Vedrenje vedrine*.

⁷⁵Prav tam, str. 339.

::LITERATURA

- Aristotel (1999): *Metafizika*, ZRC, Ljubljana.
- Heidegger, M. (1967): *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Lozar, J. M. (2011): *Vedrenje vedrine*, Študentska založba, Ljubljana.
- Marx, K. (1966): *Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte 1844*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- Nietzsche, F. (1999): *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Nietzsche, F. (2005): *Človeško, prečloveško*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Platon (2004): *Teajtet*. V Platon, *zbrana dela*, Mohorjeva družba, Celje.
- Schopenhauer, A. (1966–1975): *Der handschriftliche Nachlaß* (HN I–V), ur. Arthur Hübscher, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt.
- Sloterdijk, P. (2007): *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg.
- Sloterdijk, P. (2000): *Evrotaoizem, H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Sloterdijk, P. (1993): *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Hanser, München.
- Trstenjak, A. (1995): *Slovenska poštenost*, IAT, Ljubljana.

Martin Uranič
**POČUTJE
TESNOBE
PRI HEIDEGGRU
IN ZAJČEVA
PESEM *NI TE***

65-78

VOGEL 15
4201 ZG. BESNICA
E-MAIL: MARTINURANIC@GMAIL.COM

::POVZETEK

V članku je pokazano strukturno ujemanje med fenomenom tesnobe, odlikovanim počutjem znotraj ontologije tubiti v Heideggrovi mojstrovini *Bit in čas*, ter tesnobnim nagovorom Daneta Zajca, ki se v pesmi "Ni te" (*Ubijavci kač*) ubeseduje v drugoosebnem pozivu k iskanju *imena za konec*, potem ko se *sesuje ves svet* in ostane le še *zgubljenost v zgubljenosti zumrlega sveta*.

Ključne besede: Heidegger, Dane Zajc, fenomen tesnobe, svetnost sveta

ABSTRACT

ATTUNEMENT OF ANXIETY IN HEIDEGGER AND ZAJC'S POEM "YOU ARE NOT"

This article reveals the structural similarities between the phenomenon of anxiety, the fundamental mood within Heidegger's ontology of Dasein (Being and time), and anxious call coming from Dane Zajc's poem "Ni te" / "You are not" (Ubijavci kač) in which he directs one towards searching a name for the end when the world will be in ruins and all that is left is one's own bewilderment in the bewildered and deserted world.

Key words: Heidegger, Dane Zajc, phenomenon of anxiety, worldhood of the world

Srečevanje z občutkom tesnobe, nelagodnosti ogrožajočega nečesa, katerega izvor se izmika v temačnost neznanega, marsikomu izmed nas ni tuje. Tesnoba nas vse prerada obišče ob smrti bližnjega, v težkih, stresnih trenutkih vsakodnevne produkcijsko-potrošniške naravnosti sodobnega sveta, njene prisotnosti pa nenazadnje ne moremo izključiti niti ob navidezni lagodnosti doma oz. pribežališča, kjer se počutimo varne pred nedomačnostjo sveta. Preseneti nas lahko vsak trenutek in ko se to zgodi, se nam, če le dovolj hitro ne odvrnemo pogleda, kot v pesmi *Ni te* zapiše Dane Zajc, *upre ves naš svet*, ki postane *brezimen*, ostanemo sami v *zgubljenosti zumrlega sveta*. In v tem, ko se iz tesnobnega počutja nadalje poskušamo povzpeti, nas nazadnje spreleti, da bo *bolje, če bomo našli ime za svoj konec kot za nadaljevanje*.

Z Zajčevo pesmijo tako prehajamo iz vsakodnevnega razumevanja tesnobe na fenomenološko analizo fenomena. Kaj pomeni, da se nam *upira naš svet*? Kaj je nadalje tisto neznanano v tesnobi, kar nas vrže v *zgubljenost brezimnega*

in kako nas to počutje privede do našega lastnega *konca*? V kakšnem smislu moramo nenazadnje razumeti *konec*, ki nam ga kot zadnji stadij tesnobe ponuja Zajc? V pričujočem članku bo na poti k odgovorom pokazano strukturno ujemanje med pesmijo *Ni te* ter fenomenološko obravnavo počutja tesnobe, ki je znotraj Heideggrove zgodnje mojstrovine *Biti in časa* postavljena na odlikovano mesto eksistencialne analitike tubiti, saj je prav počutje tesnobe tisto, ki odpira bit k njeni najlastnejši bitni zmožnosti, s tem da ji pokaže >pred-čim< in *za kar* tesnobe, kar pa že napotuje k razumevanju samolastne eksistence kot tubiti. Pred zapopadenjem fenomena tesnobe, kot se kaže v Zajčevi pesmi in Heideggrovi fundamentalni ontologiji, pa se najpoprej vrnimo k razlagi fenomena tubiti kot biti-v-svetu, ki tesnobo predhaja in nam hkrati omogoča seznanjenje s Heideggrovo samosvojo ekistencialno-ontološko terminologijo.

::I

::I Tubit kot bit-v-svetu

Ko Heidegger v prvi polovici dvajsetega stoletja izda prvenec *Bit in čas*, postane jasno, da se bo njegova fenomenološka pot razlikovala od predhodnikov in to že v samem fundamentu. Medtem ko je bila filozofija vse od svojega *novoveškega* preporoda z Descartesovim dualizmom ujeta v epistemološko zanko *subjektivizma*, ki pojem jaza pripelje od Kartezijevega *res cogitans* preko Kantove *izvirne sintetične enotnosti apercepcije* do Husserlovega *čistega jaza*, Heidegger problematiko filozofije povrne na raven *ontologije*, na vprašanje po smislu biti oz. biti bivajočega, ki ima svoj začetek v starogrškem izvoru zahodne filozofije. Očitek novemu veku gre, da ta postavlja za bit bivajočega navzočnost navzočega, kot odnos med subjektom in (navzočimi) objekti. Človek po Heideggru namreč ni stalno navzoči subjekt, ki v svoji notranji imanenci motri zunanje objekte v transcendenci sveta, temveč je nasprotno vedno že v nekem odnosu do sveta, je tubit kot bit-v-svetu, ki je kot eksistenca vedno že vržena v svet, v katerem se, če hoče ali ne, orientira. Začeti z epistemologijo, ki temelji na *novoveškem subjektivizmu*, tako pomeni že zgrešiti bistvo človeka kot tubiti, saj "jaz ne za-znavam, da bi zaznaval, temveč da bi se orientiral" (Heidegger v Komel, 1993: 34). Ni primarno, da mi (teoretično) motrimo predmete s prepoznavanjem njim pripadajočih predikatov (zaznam lesen predmet, ki ga naknadno prepoznam kot mizo), temveč nasprotno, predmet prepoznamo kot prav ta (praktični) predmet, katerega pomen za nas nam je dan apriori (najprej zaznam mizo kot mizo)¹. Za kar Heideggru gre, je ponovno zavzetje

¹Prim. Hribar, 1993: 206–17.

primata praktičnega, življenjski svet doživljajev namreč nujno predhaja in je izvirnejši način biti kot njegova modifikacija navzočnosti navzočih objektov, pred katerimi bi se sami postavili kot (absolutni) subjekti. Naša bit namreč ni primarno naravnana na motrenje navzočnosti sveta, temveč smo kot tu-bit (*Dasein*), katere "substanc" je eksistenca, že pri svetu kot bit-v-svetu.

Začeti z epistemologijo in predpostaviti človeka kot subjekt nad objekti potemtakem pomeni zgrešiti bit bivajočega, za katerega smisel Heideggro gre. Če nas motrenje bivajočega kot navzočega pusti v zakritosti izvirnega razumevanja biti, je potrebno spremeniti filozofsko izhodišče. Prav takšnega podjetja pa se loti Heidegger v *Biti in času*, kjer si že v uvodu postavi vprašanje po izhodišču fenomenološke analize biti bivajočega oz. katero bivajoče povprašati po smislu biti. Heidegger je tukaj odločen, povprašano po svoji biti naj bo bivajoče, kateremu v svoji biti že gre za to bit samo. To bivajoče, ki sem vselej jaz sam, terminološko imenujemo tubit. Tubit je namreč tisto bivajoče, ki se nahajajoč v svojem >tu< vselej že razume, saj ji je kot eksistenci vselej že biti v nekem svetu. Fundamentalno ontologijo, ki bo odgovorila na vprašanje po biti bivajočega, je torej potrebno poiskati v eksistencialni analitiki tubiti, saj ima tubit:

“večkratno prednost pred drugim bivajočim. Prva prednost je *ontična*: v svoji biti je to bivajoče določeno z eksistenco. Druga prednost je *ontološka*: tubit je po svoji določenosti z eksistenco sama na sebi “ontološka”. Tubiti pa enako izvorno pripada – kot konstituens razumetja eksistence – razumevanje biti vsega netubitnostnega bivajočega. Tubit ima zato tretjo prednost: kot ontično-ontološki pogoj možnosti vseh ontologij. Tako se je tubit izkazala kot tisto, kar je treba kot ontološko primarno povprašati pred drugim bivajočim.”³

Povprašani po biti vsega bivajočega, tako tubitnostnega (ki smo vselej mi sami) kot netubitnostnega, smo torej prav mi sami kot tubitnostno bivajoče, ki smo določeni s svojo eksistenco. Biti določen s svojo eksistenco pa obenem pomeni, da tubiti ne smemo in ne zmoremo interpretirati kot nekaj zgolj *navzočega* znotraj sveta, saj določenost z eksistenco vsebuje, da smo kot tubiti “[b]ivajoče, kateremu gre v njegovi biti za to bit samo, [...] v razmerju do svoje biti kot do svoje najlastnejše možnosti” (Heidegger, 2005: 71). Ker je tubiti lastna zmožnost biti, je njena esenca ekistenca. Eksistenca pa je vselej več kot zgolj navzočnost objektiviranega subjekta.

²“[S]ubstanc” človeka ni duh kot sinteza duše in telesa, ampak eksistenca.” (Heidegger, 2005: 169)

³Heidegger, M (2005): *Bit in čas*. Ljubljana: SM, str. 33–4.

Da bi v luči ekistencialitete tubiti razumeli svet, se moramo potemtakem pomakniti iz *novoveškega* pojmovanja človeka kot subjekta, ki iz sebe ven motri in se nanaša na objekte. Navzočnost navzočih predmetov in subjektiviteto subjekta mora zamenjati nekaj primarnejšega. Na tej točki se torej pomikamo iz pozitivističnega znanstvenoteoretiškega razumevanja biti v izvirnejšo razumetje biti bivajočega, v primat praktične naravnosti tubiti.

Vstopamo v eksistencialno analitiko tubiti kot hermenevitično ontologijo tubiti. Tubit, ki sem jaz sam, se vselej v svoji biti že razume. Razume pa se, bodisi na samolasten ali pa na nesamolasten način, ker je kot eksistenca vržena v svet, v katerem mora, pa če hoče ali ne, delovati, in to na način izbiranja. Morebitno nedelovanje je že izbira in modus delovanja. Vržena v svoj lasten >tu< je tubit že v svetu, je bit-v-svetu, ki je bitni ustroj tubiti. Ključno vprašanje pri tem fenomenu se glasi, v kakšnem svetu? Ne gre za svet v ontičnem pomenu kot celokupnost bivajočega (od dreves, hiš, do človeka in planetov), niti za ontološki pomen biti vsega bivajočega, temveč za svet v predontološkem eksistencialnem pomenu – svet z vidika eksistence in njenega faktičnega eksistiranja⁴. Gre torej za to, da je tubit kot bit-v-svetu vedno že v svetu, v katerem se razume na (ne)samolasten način in se na podlagi tega razumetja zasnavlja glede na svoje bitne zmožnosti, ki so ji dane. Način tubiti kot biti-v-svetu spada med *ekistenciale* tj. bitne karakterje tubiti; te je “treba ostro ločiti od bitnih določb netubitnostnega bivajočega, ki jih imenujemo *kategorije*”. (Heidegger, 2005: 73) Netubitnostno bivajoče namreč ni na način biti-v-svetu, temveč obstaja le na način srečljivega znotrajsvetno bivajočega. Z drugimi besedami, le človek kot tubit je na način eksistence, ki je obenem njegova esenca; netubitnostno bivajoče razumetja biti nima, je zgolj znotrajsvetno bivajoče, katerega bit je dana za tubitnostno bivajoče. Tubiti kot biti-v-svetu pa je moč razumeti bit netubitnostnega bivajočega zaradi *svetnosti sveta*, ki kot eksistencial tubiti omogoča pomenskost znotrajsvetno bivajočega. Pri tem Heidegger že ob uvedbi pojma poudari, da “[i]zpeljanka “svetno” [...] terminološko pomeni način biti tubiti in nikoli kakega načina biti bivajočega, ki je navzoče “v” svetu”. (Heidegger, 2005: 100) *Svetnost sveta*, ki je lastna tubiti, je potemtakem eksistencial, s katerim tubit kot bit-v-svetu stopa v stik z znotrajsvetno bivajočim, in sicer tako, da bit znotrajsvetnega bivajočega razume glede na lastno eksistenco.

Svetnost sveta, ki je v bitnem ustroju biti-v-svetu, je eksistencial tubiti. Ker je tubit vržena v svoj lasten >tu<, je že izpostavljena svetu kot prostoru biti. Pri tem prostora ne smemo razumeti v smislu newtonskega prostora treh dimenzij, temveč kot prostor orientacije v celotni strukturi znotrajsvetne

⁴Prim. Hribar, 1993: 269.

pomenskosti. Človek se v vrženosti vselej nahaja v neki razklenjenosti biti, ne glede na to, ali je ta avtentična ali ne. Kot vržena v svoj >tu<, ki jo spremlja vse od lastnega začetka bivanja, je tubit odprta svetu, v katerem se kot bit-v-svetu orientira v pomenskosti znotrajsvetno bivajočega. Orientirati pa se mora, če se tako kot Heidegger najprej zaustavimo pri povprečnem razumetju biti, v svoji vsakdanjosti, ki je najpogostejši način biti-v-svetu.

Vržena v svet se tubit v povprečnem razumetju sprva znajde v *okolnem svetu* pri najbližjem znotrajsvetnem srečljivem. Ker ji gre vedno za svojo bit, je predmetnost (bit netubitnostnega bivajočega) za tubit najpoprej na način priskrbovanja, saj se mora, če se želi v svetu ohraniti, priskrbovati z znotrajsvetnim bivajočim. Iz tega stališča se ji stvari javljajo kot tisto, kar je priskrbovalno *pri roki*, v bližini. Bit tega bivajočega v oskrbovalnem odnosu je *priročnost*. V priskrbovanju znotraj sveta se tako npr. kot priročno javlja žaga, s katero bomo razžagali drva za zimo, bit bivajočega na način žage je v takšnem priskrbovalnem načinu tubiti razklenjena kot priročna priprava za žaganje. Priročnost priročnega je tako najsplošnejši in primarni način biti znotrajsvetnega bivajočega, *navzočnost* kot prisotnost predmetnega je zaradi priskrbovanja, v katerega sili tubit lastna želja po ohranitvi eksistence, šele naknadna modifikacija priskrbovalnih pomenov bivajočega. Šele ko želi gozdar požagati drevo, pa se mu nenadoma uniči ročaj na žagi oz. ugotovi, da je žago pozabil doma, lahko v deficientnem modusu *motenja* priročnosti uzre žago v tem, kar je oz. je bila, kot zgolj navzoča na način prisotnosti. Šele ko znotrajsvetno bivajoče izgubi bitni način priročnosti, lahko zasije bit bivajočega kot zgolj še navzoča stvar. Navzočnost kot deficient pa je pokazatelj *svetnosti* okolnega sveta; v tem namreč, ko se priročnost ob moteni pripravi poslovi, le-ta šele postane izrecno prepoznana v svoji ne več *priročnosti*, s tem pa je pomenskost znotrajsvetnega bivajočega prenešana tudi na ostale enakomenske priročne priprave.

::2 Počutje in razumevanje

Tubit je kot bit-v-svetu vržena v svoj lastni >tu<, je lastna razprtost:

“[t]o [...] pomeni, da je tudi v svojem vsakdanjem eksistiranju vselej že *tu* in da ima ta *tu* vselej že tudi svojo, tj. eksistencialno konstitucijo. Heidegger izpostavi dva temeljna, enako-izvorna konsitutivna načina biti tubiti glede na njen *tu*: *nahajanje* (Befindlichkeit: razpoloženje, počutje) in *razumevanje* (Verstehen).”⁵

⁵Hribar, T. (1993): *Fenomenologija. [Knj.] 1, Brentano, Heidegger, Husserl.* Ljubljana: Slovenska matica, 283-4.

Kot vržena se tubit vedno že nahaja v neki razprtosti biti in se v njej na nek način tudi že razume, saj ji je kot eksistenci biti-v-svetu na način zasnavljanja iz svojih možnosti. Takšno izvorno, predteoretsko razumevanje se kaže v fenomenu razpoloženja, ki je *fundamentalni eksistencial* tubiti. V razpoloženju si je namreč tubit že predrazložena v svoji vrženosti, hkrati pa se preko *razumetja* svoje vrženosti v bit svojega >tu<, ki je *temeljni modus biti tubiti*, zasnavlja glede na svoje bitne zmožnosti. Od tu enako-izvornost konstitutivnih načinov biti tubiti. Razpoloženje (ontološko-eksistencialni pojem tega fenomena terminološko sicer označujemo *počutje*) vznikla iz biti-v-svetu, in ker se tubit vedno nahaja v nekem počutju, se iz vsakokratnega razpoloženja ven tudi že razume. Razume pa se na način *zasnutka*, iz svojih bitnih možnosti. Bitnih možnosti, ki so ji kot vrženi biti-v-svetu dane preko izvornega razumetja svoje eksistence, saj tubit vselej že gre za njo samo.

::3 Zapadanje >se<-ju

Čeprav tubiti gre za njo samo, pa ni sama v svetu. Tubit je namreč prav tako sobit, bit-v-svetu, ki se v tem svetu nahaja skupaj s *sotubitjo* in to tubitnostno bivajoče razume zaradi svoje določenosti s sobitjo. Če bitni način biti-v-svetu zaznamuje *priskrbovanje* z znotrajsvetno srečljivim, je kot sobit v *skrbi-za* sotubitnostno bivajoče, v skrbi za sočloveka (če si dovolim uporabiti ontični izraz).

V vsakdanjem življenju se tubit seveda srečuje s *sotubitjo*, kot *zoon politikon* vstopa v vsakdanjost javnega življenja. Še več, v povprečni vsakdanjosti posameznik ne le vstopa v javno življenje, temveč v javno razloženost biti zapada. Ta razloženost ne prihaja od kakega znanca, prijatelja ali skupine v javnem življenju, temveč iz javnega življenja samega. V množici *se* govori, *se* dela, *se* praznuje itd. Gre za neko drugost, ki tubiti zakriva možnost samobiti na način avtentičnosti in jo potiska v bit >se<-ja, v javno razloženost. "Sebstvo vsakdanje tubiti je >se<-sebstvo, ki ga razlikujemo od samolastnega, se pravi posebej zapopadenega sebstva." (Heidegger, 2005: 184). Ne glede na to, da je tubit kot vržena vedno v skrbi za svojo bit (gre ji za to bit samo), je njen povprečni način razumetja biti nesamolasten, kot prepuščena biti >se<-ja tubit zapada znotrajsvetnemu bivajočemu, v katerem ta >se< nahaja. Vendar pa nesamolastnost tubiti ne pomeni izgubo samolastnosti, tubit namreč povprečno in najprej je na način neavtentičnosti, zato Heidegger eksistencial >se< označi kot "izvorni fenomen[, ki] pripada pozitivnemu ustroju tubiti." (prav tam) Samolastnost kot avtentično sebstvo tubiti je potemtakem šele naknadni modus povprečne izgubljenosti v nesamolastnem načinu >se<-sebstva.

Če smo kot tubiti v povprečni razloženosti vsakdanjega sveta na način zapadanja nesamolastni, pa mora obstajati možnost, da se neavtentičnosti

kot take v nekem trenutku zavemo, v nasprotnem primeru o njej namreč ne bi bilo moč spregovoriti. Na kakšen način se potemtakem samolastnost javlja in kaj sploh pomeni samolastnost tubiti? Kateri fenomen torej tubit prebudi iz zapadanja znotrajsvetnosti in jo usmeri k svoji najsamolastnejši bitni zmožnosti? Menim, da se odgovor na naslednja vprašanja skriva v fenomenološki interpretaciji pesmi *Ni te*, zato v naslednjem poglavju prehajam na obravnavo fenomena tesnobe, odlikovanega počutja znotraj hermenevtike tubiti, ki se ubeseduje v poeziji Daneta Zajca.

::II

::Počutje tesnobe in Zajčeva pesem *Ni te*

V vsakdanjosti bivamo v povprečni razloženosti sveta. Vsi smo več ali manj ujeti v nesamolastne pomenske strukture, ki nam jih dostavlja javnost >se<-ja. Ker smo na način oskrbovanja z znotrajsvetnim bivajočim, ima za nas vsaka reč že vnaprej dan pomen, najsibo to v odnosu *priskrbovanja* ali pa zgolj *navzočnosti*. Dejstvo je, da smo, od kar smo *tu*, že oskrbljeni s pomeni stvari, ki jih potrebujemo za orientacijo. Govorimo tako, kot *se* govori, delamo tako, kot *se* dela, nenazadnje tudi razmišljamo tako, kot *se* razmišlja. Vse to počnemo, ker smo v tak svet že vrženi in ker smo v tem istem svetu že podvrženi nujnosti delovanja. Nujnosti delovanja kot nujnosti zasnavljanja glede na naše bitne možnosti. Odgovornost za našo *eksistenco*, ki je posledica samozasnavljanja, pa je odgovornost, katere se tubit v zapadanju, čeprav nezavedno, otepa. Otepajoč se samolastnosti v vsakdanjem načinu tubit namreč v zapadanju znotrajsvetnosti nahaja *pomiritev* pred “grozečo” odgovornostjo lastne bitne zmožnosti oz. “[t]o, da >se< domneva, kako se uživa in živi polno in pristno “življenje”, vnaša v tubit neko *pomiritev*”. (Heidegger, 2005: 247) Pomiritev pred svojim lastnim sebstvom, ki jo Heidegger označi kot “*beg* tubiti pred samo seboj kot samolastno zmožnostjo biti-ona-sama”. (prav tam, 255)

Navkljub bežanju v javno razloženost >se<-ja in v priskrbovalni svet pa lastni bitni zmožnosti ne moremo ubežati. Ulovi nas lahko kjerkoli in kadarkoli, celo tedaj, ko to najmanj pričakujemo. Molče se prikrade v našo razpoložensko razprtost, in ko se to zgodi, pravimo, da nam je tesno. Tesno pred nečim, česar sprva sploh ne moremo definirati. Počutimo se ogrožene od nečesa, podobno kot takrat, ko nas je pred nečim strah. Vendar gre kljub strukturalni podobnosti ogrožajočega nečesa pri strahu za povsem drugo ogrožanje kot pri tesnobi. Fenomen strahu namreč vedno vsebuje neko konkretno bližnje znotrajsvetno >pred-čim< strahu, ki se mu tubit še lahko izogne, medtem pa je tesnoba počutje biti ogrožen od nečesa povsem nedoločnega, ki ne grozi

iz bližine znotrajsvetnega. Še več, znotrajsvetnost prav zaradi karakterja neogrožanja v tesnobi sploh ni več pomembna.

“>Pred-čim< tesnobe je povsem nedoločeno. Ta nedoločenost ne pušča le faktično nedoločeno, katero znotrajsvetno grozi, temveč pomeni, da znotrajsvetno bivajoče sploh ni “relevantno”. Nič od tega, kar je priročno in navzoče znotraj sveta, ne fungira kot to, pred čimer je v tesnobi tesno. Znotrajsvetno odkrita namembnostna celotnost priročnega ali navzočega je kot taka nepomembna. Ta se pogreza vase. *Svet ima karakter popolne nepomenskosti.*” [poudaril M. U.]

[...]

“>Pred-čim< tesnobe je bit-v-svetu kot taka.”⁶

Počutje tesnobe nas torej postavlja pred našo lastno zmožnost biti-v-svetu, tako da ob stran postavlja celoto pomenskosti znotrajsvetnega bivajočega. Ko nam je tesno, izgublamo domačnost s svetom, utesnjeni se znajdemo pred nepomenskostjo priskrbovalnega sveta in >se<-sebstva, tako da naše zapadanje svetu vnaprej danih pomenov zasije kot nekaj nesamolastnega, kot nekaj, kar za nas v prepuščenosti biti-v-svetu izgublja samolastni smisel. Prav na tem mestu se znajde nagovorjena tubit v Zajčevi pesmi:

*Ni te v glasu vetra, ne v razmetanosti gora,
ni te v cvetu, in če kličejo ptice, ne kličejo tebe,
ni te v goloti zemlje, ne v težkem vonju trave,
in če sadiš rože, da bi ti dišale, rože dišijo sebi,
in če zgradiš cesto, ti bo cesta pripovedovala o sebi,
in če postaviš dom, če ga napolniš s svojimi dragimi predmeti,
te bo nekega dne sprejel kot tujca
in predmeti bojo govorili sebi s svojim jezikom,
posmehljivim zate.*

*Laž je, da je studenec zato, da bo gasil tvojo žejo,
in reka zato, da te bo okopala v hladnem naročju.
Laž je, da te bojo stvari tolažile z mirnim spominom,
ker nekega dne se ti bo uprl ves tvoj svet.*

V tesnobi se nam *upira ves naš svet*. Znotrajsvetne stvari izgubljajo smisel, *studenec* ne *gasi* naše žeje, *reka* ni več tista, ki nas ohladi v vročini poletja. Navzoče stvari kot so *veter*, *cvet*, *glas ptic*, *vonj rož* in *cesta*, po kateri se peljemo,

⁶Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*. Ljubljana, SM, 258.

za nas nimajo več pomena, javljajo se kot bivajoče stvari v svetu, kateremu smo nesamolastno zapadali, zato niti domačnost *doma*, ki smo ga *napolnili s svojimi predmeti*, ne pomeni več varnega pribežališča, temveč se v njegovi navzočnosti počutimo *tuje*. Predmetnost v celokupnosti namembnostne celote je porušena. Bit kot taka je za nas izgnana iz bivajočega, ostanejo le *posmehujoči brezpomenski predmeti*. V počutju tesnobe tako ostanemo sami z ničem sveta, pred katerim ne moremo več zbežati. Tesno nam je namreč prav pred bitjo-v-svetu samo, kar je še bolj presunljivo ubesedeno v naslednji kritici:

*Nekega dne bojo stvari spremenile imena,
takrat bo kamen sovraštvo, veter groza,
cesta bo strah, ptice ti bojo zabijale v čelo
skeleče žeblje glasov, reka bo obup,
tvoji predmeti bodo tvoja krivda in tvoji tožniki.
Svet bo porušen. Svet bo brez imena.*

Svet se v počutju tesnobe kaže kot *brezimen* v svoji nedomačnosti. Predmetnost se nam *poruši*, ostane nam le ogrožajoče nekaj, kar Heidegger v eksistencialno-ontološkem zapopadenju tesnobe imenuje bit-v-svetu. Pred čimer nam je v tesnobi tesno, je torej sama naša zmožnost biti-v-svetu, vrženost v faktičnost sveta, v katerem v povprečnem načinu biti zapadamo. Zapadamo kot *zgubljeni* v tesnobni *zgubljenosti zumrlega sveta*:

*Takrat ti bo moralo biti vseeno. Sedel boš v zapuščenem kotu.
Zaprl boš oči, da bi ničesar ne videl. Predvsem da bi ne videl
svoje zgubljenosti v zgubljenosti zumrlega sveta.*

Kljub sesutju sveta, ki ga v tesnobi izkušamo kot uvidenje našega nesamolastnega zapadanja, pa počutje tesnobe za Heideggra (upam si trditi, da tudi za Zajca) ni negativen fenomen. Nasprotno, fenomen tesnobe je ontološko-eksistencialno dojet kot *odlikovano počutje tubitnega bivajočega*. Odlikovano, ker omogoča v *brezimmnosti* sveta sprevideti nesamolastni tubitni način, s tem da tubit oposameznjuje "na njeno najlastnejšo biti-v-svetu, ki se kot razumevajoča bistveno zasnavlja glede na možnosti". (Heidegger, 2005: 260) Kot *sedeči v zapuščenem kotu*, v samoti tesnobnega počutja, lahko uzremo bit-v-svetu ne le kot to, pred čimer nam je tesno, temveč tudi kot tisto, *za kar* nam je tesno. V svoji biti nam gre namreč prav za našo bit samo, in s tem ko se uzremo zgolj še v svoji eksistencialni določenosti kot bit-v-svetu, s katero nam je v tem svetu biti na način odločujočega zasnavljanja, se nam v tesnobi razodeva

“*bit k najlastnejši bitni zmožnosti, se pravi prostost za svobodo izbire in zajetja same sebe*”. (prav tam)

Tesnoba kot odlikovano počutje nas torej iz zapadanja znotrajsvetnemu bivajočemu postavi pred brezpomenski nič sveta, hkrati pa nam odpre možnost avtentičnega samorazumetja s tem, da nam razgrne celotno ontološko strukturo naše eksistence. Bit tubiti se nam pokaže kot *skrb*, ki ima strukturo: “biti-si-že-vnaprej-že-v-(svetu-) kot biti-pri (znotrajsvetnem srečljivem bivajočem)”⁷ (prav tam: 266) V tej strukturi so namreč zajeti trije fundamentalni ontološki karakterji tubitnega bivajočega: *eksistencialiteta* (zasnutek), *faktičnost* (vrženost) in *zapadlost*. Ker smo vrženi v faktičnost sveta v vsakdanjosti zapadamo znotrajsvetnosti. Šele tesnoba pa nam razgrne, da smo na način *zasnavljanja* iz naših bitnih zmožnosti sposobni samolastne eksistence. Od tod maksima “Bodi to, kar si!”, ki ji je možno slediti zgolj iz v tesnobi razodete možnosti samolastnega načina biti. Izkaže se, da je *tesnoba glasnica samolastnosti*.⁸ Samolastne bitne zmožnosti, ki vznikata iz razumevanja tistega, kar se v tesnobi javlja:

*[...] Dolgo boš iskal v beli jami ust ime zase,
ampak takrat bo bolje, če boš našel ime za konec,
kot za nadaljevanje.*

Kar se ubesедуje v Zajčevi pesmi kot končni stadij tesnobe je že poiskus razumetja celote tubitnega bivajočega. Ko v tesnobi najdemo samolastni način biti, je *bolje, če najdemo ime za konec, kot za nadaljevanje*. Ne gre nam več za *nadaljevanje* nesamolastnega zapadanja, temveč za razumetje avtentične bitne zmožnosti, ki je pridobljena ravno ob uzrtju vsakdanje strukture prepuščanja >se<-ju. Samolastnost je razumetje lastne eksistence kot esence, vrženi v svet smo že na način *zasnavljanja* iz lastnih bitnih zmožnosti, med katerimi pa je najsamolastnejša, nepresegljiva možnost biti prav možnost nemožnosti. Možnost nemožnosti, ki ni nič drugega kot *konec* tubiti, kot smrt. Kot oposameznjena tubit namreč lastne možnosti smrti ne more preseči, “[n]ihče ne more drugemu odvzeti njegovega umiranja”. (Heidegger, 2005: 328) Tubit tako vselej že je svoj konec, je bit-h-koncu oz. kot zapiše Heidegger: “[s]mrt je način bivanja, ki ga tubit prevzame, brž ko je. “Brž ko človek pride v življenje, takoj je dovolj star, da umre”. (prav tam: 335)

⁷Razbitje strukture skrbi oposamezni naslednje fenomene: biti-si-vnaprej – zasnutek, biti-že-v-(svetu) – vrženost in biti-pri-(znotrajsvetnem srečljivem bivajočem) – zapadanje.

⁸Karakterizacijo tesnobe kot glasnico samolastnosti povzemam po članku “Anxiety” in Heidegger’s Being and Time: The Harbinger of Authenticity (Margini: 2006).

Pomujanje v tesnobi, v katero nas kliče klic vesti, katerega klicar je skrb, nas tako nagovarja k naši najlastnejši samolastni bitni zmožnosti, pušča nam *svobodo k smrti*, ki je prepoznanje možnosti nemožnosti, iz katere se tubiti, svesta si svoje smrti, lahko zasnavlja na avtentičen način, nič več izgubljena v *zgubljenosti znotrajsvetnega zgubljenega sveta*. "Šele če razumemo to zmožnost svoje nezmožnosti, to skrajno mejo svoje bitne zmožnosti, zmoremo zares avtentično eksistirati." (Hribar, 1993: 319)

Fenomen tesnobe nas torej kot odlikovano počutje nagovarja k samolastni eksistenci, ki se zaveda svoje časovne končnosti, in nas tako napotuje k avtentičnemu načinu zasnutja v to, kar smo mi sami kot lastna bitna možnost, ki ni več ujeta v zapadanje nesamolastnemu znotrajsvetnemu bivajočemu.

::SKLEP

V članku je bila izvedena strukturna primerjava Zajčeve pesmi *Ni te* in fenomena tesnobe, kot je prikazan v Heideggerjevem knjižnem prvencu *Bit in čas*. Preko orisa bistvenih momentov pripravljalne eksistencialne analize tubiti (prvi del *Biti in časa*), smo vstopili v eksistencialno-ontološko strukturo odlikovanega počutja tesnobe, v katerem je *za-kar* in *>pred-čim<* tesnobe bit-v-svetu sama. Tesnoba oposameznjuje in tubiti omogoča uvid v nesamolastnost njenega zapadanja znotrajsvetnemu bivajočemu, hkrati pa ji razgrne svojo poslednjo, najsamolastnejšo bitno zmožnost, smrt kot možnost nezmožnosti. Ugotovljeno je bilo strukturno ujemanje med pomenom tesnobe v Heideggrovi ontologiji tubiti ter Zajčevim nagovorom (znotraj pesmi *Ni te*) v drugi osebi ednine k iskanju *imena za konec*, potem ko se *sesuje ves svet* in ostane samo še *zgubljenost v zgubljenosti zumrlega sveta*. Menim, da je pomen sklepnega poziva k iskanju *imena za konec* prav Zajčeva ubeseditev klica k avtentični eksistenci kot samolastni bitni zmožnosti.

Ni te (Dane Zajc, Ubijavci Kač)⁹

Ni te v glasu vetra, ne v razmetanosti gora,
ni te v cvetu, in če kličejo ptice, ne kličejo tebe,
ni te v goloti zemlje, ne v težkem vonju trave,
in če sadiš rože, da bi ti dišale, rože dišijo sebi,
in če zgradiš cesto, ti bo cesta pripovedovala o sebi,
in če postaviš dom, če ga napolniš s svojimi dragimi predmeti,

⁹Pesem je pretipkana iz posthumno izdanih zbranih del Daneta Zajca (Zajc: 2008) in se v nekaterih manjših stilnih podrobnostih razlikuje od prvotne izdaje v zbirki *Ubijavci kač* iz leta 1968.

te bo nekega dne sprejel kot tujca
in predmeti bojo govorili sebi s svojim jezikom,
posmehljivim zate.

Laž je, da je studenec zato, da bo gasil tvojo žejo,
in reka zato, da te bo okopala v hladnem naročju.
Laž je, da te bojo stvari tolažile z mirnim spominom,
ker nekega dne se ti bo uprl ves tvoj svet.

Nekega dne bojo stvari spremenile imena,
takrat bo kamen sovraštvo, veter groza,
cesta bo strah, ptice ti bojo zabijale v čelo
skeleče žeblice glasov, reka bo obup,
tvoji predmeti bodo tvoja krivda in tvoji tožniki.
Svet bo porušen. Svet bo brez imena.

Takrat ti bo moralo biti vseeno. Sedel boš v zapuščenem kotu.
Zaprl boš oči, da bi ničesar ne videl. Predvsem da bi ne videl
svoje zgubljenosti v zgubljenosti zumrlega sveta.
Da bi ne pomislil, da moraš
karkoli storiti, kamorkoli stopiti z nogami,
ki bojo tenke kot noge suhe južine.
Samo tvoja glava bo velika. Tvoja glava, ki bo cvetela
bela kot magnolija. Dolgo boš iskal v beli jami ust ime zase,
ampak takrat bo bolje, če boš našel ime za konec,
kot za nadaljevanje.

::LITERATURA

- Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, T. (1993): *Fenomenologija. [Knj.] 1, Brenano, Heidegger, Husserl*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Komel, D. (1993): *Fenomenologija in vprašanje biti: skrivnost skriva skrivnost*. Maribor: Obzorja.
- Lozar, J. (2009): "Na poti k vedrenju." V: *Literatura*, let. 21, št. 215/216. Ljubljana: LDS, str. 179-99.
- Magrini, J (2006): "Anxiety" in Heidegger's Being and Time: The Harbinger of Authenticity." V: *Philosophy Scholarship*. Paper 15. Povzeto 16. decembra 2012 s strani <http://dc.cod.edu/philosophypub/15>
- Zajc, D. (2008): *V belo: zbrane pesmi*. Ljubljana: Študentska založba.

**PSIHOLOŠKI
PRISPEVKI**

**PSYCHOLOGY
RESEARCH**

Barbara Horvat
**NEKATERI
ASPEKTI GIBALNO
OVIRANE
INVALIDNOSTI**

81-101

VELIKA POLANA 73
SI-9225 VELIKA POLANA

::POVZETEK

V NAŠI ŠTUDIJI SMO preverjali povezave med osnovnimi sumarnimi skori, ki se nanašajo na posameznikove evaluacije zaznane stopnje zadovoljenosti lastnih psihosocialnih potreb in Rokeachevo listo terminalnih ter instrumentalnih vrednot ter prišli do zaključka, da tvorijo terminalne vrednote z evaluacijami več statistično pomembnih povezav. Slednje interpretiramo s pomočjo modelov sprejemanja invalidnosti, ki v večji meri zajemajo osebne in societalne vrednote; moralne vrednote in vrednote kompetence, ki sodijo v skupino instrumentalnih vrednot, pa dojemamo kot manj izražene. Nadalje so rezultati raziskave pokazali, da na osnovi poznavanja izraženosti stopnje samospoštovanja udeležencev ni možno razločevati glede na spol. Hkrati pa nas je zanimalo, ali lahko na osnovi poznavanja sumarnih skorov razlikujemo med člani različnih podpornih društev in različnimi pripomočki za prilagoditev življenjskega stila.

Ključne besede: gibalno ovirani invalidi, socialno-vrednotne orientacije, zaznana stopnja zadovoljenosti lastnih psihosocialnih potreb, samospoštovanje.

ABSTRACT*CERTAIN ASPECTS OF PHYSICAL DISABILITY*

In our research we verified the connections between the basic (self)evaluations connected with the perceived degree of own needs satisfaction and the Rokeach list of terminal and instrumental values and concluded, that there are more significant connections between the terminal values and the (self)evaluations. We define these results with the help of the models of disability acceptance, which predominantly includes the personal and the societal values; the moral values and the values of competency, which represent the instrumental values, are perceived as less expressed. In addition the analysis within the group of physically disabled persons showed that self esteem does not differ regarding the gender. We were also interested, if the perceived degree of own needs satisfaction could be differed on the basis of the participation in different supportive associations, or the use of different utilities for the assimilation of the life style.

Key words: physically disabled persons, social-value orientations, perceived degree of own needs satisfaction, self esteem.

::UVOD

Prebivalstvo Slovenije sestavljajo različne generacije in populacije ljudi: mladi, stari, otroci, Slovenci, Romi, študentje, dijaki, brezposelni, zaposleni, ... V vsej tej množici pa živijo in skušajo preživeti na kar najbolj kvaliteten način tudi invalidi. Skupini teh posameznikov se bomo posvetili v pričujočem prispevku. Opredelitve invalidnosti in invalidnih oseb so podane tako na mednarodnem (npr.: Konvencija o pravicah invalidov, Deklaracija o pravicah invalidov, Ameriški zakon o invalidnosti) kot tudi na nacionalnem nivoju (npr.: Zakon o invalidskih organizacijah (ZINVO, 2002), Zakon o zaposlitveni rehabilitaciji in zaposlovanju invalidov (ZZRZI, 2007)); vsem pa je skupno, da označujejo invalida kot tisto osebo, ki zaradi prirojene ali pridobljene pomanjkljivosti v svojih telesnih ali duševnih sposobnostih ni sposobna sama (delno ali v celoti) zadovoljevati potreb normalnega individualnega in/ali družbenega življenja. Skupine invalidov so med seboj zelo različne, imajo različne omejitve in posledično drugačne potrebe. V okviru naše raziskave pa smo iz te široke skupine izvzeli zgolj osebe z gibalno oz. fizično oviranostjo – gibalno ovirane invalide.

Zupan (2010) navaja, da naj bi bilo v Sloveniji približno med 7 do 9 odstotkov prebivalstva gibalno oviranih invalidov. Že samo poimenovanje – osebe z gibalnimi in fizičnimi prizadetostmi, nam pove, da je ključna omejitev teh oseb omejenost gibanja in/ali kontrole gibanja. To je zelo široka skupina, saj zajema osebe z okvaro hrbtenjače, živčno-mišičnimi obolenji, multiplo sklerozo, s cerebralno paralizo, osebe po poškodbah glave ali po preboleli možganski kapi, osebe z vnetnim in degenerativnim revmatizmom, s prirojenimi in pridobljenimi okvarami gibal itd. Omenjena zdravstvena stanja zahtevajo od posameznikov, da se jim skušajo čim bolj prilagoditi. Te prilagoditve postanejo del socializacije gibalno oviranih invalidov ter zajemajo različna področja, vključujejo pa tudi bolj in manj pozitivne odzive iz družbenega okolja.

Eno izmed prilagoditev predstavlja proces oblikovanja osebne identitete gibalno oviranih invalidov, ki je mnogokrat prilagojen namenom oblikovanja identitete, ki bo ustrezala posebni (drugorazredni) družbeni vlogi invalida in poteka različno glede na nastanek okvare – od rojstva (prirojena okvara) ali pozneje v življenju (pridobljena okvara) (Kačič, 2008). Pri otroku poteka ta proces v okviru specialnih vzgojno-izobraževalnih procesov: (1) v odnosu s specialnimi pedagogi in drugimi učitelji, (2) v odnosu s starši, ki se postopoma rehabilitirajo za ustrezno vzgojo in (3) v odnosu s širšim socialnim okoljem, ki s svojimi pričakovanji in zahtevami sooblikuje identiteto invalida. Drugače je v primerih pridobljene okvare, ko ima oseba že pred tem oblikovano osebno identiteto in dejansko poteka proces redefiniranja njegove dotedanje

identitete v identiteto invalida. V tem primeru poteka drugačen proces in so v rabi drugačne metode. Poznamo jih kot proces rehabilitacije oz. ponovne usposobitve za življenje (Kačič, 2008). Vzporedno s procesom rehabilitacije lahko poteka tudi proces resocializacije, ki povzroča spremembe v posameznikovem življenjskem stilu, hkrati pa pomeni prekinitev z obstoječimi vrednotami, normami in stališči ter sprejemanje radikalno novih, drugačnih, včasih pa tudi nasprotnih vrednot, stališč in norm (Rus, 2004).

Socializacijski procesi so tesno povezani s kognitivnimi procesi. Tako kot vse, se tudi medosebni odnosi začnejo s socialnimi zaznavami (Rus, 2004). Pri zaznavanju oseb gre za procese, kjer spoznavamo druge, mislimo o njih in o njihovih značilnostih, o kvalitetah in o notranjih stanjih. V socialni percepciji zaznavamo ljudi ob pomoči konstruktov. Na podlagi tovrstnih zaznav oblikujemo stališča, ki predstavljajo mentalne predstave oz. kognitivne (miselne) sheme, ki se oblikujejo v socialnih situacijah (Hamilton, 2005); te pa se oblikujejo v stereotipe. Do posameznikov in/ali skupin, ki izstopajo po določenih značilnostih, oblikujemo negativna stališča, preko katerih jih zaznamujemo, stigmatiziramo in na tak način omejimo njihovo socializacijo (Crocker in Major, 1989).

Osebe z gibalnimi in fizičnimi prizadetostmi morajo svoje življenje v veliki meri, če že ne povsem, prilagajati svojemu trenutnemu zdravstvenemu stanju in telesnim zmožnostim. Družba goji do njih številne predsodke in stereotipe ter jih na tak način, žal, prevečkrat in premočno etiketira. Njihovo vključevanje v socialno mrežo in uspešno delovanje v njej, postane oteženo. Brejc (1979) piše, da je posameznikova pripravljenost, v kolikšni meri bo sprejel svojo invalidnost, v veliki meri odvisna prav od socialne stigme, ki mu je pripisana in ki jo doživlja s strani drugih. Goffman (1963; v Anderson, Wozencroft in Bedini, 2008) opredeljuje stigo kot položaj posameznikove ne popolne vključenosti v družbo. Gibalno ovirane osebe ne ustrezajo opisom "normalnega" posameznika, zato imajo v družbi težave s prilagajanjem. Izkušnje, ki jih skozi proces socializacije dobijo, pomembno vplivajo na oblikovanje njihovega mnenja o sebi in na njihovo samospoštovanje in samopodobo (Crocker in Major, 1989). Pogosto ju spremlja doživljanje negativnih čustev, ki pogojuje nivo posameznikovega optimalnega funkcioniranja v družbi (Omolayo, 2009). Cusforth (1951; v Omolayo, 2009) piše, da negativne reakcije s strani pomembnih drugih vplivajo na oblikovanje nizkega samospoštovanja, kar se kaže preko doživljanja negativnih čustev kot npr.: sram, sramežljivost, občutek krivde, socialna inhibicija, občutje nemoči, znižane sposobnosti, popustljivost, duševna stiska (Robson, 1988; v Omolayo, 2009). Med gibalno oviranimi invalidi so zato zelo pogoste čustvene težave (Omolayo, 2009). K tem lahko velikokrat doprinese tudi pojav devaluacije (rezvrednotenja) osebnosti, ki je

pogosta predvsem pri tistih osebah, katerih gibalna oviranost je posledica nesreče, do katere pride tekom njihovega življenja.

Stopnja izraženega samospoštovanja pri gibalno oviranih invalidih je bila predmet številnih raziskav. V eni izmed raziskav so proučevali, kako vplivajo predsodki do gibalno oviranih študentov na stopnjo njihovega samospoštovanja. Študentje invalidi se zavedajo predsodkov, ki jih do njih lahko gojijo njihovi vrstniki, ki niso gibalno ovirani (Schroedal in Schiff, 1972; v Fichten, Robillard, Judd in Amsel, 1989), kar bi naj sprožalo občutek manjvrednosti in posledično vplivalo na nižjo stopnjo samospoštovanja. K temu bi naj prispevala tako princip simbolične interakcije kot tudi proces socialne primerjave (Bosenberg in Kaplan, 1982; v Fichten idr., 1989). Posameznikovo samospoštovanje je namreč v veliki meri odvisno tudi od modela, s katerim se primerja. Wright (1983; v Fichten idr., 1989) ugotavlja, da je bila stopnja samospoštovanja pri invalidih pomembno nizka, ko so se primerjali z zdravimi vrstniki; te razlike pa so se znižale, ko so se primerjali z vrstniki invalidi. Slednje lahko povežemo z navedbami Omolaya (2009), ki piše, da je samospoštovanje v povezavi z invalidnostjo opredeljeno kot evalvacija sposobnosti in spretnosti, ki omogočajo prizadetemu posamezniku funkcioniranje v družbi. Tudi Omolayo (2009) je v svoji študiji primerjal stopnjo izraženega samospoštovanja pri odraslih gibalno oviranih osebah in pri osebah, ki niso bile gibalno ovirane. Tudi v tem primeru rezultati niso pokazali statistično pomembnih razlik med obema skupinama udeležencev, kar je skušal razložiti s procesom določanja ciljev in osmišljanja sveta. Vsi ljudje, ne glede na to, ali so gibalno ovirani ali ne, imajo po njegovem mnenju določene sposobnosti in spretnosti, ki jih potrebujejo za doseganje zastavljenih ciljev. Avtor (Omolayo, 2009) je predpostavljal, da bodo imeli gibalno ovirani udeleženci višjo stopnjo izraženega samospoštovanja v primerjavi z gibalno oviranimi udeleženkami. O tem je sklepal na podlagi Cohenove (1977; v Omolayo, 2009) teorije, da naj bi moški gradili identiteto na podlagi individualnosti, ženske pa so pri tem v večji meri odvisne od reakcij družbe. Nizek nivo samospoštovanja, ki je pogojen z reakcijami družbe, naj bi bil tudi dejavnik tveganja za razvoj depresivnosti. Iz tega razloga bi naj bile ženske z nizkim samospoštovanjem bolj podvržene depresivnosti (Hughes idr., 2004).

Osnovni problem raziskave predstavlja odkrivanje določenih aspektov znotraj skupine gibalno oviranih oseb. Glede na to, da je proces rehabilitacije povezan z oblikovanjem socialno-vrednotnih orientacij, nas zanima, kakšne so povezave med osnovnimi sumarnimi skori, ki se nanašajo na posameznikov stil življenja in terminalnimi ter instrumentalnimi vrednotami. Nadalje bi radi preverili, ali je na osnovi poznavanja izraženosti stopnje samospoštovanja udeležence možno razločevati glede na spol; hkrati pa nas zanima, ali lahko

na osnovi poznavanja sumarnih skorov razlikujemo med člani različnih podpornih društev in različnimi pripomočki za prilagoditev življenjskega stila.

::METODA

::Udeleženci in udeleženke

V raziskavi je sodelovalo 100 udeležencev, od tega jih je bilo 39 (39 %) moškega spola in 61 (61 %) ženskega. Povprečna starost udeležencev in udeleženek je znašala 37,07 let ($SD=15,11$ let), starostni razpon pa se je gibal med 19 in 77 leti. Glede na izobrazbo je v raziskavi sodelovalo 17 udeležencev z dokončano osnovno šolo, 62 z zaključeno srednjo šolo, 11 jih je pridobilo visoko šolsko izobrazbo, 10 pa univerzitetno.

::Pripomočki

V raziskavo smo vključili štiri merske instrumente: Vprašalnik vrednotnih orientacij in življenjskega stila (Velko S. Rus in sodelavci), Rosenbergovo lestvico samospoštovanja (*Rosenberg's Self-esteem Scale*), Zungovo skalo depresivnosti (Zung Self-Rating Depression Scale) ter vprašalnik izdelan za ciljno skupino.

Vprašalnik vrednotnih orientacij in življenjskega stila (Velko S. Rus in sodelavci)

Vprašalnik sestavlja 14 področij: socio-demografski podatki o udeležencu/ udeleženci; pomembnost in zaznava uresničenosti osemnajstih terminalnih vrednot po Rokeach-u; pomembnost in zaznava uresničenosti osemnajstih instrumentalnih vrednot po Rokeach-u; podatki o ukvarjanju z različnimi športi; podatki o želji začeti se ukvarjati (ali se še bolj intenzivno ukvarjati) s posameznimi športi; samoocena trenutnega psihološkega oz. duševnega ter telesnega stanja; samoevaluacija lastnega življenjskega stila (žs); samoocena stopnje kakovosti lastnega življenja v sedanjosti; zaznava zadovoljenosti lastnih psihosocialnih potreb (DPS); rangi pogostosti izbora določene pijače glede na priložnost; diferencial normativnosti situacij zauživanja alkohola (NDI); diferencial zaznave škodljivosti in koristnosti uživanja alkohola (U); pripravljenost za neodvisno in pomagalno vedenje (behavioralni diferencial) (BL) in evaluacija socialne klime v lastni primarni družini (DK).

Rosenbergova lestvica samospoštovanja (Rosenberg's Self-esteem Scale, M. Rosenberg, 1965)

Lestvica je namenjena merjenju stopnje posameznikovega samospoštovanja. Sestavlja jo 10 postavk, na katere udeleženci in udeleženke odgovarjajo z označitvijo enega od naslednjih odgovorov na pet-stopenjski lestvici: "sploh ne drži", "v glavnem ne drži", "ne vem", "v glavnem drži" in "povsem drži".

Posameznikov končni dosežek se nahaja v razponu med 10 in 50 točkami, pri čemer pomeni višje število točk, višje izraženo stopnjo samospoštovanja.

Zungova skala depresivnosti (Zung Self-Rating Depression Scale, Zung, 1965)

Namen lestvice predstavlja ocenjevanje depresivnosti kot stanja, v katerem se ne kaže le depresivno razpoloženje in nagnjenost k potrnosti, ampak rezultat odkriva tudi telesne ekvivalente depresivnosti, pesimističen pogled na svet in negativno predstavo o sebi. Je enodimenzionalna in samoocenjevalna skala. Vsebuje 20 postavk, na katere udeleženci in udeleženke odgovarjajo s pomočjo štiristopenjske lestvice: "nikoli/redko", "včasih", "večinoma" ali "vedno". Zbrano število točk po ovrednotenju odgovorov je v območju od 20 do 80. Rezultat nad 50 točk pomeni klinično pomembno depresivno stanje.

Vprašalnik izdelan za ciljno skupino

Vprašalnik je vseboval 8 vprašanj, ki so se nanašala na posameznikovo osnovno diagnozo in življenje. Udeleženke smo prosili naj opišejo osnovno diagnozo svoje gibalne oviranosti ter izberejo vzrok, ki jo najbolj določa. Sledilo je vprašanje o njihovem statusu. Zanimalo nas je tudi članstvo udeležencev v različnih podpornih društvih ter vrste medicinskih pripomočkov, ki jih uporabljajo v vsakdanjem življenju.

Veljavnost uporabljenih vprašalnikov smo preverili z izračuni Cronbachovih α koeficientov za posamezen sumarni skor (Tabela 1).

Tabela 1: Cronbachovi α koeficienti interne konsistentnosti za posamezne evaluacije ter za vse skupine udeležencev

evaluacija	Cronbachov α koeficient
življenjski stil	,90
zaznana stopnja zadovoljenosti lastnih psihosocialnih potreb	,81
evaluacija socialne klime v lastni primarni družini	,92
zaznava normativnosti socialnega zauživanja alkohola	,69
pripravljenost za neodvisno in pomagalo vedenje	,71
zaznava koristi ali škode zaradi alkohola	,95
samospoštovanje	,79
depresivnost	,80

::Postopek

Zbiranje podatkov je potekalo od konca novembra 2010 do konca februarja 2011. Udeleženke in udeležence, ki so bili vključeni v raziskavo smo identificirali s pomočjo nekaterih podpornih društev namenjenih gibalno oviranim invalidom: Društvo distrofikov Slovenije (Ljubljana), Društvo SONČEK

(Ljubljana), Društvo študentov invalidov Slovenije (Ljubljana), Društvo paraplegikov (Ljubljana in Murska Sobota), Društvo delovnih invalidov Slovenije (Ljubljana), Medobčinsko društvo invalidov (Murska Sobota). Vprašalnike smo nesli na sedeže društev, kjer smo vodilnim natančno razložili navodila izpolnjevanja, oni pa so jih razdelili naprej med svoje uporabnike. Izpolnjevanje vprašalnika je trajalo približno 50 minut.

Pred izvedbo postopka obdelave podatkov je bilo potrebno rekodirati vse tiste spremenljivke, pri katerih je višja ocena izražala bolj negativno konotacijo in nižja bolj pozitivno naravnost (oceno 7 spremenili v oceno 1, oceno 6 v 2, itd.). Preko uporabljenega postopka smo se skušali izogniti t.i. vplivu "seta odgovorov". Podatki so bili obdelani s statističnim programom SPSS (Statistical Package for Social Sciences) z verzijo 18.

::REZULTATI

O normalnosti porazdelitve rezultatov smo sklepali na podlagi izračunov Kolmogorov-Smirnovega z testa, ki so prikazani v spodnji tabeli. Nobena z -vrednost se ni izkazala kot statistično pomembna, kar nakazuje normalno porazdelitev rezultatov.

Tabela 2: Rezultati Kolmogorov-Smirnovega z testa za porazdelitev obravnavanih evaluacij znotraj skupine gibalno oviranih invalidov

	ŽS	DPS	DK	NDI	BL	U	S	D
<i>N</i>	100	100	100	100	98	100	100	99
<i>M</i>	113,09	59,36	78,70	34,77	16,69	46,38	36,86	40,31
<i>SD</i>	18,00	10,08	16,36	8,84	7,09	19,56	6,12	6,88
Kolmogorov-Smirnov <i>z</i>	,791	,959	1,017	,746	1,161	1,031	,906	,446
<i>p</i>	,559	,316	,253	,633	,135	,238	,384	,989

Opombe: ŽS – življenjski stil; DPS – zadovoljenost lastnih psihosocialnih potreb; DK – evaluacija socialne klime v lastni primarni družini; NDI – normativnost zauživanja alkohola; BL – pripravljenost za neodvisno in pomagalno vedenje; U – zaznana korist zaradi alkohola; S – samospoštovanje; D – depresivnost.

Ker smo želeli raziskati različne vidike socialno-vrednotnih orientacij gibalno oviranih invalidov, smo najprej izračunali korelacijske koeficiente med evaluacijami, ki predstavljajo posamezna področja življenjskega stila s terminalnimi in instrumentalnimi vrednotami.

Tabela 3: Spearmanovi ρ koeficienti korelacij med oceno zaznane stopnje uresničenosti terminalnih vrednot ter obravnavanimi evaluacijami znotraj skupine invalidov

vrednota	ŽS	DPS	DK	NDI	BL	U
vznemirljivo življenje	,177	,226*	,138	-,036	-,267**	,086
udobno življenje	,392**	,342**	,297**	-,108	-,167	-,191
izpolnjen smisel življenja	,187	,184	,138	,124	-,106	-,026
mir na svetu	,155	,162	,061	,197*	-,135	,050
svet lepote in estetike	,228*	,171	,015	,014	-,039	,001
enakost vseh ljudi	-,053	,041	,145	,068	-,178	,143
družinska sreča	,218*	,196	,101	,037	-,266**	-,129
svoboda	,091	,140	,140	,018	-,182	-,119
sreča	,314**	,313**	,218*	,039	-,239*	-,181
notranja harmonija	,207*	,266**	,221*	,256*	-,119	-,056
zrela ljubezen	,144	,263*	,352**	-,101	-,223*	-,127
nacionalna suverenost	,243*	,243*	,141	,017	-,129	-,037
užitki	,143	,177	,342*	-,167	-,176	-,042
vera	,096	,015	,035	,109	-,042	-,190
samospoštovanje	,416**	,426**	,211*	,006	-,321*	-,088
resnično prijateljstvo	,308**	,337**	,248*	,179	-,407**	-,015
socialno priznanje	,225**	,239*	,167	,135	-,253*	-,130
modrost	,248*	,222*	,154	,004	-,170	-,141

Opombe: * $p < 0,01$; * $p < 0,05$; $N=97$; ŽS – življenjski stil; DPS – zadovoljenost lastnih psihosocialnih potreb; DK – evaluacija socialne klime v lastni primarni družini; NDI – normativnost zauživanja alkohola; BL – pripravljenost za neodvisno in pomagalno vedenje; U – zaznana korist zaradi alkohola.

Iz zgornje tabele lahko razberemo, da tvorita največ statistično pomembnih korelacij s terminalnimi vrednotami evaluacija življenjskega stila (ŽS) in zaznava zadovoljenosti lastnih psihosocialnih potreb (DPS). Pri evaluaciji, ki se navezuje na zaznavanje škode in koristi zaradi zauživanja alkohola (U), nismo odkrili statistično pomembne povezave z nobeno terminalno vrednoto. Če pogledamo smer izračunanih korelacijskih koeficientov, opazimo, da je večina statistično pomembnih korelacijskih koeficientov pozitivnih, negativnih pa jih je le 7, pri čemer so vsi povezani z oceno pripravljenosti za neodvisno in pomagalno vedenje (BL). Nadalje lahko razberemo, da ne tvorijo nobene statistično pomembne korelacije s katero od evaluacij zgolj štiri vrednote (izpolnjen smisel življenja, enakost vseh ljudi, svoboda in vera). Prav tako lahko pri štirih terminalnih vrednotah (sreča, notranja harmonija, samospoštovanje in resnično prijateljstvo) opazimo, da tvorijo statistično pomembne korelacije

s po štirimi evaluacijami, od tega največkrat z življenjskim stilom (žs) in z zaznavo zadovoljenosti lastnih psihosocialnih potreb (DPS).

Tabela 4: Spearmanovi ρ koeficienti korelacij med oceno stopnje zaznane uresničenosti instrumentalnih vrednot ter obravnavanimi evaluacijami znotraj skupine invalidov

vrednota	žs	DPS	DK	NDI	BL	U
prizadevnost	,397**	,312**	,214*	,120	-,279**	-,268**
širokosrčnost	,177	,155	-,022	,127	-,091	-,037
sposobnost	,173	,138	,050	,125	-,307**	,021
vedrost	,313**	,339**	,067	,095	-,153	,026
urejenost	,254*	,137	-,005	,107	-,028	-,223*
Hrabrost	,041	,168	-,007	,038	-,172	,027
odpuščanje	,119	,099	,081	,063	-,294**	,016
uslužnost	,206*	,186	,096	,310**	-,230**	-,156
iskrenost	,116	,121	,106	,126	-,144	,058
iznajdljivost	,130	,234*	,122	,094	-,339**	,085
neodvisnost	,251*	,305**	,022	,178	-,265**	-,019
intelektualnost	,210*	,193	,100	,085	-,237*	-,070
ljubeznivost	,124	,211*	,108	,096	-,194	-,252*
logičnost	,148	,165	,115	,125	-,195	-,130
ubogljivost	-,054	,007	,125	,216*	,198	-,088
odgovornost	,252*	,333**	,225*	,201	-,259*	-,172
vljudnost	,193	,203*	,152	,088	-,271**	-,190
obvladovanje	,087	,067*	,173	,040	-,216*	-,096

Opombe: ** $p < 0,01$; * $p < 0,05$; $N = 97$; žs – življenjski stil; DPS – zadovoljenost lastnih psihosocialnih potreb; DK – evaluacija socialne klime v lastni primarni družini; NDI – normativnost zauživanja alkohola; BL – pripravljenost za neodvisno in pomagalno vedenje; U – zaznana korist zaradi alkohola.

Poglejmo še Spearmanove korelacijske koeficiente med evaluacijami in instrumentalnimi vrednotami. Če primerjamo te rezultate z rezultati iz prejšnje tabele, lahko opazimo, da tvorijo instrumentalne vrednote nekoliko manj statistično pomembnih korelacij z evaluacijo življenjskega stila (žs) ter z zaznavo zadovoljenosti lastnih psihosocialnih potreb (DPS) kot pri terminalnih vrednotah; hkrati pa je nekoliko več statistično pomembnih povezav z oceno pripravljenosti za neodvisno in pomagalno vedenje (BL). Tudi pri tej skupini vrednot so le štiri (širokosrčnost, hrabrost, iskrenost in logičnost) take, ki ne tvorijo statistično pomembne povezave z nobeno evaluacijo. Prizadevnost in odgovornost pa sta instrumentalni vrednoti, pri katerih se je kar pet povezav z evaluacijami izkazalo kot statistično pomembnih.

Nadalje so nas zanimala morebitne razlike v življenjsko-stilnih orientacijah glede na spol udeležencev. Preverjali smo jih z diskriminantno analizo. Wilksova λ se je izkazala kot statistično pomembna ($\lambda = ,841$; $\chi^2_{(8)} = 15,79$, $p = ,045$), kar pomeni, da na osnovi poznavanja evaluacij posameznih skupnih skorov lahko razlikujemo udeležence glede na njihov spol. V spodnji tabeli prikazujemo deskriptivno statistiko evaluacij udeležencev glede na spol ter skupno deskriptivno statistiko.

Tabela 5: Deskriptivna statistika obravnavanih evaluacij pri gibalno oviranih invalidih glede na spol

	moški		ženske		skupaj	
	M	SD	M	SD	M	SD
odvisne spremenljivke						
življenjski stil	111,89	18,13	115,29	17,11	113,96	17,50
zadovoljenost lastnih psihosocialnih potreb	60,68	9,99	59,15	9,98	59,75	9,96
evaluacija soc. klime v lastni primarni družini	77,34	17,83	79,42	15,02	78,61	16,12
normativnost zauživanja alkohola	32,18	8,49	36,27	8,77	34,67	8,84
pripravljenost za pomagalo vedenje	16,03	7,07	17,17	7,19	16,72	7,12
zaznana korist zaradi alkohola	48,82	19,57	44,36	18,60	46,10	19,02
samospoštovanje	36,71	5,84	36,76	6,37	36,74	6,14
depresivnost	39,97	6,40	40,22	7,09	40,12	6,79

Opombe: N_{moški} = 38; N_{ženske} = 59.

Primerjava povprečnih vrednosti pri posamezni evaluaciji med skupinama moških in žensk kaže največja odstopanja pri skupnih skorih normativnost zauživanja alkohola ter pri zaznavi koristnosti in škodljivosti zaradi uživanja alkohola. Enakost povprečja posameznih evaluacij med skupinama smo nadalje preverjali z Wilksovo λ (Tabela 6), kjer se je kot statistično pomembna izkazala zgolj razlika povprečij pri evaluaciji zaznave normativnosti uživanja alkohola. Nobena izmed preostalih evaluacij ni na meji statistične pomembnosti.

Tabela 6: Wilksov test enakosti povprečja skupin

evaluacija	Wilksova λ	F	df1	df2	p
življenjski stil	,991	,868	1	95	,354
zadovoljenost lastnih psihosocialnih potreb	,994	,544	1	95	,463
evaluacija socialne klime v lastni primarni družini	,996	,383	1	95	,537
normativnost zauživanja alkohola	,949	5,149	1	95	,026
pripravljenost za neodvisno in pomagalno vedenje	,994	,592	1	95	,443
zaznana korist zaradi alkohola	,987	1,275	1	95	,262
samospoštovanje	1,000	,002	1	95	,968
depresivnost	1,000	,030	1	95	,862

Ker so kovariance med obema skupinama homogene (*Box's* $M=49,689$; $p=,147$), smo izdelali strukturno matriko (Tabela 7). Vidimo, da le-ta podpira napovedno moč prediktorja, ki se nanaša na evaluacijo normativnosti zauživanja alkohola.

Tabela 7: Strukturna matrika

prediktor	funkcija 1
normativnost zauživanja alkohola	,535
zaznana korist zaradi alkohola	-,266
življenjski stil	,220
pripravljenost za neodvisno in pomagalno vedenje	,181
zadovoljenost lastnih psihosocialnih potreb	-,174
evaluacija socialne klime v lastni primarni družini	,146
depresivnost	,041
samospoštovanje	,010

Nadalje smo preverili, ali lahko na podlagi poznavanja izbranih evaluacij sklepamo o članstvu gibalno oviranih udeležencev v različnih podpornih društvih. V nadaljnji analizi smo v vlogi prediktorjev vključili pet podpornih društev (Društvo paraplegikov, Društvo SONČEK, Društvo distrofikov, Društvo invalidov in Društvo študentov invalidov Slovenije), v katerih je včlanjenih največ udeležencev naše raziskave. Podatke smo obdelali z diskriminantno analizo, v spodnji tabeli pa prikazujemo rezultate.

Tabela 8: Wilksova λ članstva v Društvu paraplegikov

podporno društvo	Wilksova λ	X^2	df	p
Društvo paraplegikov	,897	9,888	8	,273
Društvo SONČEK	,936	5,979	8	,650
Društvo distrofikov	,942	5,450	8	,709
Društvo invalidov	,836	16,275	8	,039
Društvo študentov invalidov Slovenije	,890	10,649	8	,222

Vidimo, da se je kot statistično pomemben izkazal zgolj rezultat pri Društvu invalidov, kar pomeni, da lahko na podlagi poznavanja sumarnih skorov izbranih evaluacij sklepamo zgolj na članstvo v tem društvu. V nadaljevanju podajamo deskriptivno statistiko, ki prikazuje povprečne vrednosti ter standardne deviacije posameznih evaluacij pri udeležencih, ki so se opredelili kot člani Društva invalidov in tistih, ki to niso.

Tabela 9: Deskriptivna statistika članstva v Društvu invalidov

odvisna spremenljivka	članstvo v društvu invalidov					
	DA		NE		skupaj	
	M	SD	M	SD	M	SD
žs	107,16	16,40	115,62	17,46	113,96	17,50
DPS	57,84	9,63	60,22	10,05	59,75	9,96
DK	72,95	16,67	79,99	15,78	78,61	16,12
NDI	29,11	8,33	36,03	8,47	34,67	8,84
BL	18,00	7,96	16,41	6,93	16,72	7,12
U	49,37	18,05	45,31	19,27	46,10	19,02
samospoštovanje	36,11	7,06	36,90	5,93	36,74	6,14
depresivnost	41,16	6,85	39,87	6,80	40,12	6,79

Opombe: $N_{DA} = 19$; $N_{NE} = 78$; žs – življenjski stil; DPS – zadovoljenost lastnih psihosocialnih potreb; DK – evaluacija socialne klime v lastni primarni družini; NDI – normativnost zauživanja alkohola; BL – pripravljenost za neodvisno in pomagalno vedenje; U – zaznana korist zaradi alkohola.

Primerjava povprečnih vrednosti članov in ne članov Društva invalidov kaže na nekoliko večje razlike pri evaluacijah življenjskega stila (žs) ter normativnosti zauživanja alkohola (NDI). Natančnejši vpogled omogočajo rezultati testa enakosti povprečij, ki jih prikazujemo v spodnji tabeli, in ki potrjujejo statistično pomembno razliko med povprečnimi vrednostmi obeh skupin zgolj pri evaluaciji normativnosti zauživanja alkohola (NDI).

Tabela 10: Test enakosti povprečja skupin

spremenljivka	Wilksova λ	F	df1	df2	p
življenjski stil	,963	3,667	1	95	,059
zadovoljenost lastnih psihosocialnih potreb	,991	,867	1	95	,354
evaluacija socialne klime v lastni primarni družini	,970	2,974	1	95	,088
normativnost zauživanja alkohola	,903	10,256	1	95	,002
pripravljenost za neodvisno in pomagalno vedenje	,992	,759	1	95	,386
zaznana korist zaradi alkohola	,993	,695	1	95	,407
samospoštovanje	,997	,252	1	95	,617
depresivnost	,994	,545	1	95	,462

Kovariance med obema skupinama so se izkazale kot homogene (*Box's* $M=34,723$, $p=,799$), kar je omogočilo izdelavo strukturne matrike. Tako lahko na osnovi poznavanja prediktorjev z vpogledom v strukturno matriko ugotovimo relativno diskriminativno predikcijsko vrednost posamičnih prediktorjev.

Tabela 11: Strukturna matrika korelacij med manifestnimi evaluacijami ter kanonično diskriminantno funkcijo.

prediktor	funkcija 1
normativnost zauživanja alkohola	,742
življenjski stil	,444
evaluacija socialne klime v lastni primarni družini	,400
zadovoljenost lastnih psihosocialnih potreb	,216
pripravljenost za neodvisno in pomagalno vedenje	-,202
zaznana korist zaradi alkohola	-,193
depresivnost	-,171
samospoštovanje	,116

O članstvu posameznika v Društvu invalidov nam največ povejo trije prediktorji (Tabela 11). To so evaluacije: zaznane normativnosti zauživanja alkohola, življenjskega stila ter zaznane socialne klime v lastni primarni družini. Hkrati lahko na podlagi dosedanjih rezultatov opazimo, da se je kot najmanj zanesljiv prediktor članstva v Društvu invalidov izkazala stopnja posameznikovega samospoštovanja.

Preverili smo tudi, ali lahko na podlagi poznavanja izbranih evaluacij sklepamo na uporabo pripomočkov (bergle, hodulja, voziček na ročni pogon

in voziček na električni pogon) gibalno oviranih oseb. Ponovno smo izvedli diskriminantno analizo ter preverili pomembnost Wilksove λ pri posameznem pripomočku.

Tabela 12: Wilksova λ vpliva pomembnosti uporabe določenega pripomočka gibalno oviranih invalidov

pripomoček	Wilksova λ	X^2	df	p
bergle	,898	9,817	8	,278
hodulja	,904	9,222	8	,324
voziček na ročni pogon	,858	13,983	8	,082
voziček na električni pogon	,928	6,763	8	,562

Rezultati kažejo, da uporaba pripomočkov ni statistično pomembno povezana z življenjsko-stilnimi orientacijami njegovih uporabnikov v primerjavi z orientacijami udeležencev, ki specifičnega pripomočka ne uporabljajo. Najbližje meji statistične pomembnosti je uporaba vozička na ročni pogon ($p=,082$) (Tabela 12).

Na koncu smo skušali s Faktorsko analizo preveriti, ali je v skupini gibalno oviranih invalidov sumarne skore evaluacij, ki predstavljajo metafaktorje, na podlagi določenih podobnosti možno združiti v manjše število faktorjev. KMO in Bartlettov test sta dala statistično pomemben rezultat ($p<,000$; $KMO=,791$; $X^2=251,939$; $df=28$).

V spodnji tabeli prikazujemo deleže, ki jih lahko pojasni posamezna komponenta.

Tabela 13: Delež pojasnjene variance

komponenta	lastnosti		
	skupaj	% variance	komulativni %
1	3,369	42,117	42,117
2	1,152	14,404	56,521
3	1,023	12,789	69,310
4	,778	9,726	79,036
5	,631	7,885	86,921
6	,509	6,359	93,280
7	,347	4,335	97,615
8	,191	2,385	100,000

Vidimo, da pojasnjuje sumarne skore izbranih evaluacij in samospoštovanja ter depresivnosti, osem komponent, pri čemer le prve tri zadostujejo Kaiserjevemu kriteriju in tako omogočajo nadaljnjo interpretacijo. Skupaj pojasnijo prve tri komponente skoraj 70% celotne variance. Največji delež (42%) pojasni prva komponenta. Opravili smo tudi rotacijo varimax.

Tabela 14: Rotirana komponentna matrika

faktor	komponenta		
	1	2	3
življenjski stil	,869	,175	-,080
zadovoljenost lastnih psihosocialnih potreb	,844	,179	-,009
evaluacija socialne klime v lastni primarni družini	,328	,726	,215
normativnost zauživanja alkohola	-,053	,203	-,833
pripravljenost za neodvisno in pomagalno vedenje	-,124	-,792	,318
zaznana korist zaradi alkohola	-,381	,183	,605
samospoštovanje	,818	,066	-,148
depresivnost	-,739	-,234	,066

Na podlagi rezultatov zgornje tabele opazimo, da lahko s prvo komponento pojasnimo tri metafaktorje: evaluacijo življenjskega stila, evaluacijo zaznane zadovoljenosti lastnih psihosocialnih potreb ter ocene na lestvici samospoštovanja. Ob analizi druge komponente lahko zaključimo, da v ustrezni meri pojasnjuje dva metafaktorja: evaluacija socialne klime v lastni primarni družini ter evaluacija pripravljenosti za neodvisno in pomagalno vedenje. Tudi s tretjo, zadnjo komponento, lahko pojasnimo dva faktorja (evaluacijo normativnosti zauživanja alkohola ter evaluacijo zaznane koristi zaradi uživanja alkohola).

::INTERPRETACIJA

Pričujoči prispevek izhaja iz diplomskega dela, ki smo ga posvetili populaciji gibalno oviranih invalidov. V 80.-ih letih se je v Sloveniji pričela deinstitucionalizacija, kar pomeni, da tudi najtežje gibalno ovirani v vse večji meri bivajo v domačem okolju in manj v njim namenjenih institucijah (Napret, 1997). Glede na to, da živi v Sloveniji kar 7 do 9 odstotkov gibalno oviranih invalidov (Zupan, 2010) in da se njihovo število še povečuje (Napret, 1997), smo mnenja, da je problematiki gibalno ovirane invalidnosti posvečenega premalo znanstvenega zanimanja in raziskovanja, posebej iz psihološkega vidika. Omenjena populacija je zaradi svojega primanjkljaja (še vedno) žrtev predsodkov in stereotipov, zato je temeljnega pomena, da znamo odgovoriti

na vprašanji: “Zakaj in v čem se gibalno ovirani invalidi razlikujejo od populacije, ki nima statusa invalidnosti?” in “Kakšne so specifične značilnosti oseb znotraj same skupine gibalno oviranih invalidov?”.

V prispevku smo se osredotočili na drugo vprašanje in skušali podati nekaj primerjav znotraj skupine gibalno oviranih invalidov.

Najprej smo preverjali povezave med evaluacijami zaznanih stopenj zadovoljenosti lastnih psihosocialnih potreb in terminalnimi (Tabela 3) ter instrumentalnimi (Tabela 4) vrednotami. Na podlagi rezultatov, prikazanih v obeh tabelah, lahko zaključimo, da tvorijo terminalne vrednote v skupini gibalno oviranih invalidov z evaluacijami več pomembnih povezav. Slednje lahko razložimo s pomočjo Rokeachove (1973; v Musek 2010) opredelitve terminalnih in instrumentalnih vrednot. Terminalne vrednote tako opredeljuje kot zaželeno končna stanja. Te vrednote so torej cilji in ideali. Instrumentalne vrednote pa so predstave o vedenju, kar pomeni, da predstavljajo sredstva za doseganje zaželenega. Menimo, da so se terminalne vrednote v povezavi z evaluacijami sumarnih skorov v skupini gibalno oviranih invalidov izkazale kot pomembnejše v primerjavi z instrumentalnimi vrednotami, predvsem zato, ker obsegajo osebne in socialne vrednote. Slednje lahko podpremo z modeloma sprejemanja invalidnosti (medicinski model invalidnosti in socialni model invalidnosti; Carson, 2009), katerih teorija v večji meri zajema osebne in societalne vrednote; moralne vrednote in vrednote kompetence, ki sodijo v skupino instrumentalnih vrednot, pa dojemamo kot manj izražene. Na podlagi modelov, ki jih omenja Carson (2009), predpostavljamo, da dajejo gibalno ovirani invalidi v procesu sprejemanja svoje invalidnosti večji poudarek osebnim in socialnim vrednotam, kar podpira dobljene rezultate.

Kot pišemo v Uvodu, poteka socializacija gibalno oviranih invalidov po dveh modelih – po medicinskem modelu in po socialnem modelu (Carson, 2009). Osebe, ki trpijo za gibalno oviranostjo morajo skozi svoj proces socializacije sprejeti svojo “drugačnost” ter se sprijazniti z dejstvom, da bodo do konca svojega življenja v večji ali manjši meri odvisni od drugih in da bodo morali svoj življenjski stil prilagajati svojim fizičnim zmožnostim (Napret, 1997). Menimo, da vse to pomembno vpliva na oblikovanje sheme o samem sebi ter na samovrednotenje, ki se odraža tudi v stopnji izražene samospoštovanja. Na podlagi pregleda različnih študij, ki so se ukvarjale s samospoštovanjem gibalno oviranih oseb, smo predpostavljali, da bo stopnja izražene samospoštovanja pri gibalno oviranih ženskah pomembno nižja od stopnje izražene samospoštovanja pri gibalno oviranih moških. Pri tem smo izhajali iz teorije, ki zagovarja vpliv družbenih vlog (Omolayo, 2009). Prevzemanje teh bi naj bilo pri moških bolj orientirano na posameznikovo individualnost, pri ženskah pa bi naj prevladovali vplivi družbenega okolja. Ključna vloga, ki sproža pri

gibalno oviranih invalidkah notranje konflikte ter psihične stiske, je vloga matere, ki je večinoma ne prevzemajo, kar vodi do razvrednotenja samih sebe in se posredno kaže v znižanem samospoštovanju. Rezultati diskriminantne analize (Tabela 6) so pokazali, da na podlagi poznavanja stopnje izraženosti posameznikovega samospoštovanja, ne moremo sklepati o njegovem spolu, kar ne podpira naše hipoteze in se ne sklada s predstavljeno teorijo. Kot statistično pomemben kriterij, ki omogoča razločevanje glede na spol, se je izkazala evaluacija normativnosti zauživanja alkohola (NDI), ki pojasnjuje največ variance (Tabela 7) in ki so ga ženske v povprečju ocenjevale z višjo oceno in so do zauživanja alkohola manj tolerantne kot moški. Slednje povezujemo s procesom socializacije in prevzemanjem identitete (Kačič, 2008), ki ženske v dosti manjši meri asociira z zauživanjem alkohola kot moške.

Zanimalo nas je tudi, ali je na osnovi evaluacij zaznanih stopenj zadovoljenosti lastnih psihosocialnih potreb možno razločevati med gibalno oviranimi invalidi glede na njihovo članstvo v različnih podpornih društvih in glede na uporabo pripomočkov, ki pomenijo različne prilagoditve življenjskega stila. Rezultati, zbrani v tabeli 8, kažejo, da je na osnovi poznavanja evaluacije normativnosti zauživanja alkohola (NDI) možno razlikovati med člani in ne člani Društva invalidov Slovenije, med člani ostalih podpornih društev pa ne. Pri interpretaciji dobljenih rezultatov se sklicujemo predvsem na populacijo, ki jo obsegajo posamezna društva. Člani društva distrofikov so tako osebe, obbolele za živčno mišičnim obolenjem; Društvo SONČEK združuje člane s diagnosticirano cerebralno paralizo; gibalno ovirani študentje so včlanjeni v Društvo študentov invalidov Slovenije. Nekoliko natančneje smo pregledali spletno strani vseh teh društev ter prišli do spoznanja, da se omenjena tri društva v prvi vrsti zavzemajo za pravice svojih članov ter so usmerjana k temu, da jim skušajo pomagati pri njihovih vsakdanjih opravilih. Izpostavljajo ključne probleme populacije, ki jo zajemajo (npr.: prevozi, fizioterapije, študentsko življenje, ...). Nudijo tudi športne aktivnosti in rekreacijo, ki je v največji meri prisotna pri Društvo paraplegikov, kjer imajo celo ekipo paraolimpijcev. Društvo invalidov, za katerega se je izkazalo, da je na podlagi poznavanja prediktorjev, zgolj tu možno določiti članstvo v njem, se od ostalih društev nekoliko razlikuje. Za razliko od ostalih društev članov ne povezuje neka specifična diagnoza (Društvo distrofikov, Društvo SONČEK, Društvo paraplegikov), starost (Društvo študentov invalidov Slovenije), izrazita interesna dejavnost (npr.: paraolimpijada v Društvu Paraplegikov). Članom je skupno zgolj to, da imajo status invalida. Na njihovih spletnih straneh ne izstopa borba za posebne pravice članov, seznam zakonov, aktov kot je to prisotno na spletnih straneh preostalih obravnavanih podpornih društev, ampak poudarjajo pomen družabnih dogodkov. Vsa društva svojim članom ponujajo

športne aktivnosti in rekreacijo, a se ta storitev ni izkazala kot ključna, kar navajajo Boškić idr. (2008). Presenetila pa nas je pomembnost prediktorja, ki se nanaša na evaluacijo normativnosti zauživanja alkohola (NDI), na katerem so se člani Društva invalidov izkazali kot pomembno manj tolerantni.

Rezultati diskriminantne analize (Tabela 12) pa na osnovi izbranih evaluacij ne opravičujejo razločevanja med skupinami gibalno oviranih invalidnih oseb, ki uporabljajo različne pripomočke, ki pomenijo različne prilagoditve življenjskega stila. Izhajajoč iz tega lahko podpremo Carso-novo (2009) teorijo sprejemanja invalidnosti, ki govori o medicinskem in socialnem modelu invalidnosti. V obeh poudarja, da invalidi sprejemajo svojo identiteto izključno na podlagi primerjav sebe v odnosu do družbe. Menimo, da posameznikovo shemo o sebi v največji meri določajo njegove fizične karakteristike ter zmožnost prevzemanja družbenih vlog. Glede na to, da uporabljajo vsi gibalno ovirani udeleženci nek pripomoček, predpostavljamo, da lahko na sprejemanje njihove identitete vpliva uporaba pripomočka, pri čemer pa menimo, da sam tip pripomočka ni pomemben.

Posebej zanimivi se nam zdijo rezultati faktorske analize, po katerih lahko gibalno ovirane invalide opišemo z zgolj tremi komponentami, ki smo jih skušali poimenovati na podlagi podobnosti pripadajočih metafaktorjev. Prvo komponento smo upoštevali izločene metafaktorje, ki se nanašajo predvsem na posameznika samega, poimenovali Osebna samoocena. Druga komponenta združuje oceno socialne klime v posameznikovi primarni družini ter pripravljenost za neodvisno in pomagalno vedenje, kar nas je asociiralo na vzgojo in na poimenovanje Socializacijsko-vzgojna dinamika. Sumarna skora evaluacije zaznane normativnosti zauživanja alkohola ter zaznavanja koristi zaradi uživanja alkohola, pa se oba zelo očitno nanašata na alkohol, kar je botrovalo poimenovanju komponente kot Sindrom odvisnosti od alkohola.

Pričujoči članek omogoča vpogled v nekatere aspekte gibalno ovirane invalidnosti. Dobljeni rezultati so tako lahko različnim kadrom (psihologi, specialni in rehabilitacijski pedagogi, socialni delavci, delovni terapevti, ...), ki pri svojem delu prihajajo v stik z obravnavano populacijo, v pomoč pri oblikovanju psihosocialne rehabilitacije na področju invalidnosti – posameznike lahko obravnavajo bolj ali manj enako ne glede na pripomoček, ki ga uporabljajo ter dajejo poudarek terminalnim vrednotam in pacientom tako posredno približajo sprejemanje invalidnosti.

V nadaljevanju pa bi izpostavili tudi pomanjkljivosti, na katere smo nale-teli ob izvedbi raziskave in katerim bi bilo potrebno ob morebitni ponovitvi študije izkazati več pozornosti ter jih skušati odpraviti. Začeli bi s kritiko, ki so jo podali udeleženci raziskave (gibalno ovirani invalidi). Mnogim se je zdel

uporabljeni vprašalnik predolg in prezahteven, kar je proti koncu vprašalnika botrovalo upadu njihove motivacije. Izpolnjevanje vprašalnika jim je vzelo veliko časa, zato si ob morebitni vnovični udeležbi v kaki podobni raziskavi želijo krajših vprašalnikov. Udeleženci pa so podali tudi nekaj pohval. Večini je bilo všeč, da lahko tudi oni sodelujejo pri znanstvenih raziskavah in da je raziskava posvečena njihovi problematiki; nekateri pa so v obsegu in zahtevnosti vprašalnika videli tudi pozitivno posledico, ki se je izražala predvsem v zelo natančnem samospoznavanju in samozavedanju. Preko izpolnjevanja vprašalnika se bili na nek način "prisiljeni" pomisliti na tiste vidike svojega življenja, ki jih v svojem vsakdanu zanemarjajo. Omenili bi tudi nekatere tehnične pomanjkljivosti. Čeprav smo v vzorec zajeli 100 udeležencev, je ta številka za podajanje strogih zaključkov še vedno premajhna. Ob morebitni razširitvi ali ponovitvi raziskave, bi bila zaželena vključitev večjega vzorca, ki bi bil tudi nekoliko bolj izenačen po demografskih spremenljivkah.

V diplomski nalogi smo zajeli predvsem socialno psihološki vidik, katerega delček smo skušali predstaviti tudi preko predstavljenega prispevka. Vsakdanje življenje gibalno oviranih invalidov pa ni omejeno zgolj na to področje, ampak se prepleta. Na podlagi tega, bi se bilo potrebno ciljni populaciji posvetiti tudi v domeni drugih področij psihologije (npr.: zaposlovanje gibalno oviranih invalidov – psihologija dela in organizacije; ključne osebnostne lastnosti – psihologija osebnosti, ...), kar bi dalo bolj celosten pogled in omogočalo učinkovitejše delo s to populacijo.

::LITERATURA

- Anderson, D. M., Wozencroft, A. in Bedini, L. A. (2008). Adolescent Girls' Involvement in Disability Sport: A Comparison of Social Support Mechanisms. *Journal of Leisure Research*, 40 (2), 183-207.
- Boškić, R., Žakelj, T. in Humer, Ž. (2008). Everyday Life of Disabled Persons in Slovenia: The Case of Family Life and Leisure Time. *Revija za sociologiju*, 39 (4), 251-265.
- Brejc, T. (1979). Sociološki in socialno-psihološki vidiki prizadetosti in rehabilitacije. V T. Brejc, S. Grobelnik, A. Kavar-Vidmar in Z. Neuman (ur.), *Rehabilitacija*. Ljubljana: Zavod za rehabilitacijo.
- Crocker, J. in Major, B. (1989). Social Stigma and Self-Esteem: The Self-Protective Properties of Stigma. *Psychological Review*, 96 (4), 608-630.
- Fichten, C. S., Robillard, K., Judd, D. in Amsel, R. (1989). College students with a physical disability: Myths and realities. *Rehabilitation Psychology*, 34 (4), 243-257.
- Hamilton, D. L. (2005). *Social cognition*. New York, Hove: Psychology Press.
- Hughes, R. B., Robinson-Whelen, S., Taylor, H. B., Swedlund, N. in Nosek, M. A. (2004). Enhancing Self-Esteem in Women With Physical Disabilities. *Rehabilitation Psychology*, 49 (4), 295-302.
- Kačič, M. (2008). Izstopanje iz družbene vloge invalida (Individualizacija identitete in kaj storiti, da bi se ji izognili). *Socialno Delo*, 47 (3-6), 145-153.
- Musek, J. (2010/1. izdaja). *Psihologija življenja*. Ljubljana: Inštitut za psihologijo osebnosti. Tisk: ČukGraf d.o.o.
- Napret, B. (1997). Od institucionalizacije do deinstitutionalizacije in odnos do ljudi z najtežjo invalidnostjo. V A. Zupan in C. Uršič (ur.), *Neodvisno življenje najtežje gibalno oviranih* (str. 11-20). Ljubljana: Inštitut Republike Slovenije za rehabilitacijo.
- Omolayo, B. (2009). Self-Esteem and Self-Motivational Needs of Disabled and Non-Disabled: A Comparative Analysis. *Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences*, 1 (2), 449-458.
- Rus, V. S. (2004). *Sociopsihologija kot sodobna paradigma socialne psihologije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

INTERNETNI VIRI

- Carson (2009). The Social Model of Disability. Sneto dne 5. 11. 2010, s spletnega naslova: <http://www.ukdpc.net/library/Social%20Model%20of%20Disability2.pdf>
- Zakon o invalidskih organizacijah (ZInvO), Uradni list RS 108/2002 z dne 12. 12. 2002, 5. člen, 3. odstavek. Sneto dne 12. 11. 2010, s spletnega naslova: <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=2002108&stevilka=5311>
- Zakon o zaposlitveni rehabilitaciji in zaposlovanju invalidov (ZZRZ1), Uradni list RS 16/2007 z dne 23. 2. 2007, 3. člen. Sneto dne 12. 11. 2010, s spletnega naslova: <http://www.uradni-list.si/1/content?id=78532>
- Zupan, A. (2010). Invalid v urbanem okolju. *Vita*. Sneto dne 22. 10. 2010, s spletnega naslova: <http://www.revija-vita.com/>

Sladana Mihajlović
**RAZLIKE V
PREFERENCAH
'MANAGERSKEGA
STILA' GLEDE NA
DEKLARATIVNO
NACIONALNO
PRIPADNOST**

103-117

PARTIZANSKA IO A
SI-1381 RAKEK
E-MAIL: DRSMIHJLOVIC@GMAIL.COM
MOBILE PHONE: +386 41 455 000

::POVZETEK

VSEM MANAGERSKIM USMERITVAM NAJ BI BILA NE GLEDE NA KULTURNE RAZLIKE SKUPNA DVA FAKTORJA: SAMOSTOJNOST V ODLOČANJU IN AKCIJI TER UVELJAVITEV LASTNIH SPOSOBNOSTI. PODOBNE SO TUDI TEMELJNE ZAHTEVE, KI SE POSTAVLJAJO PRED MANAGEMENT INTELIGENTNOST, SPOSOBNOST ZA USMERJANJE DRUGIH, STREMLJENJE ZA STATUSOM IN (SAMO)INICIATIVNOST.

V pričujočem prispevku nas je zanimalo, ali obstajajo razlike v preferencah 'managerskega stila' glede na deklarativno nacionalno pripadnost in ali se vrednote pri izbiri idealne službe razlikujejo glede na kategorijo nacionalna pripadnost. Naše udeležence je predstavljalo šest različnih skupin študentov (ekonomisti, strojniki, študentje managementa, pravniki, sociologi in psihologi), ki sem jih zajela v raziskavi. Vsega skupaj 269 študentov, od tega od tega 175 udeleženk in 94 udeležencev.

Za zbiranje podatkov je bil uporabljen večinoma originalen konstruiran vprašalnik z različnimi pod – vprašalniki. Profili socialno – vrednotnih orientacij so torej za različne skupine različni. Ugotovili smo, da ni razlik med skupinami študentov in deklarativno nacionalno pripadnostjo v preferencah vodstvenega stila v slovenskem gospodarstvu.

Ključne besede: vrednotne orientacije, vrednote, vodenje, vodstveni oz. managerski stil, nacionalna pripadnost, izbira idealne službe, skupine študentov.

ABSTRACT

DIFFERENTIATING AMONG PREFERENCE OF 'MANAGEMENT STYLE' REGARDING DECLARATIVE NATIONAL CITIZENSHIP

In all management guidance there are two common factors regarding the cultural differences: independence in making decision, action and enforcement of your own abilities. The most similar are also basic demands which stands in front of management: intelligence, ability of guiding others, striving for status and (self)-initiative.

In the research, I was interested if the differences exist in preference of 'management style' regarding declarative national citizenship and if the values in the selection of the ideal work vary depending on the category of national citizenship. Respondents have been consisted of six different groups of students (economy students, mechanical engineering students, management students, law students, sociology students and psychology students), which have been included in the survey. A total of 269 students have been questioned, of which 175 have been females and 94 males.

Comprehensive and mostly originally constructed questionnaire with different sub – questionnaires was applied. The socio – value orientations are different in different groups. We came to conclusion that there are no differences among the group of students and declarative national citizenship in preferences of 'management style' in Slovenian economics.

Key words: value orientations, values, management, management/managerial style, national citizenship, ideal choice of work, different student groups.

::UVOD

Pričujoči prispevek ima predvsem namen predstaviti enega od zanimivih aspektov empiričnega pristopa k raziskovanju izbranega problema. Obsežna in izčrpna elaboracija teoretičnega ozadja, je v pričujočem članku skrčena na vsebinski in stilistični prikaz, ki naj bi poudaril tradicijo in pomembnost tem tudi za tiste, ki se z omenjeno problematiko sicer raziskovalno ne ukvarjajo, je pa le ta očitno ves čas prisoten vidik "psihologije in sociologije njihovega vsakdanjega življenja".

Vodenje je večplastni pojem, zato se tudi definicije številčne ter se med seboj razlikujejo glede na aspekt, ki ga izpostavljajo. Sadler (1997) je na podlagi analize večih definicij, določil glavne komponente vodenja. Tako naj bi bilo vodenje aktivnost ali proces. Ta proces obsega pojave kot so vpliv, zgleđno vedenje¹ ali prepričevanje. Vključuje tudi udeležence, in sicer voditelje in privržence. Kot zadnjo komponento avtor navaja različne izide procesa – najbolj očitni so doseženi cilji, pa tudi predanost posameznikov tem ciljem, povečanje skupinske kohezivnosti in okrepitev ali sprememba organizacijske kulture. Kulturo sistema Hofstede (1980) definira kot psihološko imetje organizacije in kot taka predstavlja kolektivno programiranje mišljenj in delovanja a) družbene kulture (predvsem vrednote, socializacija) in organizacijske kulture (predvsem praktično delovanje). Vrednote pa so bile tudi predmet njegovega preučevanja in prav tako del moje raziskave, nanašajoč se na izbiro idealne službe. V zadnjih desetletjih so postale vrednote imeniten predmet medkulturnega preučevanja in so izraz samega jedra človeštva in človeških kultur.

Vrednotni sistem pa je trajnejša organizacija prepričanj, ki se nanašajo na prednostne načine vedenja ali na eksistenčna stanja na kontinuumu pomembnosti. Trajnost vrednotnega sistema ni absolutna. Je toliko stabilnejši, kolikor zagotavlja kontinuiteto edinstvenih dimenzij osebnosti in različnih socializacijskih učinkov.

¹"Exemplary behaviour".

Hkrati pa je v tolikšni meri nestabilen, da omogoča preurejanje vrednot glede na njihovo pomembnost kot izraz sprememb v kulturi, družbi ali na podlagi posameznikovih izkušenj (Rokeach, 1973).

Kane (2001), ki v svojem opisu izpostavlja moralno dimenzijo vodenja, poudarja neprisilno, vzajemno naravo odnosa med voditelji in privrženci oz. volivci (če uporabimo manj obremenjen oz. bolj korekten pojem)².

Nasprotno je Weber (1992) v preteklosti omenil, da se v politiki kot pogosto sredstvo uporablja prisila. V številnih primerih je doseganje "dobrih" ciljev vezano na to, da je treba vzeti v zakup moralno dvomljiva ali vsaj nevarna sredstva in možnosti ali tudi verjetnost neprijetnih stranskih posledic.

Kane (2001) dalje meni, da so voditelji neizogibno tudi simboli, saj vrhovni voditelj skupnosti ali naroda simbolizira kolektivno identiteto skupine in kontinuiteto.

Vodenje naj bi se potemtakem na splošno razlikovalo od managementa³; delno na račun svoje simbolične vloge in delno na podlagi dejstva, da so voditelji manj tesno povezani z organizacijo kot managerji – in seveda, nekateri voditelji sploh niso vezani na nobeno organizacijo.

S psihoanalitičnega vidika je Zaleznik (1977; po Bass, 1990: 386) ugotovil, da se vodje in managerji razlikujejo v tem, v kakšnem odnosu delujejo do svojih vlog in podrejenih. Vodje so karizmatični, privlačijo močna čustva z željo, da se z njimi identificirajo in proizvajajo intenzivne medsebojne odnose.

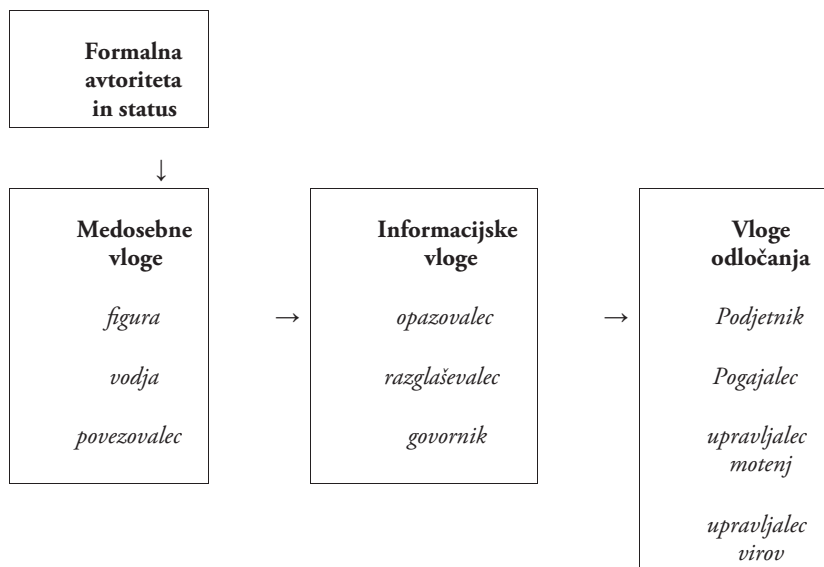
Vedno pošljejo jasne signale njihovega namena in poslanstva; managerji pa skušajo biti bolj ambiciozni ali tihi glede njihovih namenov. Vodje spodbujajo oziroma povzročajo pobudo, zanimivost pri delu. Managerji se raje vidijo v igranju svoje vloge, medtem ko vodje igrajo sami sebe. Vodje so bolj usmerjeni, da ideje artikulirajo in projektirajo v podobe, medtem ko so managerji usmerjeni bolj v proces. Voditelji so, za Zaleznika, bolj spremenljivi oziroma transformacijski kot managerji. Z druge strani managerji prakticirajo naključno nagrajevanje in management z izjemo, z željo ohraniti kontroliran, racionalen in pravičen sistem. Medtem ko managerji tolerirajo svetovljanstvo, voditelji odreagirajo nanj 'kot na prizadetost'.

Henry Mintzberg (1998) opredeljuje managerja kot osebo, ki je odgovorna

²Konotacije besede – privrženec – (follower) preveč napeljujejo na pasivnost in odvisnost, kar ne more veljati za vse, ki so v dvosmerni izmenjavi z voditeljem. Zato je morda bolj primerna uporaba besede – "volivec" (constituent), čeprav v določenih kontekstih lahko deluje okorno – Gardner, 1990.

³Avtor uporablja izraz "leadership", ki ga prevajamo kot vodenje in "management", ki bi ga lahko prevedli kot poslovno vodenje. Možina (1994) pri razločevanju obeh oblik vodenja trdi, da je glavni poudarek pri procesu vodenja kot managementa v doseganju organizacijskih ciljev, glavni poudarek pri procesu vodenja kot leadershipa pa je v vplivanju na ljudi, da bi dosegli cilje, pri čemer ni nujno, da gre za cilje organizacije. Vodenje (leadership) naj bi bil eden vitalnih vidikov procesa vodenja (management), ki vključuje tudi funkcije kot so planiranje, organiziranje, razdeljevanje in pogajanje (Hersey in Blanchard, 1982; po Možini 1994).

za organizacijo ali poslovno enoto. S pozicijo mu je uradno dodeljena formalna avtoriteta nad enoto, katero vodi. Iz formalne avtoritete izhaja status, ki vodi do različnih medsebojnih odnosov in od tu izhaja dostop do informacij. Informacije mu pomagajo pri odločanju in strategijah pri vodenju enote. Managerjevo delo se najlažje opiše s pomočjo različnih vlog oziroma organiziranih svetov vedenj, ki so identificirana z njegovo pozicijo. Kot je razvidno iz Slike 1, je formalna avtoriteta pogoj za nastanek treh medosebni vlog, te pa omogočajo nastanek treh informacijskih vlog. Medosebne in informacijske vloge pa managerju omogočajo 'igranje' štirih vlog odločanja.



Slika 1: Vloge managerja (Mintzberg, 1998)

Opisane vloge med seboj niso lahko ločljive, saj skupaj tvorijo povezano celoto. Nobena od naštetih vlog ne sme biti izpuščena, saj brez nje manager ne more celovito opravljati svojega dela. Drži dejstvo, da različni managerji ne posvečajo vsem vlogam enake pozornosti.

Raziskovalna dela, ki opredeljujejo managerja, se lahko lotimo z dveh vidikov; osredotočimo se lahko na značilnosti dela (koliko časa manager dela, kje, s kolikimi prekinitvami, s kom dela, preko katerih medijev komunicira) ali na vsebino dela (katere aktivnosti manager v resnici izvaja in zakaj).

V starejših teorijah vodenja organizacije je vodenje opredeljeno kot ena od štirih funkcij managementa. To so: načrtovanje, organiziranje, vodenje in kontroliranje v skladu z opredeljenimi organizacijskimi cilji. Procesna pomembna za management naj bi bila poleg osnovnih funkcij tudi komuniciranje in odločanje.

“Skupaj z drugimi funkcijami managerja vodenje pripomore k učinkovitosti in uspešnosti podjetja kot celote in njegovih delov.” (Rozman in drugi, 1993: 201) Tradicionalni management je izhajal iz strukture organizacije, predpostavljala je red in stabilnost. Ob koncu prejšnjega stoletja pa se je uveljavil trend, ki vodenje ločuje od tradicionalnega menedžmenta. Vodenje kot samostojna funkcija je odgovor na vprašanje, kako v vse bolj dinamičnem in spreminjajočem okolju ostati uspešen. Hellriegel in Slocum ugotavljata, da “...vodenje ni management. Management se osredotoča na to, da zagotavlja red in konsistentnost v organizaciji. To vključuje načrtovanje, organiziranje, kadrovanje, finančno poslovanje, nadzor in postavljanje ciljev glede kvalitete. Vodenje je zmožnost vplivati, motivirati in usmerjati druge, za doseg nekaterih ciljev.” (Hellriegel in Slocum v Berlogar, 2000: 120) Management in vodenje se ne izključujeta, ampak se prepletata, za uspeh podjetja sta v enaki meri pomembna oba. Biti dober vodja ne pomeni vedno biti dober manager in seveda tudi obratno ne. Zaželeno oziroma idealnotipsko je, da je oboje združeno v eni osebi. Lahko je razumeti vodenje tudi da, “...vodenje kot management obstaja zato, da zagotavlja cilje organizacije, medtem ko se vodenje kot 'leadership' pojavi vedno, ko kdo želi vplivati na vedenje posameznika ali skupine ne glede na razlog, saj gre lahko tudi za cilje posameznika, ki niso nujno skladni s cilji organizacije.” (Hersey in Blanchard v Možina, 1994: 6)

Vodenje tako vključuje upravljanje in vplivanje. V tem primeru se management nanaša izključno na organizacijo, 'leadership' pa tudi preko njenih meja. Večina teorij vodenja ostaja znotraj meja podjetja in utemeljuje aktivnosti v podjetju.

Z vidika ločevanja funkcij upravljanja in vodenja managerju in vodji pripadajo različne lastnosti. Omenjenih funkcij ne gre strogo ločevati, saj ena drugo dopolnjujeta. “Management lahko obravnavamo kot pozicijo, vodenje pa kot vlogo. Pozicija managerja je vezana na hierarhijo v podjetju, vloga vodje pa na posameznika.” (Hočevcar in drugi, 2003: 151)

Manager je razumen, vztrajen, stvaren, preudaren, analitičen, avtoritativen, svetuje in rešuje probleme, njegova moč izhaja iz položaja. Na drugi strani je vodja vizionarski, strasten, kreativen, fleksibilen, navdušujoč, inovativen, pogumen, povzročatelj spremembe, njegova moč izhaja iz osebnostnih lastnosti. “Managerji so ljudje, ki stvari opravljajo pravilno, vodje pa so ljudje, ki delajo prave stvari.” (Bennis in Nanus, 1985: 21) Čisti idealni tipi ne obstajajo oziroma so izredno redki. Dejstvo pa je, da so veliki vodje najprej odlični managerji in šele nato odlični vodje.

Uspešnost v managementu je prav tako pomemben dejavnik, kajti dobro je vedeti, kdo je (bo) uspešen in kdo ni, je faktor, ki lahko marsikdaj prihrani številne napake, slabe poslovne rezultate in konfliktna situacije. Za uspešnega vodjo oziroma managerja so vsekakor pomembni (visoka) inteligentnost, (for-

malna) izobrazba in (neposredno uporabno) znanje. To so tako imenovane 'izmerljive' oziroma 'eksaktne' kakovosti in hkrati nujni pogoji za resnično dobrega vodjo. Uspešen vodja se odlikuje tudi po tem, da ima občutek za ljudi, sposobnost prepoznavanja subtilnih informacij, ki mu jih verbalno ali neverbalno sporočajo sodelavci. Prav tako ima sposobnost vživljanja v druge ljudi, ima intuicijo, zna začititi težave, čeprav niso jasno izražene (Praprotnik, Revija Podjetnik, 2008:40).

O skupinah, ki jim pripadamo, si oblikujemo različne predstave, misli, spoznanja, čustva in občutja. Celoto vseh teh prvin, ki jih doživljamo v odnosu do neke skupine, imenujemo skupinska zavest. S skupinsko zavestjo se povezuje občutje skupinske identitete. To zajema celoto predstav o skupini, s katero se posameznik identificira in po kateri se omenjena skupina razlikuje od drugih skupin istega razreda. Analogno kot o nacionalni zavesti lahko govorimo tudi o nacionalni identiteti.

Erikson (1976) je bil eden prvih, ki je opozoril na koncept individualne identitete. Henry Tajfel in John Turner sta kasneje (Tajfel, 1978) vpeljala pojem socialne identitete in socialne kategorizacije. Njun pojem identitete ne zajema različnih socioloških, etnoloških, antropoloških in drugih interdisciplinarnih razsežnosti.

Na drugi strani velja, da se nobena opredelitev socialne identitete ne more izogniti psihološkemu pristopu. Nacionalna, poklicna in kulturna identiteta so npr. različne kategorije socialne identitete.

Tako kot druge socialne identitete, je tudi nacionalna identiteta funkcija konsistentnosti socialnega vpliva različnih socialnih agensov, je torej multipla posledica različnih socializacijskih učinkov (Rus, 1994). Tako socialna, kot nacionalna identiteta sta povezani z grupno strukturo, procesi, klimo in kulturo. Gre za fenomene, ki so značilni tako za znotrajkupinsko/ nacionalno, kot medskupinsko/ internacionalno socialno dinamiko.

Vsi pripadamo določenim narodom, rasam, socialnim slojem, religijskim ter etničnim skupinam (Tajfel, 1978). Vse, kar "znamo" povedati v zvezi s socialno psihologijo skupin, lahko povemo tudi na primeru naroda. Nacionalno poistovetenje je ena od najbolj pomembnih "socialnih identitet" posameznika. Velja pripomniti, da obravnavanje naroda zahteva tudi societalno psihološki pristop, hkrati pa gre za eno najpomembnejših socioloških skupin (Giddens, 1993; Peabody, 1985).

Čeprav se pri tej temi ne bomo posebej ustavljali, velja pripomniti: narod je kategorija, ki je izjemno pomembna tudi s psihološkega vidika. Razumljiv jezik, prepoznavna pravila in kultura, osvojene socialne navade vsakdanjega življenja itd. so hkrati dejavniki zadovoljevanja potreb po varnosti. Ta je

namreč odvisna ravno od prepoznavnosti, razumljivosti in predvidljivosti dogajanja, ki nas obdaja.

Navezanost na svoj narod je zato tudi temeljna vrednota vsakega pripadnika določenega naroda. Lastna *nacionalna identiteta* pa naj bi vključevala tudi spoštovanje drugih narodov, njihovih pravic, kulture in posebnosti. Zapleten fenomen, povezan z narodovo identiteto je nacionalizem. V strokovni psihološki literaturi obstaja zelo malo študij, ki se nacionalizma lotevajo s socialno – psihološkega vidika. Ena od izjem je Billig (Billig, 1995). Nacionalizem je lahko tudi posebna vrsta ideologije. Ker študij ideologije zahteva multidisciplinarnen pristop (Dijk, 1998), velja to tudi za študij nacionalizma.

::OPREDELITEV PROBLEMA IN CILJI

Problem lahko v splošnem izrazim z vprašanjem, ali med skupinama slovenskih in ne – slovenskih udeležencev oz. študentov v aktualni raziskavi obstajajo pomembne razlike ($p \leq 0.05$) v preferencah 'managerskega stila' in ali se vrednote ($p < 0.05$) pri izbiri idealne službe razlikujejo glede na kategorijo nacionalna pripadnost.

::HIPOTEZA

H I: Ali obstajajo razlike v preferencah 'managerskega stila' glede na deklarativno nacionalno pripadnost? (*uporabila Mann-Whitneyev neparametrični test*).

Multidimenzionalno skaliranje izbranih spremenljivk za vodstvenega stil.

H 2: Ali se vrednote pri izbiri idealne službe razlikujejo glede na kategorijo nacionalna pripadnost? (*uporabila Mann-Whitneyev neparametrični test*).

::METODA

::Udeleženske in udeleženci v raziskavi

V raziskavi je sodelovalo 269 študentov od tega 94 študentov in 173 študentk s povprečno starostjo 22 let in povprečnim odklonom 1.55 let (bilo je $n = 246$ Slovencev (od tega 87 moških in 159 žensk, povprečna starost = 22.29 let (SD = 1.89)) in 23 Neslovencev (od tega 7 moških in 16 žensk, povprečna starost = 21.52 let (SD = 1.12)).

V raziskavo so bili vključeni študentje tretjih letnikov Ekonomske fakultete v Ljubljani, Strojne fakultete v Ljubljani, Pravne fakultete v Ljubljani, Filozofske fakultete v Ljubljani in Fakultete za management v šolskem letu 2006 / 2007. Raziskava je bila izvedena marca 2007.

::Instrumenti oz. pripomočki

Za zbiranje podatkov je bil uporabljen večinoma originalen konstruiran vprašalnik, ki je med drugim zajel Rockeachovo lestvico vrednot, vprašalnik o pravičnosti sveta (priredba Dalbert in Montana), Hofstede-jev vprašalnik vrednot, različne lestvice stališč do vodenja. V omenjenem prispevku smo se osredotočili na različne lestvice stališč do različnih vidikov in ravni vodenja.

Uporabili smo Mann-Whitneyev neparametrični test in Multidimenzionalno skaliranje: analizo odnosa med izbranimi sklopi percepcij in socialnih reprezentacij (evaluacijo lastnega stila vodenja) na eni strani ter značilnostjo skupin (Slovenci in Neslovenci) na drugi strani.

::Postopek zbiranja podatkov

Aplikacija vprašalnikov je potekala v skupinah študentov na različnih fakultetah (Ekonomska fakulteta v Ljubljani, Strojna fakulteta v Ljubljani, Fakulteta za Management v Kopru, Pravna fakulteta v Ljubljani, Filozofska fakulteta – sociologija, psihologija). Čas izpolnjevanja je znašal od 1 ure do 1 ure in 30 minut.

Udeleženke in udeleženci so najprej dobili kratka navodila za reševanje vprašalnika; navodila so večinoma razumeli, največje težave pa so se pojavile pri rangiranju in zaznavanju stopnje uresničenosti posameznih terminalnih in instrumentalnih vrednot. Pri tem so večinoma menili, da je vrednot preveč in da jih je težko rangirati.

::PRIKAZ REZULTATOV

Tabela 1: Razlike med preferencami "managerskega stila" glede na kategorijo nacionalna pripadnost

		Nacionalna pripadnost (V ₁₀)		
		I	2	Total
V ₁₇₆	2	20	2	22
	3	136	10	146
	4	85	11	96
Total		241	23	264

Opombe: V₁₀ = nacionalna pripadnost: 1 = Slovenci; 2 = Neslovenci;

V₁₇₆ (zaporedna št. v vprašalniku) = tipi managerjev (Hofstede, 1980):

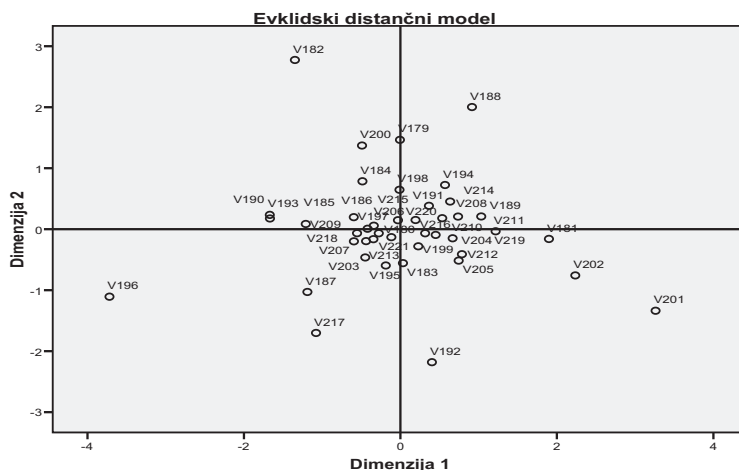
2 = Običajno sprejema odločitve brez odlašanja, vendar jih najprej poskusi v celoti razložiti svojim podrejenim. Navede jim razloge za odločitve in odgovori na vsa morebitna vprašanja.

3 = Preden sprejme odločitve, se običajno posvetuje s svojimi podrejenimi. Prislusne njihovim nasvetom, jih preuči in nato obelodani svojo odločitev. Potem od vseh pričakuje, da bodo odločitev izvajali zanesljivo, ne glede na to, ali je v skladu z njihovim prvotnim mnenjem, ali ne.

4 = Kadar gre za sprejemanje pomembne odločitve, običajno skliče sestanek s svojimi podrejenimi. Skupini predstavi problem in jo povabi k razpravi. Pri dokončni odločitvi sprejme večinsko mnenje.

Hi-kvadrat (2) = 1,55, p= 0,46

Odstotek celic, kjer je pričakovana frekvenca < 5 = 16,7%.



Slika 2: Grafični prikaz multidimenzionalnega skaliranja posamičnih spremenljivk za vodstveni stil

Stress koeficient: 0.19 ; RSQ = 0.88

Opomba: Posamezne variable prikazujejo obravnavane spremenljivke za vodstven stil: 179/ komunikativen vs. nekomunikativen; 180/ uspešen vs. neuspešen; 181/ neprijazen vs. prijazen; 182/ optimističen vs. neoptimističen; 183/ nezaželen vs. zaželen; 184/ zanimiv vs. nezanimiv; 185/ ugleden vs. neugleden; 186/ siguren vs. nesiguren; 187/ omahljiv vs. odločen; 188/ s ciljem vs. brez cilja; 189/ nerazumevajoč vs. razumevajoč; 190/ vpliven vs. brez vpliva; 191/ razumljiv vs. nerazumljiv; 192/ zaletav vs. preudaren; 193/ samozavesten vs. nesamozavesten; 194/ vreden zaupanja vs. nevreden zaupanja; 195/ nepomemben vs. pomemben; 196/ izkušen vs. neizkušen; 197/ dober vs. slab; 198/ odprt vs. zaprt; 199/ neprimeren vs. primeren; 200/ sproščen vs. nesproščen; 201/ agresiven vs. neagresiven; 202/ nedemokratičen vs. demokratičen; 203/ neuspešen vs. uspešen; 204/ temen vs. svetel; 205/ zastarel vs. moderen; 206/ priljubljen vs. nepriljubljen; 207/ stabilen vs. nestabilen; 208/ negativen vs. pozitiven; 209/ trden vs. majav; 210/ prijeten vs. neprijeten; 211/ strpen vs. nestrpen; 212/ neurejen vs. urejen; 213/ neprepričljiv vs. prepričljiv; 214/ elastičen vs. tog; 215/ zadovoljen vs. nezadovoljen; 216/ nerazvijajoč vs. razvijajoč; 217/ reven vs. bogat; 218/ gotov vs. negotov; 219/ varen vs. nevaren; 220/ koristen vs. nekoristen; 221/ necelovit vs. celovit;

Vpogled v sliko 2 pokaže enotno izrazito grupiranje podatkov. Tako lahko npr. opazimo podobnost ocenjevanja vodstvenega stila oz. podobnost med variablami V179, V180, V181, V183, V184, V185, V186, V187, V189, V190, V191, V193, V194, V195, V197, V198, V199, V200, V203, V204, V205, V206, V207, V208, V209, V210, V211, V212, V213, V214, V215, V216, V218, V219, V220 in V221. in V41. Hkrati pa se ločita od drugačnega ocenjevanja vodstvenega stila oz. drugih zaznav variabel npr. V202 in V217. V nobeno grupacijo se ne povezujeta postavka optimističen oz. neoptimističen (V182), s ciljem oz. brez cilja (V188), zaletav oz. preudaren (V192), izkušen oz. neizkušen (V196) in agresiven oz. negresiven (V201) vodstveni stil.

Tabela 2: Rezultati Mann-Whitneyevega testa vrednot pri izbiri idealne službe (Hofstede, 1980) glede na kategorijo "Slovenci – Neslovenci"

Variable	Skupina	N	Srednji rang	Mann-Whitney U	P
V158	1	246	138.10	2066.00	0.02
	2	23	101.83		
V159	1	245	133.90	2670.50	0.66
	2	23	140.89		
V160	1	246	136.11	2557.00	0.43
	2	23	123.17		
V161	1	246	136.92	2356.50	0.17
	2	23	114.46		
V162	1	246	135.45	2717.50	0.74
	2	23	130.15		
V163	1	246	137.03	2329.00	0.14
	2	23	113.26		
V164	1	246	134.58	2726.50	0.76
	2	23	139.46		
V165	1	246	135.54	2697.00	0.69
	2	23	129.26		
V166	1	246	134.99	2827.50	0.99
	2	23	135.07		
V167	1	246	132.68	2257.50	0.09
	2	23	159.85		
V168	1	246	135.76	2643.00	0.58
	2	23	126.91		
V169	1	246	132.78	2282.00	0.11
	2	23	158.78		
V170	1	243	134.27	2607.50	0.58
	2	23	125.37		
V171	1	246	135.13	2798.00	0.93
	2	23	133.65		
V172	1	246	135.12	2800.50	0.93
	2	23	133.76		
V173	1	246	135.93	2601.50	0.51
	2	23	125.09		
V174	1	246	137.18	2047.00	0.05
	2	23	104.55		
V175	1	245	134.19	2741.50	0.82

Opombe: Skupina: 1 = Slovenci; 2 = Neslovenci

Opomba: Posamezne variable se nanašajo na obravnavane spremenljivke kaj je pomembno pri izbiri idealne službe:

- 158/ dovolj časa za osebno ali družinsko življenje;
- 159/ opravljanje nalog, ki so v izziv in iz katerih je mogoče dobiti osebni občutek uresničitve; 160/ na delovnem mestu je malo napetosti in stresa;
- 161/ na voljo so dobri fizični delovni pogoji;
- 162/ vzpostavljen je dober delovni odnos z neposredno nadrejenim;
- 163/ zagotovljena je varnost zaposlitve;
- 164/ na voljo je precejšnja svoboda za oblikovanje lastnega pristopa k delu;
- 165/ delo poteka z ljudmi, ki med seboj dobro sodelujejo;
- 166/ neposredno nadrejeni se posvetujejo z vam glede svojih odločitev;
- 167/ možen je resničen prispevek k uspehu podjetja ali organizacije;
- 168/zagotovljena je možnost večjega zaslužka;
- 169/ služiti domovini;
- 170/ življenje na območju, kjer si z družino želite živeti;
- 171/ priložnost za napredovanje na delovna mesta višje ravni;
- 172/ delo vključuje element raznolikosti in pustolovščine;
- 173/ delo v prestižni, uspešni družbi ali organizaciji;
- 174/ priložnost za pomoč drugim;
- 175/ delo v dobro opredeljenih delovnih razmerah, kjer so zahteve jasne;

Nismo odkrili pomembnih razlik v večini odvisnih spremenljivk glede na opredelitev "Slovenci - Neslovenci".

Odkrili pa smo pomembne statistične razlike v pomembnosti izbire idealne službe, in sicer v pomembnosti zadostnega časa za osebno in družinsko življenje (var 158) in obstoju priložnosti za pomoč drugim (var 174) glede na kategorijo Slovenci in Neslovenci.

Zadostni čas za osebno in družinsko življenje ter priložnost za pomoč drugim je bolj pomembna kategorija neslovenskim kot slovenskim udeležencem.

V zvezi z zaznavami pri izbiri idealne službe (Hofstede, 1980) smo ničelno hipotezo zavrnilo pri vrednotah zadostnega časa za osebno in družinsko življenje in obstoju priložnosti za pomoč drugim. Zadostni čas za osebno in družinsko življenje ter priložnost za pomoč drugim sta bolj pomembni kategoriji neslovenskim kot slovenskim udeležencem.

::DISKUSIJA IN ZAKLJUČEK

S hipotezo H I smo predvidevali, da ne obstajajo razlike v preferencah 'managerskega stila' na deklarativno nacionalno pripadnost.

V raziskavi nismo odkrili razlik ($p < 0.05$) med skupinami študentov (študentje Ekonomske fakultete v Ljubljani, Fakultete za strojništvo v Ljubljani, Fakultete za Management v Kopru, Pravne fakultete v Ljubljani, sociologije Filozofske fakultete v Ljubljani in psihologije Filozofske fakultete v Ljubljani) in deklarativno nacionalno pripadnostjo (glej tabelo 1) v preferencah vodstvenega stila v slovenskem gospodarstvu. To pomeni, da glede na to, kakšnega top managerja si želijo v interakciji na delovnem mestu, nismo odkrili razlik. Predvsem naj bi se manager, preden sprejeme odločitev, običajno posvetoval s svojimi podrejenimi, prisluhnil njihovim nasvetom, jih preučil in nato predstavil svojo odločitev. Od svojih podrejenih pričakuje, da bodo odločitev izvajali zanesljivo, ne glede na to, ali je v skladu z njihovim prvotnim mnenjem ali ne.

Pri H 2 smo predvidevali, da se izbrani vidiki vrednot pri izbiri idealne službe pomembno razlikujejo glede na deklarativno nacionalno pripadnost (*Mann-Whitneyev neparametrični test*).

V raziskavi smo v zvezi z zaznavami pri izbiri idealne službe (Hofstede, 1980) ničelno hipotezo zavrnil ($p < 0.05$) pri vrednotah zadostnega časa za osebno in družinsko življenje in obstoju priložnosti za pomoč drugim (glej tabelo 2). Zadostni čas za osebno in družinsko življenje ter priložnost za pomoč drugim sta pomembnejši kategoriji neslovenskim kot slovenskim udeležencem. Omenjeni vidik ponazarja, da neslovenski udeleženci še vedno bolj spoštujejo tradicionalne vrednote, kljub temu, da se je trend življenja v zahodnih državah spremenil in usmeril na razvoj uspešne kariere in s tem zamaknil tudi družinsko življenje. Empatičnost, čustva oziroma pomoč drugim so pomembnejša neslovenskim udeležencem kot slovenskim.

Vodenje kot management se pojavlja predvsem na višjih vodstvenih ravneh, na nižjih pa se vodenje izraža kot leadership. Manager se ukvarja predvsem z reševanjem problemov, ki se nanašajo na planiranje in organiziranje v skladu z organizacijskimi cilji. Je neoseben, brez empatije in čustev ter osredotočen na delovni proces. Vodja je bolj oseben, empatičen in čustven. Na zaposlene poskuša vplivati z navdušenjem, idejami in zaupanjem. Bolj je osredotočen na ljudi kot na delovni proces. Brajša pravi, da je v slabih podjetjih preveč managementa in premalo vodenja (Možina, 1994: 6; Brajša, 1996: 102-103).

Sklenemo lahko, da je raziskava ena zelo redkih v slovenskem raziskovalnem prostoru, ki se je tako analitično lotila problematike odnosa do managementa in percepcij njegovega odnosa z izbranim aspektom samozaznave ter z izbranimi socialno – vrednotnimi orientacijami.

::LITERATURA

- Bass, B. M. (1990):** Handbook of leadership (theory, research, and managerial applications). Third edition, The Free Press, Collier Macmillan Publishers, London.
- Bennis, W. & Nanus, B. (1985):** Leaders: The strategies of taking change. New York: Harper Perennial.
- Berlogar, J. (2000):** Managerska etika ali svetost preživetja. Ljubljana: Zbirka znanstvenega knjižnica, FDV.
- Billig, M. (1995):** Banal nationalism. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage.
- Brajša, P. (1996):** Sedem skrivnosti uspešnega managementa. (prevajalec Dubravka Gradišnik). Ljubljana: Gospodarski vestnik.
- Dijk, Tenu A. van (1998):** Ideology: a multidisciplinary approach. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage.
- Erikson, E. H. (1976):** Infanzia e società. Roma, A. Armando.
- Gardner, H. (1990; 1996):** Leading Minds (London: Harper Collins).
- Giddens, A. (1993):** Sociology. Cambridge: Polity.
- Hočevar, M.; Jaklič, M.; Zagoršek, H. (2003):** Ustvarjanje uspešnega podjetja: akcijski pristop k strateškemu razmišljanju, vodenju in nadziranju. Ljubljana: GV Založba.
- Hofstede, G. (1980):** Culture's consequences: International differences in work-related values. Beverly Hills CA: Sage Publications.
- Kane, J. (2001):** The politics of moral Capital Cambridge: Cambridge University Press.
- Mintzberg, H. (1998):** The Manager's Job: Folklore and Fact. V Harvard Business Review on Leadership (str. 1-36). Boston: Harvard Business School Press.
- Možina, S. (1994):** Osnove vodenja. Ljubljana: Ekonomska fakulteta.
- Peabody, D. (1985):** National characteristics. Cambridge: Cambridge university press.
- Praprotnik, T. (2008):** Vodja je prvi med enakimi (1. del). V reviji Podjetnik, marec 2008, str. 40.
- Rokeach, M. (1973):** The nature of human values. New York: The Free Press.
- Rozman, R.; Kovač, J.; Koletnik, F. (1993):** Management. Ljubljana: Gospodarski vestnik.
- Rus, V. S. (1993,1994):** Socialna psihologija: teorija, empirija, eksperiment, uporaba. I. in II. del, Davean d.o.o., Ljubljana.
- Sadler, P. (1997):** Leadership. London: Kogan Page Limited.
- Tajfel, H. (1978):** The social psychology of minorities. London: Minority Rights Group.
- Weber, M. (1992):** Politika kot poklic. v F. Adam (Ur.), Politika kot poklic. Ljubljana: Krt, str. 21 – 66.

Janek Musek
**KAKO GLEDA
EVROPA NA
MOŽNOST
POSVOJITVE
OTROK S STRANI
ISTOSPOLNIH
PARTNERJEV?**

119-138

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

::POVZETEK

V PRETEKLIH DESETLETJIH SO se v razvitem svetu, zlasti v Evropi in Severni Ameriki opazno spreminjala mnenja in stališča o homoseksualnosti. V novejšem času je zlasti legalizacija homoseksualnega starševstva vključno s posvajanjem otrok postala predmet vročih debat in nasprotujočih si stališč s kulturnih, pravnih, moralnih, političnih in psiholoških vidikov. Postavka o strinjanju ali nestrinjanju z možnostjo posvojitve otrok s strani istospolnih partnerjev (POSHP) je bila vključena v val 2008 velike Evropske študije vrednot (EVS), ki je potekala v 47 evropskih državah s sodelovanjem 67786 udeležencev. V naši raziskavi smo analizirali odgovore na to postavko s pomočjo različnih korelacijskih in multivariatnih metod. Rezultati jasno kažejo, prvič, da ocene med nacionalnimi vzorci variirajo od pretežno negativnih do pretežno pozitivnih, drugič, da v povprečju prevladuje odklonilen odnos do POSHP, tretjič, da so med nacionalnimi vzorci opazne razlike v enotnosti (varianci) ocen, četrtrič, da se v ocenah odražajo tradicionalna, kulturna, verska in ekonomska ozadja nacionalnih vzorcev in petič, da stališča v odnosu do PSSHP korelirajo z vernostjo, pojmovanjem vere kot vrednote, spoštovanjem staršev, dohodkom, psihičnim blagostanjem in izobrazbo.

Ključne besede: homoseksualnost, istospolno starševstvo, posvojitvev otrok, stališče, mnenje

ABSTRACT*THE EUROPEAN LOOK AT THE HOMOSEXUAL PARTNERS' ADMISSION TO ADOPTION OF CHILDREN*

In past decades, the opinions and attitudes toward the homosexuality have been changed in the developed world, especially in the Europe and North America. More recently, the legalisation of homosexual parenting including the adoption of the children became a much debated matter of controversy in its cultural, legal, moral, political and psychological aspect. The item concerning the consent with the possibility to adopt the children by the side of homosexual partners (PACHP) was included in the 2008 wave of European Study of Values (EVS), which was conducted in 47 European countries with participation of 67786 respondents. This study analysed the ratings of participants by means of different correlational and multivariate methods. The results clearly show (1) that the rated attitudes toward PACHP differ from prevalently negative to prevalently positive in different national samples, (2) that in majority, the negative attitudes prevail, (3) that

essential differences occur in the variance between different national samples, (4) that the ratings of PACHP mirror the traditional, cultural, religious and economic background of the national samples, and (5) that the attitudes toward PACHP also correlate with the religiosity, conceiving the religion as a value, respect of the parents, income, wellbeing and education.

Key words: homosexuality, homosexual parenting, adoption of children, attitude, opinion

::UVOD

Odnosi in stališča do spolne usmerjenosti sodijo med tiste pomembnejše mnenjske sklope, ki so se v zadnjih generacijah v razvitem svetu najbolj spremenili. V prvi vrsti velja to za homoseksualnost, kjer je bil ta premik morda večji kot v stoletjih, če ne tisočletjih poprej. V kulturah preteklosti, tudi v najbolj prosvetljenih, je najpogosteje prevladoval negativen odnos do homoseksualnosti, od tistih, ki so istospolno usmerjenost in istospolne odnose pojmovala malodane kot zločin, do tistih, ki so ju sicer tolerirale, nikakor pa ne odobravale (zelo natančen pregled zgodovine homoseksualnosti podaja Murray, 2000, sicer pa enciklopedično pregledno o celotni problematiki istospolne usmerjenosti v spletnih virih, kot sta *Homosexuality, 2012* in *LGBT history, 2010*). Vendar navajajo nekateri viri okrog 20 odstotkov ali več kulturnih okolij, v katerih se je homoseksualnost bodisi tolerirala ali pa ignorirala, ne da bi se izrecno obsojala (*Adolescence and puberty, 1990*, str. 162). Tudi v vodilnih verstvih sveta najdemo podoben odnos. Tako Biblija kot Koran odklanjata homoseksualnost, v poznejšem krščanstvu je prav tako zaslediti odklonilna stališča v katoliškem in pravoslavnem svetu in tudi v večini protestantskih smeri (npr. metodistih, baptistih, reformni cerkvi idr.) in drugih verstev, blizu krščanstvu (mormoni, Jehovine priče). V medicini in psihologiji 19. in prve polovice 20. stoletja je bila homoseksualnost označena kot psihopatološka kategorija. Še v prvi verziji znanega ameriškega priročnika DSM v letu 1952 je bila homoseksualnost uvrščena med motnje. To pa je tudi čas, ko se je začel odnos do homoseksualnosti v razvitem svetu, zlasti v demokratičnih državah, močno spreminjati. Spremembe niso zajele le destigmatizacije homoseksualnosti in biseksualnosti, pojavila so se tudi gibanja za izenačitev možnosti in pravic homoseksualnih oseb na vseh življenjskih področjih, kar je imelo poleg drugega tudi pravne in politične implikacije.

Med njimi so tudi spremembe v zakonodaji, ki zadevajo družinske odnose. Zlasti vprašanje posvojitve otrok s strani homoseksualnih partnerjev (v na-

daljevanju: POSHP) je postalo predmet včasih tudi vročih debat in kontroverz v nekaterih državah razvitega sveta, zlasti v ZDA, Evropskih državah v EU in zunaj EU in tako tudi pri nas, v Sloveniji. Očitno gre za vprašanje, ki je tako vsestransko zanimivo, da je bilo vključeno v orjaški anketni stroj velevprašalnika kot je EVS (European Values Study; EVS, 2011). Prav zaradi tega pa tudi imamo edinstveno priložnost, da eksaktneje empirično osvetlimo ne samo demografske, ampak tudi nekatere druge psihosocialne vidike odnosa do posvojitev otrok s strani homoseksualnih partnerjev.

Psihološki, socialno psihološki in sociološki modeli, ki pojasnjujejo vpliv relevantnih dejavnikov na makrosocialne premike in spremembe v stališčih in odnosih do homoseksualnosti, omogočajo številna predvidevanja o demografskih in psihosocialnih ozadjih omenjenih sprememb. To so modeli, ki opozarjajo na mnenjski vpliv širše družbene tradicije, ki vključuje njene kulturne, idejne, vrednotne, verske, politične in ekonomske aspekte. Ta vpliv še posebej kaže na vlogo ti. normativnih prepričanj (normative beliefs) in socialnih subjektivnih norm (subjective norms) na oblikovanje stališč, vedenjskih namer in obnašanja, kar je še zlasti poudarjeno v modelu načrtovanega obnašanja in modelu razumne akcije (Ajzen, 2005; Ajzen in Fishbein, 1980; Ajzen, Albarracin in Hornik (Izd), 2007; Fishbein in Ajzen, 1975, 2010). Na podlagi teh modelov in v njih predvidene vloge subjektivnih norm lahko izvedemo domnevo, da so stališča do homoseksualnosti in z njo povezanih vzorcev obnašanja (kamor sodi tudi POSHP) tem bolj negativna, čim bolj tradicionalno in konservativno je usmerjeno zadevno družbeno okolje in čim bolj pozitivna, čim manj je to usmerjeno k tradiciji in konservativizmu. Podobno bi lahko domnevali, da bo pozitiven odnos do POSHP povezan z večjim upoštevanjem in višjo stopnjo demokratične tradicije, demokratičnih in liberalnih vrednot, levo politično orientacijo, nižjo stopnjo vernosti, višjo izobrazbo in višjim psihičnim blagostanjem. Nasprotno lahko pričakujemo, da bo negativen odnos do POSHP povezan z nižjo stopnjo demokratične tradicije, družinskimi, patriotskimi, verskimi in moralnimi vrednotami, desno politično usmeritvijo, nižjo izobrazbo in nižjim psihičnim blagostanjem. Posebej lahko tudi pričakujemo, da bo odnos do POSHP bolj pozitiven v krogu držav in okolij s protestantsko versko-kulturno tradicijo, v katerih so subjektivne norme bolj liberalne in manj pozitiven v državah s katoliško, pravoslavno in islamsko tradicijo, kjer so te norme bolj tradicionalne in konservativne. Poudariti pa velja, da to velja za evropske razmere. V ZDA se je npr. dokaj uveljavil stereotip, da so katoliški volivci bolj liberalni od protestantskih. In vsekakor velja, da obstajajo pri vseh velikih krščanskih skupinah, katoliški, pravoslavni in protestantski tako konservativne kot liberalne struje.

Seveda nas vsa ta problematika ne zanima zaradi njene družbene ali celo dnevno politične odmevnosti. Pač pa nas zanimajo dejstva in sicer predvsem naslednja:

- kakšna so stališča do posvojitve v krogu evropskih držav, posebej tudi Slovenije;
- kakšna je zveza med odnosom do posvojitve in variabilnostjo tega odnosa znotraj evropskega prostora posameznih držav, tudi Slovenije;
- ali se v evropskem prostoru stališča do posvojitve povezujejo s spremenljivkami kot so tradicionalizem in konservativnost, stopnja demokratičnosti in demokratske tradicije, vrednot, politične orientacije, verske pripadnosti, izobrazbe in psihičnega blagostanja.

Analiza ustreznih postavk vprašalnika EVS nam bo omogočila odgovore na vsa ta vprašanja. Glede na teoretske podlage, ki kažejo na vlogo dejavnikov, ki vplivajo na odnos do posvojitve, bi lahko postavili v zvezi z omenjenimi vprašanji naslednje hipoteze:

1. V evropskem prostoru bomo našli širok obseg odnosov do POSHP, ki se bo tako znotraj celotnega prostora kot znotraj posameznih držav v povprečju gibal od pretežno nevtralnega do pretežno odklonilnega odnosa.
2. Zveza med povprečji v oceni sprejemljivosti odnosa do POSHP in variabilnostjo tega odnosa bo substancialno negativna: bolj kot je povprečna ocena negativna, manjša bo variabilnost te ocene.
3. Odnos do POSHP se povezuje s stopnjo orientacije k tradiciji, demokratične tradicije, vrednotno, versko in politično usmerjenostjo, stopnjo izobrazbe in psihičnim ter ekonomskim blagostanjem.

::METODA

::Udeleženci in postopek

V raziskavi so bili uporabljeni podatki iz velikega anketnega projekta Evropski vrednotni vprašalnik (EVS: European Value Survey; podrobnosti glej v dokumentu EVS, 2011), ki je v anketnem valu leta 2008 zajel 67786 oseb obeh spolov (30161 moških in 37613 žensk ob 12 osebah brez podatkov o spolu) in to v starosti od 15 do 108 (!) let. Povprečna starost v celotnem vzorcu je bila v letu 2008 46,53 let s standardnim odklonom 17,79 let. Celotni vzorec je bil sestavljen iz 47 podvzorcev iz 47 držav, ki predstavljajo razširjen evropski prostor, obsegajoč poleg držav EU tudi vse evropske države zunaj EU, poleg njih pa še kavkaške države in Turčijo. Spodnja preglednica prikazuje vse zajete države z njihovo kratico, ki jo bomo uporabili v prikazu naših izsledkov in

velikost podvzorca. Vsi udeleženci so odgovarjali na vprašanja, ki zadevajo podatke za 168 spremenljivk. Izbrali smo podatke za zadnji anketni val (2008), ki so bili objavljeni 2011, ker je bilo v tem valu vključeno tudi vprašanje o odnosu do POSHP, torej naša ključna spremenljivka.

Preglednica 1: Pregled držav in nacionalnih vzorcev, zajetih v EVS 2008

Kratica	Država	Število oseb
AL	Albanija	1534
AM	Armenija	1500
AT	Avstrija	1510
AZ	Azerbajdžan	1505
BA	Bosna in Hercegovina	1512
BE	Belgija	1509
BG	Bolgarija	1500
BY	Belorusija	1500
CH	Švica	1272
CY	Ciper	1000
CZ	Češka	1821
DE	Nemčija	2075
DK	Danska	1507
EE	Estonija	1518
ES	Španija	1500
FI	Finska	1134
FR	Francija	1501
GB	Velika Britanija	1561
GE	Gruzija (Georgija)	1500
GR	Grčija	1500
HR	Hrvatska	1525
HU	Madžarska	1513
IE	Irsko	1013
IS	Islandija	808
IT	Italija	1519
KOS	Kosovo	1601
LT	Litva	1500
LU	Luksemburg	1610
LV	Latvija (Letonija)	1506
MD	Moldavija (Moldova)	1551
ME	Črna Gora	1516
MK	Makedonija	1500

Kratica	Država	Število oseb
MT	Malta	1500
NCY	Severni Ciper	500
NIR	Severna Irska	500
NL	Nizozemska	1554
NO	Norveška	1090
PL	Poljska	1510
PT	Portugalska	1553
RO	Romunija	1489
RS	Srbija	1512
RU	Rusija	1504
SE	Švedska	1187
SI	Slovenija	1366
SK	Slovaška	1509
TR	Turčija	2384
UA	Ukrajina	1507

::Merski instrumenti in spremenljivke

Iz množice spremenljivk smo poleg že omenjene ključne spremenljivke izbrali še 14 drugih, ki so po teoretičnih pričakovanjih lahko povezane z odnosom do POSHP. Preglednica 2 prikazuje načine, kako je bila merjena vsaka izmed 15 spremenljivk, ki so bile vključene v raziskovalni model. Pri vsaki spremenljivki je navedena njena oznaka, vsebina spremenljivke ter celotno vprašanje in tip odgovora, ki je običajno na ocenjevalni lestvici (glej EVS, 2011). Oznake spremenljivk bodo uporabljene v prikazu rezultatov.

Preglednica 2: Spremenljivke in uporabljene mere

Oznaka spremenljivke	Vsebina spremenljivke	Vprašanje ali postavka	Možni odgovori
adop	Odnos do pohsp	Homoseksualni pari bi morali imeti možnost posvojiti otroka	1 močno soglašam 2 soglašam 3 niti soglašam, niti ne soglašam 4 ne soglašam 5 sploh ne soglašam
Vdelo	Delo kot vrednota	Prosim povejte, kako pomembna je vsaka od naštetih stvari v vašem življenju? A delo	1 zelo pomembna 2 precej pomembna 3 ne preveč pomembna 4 sploh ni pomembna
Vdruz	Družina kot vrednota	B družina	kot zgoraj
Vprijat	Prijatelj in znanci kot vrednota	C prijatelji in znanci	kot zgora j
Vprost	Prosti čas kot vrednota	D prosti čas	kot zgoraj
Vpolit	Politika kot vrednota	E politika	kot zgoraj
Vrelig	Vera kot vrednota	F vera	kot zgoraj
Srec	Sreča	Če ocenjujete v celoti, ali bi rekli, da ste...	1 zelo srečni 2 precej srečni 3 ne preveč srečni 4 sploh niste srečni
Spoust	Spoštovanje staršev	S katero od obeh navedenih trditvev bolj soglašate?	1 A Ne glede na to, kakšne dobre in slabe lastnosti imajo naši starši, vedno jih moramo ljubiti in spoštovati. 2 B Ni naša dolžnost, da spoštujemo in ljubimo starše, ki si s svojim ravnanjem in svojimi stališči tega ne zaslužijo.
Zado	Zadovoljstvo z življenjem	Če ocenjujete nasploh, kako ste v teh dneh zadovoljni s svojim življenjem kot celoto? Pri tem pomeni 1 povsem nezadovoljen, 10 pa povsem zadovoljen.	Ocenjevalna lestvica od 1 (povsem nezadovoljen) do 10 (povsem zadovoljen)

Oznaka spremenljivke	Vsebinska spremenljivke	Vprašanje ali postavka	Možni odgovori
Svo	Svoboda in izbira	Nekateri ljudje imajo občutek, da lahko docela svobodno odločajo O svojem življenju, drugi pa imajo občutek, da s svojimi dejanji ne morejo bistveno vplivati na to, kaj se z njimi dogaja. Prosimo vas, da s pomočjo te lestvice ocenite, v kolikšni meri lahko vi odločate o svojem življenju. Pri tem pomeni 1 čisto nič, 10 pa v veliki meri.	Ocenjevalna lestvica od 1 (čisto nič) do 10 (v veliki meri)
Vern	Vernost	Kako pomemben je bog v vašem življenju? Izrazite svoj odgovor na lestvici od 1 do 10, pri čemer 10 pomeni zelo pomemben, 1 pa pomeni, da sploh ni pomemben.	Ocenjevalna lestvica od 1 (sploh ni pomemben) do 10 (zelo pomemben)
Izo	Izobrazba	Navedite zadnje šolo, ki ste jo končali, redno ali izredno:	<ol style="list-style-type: none"> 1 nedokončana osnovna šola 2 dokončana osnovna šola 3 nedokončana strokovna ali srednja šola 4 dokončana 2 ali 3 letna strokovna šola 5 dokončana 4 letna srednja šola 6 nedokončana višja ali visoka šola 7 dokončana 2 letna višja šola 8 dokončana visoka šola, fakulteta, akademija 9 specializacija, magistriraj, doktorat
doh (xo47b)	Višina dohodkov	Kolikšen je bil mesečni dohodek vseh članov vašega gospodinjstva (po odbitju davkov, obveznega socialnega zavarovanja in drugih dajatev) v zadnjem mesecu? Seštejte vse oblike dohodka: osebni dohodek, pokojnina, štipendija, dohodek od dela v obrti, kmetijstvu....	<ol style="list-style-type: none"> 1 manj kot €150 2 €150 do manj kot €300 3 €300 do manj kot €500 4 €500 do manj kot €1000 5 €1000 do manj kot €1500 6 €1500 do manj kot €2000 7 €2000 do manj kot €2500 8 €2500 do manj kot €3000 9 €3000 do manj kot €5000 10 €5000 do manj kot €7500 11 €7500 do manj kot €10000 12 €10000 ali več

Oznaka spremenljivke urb (x049)	Vsebina spremenljivke Velikost kraja	Vprašanje ali postavka Velikost kraja, v katerem živite sedaj?	Možni odgovori 1 manj kot 2000 prebivalcev 2 od 2000 do 5000 3 od 5000 do 10.000 4 od 10.000 do 20.000 5 od 20.000 do 50.000 6 od 50.000 do 100.000 7 od 100.000 do 500.000 8 več kot 500.000 prebivalcev

::REZULTATI IN DISKUSIJA

V analizah smo upoštevali seveda samo veljavne odgovore. Odgovore smo tudi enotno kodirali v enako smer kot je to pri ključni spremenljivki, tako da so odgovori na vseh ocenjevalnih lestvicah stopnjevani v isto smer kot le-ta. To pomeni, da smo odgovore pri spremenljivkah *zado*, *svo*, *vern*, *izo*, *doh* in *urb* kodirali v nasprotno smer.

Na vprašanje, ali se strinjajo s tem da lahko homoseksualni partnerji posvojijo otroka, je v anketnem valu 2008 vprašalnika EVS odgovarjalo 67786 respondentov iz 47 držav, med njimi 1366 oseb iz Slovenije). Od teh jih je dalo svojo oceno na petstopenjski lestvici (od »se močno strinjam« do »močno se ne strinjam«) 63633, brez odgovora ali z odgovorom »ne vem« pa je ostalo 4153 oseb. V slovenskem podvzorcju je bilo odgovorov na ocenjevalni lestvici 1320, neveljavnih pa 46. Preglednica 3 kaže frekvenco in odstotek vseh odgovorov.

Preglednica 3: Frekvenca odgovorov na vprašanje: ali se strinjate s tem da lahko homoseksualni partnerji posvojijo otroka

		Frekvenca	Odstotek	Veljaven %	Kumulativni %
Veljavno	močno se strinjam (1)	4556	6.7	7.2	7.2
	se strinjam (2)	9597	14.2	15.1	22.2
	niti strinjam niti ne strinjam (3)	9033	13.3	14.2	36.4
	se ne strinjam (4)	18210	26.9	28.6	65.1
	močno se ne strinjam (5)	22237	32.8	34.9	100.0
	Skupaj	63633	93.9	100.0	
Neveljavno	Manjka	1	.0		
	Brez odgovora	585	.9		
	Ne vem	3567	5.3		
	Skupaj	4153	6.1		
Skupaj		67786	100.0		

Iz frekvenc pri vsaki kategoriji odgovorov je jasno razvidno, da v celotnem vzorcju močno prevladuje odklonilno stališče, saj je v obeh kategorijah ne-strinjanja odstotek odgovorov daleč največji (skupaj več kot 63 odstotkov, pri Slovencih skoraj 69 odstotkov). Aritmetična sredina ocene strinjanja je 3,69 (standardna napaka ocene je le 0,005), to pa seveda pomeni oceno, ki je bližje nestrinjanju kot pa nevtralnemu odgovoru. Iz razporeditve odgovorov pa je razbrati sorazmerno veliko razpršenost. Standardni odklon znaša 1,282 (pri Slovencih 1,113), kar je več kot ena cela ocena. Z drugimi besedami, glede vprašanja o POSPH so mnenja respondentov dokaj deljena. Skoraj 40 odstotkov odgovorov pomeni eno ali drugo skrajno oceno (1 ali 5).

Med posameznimi državami so relativno velike razlike. Preglednica 4 kaže rang povprečnih ocen in standardne odklone za vseh 47 držav (drugi in tretji stolpec; zadnji stolpec kaže klastersko pripadnost držav, o čemer bo govor malo

pozneje). Na vrhu drugega stolpca so države, kjer najbolj pozitivno gledajo na POSPH, v spodnjem delu pa države, kjer je ta odnos najbolj negativen. Kot vidimo, Islandija precej izstopa po naklonjenosti do POSPH, sledijo ji skandinavske države in države Beneluksa, medtem ko je na koncu lestvice kar huda gneča zelo nenaklonjenih držav, med katerimi v povprečnih ocenah ni prav velike razlike. Kot vidimo, je Slovenija (SI) dokaj v sredini s povprečno oceno 3,79, kar pa seveda pomeni že jasno nagibanje k negativnemu presojanju POSPH. Zaradi velikosti vzorca in njegovih podvzorcev ni težko uganiti, da so razlike v ocenah med posameznimi državami pretežno signifikantne. Res nam analiza variance za 47 držav pokaže ekstremno visoko stopnjo signifikantnosti (Preglednica 5). F razmerje je 257,852 ob 46 stopnjah svobode.

Preglednica 4: Pregled povprečnih ocen, standardnih odklonov in klastrske pripadnosti za 47 držav

Država	Aritmetična sredina	Standardni odklon	Pripadnost klastru (1-4)
IS	2.10	0.96	2
NL	2.59	1.17	2
SE	2.79	1.43	4
ES	2.86	1.42	4
DK	2.92	1.41	4
BE	3.03	1.48	4
NO	3.09	1.55	4
LU	3.11	1.47	4
FI	3.11	1.42	4
GB	3.20	1.21	1
CZ	3.24	1.20	1
FR	3.28	1.46	1
DE	3.30	1.34	1
IE	3.32	1.24	1
NIR	3.33	1.23	1
AT	3.40	1.36	1
CH	3.42	1.34	1
TR	3.51	1.34	1
BG	3.73	1.06	3
SI	3.79	1.11	3
RU	3.81	1.19	3
PT	3.82	1.15	3
HU	3.82	1.21	3
RO	3.86	1.20	3

Država	Aritmetična sredina	Standardni odklon	Pripadnost klastru (1-4)
KOS	3.86	1.06	3
EE	3.89	1.09	3
BY	3.92	1.22	3
NCY	3.94	1.11	3
AL	3.94	1.13	3
IT	4.00	1.04	3
MD	4.02	1.21	3
BA	4.04	1.04	3
MK	4.05	1.12	3
HR	4.07	0.98	3
LV	4.08	1.02	3
ME	4.09	0.96	3
AM	4.10	1.03	3
MT	4.11	0.80	3
AZ	4.11	0.89	3
LT	4.12	0.93	3
UA	4.16	1.17	3
PL	4.20	0.99	3
SK	4.23	1.06	3
RS	4.24	0.99	3
GR	4.33	0.92	3
CY	4.35	1.05	3
GE	4.55	0.82	3

Preglednica 5: Razlike v ocenah POSPH: rezultati analize variance za 47 držav

Izvor	Stopnje svobode	Vsota kvadratov	Srednji kvadrat	F vrednost	p
Države	46	16442.65	357.45	257.85	0.0000
Reziduali	63586	88146.44	1.39		

Premaknimo se sedaj k naslednji hipotezi, po kateri predvidevamo, da bodo ocene sprejemljivosti posvajanja otrok istospolnih parov bolj enotne v družbah, kjer je bolj sprejeto tradicionalno (in s tem običajno tudi bolj odklonilno) stališče do te možnosti. To bi namreč logično pomenilo, da lahko pričakujemo negativno korelacijo med povprečno oceno sprejemljivosti in standardnim odklonom te ocene. Standardni odklon je najprepričljivejša mera variabilnosti (razpršenosti) v ocenah. Korelacijska analiza nam dejansko pokaže kar

presenetljivo visoko negativno korelacijo, ki znaša $-0,663$. Tudi Preglednica 4 kaže, da so ocene resnično bolj variabilne pri vzorcih iz držav, ki bolj pozitivno gledajo na možnost posvojitve in obratno, manj variabilne pri vzorcih iz držav, ki najbolj negativno ocenjujejo možnost posvojitve. Med izjemami je treba omeniti npr. Islandijo, kjer je stališče do posvojitve najbolj pozitivno, obenem pa je tudi dokaj enotno. V celoti gledano pa je težnja k obratnemu sorazmerju med povprečno oceno in standardnim odklonom dokaj očitna in je statistično vzeto visoka. Toda za zelo jasno korelacijo, ki kaže linearni trend odnosa med spremenljivkami, se lahko skriva precej bolj niansirana podoba. Njeno razkrivanje nam omogoča uporaba ustreznih dodatnih statističnih analiz, npr. klastrske analize, ki nam lahko pokaže večplastno strukturiranost v modelu zajetih držav.

S pomočjo particionalne klastrske analize lahko razvrstimo države v skupine prav glede odnosa med aritmetičnimi sredinami in standardnimi odkloni v ocenah sprejemljivosti posvajanja otrok s strani istospolnih partnerjev. Klastrska analiza po algoritmu k-means (Hartigan & Wong, 1979; Lloyd, 1957; MacQueen, 1967; Steinhaus, 1957) je tudi sestavni del programskega kompleksa R, ki je uporabljen v naših analizah. Sodeč po kriterijih za določanje optimalnega števila klastrov, se v prvi vrsti kaže odločiti za solucijo treh klastrov. To so grupacije držav, ki se glede na povprečja in odklone ocen maksimalno razlikujejo med skupinami in minimalno znotraj skupin. Iz Preglednice 4 lahko razberemo aritmetične sredine povprečij in odklonov za vse tri klastrske skupine. V prvi skupini, kjer je tudi Slovenija, so države, ki imajo razmeroma odklonilno stališče do posvojitve in dokaj povprečno vrednost standardnih odklonov: Albanija, Bolgarija, Belorusija, Estonija, Madžarska, Kosovo, Moldavija, Severni Ciper, Portugalska, Romunija, Rusija, Slovenija in Turčija. V drugi skupini so države z najbolj odklonilnim stališčem in najbolj enotno oceno: Armenija, Azerbajdžan, Bosna, Ciper, Gruzija, Grčija, Hrvatska, Italija, Litva, Latvija, Črna Gora, Makedonija, Malta, Poljska, Srbija, Slovaška in Ukrajina. V tretji skupini pa so države, ki posvojitve ocenjujejo nevtrarno (a od vseh najbolj pozitivno), vendar tudi najbolj neenotno: Avstrija, Belgija, Švica, Češka, Nemčija, Danska, Španija, Finska, Francija, Velika Britanija, Irska, Islandija, Luksemburg, Severna Irska, Nizozemska, Norveška in Švedska. Enotno in najbolj odklonilno stališče najdemo torej predvsem v delu sredozemskih držav, v balkanskih in kavkaških državah, vzhodnoevropskih Poljski, Slovaški, Ukrajini in v baltskih Litvi in Latviji. Na nasprotni strani so skandinavske, zahodnoevropske in srednjeevropske države, kjer je naklonjenost posvojitvam največja, a je tudi razdeljenost mnenj največja. Slovenija je v vrsti držav, kjer prevladuje odklonilno stališče, enotnost ocen pa je nekako povprečna. Ta skupina je v primerjavi z obema prvima geografsko in versko, kulturno ter

politično zgodovinsko zelo heterogena. Zdi se, da ima kar nekaj težišč. Eno opazno težišče je balkanski pas Albanija, Kosovo, Bolgarija in prostor severno od njega (Slovenija, Madžarska, Romunija, Moldavija), drugo je seveda Rusija in Belorusija, a potem so tu tudi države kot Portugalska, Estonija in Turčija s Severnim Ciprom. Zdi se, da so v tej skupini razen Rusije in Turčije, ki predstavljata širši jedri, predvsem države, ki geografsko a tudi zgodovinsko in kulturno ležijo na prehodu med državami z izrazito odklonilno tradicijo in tistimi z največjo stopnjo naklonjenosti.

Nekoliko manj optimalna, a bolj diferencirana solucija razdeli vse države v štiri skupine (klastre). Kot vidimo iz zadnjega stolpca Preglednice 4, so v prvem klastru države z nevtralnimi do relativno negativnim stališčem in neenotno oceno, v drugem klastru države z zelo pozitivnim stališčem in dokaj enotno oceno, v tretjem klastru države z zelo negativnim stališčem in enotno oceno in v četrtem klastru za države z nevtralnimi do relativno pozitivnim stališčem in zelo neenotno oceno. Slovenija je v tretjem klastru, kjer pravzaprav najdemo večino držav, kar 29 od 47. Tudi ta podatek izpričuje večinsko nenaklonjenost praksi posvajanja otrok pri istospolnih partnerjih v evropskem prostoru. Med vsemi državami v tretjem klastru sodimo Slovenci med tiste, ki so sicer relativno bolj naklonjene praksi takšnih posvojitvev (v tej skupini so malce bolj naklonjeni samo Bolgari, vsi drugi pa manj: Albanci, Armenci, Azeri, Bosanci, Belorusi, Ciprčani, Estonci, Nemci, Grki, Gruzijci, Hrvati, Madžari, Italijani, Kosovci, Latvijci, Litvanci, Maltežani, Moldavci, Makedonci, Črnogorci, Severni Ciprčani, Poljaki, Portugalci, Romuni, Rusi, Slovaki in Srbi). Nekako na drugi strani je klaster 2 z državama, ki sta posvajanju najbolj naklonjeni, a tudi dokaj enotni v ocenah. To sta Nizozemska in Islandija. Med državami z nevtralnimi do relativno negativno oceno, a veliko razdeljenostjo ocen (klaster 1) najdemo Avstrijo, Češko, Nemčijo, Francijo, Irsko, Severno Irsko, Švico in Turčijo. V klastru 4 so države z relativno nevtralnimi do pozitivno oceno in veliko razdeljenostjo ocen: Belgija, Danska, Finska, Španija, Luksemburg, Norveška in Švedska.

Analizirani podatki dokaj prepričljivo potrjujejo naša hipotetična predvidevanja. Odnos do posvojitvev otrok s strani istospolnih partnerjev je v evropskem prostoru v celoti gledano zmerno odklonilen. Dobljeno povprečje za vse ocene je 3,69 in to pomeni oceno, ki je vmes med nevtralno oceno in oceno »se ne strinjam«, vendar signifikantno bliže slednji oceni. Vendar pa ocene med posamezniki in v modelu zajetimi 47 državami precej variirajo. Najbolj naklonjeno gledajo na posvojitve v državah, ki imajo protestantsko versko usmeritev in/ali močno razsvetljenko in demokratično tradicijo. To so severnoevropske (skandinavske), zahodnoevropske in srednjeevropske države. Manj naklonjenosti je v državah z močno katoliško tradicijo (npr.

Italija, Poljska, Hrvatska, Madžarska, Slovaška itd.), vendar z izjemami, kot je npr. Irska. Irska je zanimiva tudi zato, ker v tem pogledu ni praktično nobene razlike med katoliško Irsko in protestantsko Severno Irsko. Najbolj nenaklonjene so ocene v državah s pravoslavno krščansko tradicijo in v državah s šibkejšim vplivom razsvetljenstva ter šibko demokratično tradicijo. Sem sodi večina balkanskih in vzhodnoevropskih držav ter držav kavkaškega bazena. Relativno nenaklonjeno okolje najdemo v pretežno islamskih državah, a največja med njimi, Turčija, je izjema - zelo verjetno zaradi več dejavnikov, med njimi tudi zaradi neizbrisnega razsvetljenskega pečata, ki ji ga je s svojo kulturno revolucijo vtisnil Kemal Paša Atatürk.

Odgovori na zadnji sklop naših hipotez naj bi nam predvsem bolje osvetlili psihološko ozadje stališč do POSHP. S korelacijskimi, regresijskimi in drugimi multivariatnimi analizami bomo skušali ugotoviti, kakšne so povezave med stališčem do POSHP in tistimi psihološkimi, psihosocialnimi ter demografskimi spremenljivkami vprašalnika EVS, ki se zdijo najbolj relevantne kot prediktorji odnosa do POSHP.

Preglednica 6 prikazuje v prvem stolpcu korelacije ključne spremenljivke, torej odnosa do POSHP, s 14 drugimi spremenljivkami. Zaradi dejstva, da so spremenljivke strogo vzeto ordinalnega značaja, smo izračunali korelacije s pomočjo Spearmanovega algoritma za ordinalno korelacijo (rho koeficient). Jasno je, da odnos do POSHP z nobeno od drugih spremenljivk ne korelira visoko, čeprav so zaradi ogromnega števila oseb v vzorcu praktično vse dobljene korelacije signifikantne. Vendar izstopajo štiri zmerne korelacije, ki kažejo na nezanemarljivo povezavo. To so korelacije POSHP z vernostjo (-0,24), višino dohodkov (0,22), religijo kot vrednoto (-0,22) in spoštovanjem staršev (-0,19). Torej je odnos do POSHP toliko bolj negativen, kolikor nižji je dohodek in kolikor višje so stopnja vernosti, ocena religije kot vrednote in stopnja spoštovanja staršev.

Preglednica 6: Korelacije odnosa do POSHP z ostalimi spremenljivkami, regresijske T vrednosti in nasičenja s prvo latentno komponento PLS (Komp 1)

Spremenljivke	r Adop	T	Komp 1
vdruz	-0.04	-6.65***	-0.03
vprijat	0.06	6.90***	0.15
vprost	0.07	4.42***	0.19
vpolit	0.04	7.73***	0.06
vdelo	-0.04	-2.17*	-0.02
vrelig	-0.22	-14.30***	-0.44
srec	0.11	11.52***	0.25

Spremenljivke	r Adop	T	Komp 1
spostst	-0.19	-20.44***	-0.36
zado	0.07	1.19	0.23
svo	0.02	0.39	0.13
vern	-0.24	-16.29***	-0.47
izo	0.09	1.22	0.22
doh	0.22	25.06***	0.46
urb	-0.05	6.86***	-0.11

* T vrednosti pomembne na ravni $p < 0,05$

** T vrednosti pomembne na ravni $p < 0,01$

*** T vrednosti pomembne na ravni $p < 0,001$

Precizneje nam lahko prediktorska razmerja prikažejo rezultati regresijske analize. Če se postavimo na stališče, da so spremenljivke v našem raziskovalnem modelu dejansko intervalno porazdeljene (kar pa je vsaj za nekatere dvomljivo), lahko naredimo takšno analizo. Multipla korelacija med 14 prediktorskimi spremenljivkami in kriterijem, torej odvisno spremenljivko (odnos do POSHP), je 0,339. To pomeni, da prediktorji pojasnjujejo 11,5 odstotkov variance odnosa do POSHP. To dejansko ni veliko, vendar kaže, da rezultati potrjujejo pomembno prediktorsko vlogo dejavnikov, ki smo jih hipotetično predvideli. Izsledki regresijske analize se sicer v glavnem ujemajo s korelacijskimi podatki, so pa zaradi parcializacije korelacij med spremenljivkami bistveno preciznejši. Kot vidimo iz tretjega stolpca Preglednice 6, je kar 11 od 14 prediktorjev signifikantnih. To so višina dohodka, spoštovanje staršev, vernost, religija kot vrednota, srečnost, politika kot vrednota, prijatelji kot vrednota, družina kot vrednota, urbano - ruralno okolje, prosti čas kot vrednota in delo kot vrednota. Torej se odklonilno stališče do POSHP povezuje z nižjimi dohodki, višjo stopnjo spoštovanja staršev, vernostjo in religijo kot vrednote, nižjim občutjem sreče, bolj pozitivno oceno družine in dela kot vrednote in bolj negativno oceno politike, prijateljev in prostega časa kot vrednot. Pozitivno stališče do POSHP pa se povezuje z višjimi dohodki, nižjo stopnjo spoštovanja staršev, nižjo stopnjo vernosti in religije kot vrednote, višjim občutjem sreče, bolj negativno oceno družine in dela kot vrednote in bolj pozitivno oceno politike, prijateljev in prostega časa kot vrednot. Morda je malce presenetljivo, da je višina dohodkov tako močan prediktor in da stopnja izobrazbe in zaznana svoboda nimata pomembne povezave z odnosom do POSHP. Izsledki regresijske analize se sicer v glavnem ujemajo s korelacijskimi podatki, so pa zaradi parcializacije korelacij med spremenljivkami bistveno preciznejši. V celoti pa rezultati regresijske analize potrjujejo domnevo, da je odnos do POSHP povezan z vernostjo, vrednotnimi usmeritvami, tradicionalizmom in psihičnim ter ekonomskim blagostanjem. A kot rečeno so merjene spremen-

ljivke strogo vzeto ordinalnega značaja, zato je uporaba klasične regresijske analize vprašljiva.

Uporabimo pa lahko regresijski algoritem po metodi PLS. Gre za regresijsko metodo PLS (Partial Least Squares Regression, Mevik & Mehrens, 2007; Wold, 1994), ki ni občutljiva na vpliv multikolinearnosti in pri kateri lahko uporabimo izhodne podatke, ki so ordinalnega značaja. PLS regresija ima dva cilja, najprej predikcijo odvisne spremenljivke (ali tudi več odvisnih spremenljivk) na osnovi neodvisnih spremenljivk (prediktorjev), hkrati pa tudi opisuje (latentno) strukturo enih in drugih. V našem primeru pokaže PLS analiza, da je smiselno upoštevati le eno ali kvečjemu dve latentni komponenti, ki pojasnjujeta tisto varianco odnosa do POSHP, ki jo lahko pripišemo vplivu 14 prediktorskih spremenljivk. Ti komponenti pojasnita okrog 11,4 odstotkov variance kriterijske spremenljivke, kar je praktično povsem enako kot nam kaže klasična regresija. To pa seveda tudi pomeni, da v našem primeru ni prave razlike med tretiranjem spremenljivk (ordinalne ali intervalne) in da lahko tudi rezultate regresijske analize z določeno rezervo upoštevamo. Kot vidimo iz zadnjega stolpca Preglednice 4, najdemo najvišja PLS nasičenja pri prvi izločeni latentni komponenti (Komp 1) pri spremenljivkah, kot so vernost, višina dohodka, religija kot vrednota, spoštovanje staršev, srečnost, zadovoljstvo in stopnja izobrazbe. Druga latentna komponenta praktično nima vpliva pri naši kriterijski spremenljivki, zato so njena nasičenja z njo zanemarljiva in jih ne bomo niti obravnavali. Odklonilno stališče do POSHP se torej ponovno povezuje z višjo stopnjo vernosti in religije kot vrednote, nižjimi dohodki, višjo stopnjo spoštovanja staršev, nižjim občutjem sreče in zadovoljstva ter nižjo stopnjo izobrazbe. Pozitivno stališče do POSHP pa se povezuje z nižjo stopnjo vernosti in religije kot vrednote, višjimi dohodki, nižjo stopnjo spoštovanja staršev, višjim občutjem sreče in zadovoljstva ter višjo stopnjo izobrazbe. V celoti pa rezultati PLS regresijske analize potrjujejo domnevo, da je odnos do POSHP povezan z vernostjo, vrednotnimi usmeritvami, psihičnim ter ekonomskim blagostanjem, spoštovanjem tradicije in izobrazbo.

::ZAKLJUČKI

V evropskem prostoru in enako v Sloveniji torej še vedno prevladuje pretežno odklonilen odnos do POSHP. Naše analize podatkov za 47 držav kažejo sicer dokaj raznovrstno podobo tako glede povprečnih ocen kot glede njihove variabilnosti, pri čemer je med obema izrazita negativna korelacija. Najbolj enotna mnenja so v državah z najbolj odklonilnimi stališči. Po naših izsledkih je med razlogi za takšen odnos do POSHP zanesljivo najti v prevladujoči tradiciji, verskih in vrednotnih usmeritvah (te se deloma najbrž odražajo tudi v tistih

ideoloških in političnih usmeritvah, ki jih v raziskavi nismo mogli zajeti), pa tudi v povezavah z ekonomskim in psihičnim blagostanjem in izobrazbo (čeprav glede izobrazbe manj kot smo pričakovali). To so tudi dejavniki, ki zelo verjetno vplivajo na normativna pričakovanja ter subjektivne norme, te pa zopet na osebna stališča in prepričanja in na koncu tudi na vedenjske namere ter obnašanje samo. Zelo jasno se kaže, da je najbolj toleranten odnos do POSHP v državah z močno demokratično tradicijo in protestantskim verskim zaledjem, najmanj toleranten pa v državah s šibko demokratično tradicijo in katoliškim, pravoslavnim ter islamskim zaledjem. Seveda po vsej verjetnosti na odnos do POSHP vplivajo tudi drugi dejavniki, ki v nekem okolju oblikujejo normativna prepričanja in subjektivne norme. Med njimi so lahko tudi moralni in pravni razmisleki, razhajanja v pojmovanjih družine, pravic otroka itd. Prav gotovo niso brez vpliva tudi aktivistična prizadevanja, ki včasih nastopajo z diametralno nasprotnih pozicij. Očitno vsi ti dejavniki po svoje vplivajo na relativno veliko mero razdeljenosti odnosa do POSHP, kar pa po svoje vpliva tudi na pogosto izpričano nestrpnost do nasprotnih stališč.

::LITERATURA

- Ajzen, I. (2005). *Attitudes, personality, and behavior* (2nd. Edition). Milton-Keynes, England: Open University Press / McGraw- Hill.
- Ajzen, I., & Fishbein, M. (1980). *Understanding attitudes and predicting social behavior*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Ajzen, I., Albarracín, D., & Hornik, R. (Eds.)(2007). *Prediction and change of health behavior: Applying the reasoned action approach*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Bancroft, J. & Machover Reinisch, J. (Eds.) (1990). *Adolescence and Puberty*. Oxford: Oxford University Press.
- EVS (2011): European Values Study Longitudinal Data File 1981-2008 (EVS 1981-2008). *GESIS Data Archive, Cologne. ZA4804 Data file Version 2.0.0*, doi:10.4232/1.11005
- EVs (2011). European Values Study 2008: Integrated Dataset (EVS 2008). *GESIS Data Archive, Cologne. ZA4800 Data file Version 3.0.0*, doi:10.4232/1.11004
- Fishbein, M., & Ajzen, I. (1975). *Belief, attitude, intention, and behavior: An introduction to theory and research*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Fishbein, M., & Ajzen, I. (2010). *Predicting and changing behavior: The reasoned action approach*. New York: Psychology Press (Taylor & Francis).
- Hartigan, J. A. and Wong, M. A. (1979). A K-means clustering algorithm. *Applied Statistics* 28, 100–108.
- Homosexuality (2012). <http://en.wikipedia.org/wiki/Homosexuality>. Dobljeno 10. 11. 2012.
- LGBT history (2010). http://en.wikipedia.org/wiki/LGBT_history. Dobljeno 10. 11. 2012.
- Lloyd, S. P. (1957). Least square quantization in PCM. *Bell Telephone Laboratories Paper*.
- Lloyd., S. P. (1982). Least squares quantization in PCM. 28 (2)IEEE Transactions on Information Theory: 129–137. doi:10.1109/TIT.1982.1056489. Retrieved 2009-04-15.
- MacQueen, J. B. (1967). Some Methods for classification and Analysis of Multivariate Observations. *Proceedings of 5th Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability*. University of California Press. pp. 281–297. MR 0214227. Zbl 0214.46201. Retrieved 2009-04-07.
- Mevik, B-H., & Wehrens, R. (2007). The pls package: Principal Component and Partial Least Squares Regression in R. *Journal of Statistical Software*, 18, 2, 1-24.
- Murray, S. O. (2000). *Homosexualities*. Chicago [u.a.]: University of Chicago Press. pp. 394. ISBN 9780226551944.
- R Core Team (2012). *R: A language and environment for statistical computing*. R Foundation for Statistical Computing, Vienna, Austria. ISBN 3-900051-07-0, URL <http://www.R-project.org>.
- Steinhaus, H. (1957). Sur la division des corps matériels en parties. *Bull. Acad. Polon. Sci.* 4 (12): 801–804. MR 0090073. Zbl 0079.16403.
- Wold, H. (1994). PLS for multivariate linear modeling. In H. van der Waterbeemd (Ed.), *QSAR: Chemometric methods in molecular design: Methods and principles in medicinal chemistry*. Weinheim: Verlag Chemie.

Tjaša Ogrizek
Daša Grajfoner
**EVOLUCIJSKA
RAZLAGA
IZBIRE SPOLNIH
PARTNERJEV**

139-158

KOLODVORSKA ULICA 11
2327 RAČE

HERIOT-WATT UNIVERSITY
SCHOOL OF LIFE SCIENCES
PSYCHOLOGY
EDINBURGH EH14 4AS
SCOTLAND
UK

::POVZETEK

EVOLUCIJSKE TEORIJE SPOLNE IZBIRE razlagajo, da moška izbira partnerice poteka preko njenih fizičnih atributov, kateri izražajo plodnost in/ali reprodukcijske zmožnosti ter zdravje. Moški so prav tako bolj, kot ženske, nagnjeni h kratkotrajnim partnerskim zvezam ter jih imajo več, kakor ženske. Nasprotno temu ženske izbirajo partnerja na podlagi njihovih zmožnosti investicije sredstev za preživetje partnerice ter potomcev (Buss, 1994). V svoji študiji sem preverjala ta teoretična izhodišča. Rezultati so pokazali statistično pomembne razlike v količini spolnih partnerjev, moški so imeli več spolnih partneric kot ženske, v pomembnosti fizičnih atributov, kateri so bili pomembnejši za moške, ter v pomembnosti osebnostnih atributov, kateri so bili pomembnejši za ženske. Rezultati so prav tako pokazali, da so bili nekateri osebnostni atributi pomembni tudi za moške pri izbiri spolne partnerice, na primer obojestranska privlačnost, ljubezen ter zanesljiv karakter/zanesljivost.

Ključne besede: seksualna izbira, razlike pri izbiri partnerja, preference pri izbiri partnerja, fizični atributi, osebnostni atributi

ABSTRACT*THE EVOLUTIONARY EXPLANATION OF THE MATE CHOICE*

Evolutionary theories of sexual selection argue that males choose their female partners based on their physical attributes, which reflect fertility and/or reproductive abilities and health. Men also tend to engage in more short-term relationships than women. On the other hand, women choose their male partners based on their ability to gain resources for the survival of their offspring and their partner (Buss, 1994). In this study we aimed to test these hypotheses. The results show statistically significant differences in the quantity of different sexual partners; men had more different sexual partners than women; physical attributes were more important for men, and personality attributes were more important for women. The results also show that some personality attributes were important for men as well in their mate choice, for example mutual attraction, love and dependable character/reliability.

Key words: sexual selection, differences in choosing a mate, preferences in a mate, physical attributes, personality attributes

::UVOD

“To temelji, ne na boju za preživetje, ampak na boju med moškimi za posedovanje žensk; rezultat tega ni smrt neuspešnega tekmeca, ampak malo ali nič potomcev. Spolni izbor je, zato, manj neizprosen kot naravni izbor.” se glasi prva definicija koncepta spolnega izbora, ki ga je predstavil Charles Darwin (2007:67) v svojem delu *On the origin of Species by Means of Natural Selection*. V kasnejšem delu je Darwin (2004) koncept spolnega izbora definiral v povezavi z razmnoževanjem vrste. Darwin je razločeval dva glavna boja za spolni izbor. Pri obeh se bojujejo posamezniki istega spola med seboj, vendar se pri enem bojujejo predvsem moški in pri drugem predvsem ženske. Pri boju med moškimi je cilj izločevanje tekmeca oziroma tekmecev, med tem ko je pri boju med ženskami cilj očarati in osvojiti pripadnika nasprotnega spola ter izbrati najbolj primerne partnerja preko zaželenih karakteristik, ki jih ima potencialni partner. Trivers (1972) je Darwinov koncept pojasnil preko teorije starševske investicije v potomce. Starševska investicija je definirana kot “vsaka investicija starša v posameznega potomca, ki potomcu omogoča življenje in zmanjša možnost starševsko investicijo v drugega potomca.” Trivers je povezal starševsko investicijo s spolno izbiro. Spola različno vlagata v potomce. Posamezniki spola, ki največ vložijo oziroma investirajo v potomca bodo veliko bolj diskriminativni pri izbiri spolnega partnerja kot posamezniki drugega spola, ki vlagajo veliko manj v potomca. Ti pa bodo med seboj veliko bolj tekmovalni med seboj zaradi potrebe po razmnoževanju. Minimalna investicija ženske v potomca znaša približno 9 mesecev do rojstva potomca ter nadalno vzgojo do osamosvojitve potomca, med tem ko moški minimalni vložek znaša ejakulacijo oziroma nekaj minut. Ženske so tako bolj izbirčne pri izbiri partnerja in bi naj izbirale predvsem partnerje, kateri jim lahko nudijo sredstva, ki omogočajo preživetje potomca in partnerice.

Iz teh teoretičnih izhodišč Darwina in Triversa izhaja Teorija seksualnih strategij (Buss, 1994), ki na iskanje spolnega partnerja gleda kot na vedenje, ki človeški rasi omogoča reprodukcijo. Teorija predvideva iskanje spolnega partnerja glede na 2 glavna faktorja, ki sta spol ter trajanje partnerske zveze. Tako se ločita kratkotrajna partnerska zveza (na primer občasni spolni odnosi) in dolgotrajna partnerska zveza (na primer romantična, dlje časa trajajoča, zveza) v odvisnosti od spola. Pri kratkotrajnih zvezah morajo moški rešiti težavo s prepoznavanjem plodnih žensk, saj je njihov glavni cilj oploditi čim več žensk in s tem povečati možnost reprodukcijskega uspeha, ter v to investirati minimalno količino vložka. Med tem ko morajo moški pri dolgotrajnih zvezah razrešiti težavo prepoznavanja reprodukcijskih zmožnosti ženske, dobre sposobnosti vzgajanja otrok ter dobre genetske zasnove ženske. V nasprotju

z moškimi strategijami iskanja partnerice so ženske strategije, kratkotrajnih zvez, usmerjene na prepoznavanje ali je izbran partner primeren za dolgotrajno zvezo, ali ima dobro genetsko zasnovo ter na iskanje rezervnih partnerjev. Pri dolgotrajnih partnerskih zvezah so ženske strategije iskanja partnerjev usmerjene na iskanje moških, kateri jim lahko in želijo nuditi sredstva za preživetje ter varnost, na prepoznavanje dobre genetske zasnove ter dobrih sposobnosti vzgajanja otrok.

Evolucijski teoriji izbire spolnih partnerjev nasprotuje teorija Thiessena in Greggorjeve (1980), ki govori, da posamezniki izbirajo spolne partnerje, kateri imajo podoben genotip. Po evlucijski teoriji bi takšno vedenje povečalo izbiro spolnih partnerjev znotraj družinskega kroga in s tem homogamijo, vendar teorija Thiessena in Greggorjeve poudarja, da družina zavira takšno vedenje. Skozi učenje in ponotranjenje družinskih načel, glede izbire spolnih partnerjev, se v otroku izoblikujejo kriteriji za izbiro primernih spolnih partnerjev. Ugotovili so, da je izbira spolnih partnerjev odvisna od vedenja starša, ki je nasprotnega spola kot posameznik. Posameznik si izoblikuje sliko o pojavi starša nasprotnega spola in si glede na to sliko izbira spolne partnerje. Izbira spolnega partnerja je odvisna od količine podobnih značilnosti morebitnega partnerja ter starša nasprotnega spola (Bereczkei, Gyuris, & Weisfeld, 2004). Posamezniki izbirajo spolne partnerje glede na podobnost nekaterih osebnostnih značilnosti z lastnimi starši, kar je povezano z otroštvom posameznikov ter z izkušnjami, ki so jih pridobili v odnosu do staršev (Gyuris, Jarai, & Bereczkei, 2010). V drugi študiji niso mogli popolnoma potrditi iskanje podobnosti v morebitnem partnerju glede na določene značilnosti starša nasprotnega spola. Rezultati so pokazali, da so za žensko izbiro spolnega partnerja pomembna tako mati kot oče ter izkušnje z njima, med tem ko je za moško izbiro spolne partnerice predvsem pomembna mati ter izkušnje z njo. Tudi starost staršev ob rojstvu otroka se je izkazala kot pomembna za otrokovo kasnejšo izbiro spolnih partnerjev. Pri ženskah se je starost izkazala kot pomembna, kadar so bili starši ob rojstvu deklince starejši so se ženske kasneje zanimale za moške, ki so kazali znake starosti. V nasprotju s tem so pokazali, da ima na moške preference vpliv starost matere ob rojstvu dečka (Perret, in drugi, 2002).

::MOŠKE SPOLNE STRATEGIJE

Bussova teorija (1994) strategij izbire spolnih partnerjev predvideva, da moški izbirajo partnerice na podlagi fizičnih atributov partnerice. Pri iskanju partnerice za kratkotrajno zvezo naj bi moški bili pozorni predvsem na fizične attribute, ki odsevajo plodnost ženske, med tem ko bi naj moški, kateri iščejo partnerico za dolgotrajno zvezo, bili pozorni predvsem na fizične znake, ki

odsevajo reprodukcijske zmožnosti ženske. Pri iskanju partnerice moški sledijo tudi lastim standardom lepote. Pomemben faktor pri prepoznavanju plodnosti ženske se je izkazala starost ženske, saj so mlajše ženske praviloma bolj plodne kot starejše ženske. Ženske dosežejo vrh plodnosti v predvidoma v dvajsetih letih. Skozi staranje se plodnost manjša in se v menopavzi povsem konča, kar sta prikazala Menken in Larsen v njuni knjigi *Aging, reproduction, and the climateric* (v Kenrick, Keefe, Gabrielidis in Cornelius, 1996). Te predpostavke so bile potrjene s strani študije (Buss, 1989) v 37 državah. Ugotovili so, da so moški preferirali ženske, katere so mlajše od njih. Prav tako so rezultati pokazali, da so bile ženske, v skoraj vseh državah, ob poroki mlajše kot njihovi partnerji. Študija med adolescenti (Kenrick, Keefe, Gabrielidis, & Cornelius, 1996) je pokazala, da so dečki preferirali deklice oziroma ženske, katere so bile nekoliko starejše kot so bili oni. Te rezultate so prav tako povezali s plodnostjo žensk, saj so deklice, katere so v fazi adolescence, manj plodne kot ženske, ki so starejše in tako v obdobju zgodnje odraslosti. Vendar bi naj telesni znaki bili bolj pomembni, kadar bi zveza obstajala le kratek čas, pri dolgotrajnih zvezah bi naj bil obraz bolj pomemben kot telesni znaki (Confer, Perilloux, & Buss, 2010). Kot posebej privlačen telesni atribut se je izkazala simetričnost obraza. Prav tako se je simetričnost obraza izkazala kot pomemben faktor pri izbiri spolnega partnerja, tako za ženske kot za moške (Burriss, Roberts, Welling, Puts, & Little, 2011). Poleg fizične pojave morebitne partnerice so faktorji kot so kognitivne sposobnosti, čustvena inteligentnost, zdravje ter socialne sposobnosti prav tako zaželeni (Furnham, 2009). Karakter partnerice se je izkazal kot pomemben, kadar je moški iskal dolgotrajno partnersko zvezo, in manj pomemben, kadar je iskal kratkotrajno partnersko zvezo, v tej spremenljivki je bila fizična privlačnost najpomembnejša. Kot pomemben faktor pri izbiri partnerice se je izkazala zvestoba partnerice v predhodnih partnerskih zvezah. Ženske, katere so bile v prejšnjih partnerskih zvezah nezveste, so moški opisali kot manj privlačne, kot ženske katere so bile zveste v prejšnjih partnerskih zvezah (Hanko, Master, & Sabini, 2004).

Ali imajo moški v povprečju res več spolnih partneric kot ženske ter ali so moški res bolj nagnjeni h kratkotrajnim partnerskim zvezam kot ženske? Teorije učenja in socialnega učenja razlagajo strategije iskanja spolnih partnerjev preko izgrajevanja spolnih vlog. Spolne vloge se oblikujejo preko učenja, sprejemljivo in ustrezno spolno vedenje je nagrajevano ter se s tem ojačuje, neustrezno vedenje se kaznuje ter se s tem zmanjša možnost ponovnega vedenja. Ob izgrajevanju spolnih vlog se oblikujejo spolne sheme, ki omogočajo organiziranje podatkov iz okolja po načinu relevantnosti podatkov za lasten spol (Marjanovič Umek, 2004). Študija Sprecherjeve in drugih (1987) se je osredotočala na spolne sheme in število spolnih partnerjev preko "dvojnih

standardov". Rezultati so pokazali, da ustrezno spolno vedenje žensk zajema, da se prvi spolni odnos zgodi kasneje, najhitreje v času zgodnje odraslosti, ter da so ob tem v dolgotrajni romantični partnerski zvezi. Pri moških so strategije iskanja spolnih partnerjev manj striktne, kar je razvidno v rezultatih, ki so pokazali, da sta oba spola doživela negativne posledice pri zgodnjem prvem spolnem odnosu, vendar so bile za ženske te negativne posledice večje. Po teoriji strategij izbire spolnih partnerjev so moški bolj nagnjeni h kratkotrajnim partnerskim zvezam kot ženske, kar se odraža preko treh "psiholoških adaptacij". Moški posedujejo večjo željo za kratkotrajne zveze, preferirajo večjo število spolnih partneric ter potrebujejo manj časa za vključevanje v spolne aktivnosti kot ženske (Schmitt, Shackelford, & Buss, 2001), kar so pokazali rezultati Bussove študije (1994). Nagnjenost h kratkotrajnim zvezam se ni razlikovala med spoloma, med tem ko se želja po kratkotrajnih zvezah je razlikovala. Moški so v povprečju izkazali večjo željo in interes po izvajanju kratkotrajnih zvez, kot so to storile ženske. Moški so prav tako poročali o veliki želji po večih spolnih partnericah kot ženske, tako, da so moški izrazili željo po vsaj 18ih spolnih partnericah v celotnem življenju. Ženske so v nasprotju izrazile željo po 4 do 5 spolnih partnerjih v celotnem življenju. Rezultati so pokazali tudi, da so moški bolj nagnjeni k spolnim odnosom po kratkem časovnem obdobju poznavanja spolne partnerice. Li in Kenrick (2006) sta v svoji študiji preverjala razlike v spolnih preferencah obeh spolov glede na trajanje zveze. Prikazala sta, da v zaželenosti dolgotrajnih zvez ni razlik med spoloma ter da so razlike pri kratkotrajnih zvezah, saj so moški veliko bolj poročali o željah za kratkotrajne zveze, to je za seks za eno noč ter za ljubimkanje, kot so to storile ženske.

::ŽENSKÉ SPOLNE STRATEGIJE

Teorija strategij izbiranja spolnih partnerjev (Buss, 1994) pravi, da ženske, katere iščejo kratkotrajno zvezo, izbirajo moške glede na njihovo pripravljenost investicije sredstev v partnerico. Ta faktor se je izkazal kot pomembnejši pri izbiri kratkotrajnih partnerjev, kot pri izbiri dolgotrajnih partnerjev. Teorija predvideva, da se ženske vključujejo v kratkotrajne partnerske zveze, da bi ugotovile če je partner primeren za dolgotrajno partnersko zvezo, zato se ženske manj udeležujejo v partnerske zveze z moškimi, kateri že imajo partnersko zvezo ter z moškimi, kateri pogosto menjujejo spolne partnerice, saj to nakazuje na manjšo željo po dolgotrajni zvezi s partnerico. Pri dolgotrajnih partnerskih zvezah izbirajo ženske tiste moške, kateri lahko nudijo sredstva za potomce. Nekatere značilnosti naj bi nakazovale na zmožnost nudenja sredstev, katere so za ženske zato bolj zaželene. Te značilnosti zajemajo posameznikov zaslužek,

posameznikova izobrazba, socioekonomski status ter nekatere osebnostne značilnosti, kot na primer ambicioznost ter čustvena inteligentnost. Tudi kognitivne in socialne sposobnosti ter natančnost so ženske poročale kot zaželeno v partnerju. Prav tako se je telesna višina moškega pokazala kot pomemben faktor pri izbiri spolnega partnerja (Furnham, 2009). Starost se je izkazala kot pomemben faktor pri izbiri spolnega partnerja. Skozi starost moškega bi ženske naj prepoznavale zrelost moškega in prav tako bi naj starost kazala na večje zmožnosti preživljanja potomca ter partnerice (Buss, 2002). Moški so v povprečju starejši od žensk v partnerskih zvezah (Kenrick, Keefe, Bryan, Barr, & Brown, 1995). Tudi medkulturno je ta fenomen prepoznava (Buss, 1989). Tako kot za moške, se je tudi za ženske izkazala partnerjeva zvestoba, v prejšnjih partnerskih zvezah, kot pomemben faktor pri izbiri partnerja. Rezultati te raziskave (Hanko, Master, & Sabini, 2004) so prav tako pokazali, da več sredstev kot je imela ženska bolj je bila zaskrbljena glede partnerjeve zvestobe kot v obratni situaciji. V študiji so še preverjali zaželenost partnerja če je ta pridobil svoje imetje na tradicionalen način, preko dela, ali če ga je pridobil na loteriji. V obeh primerih so ženske preferirale moškega, kateri je svoje imetje pridobil na tradicionalen način, kar so povezovali z zaželenostjo ambicioznosti kot osebnostne značilnosti v partnerju. Confer, Perilloux in Buss (2010) so v svoji študiji raziskovali razliko kratkotrajnih in dolgotrajnih zvez glede na telesno ali obrazno privlačnost nasprotnega spola. Udeleženci so si morali predstavljati, da so v kratkotrajni partnerski ali dolgotrajni partnerski zvezi ter glede na to označiti kateri del telesa, ali trup ali obraz, nasprotnega spola je za njih v trenutnem kontekstu najpomembnejši. Rezultati so pokazali, da so ženske v povprečju največkrat podale odgovor, da jim je obraz najpomembnejši, ne glede na trajanje partnerske zveze. Obrazne poteze, katere so simetrične, bi naj bile privlačne (Burriss, Roberts, Welling, Puts, & Little, 2011). Ženskam je prav tako pomemben vonj partnerja v obeh preučevanih kontekstih, seksualni in okoljski kontekst. Vizualni dejavniki so se izkazali kot manj pomembne za ženske (Havlicek, in drugi, 2008).

Namen študije je prikaz razlik v izbiri spolnih partnerjev ter v količini spolnih partnerjev glede na spol. Študija je bila narejena na vzorcu Slovenske populacije. Skozi študijo želim prikazati primerjavo tujih raziskav s trenutnimi rezultati za namene večanja univerzalnosti preučevanih pojavov. Obravnavana tematika je pomemben del našega življenja in nam kroji življenje in nekatere življenjske odločitve. Preko obravnave tematike lahko pridemo do globljega razumevanja človeškega spolnega življenja ter lahko nekoliko razložimo vedenja posameznikov in njihovo izbiro spolnih partnerjev. Preko evolucijske razlage lahko ugotovimo kakšna vedenja so bila pomembna za reprodukcijo družbe in človeštva in tako lahko evolucijska psihologija razloži nekatere principe izbire

spolnih partnerjev kot pomembno vodilo pri reprodukciji. V trenutni študiji sem rezultate povezala s prejšnjimi evolucijskimi razlagami spolnega vedenja ter tudi nekatere razlage potrdila oziroma okrepila s trenutnimi rezultati. In vendar se študija razlikuje od prejšnjih, saj je bila narejena na vzorcu populacije, na katerem še nihče prej ni naredil takšno študijo, na Slovencih. Tako lahko ta študija prispeva vzorec še ene populacije in tako prispeva k možnosti univerzalnosti tematike. Hipoteze, ki so bile preučevane v članku so:

– Hipoteza 1:

Moški imajo več spolnih partneric kot ženske spolnih partnerjev.

– Hipoteza 2:

Moški signifikantno bolj preferirajo fizične attribute pri morebitnih spolnih partnericah kot ženske pri morebitnih spolnih partnerjih.

– Hipoteza 3:

Ženske signifikantno bolj preferirajo osebnostne attribute pri morebitnih spolnih partnerjih kot moški pri morebitnih spolnih partnericah.

::METODA

::Udeleženci

V raziskavi je sodelovalo 436 posameznikov, od tega je bilo 311 oziroma 71,3% žensk ter 125 oziroma 28,7% moških. V povprečju so bili udeleženci stari 22,56 let in razpon let sega od 16 let do 55 let. Povprečna starost žensk znaša 21,5 let in razpon let žensk sega od 16 let do 39 let. Povprečna starost moških znaša 25,22 let in razpon let sega od 17 let do 55 let. 181 udeležencev je bilo samskih, kar ustreza 41,5% celotnega vzorca, od tega je bilo 110 žensk in 71 moških samskih. V partnerski zvezi je bilo 240 udeležencev, kar ustreza 55% celotnega vzorca, od tega je bilo 195 žensk in 45 moških v partnerski zvezi. Zaročeni so bili trije udeleženci oziroma 0,7% celotnega vzorca. Vsi zaročeni udeleženci so bili ženskega spola. Poročenih udeležencev je bilo 11 oziroma 2,5% celotnega vzorca. Poročenih žensk je bilo 8 in poročenih moških 3. Samo eden moški, in nobena ženska, je bil ločen, kar ustreza 0,2% celotnega vzorca.

::Pripomočki

Faktorji pri izbiri spolnega partnerja: vprašalnik je ustvaril Buss (1989) in je sestavljen iz dveh delov. Vprašalnik ima samo 1 faktor in namen vprašalnika je ugotoviti, kateri faktorji so pomembni za lastno izbiro spolnega partnerja, na podlagi ocenjevanja različnih postavk. Prvi del zajema biografske značilnosti

udeleženca, kot so spol, starost, kateri veri pripadajo, zakonski stan ter število bratov in/ali sester. Drugi del zajema evalvacijski del vprašalnika. Na začetku evalvacijskega dela so vprašanja, ki sprašujejo po želji o poroki oziroma pri kateri starosti bi se udeleženci radi poročili ter o zadovoljivi starostni razliki med udeležencem in njegovim partnerjem in kateri bi ob tem bil starejši. Nato je podanih 18 faktorjev, kateri bi lahko imeli vpliv na izbiro spolnega partnerja. Vsak faktor udeleženci ocenijo s točkami od 0, ki pomeni, da je faktor nepomemben, do 3, ki pomeni, da je faktor nujen za izbiro spolnega partnerja. Faktorji so na primer "Družabnost", "Dober fizični izgled", "Dobro zdravstveno stanje". Za namene trenutne študije sem vprašalnik preuredila. Pri biografskih značilnostih sem uporabila le spol, starost ter zakonski stan. Pri evalvacijskem delu sem lestvico povečala na 9-stopenjsko ocenjevalno lestvico, tako, da so udeleženci vsak faktor posebej ocenjevali na lestvici od 1 do 9, kjer je število 1 pomenilo, da je faktor nepomemben pri izbiri spolnega partnerja, ter število 9, da je faktor nujen pri izbiri spolnega partnerja.

Preference v zvezi s potencialnim partnerjem: tudi ta vprašalnik je ustvaril Buss (1989) in tako ima tudi ta vprašalnik samo 1 faktor in povprašuje po faktorjih, ki so pomembni pri izbiri spolnega partnerja. Za razliko s prejšnjim vprašalnikom morajo udeleženci pri tem vprašalniku rangirati določene faktorje, prav tako ima ta vprašalnik manj faktorjev in nekateri se razlikujejo. Vprašalnik zajema biografske značilnosti udeleženca, ki so spol, starost ter vprašanje če je udeleženec poročen ali ne. Nato je podanih 13 različnih faktorjev, ki bi lahko vplivali na izbiro spolnih partnerjev. Udeleženci faktorje rangirajo po njihovi pomembnosti za izbiro lastnega spolnega partnerja. Najpomembnejši faktor ocenijo s številom 1, drugi najpomembnejši faktor s številom 2, tretji najpomembnejši faktor s številom 3 in tako naprej do najmanj pomembnega faktorja, katerega udeleženci označijo s številom 13. Primeri faktorjev so "Zdrav/a", "Kreativen/na", "Si želi otroke" ter "Fizično atraktiven/na".

Predelan inventar socioseksualne naravnosti: vprašalnik sta ustvarila Penke in Asendorpf (2008). Vprašalnik ima 3 faktorje. Za vsak faktor so navedene 3 postavke v vprašalniku. Prvi faktor se navezuje na vedenjski vidik spolnosti udeležencev. Primer postavke: "S koliko različnimi partnerji ste imeli spolne odnose v zadnjih 12 mesecih?". Na postavke se pri tem vprašalniku odgovarja na 9-stopenjski odgovorni lestvici, glede na število spolnih partnerjev, ki so jih udeleženci imeli (0 1 2 3 4 5-6 7-9 10-19 20 ali več). Naslednje tri postavke se navezujejo na odnosni vidik spolnosti oziroma kakšen odnos imajo udeleženci do spolnosti. Primer postavke: "Spolni odnosi brez ljubezni so v redu.". Pri tem faktorju se 1 postavka vrednoti obratno in sicer je to postavka 6: "Ne želim imeti spolnih odnosov z osebo dokler nisem prepričan/a, da bova imela dolgotrajno partnersko zvezo.". Na vse tri postavke udeleženci

odgovarjajo na 9-stopenjski odgovorni lestvici, ki se navezuje na strinjanje ali ne strinjanje z navedeno postavko, in število 1 pomeni, da se udeleženci močno ne strinjajo, 9 pa pomeni, da se močno strinjajo s podano postavko. Zadnje tri postavke vprašalnika se nanašajo na vidik želja po spolnosti in spolnih izkušnjah. Primer postavke: "Kako pogosto sanjarite o tem, da bi imeli spolne odnose z osebo, s katero niste v dolgotrajni romantični partnerski zvezi?". Na vse 3 postavke udeleženci odgovarjajo na 9-stopenjski odgovorni lestvici, ki izraža časovno obdobje, v katerem se določene želje pojavljajo. Število 1 je pri tem pomenilo, da se določene želje nikoli ne pojavljajo, število 9 pa, da se pojavljajo vsaj enkrat dnevno. Število točk pri katerem od faktorjev kaže na izraženost faktorja pri posamezniku. Število točk celotnega vprašalnika pa nakazuje na splošno socioseksualno naravnost posameznika.

Vse vprašalnike sem prevedla v slovenščino, saj jih do tedaj še nihče ni prevedel. Pri vseh vprašalnikih sem uporabila tako ženske kot moške oblike pridevnikov in samostalnikov (na primer: dober/ra kuhar/ica in hišni/a oskrbnik/ca). Prevod v slovenščino je pregledala ter ocenila mentorica diplomske seminarske naloge dr. Daša Grajfoner ter sošolka Kaja Lubej.

::Postopek

Vprašalniki so bili postavljeni na internet. Udeleženci so preko spletne povezave dostopali do vprašalnika. Vprašalnik smo aktivirali 3. aprila ter ga deaktivirali 10. aprila. Spletno povezavo smo objavili na spletnem portalu Facebook, na forumu revije Joker, na forumu revije Cosmopolitan ter na forumu avtomobilske znamke BMW. Prav tako smo spletno povezavo poslali na elektronske naslove nekaterih študijskih smeri na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru. Spletni vprašalnik je sestavljala uvodna stran, stran z biografskimi podatki udeleženca, nekaj strani, katere so bile namenjene vprašalnikom ter zaključna stran, ki je vsebovala zahvalo za rešen vprašalnik. Uvodna stran vprašalnika je zajemala lastne podatke, namen raziskave ter potrdilo, da bodo podatki anonimni in uporabljeni v zgolj raziskovalne namene, tako, da so udeleženci bili seznanjeni s pogoji reševanja vprašalnika.

::Rezultati

Pri analizi podatkov sem uporabila deskriptivno statistiko, povprečja ter standardne deviacije, ter analizo variance za ugotavljanje statistično pomembnih razlik med spoloma, s signifikatno pomembnostjo $p < 0,05$, katera je bila uporabljena pri vseh analizah variance.

Tabela 1: analiza variance faktorjev vprašalnika SOI-R glede na razliko med spoloma

Vidik	Moški		Ženske		Sig.
	Povprečje	SD	Povprečje	SD	
Splošna socioseksualna naravnost	39,92	13,564	26,84	11,856	,000
Vedenjski vidik spolnosti	7,97	5,124	6,25	3,515	,000
Vidik odnosa do spolnosti	18,70	6,427	12,50	6,589	,000
Vidik spolnih želja	13,25	7,013	8,09	4,864	,000

Tabela 1 prikazuje analizo variance za Predelan inventar socioseksualne naravnosti oziroma SOI-R. Tabela prikazuje, da so moški na vseh treh specifičnih vidikih ter na splošnem vidiku pridobili višje rezultate kot ženske. Razlike med spoloma so se pokazale kot signifikantno pomembne. Moški imajo tako signifikantno bolj izražene vse vidike spolnosti.

Tabela 2: povprečje in standardna deviacija (SD) zadovoljive starostne razlike med partnerjema glede na spol

Moški		Ženske	
Povprečje	SD	Povprečje	SD
5,67	4,380	5,29	3,386

Tabeli 2 in 3 prikazujeta odgovora na vprašanji “Kakšna starostna razlika bi bila za Vas zadovoljiva med Vami in Vašim partnerjem?” ter “Kdo bi pri tem bil starejši?”, katero se navezuje na prejšnje vprašanje. Tabela 2 prikazuje deskriptivno statistiko, povprečje ter standardno deviacijo, zaželene starostne razlike med partnerjema. Iz tabele je razvidno, da želita oba spola podobno starostno razliko med njimi in partnerji. Ženskam bi bila zadovoljiva starostna razlika, v povprečju, 5,29 let in moškim, v povprečju, 5,67 let. standardna deviacija odgovorov je pokazala večjo razpršenost odgovorov pri moških, 4,38, kot pri ženskah, kjer znaša 3,386.

Tabela 3 prikazuje preference, kateri izmed partnerjev bi bil starejši. Iz tabele je razvidno, da si tako moški kot ženske želijo, da bi bil moški starejši v njihovi partnerski zvezi. Pri moških je takšen odgovor podalo 113 udeležencev, kar ustreza 90,4% vzorca moških. Pri ženskah je 285 oziroma 91,6% udeleženek podalo odgovor, da želijo, da je partner starejši v partnerski zvezi. Tako pri moških, kot pri ženskah je manj kot 10% udeležencev ali udeleženek podalo odgovor, da želijo v partnerski zvezi biti starejše ženske.

Tabela 3: odgovori na vprašanje: "Kateri izmed partnerjev bi naj bil starejši?" prikazano s frekvenca in odstotki odgovorov glede na primerjavo med spoloma

Spol	Kdo bi bil starejši?	Frekvence	Odstotki
moški	jaz	113	90,4
	partner	12	9,6
ženski	jaz	26	8,4
	partner	285	91,6

Tabela 4: prikaz povprečij, standardnih deviacij (SD) in signifikantne pomembnosti razlike med spoloma pri rangiranih odgovorih na postavke glede na spol

Faktor	Moški		Ženske		Sig.
	Povprečje	SD	Povprečje	SD	
Prijazen/na, razumevajoč/a	2,59	2,236	2,50	2,663	,729
Veren/na, religiozen/na	11,85	2,624	11,83	2,712	,939
Zdrav/a	5,82	2,746	6,34	2,556	,060
Vznemirljiva osebnost	6,44	3,575	5,30	3,231	,001
Kreativen/na	6,62	2,773	7,02	2,816	,175
Dober hišni/a oskrbnik/ca	7,54	2,922	8,60	2,778	,000
Inteligenten/na	4,62	2,587	4,94	2,718	,256
Dobre zmožnosti zaslužka	9,58	2,148	8,63	2,581	,000
Si želi otroke	7,72	3,660	6,32	3,684	,000
Sproščen/a	4,94	2,922	4,60	2,667	,234
Dobra genetska zasnova	9,08	2,819	9,66	2,588	,041
Diplomant/ka	9,21	3,006	9,22	3,027	,965
Fizično atraktiven/na	4,79	2,900	6,02	3,064	,000

Tabela 4 prikazuje deskriptivno statistiko, povprečja, standardne deviacije, ter signifikantno pomembne razlike med spoloma za vprašalnik Preferenc v zvezi s potencialnim partnerjem. Tabela prikazuje faktorje ter razlike med spoloma, glede na rangiranje faktorjev. Signifikantne razlike med spoloma so se pokazale pri faktorjih "vznemirljiva osebnost", "dobre zmožnosti zaslužka" ter "si želi otroke", kateri so se izkazali za signifikantno bolj pomembne za ženske ter "dober/ra hišni/a oskrbnik/ca", "dobra genetska zasnova" ter "fizično atraktiven/na", kateri so se izkazali za signifikantno bolj pomembni za moške. Kot prvih 5 najbolj pomembnih faktorjev za ženske so se pokazali faktorji "prijazen/na, razumevajoč/a", "sproščen/a", "inteligenten/na", "vznemirljiva

osebnost” ter “fizično atraktiven”. Prvih 5 najbolj pomembnih faktorjev za moške so se pokazali faktorji “prijazen/na, razumevajoč/a”, “inteligenten/na”, “fizično atraktiven/na”, “sproščen/a” ter “zdrav/a”. Faktor “veren/na, religiozen/na” se je pri obeh spolih pokazal kot najmanj pomemben pri izbiri morebitnega partnerja.

Tabela 5: prikaz povprečij, standardnih deviacij (SD) in signifikantne pomembnosti razlike med spoloma pri odgovorih na različne postavke glede na spol

Faktor	Moški		Ženske		Sig.
	Povprečje	SD	Povprečje	SD	
Dober kuhar/ica in hišni/a oskrbnik/ca	5,33	2,180	4,65	2,028	,002
Želja po izgradnji domovanja in želja po otrocih	5,85	2,463	6,85	2,405	,000
Prijeten značaj	8,02	1,081	8,41	,972	,000
Ugoden družbeni položaj	4,71	2,181	5,48	2,177	,001
Družabnost	6,95	1,731	7,35	1,674	,027
Dober fizični izgled	7,00	1,244	6,36	1,767	,000
Podobna izobrazbena podlaga	4,94	2,387	4,99	2,541	,851
Podobna religiozna podlaga	3,89	2,748	3,89	2,619	,992
Uglajenost, urejenost	6,67	1,750	6,89	1,711	,224
Prizadevnost, marljivost, delavnost	6,66	1,556	7,28	1,438	,000
Dobre finančne zmožnosti	4,26	2,148	5,44	2,053	,000
Podobno politično ozadje	2,86	2,150	2,89	2,165	,869
Devištvo (brez prejšnjih izkušenj v spolnosti)	2,02	1,939	1,73	1,512	,105
Obojestranska privlačnost, ljubezen	8,21	1,466	8,66	1,147	,001
Zanesljiv karakter/zanesljivost	7,66	1,357	8,39	1,041	,000
Dobro zdravstveno stanje	6,22	1,827	6,22	1,998	,992
Čustvena stabilnost in odraslost	7,45	1,629	8,05	1,086	,000
Izobrazba in inteligentnost	6,98	1,519	6,90	1,824	,650

Tabela 5 prikazuje deskriptivno statistiko ter analizo variance, za ugotavljanje statistično pomembnih razlik med spoloma faktorjev vprašalnika Faktorjev pri izbiri spolnega partnerja. Statistično pomembna razlika med spoloma se je pokazala pri faktorjih “želja po izgradnji domovanja in otrocih”, “prijeten značaj”, “ugoden družbeni položaj”, “družabnost”, “prizadevnost, marljivost, delavnost”, “dobre finančne zmožnosti”, “obojestranska privlačnost, ljubezen”, “zanesljiv karakter/zanesljivost” ter “čustvena stabilnost, odraslost”, kateri so se

pokazali, kot statistično bolj pomembne za ženske. Faktorja “dober/a kuhar/ica, hišni/a oskrbnik/ca” ter “dober fizični izgled” sta se pokazala kot statistično bolj pomembna za moške pri izbiri spolne partnerice. Prvih 5 najbolj pomembnih faktorjev za izbiro spolnega partnerja so pri ženskah “obojestranska privlačnost, ljubezen”, “prijeten značaj”, “zanesljiv karakter/zanesljivost”, “čustvena stabilnost” ter “družabnost”. Prvih 5 najbolj pomembnih faktorjev pri izbiri spolne partnerice so pri moških “obojestranska privlačnost, ljubezen”, “prijeten značaj”, “zanesljiv karakter/zanesljivost”, “čustvena stabilnost” ter “dober fizični izgled”. Faktorja “podobno politično ozadje” ter “devišstvo (brez prejšnjih izkušenj v spolnosti)” sta se pri obeh spolih izkazala kot najmanj pomembna pri izbiri spolnega partnerja.

::DISKUSIJA

Rezultati trenutne študije kažejo na potrditev preučevanih hipotez. Moški so pri predelanem inventarju socioseksualne naravnosti v vedenjskem vidiku pridobili višje število točk kot ženske, kar se je izkazalo kot signifikantno pomembna razlika med spoloma, in kar kaže na večjo željo po kratkotrajnih zvezah, kot so na primer seksualne izkušnje za eno noč. Pri ocenjevanju faktorjev so bili za moške fizični atributi signifikantno bolj pomembni kot za ženske. Za ženske so bili osebnostni atributi signifikantno bolj pomembni kot za moške pri iskanju spolnih partnerjev.

Moški uporabljajo kratkotrajne zveze za oplojevanje čim večjega števila žensk in prav tako posedujejo željo po večjem številu spolnih partneric ter preferirajo kratkotrajne partnerske zveze (Schmitt, Shackelford, & Buss, 2001; Buss, 1994). Moške strategije spolne izbire se nanašajo na tekmovalnost med moškimi za oploditev žensk. Tako preferirajo večje število žensk zaradi večje možnosti oploditve in razširitve lastne genske strukture (Trivers, 1972) in navajajo razloge za seksualne izkušnje kot željo po večjem številu spolnih partneric ali kot možnost, ki se je pokazala za izvajanje seksualnosti (Meston & Buss, 2007). V trenutni študiji so rezultati pokazali, da moški navajajo večje število spolnih partneric kot so to storile ženske. Višje število točk na vedenjskem vidiku predelanega inventarja socioseksualne naravnosti kaže na višjo frekventnost seksualnega vedenja. Te razlike so se izkazale kot statistično pomembne. Takšne rezultate bi morda lahko pojasnili tudi preko socialnih teorij učenja. Dokazano je, da se starši različno vedejo do potomcev, kateri so različnega spola in se tako razvijejo različne seksualne sheme, po katerih se potomci nadalje vedejo in iščejo spolne partnerje. Oba spola različno investirata v potomca, 9 mesecev nosečnosti proti enemu spolnemu odnosu (Marjanovič Umek, 2004; Trivers, 1972). Ženske investirajo veliko

več v potomca, česar se tudi zavedajo, kar je tudi morda zapisano v seksualnih shemah žensk. Nižji rezultati žensk na vedenjskem vidiku spolnosti so tako morda posledica seksualnih shem, katere so oblikovane preko njihovih staršev s socialnim učenjem. Morda so ženske, veliko bolj kot moški, naučene, da morajo biti izbirčne in izbrati tistega moškega, kateri bo zmožen in pripravljen investirati v partnerico ter potomce. Razlika v posledicah spolnega vedenja je bila prikazana v študiji Sprecherjeve in drugih (1987), kjer je prišlo do večjih negativnih posledic za ženske, ob zgodnjem spolnem odnosu, kot za moške, kar prav tako oblikuje seksualne sheme in spolno vedenje.

Strategija seksualne izbire (Buss, 1994) razlaga, da moški izbirajo ženske glede na njihove fizične attribute, kateri izražajo plodnost ali reprodukcijske zmožnosti ženske. Plodnost je predvsem pomembna pri kratkotrajnih partnerskih zvezah, reprodukcijske zmožnosti pa pri dolgotrajnih partnerskih zvezah. Med fizične attribute bi lahko prištevali tudi starost oziroma fizične znake starosti. Tako moški preferirajo mlajše ženske, saj so te praviloma bolj plodne kot starejše ženske. Dokazano je, da ženske doživijo vrhunec plodnosti v svojih dvajsetih letih življenja (Kenrick, Keefe, Gabrielidis in Cornelius, 1996). V trenutni študiji so moški signifikantno bolj navajali fizične attribute kot pomembne faktorje pri izbiri spolne partnerice, kar se sklada z rezultati drugih študij (Buss, 1989), in kar je pomembno za izbiro spolne partnerice iz evolucijskega stališča. Prav tako se je faktor "dobra genetska zasnova" izkazal kot signifikantno bolj pomemben za moške pri izbiri spolne partnerice kot obratno. Podobni zaključki so vidni tudi v razlogih zakaj se moški vključujejo v spolne aktivnosti z ženskami. Najpogostejši razlogi se navezujejo na fizično podobo ženske in na privlačnost te podobe (Meston & Buss, 2007). Analiza zaželene starostne razlike med partnerjema je pokazala, da moški preferirajo mlajše ženske, in sicer v povprečju 5,67 let. Povprečna starost moških je znašala 25,22 let in preko tega lahko sklepamo, da moški iz vzorca preferirajo ženske, katere bi bile v zgodnjih dvajsetih letih in glede na teoretična izhodišča bi te ženske bile na vrhuncu lastne plodnosti. Faktorja "dober/ra hišni/a oskrbnik/ca" in "dober/ra kuhar/ica, hišni/a oskrbnik/ca" sta se prav tako izkazala kot statistično bolj pomembna za moške kot za ženske, kar je morda posledica moških seksualnih strategij pri iskanju dolgotrajne partnerske zveze. Pri dolgotrajnih partnerskih zvezah moški upoštevajo tudi starševske zmožnosti morebitne partnerice (Buss, 1994). Faktor hišne oskrbnice bi morda lahko nakazovala tudi na starševske zmožnosti partnerice. V študiji ni bilo diferenciranja med kratkotrajnimi in dolgotrajnimi zvezami in tudi ne bolj podrobne razlage vsakega faktorja, tako, da so morda udeleženci povezovali faktor hišna oskrbnica s starševskimi zmožnostmi ženske. Ta faktor bi bilo potrebno še dodatno raziskovati za boljše razumevanje rezultatov. Pri analizi

prvih 5 najbolj pomembnih faktorjev, za vsak vprašalnik posebej, za moške pri izbiri spolne partnerice sta faktorja "fizična atraktivnost" oziroma "dober fizični izgled" dosegla 3. in 5. mesto. Faktor "zdrav/a" je dosegel 5. mesto. Ti trije faktorji so v skladu z evolucijsko razlago, saj kažejo na plodnost ter reprodukcijske zmožnosti ženske (Buss, 1994). Faktorji "obojestranska privlačnost, ljubezen", "zanesljiv karakter/zanesljivost" ter "čustvena stabilnost" morda nakazujejo na zvestobo partnerice, katera se je že v prejšnjih študijah izkazala kot pomemben faktor pri izbiri partnerice. Drugi karakterni faktorji so se izkazali kot zaželeni v partnerici, zlasti kadar je bila v igri dolgotrajna partnerska zveza (Hanko, Master, & Sabini, 2004; Furnham, 2009). Pri kratkotrajnih partnerskih zvezah so bili fizični atributi pomembnejši. Tako so se tudi v trenutni študiji faktorji "prijazen/na, razumevajoč/a", "inteligenten/na", "sproščen/na" ter "prijeten značaj" pokazali kot pomembni pri izbiri spolne partnerice, vendar signifikantnih razlik med spoloma ni bilo.

Ženske seksualne strategije (Buss, 1994) izbire spolnih partnerjev predvideva, da ženske izbirajo tiste moške, kateri lahko nudijo sredstva za preživetje posameznice ter skupnih potomcev. Lastnosti, katere bi naj nakazovale na to možnost so predvsem posameznikov zaslužek, izobrazba, socioekonomski status ter nekatere osebne lastnosti, kot na primer ambicioznost ter čustvena inteligentnost. Kognitivne in socialne sposobnosti ter natančnost so bile prikazane kot zaželeni faktorji v morebitnem partnerju. V trenutni študiji so ženske bolj, kot moški, podajale osebne lastnosti kot pomemben faktor pri morebitnem partnerju. Te razlike so bile statistično pomembne. Tako so bili faktorji "vznemirljiva osebnost", "prijeten značaj", "družabnost", "prizadevnost, marljivost, delavnost", "zanesljiv karakter/zanesljivost" ter "čustvena stabilnost, odraslost" bolj pomembni za ženske kot za moške. Faktor "prizadevnost, marljivost, delavnost" lahko označimo kot faktor, kateri nakazuje na možnost nudenja sredstev za partnerico in potomce, podobno kot osebna značilnost ambicioznosti (Hanko, Master & Sabini, 2004). K temu faktorju se pridružujejo še drugi, zunanji faktorji, kot so "dobre zmožnosti zaslužka", "ugoden družbeni položaj" ter "dobre finančne zmožnosti", ki so prav tako statistično bolj pomembni za ženske kot za moške. Ti faktorji se navezujejo na evolucijsko teorijo, ki govori, da ženske investirajo veliko več v potomca ter zato iščejo partnerja, kateri jim bo zmožen in pripravljen nuditi sredstva za preživetje (Trivers, 1972). Faktorja "zanesljiv karakter/zanesljivost" ter "čustvena stabilnost, odraslost" se povezujeja, med drugim, tudi z zvestobo partnerja, katera se je izkazala kot pomemben faktor v morebitnem partnerju (Hanko, Master, & Sabini, 2004), kot tudi z izgradnjo dolgotrajne partnerske zveze in se tako povezujeja tudi s faktorjema "si želi otroke" ter "želja po izgradnji domovanja in otrocih". Faktor "obojestranska privlačnost, ljubezen" nakazuje

na večjo stopnjo zavezanosti odnosu ter morda na večjo željo po dolgotrajni partnerski zvezi, tudi ta faktor se je pokazal kot statistično bolj pomemben za ženske kot za moške, čeprav je tudi za moške pomemben faktor pri izbiri spolne partnerice. Pri analizi zadovoljive starostne razlike se je pokazalo, da ženske preferirajo, v povprečju, 5,29 let starejšega moškega. Starost je pomemben faktor pri izbiri spolnega partnerja, saj višja starost nakazuje na večjo odraslost ter zrelost moškega kot tudi na večje zmožnosti investicije v partnerico in potomce (Buss, 2002). Faktorje "vznemirljiva osebnost", "prijeten značaj" ter "družabnost" lahko opišemo kot socialne sposobnosti posameznika. Te sposobnosti so se že v prejšnjih študijah izkazale kot pomembni faktorji pri izbiri spolnega partnerja (Buss, 1994). Pri analizi prvih 5 faktorjev, za vsak vprašalnik posebej, je razvidno, da so najpomembnejši faktorji osebnostne značilnosti morebitnega partnerja, katere lahko združimo v socialne in kognitivne kompetence ter odraslost oziroma zrelost posameznika. Pomembna faktorja sta bila tudi "fizično atraktiven/na", kateri je zavzel 5. mesto ter "obojestranska privlačnost, ljubezen", kateri je prevzel 1. mesto na drugem vprašalniku.

Trenutna študija ima tudi nekaj pomanjkljivosti, katere so morda imele vpliv na rezultate. Kot prvo je morda vprašljiv prevod vseh vprašalnikov. Morda je zaradi direktnega prevoda prišlo do nejasno oblikovanih postavk, saj se slovenski ter angleški jezik razlikujeta v rabi določenih besed. Prav tako je zanesljivost Bussovih (1989) vprašalnikov vprašljiva, saj sta vprašalnika starejša, kljub temu da serialno dajeta podobne rezultate pri različnih populacijah. Prav tako sem lestvico vprašalnika Faktorji pri izbiri spolnega partnerja povečala iz 4-stopenjske na 9-stopenjsko odgovorno lestvico, kar je morda imelo vpliv na motivacijo udeležencev. Drugič, vprašljiva je motivacija zaradi različnih dejavnikov. Kot prvo je vprašljiva motivacija zaradi narave aplikacije vprašalnikov. Vprašalniki so bili aplicirani preko interneta in tako ni bilo možno nadzorovati motivacijo udeležencev. Uvodna stran internetnega vprašalnika je zajemala nekatere dejavnike, kateri bi lahko pozitivno vplivali na motivacijo, vendar je morda teh dejavnikov bilo premalo, saj je največ morebitnih udeležencev reševanje vprašalnika prekinilo že na uvodni strani. Veliko morebitnih udeležencev je prekinilo reševanje vprašalnika na vmesnih točkah vprašalnika. Morda zaradi 9-stopenjske odgovorne lestvice, katera bi lahko imela negativen vpliv na motivacijo, zaradi preširokih možnosti odgovorov. Prav tako so morda nekatere postavke imele vpliv na motivacijo, saj sem pridobila komentarje udeležencev, da so nekatere postavke bile nejasne in posamezniki niso vedeli kako odgovoriti. Morda je tudi to imelo negativen vpliv na motivacijo udeležencev. Tretja pomanjkljivost je dajanje socialno zaželenih odgovorov predvsem pri Predelanem inventarju socioseksualne naravnosti. Tematiko vprašalnika bi lahko opisala kot nekoliko kočljivo,

saj se seksualnost zdi tabu tema. Morda so udeleženci dajali socialno zaželene rezultate in tako morda ali zmanjšali realno število spolnih partnerjev ali pa ga povečali. Morda so ženske dajale manjša števila spolnih partnerjev, zaradi socialne zaželenosti takšnega vedenja, in morda so moški dajali višje odgovore ter tako obojni izkrivili rezultate. Tudi pri drugih postavkah je morda prišlo do dajanja socialno zaželenih odgovorov. In četrta pomanjkljivost študije je vzorec. Vzorec populacije je zajemal v večini samo ženske (71,3%) in le manjšinski del moški, kar je morda imelo vpliv na rezultate. Prav tako je vzorec bil precej mlad, povprečna starost je zajemala 22,56 let in tako ni zajemal vzorca starejše populacije.

V prihodnosti bi morda bilo zaželeno, da bi bilo opravljenih več študij na tematiko seksualnega vedenja te populacije. Na tej populaciji skorajda ni opravljenih študij te tematike in tako ni možne primerjave med vzorci ene populacije. Trenutno so primerjave možne le z drugimi populacijami. Prav tako bi modifikacija vprašalnika bila zaželena v namene ažuriranja vprašalnika. Tako bi bila možna tudi primerjava med originalnim vprašalnikom ter ažurirano modifikacijo vprašalnika. V prihodnosti bi bilo prav tako dobro, da bi se preverjalo dajanje socialno zaželenih odgovorov pri tej tematiki in preverjanje razlogov za takšno dajanje odgovorov. In seveda bi bilo zaželeno povečanje vzorca, več starejše populacije ter bistveno več moške populacije.

::ZAKLJUČKI

Študija je, kljub vsem pomanjkljivostim, priskrbela nekaj novih podatkov na že zelo znano tematiko. Preko evolucijske razlage sem prikazala katera vedenja so pomembna za reprodukcijo družbe in kulture. Evolucijsko pomembno je izbiranje spolnih partnerjev glede na teorije seksualnih strategij. Rezultati študije so pokazali in potrdili že znane teorije ter strategije. Glavni cilj študije je bilo prepoznavanje moških ter ženskih strategij iskanja spolnih partnerjev. Rezultati so pokazali, da so moške strategije iskanja spolnih partneric nagnjene k fizičnim atributom potencialne partnerice ter da imajo več spolnih partneric kot ženske spolnih partnerjev. Takšno vedenje je pomembno zaradi reprodukcije lastne genske zasnove in s tem reprodukcije družbe na sploh. Rezultati so prav tako pokazali, da so ženske strategije iskanja spolnih partnerjev nagnjene k osebnostnim atributom, zaradi večje možnosti izbire spolnega partnerja ter zaradi večje izbirčnosti pri morebitnem partnerju. Strategije pomembno vplivajo na naše življenje in je zato pomembno, da jih proučujemo za lažjo razlago vedenja in za večjo ozaveščenost populacije na tem področju.

::LITERATURA

- Bereczkei, T., Gyuris, P., & Weisfeld, G. E. (2004). "Sexual Imprinting in Human Mate Choice. Proceedings." V: *Biological Sciences*, 271, str. 1129-1134.
- Burriss, R. P., Roberts, S. C., Welling, L. L., Puts, D. A., & Little, A. C. (2011). "Heterosexual Romantic Couples Mate Assortatively for Facial Symmetry, But Not Masculinity." V: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37, str. 601-613.
- Buss, D. M. (1989). "Sex differences in human mate preferences: Evolutionary hypotheses tested in 37 cultures." V: *Behavioral and Brain Sciences*, 12, str. 1-49.
- Buss, D. M. (1994). "The Strategies of Human Mating." V: *American Scientist*, 82, str. 238-250.
- Buss, D. M. (2002). "Human Mating Strategies." V: *Samfunnsøkonomen*, 4, str. 47-52.
- Confer, J. C., Perilloux, C., & Buss, D. M. (2010). "More than just a pretty face: men's priority shifts toward bodily attractiveness in short-term versus long-term mating contexts." V: *Evolution and Human Behavior*, 31, str. 348-353.
- Darwin, C. (2004). *The Descent of Man, and Selection in relation to Sex*. London: Penguin Books.
- Darwin, C. (2007). *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. Ljubljana: KATR.
- Furnham, A. (2009). "Sex differences in mate selection preferences." V: *Personality and Individual Differences*, 47, str. 262-267.
- Gyuris, P., Jarai, R., & Bereczkei, T. (2010). "The effect of childhood experiences on mate choice in personality traits: Homogamy and sexual imprinting." V: *Personality and Individual Differences*, 49, str. 467-472.
- Hanko, K., Master, S., & Sabini, J. (2004). "Some Evidence About Character and Mate Selection." V: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30, str. 732-742.
- Havlicek, J., Saxton, T. K., Roberts, S. C., Jozifkova, E., Lhota, S., Valentova, J., in drugi. (2008). "He sees, she smells? Male and female reports of sensory reliance in mate choice and non-mate choice contexts." V: *Personality and Individual Differences*, 45, str. 565-570.
- Kenrick, D. T., Keefe, R. C., Bryan, A., Barr, A., & Brown, S. (1995). "Age Preferences and Mate Choice Among Homosexuals and Heterosexuals: A Case for Modular Psychological Mechanisms." V: *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, str. 1166-1172.
- Kenrick, D. T., Keefe, R. C., Gabrielidis, C., & Cornelius, J. S. (1996). "Adolescents' Age Preferences for Dating Partners: Support for an Evolutionary Model of Life-History Strategies." V: *Child Development*, 67, str. 1499-1511.
- Li, N. P., & Kenrick, D. T. (2006). "Sex Similarities and Differences in Preferences for Short-Term Mates: What, Whether, and Why." V: *Journal of Personality and Social Psychology*, 90, str. 468-489.
- Marjanovič Umek, L. (2004). "Razvoj razlik med spoloma." V *Marjanovič Umek L., Zupančič M., Fekonja U., Kavčič T., Svetina M., Tomazo Ravnik T., in drugi, Razvojna psihologija* (str. 495-509). Ljubljana: Založba Rokus.
- Meston, C. M., & Buss, D. M. (2007). "Why people have sex." V: *Arch Sex Behav*, 36, str. 477-507.
- Penke, L., & Asendorpf, J. B. (2008). "Beyond global sociosexual orientations: A more differentiated look at sociosexuality and its effects on courtship and romantic relationships." V: *Journal of Personality and Social Psychology*, 95, str. 1113-1135.
- Perret, D. I., Penton-Voak, I. S., Little, A. C., Tiddeman, B. P., Burt, M. D., Schmidt, N., in drugi. (2002). "Facial attractiveness judgements reflect learning of parental age characteristics." V: *Proceedings: Biological Sciences*, 269, str. 873-880.
- Schmitt, D. P., Shackelford, T. K., & Buss, D. M. (2001). "Are men really more "oriented" toward short-term mating than women? A critical review of theory and research" V: *Psychology, Evolution & Gender*, 3, str. 211-239.
- Sprecher, S., McKinney, K., & Orbuch, T. L. (1987). "Has the Double Standard Disappeared?: An Experimental Test." V: *Social Psychology Quarterly*, 50, str. 24-31.
- Thiessen, D., & Gregg, B. (1980). "Human Assortative Mating and Genetic Equilibrium: An Evolutionary Perspective" V: *Ethology and Sociobiology*, 1, str. 111-140.

Trivers, R. L. (1972) "Parental investment and sexual selection" V: Campbell B. (ur.) *Sexual Selection and the Descent of Man*. Chicago: Aldine-Atherton, str. 136-179.

Janez Sečnik
**SRAM IN TEPEŽ V
DRUŽINI**

159-181

SP. GAMELJNE 26B
SI-1211 LJUBLJANA ŠMARTNO
E-MAIL: JANEZSECNIK@YAHOO.COM

::POVZETEK

V NAŠI RAZISKAVI NAS je v splošnem najbolj zanimal medgeneracijski prenos tepeža otrok, poleg tega pa nas je zanimala tudi povezava med tem, ali so otroci, ki so tepeni doma, tudi v okolici v večjem deležu podvrženi tepežu s strani drugih. Na ravni čustvenega vpogleda in razumevanja dinamike tepeža otrok v družini, nas je zanimala povezanost tepeža otrok z nagnjenostjo k sramu oziroma nagnjenostjo k eksternalizaciji sramu. Tako pri tepežu kot tudi pri morebitni eksternalizaciji sramu smo bili pozorni na razlike med spoloma. V raziskavi je prostovoljno in anonimno sodelovalo 321 posameznikov. Od tega 109 18-letnih dijakov in dijakinj ter njihovi starši. Za sodelovanje pri raziskavi smo zaprosili dijake z devetih različnih šol na področju Ljubljanske ter Gorenjske regije. Za zbiranje podatkov smo uporabili TOSCA-3 test in TOSCA-A test – moderirana različica za dijake, ter vprašanja o tepežu v družini in izven družine. Potrdili smo hipotezo o povezanosti tepeža pri dijakih v družini s pogostejšo verjetnostjo tepeža izven družine. Iz rezultatov je razvidno tudi to, da je več dijakinj tepenih v družini kot izven nje. Potrjena je tudi hipoteza, da obstajajo pomembne razlike v deležu tepenih otrok glede na spol. Glede na generacijo današnjih osemnajstletnikov je bilo zunaj družine tepenih več dečkov kot deklic, kar se je pokazalo tudi v generaciji njihovih staršev. Tepež, v smislu, da očetje večkrat tepejo in da so dečki v deležu pogostejše tepeni, je močnejše vezan na moški spol. Iz rezultatov je razvidna tudi povezanost med tem, da očetje, ki so bili sami tepeni, tepejo tudi hčerke, sinove pa tepejo ne glede na to, ali so bili sami v družini tepeni ali ne. Z gotovostjo ne moremo trditi, da so bili dečki današnje generacije osemnajstletnikov v deležu bolj podvrženi tepežu v družini, kot so bili njihovi očetje. Tako mame kot hčerke so bile v deležu podobno tepene. Kljub temu, da tepež sam po sebi lahko razumemo kot eksternalizacijo sramu (Herbert, 1995; Real 1997), pa rezultati na podlagi testa TOSCA niso pokazali statistično pomembnih korelacij med tepežem in nagnjenostjo k sramu ali tepežem in nagnjenostjo k eksternalizaciji sramu. Rezultati so potrdili statistično pomembno večjo izraženost nagnjenosti k sramu pri dijakinjah, medtem ko je pri dijakih bolj izražena nagnjenost k eksternalizaciji sramu.

Ključne besede: tepež; medgeneracijski prenos sramu; eksternalizacija sramu; razlike v tepežu glede na spol; telesno nasilje

ABSTRACT**SHAME AND CHILD BATTERING**

In general, the primary focus of our study was the intergenerational transmission of child battering. It also examined the question of whether children who are beaten at home also display a higher rate of being subjected to beating outside the family. At the level of emotional insight and understanding the dynamic of child battering, we were interested in the link between child battering and proneness to shame or proneness to externalizing shame. In examining both battering and any externalization of shame we paid attention to gender differences. The survey was responded to on a voluntary and anonymous basis by 321 individuals. These included 108 eighteen-year-old male and female students and their parents. Participation in the survey was requested of students from nine different secondary schools within the area of Ljubljana and the Gorenjska region. Information was collected by using the TOSCA-3 and TOSCA-A tests – a moderated version for secondary schools students – and questions related to beating, domestic and outside the family. Our hypothesis of a correlation between the battering of students and the higher probability of beating outside the family was confirmed. The results also reveal that more female students are beaten within the family than outside it. Also confirmed was the hypothesis that there are significant differences in the proportion of beaten children with respect to gender. Given the generation of present-day eighteen-year-olds, more boys than girls have been beaten outside the family, which was also evident in their parent's generation. Battering, in the sense that fathers are more frequent batterers and that, proportionally, boys are more often beaten, is more strongly associated with the male gender. The results also reveal another correlation; the fathers who were themselves once battered also beat their daughters, but they beat their sons regardless of whether they used to be battered themselves or not. We cannot claim with certainty that the present generation of eighteen-year-old boys have been proportionally subjected to more battering than their fathers. Both mothers and daughters were battered at a similar rate. Although beating itself may be understood as an externalization of shame (Herbert, 1995; Real 1997), results based on the TOSCA test did not indicate any statistically significant correlations between beating and proneness to shame or beating and proneness to externalizing shame. The results confirm a statistically significant higher proneness to shame in female students whereas externalization of shame is more expressed in male students.

Key words: beating; intergenerational transmission of shame; externalization of shame; gender-related differences in beating, physical violence

::UVOD

::Psihologija sramu

Lingvistično gledano je beseda sram (angl. Shame) izšla iz Indo-Evropskega korena *skam* ali *skem*, kar pomeni 'skriti se' (Nathanson, 1987). Večina avtorjev se strinja, da sram sledi trenutku izpostavljenosti in da to razkritje odpre vidike jaza v posebno občutljivi, intimni in krhki naravi (Lynd, 1958; Wurmser, 1981). Tako vključuje odkrivanje identitete in edinstvenosti (Lynd, 1958). V tem smislu sram deluje kot varuh, ki ohranja meje jaza (Nathanson, 1987). Uči nas zasebnosti, ki nas bo zaščitila pred za jaz ogrožujočimi zunanjimi vplivi in hkrati ohranjala zasebni prostora, kjer se ob ponižanju zopet notranje psihično sestavimo. Tak odziv na občutje sramu je naraven in nujno potreben za oblikovanje zdrave funkcionalne osebnosti (Nathanson 1994). Krajša in spontana obdobja izpostavljenosti sramu, ki jih posameznik doživlja v letih oblikovanja jaza oziroma osebnosti so ključna v razvoju zdravega občutka jaza (Nathanson 1987). Na tak način ima sram v razvoju identitete posameznika in socializacije pomembno vlogo in mesto (Nathanson 1994).

V literaturi tako zasledimo dva vidika, prvič, da je sram pozitiven afekt, ki posameznika spodbuja k razvoju zdrave osebnosti in drugič, kot nekaj izredno negativnega, zavirajočega, kar hromi in onespoblja posameznika pri njegovem razvoju, v smislu, da ima tudi svojo destruktivno plat. Ko tak deluje na način, da pri posamezniku zmanjša interes in vzbujenje, veselje in srečo, torej afekte, ki nas delajo živahne, žive, šarmantne, zabavne, zanimive, vesele, vzhičene, karizmatične, navdihujoče in privlačne (Nathanson, 1994). Če je sram vzbujen pogosto in intenzivno, potem postane izrazito škodljiv, lahko celo malign (Tomkins 1987), oz. kot temu pravi Bradshaw (2005) sram v takem primeru postane za človeka toksičen. Najbolj uničujoča oblika sramotenja jaza je sramotenje od oseb, ki so ti najljubše, oziroma od katerih je otrok odvisen (Catherall, 2007). Ko se pojavi sram, pride do sledeče fiziološke reakcije: otroke stisne v želodcu, v prsih čutijo težo in jih stiska, posameznik se izogiba očesnemu kontaktu in umika pogled ter skloni glavo. Čutijo se potlačene in oddaljene in nepovezane z ljudmi in svetom okoli sebe. O sebi razmišljajo, da niso dovolj dobri, da jim nekaj manjka, da so nesprejemljivi (Siegel 2003). Sram sproži nenadno izgubo mišičnega tonusa v vratu in zgornjem delu trupa; naraste obrazna temperatura, ki jo pogosto spremlja zardevanje; lahko se pojavi tudi kratko obdobje izgube orientacije in dezorganizacije. Sram zmoti in naredi nekompetentno kar je bilo do zdaj sicer zanimivo in navdušujoče (Nathanson 1994).

Sram je tako definiran kot nefunkcionalno in prikrito čustvo izpostavlje-

nosti in nevrednosti, ki je usmerjeno na celotno osebo. Je globalno čutenje, katerega jedro niso dejanja, ampak oseba v celoti in njeno doživljanje sebe (Lewis, 1971). Je afekt podrejenosti, manjvrednosti. Noben drug afekt ni tako ključen pri razvoju identitete in noben bolj moteč. Sram je torej najbolj tesno povezan z doživljanjem jaza. Posameznik doživlja sram kot notranje mučenje. Je najbolj ostro, grenko, bridko in zajedljivo doživljanje jaza, pa naj je to doživeto kot ponižanje, kot plahost ali kot občutek za napake pri neuspešnem ravnanju z izzivi. Sram je rana, za katero posameznik doživlja da je narejena od znotraj. Posameznika loči od drugih. V osredju sramu je pozornost obrnjena navznoter in na ta način se ustvari občutek mučnega zavedanje sebe. (Kaufman, 1989). Tomkins (1963a, str. 118) pravi o sramu: "Če je stiska afekt trpljenja, je sram afekt ponižanja, potolčenosti, napak in odtujenosti. Četudi teror govori življenju in smrti in stiska naredi zemljo dolino solz, vendarle sram zareže globlje v srce posameznika. Med tem ko teror in stiska bolita ter sta rani, ki sta zadani od zunaj in ki predirata površino ega, se sram čuti kot notranje mučenje, kot bolezen duše. Ni pomembno ali je bil ponižani posameznik osramočen zaradi porogljivega smeha ali se je imel sam za norca. V obeh dogodkih je čutil sebe slečenega, potolčenega, odtujenega, pomanjkljivega v dostojanstvu ali vrednosti." Kot pravi Kaufman je sram afektivna izkušnja, ki potepta medosebno zaupanje in notranjo varnost. Povzroča neizbežno odtujenost, izolacijo in je globoko moteč (Kaufman, 1989). Ponavljajoča pomanjkanja uglašeniosti s starši v otroštvu puščajo odraslemu ranljivost za občutke nevrednosti, neprimernosti in občutke okvarjenosti (Greenberg in Goldman 2008). Sram se čuti kot raztrganost jaza in ali odnosa (Kaufman 1989).

:::Odzivi/obrambe na sram

Glede na naravo sramu ni presenetljivo, da so v povezavi s sramom razvite palete obrambnih drž in zaščitnih mehanizmov pred nevšečnimi in potencialno uničujočimi doživetji (Loader, 1998).

Naravno za živa bitja je, da se bolečini, kar je tudi sram, izogibamo. Tako se za večino od nas skoraj vsak afekt čuti boljše kot sram. Če želimo preobrniti doživljanje sramu v občutke, da se počutimo manj kaznovane, manj razvrednotene in izolirane, moramo razviti neko skupino obrambnih "skriptov" (*angl: scripts – Nathanson 1994*), ki omogočajo tak prehod. Tako bo posameznik začutil sram manj mučno in manj ogrožujoče za lasten jaz. V primeru sramu lahko opredelimo štiri glavne vzorce obrambnih skriptov, ki jih Nathanson organizira v 'kompas sramu' (*the compass of shame*). Tako bo odrasel, ki je zmoten od nekega sprožilca afekta sramu izbral obrambno

strategijo na podlagi tega, kar mu v določenih okoliščinah najbolj ustreza. Izbira strategije je odvisna od tega kdo, kaj, zakaj, kje in kdaj je prisoten izvor motnje, ki je sprožil afekt sramu. Glavni vzorci oz. strategije posameznika za rokovanje s sramom so: napad na drugega (*attack other*), napad na lasten jaz (*attack self*), izogibanje (*avoidance*) ali izstop (*withdrawal*). Napad na drugega, bi lahko opisali s stavkom 'nekdo mora biti narejen za nižjega od mene'. V ta pol sodijo družinska nasilja, grafiti, vandalizem, pretepanje, javno poniževanje in druge aktivnosti in reakcije na afekt sramu. Pospremljen je z jezo (Nathanson 1994). Grajanje drugih (namesto sebe) lahko služi kot zaščitniška funkcija jaza: "Problem si ti, ne jaz! Ti si teslo, ne jaz!" Z eksteralizacijo graje na ta način, predhodno osramočen posameznik poskuša braniti in ohraniti svojo samopodobo. Eksteralizirano grajanje lahko torej služi zmanjšanju bolečega zavedanja lastnega jaza (Tangney & Dearing, 2002)

Povezavo med sramom in agresijo je opazoval Herbert Thomas (1995), ki je shematiziral nekaj korakov, ki vodijo v nasilje. Za začetek se pojavi zavrnitev, ki povzroči vznik intenzivne bolečine občutja sramu. Na ta občutek se oseba odzove z jezo, ki pa jo nato udejani kot nasilje. Agresivni protinapadi so del reakcije sramu in zaščita pred sramotno napetostjo (Berke, 1987).

Bolečina ki je eksteralizirana oziroma nezavedno odigrana (*acted out*), je manj moteča za osebo, ki to vrši. Ob opazovanjih ki so jih znanstveniki opravili, da bi razbrali tendenco usmerjanja čutenj pri moških in ženskih (internalizacija/eksteralizacija) ugotavljamo, da je pri moških visoka stopnja eksteralizacije, pri ženskah pa visoka stopnja internalizacije (usmerjeno navznoter na grajanje lastnega jaza). Iz jasne psihološke perspektive pa moramo razumeti, da je internalizirana bolečina in eksteralizirana bolečina le drug obraz iste izkušnje oz. doživljanja (Real, 1997). Avtor v svoji knjigi '*I don't want to talk about it*' opisuje, da ameriška kultura tako rokuje z bolečino, kar posledično vidimo kot prisotnost žensk na terapijah, prisotnost moških pa v zaporih.

Maccoby je opravila 49 ločenih raziskovanj o agresiji in razlikah v spolu. Ugotovila je, da dečki in moški poročajo bolj pogosto o tem da pokažejo agresijo vseh vrst za razliko od deklet in žensk (1966; Lewis, 1971). V raziskavi, ki sta jo opravljala Buss in Brock (1963) opisujeta proceduro, ko je bilo posameznikom dovoljeno na drugih uporabljati elektro šok v kontekstu kompleksnega učenja. Tako je bilo vključenih 80 moških in 80 žensk (kolegi študenti). Moški so bili statistično pomembno bolj agresivni glede na količino elektrošoka, ki so ga dali. Moški v sodobni civilni družbi so naučeni, da okušajo sram kot izgovor ali kot stimulus za jezo in opisujejo sram v jeziku, da jih je nekdo užalil ali grozil. Za mnoge moške pomeni sram sprožilec takojšnjega besa in tepeža. Drugi konec tega spektra aktivnosti pa so tisti, ki ob ponižanju zapadejo v depresijo (Nathanson 1994). V petih raziskavah od

sedmih se je pokazalo, da očetje bolj pogosto kaznujejo dečke kot deklice. V dveh primerih se je pokazalo obratno (Lewis, 1971).

::Medgeneracijski prenos sramu in tepeža

Teoretiki, ki preučujejo sram verjamejo, da zanikanje in zavračanje, še posebej če je to zgodaj in razširjeno, ustvari v otroku lasten občutek da je grd in nezaželen. Starševska zavrnitev je lahko celostna, lahko pa je omejena na specifične vidike otroka, kar starši na njem ne marajo. Lahko je subtilna kombinacija obeh. Je otrok sprejemljiv in vreden za to kar je – počasen, natančen, temnopolt, raven? Sme biti umazan, smešen, ponosen, agresiven, šibek, otročji, ustvarjalen in nesiguren? (Karen, 1998). Dokazano je, da so zgodnje neregulirane izmenjave zaničevanja in poniževanja pogosta oblika diadične patologije in pomemben vir prenosa hudih emocionalnih motenj, ki so povezane z nezmožnostjo regulacije agresije. V klinični praksi je zloraba otrok vedno povezana z dinamiko sramu in poniževanja (Firestone, 2000).

Če je otrok ob vsaki priliki “pohojen” s strani starša, postane ponižanje dovršeno. Nekateri starši vztrajajo v prepričanju, da je nujno potrebno njihovega “pokvarjenega” otroka spraviti k disciplini, ga vzgojiti in njegov trmast, svojeglav duh zlomiti. Blag, kontroliran udarec ustvari blag sram; nekontrolirano nasilno pretepanje, še posebej s predmeti pa globoko rani jaz in povzroči vznik sovraštva in iskanje povračila skupaj s sramom. Ponižanje gre vedno z roko v roki z maščevanjem (Kaufman, 1989).

Pomembnost družine v smislu medgeneracijske nepretrganosti so zabeležili v mnogih raziskavah. Raziskovalci so zabeležili medgeneracijsko nepretrganost v navezanosti (Benot & Parker, 1994), depresiji (Whitebeck e tal., 1992), agresiji (Widom, 1987, 1989) in krutem starševstvu (Simons, Whitbeck, Conger & Wu, 1991). Agresivni starši imajo pogosteje agresivne otroke, varno navezani starši pa varno navezane otroke. Otroci staršev, ki so z njimi kruto ravnali bodo do svojih otrok bolj verjetno kruto ravnali. Oba dejavnika, genetski in okoljski (socializacija) nedvomno prispevata k tem medgeneracijskim povezavam (Tangney in Dearing, 2002).

Odrasli, ki so jih kot otroke telesno kaznovali, so bolj agresivni od odraslih, ki kot otroci niso bili deležni telesne kazni. Pogosteje so nagnjeni h kriminalnemu in antisocialnemu vedenju, imajo slabše duševno zdravje ter pogosteje zlorablajo svoje otroke in partnerje (Straus in Yodanis, 1996; Swindorf, DeMaris, Cernkovich in Giordano, 2000). V študiji Baldwina (1977) so ugotovili, da je bilo dve petini staršev, ki so zlorabljali svoje otroke, v otroštvu samih telesno zlorabljenih, kar polovica pa močno ali trajno mentalno zlorabljenih. Zanimivo je, da so imeli o svojem otroštvu idealizirano podobo, dokler jih

niso v intervjuju spraševali podrobneje. Raziskave različnih zlorab v otroštvu (Van der Kolk, 1996) kažejo, da so žrtve starševskega zanemarjanja, krute vzgoje, fizičnega nasilja in drugih oblik sramotenja in poniževanja izrazito nagnjene k doživljanju sramu in imajo slabšo prognozo pri zdravljenju depresivnosti in posttravmatske stresne motnje. Nasilje v družini izvira direktno iz izkušenj nasilja v otroštvu. Telesno kaznovanje otroke nauči, da so nasilje in agresija sprejemljivi. Občutja, ki spremljajo to nasilje v otroštvu, kot so jeza, maščevanje, strah, tesnoba, teror, sovraštvo in ljubezen, se prenesejo v odrasle domače odnose. Vzorci agresije in nasilja, ki so jih bili deležni otroci, postanejo modeli agresije in nasilja proti partnerju. Prav tako so zaznali pogostejše nasilno vedenje med brati in sestrami pri otrocih, ki so bili deležni nasilne vzgoje (Greven, 1990). Zlorabe in nasilje v družini dajejo temeljni ton odnosom, ki jih otroci iz teh družin vzpostavijo v odraslem okolju. K temu tonu se vedno znova vračajo, ga obnavljajo, ponavljajo pri svojih otrocih in okoli sebe ustvarjajo pravi sistem rabljev in žrtev (Gostečnik, 2002).

Problem je, da nasilje rojeva nasilje, zato nasilje v družinah vztraja skozi generacije (Bowlby, 1988). Najbolj viden znak nasilja v imenu discipline v javnosti so agresivni odrasli, ki pogosto vzgojijo še bolj agresivne otroke, in tako se cikel nadaljuje iz generacije v generacijo (Greven, 1990).

Določene raziskave pa kažejo drugače. V času, preden je Mainova razvila svoj intervju odrasle navezanosti (*Adult Attachment Interview, AAI*, 1985), se je večkrat domnevalo, da se vzorci vedenja dokaj enolično prenašajo iz generacije v generacijo, kar so poimenovali tudi 'krog zlorabe'. Povedano enostavno bi to pomenilo, da bodo starši, ki so bili sami kot otroci tepeni, zelo verjetno pretepali svoje otroke, kot smo predhodno opisali. Toda podatki so temu razmišljanju nasprotovali, saj je bilo tovrstno ponavljanje potrjeno le v nekaj primerih. Mainina temeljna ugotovitev je bila, da se iz generacije v generacijo v načinu starševstva bolj zanesljivo kot vedenje ali določena oblika vedenja ponavlja način notranje organiziranosti izkustva (Erzar, Kompan Erzar, 2011). Tudi Forward in Buck (2001) pravita, da je dolgo veljalo prepričanje, da se pretepeni otroci razvijejo v nasilne starše. Sodobne raziskave teh domnev niso potrdile. Ne samo, da večina zlorabljenih otrok zraste v nenasilne starše, nekateri od njih imajo težave celo pri zmernih, nenasilnih vzgojnih metodah. Zaradi odpora do bolečin, ki so jih sami doživeli v otroštvu, svojim otrokom neradi postavljajo meje ali ne vztrajajo pri njihovem upoštevanju.

::HIPOTEZE

Na podlagi dotedanjih izsledkov raziskav predvidevamo statistično pomembne korelacije.

H I: tepenost dijakov v družini pomembno korelira:

A/ s tepenostjo dijakov izven družine;

B/ s tepenimi starši (tudi ločeno z mamami in očeti);

C/ z nagnjenostjo k eksternalizaciji (in k sramu).

H II: tepenost staršev v družini pomembno korelira:

A/ s tepenostjo staršev izven družine;

B/ z nagnjenostjo k eksternalizaciji (in k sramu).

H III: Obstajajo pomembne razlike med spoloma v povezavi s tepenostjo in nagnjenostjo k eksternalizaciji (in k sramu).

::METODA

::Udeleženci

Udeleženci so bili dijaki četrtrih letnikov srednjih šol in gimnazij, stari 18 let in njihovi starši (znotraj družine). Starost vseh dijakov vključenih v raziskavo je tako 18 let. V raziskavi je skupno sodelovalo 321 udeležencev. Od tega je bilo 109 dijakov ter njihovi starši – 109 družin. V nekaterih primerih so imeli dijaki le enega izmed staršev (npr. zaradi ovdovelosti). Tako je sodelovalo 108 mater in 104 očetov.

Med udeleženci raziskave je bilo od 109 dijakov 108 slovenske narodnosti (99,1%) in 1 BiH. Pri starših je bilo od 212 udeležencev 207 slovenske narodnosti (97,6%), 1 hrvaške, 1 srbske in 3 BiH. V vzorcu je bilo vključenih 37 dijakov (33,9 %) in 72 dijakinj (66,1 %).

Preglednica 1: šole, ki jih anketirani dijaki obiskujejo (ločeno po spolu in skupaj)

Šole	Dijaki moški)	Dijakinje (ženske)	skupaj
Škofijska klasična gimnazija Lj.	15 (40,5 %)	35 (48,6 %)	50 (45,9 %)
Srednja zdravstvena Ljubljana	1 (2,7 %)	0 (0,0 %)	1 (0,9 %)
Srednja zdravstvena Jesenice	1 (2,7 %)	10 (13,9 %)	11 (10,1 %)
Ekonomska Ljubljana	0 (0,0 %)	1 (1,39 %)	1 (0,9 %)
Gimnazija X	8 (21,6 %)	5 (6,9 %)	13 (11,9 %)
SGGEŠ Ljubljana	1 (2,7 %)	0 (0,0 %)	1 (0,9 %)
Gimnazija Želimlje	5 (13,5 %)	9 (12,5 %)	14 (12,8 %)
Srednja vzgojiteljska šola in gimnazija Lj.	1 (2,7 %)	8 (11,1 %)	9 (8,3 %)
ŠCRM Kamnik	5 (13,5 %)	4 (5,5 %)	9 (8,3 %)

Največji delež izpolnjenih vrnjenih vprašalnikov je bilo od staršev tistih dijakov, ki obiskujejo Škofijsko klasično gimnazijo v Ljubljani. Tako je skupno 45,9% udeležencev dijakov v raziskavi na omenjeni šoli. Gimnazijo X smo tako poimenovali na pobudo ravnatelja po anonimnosti.

Instrumenti

Za zbiranje kvantitativnih podatkov smo uporabili Test of Self-Conscious Affect – TOSCA (Tangney, 1990), za mladostnike in za starše ločeni različici (TOSCA-A – za mladostnike; TOSCA-3 - za odrasle). Gre namreč za situacijski vprašalnik in so zato nekateri deli ponovno napisani, da je vsebina primernejša. Gre za merski pripomoček, ki temelji na vnaprej pripravljenih scenarijih iz vsakodnevnega življenja (16 scenarijev). Scenariji predstavljajo 5 skal (faktorjev): sram, krivdo, eksteralizacijo, odcepitev, alfa ponos in beta ponos. Vsakemu scenariju sledijo kratki fenomenološki opisi ravnanj glede na kontekst. Ocenjevalec potem na neki lestvici, ponavadi je to 5 stopenjska skala, oceni raven strinjanja z omenjenim razmišljanjem ali ravnanjem (kako bi najverjetneje ravnal ali razmišljal v navedeni situaciji). Enajst scenarijev je negativnih, pet pa pozitivnih.

Prednosti instrumenta so predvsem v tem, da s ponujanjem fenomenoloških opisov čustvenih stanj posamezniku omogoči, da se osredotoči na vsebino in ne toliko na to, kaj razume z besedo sram ali krivda. Tak pristop naj bi tudi v manjši meri spodbujal uporabo obrambnih strategij, kot pa je to značilno za druge merske instrumente, npr. čekliste. Druga pomembna značilnost instrumenta je, da se izogne moralnim opredelitvam. Uporablja namreč fenomenološke opise ravnanja brez moralnih opredelitev ter se izogiba moralno spornim vedenjem, kot so splav, predzakonska spolnost in podobno. (Erzar in Torkar, 2007)

Inštrument meri različne poteze afektivnega zavedanja sebe, za katere je bilo ugotovljena relativno visoka stopnja konvergentne veljavnosti, kar omogoča, da rezultate zmerjene s tem inštrumentom, povežemo z drugimi afektivnimi, kognitivnimi in vedenjskimi potezami.

Erzar in Torkar (2007) sta tudi preverila TOSCA-3 v prevedeni obliki v slovenskem prostoru. Zanimalo ju je ali je instrument, ki smo ga prevedli v slovenščino, primeren za ločeno merjenje (razlikovanje) sramu in krivde. V raziskavi je sodelovalo 56 študentov teologije in 44 študentov psihologije, skupno 100 udeležencev, od tega 80 žensk in 20 moških. Povprečna starost udeležencev je bila 21,1 let, $SD = 4,1$.

Zanesljivost za posamezne lestvice znaša: sram $\alpha = 0,78$ (16 postavk), krivda $\alpha = 0,73$ (16 postavk), odcepitev/brezbrižnost $\alpha = 0,67$ (11 postavk), ekster-

nalizacija $\alpha = 0,54$ (16 postavk), alfa ponos $\alpha = 0,56$ (5 postavk), beta ponos $\alpha = 0,55$ (5 postavk) (Erzar in Torkar, 2007). Zadnje korelacije so relativno nizke, vendar primerljive s tistimi, ki jih je dobila Tangneyeva na večjem ameriškem vzorcu (1996). Za posamezne lestvice sta dobila (Erzar in Torkar, 2007) aritmetične sredine in standardne deviacije, ki se ujemajo z normami pridobljenimi na vzorcu ameriških študentov (Tangney & Dearing, 2002).

Za TOSCA-A, ki je bil preveden po metodi dvojnega prevajanja, je zanesljivost izračunana na 108 dijakih, starih 18 let. Pri izračunu smo uporabljali Cronbachov alfa koeficient zanesljivosti, ki znaša za sram $\alpha = 0,822$ in za ekternalizacijo $\alpha = 0,791$.

Poleg demografskih podatkov in testa TOSCA smo zastavili tudi vprašanja: 1) ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine, 2) ali vas je kdo kot otroka udaril v družini.

::Postopek

Udeleženci niso za sodelovanje dobili nikakršne nagrade ali plačila. Sodelovanje je bilo prostovoljno in je zagotavljalo anonimnost. Udeleženci so bili naprošeni, da ne podpisujejo vprašalnika in se pred izpolnjevanjem niso identificirali. Podatke smo zbrali med dijaki četrtnih letnikov srednjih šol in gimnazij po Sloveniji. Za odobritev izvajanja raziskave smo vprašali ravnatelje šol. Ti so nas nadalje napotili do razrednikov četrtnih letnikov, s katerimi smo se dogovorili za izvedbo in izpolnjevanje vprašalnikov pri razredni uri. Oseba, ki je anketo izvajala je bila zakonski in družinski terapevt. Po razloženih navodilih so dijaki prejeli v kuvertah vprašalnice zase in za starše. Vprašalniki posameznega otroka in njegovih staršev so nosili isto šifro. Na večjo kuverto so napisali naslov staršev in v njej sta bila pripravljena vprašalnika z isto šifro, dopis staršem ter dodana kuverta z znamko in naslovom, kamor naj izpolnjena pošljejo. Kuverte za starše je anketar pobral in jih oddal v poštni nabiralnik, izpolnjene ankete pa so izročili dijaki anketarju po končanem izpolnjevanju.

Dobljeni podatki udeležencev so bili šifrirani in obdelani z ustreznimi statističnimi metodami. Predvsem smo uporabili izračune korelacij s pomočjo statistične programske opreme SPSS 17 for Windows.

::REZULTATI

Preglednica 2 prikazuje tepež dijakov v družini in izven družine. Prikazano v odtokih skupaj za oba spola in ločeno po spolu.

Preglednica 2: Tepež dijakov v družini in izven družine, ločeno po spolu in skupaj v odstotkih

	Moški	Ženske	Skupaj
Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini (Ne)	38,9	44,4	42,6
(Da)	61,1	55,6	57,4
Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine (Ne)	35,1	62,9	53,3
(Da)	64,9	37,1	46,7

Za ugotavljanje statistično pomembnih razlik med skupino dijakov in dijakinj smo uporabili t-test. Statistično pomembne razlike smo odkrili v tepežu izven družine ($t=2,808$; $p=0,006$) in kažejo, da so bili dijaki pogosteje tepeni zunaj družine kot dijakinje. V tepežu znotraj družin pa med dijaki in dijakinjami ni statistično pomembnih razlik ($t=0,546$; $p=0,586$). Zanimale so nas tudi statistično pomembne razlike v tepežu izven družine in v družini znotraj skupine dijakinj in znotraj skupine dijakov. Pri dijakinjah je razlika statistično pomembna ($t=-2,254$; $p=0,027$). Delež tepenih dijakinj v družini je večji od deleža zunaj družine. Dijaki so podobno tepeni tako znotraj kot zunaj družine.

Preglednica 3 prikazuje tepež staršev v družini (s strani njihovih staršev v izvornih družinah) in izven družine. Prikazani so odgovori na vprašanji 1) 'Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini?' in 2) 'Ali vas je kdo kot otroka udaril izven družine?'

Preglednica 3: Tepež staršev v družini in izven družine, ločeno po spolu in skupaj v odstotkih

	Moški	Ženske	Skupaj
Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini (Ne)	21,2	32,4	26,9
(Da)	73,1	66,7	69,8
Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine (Ne)	32,7	63,0	48,1
(Da)	59,6	29,6	44,3

Na vprašanje 'Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini?' je 1 mama (0,9%) in 6 očetov (5,8%) oddalo anketo brez odgovora. Na vprašanje 'Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine?' je 8 mam (7,4%) in 8 očetov (7,7%) oddalo anketo brez odgovora.

Zanimalo nas je, ali obstajajo statistično pomembne razlike v tepenosti med skupino mam in očetov. S t-testom smo ugotovili, da so pri tepežu zunaj družine razlike med očeti in mamami statistično pomembne ($t=-4,804$;

$p=0,000$). Očetje so bili kot otroci statistično pomembno pogosteje tepeni zunaj družine kot mame. Za tepež v družini med skupino mam in očetov ni statistično pomembnih razlik. Tepeni so bili v podobnem deležu (t vrednost je namreč $-1,641$; $p=0,102$). Zanimalo nas je, ali obstaja statistično pomembna razlika znotraj skupine mam (in ločeno znotraj skupine očetov) v tepenosti izven družine in v družini. Pri mamah je razlika statistično pomembna ($t=-6,439$; $p=0,000$), večji delež je tepenih v družini. Tudi pri očetih obstaja statistično pomembna razlika med tepežem v družini in izven družine ($t=-2,640$; $p=0,010$). Večji delež je tepenih v družini.

Medgeneracijska analiza tepeža s t -testi med skupino očetov in dijakov nam kaže rezultate, da razlike niso pomembne ne v tepežu v družini, ne zunaj družine. Razlika v tepežu v družini je sicer skoraj statistično pomembna ($t=-1,915$; $p=0,058$), vendar ne moremo z gotovostjo trditi, da so bili včasih očetje v deležu več tepeni kot njihovi otroci (dijaki udeleženci). Tudi v tepežu mam in hčerk (dijakinj) ni statistično pomembnih razlik. Primerjava razlik med očeti in hčerkami pokaže, da so statistično pomembne razlike v tepežu v družini ($t=-3,112$; $p=0,002$) in zunaj družine ($t=-3,613$; $p=0,000$). Očetje so v deležu bolj podvrženi tepežu. Primerjava razlik v tepežu med mamami in sinovi kaže, da so razlike zunaj družine statistično pomembne ($t=3,612$; $p=0,000$). Sinovi so bolj podvrženi tepežu zunaj družine kot mame. Znotraj družine pa med skupino mam in sinov ni statistično pomembnih razlik.

Preglednica 4: Korelacije tepež, sram, eksternalizacija (vsi dijaki)

	Nagnjenost k sramu	Nagnjenost k eksternalizaciji	Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine	Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini
Nagnjenost k sramu	1	,219*	-,162	,164
Nagnjenost k eksternalizaciji		1	,045	,038
ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine			1	,255**
ali vas je kdo kot otroka udaril v družini				1

Opomba: $N=108$; *, $p \leq 0,05$; **, $p \leq 0,01$

Preglednica 5: Korelacije tepež, sram, eksternalizacija (dijaki – moški)

	Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine	Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini	Nagnjenost k sramu	Nagnjenost k eksternalizaciji	Nagnjenost k sramu in eksternalizaciji
Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine	I	,403*	,009	,040	,025
Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini		I	,237	,032	,179
Nagnjenost k sramu			I	,469**	,911**
Nagnjenost k eksternalizaciji				I	,791**
Nagnjenost k sramu in eksternalizaciji					I

Opomba: N=37; *, $p \leq 0,05$; **, $p \leq 0,01$

Nagnjenost k sramu in nagnjenost k eksternalizaciji korelirata v vrednosti $p=0,469^{**}$. Tako smo opazovali še nagnjenost k sramu in eksternalizaciji združeno v odnosu do tepeža.

Preglednica 6: Korelacije tepež, sram, eksternalizacija (dijakinje – ženske)

	Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine	Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini	Nagnjenost k sramu	Nagnjenost k eksternalizaciji	Nagnjenost k sramu in eksternalizaciji
Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine	I	,171	-,167	-,142	-,190
Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini		I	,159	,005	,107
Nagnjenost k sramu			I	,353**	,852**
Nagnjenost k eksternalizaciji				I	,791**
Nagnjenost k sramu in eksternalizaciji					I

Opomba: N=70; *, $p \leq 0,05$; **, $p \leq 0,01$

Preglednica 7: Korelacije doma tepenih dijakov (m+ž) z doma tepenimi mamami in očeti

	Tepen dijak	Tepena mama	Tepen oče
Tepen dijak	I	,073	,226*
Tepena mama		I	,315**
Tepen oče			I

Opomba: N (dijaki) = 108; N (mame) = 106; N (očetje) = 98; *, $p \leq 0,05$; **, $p \leq 0,01$

Preglednica 8: Korelacije doma tepenih dijakinj (ž) z doma tepenimi mamami in očeti

	Tepena dijakinja	Tepena mama	Tepen oče
Tepena dijakinja	I	,066	,300*
Tepena mama		I	,367**
Tepen oče			I

Opomba: N (dijakinje) = 72; N (mame) = 70; N (očetje) = 65; *, $p \leq 0,05$; **, $p \leq 0,01$

Preglednica 9: Korelacije tepež, sram, eksternalizacija (starši)

	Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine	Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini	Nagnjenost k sramu	Nagnjenost k eksternalizaciji	Nagnjenost k sramu in eksternalizaciji
Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine	I	,447**	-,123	,015	-,070
Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini		I	-,045	-,092	-,078
Nagnjenost k sramu			I	,422**	,868**
Nagnjenost k eksternalizaciji				I	,816**
Nagnjenost k sramu in eksternalizaciji					I

Opomba: N (starši) = 191; **, p ≤ 0,01

Preglednica 10: Korelacije tepež, sram, eksternalizacija (mame)

	Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine	Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini	Nagnjenost k sramu	Nagnjenost k eksternalizaciji	Nagnjenost k sramu in eksternalizaciji
Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine	I	,408**	-,089	,020	-,048
Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini		I	-,011	-,101	-,061
Nagnjenost k sramu			I	,401**	,874**
Nagnjenost k eksternalizaciji				I	,795**
Nagnjenost k sramu in eksternalizaciji					I

Opomba: N (mame) = 99; **, p ≤ 0,01

Preglednica 11: Korelacije tepež, sram, eksternalizacija (očetje)

	Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine	Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini	Nagnjenost k sramu	Nagnjenost k eksternalizaciji	Nagnjenost k sramu in eksternalizaciji
Ali vas je kdo kot otroka udaril zunaj družine	I	,457**	-,025	,019	-,004
Ali vas je kdo kot otroka udaril v družini		I	-,036	-,078	-,064
Nagnjenost k sramu			I	,461**	,861**
Nagnjenost k eksternalizaciji				I	,849**
Nagnjenost k sramu in eksternalizaciji					I

Opomba: N (očetje) = 92; **, p ≤ 0,01

Za analizo razlik nagnjenosti k eksternalizaciji in k sramu med dijakinjami in dijaki, ter ločeno med mamami in očeti, smo uporabili t-test.

Ob primerjavi skupine dijakov in dijakinj je pri nagnjenosti k sramu vrednost $t=-2,686$, statistično pomembno bolj izražen za dijakinje, eksternalizacija pa pri dijakih ($t=5,182$). Ob primerjavi razlik med skupino mam in očetov, pa je statistično pomembno izražena le nagnjenost k sramu za mame, $t=3,152$. Pri nagnjenosti k eksternalizaciji se skupina mam in očetov statistično pomembno ne razlikujeta.

::DISKUSIJA IN ZAKLJUČEK

Naši izsledki raziskave so potrdili mnoga pričakovanja. Iz rezultatov je razvidno, da so bile dijakinje v deležu pogosteje deležne udarca v lastni družini kot izven nje. Dijaki so bili podobno tepeni tako v družini kot izven nje. Odkrili smo tudi, da ni pomembnih statističnih razlik med tepežem dijakov in dijakinj znotraj družine. Razlika med dijaki in dijakinjami pa je statistično pomembna, ko smo jih spraševali po tepežu zunaj družine. Dijakov, ki so bili tepeni zunaj družine je bilo 64,9%, dijakinj pa 'le' 37,1%. Delež tepenih dijakov zunaj družine je statistično pomembno večji od tepenih dijakinj ($t=2,808$; $p=0,006$). Glede na dobljene rezultate lahko trdimo, da so dijaki bolj kot dijakinje podvrženi tepežu izven družine, ne pa tudi znotraj družine. Znotraj družine se je tako dečke kot deklice v deležu teplo slično. Dijaki so bili podobno tepeni tako znotraj kot zunaj družine. Pri dijakinjah rezultati kažejo, da je delež tepenih dijakinj v družini večji od deleža zunaj družine ($t=-2,254$; $p=0,027$). Tepež je torej povezan s spolom na način, da je delež dijakov tepenih zunaj družine večji od tepenih dijakinj, delež tepenih dijakinj pa je večji v družini kot zunaj družine.

Odstotek staršev tepenih v lastnih izvornih družinah znaša 69,8%, zunaj družine pa 44,3%. Delež tepenih očetov v izvorni družini je 73,1%, in tepenih mam 66,7%. Delež tepenih očetov izven družine je 59,6%, tepenih mam pa 29,6%. S t-testom smo ugotovili, da so razlike tudi statistično pomembne. Pri mamah je večji delež tepenih v družini kot izven družine ($t=-6,439$; $p=0,000$). Tudi pri očetih obstaja statistično pomembna razlika med tepežem v družini in izven družine ($t=-2,640$; $p=0,010$). Tako kot pri mamah je tudi pri očetih večji delež tepenih v družini. Očetje so bili kot otroci statistično pomembno pogosteje tepeni zunaj družine kot mame ($t=-4,804$; $p=0,000$), v družini pa so bili tako tepeni očetje kot mame. Delež dečkov tepenih v družini v prejšnji generaciji ne kaže statistično pomembnih razlik od tepenih deklet. Če primerjamo generacijo staršev in generacijo današnjih osemnajstletnikov ugotovimo, da prisotnost tepeža v družinah in izven družin ostaja skoraj

enaka. Medgeneracijska analiza tepeža s t-testi med skupino očetov in dijakov nam kaže rezultate, da razlike niso pomembne ne v tepežu v družini, ne zunaj družine. Razlika v tepežu v družini je sicer skoraj statistično pomembna ($t=-1,915$; $p=0,058$), vendar ne moremo z gotovostjo trditi, da so bili včasih očetje v deležu več tepeni kot njihovi otroci (dijaki udeleženci). Tudi v tepežu mam in hčerk (dijakinj) ni statistično pomembnih razlik. Razlike v spolu smo opazovali tudi medgeneracijsko.

Primerjava razlik med očeti in hčerkami pokaže, da so statistično pomembne razlike v tepežu v družini ($t=-3,112$; $p=0,002$) in zunaj družine ($t=-3,613$; $p=0,000$). Očetje so bili v otroštvu v deležu bolj podvrženi tepežu kot so bile njihove hčerke. Primerjava razlik v tepežu med mamami in sinovi kaže, da so razlike zunaj družine statistično pomembne ($t=3,612$; $p=0,000$). Sinovi so bolj podvrženi tepežu zunaj družine kot mame. Znotraj družine pa med skupino mam in sinov ni statistično pomembnih razlik. Iz omenjenih ugotovitev lahko sklenemo, da so bili nekdanje dečki bolj tepeni kot deklice današnje generacije osemnajstletnic. Tako v kot izven družine. In nekdanje deklice so bile zunaj družine manj tepene kot današnji dečki. Omenjeni rezultati ne kažejo vedno statistično pomembnih razlik v tepežu med spoloma. Kadar pa obstajajo statistično pomembne razlike (v večini primerov) lahko sklenemo, da je bil večji delež dečkov (dijakov in očetov) za razliko od deklet (dijakinj in mam) podvržen tepežu.

Pomembna je povezava med tepežem dijakinj in dijakov (skupaj) v družini in tepežem izven družine. Korelacija med tepežem v in izven družine znaša $0,255^{**}$. Torej – tisti dijaki in dijakinje, ki so tepeni v družini, so pogosteje tepeni tudi izven družine. Če pogledamo po spolu lahko razberemo, da obstaja pri fantih dijakih pomembna povezanost med tepežem v družini ter med tepežem izven družine. Korelacija znaša $0,403^*$, pri dijakinjah pa je nakazan le trend, ki kaže v smer povezanosti. Pri dijakinjah ne moremo trditi da obstaja statistično pomembna povezava med tepežem v in izven družine.

Med tepežem dijaka (fantje in dekleta skupaj) in tepežem očeta (tepen oče-tepen dijak) obstaja statistično pomembna povezava. Korelacija znaša $0,226^*$. Omenimo da je to nizka vrednost, da pa nakazuje smer ugotovitev avtorjev o medgeneracijskem dedovanju tepeža (Baldwin, 1977). Telesno kaznovanje otroke nauči, da so nasilje in agresija sprejemljivi. Občutja, ki spremljajo nasilje v otroštvu, se prenesejo v odrasle domače odnose (Greven, 1990). Obstajajo tudi statistično pomembne korelacije med tepeno mamo in tepenim očetom (tepena mama-tepen oče). Korelacija znaša $0,315^{**}$. Omenjene rezultate bi lahko razložili na način, da posamezniki, ki izvirajo iz družin, kjer je nasilje dajal temeljni ton odnosom, ta ton stalno obnavljajo, se k temu tonu vračajo in ga ponavljajo v svojih družinah, kot rablji ali kot žrtve (Gostečnik, 2002).

Če ločimo dijake glede na spol, vidimo (preglednica 8), da je povezanost med tepežem očeta in tepežem hčerk statistično pomembna. Korelacija med njima znaša 0,300*, poveza med tepežem sinov in očetov pa nima statistične pomembnosti. To ne pomeni, da so dekleta pogosteje tepena (v resnici so redkeje, kar lahko vidimo pri opisni statistiki). Pomeni pa, da tisti očetje, ki so bili tepeni, so pogosteje tepene tudi njihove hčerke. Pri fantih pa tega ne moremo reči – torej jih tepejo – če že – ne glede na to, ali so bili očetje tepeni kot otroci ali ne. Tudi te rezultati v naši raziskavi potrjujejo ugotovitve avtorjev o medgeneracijskem dedovanju tepeža. Podatek o tepenih otrocih tepenih očetov nam govorijo tudi o večji eksternalizaciji bolečine pri moških (oče) kot pri dekletih. Slednje potrjuje dejstva, ki jih je opisoval Real (1997), da se pri moškem spolu bolečina eksternalizira, pri ženskem pa internalizira. Ko smo primerjali skupino dijakinj in dijakov s t-testom, nam dobljeni rezultati kažejo pomembno statistično razliko. Dijakinje so višje nagnjene k sramu, dijaki pa k eksternalizaciji, kar potrjuje dotedanje raziskave, ki jih opisuje Lewisova (1971). Pri primerjavi skupin staršev pa je primerjava skupin s t-testom pokazala statistično pomembno razlikovanje le pri nagnjenosti k sramu, višjo za ženski spol.

Pri starših (materah in očetih skupaj) obstaja statistično pomembna poveza med tepežem v družini in izven družine. Korelacija znaša 0,447**. Računano ločeno po spolu se kažejo korelacije s tepežem v in izven družine pri materah v višini 0,408**, pri očetih pa 0,457**. Več retrospektivnih študij govori o odraslih, ki so bili kot otroci priča nasilju v družini, da ohranjajo agresijo v medosebnih odnosih in vztrajajo v zlorablajočih odnosih (McCue, 2008). Tudi rezultati naše raziskave govorijo o slednjem.

Pri izračunu korelacij tepeža z nagnjenostjo k sramu, k eksternalizaciji ali k sramu in eksternalizaciji skupaj rezultati ne kažejo statistično pomembnih povezav. Tako pri dijakih skupaj ali ločeno po spolu kot pri starših skupaj ali ločeno po spolu. Zgolj po vedenju očetov, po tepežu, ki je eksternalizacija sramu, lahko posredno razberemo nagnjenost k sramu oz. eksternalizaciji. V klinični praksi je sicer zloraba otrok vedno povezana z dinamiko sramu in poniževanja (Firestone, 2000). Tudi raziskave različnih zlorab v otroštvu (Van der Kolk, 1996) kažejo, da so žrtve starševskega zanemarjanja, krute vzgoje, fizičnega nasilja in drugih oblik sramotenja in poniževanja izrazito nagnjene k doživljanju sramu. TOSCA test v naši raziskavi tega ne pokaže. Rezultati raziskave ne kažejo medgeneracijskega prenosa sramu ali nagnjenosti k sramu v obliki nagnjenosti k eksternalizaciji. Hipotezi IC in IIB nismo potrdili. *Zaključimo lahko, da je delež zunaj družine tepenih dečkov današnje generacije osemnajstletnikov večji od deleža zunaj družine tepenih deklet. Ravno tako je delež zunaj družine tepenih dečkov predhodne generacije (današnjih očetov) večji*

od deleža zunaj družine tepenih deklet prejšnje generacije (današnjih mam). Več fantov je bilo in so deležni tepeža izven družine za razliko od deklet. Znotraj družine se je tako dečke kot deklice v deležu teplo slično, najsi bo to v generaciji staršev ali današnjih osemnajstletnikov. Glede na rezultate lahko trdimo, da se tepež medgeneracijsko prenaša; tepeni očetje tepejo dalje. Primerjava tepeža med očetmi in sinovi izven družine ne kaže razlik, ki bi bile statistično pomembne. Opazimo le trend, kar ne moremo z gotovostjo trditi, da se je tepež dečkov v družini (v deležu) iz prejšnje generacije na današnjo zmanjšal. Primerjava tepeža v družini in izven družine med mamami in hčerami tudi ne kaže statistično pomembnih razlik. Delež tepeža izven družine in v družini ostaja pravzaprav enak, gledano po spolu ločeno ali skupaj. Ob primerjavi tepeža nekoč in danes (v družini in izven družine) iz rezultatov ugotavljamo, da ga ni manj kot nekoč. V naši raziskavi korelacije jasno kažejo, da obstajajo povezave med tepenimi mamami in tepenimi očetmi. Kot da jih 'tepež' privlači in se pretepeni posamezniki znajdejo skupaj. Kljub temu, da tepež sam po sebi nosi elemente sramu, ponižanja, razvrednotenja, potolčenosti in občutja manjvrednosti, nam podatki ne kažejo statistično pomembnih korelacij med nagnjenostjo k sramu ali eksternalizaciji in tepežem. So pa dijakinje statistično pomembno bolj nagnjene k sramu, dijaki pa k eksternalizaciji.

V nadaljnjih raziskavah bi lahko opazovali še druge dejavnike, kot so alkohol, zgodnja spolnost, droge, humanitarne dejavnosti, izobrazba... in iskali povezanost z nagnjenostjo k sramu ali eksternalizaciji sramu. Vsekakor pa bi bilo zanimivo ponoviti raziskavo z drugim instrumentom, jo zasnovati na način intervjuja ali pa pregledati točneje v smislu študije primera nekaj družin, kjer je prisoten tepež in znotraj teh sistemov opazovati afekt sramu.

::LITERATURA:

- Berke, J. H. (1987): "Shame and Envy." V: Nathanson, D. L. (ur.): *Many Faces of Shame*. The Guilford Press, str. 318-334.
- Benoit, D. & Parker, K. C. H. (1994): "Stability and transmission of attachment across three generations." V: *Child Development*, 65, str. 1444-1456.
- Bowlby, J. (1988): *A Secure Base*. London: Routledge.
- Bradshaw, J. (2005): *Healing the Shame that Binds You*. USA: Health Communications, Inc.
- Buss, A. H. & Brock, T. C. (1963): "Repression and guilt in relation to aggression." V: *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 66, 4, str. 345-350.
- Catheral, D. R. (2007): *Emotional safety: Viewing couples through the lens of affect*. New York, NY: Routledge.
- Erzar, T. & Kompan Erzar, K. (2011): *Teorija navezanosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Erzar, T. & Torkar, M. (2007): "Razlikovanje med sramom in krivdo ter povezava s stresom, tesnobo in depresivnostjo." V: *Psihološka obzorja*, 16, 3, str. 89 – 104.
- Firestone, R. W. (2000): *Compassionate child-rearing: an in-depth approach to optional parenting*. Santa Barbara: The Glendon Association.
- Forward, S., Buck, C. (2001): *Strupeni starši: rešite se boleče zapuščine staršev in zaživite svoje življenje*. Ljubljana: Tangram.
- Greenberg, L. S. & Goldman, R. N. (2008): *Emotion-Focused Couples Therapy: The Dynamics of Emotion, Love, and Power*. American Psychological Association.
- Gostečnik, C. (2002): *Sodobna psihoanaliza*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Greven, P. (1990): *Spare the child*. New York: Vintage Books.
- Herbert, T. (1995): "Experiencing a shame response as a precursor to violence." V: *The Bulletin of the American Academy of Psychiatry and the Law*, 23, str. 587-593.
- Karen, R. (1998): *Becoming Attached: First Relationships and How They Shape Our Capacity to Love*. Oxford: Oxford University Press.
- Kaufman, G. (1989): *The psychology of shame: theory and treatment of shame-based syndromes*. 2. Izd. Springer Publishing Company, Inc.
- Loader, P. (1998): "Such a Shame – A consideration of shame and shaming mechanisms in families." V: *Child Abuse Review*, 7, str. 44-57.
- Lewis, H. B. (1971): *Shame and guilt in neurosis*. New York: International Universities Press, Inc.
- Lynd, H. M. (1958): *On shame and the search for identity*. New York: Harcourt, Brace.
- Maccoby, E. E. (1966): "Sex Differences in Intellectual Functioning." V: Maccoby, E. E. (Ur.): *The Development of Sex Differences*. Stanford California: Stanford University Press, str. 25-55.
- McCue, M. L. (2008): *Domestic Violence: A Reference Handbook*. California: ABC-CLIO, Inc.
- Nathanson, D. L. (1987): *Many Faces of Shame*. The Guilford Press.
- Nathanson, D. L. (1994): *Shame and Pride: Affect, Sex and the Birth of the Self*. New York: Norton paperback.
- Real, T. (1997): *I don't want to talk about it; overcoming the secret legacy of male depression*. New York: Scribner.
- Siegel, D. & Hartzell, M. (2003): *Parenting from the inside out*. New York: Penguin Group.
- Simons, R. L., Whitbeck, L. B., Conger, R. D., & Wu, C. I. (1991): "Intergenerational transmission of harsh parenting." V: *Developmental Psychology*, 27, str. 159-171.
- Straus, M. A. & Yodanis, C. L. (1996): "Gender hostility and violence against dating partners." Predstavljeno na XII. Svetovnem srečanju Internal Society For Research on Aggression, Strasbourg, France, August 25-30.
- Swinford, S. P., DeMaris, A., Cernkovich, S. A. & Giordano, P. C. (2000): "Harsh Physical Discipline in Childhood and Violence in Later Romantic Involvements: The Mediating Role of problem Behaviors." V: *Journal of Marriage & Family*, 62, 5, 508-519.

- Tangney, J. P. (1990): "Assessing individual differences in proneness to shame and guilt: development of self-conscious affect and attribution inventory." V: *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, str. 102-111.
- Tangney, J. P. (1996): "Conceptual and methodological issues in the assessment of shame and guilt." V: *Behaviour Research and Therapy*, 34, 9, str. 741-754.
- Tangney, J. P. & D, R. L. (2002): *Shame and Guilt*. New York: Guilford Press.
- Tomkins, S. S. (1963a): *Affect/Imagery/Consciousness: Vol. 2. The negative affects*. New York: Springer.
- Tomkins, S. S. (1987a): "Shame." V: Nathanson, D. L. (ur.): *Many Faces of Shame*. The Guilford Press, str. 133-161
- Van der Kolk, B. A., Weisaeth, L. & Van der Hart, O. (1996): "History of trauma in psychiatry." V: B.A. Van der Kolk, A.C. McFarlane in L. Weisaeth (ur.): *Traumatic stress. The effects of overwhelming experience on mind, body, and society*. New York: Guilford Press, str. 47-74.
- Whitebeck, L. B., Hoyt, D. R., Simons, R. L., Conger, R. D., Elder, G. H., Lorenz, F. O. & Huch, S. (1992): "Intergenerational continuity of parental rejection and depressed affect." V: *Journal of Personality and Social Psychology*, 63, str. 1036-1045.
- Widom, C. S. (1987): "Child abuse, neglect, and adult behavior: Research design and findings on criminality, violence, and child abuse." V: *American Journal of Orthopsychiatry*, 59, str. 355-367.
- Wurmser, L. (1981): *The mask of shame*. Baltimore: John Hopkins University Press.

ŠTUDIJE

STUDIES

Jurij Selan
**PREZENCA IN
DISKURZ,
1. DEL: K POGOJEM
IN IZVOROM
DOŽIVETJA
PREZENCE**

185-201

ODDELEK ZA LIKOVNO PEDAGOGIKO
PEDAGOŠKA FAKULTETA, UNIVERZA
V LJUBLJANI
KARDELJEVA PL. 16
SI-1000 LJUBLJANA
JBSELAN@YAHOO.COM

::POVZETEK

AVTOR ANALIZIRA POGOJE IN IZVORE t. i. doživetja prezenca. Doživetja prezenca so nepozabna in intenzivna doživetja, do katerih pride pod posebnimi pogoji izkustva. Ključno vprašanje v zvezi z njimi je: Pod kakšnimi pogoji se razvijajo? Ker je doživetje prezenca izkustvo, izkustva pa posredujejo med človekom in svetom, avtor raziskuje tri s tem vprašanjem povezane problematike: (1) problematiko psihosimbolnih pogojev, kjer je ključno vprašanje: Zakaj so taki trenutki intenzivnosti za nas nekaj posebnega in zato hrepenimo po njih? (2) Problematiko psihofizioloških pogojev, kjer se vpraša: Kako je tako doživetje psihofiziološko strukturirano in na kakšen način je potrebno "zagrabiti" svet, da se razvije? Ter (3) problematiko "objekta fascinacije", ki naslavlja dilemo: V kakšni meri daje sam objekt pobudo za tako izkustvo?

Ključne besede: izkušnja, prezenca, doživetje, doživetje prezenca, velika izkušnja enotne resničnosti, objekt fascinacije;

ABSTRACT**PRESENCE AND DISCOURSE, PART 1: ON CONDITIONS AND ORIGINS OF EXPERIENCING PRESENCE**

Author explores conditions and origins of s. c. experience of presence. Experience of presence is especially intensive lived experience that occurs under specific conditions of experience. The critical question related to it is: Under what conditions it comes around? Since all experiences are mediations between the man and the world, author explores three problems related to experience of presence: (1) Problem of psycho-symbolic conditions where the critical question is: Why are such experiences something special and why we crave for them? (2) Problem of psycho-physiological conditions, where the question is: How are such experiences psycho-physiologically structured? (3) And finally, the problem of "object of fascination" where the question is: To what amount are such experiences based in physical structure of the object itself?

Keywords: experience, presence, lived experience, experience of presence, the great experience of the unitary reality, object of fascination;

::1. UVODNA ANEKDOTA

Človek vsake toliko naleti na posebej intenzivna doživetja, ki imajo za njegovo življenje poseben pomen. Ponazorim jih lahko ob pomoči naslednje anekdote, ki mi bo tudi pomagala pristopiti k naravi zastavljenega problema.

Predstavljajte si, da listate monografijo nekega slikarja, na primer Rembrandta. Obračate strani in določena dela vas bolj pritegnejo, druga pa vas pustijo bolj ravnodušne. Ko tako listate, se gotovo ne sprašujete o razlogih, zakaj vas je neko delo bolj pritegnilo in se vam zdelo bolj vredno vaše pozornosti, pač pa enostavno sledite toku vašega izkustva. Moč, s katero vas lahko neko umetniško delo ob takem prelistavanju pritegne, je lahko zares izjemna. Moj primer je tako namenjen prav ponazoritvi te moči. Gre za prigodo protestantskega duhovnika Henrija J. M. Nouwena, ki v avtobiografski anekdoti pripoveduje o tem, kako ga je nekoč Rembrandtova slika *Vrnitev izgubljenega sina*, ki jo je videl na reprodukciji, tako pritegnila, da je več let svojega življenja živel le za to, da bi to sliko končno doživel v živo. Ko se je to po treh letih usmerjenih naporov naposled zgodilo, o tem presunljivo poroča: “Bil sem torej tam. Stal sem pred podobo, ki je skoraj tri leta spremljala moje misli in čustvovanja. Njena veličastna lepota me je obvladala. Njena veličina, večja od naravne velikosti; njeni polni rdeči, rjavi in rumeni toni, njene globoke sence in svetlo ospredje, predvsem pa os luči, osvetljene z objemom očeta in sina, obdana od štirih skrivnostnih gledalcev — vse me je zajelo s tako močjo, da je prekosilo moja pričakovanja. Bili so prej tudi trenutki, ko sem se spraševal, ali me bo izvirnik morda razočaral. Bilo pa je nasprotno. Njegova velikost in veličastje sta vse drugo potisnila v ozadje in me popolnoma ujela. Priti sem je res bilo priti domov. Medtem ko so mnoge skupine turistov s svojimi vodniki naglo prihajale in odhajale, sem sedel na stolu, pokritim z rdečim baržunom, pred podobo bival in gledal. Zdaj sem jo res videl! /.../ Nekaj časa sem potreboval, da sem bil čisto pri stvari, da sem se lahko zanesel, da sem zdaj res v navzočnosti tega, kar sem tako dolgo upal, da bom videl. Bil sem preprosto srečen, da sem zdaj resnično sedel v Eremitažu v Leningradu in lahko ogledoval izgubljenega sina tako dolgo, dokler sem hotel.”¹

Ko se znajdemo v takem vrtincu, v katerega nas prisotnost neke stvari, pa naj bo to umetnina ali ne, potegne in nas premakne v to doživetje “preproste sreče”, se seveda ne sprašujemo, kakšen je pomen tega, kako to opisati in razložiti, pač pa se nam zdi, da ima vse to doživetje smisel zunaj opisljivega in razložljivega, da je povsem dovolj smiselno že samo zato, ker je. Če pa bi

¹Nouwen, H. J. M. (2006): *Platno ljubezni. Duhovna razlaga Rembrandtove slike*, Ljubljana: Župnijski zavod Dravlje, str. 10.

to doživetje v tistem trenutku vendarle skušali nekako razložiti, pa bi gotovo vztrajali, da se to ni zgodilo zato, ker bi od nas to zahtevala neka družbena struktura, niti ne, da bi si to zahtevo postavili sami s svojim lastnim razumom in voljo, pač pa bi vztrajali, da je ta "premik" posledica neke notranje moči stvari same, njene navzočnosti, ki je tako intenzivna, da nas premami in nas pozove, da stopimo z njo v neposredno prisotnost, v kateri bi lahko to občutje še močnejše razvili. Ko se nam kaj takega zgodi, se nam zato tudi zdi nemogoče, da bi lahko kdo kakorkoli odvezel ali pa razvrednotil smisel takega izkustva.

Intenzivna doživetja, kot jih ponazarja zgornja anekdota in v katerih prihaja do intenzivnih in posebnih trenutkov srečevanja med človekom in svetom, so očitno neka posebna vrsta izkustva. To pomeni, da so njihove korenine sicer korenine izkustva, vendar na nek izjemen način. Ker se zdijo tovrstna doživetja zaradi svoje intenzivnosti in izjemnosti izvorno pravzaprav neopisljiva in celo nesmiselna za opisovati in razlagati, je naloga, ki si jo zastavljam, videti paradokсна, na nek način nemogoča in morda celo nesmiselna. Vendar se mi kljub temu zdi zelo pomembna. Na takšna doživetja zahodna akademska javnost namreč gleda rahlo postrani, saj nerada sprejema vse, kar se zdi intelektualno neobvladljivo. Prav zato pa se zdi vredno na tovrstna *doživetja prezence*, kot jim bom rekel, tudi teoretsko opozoriti in jih poskušati osvetliti.

::2. IZKUŠNJA IN DOŽIVETJE

Človek je kot celota duha in telesa – *logosa* in *toposa*, kot bom včasih tudi rekel – prvo izhodišče vsake kulturne produkcije.² Toda človek kot taka celota lahko živi samo v interakciji z *okoljem*, s katerim se srečuje in se mora srečevati v izkustvu, da lahko živi in preživi. Izraz "izkušnja" se zato nanaša prav na temeljno posredovanje, v katerem organizem in okolje stopata v interakcijo. V tem izkustvenem stiku z okoljem pa hkrati človek preoblikuje svet in svet preoblikuje njega. Izkušnja tako hkrati označuje *usmerjenost organizma v svet* kot tudi *vstopanje sveta v organizem* in ima zato sočasno konotacijo *pasivnosti* in *aktivnosti*.³ Pasivnosti zato, ker v izkušnji svet vstopa v organizem v zaznavi (pri čemer lahko v tem primeru govorimo o *izkušnji zaznavanja*), aktivnosti pa zato, ker v izkušnji tudi organizem vstopa v svet, ko v njem deluje in ga preoblikuje (pri čemer lahko govorimo o *izkušnji delovanja*). Nobena izkušnja sicer ni nikoli samo zaznavna in nobena nikoli samo preoblikovalna, pač pa

²Prim. Dewey, J. (2005): *Art as Experience*, London: Penguin Books, str. 12.

³Prim. Tuan, Yi-Fu (2008): *Space and Place. The Perspective of Experience*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, str. 9.

je vsako izkušanje interakcija med *trpnostjo* (ang. *undergoing*) in *akcijo* (ang. *doing*).⁴

Notranja struktura vsake take izkušnje je kompleksna matrika psihičnih dogajanj, ki se razpenja med dvema ekstremnima poloma, *občutenjem* in *pojmovanjem* ter zaobsega odzive na nagonskem, emocionalnem, miselnem, osebno-individualnem in kulturnem nivoju.⁵ Občutenje, kot že sam izraz pove, je vezano na neposredno aktivacijo čutov in čustev ter tako označuje pretežno emocionalni in introspektivni karakter izkušnje, pa tudi čutnega. Bistveno za občutenje je torej, da do njega ne more priti, če ni prisotna neka neposredna stimulacija iz zunanjega sveta ali iz našega notranjega sveta doživljanja. Občutja so intimni in telesni dogodki — neponovljivi in enkratni ter nam posredujejo smisel stvari mimo njihove verbalne jezikovne opredelitve. V občutenju se izkustvo vselej vtisne v človekovo telo, mu daje nekakšno gotovost in občutek resničnosti. Zato pa občutij tudi ni mogoče nikomur posredovati.

Tudi pojmovanje oz. vedenje na drugi strani predstavlja ovrednotenje zunanjih in notranjih stimulusov, vendar pa pojmovanje lahko poteka posredno, v distanci od neposredne stimulacije *in praesentia*.

Različno usmerjenost med občutenjem in pojmovanjem ter razliko v njunem dometu nazorno okarakterizirata sintagmi “biti involviran” in “biti distanciran”. Vsaka od teh dveh pozicij ima za človeka tako prednosti kot slabosti, bistveno pa je, da človek po naravi vselej stremi k vzpostavitvi nekega ravnovesja med njima. Biti distanciran od potresa in ga spremljati z distance tako omogoča, da situacijo racionalno presodimo, si jo predočimo ter nato v skladu z razumno presojo ukrepamo, toda hkrati pa nam to tudi preprečuje, da bi lahko res začutili skupaj s ponesrečenci in izkušali tisto, kar izkušajo oni, ter, da bi, ker pač nismo tam prisotni, tudi zares ukrepali. Po drugi strani pa biti involviran v potresu omogoča, da ga intenzivno občutimo, smo v središču dogajanja in na dosegu roke, otežuje pa nam, da bi se zbrali, racionalno nadzorovali naše delovanje in reakcije ter naravo dogajanja reflektirali “objektivno”. V potresu se zato, da bi dosegli neko ravnovesje med involviranostjo in distanciranostjo, tisti, ki so v njem udeleženi, skušajo zbrati in kolikor se pač da pomiriti, tisti, ki niso predaleč, pa pohitijo na kraj dogodka, da bi se involvirali in pomagali. Vsaj tako se zdi, da zahteva neka naravna logika našega izkustva, za katerega bi lahko rekli, da je usmerjeno k *celovitosti*.

Za to celoto izkušanja se tako lahko uporablja tudi izraz *celovito izkustvo*,

⁴Prim. Dewey, *Art ...*, n. d., str. 46–47.

⁵Prim. Muhovič, J. (1995): “Likovna umetnost kot področje semiotične artikulacije.” V: *Anthropos*, XXVII/5–6, str. 133, opomba 1.

ki morda zveni pretenciozno, toda v osnovi ni drugega kot opisni izraz, ki se nanaša na celovit odziv našega organizma na sporočila iz zunanjega in notranjega sveta, predvsem pa na potrebo po takem celovitem odzivu, ki je lastna vsakemu človeku. Izkusstvo torej ni nekaj, kar bi se dalo opisati zgolj z enim pridevnikom, pač pa je kontinuiran tok “brez lukenj” in “mrtvih točk”⁶ med različnimi in navidezno izključujočimi se psihičnimi stanji, ki jih lahko razpnemo med dva komplementarna pola, ki dajeta celoti izkustva poseben, skoraj paradoksen značaj: za izkusstvo so namreč prav zaradi te razpetosti v isti sapi značilne *singularnost*, *neposrednost*, *telesnost*, *involviranost*, *neponovljivost*, *intuitivnost* in *intimnost*, ki so lastne občutenju; hkrati pa tudi *univerzalnost*, *posredovanost*, *abstraktnost*, *distanciranost*, *ponovljivost*, *refleksivnost* in *javnost*, kar je prevladujoči karakter pojmovanja, ki ga je mogoče in celo nujno posredovati drugim ljudem v jeziku. Vsako izkusstvo tako živi *dvojno življenje* — *življenje občutij in življenje misli*, življenje izven diskurza in življenje diskurza.⁷

Tako celovito izkusstvo pa lahko kdaj pa kdaj doseže tudi neko posebno globino, neko posebno stopnjo pomembnosti, intenzivnosti in kvalitete. In prav to je tisto, na kar želim opozoriti. Tisto namreč, kar predvsem okarakterizira izkusstvo Henrija Nouwena ob sliki *Vrnitev izgubljenega sina*, je neka izjemna moč, ki za vsakdanja izkustva, ki so bolj ali manj rutinizirana, ni značilna, pač pa pride na plano le ob zares signifikantnih življenjskih dogodkih, ki nas vržejo iz privajenih izkustvenih tirov. V takih izkustvih se zdi, da pride do nekakšne *epifanije* (razodetja ali razsvetljenja), ki prihaja iz nič in za nas, takrat ko se zgodi, postane *use*, *kar je pomembno*, *use*, *kar smo*.⁸ Za tako izkusstvo se tudi zdi, da ga spremlja nekakšna *nenadzorljivost* trenutka — pride brez najave. “Celo tam, kjer obstaja pripravljenost, na primer v koncertni dvorani, muzeju ali izbranem branju, se pravi vstop v nas ne bo zgodil z aktom volje,” zato pravi George Steiner.⁹ Sicer se zavedamo, da, ko bo prišlo, bo udarilo na polno, toda ob tem se počutimo povsem nemočni, saj nimamo nobenega zagotovljenega načina za njegovo produkcijo in ne vemo, kako nadzorovati njegovo trajanje.¹⁰ To pomeni, da se vanj vsi počutimo nekako vrženi, posrkani s strani nečesa zunaj našega nadzora. Namesto da bi si mi nekaj podredili (obdržali, ponovili, načrtovali, izmerili ...), se počutimo, kot da smo izgubili nadzor in da si to nekaj podredi nas. “Pretres ob ujemanju – to je lahko nemo

⁶Prim. Dewey, Art ..., n. d., str. 38.

⁷Prim. Tuan, Space ..., n. d., str. 10.

⁸Prim. Gumbrecht, H. U. (2004): Production of Presence. What Meaning Cannot Convey, Stanford: Stanford University Press, str. 111.

⁹Steiner, G. (2003): Resnične prisotnosti, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, str. 155.

¹⁰Prim. Gumbrecht, Production ..., n. d., str. 99.

in skoraj nerazberljivo postopno – je v tem, da se človeka polasti tisto, česar naj bi se sam polastil.”¹¹

Ker takih izkustev ni mogoče priklicati z aktom volje, pa jih z aktom volje tudi ni mogoče odvrniti, zato pa take nenajavljene in nepričakovane vstopne neodslovljivih gostov vsake toliko izkusi vsak človek, najsi bo njegova senzibilnost še tako omejena in najsi bodo taka izkustva še tako v nasprotju z njegovim prepričanjem in družbeno voljo.¹²

Čeprav Nouwenov primer kaže, da je tako izkustvo lahko nekaj izjemno prijetnega – trenutek “preproste sreče” – pa to seveda ni nujno, saj je lahko tudi trenutek “preproste nesreče” in torej nekaj zelo mučnega. Lahko je izkustvo ob rojstvu ali pa ob smrti otroka, lahko se razvije ob potegu prave ali pa napačne poteze v sliki. Kar ga bistveno opredeljuje, je intenziteta in globina izkustvenega rezultata, ne pa prijetnost ali neprijetnost občutenja. V resnici se zdi zanj bistveno prav to, da nas v svoji intenzivnosti vselej sooči z našo lastno *tujostjo*, zato pa vselej, ko mine – četudi je bilo v osnovi sicer prijetno – pusti nek trpek, melanholičen priokus, neke vrste nostalgijo in občutek praznine.¹³ Zato pa ni nenavadno, da mnogi tako izkustvo pojmujejo tudi kot nekakšno *metanojo*,¹⁴ pot skozi ogenj prečiščenja, soočanje s samim sabo, ki človeka za vselej zaznamuje in zaradi katerega človek postane bolj zrel, morda celo “boljši”. Tako pravi Steiner: “Spremeni svoje življenje. /.../ Brezobzirnost resne umetnosti, literature in glasbe je popolna. Prepričujejo zadnjo zasebnost naše eksistence. /.../ Njegov namen je sprememba.”¹⁵

Določeni jeziki poznajo za razlikovanje med vrednostjo vsakdanje in te prav posebne izkušnje različne izraze. Posebno nazorna sta izraza v nemščini “*Erfahrung*” in “*Erlebnis*”, medtem ko angleščina diferenciacije za ti dve vrsti intenzivnosti na ravni enega izraza ne pozna, pač pa opiše “*Erlebnis*” s sintagmo “*lived experience*”. V slovenščini pa za konceptualizacijo te vrednostne razlike lahko služi razlikovanje med “izkušnjo” in “doživetjem”.

Če izraz “izkušnja” označuje predvsem dejstvo, da do psihosomatskih dogajanj v organizmu (zaznave) in njegovih reakcij v svetu (delovanja) pride na osnovi neke zunanje ali notranje stimulacije in nekega zaznavnega ali produktivnega procesa, ne opozarja pa na samo kvaliteto in intenziteto doživljajskega rezultata, ki nastane, pa na drugi strani termin “doživetje” opozarja predvsem na kompleksnost in intenzivnost premika v psihosomatski naravi organizma,

¹¹Steiner, Resnične ..., n. d., str. 155.

¹²Prim. prav tam.

¹³Prim. Gumbrecht, Production ..., n. d., str. 99.

¹⁴Prim. Muhovič, J. (2008): “Umetnost, diskurz, prezenca.” V: Nova Revija, xxvii/317–318, str. 221.

¹⁵Steiner, Resnične ..., n. d., str. 126.

do katerega neka izkušnja pripelje. Taka izkušnja ni kot običajna izkušnja samo *živeta*, pač pa je *do-živeta*, kar pomeni, da njen rezultat ni samo bežen simptom v toku izkušanja, pač pa še posebno šteje, ima izjemen pomen za človekovo življenje. Vsi, da lahko sploh preživimo, moramo živeti izkušnje, kar pa še ne pomeni, da vsaka izkušnja postane do-živeta. Henri Nouwen je tako sicer imel izkušnjo o mnogih slikah, toda v tako doživetje ga je pripeljala le izkušnja *Izgubljenega sina*.

::3. DOŽIVETJE PREZENEC: ZAKAJ, KAKO IN V KAKŠNI MERI?

To so torej izkustva posebne vrednosti, ki jih je Nouwen sam označil kot izkustva "preproste sreče", filozof Hans Ulrich Gumbrecht pa takim izkustvom pravi "trenutki posebne intenzivnosti" (ang. *moments of intensity*) ali "stanja sinhronije s stvarmi v svetu" (ang. *to be in sync with the things of the world*).¹⁶

Kot ugotavlja Gumbrecht, je glede tovrstnih doživetij najbolj intrigantno naslednje vprašanje: *Pod kakšnimi pogoji se tako doživetje lahko razvije ali kako se pride tja?*¹⁷ Ker je doživetje izkustvo, izkustva pa posredujejo med človekom in svetom, se zdi, da so s tem vprašanjem povezane tri temeljne problematike, ki ustrezajo trem postajam na poti izkustva: (1) problematika psihosimbolnih pogojev, kjer je ključno vprašanje: *Zakaj so taki trenutki intenzivnosti za nas nekaj posebnega in zato hrepenimo po njih?* (2) Problematika psihofizioloških pogojev, kjer se lahko vprašamo: *Kako je tako doživetje psiho-fiziološko strukturirano in na kakšen način ter s katerimi čutili je potrebno "zagrabiti" svet, da se razvije?* Ter (3) problematika "objekta fascinacije", ki naslavlja dileme: *V kakšni meri daje sam objekt pobudo za tako izkustvo in kakšne lastnosti mora imeti, da ga vzbudi v nas?*

::3. 1. Velika izkušnja enotne resničnosti

Razmislek vprašanja, zakaj hrepenimo po doživetjih prezenec, mi lahko pomaga poiskati psiholog in filozof Erich Neumann, ki podaja psihosimbolno razlago filo- in ontogenetske zgodovine človekovega izkušanja.¹⁸ Neumann ugotavlja, da se človek rodi v "enotno resničnost", kar pomeni, da njegovo doživljanje takrat še ni diferencirano na jaz in sebstvo, zavest in nezavedno. Izkušnjo te enotne resničnosti zato imenuje "velika izkušnja enotne resničnosti". "Enotna resničnost" pomeni stanje biti, ki še ni razcepljena na zunaj

¹⁶Prim. Gumbrecht, *Production ...*, n. d., str. 100, 144.

¹⁷Prim. prav tam, str. 137.

¹⁸Prim. Neumann, E. (2001): *Ustvarjalni človek*, Ljubljana: Študentska založba, str. 69–127.

in znotraj, na včeraj in danes, danes in jutri, na moje in tvoje, na telesno in duhovno, zavestno in podzavestno, "veliko izkustvo" pa stanje izkustva, ki še ni razcepljeno na vedeti in občutiti. Ta faza, v kateri je človek pred vsakršno diferenciacijo svoje zavesti, je tako nekakšna *edenska faza* pred predspoznanjske nedolžnosti in se pojavlja tako na naravni ontogenetskega, osebnega razvoja kot tudi na ravni filogenetskega razvoja vrste. Tej fazi z Jungom pravimo tudi *matriarhalna faza*, saj v tej fazi ontogenetskega razvoja "/.../" eksistenca otroka na življenje in smrt odvisna od prehranjevalne, varovalne, ogrevalne, usmerjevalne, urejevalne in izravnalne moči matere".¹⁹ Ker je to faza čistega *Erosa*, v kateri je telesna povezava dveh prisotnosti – otroka in matere – tako močna, da otrok celo svojega telesa ne ločuje od telesa matere, lahko tako arhetipsko doživetje imenujem *pradoživetje*.

Vendar pa to *pradoživetje* v toku razvoja hitro prekine *Adamov padec*, ko v enotnost praodnosa otroka z materjo vdre arhetip očeta, *Logos*, ki začne utelešenje jaza. To povzroči nekakšno uničenje izvorne resničnosti, ki ga večina svetovnih religij razume kot izvirni greh in kot izneverjenje, ki je za človeka vir eksistencialnega nelagodja. Če je biti-eno z "veliko materjo" v matriarhalni fazi nekaj povsem neodvisnega od kulturnih pogojev in individualnih karakteristik, saj je ta praenotnost doživljanja enaka za vse otroke po svetu, pa je arhetip očeta, *Logos*, tisti, ki ustvari individuume, ki v interakciji gradijo družbeno specifične razlike. V tem smislu je vdor *Logosa* in posledični razcep enotnosti doživljanja seveda nekaj za človeka nujno potrebnega. Šele s tem razcepom se namreč človek tako individualno kot socialno konstituira. Prav s tem izpadom iz "pleromatične faze" in "embrionalnega leta" je zato povezan tudi nastanek umetnosti, ostalih strok (religije, znanosti) in kulture nasploh. Sam želim opozoriti predvsem na psihosimbolno vlogo, ki jo po tem "vdoru" *Logosa* pridobi umetnost.

V matriarhalni fazi še ne moremo govoriti o umetnosti, saj se zdi, da lahko ta izvršuje svojo funkcijo šele *po Adamovem padcu*, ki je pred tem človek svetu še ne more naložiti. Potrebe po umetnosti v edenski fazi namreč ni, ker ni *Logosa*, ki razcepi zavest in vzbudi bolečino ob zavedanju praznine in izgube otroškega prajžitja v *participation mystique*.²⁰ "V Edenu najbrž ni bilo potrebe po knjigah oziroma umetnosti. Kar je odtlej nepogrešljivo, pa govori o pritiskanju velike bolečine."²¹

Človek torej po izgubljeni veliki izkušnji iz matriarhalne faze neprestano hrepeni in kliče po vnovični odrešitvi od bremena izgube otroštva, po odreši-

¹⁹Prav tam, str. 73.

²⁰Prim. prav tam, str. 72, 114.

²¹Steiner, Resnične ..., n. d., str. 191.

tví od izvirnega greha.²² Ker pa to ni želja po resignaciji in dejanski vrnitvi v matriarhalno fazo nedolžnosti, pač pa po vzpostavitvi vnovične enotnosti *po Adamovem padcu*, mora ta pot iti v nekakšno *veliko izkušnjo po Adamovem padcu*, ta pa gre lahko le preko logosa samega v neko nadenotnost matriarhalnega in patriarhalnega. Zato Michael J. Blee to opiše takole: "Tako stanje ni nekaj izmišljenega, pač pa ga lahko najdemo v intuitivnih in nezavednih skupnostih, v katerih je raven nezavedne popolnosti dosežena s popolnim predajanjem neposrednosti izkušnje, kjer vse stvari postanejo 'neposredna realnost'. Tak razvoj seveda ne implicira neke reverzije v stanje primitivnega /.../ pač pa progresijo k 'super-zavedanju'; ne gre za zanikanje racionalnega, pač pa za negovanje nakopičenega znanja v resnično človeške namene."²³

Ena izmed temeljnih poti za dosego te velike izkušnje po Adamovem padcu pa je prav umetnost. Ko se "klic po materi" in "klic po očetu", oba v svoji polni moči, nekako ujmeta, takrat se zgodi "velika umetnina" ter pride do "odrešitve". In doseganje tega je po mojem mnenju tista edinstvena moč umetnosti, pri čemer je nič ne more nadomestiti.

::3. 2. Prezenca

Razmislek problematike, kako je takšno doživetje psihofiziološko strukturirano in s katerimi čutili je potrebno "zagrabit" svet, da pride bolj do izraza, mi ponuja beseda *prisotnost* ali *prezenca*,²⁴ s katero bom poskušal opredeliti njegovo najbolj temeljno karakteristiko. "Beseda 'prisotnost'," pravi Gumbrecht, "se ne nanaša (vsaj ne v večinski meri) na časovno, pač pa na prostorsko razmerje do sveta in do objektov. Nekaj, kar je 'prisotno', je predvidoma oprijemljivo za človekove roke, kar implicira, da ima lahko neposreden oz. takojšen učinek na človekovo telo."²⁵ Izraz "neposrednost", s katerim Gumbrecht opiše tako izkustvo, se morda zdi naiven, toda izraža prav tisti občutek *pristnosti*, ki človeka v tem doživetju prevzame. Ker se človeku zdi, da je to izkustvo povsem *pristno*, da ga torej ne zavaja, vara ali kar koli drugega, potem verjame, da je s stvarmi v svetu res prišel v nek neposredni stik (*in sync*, kot pravi Gumbrecht), ne glede na dvome različnih skeptikov.

To doživetje torej v prvi vrsti zahteva biti v živo (lat. *in praesentia esse*), v

²²Prim. Gumbrecht, *Production ...*, n. d., str. 137; Neumann, *Ustvarjalni ...*, n. d., str. 127.

²³Blee, M. J. (1966): "The Meeting: Man and Man-Made Object." V: Kepes, G. (ur.): *The Man-Made Object*. New York: George Braziller, str. 82.

²⁴Slovenski prevod za besedo "prezenca" je "prisotnost". Ta slovenski izraz po mojem mnenju sicer lepo opiše karakteristike tega doživetja, vendar pa se, zaradi njegove splošne rabe, preveč potaplja v vsakdanost in zgublja na moči. Zato bom pretežno uporabljal izraz "prezenca", ki izhaja iz latinske besede *prae-esse* – 'biti pred'.

²⁵Gumbrecht, *Production ...*, n. d., str. xii.

neposrednem čutno-telesnem stiku s stvarjo, prav zato pa ga lahko poimenujem *doživetje prezenze*. Ni mogoče brez teles in ne da bi bili med telesi. Je doživetje telesa ob telesu in zato nujno *erotično*,²⁶ saj namesto zgolj intelektualnega osvajanja objekta s strani subjekta, zahteva predvsem *predajanje objektu*. Glavna izkustvena komponenta takega doživetja se zato zdi občutenje, saj je prav za občutenje značilno, da ga je mogoče doseči le v neposrednem telesnem stiku s stvarmi, bistveno težje pa je vanj vstopiti posredno, preko “druge roke”, v vživetju.²⁷

Toda, čeprav se morda zato zdi, da pojmovanje in refleksija nista neobhodno potrebni dimenziji takega doživetja, pa je potrebno opozoriti, da sta zanj vendarle bistveni, saj tvorita nekakšno podlago, preko katere se občutje lahko “preliva”. Anticipacija in zavedanje namreč šele ustvarjata potrebno napetost, v kateri občutenje doseže svojo moč. Zato se zdi, da je intenziteta doživetja prezenze bistveno odvisna od vedenja v dvojnem smislu. Vedenje na eni strani ustvarja pričakovanje, anticipacijo in s tem tudi strah pred izgubo, na drugi strani pa s sposobnostjo refleksije in generiranja spomina (nekakšnega uspomnjanja) še potencira moč, globino in daljnosežnost doživetja, saj ustvarja potrebo po *prezentifikaciji* doživetega v spominu. Seveda pa to ne pomeni, da mora komponenta vedenja v doživetju prezenze *vse* razumeti in umeriti. Ravno nasprotno, mora *razumeti, da vsega ne more razumeti*, da vsega ne more diskurzificirati in da je njegova ključna vloga predvsem v tem, da se čudi temu, kako ga občutenje preliva, kako se mu doživetje ne pusti ujeti. Vedenje lahko tako doživetje le povabi in ga sprejme, lahko po njem hrepeni, se ga spominja in ga ponovno pričakuje, ne more pa ga prijeti, napovedati, umeriti in nadzorovati. Pojavi prezenze zato za nas vselej prihajajo kot nekakšni *učinki prisotnosti* in *prelivi občutenja*, saj so nujno zaviti v “oblake in blazine pomena”.²⁸ Le zato, ker je skoraj nemogoče, da stvari in pojave ne bi “brali” ter jim pripisovali pomenov, imajo lahko trenutki intenzitete – torej, ko nam nekako uspe, da stvari doživimo onkraj meja diskurzivnega – tako posebno epifanično moč. Za doživetje prezenze je torej značilno nekakšno pulzirajoče *gibanje* med *učinki prisotnosti* (ang. *presence effects*) in *učinki pomena* (ang. *meaning effects*), kar ustvari v njem vzdušje nekakšne provokativne nemirnosti.²⁹ Hkrati namreč želimo z vedenjem ta doživetja kar se da usvojiti in vtisniti v naš spomin, hkrati pa je v nas vselej prisoten strah, da bi prav s tem te učinke zmanjšali.

²⁶Prim. Muhovič, Umetnost, diskurz ..., n. d., str. 214.

²⁷Prim. Gumbrecht, Production ..., n. d., str. xv.

²⁸Prim. prav tam, str. 106.

²⁹Prim. prav tam, str. 108.

To "guganje v psihičnih koordinatah časovnosti",³⁰ kot mu pravi Steiner, pa ni le guganje med vedeti in občutiti, pač pa – kar ni nepomembno – tudi med *sprejemati* in *dajati*.³¹ Prav tako kot se po eni strani namreč bojimo, da bi pretirano pojmovanje odgnalo trenutke prezenze in po drugi strani vemo, da brez pojmovanja teh sploh ne bi bilo, pa se po eni strani tudi bojimo, da bi te trenutke pregnala naša prevelika aktivnost, toda hkrati vemo, da moramo za te trenutke tudi nekaj narediti, se vanje dobesedno prigugati in ne samo čakati, da bodo prišli. Moramo se torej hkrati aktivno gibati, ko je potrebno, pa obstati in biti čuječi. Tako kot prihaja doživetje prezenze kot nekakšno vrenje občutenja preko vedenja, tako tudi prihaja k nam kot oaza mirovanja na ozadju nekega intenzivnega predhodnega in naknadnega delovanja. Ponovno lahko to opazujemo pri Henriju Nouwenu. Nouwen je moral za svoje doživetje biti aktiven, moral je prepotovati ves svet, toda nato, ko je bilo to najbolj potrebno, se je moral ustaviti, se prepustiti in sprejemati.

Ker sta občutenje in neposredni stik s svetom bistveni komponenti doživetja prezenze, pa velja posebej opozoriti tudi na *vlogo čutov* v tem doživetju, saj so prav čuti glavni vir občutenja in neposrednega stika človeka s svetom. Senzorne sisteme namreč razlikujemo prav na temelju specifičnosti dražljaja – torej specifične vrste materialne prisotnosti – ki so jo sposobni sprejeti iz okolja.³² Gledano v celoti, vsi ti čuti seveda pripomorejo k polnosti doživetja, vseeno pa se zdi, da imajo določeni čuti pri tem opaznejšo vlogo. Te čute psihofiziologi imenujejo *telesni čuti*.³³ Temeljna vloga telesnih čutov je, da zagotavljajo direktni, neposredni stik telesa s svetom (preko kože, mišičnih senzacij) ter izkustvo celote telesa v prostoru. To pomeni, da pomembnost telesnih čutov za doživetje prezenze izhaja predvsem iz tega, da se s svetom neposredno stikajo, so zato intimni in niso kot drugi zgolj *distalni* čuti. S somatosenzornimi čuti, specifično s tipom, se tako spravimo v neposredni telesni kontakt preko kože in mišičevja, kar nam omogoča najbolj intenzivne senzorne doživljaje.

Če s telesnimi čuti primerjam čut vida, hitro ugotovim bistvene razlike. Vid se razvije kasneje kot telesni čuti (pogojno bi lahko rekli, da v *patriarhalni fazi* razvoja), omogoča telesno distanco (je *distalen* čut), daje večji pregled nad stvarmi in omogoča prepoznavanje relacij med njimi. Zato pa posledično vodi tudi v intelektualno distanco. Prehod iz patriarhalne faze, v kateri dominira Eros, v patriarhalno fazo, v kateri dominira Logos, je tako neposredno pove-

³⁰Prim. Steiner, *Resnične ...*, n. d., str. 156.

³¹Prim. Gumbrecht, *Production ...*, n. d., str. 17.

³²Prim. Mather, G. (2006): *Foundations of Perception*, New York: Psychology Press, str. 4.

³³Prim. prav tam, str. 55.

zan tudi z vedno večjo prevlado vida, ki omogoča refleksijo in krepi *logos*.³⁴

Razlika med telesnimi čuti in drugimi čuti, kot je vid pa ni prisotna samo na ravni njihove senzorne in zaznavne funkcije. Še bolj bistvena razlika sega na raven njihove motorične funkcije in proizvodjalne sposobnosti. Distalni čuti sami po sebi namreč ne morejo "storiti" ničesar. Nasprotno pa je glavna funkcija telesnih čutov prav to, da omogočajo gibanje in proizvodjanje. Tip nam tako omogoča, da lahko s svetom *rokujemo*, propriocepcija, kinestetika in čut za ravnotežje pa, da se v svetu lahko *prigibljemo v rokovanje*. S telesnimi čuti sveta torej ne samo zaznavamo, pač pa ga tudi preoblikujemo. To pa na nek način tudi pomeni, da v svetu polno prisoten ni mogoče biti zgolj s pomočjo vida in distalnih čutov, saj so ti omejeni na "fizično distanco", ki vselej vodi tudi do *erotične distance*. *Erotični stik*, ki je, kot rečeno, temeljna karakteristika doživetja prezenca, zahteva *taktilnost in telesni stik* ter nas dobesedno *sili v delovanje*, medtem ko nas *logični stik*, stik z distance, prepričuje predvsem v intelektualno motrenje. Ob tem je sicer nujno omeniti pomembno zmožnost vidne zaznave, da integrira senzorne funkcije telesnih čutov, predvsem tipa. Toda ta integracija je mogoča šele, ko je do telesnega stika predhodno dejansko prišlo. Če se nikoli zares ne dotaknemo in nečesa ne objamemo, tudi ni mogoče posredno "otipati" in "objeti" z vidom.

::3. 3. Objekt fascinacije

Izhodišče za premislek tretje problematike pa lahko najdem v izkustveni naravnosti otroka, ki ima vse ljudi, stvari in dogodke za nekakšne *objekte fascinacije*, kot Gumbrecht pravi stvarjem, dogodkom ipd., ki uspejo v neposrednem stiku aktivirati posebna doživetja. Tako se otrok seveda v prvi vrsti navdušuje nad materjo, vendar pa tudi nad različnimi drugimi stvarmi in dogodki v svetu. Otroku si vse stvari "/.../" vzame k srcu. Dobesedno".³⁵ Kot pravi Steiner, so zanj stvari in dogodki nekakšni *klicanci* in *pozivalci*, ki ga "/.../" vpeljejo (ga) tako v radost, kakor v bojazen".³⁶ To pomeni, da otrok neko stvar, nek dogodek, zgodbo, ki mu jo povemo, povest, ki mu jo preberemo, vzame nepojmljivo zares, ji popolnoma verjame in absolutno zaupa. Na ta način "/.../" v zaupnem občevanju z živostjo in substanco svojih domišljjskih klicancev preizkuša in zbira sestavine svojega rojevajočega se sebstva "/.../".³⁷

³⁴Da sta "videti" in "vedeti" močno povezana procesa opozarja tudi angleška uporaba sintagme "I see", ki lahko pomeni "vidim" ali "vem" (prim. Tuan, *Space ...*, n. d., str. 10).

³⁵Prim. Steiner, *Resnične ...*, n. d., str. 164.

³⁶Prim. prav tam.

³⁷Prim. prav tam.

Ta neposrednost pri odraslih vse bolj izginja. Stvari za odraslega večinoma ne funkcionirajo kot klicanci – to bi bilo v resnici za naše izkušanje tudi prenaporno – pač pa kot nekaj, s čimer rutinizirano rokujemo in manipuliramo na osnovi ustaljenih navad. Niso objekti fascinacije, pač pa kot bi lahko rekli, “objekti nefascinacije”, nekakšni *abjekti* (iz lat. *abiectus* – 'vržen, potr, oslabljen, malodušen, brez poleta'), vendar ne toliko v smislu fascinacije nad zavrženim in nagnusnim, kar ta beseda označuje v sodobni kritični teoriji, pač pa v smislu objektov, ki ne sprožajo nikakršne posebne odzivnosti v človeku, so nekako oslabljeni, zato gre človek mimo njih, ne da bi jih sploh opazil.

Vendar pa vsake toliko tudi odrasel človek naleti tu in tam na objekt fascinacije, ki ga pokliče in ga pritegne v doživljajsko avanturo. Ker vsaka stvar in vsak dogodek tega očitno ni sposoben storiti, pač pa mora biti nekaj posebnega, potem se pri obravnavi doživetja prezenca ni mogoče osredotočiti samo na stran tistega, ki sprejema (kako ta sprejme in kje ta sprejme), pač pa se je potrebno vprašati predvsem po značilnostih objekta ali dogodka, ki lahko tako izkustvo motivira tudi pri odraslem. Kot prvo, je doživetje prezenca od objekta fascinacije seveda odvisno v *eksistencialnem smislu*: To “guganje” se namreč lahko sproži le tedaj, ko “klicalec pride na naš prag”.³⁸ Prvi pogoj je torej, da mora biti klicalec *prezenta* in da ga lahko izkusimo *in praesentia*. Toda to, da se neka stvar zgolj pojavi pred nami, še ni dovolj. To je le nujni, a ne tudi zadostni pogoj. Zato je, kot drugič, doživetje prezenca od objekta fascinacije odvisno tudi v *operacionalnem smislu*, saj ta klicalec očitno ne more biti kakršen koli, pač pa mora imeti neke posebne lastnosti, s katerimi lahko pokliče in fascinira.

S tem se seveda odpira problem, kakšne so te posebne lastnosti. Na področju likovne umetnosti jih je mogoče razumeti takole.

Doživetje prezenca se kot vsako izkustvo razvije v odnosu do arhetipičnih naravnih pogojev na eni strani in v odnosu do tipičnih družbenih pogojev na drugi. Toda zdi se, da je pri njem arhetipična dimenzija vseeno bolj poudarjena in pomembna kot pri drugih izkustvih, saj združuje vse ljudi na osnovi v otroštvu izgubljenega arhetipa velike matere. Zato je posledično tudi za objekte fascinacije karakteristična neka arhetipska univerzalnost, ki zna pritegniti ljudi onkraj kulturnih in družbenih meja. Sicer je res pomembno, da ljudje ne doživljamo prezenca ob enakih umetniških delih – nekomu se “naježi koža” ob Rubensu, drugemu ob Rembrandtu – kar očitno implicira, da obstojijo v tem doživetju pomembne kulturne in individualne preference. Toda še bolj fascinantno je, da človeka iz ene kulture lahko fascinira in pritegne v doživetje umetniško delo iz druge kulture. Zato se postavlja

³⁸Prim. prav tam, str. 156.

naravno vprašanje, *zakaj* je tako. Ker je človek sposoben doživeti umetnine tudi, če njihovega kulturno specifičnega pomena (npr. ikonografije) ne pozna – včasih prav zato! – in mu zato te umetnine v strogo intelektualnem smislu *nič ne pomenijo*, to kaže, da lahko umetnine s človekom kljub temu nekako komunicirajo, mu posredujejo nek smisel, ki gre onkraj vedenja. To pa po mojem mnenju nakazuje, da se taka doživetja predvsem posredujejo s pomočjo tistih lastnosti objekta, ki niso kulturno specifične, pač pa je njihova komunikacijska sposobnost bolj arhetipične narave in lahko zato doseže vse ljudi tega sveta. Jezik, ki omogoča tako arhetipično pred in onkraj semantično komunikacijo, pa je pri likovnih umetninah pravzaprav jezik njihove likovne narejenosti, ki mu z Milanom Butino lahko rečem *likovni jezik*.³⁹ Objekti, ki govorijo v likovnem jeziku, tako ne sporočajo ničesar v klasičnem smislu, pač pa predvsem komunicirajo z nami svoj način, *kako so*. Zato pa ne privlačijo toliko zaradi tega, kaj pomenijo (saj tega ne vemo in tega likovni jezik tudi ne sporoča), pač pa privlačijo zaradi načina svoje prisotnosti (saj edino to lahko občutimo in doživimo). Le zato, ker govorijo v likovnem jeziku, je mogoče, da me lahko likovni artefakti, četudi o njih ne vem skoraj ničesar, neizmerno fascinirajo.

::4. ZAKLJUČEK

Značilno za zahodnega človeka se zdi, da intimnega stika s stvarmi in ljudmi ne ceni toliko, kot ceni postavljanje v presojojajočo distanco. V taki naravnosti se izkustvo Henrija Nouwena zato zdi nekako zaslepljeno, s tem pa le nepotreben šum v izkustvu, ki zakriva pot do jasnega pomena ter ga je zato potrebno za akademske namene odstraniti. "Poziv k doživetjem prezence", ki se danes vse bolj uveljavlja tudi znotraj humanistike⁴⁰ in ki mu sledi tudi pričujoči članek, je zato dvojen.

V prvi vrsti je to apel k *dejanskemu* doživljanju prezence in k opozarjanju na to, da imajo lahko tudi manj funkcionalistični načini prisvajanja svojo akademsko vrednost. Potrebno je opozoriti, da način funkcionalističnega prisvajanja, ki ga zahodna kultura privilegira, ne izčrpa vse kompleksnosti in smiselnosti sveta. Celo nasprotno, takrat, ko se za trenutek ustavimo in smo s stvarmi skupaj samo *so-prisotni* v tišini lahko namreč izjemno veliko pridobimo tudi za intelektualno raziskovanje in vrednotenje. Ker narava doživetja prezence seveda ni samo surovo senzualna, poudarjanje teh vrst izkustev znotraj humanistike tako ne skuša biti poziv k nekemu vulgarnemu materializmu in

³⁹Prim. Butina, M. (1995): Slikarsko mišljenje, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 203–229.

⁴⁰Primerjaj v članku citirano literaturo, predvsem Gumbrecht (2004), Steiner (2003) in Muhovič (2008).

senzualizmu, pač pa je zgolj apel k temu, da bi znala tudi akademska javnost tudi v takih izkustvih prepoznati vrednost in pomembnost.

Drugi namen 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. V tem smislu gre torej za poskus, da preusmerimo našo raziskovalno pozornost na manj opisljiva področja ter kljub njihovem "upiranju" nekako vsaj poskušamo najti pojme, s katerimi bi lahko pokazali tisto, kar je v naših življenjih sicer *izvorno neopisljivo*. Prvo in drugo pa gre seveda vselej z roko v roki, saj potreba po takem miselnem obratu lahko izraža le iz doživljanja pomembnosti nečesa. Zato pravi Gumbrecht: Ko bo znova postalo jasno, da pri skupni večerji ali pri ljubljenju ne gre le za (verbalno jezikovno) komunikacijo, bo tudi v teoriji postalo pomembno in koristno, da razpolagamo s pojmi, ki dovoljujejo pokazati, kar je v naših življenjih s pojmi neizrazljivo in neukrotljivo.⁴¹

⁴¹Prim. Gumbrecht, *Production ...*, n. d., str. 140.

::5. LITERATURA

- Blee, M. J. (1966):** "The Meeting: Man and Man-Made Object." V: Kepes, G. (ur.): *The Man-Made Object*. New York: George Braziller, str. 76–89.
- Butina, M. (1995):** *Slikarsko mišljenje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Dewey, J. (2005):** *Art as Experience*. London: Penguin Books.
- Mather, G. (2006):** *Foundations of Perception*. New York: Psychology Press.
- Gumbrecht, H. U. (2004):** *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press.
- Muhovič, J. (1995):** "Likovna umetnost kot področje semiotične artikulacije." V: *Anthropos*, XXVII/5–6, str. 131–154.
- Muhovič, J. (2008):** "Umetnost, diskurz, prezenca." V: *Nova Revija*, xxvii/317–318, str. 192–228.
- Neumann, E. (2001):** *Ustvarjalni človek*. Ljubljana: Študentska založba.
- Nouwen, H. J. M. (2006):** *Platno ljubezni. Dubovna razlaga Rembrandtove slike*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravljje.
- Steiner, G. (2003):** *Resnične prisotnosti*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Tuan, Yi-Fu (2008):** *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Annenkova Irina Vasiljevna
**SODOBNA
MEDIJSKA SLIKA
SVETA: MODEL
RETORIKE**

203-213

ФАКУЛЬТЕТ ЖУРНАЛИСТИКИ
МОХОВАЯ 9
RU-125009 МОСКВА
E-POŠTA: ANNEIRINA@YANDEX.RU

::POVZETEK

RUSKA KULTURA JE NEHALA biti osredotočena na literaturo in je njena osredotočenost prešla na množične medije. MKS (množična komunikacijska sredstva) so najbolj vplivna sfera bivanja/obstoja sodobne kulture. Ona formirajo/oblikujejo v zavesti adresata lastno sliko sveta oziroma medijsko sliko sveta. V njeni osnovi so naslednje karakteristike/lastnosti – razdeljenost, fragmentacija, nezveznost. Osmisliti to fragmentacijo je možno samo v soodnosu s Celoto v okviru retorično metodološkega pristopa. Tradicionalni osnovni pojmi retorike – etika, logika, patetika(?) – lahko postanejo osnova opisnega modela sodobne medijske slike sveta.

Ključne besede: medijska slika sveta, retorična modalnost medijskega diskurza, novodobna kultura dovršene besede, protejskost jezikovne osebnosti novinarja.

ABSTRACT

MODERN MEDIA PICTURE OF THE WORLD: MODEL OF RHETORIC
 Russian culture has ceased to be literature-centric and has passed in the culture category media-centric. Mass-media is the most influential sphere of an existing modern culture. They form their own picture of the world, or a world media picture in the consciousness of the addressee. Its basic lines are separation, fragmentariness and step-type behaviour. The judgement of this fragmentariness is possible only in comparison with the Whole within the limits of the rhetorical methodological approach. Traditional central concepts of classical rhetoric – ethos, logos and pathos – can become a basis of descriptive model of a modern media picture of the world.

Keywords: a world media picture, a rhetorical modality of a media discourse, epoch of culture of a ready word, protheism of the language person of the journalist.

Sodobna osmislitev retorike močno presega retoriko kot lepo govorjenje. Od srede xx. Stoletja, ki ga zaznamuje renesansa retorike, se razumevanje te vede razširja, vse do filozofije besedno-govorne kulture – kulture govora, diskurza. Tako razumljena pa lahko retorika kot disciplina vzpostavlja svojo lastno metodologijo. "Metodološke razlike retorike glede na druge filološke

discipline se razkrivajo v usmeritvi na vrednotenjske aspekte v opisu predmeta in v podrejanju tega opisa aplikativnim nalogam. (...) Izguba vrednotenjskega aspekta v raziskovanju govora in teksta vodi k izgubi specifične retorike v polju opisnih jezikoslovnih disciplin.” (glej Na spletu: Ritorika)

Očitno je, da je retorika postala gonilna sila jezikovne politike v mnogih deželah in državah. Potrebna je v *kulturi množičnih informacij* in *množičnih komunikacij* v svetu množičnih medijev in razumljivo je, da tu zavzema sam vrh v “piramidi znanja”, kar jo v določeni meri približa k retoriki v Stari Grčiji. V antičnem obdobju je bil razred retorike višji (tako za gramatiko in poetiko) in je *pripravljala državljana k zavestni politični aktivnosti*. Tako se je retorika dojemala kot vrhnja stopnja vzgoje ali *pajdeje*.

V fiziki obstaja *pojem koherentnega žarka*: laser iz različnih svetlobnih tokov oblikuje enoten energijsko močan koherentni žarek. Po našem mnenju je torej danes retorika svojevrstni koherentni žarek filoloških disciplin stilistike, kognitivistike, pragmatike, psiholingvistike, lingvoetike, lingvokulturologije, teorije govornih dejanj. Pravzaprav so to tiste discipline, ki jih je nekdaj sama generirala. Pri tem pa retorika, ker jo konstituira pomembna *aksiološka* komponenta nastopa kot nekakšen *pogled na svet*. Retorika podreja govorno vedenje, ravnanje verbalno ozaveščenemu *cilju*, njegova pravila (norme) pa *idealu*. Sodobna retorika, kot jo zdaj pojmuje, je *multilingvistična* ali celo *polihumanistična* veda: v sebi ne združuje samo discipline in metodike jezikoslovja, temveč mnoge humanistične discipline (filozofijo, sociologijo, politologijo etc.). Prepričani pa smo, da je *retorika - koherentna veda*, ker ne samo da uporablja polihumanistični pristop, ampak na njegovi osnovi formira svoje lastno retorično razumevanje predmeta raziskovanja, ki je jezik v njegovem mentalno diskurzivnem gibanju.

Množični mediji, medijski diskurz so »najhvaležnejši« material za retorično obravnavo. Prvič – zato, ker posredujejo prozni tip govora in prozne tekste, ki so predmet raziskovanja tradicionalne retorike. Drugič – množični mediji so najvplivnejša sfera bivanja sodobne kulture.

Ruska kultura je izgubila svojo osredinjenost na literaturo. To osredinjenost je tako rekoč zamenjala osredinjenost na medije. Teksti sodobnih množičnih medijev tvorijo jedro sodobne ruske kulture. Vendar se nam zastavlja vprašanje, ali lahko sodobno kulturo imenujemo Kulturo v polni meri. Tu pa se moramo obrniti k osnovni razmejitvi dveh pojmov, namreč: Kulture in Civilizacije. Danes je v kulturologiji uveljavljena frankofonska in anglosaksonska tradicija vzajemne zamenljivosti teh pojmov (Asoyan, Malafeev, 2000, 34).

Nasprotno sta se v ruski kulturološko filozofski in jezikovni izkušnji ta dva pojma že zgodaj pojavljala kot nasprotje. V tem pogledu je ruska filozofska šola bližja nemški in italijanski. Razlika med pojmom Kultura in Civiliza-

cija je bila v teh kulturoloških in filozofskih sistemih osnovana na naslednjih nasprotjih: kultura je religiozna, civilizacija je sekularna, kultura je po svojem bistvu duhovna, v osnovi civilizacije pa leži materialno počelo. "Kultura in civilizacija nista dva pola, ampak dve različni intelektualni ravni" ali »dve ravni intelekta, mišljenja« je pisal P.M. Bicilli in ti dve entiteti na različne načine oblikujeta odnos ljudi do produktov, ki so rezultat kulturne in civilizacijske dejavnosti. (Bicilli, 1936, 382-383) Nakopičena v toku časa duhovna izkušnja (to je izkušnja Kulture) ne izgine brez sledu, ampak postane porok za nadaljnji kulturni razvoj, vsaka nova vrednota tu pomeni novo duhovno izkušnjo in pri tem ta nova izkušnja ne odpravi vseh prejšnjih vrednot. Drugačna je izkušnja civilizacije, ki z vsakim novim napredkom načrtno, progresivno odpravlja rezultate predhodnih dosežkov.

Diferenciacija teh dveh pojmov, raziskava morfologije Kulture in Civilizacije je bila osnova ruske kulturnofilozofske koncepcije napredka v zgodovini, civilizacijskega napredka. Dela P.M. Bicilli so kvintesenca idej mislecev, kot so S. Pufendorf, G. Vico, O. Spengler, Benedetto Croce, I. Heising, M. Weber, prav tako pa tudi ruskih mislecev L.P. Karsavina, N.I. Kareeva, I.V. Puzino in N.S. Arsenjeva.

V sodobni ruski kulturnofilozofski misli je stališče P.M. Bicilli podprto z deli uglednega filologa, filozofa in kulturologa G. Gačeva. "Mišljenje našega stoletja je uvidelo ostro razliko med civilizacijo, ki je enotna in univerzalna, ki je torej mehanizem, in kulturo na drugi strani, ki je vsekakor naravna in je živ organizem. In če so v prihodnosti lahko kulture prekrite in izravnane s civilizacijo, so trenutno v razcvetu in naša naloga je, da jih opišemo v takem stanju kot so, saj je to za ljudstva in kulture morda njihov labodji spev." (Gačev, 2007, 23)

Ključni pojmi koncepcije Bicilli – Gačeva nam omogočajo predstaviti pojav množičnih medijev v kompleksni vzajemni povezavi koordinat Kulture in koordinat Civilizacije. Z našega gledišča množični mediji niso toliko pojav kulturnega napredka kolikor napredka civilizacije in strežejo potrebam civilizacije, njenim "interesom", njenim premikom v svetu, njeni neizogibni ofenzivi na svet. Vendar pa se ta množičnomedijska služnost izvaja s pomočjo izkušenj, ki so nakopičene v Kulturi, in v prvi vrsti v jeziku. Še več, specifičnost civilizacijskega razvoja množičnih medijev, oziroma točneje, napredka v razvoju množičnih medijev je prav v tem, da so novi, množični mediji prevzeli mnoge poteze svojih predhodnikov in pri tem niso ukinjali stare, pri čemer stari "še naprej ohranjajo vrsto svojih prednosti v primerjavi z novimi v vsakdanjem občevanju". (Bogomolova, 208, 79) Na ta način množični mediji in sredstva komunikacij sintetizirajo v sebi glavne, osnovne poteze Kulture in Civilizacije, ali bolj natančno – njune "napredke, progrese". Izkoriščajoč obstoječi arzenal

kulture in njene interpretacije, množični mediji formirajo svoj lastni svet, ki je različen od realnega sveta. Sodobni raziskovalci ga včasih poimenujejo *virtualni*. Za množične medije je prikladnejša druga oznaka, namreč *slika sveta*. To je nek fragment, trenutni prerez že obstoječega vzorca sveta, ki pa je vedno dinamičen. Ko govorimo o dejavnosti množičnih medijev, se nagibamo k misli, da ti mediji formirajo lastno sliko sveta, ki jo lahko poimenujemo *medijska slika*. Pri tem je to sicer *diskurzivna slika sveta* v množičnih medijih, kar pa je težko analitično dokazati. Jezik, govorni dogodki v množičnih medijih postanejo eden od instrumentov formiranja te slike sveta, pravzaprav medijske slike.

Slika sveta, kot je znano, ni enostavna predstavitev sveta, ni njegova preslikava. "Slika sveta, če jo razumemo v njenem bistvu, ne pomeni slike, ki predstavlja svet, ampak svet, ki ga razumemo v smislu slike". Kot pravi Martin Heidegger, "kjer svet postane slika, je bivajoče v celoti določeno kot nekaj, na kar je človek naravnani, kar si zaradi tega ustrezno predstavlja in ima pred seboj in si potemtakem hoče predstavljati v nekem odločujočem smislu." (Heidegger, 1993, 49; Heidegger, 2003, 89) Razumevanje sveta kot slike je transformacija sveta v sliko, to je karakteristična črta novega veka, novega zahodnega pogleda na svet.

Če je bilo začetno formiranje slike sveta povezano s človekovo intenco predstaviti svet z vsem, kar je prisotno in kar ga sestavlja *kot sistem*, to je *kot urejeno strukturo* (od tod znanstvena slika sveta), pa je danes predmet našega raziskovanja *medijska slika sveta*. To pa je demonstracija nasprotnega gibanja: njegove osnovne poteze so razdeljenost, fragmentarnost, nepovezanost. Vendar je razumevanje, uzaveščenje te fragmentarnosti možno samo v primerjavi s Celoto. Tu pa se, z našega gledišča pokaže za najadekvatnejši znanstven pristop, torej prav retorični pristop, in sicer v tisti njegovi (svetovnonazorski) interpretaciji, kot smo ga opisali zgoraj.

Po našem mnenju tradicionalni osnovni pojmi klasične retorike, kot so etika, logika, patos lahko postanejo osnova opisnega modela sodobne medijske slike sveta.

Z našega vidika so te tri osnovne kategorije retorike neposredno povezane, izstopajo v strukturi medijskega diskurza in zlepljajo sam retorični model sodobne medijske slike sveta.

Patos medijskega diskurza se realizira v splošni perlokucijski ideji njenih tekstov, ki jo poimenujemo *retorična modalnost*.

Logika se realizira v osnovnih strategijah diskurzivne dejavnosti množičnih medijev, ki se reducirajo na različne tipe interpretacij (posebno na ravni nacionalne topike) in vase akumulirajo vse lastnosti *kulture interpretacije dovršene besede*.

Kvintesenco etike v medijskem diskurzu lahko štejemo za govorno dejavnost novinarja in pri tem jemljemo v ozir tako njegovo individualno osebnost kot tudi, po terminologiji Yu.V. Roždestvenskega »kompleksen lik ali vzorec retorja«. Danes je ta vzorec ali lik protejski.

Še enkrat poudarimo, da vse tri kategorije niso izolirane druga od druge, ampak eksistirajo v tesnem vzajemnem delovanju.

Posebno močno se to pojavlja na ravni jezika, ki je glavni "aparatus" in glavni instrument dejavnosti množičnih medijev. Na jezik množičnih medijev na prehodu iz xx. v XXI. stoletje lahko gledamo kot na *dvodimenzionalno interpretacijo*. Na eni strani je postavljen v novo koncepcijo osnovnega vprašanja filozofije, ko v središču zanimanja ni več problem odnosa *biti* in *zavesti*, ampak problem realnosti in teksta kot njene možne interpretacije. Na drugi strani pa se jezik množičnih medijev vpisuje v sistem enot verbalne komunikacije, ki je danes oblikovana kot kulturna informacija in vase vključuje polje kulture, kulturne koncepte in konotacije. Pri tem pa, ne glede na to, katera komponenta dominira v tem ali onem tekstu množičnih medijev, lahko v polni meri govorimo le o interpretaciji adresata množičnih medijev, njegovih lastnih smislov in vzorcev motiviranih asociacij, ki jih generira tekst. Kulturnojezikovna komponenta sodobnih nosilcev ruskega literarnega jezika in ruske kulture dopušča novinarjem izpeljati in ustvarjati "precedense", operacije različne mišljenjske kompleksnosti in različne etične in psihološke usmerjenosti. Množica tekstov – interpretativov v medijskem diskurzu odseva, kot se zdi, to, da smo sami postali ustvarjalci in hkrati tudi uporabniki *novodobne kulture dovršene besede*. Kultura dovršene besede je tisti retorični tip kulture, ko je beseda živ nosilec kulturne tradicije in tudi vseh pomembnih smislov in vsebin te tradicije. Vendar pa nam sodobna *epoha* demonstrira tudi še svojo interpretacijo kulture dovršene besede, ki predstavlja predvsem travestiranje teh smislov in tradicij. Pri tem pa je to travestiranje generirano tudi na osnovi določene retorične ugotovitve: prosto manipuliranje z besedo je tradicionalno retorično razumevanje problema besede na sploh: "od časov samega nastanka v Grčiji teorija in praksa retorike razume besedo tako, kot da bi bila v celoti v oblasti tistega, ki jo uporablja" (Mihajlov, 1997, 310). Vendar danes avtor novinar, avtor pisec že ne vlada in ne v takšni meri nad svojo besedo (govorom), ampak le nad tujo besedo (govorom), nad kulturnim ozadjem, nad poljem kulture, to pa pomeni, da ne ustvarja ampak interpretira. Zato bi bilo mogoče še natančneje poimenovati našo epoho kot – *kulturno interpretacijo dovršene besede*.

Opisani interpretacijski nivo (najbolj javen, najbolj odprt) v diskurzu sodobnih množičnih medijev nas neposredno pripelje h kompleksnejšemu interpretacijskemu sistemu, ki je shematsko izražen v dihonomiji *realnost* -

tekst. V tem sistemu nas najbolj zanimajo interpretacijski modeli najvažnejših nacionalno-kulturnih stereotipov. Kulturna tradicija je močan mehanizem, ki mnogo bolj vpliva na naše vtise kot pa znanstveni opisi. V sodobnem medijskem diskurzu so podvrženi interpretaciji ne toliko koncepti kulture kolikor njegovi toposi. To pa je povezano predvsem z razlikami med pojmom *koncept* in *topos* in ki jih opredeljujemo s specifičnimi razlikami med lingvistiko in retoriko. *Koncept* (pojem iz kognitivnih znanosti) – je odraz *govorno-miselno-spoznavne* dejavnosti. *Topos* kulture pa je odraz vrednotenjsko-primerjalnega spoznanja, etično-nravstvene paradigme ljudstva.

Interpretacija nacionalnih domovinskih (to je ruskih) topik v medijskem diskurzu poteka v toku osnovnih strategij dejavnosti sodobnih sistemov množičnih informacij. V drugi polovici xx. stoletja so bili domači (ruski) sistemi množičnih informacij popolnoma podvrženi tistim strategijam, ki so bile že prej formirane na Zahodu. Osnovne med njimi so: 1) strategije manipulacije, 2) strategije “kulturnega šoka”, 3) strategije sekularizacije; in končno 4) strategije hedonizma. Z našega vidika je dominantna strategija, ki potegne za sabo vse ostale prav strategija hedonizma. V tisku je bila vedno prisotna funkcija zabave. Vendar pa se preference avditorija do leta 1990 niso mogle v celoti odraziti v množičnih medijih: “beroča publika je bila naučena, da pišejo o temah iz vsakdanjega življenja, o osebnem življenju in »gospodinjskih težavah« zelo malo” (Fomičeva, 1976, 216). Danes pa opažamo obratno situacijo: pri adresatovi izbiri te ali one izdaje je dejavnik zabave pogosto večji kot dejavnik informativnosti, še več – povod informacije je že sam po sebi neresen, zabaven (ne glede na pozitivno ali negativno vsebino te informacije). Vendar zasledimo tudi nasprotno tendenco: šokantna (tragična) informacija je sprejeta kot zabavna. Ta tendenca je v marsičem pogojena z dvojno predstavo o prostočasnih programih sodobnih množičnih medijev: po eni strani izkoriščajo prostočasne preference bralca (naslovnika), po drugi strani pa prav oni konstruirajo prostočasne aktivnosti kot take, namreč adresatu zapolnjujejo njegov prosti čas.

Vzrok absolutizacije hedonizma v sodobnih množičnih medijih ne moremo premočrtno osmisлити: je večdimenzionalen in ima svoje korenine tako v specifični zgodovinsko nastalega *dualizma ruske mentalitete*, kakor tudi v teh tektonskih premikih, ki so se zgodili v načinu življenja v Rusiji na prehodu iz xx. v XXI. stoletje. Začenši z reformami Petra Velikega je bil vektor intelektualno-kulturne dejavnosti Rusov usmerjen proti Zahodu. Pri tem pa se samobitnost nacionalne komponente kulture ni vdajala zahodni “duhovni agresiji”, kajti lasten doprinos v kulturo v teh stoletjih je prekašal obseg sprejetega tujega. Spontano, omejeno vzajemno vplivanje kultur je bilo pogojeno tudi s *pogoji svobode teh vzajemnih vplivov*. “Železna zavesa”, ki jo je v tem pogledu

mogoče locirati že v prvo polovico xx. stoletja je stisnila vzmet *kulturnega pričakovanja*, ki ni bilo z ničemer zadovoljeno, ni dobivalo snovi za neboleče injekcije tuje kulture v okvirih lastne kulturne tradicije. Dvig "železne zavese" je odprl zapornice (kulturne ponore), v katere je naenkrat začelo pritekati vse hkrati: zaradi odsotnosti povezav s tujino smo izgubili imunost za to, kar lahko pripelje k mutacijam specifičnih kulturnih form nacionalnega duha.

Izvor hedonizma je skrit v *evropskem subjektivizmu*, ki ga danes z evfemizmom poimenujejo *antropocentrizem*. V sodobnih ruskih množičnih medijih se ta subjektivizem poustvarja v naslednjih mentalnih jezikovno retoričnih operacijah: 1) v komunikacijski usmeritvi na prehodnost aktivnosti, 2) v transformaciji *toposa samovrednotenja* (prekodiranje na anglosaksonski model slike sveta, v središču katere je "jaz", "osebnost", "ego-centrizem"), 3) v prepoznanju *kvalitete življenja* kot sociokulturnega fragmenta nove ruske mentalitete; 4) v rošadi "*zunanjega*" in "*notranjega*" kot terminov toposa *Celovitosti*; 5) v prekodiranju hipertoposa Biti (ontološko šibek termin "virtualnost" zamenja z antonimom, to je ontološko togim terminom "realnost", pri čemer se prvi termin napolnjuje s smislom drugega in s tem konstruira *mitsko energijo virtualnosti*) itd.

Torej v hedonistični sferi množičnih medijev trčimo ne samo na enostavno interpretacijo teh ali drugih nacionalnih kulturnih stereotipov, ampak tudi na zamenjavo, "prekodiranje" celih blokov ontološko in aksiološko pomembnih komponent (mogoče celo dominant) ruskega tradicionalnega razumevanja sveta, ki je shranjeno v ruskem jeziku (kot je razumevanje nemškega sveta v nemškem jeziku, Kitajcev pa v kitajskem).

Strateška paradigma dejavnosti množičnih medijev je od samega začetka določena s tem, da prepričuje in vpliva, to pa nam demonstrira načelno nemožnost objektivne modalnosti medijskega diskurza. V tekstih množičnih medijev je vedno neka komunikacijsko-ciljna komponenta, retorični smisel, ki smo ga poimenovali *retorična modalnost* medijskega teksta. Najpogosteje je ta komponenta, odkrito ali prikrito, prepričanje, ki pa je manipulativno. Retorična modalnost medijskih tekstov je lahko izražena eksplicitno ali implicitno, ker retorični smisel ne eksistira sam na sebi zunaj teksta (v intenci novinarja), ampak tudi v samem tekstu, namreč v njegovi idejni sferi kakor tudi v njegovi formalni organizaciji. Ne glede na to, kako adresat interpretira retorično vsebino (vprašanje kvalitete v smislu opozicije kvaliteta-kvantiteta) bo *retorična modalnost medijskega teksta konstantna količina*.

Tu je prav, da si ogledamo tisto kategorijo teksta, ki je v poetiki poimenošana *lik avtorja*.

Za publicistiko je bil razdelan pojem *avtorskega stališča* (L.G. Kajda). Vendar pa je medijski tekst širši pojav od publicističnega. Praviloma publicistični

tekst gradi avtor na osnovi lastnih prepričanj in praviloma se ta prepričanja ne skrivajo za kakršnokoli masko. Specifičnost medijskega diskurza je prav v tem, da novinar (kot posameznik ali kot korporativna medijska združba) nastopa v vlogi *posrednikov* med samo realnostjo in množičnim avditorijem. Prav novinar ali medijska združba s pomočjo svojega svetovnega nazora in razumevanja sveta formira sliko sveta v zavesti množičnega avditorija. In ta slika ni niti objektivna niti celovita: je delna, fragmentarna, mozaična. Je medijska slika, je samo odraz slike sveta. Ta slika je *slika sodobne civilizacije*. Niso vsi *dogodki* (prikazani pojavi, ki se nanašajo na svet) v množičnih medijih a priori tudi fakti (to je že spremenjeni v sodbe o svetu). S pretapljanjem *dogodkov v fakte* se ukvarjajo novinarji, to so subjekti diskurza, ki imajo kulturno-socialna pooblastila, da "filtrirajo" dogodke. In v tem smislu nastopajo novinarji prav kot retorji, kot oratorji, kot profesionalci retorične dejavnosti, to pomeni "umetnosti uporabe jezika (...) za to, *da bi druge prepričali ali vplivali nanje* (kurziv I. Annenkova)" (Scott, 1980, 246).

Menimo, da retorično modalnost lahko pripišemo vsem (!) tekstom medijskega diskurza: tako argumentativnim kakor tudi informativnim tipom. Za informativni tip govora in posledično tudi za tekste informativnih žanrov, se retorična modalnost pojavi že v stadiju izbora dogodka, ki ima tak status, da ga je vredno "pretopiti" v fakt in na ta način postane *argument interpretacije* objektivnega sveta v okviru medijskega diskurza, to pomeni, da postane fragment medijske slike sveta.

V argumentativnem tipu govora, to pomeni v analitičnih žanrih, delež katerih se je dandanes pomembno zmanjšal, retorična modalnost determinira izbor argumentacijskih prijemov ali taktik, ki omogočijo, da govor v adresatu doseže nameravan perlokucijski učinek (naravni dokazi, dokazi, ki se nanašajo na etiko, dokazi, nanašajoči se na patos, dokazi z avtoriteto, kar vodi k zaupanju in k nezaupanju, kvaziargumentacija, prijemi lingvistične demagogije, *argumentum comoediarum* (ni resnično, ampak je verjetna slika preteklosti) in drugi) (Mihalskaya, 1996, 192; Pančenko, 2008, 544; Hazagerov, 2002, 313).

Tako torej žanrska pripadnost tekstov medijskega diskurza ne vpliva na prisotnost ali odsotnost retorične modalnosti. Žanr imamo lahko za "neprofilirano aktivnost", ki jo retorična modalnost generira in formira. *Retorična modalnost se pokaže kot objektivna kategorija perlokucijskega diskurza množičnih medijev, ki generira vsebinske in strukturne komponente tega diskurza.*

Na prehodu iz xx. v XXI. stoletje živimo v realnem svetu, v katerem se ne dogajajo le vplivanja in prepletanja kultur ampak gre za *epoho difuzije kultur*. Branje mej (državnih, kulturnih, socialnih, etničnih itd.) je posledica burnega in globalnega razvoja komunikacijskih tehnologij. Sodobne komunikacije in informacijske tehnologije so skrčile prostor in čas, premagale so obsežnost

sveta, ki nas obkroža. Svet je postal majhen, odprt in porozen. Njegova kulturno-civilizacijska raznoterost se vse bolj aktivno vključuje v enoten splošen svetovni kontekst.

Dejavnost sodobnih množičnih medijev postaja vse bolj transnacionalna in nadnacionalna. Koherentni žarek retorike lahko v diskurzivni dejavnosti množičnih medijev osvetli specifične kulturne komponente nacionalnih kategorizacij, formacij realnosti sveta, ki se aktivno transformirajo v diskurzih sodobnih množičnih medijev in na ta način sodelujejo v formiranju sodobne medijske slike sveta.

::LITERATURA

- Asoy an Yu., Malafeev A. (2000): *Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии середины XIX - начала XX веков.* – Moskva, 2000.
- Bicilli P.M. (1936): *Бицилли П. М. Проблемы современности // Современные записки.* – 1936. – № 62.
- Bogomolova N.N. (2008): *Вогомолова Н. Н. Социальная психология массовой коммуникации: Учеб. пособие для студентов вузов.* – Moskva: Аспект Пресс, 2008.
- Fomičeva I.D. (1976): *Фомичева И. Д. Журналистика и аудитория.* – Moskva, 1976.
- Gačev G.D. (2007): *Гачев Г. Д. Космо-Психо-Логос: Национальные образы мира.* – Moskva: Академический проект, 2007.
- Hazagerov G.G. (2002): *Хазазеров Г. Г. Политическая риторика.* – Moskva: Никколо-Медиа, 2002.
- Heidegger M. (1993): *Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие.* Moskva, 1993.
- Heidegger M. (2003): *Heidegger Martin, Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003.*
- Mihajlov A.V. (1997): *Михайлов А. В. Языки культуры.* – Moskva: Языки русской культуры, 1997.
- Mihalskaya A.K. (1996): *Михальская А. К. Русский сократ: Лекции по сравнительно-исторической риторике.* – Moskva: Академия, 1996.
- Pančenko A.M. (2008): *Панченко А. М. Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: история и культура. Работы разных лет.* – Sankt Peterburg: ЗАО «Журнал «Звезда»», 2008.
- Roždestvenskij Yu.V. (2003): *Рождественский Ю.В. философия языка. Культуроведение и дидактика.* Moskva, 2003.

Na spletu

Ritorika (na spletu) *Риторика*// Кругосвет:ОнлайнЭнциклопедия// Dostopno na: http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/RITORIKA.html

RECENZIJE

REVIEWS

Uroš Milić

**REPAR P. (2009):
KIERKEGAARD –
EKSISTENCIALNA
KOMUNIKACIJA:
ZASTAVEK
FILOZOFSKEGA
DISKURZA
POMETAFIZIČNE
ETIKE II. DRUŠTVO
APOKALIPSA,
LJUBLJANA.**

217-223

NAHTIGALOVA 4
SI-8000 NOVO MESTO

RECENZIJA

IKIERKEGAARD S.:I4I.32:I7



Primož Repar – doktor filozofije, prevajalec, esejist in pesnik – v svoji novi knjigi *Kierkegaard – eksistencialna komunikacija* nadaljuje misel iz svoje prejšnje knjige *Vprašanje izbire* (2009). Knjigi skupaj tvorita enovito delo, naslov katerega lahko razberemo iz njunih podnaslovov: *Zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike (I & II)*. V drugi knjigi torej nadaljuje eksegezo posamičnosti, ki jo najdemo v filozofiji danskega filozofa, Sorena Kierkegaarda in se obenem spopade s formulacijo “ireduktibilne drugosti” ali z drugimi besedami izhoda iz posamičnosti, eksistencialno komunikacijo – tako z velikim Drugim (Bogom) kot tudi malim drugim (človekom).

Avtor nas v uvodnem podpoglavju *Očrt brez modela* opozarja, da je za Kierkegaarda značilen bolj literarno-poetski pristop k izražanju filozofskih misli. Vstop v Kierkegaardov tekst je mogoče misliti

kot igro zrcal, v katero vstopamo kot posamezniki oziroma “posamičniki” – po Reparjevem filozofskem in prevajalskem mnenju ustrezen slovenski prevod za Kierkegaardov “individuum” (dan. *den enkelte*), ki temelji na njegovih izpeljavah subjektive “posamičnosti”. Začetek igre temelji že na njegovi uporabi številnih psevdonimov: *Climacus, Anti-Climacus, Hugo Haufniensis, Viktor Eremita, Constantin Constantinus itd.*, ki bralca vabijo v neposreden dialog z množico karikatur, figur in podob, in ne neposredno s samim avtorjem, ki se skriva za zakulisjem. Kierkegaard se prikazuje v dialektičnem razcepu med zapisano besedo in svojim bralcem, pazljivo vnašajoč svoj osebni *mythos* v tekst. S tem polagoma napeljuje bralca k intimnemu branju besedila, ga “nagovarja”, naj vstopi, naj se vživi vanj. Končni rezultat tovrstnega branja ali raz-biranja je moment, ko se zavem, da sem se kot bralec znašel v dialogu s samim seboj; zavem se, da je avtorjev *mythos* postal moj *mythos*. Kierkegaardova pisateljska izmuzljivost nam tako onemogoča branje med “popoldanskim dremežem” – kot zapiše v predgovoru *Strahu in trepetu* (2005) – in s tem odpira obzorje “preobilja smisla”, ki se izogiba metafizično zasnovani filozofiji in dosledni pojmovnosti, ki bi nas varno pripeljala od začetka do konca. Repar poudarja, da nas Kierkegaard dialektično, kot v dialogu med učiteljem in učencem, pisateljem in bralcem, navaja na paradoks. Avtor nas na to dejstvo opozori v uvodnem delu knjige, in sicer v poglavju *Odprtje eksistencialne dialektike – vprašanje pripisa*. V njem zapiše: “Bistvo Kierkegaardovega paradoksa lahko povzamemo v trditev, da gre za celovito misel, ki pa je bistveno fragmentarna, polna različnih figur in podob. Te šele v svoji polni povezanosti/paradoksalni razdrobljenosti prinašajo presežnost smisla, ki je vsakokratna preinterpretacija razlage njegovega dela kot celovitega avtorstva, torej kot odločitve za eksistenco pisateljstva.” (str. 26)

Repar se v svoji zbirki esejev *Spisi o Apokalipsi* (2000) izraža v esejističnem slogu. Za delo *Kierkegaard – eksistencialna komunikacija* (2009) pa je ubral bolj sistematično, hermenevtično pot, ki je v vsakem pogledu napornejša. To velja za marsikateri poskus pojmovanja in sistematizacije Kierkegaardove fragmentarne misli. Sicer pa se avtor v svoji knjigi ne ubada zgolj

s Kierkegaardovo filozofijo, temveč tudi Riceourjevo, Derridajevo, Patočkovno – v določenih odstavkih komentira tudi Levinasovo in Heideggrovo filozofijo. S prvimi štirimi misleci tako ustvari *tetralog*, s katerim poostri zadano nalogo izpeljevanja eksistencialne komunikacije. Toda avtor – kljub vsem primerjavam – še vedno dopušča “nagovor” Kierkegaardove misli.

Nagovarjanje bralca je izhodišče njegovega, kot Repar večkrat poudari, “inter-esenčnega” (lat. *inter-esse*) sporazumevanja z bralcem, s katerim odpira pot posredovanju resnice. V ta namen zapiše naslednje besede: “/... / nagovor je del skrivnostne igre in igre prikrivanja posredne komunikacije, obenem molk in govornica nedojemljivega in nepojasnljivega, tako rekoč *skrivna pisava* (str. 33). Najbolj očiten prikaz nagovora dobimo v delu *Ali-ali* (2003), v katerem nas Kierkegaard dobesedno tika oziroma – če parafraziramo frazo Iva Urbančiča – naslavlja s “hermenevtičnim ti”. Enako počne, denimo, v delu *Bolezen za smrt* (2004). Drugod zopet naslavlja druge, velikokrat tudi samega sebe v svoji podvojeni podobi – kot denimo v *Ponovitvi* (1987).

Nagovor je izhodišče, s katerim vstopamo v knjigo *Kierkegaard – eksistencialna komunikacija* (2009). Avtor je svojo knjigo koncipiral v šestih delih, ki so med seboj gosto povezani, saj vsebujejo preplet Kierkegaardovih filozofskih “drobtinic”, ki jih Repar hermenevtično povezuje v razberljivo celoto. Rdeča nit, ki nam jo avtor poskuša posredovati, je pomembnost kategorije “ponovitve” (spominjanja pri starih Grkih, sinteze pri Heglu). Razumevanje ponovitve je predpogoj za vstop v eksistencialno komunikacijo. Med omenjenimi šestimi poglavji, katerih naslovi so: *Eksistencialna dialektika odločitve in skandalon*, *Druga etika v luči nezvedljivosti skrivnosti*, *Vprašanje bližnjika v majeviki ponovitve*, *Eksistencialna komunikacija in drugi*, *Eksistencialna komunikacija in ponovitev* ter *Zaključek* so zato najpomembnejša tista poglavja in podpoglavja, v katerih avtor obravnava Kierkegaardovo uporabo tega stičnega pojma, ki je potreben za izpeljavo vere kot eksistencialne komunikacije. Ta poudarek je pomemben, saj z branjem Kierkegaardovih del pogosto nastopi napaka, ko se ga zaradi seznanjenosti z njegovo biografijo ter površnega prebiranja, dokaj hitro reducira na izključno religioznega misleca in krščanskega apologeta. Sicer pa nas Kierkegaard nemalokrat napeljuje na misel, denimo v *Z vidika mojega pisateljstva* (2012), da je od samega začetka religiozni pisec in da je njegov namen vedno bil sprebrniti bralca v resničnega kristjana. Drugod se spet izjavlja za filozofa. A vendar se ne gre spozabiti, da ni po naključju prejel naziva “danski Sokrat”, saj se v svojih izpeljavah zgleduje po izvirnem Sokratu. Zato je zgornjo Kierkegaardovo izjavo potrebno jemati *cum grano salis*.

V prvem delu knjige, ki nosi naslov *Eksistencialna dialektika odločitve in skandalon* je avtor poleg Kierkegaardovega literarno-filozofskega pristopa, izpostavil tudi očrt svobode, s katero posameznik presega samega sebe ter vstopa v komunikacijo. “Šele poziv k razumevanju samega sebe omogoča tudi preseganje samega sebe, ki je vselej nekonceptualno delovanje izkustva možnosti samorazumevanja, torej odprtost nekega določenega prostora svobode, ki pomeni nezvedljivost skrivnosti, odstiranje tistega vidika paradoksa, ki je ukoreninjen v naključnem, v prostosti svobode.” (str. 5)

Komunikacija torej nastopi kot moment, ki “postavi pod vprašaj samo zmožnost odločanja znotraj resničnosti, ki je nikdar ne moremo v celoti zaobjeti, čeprav je smiselna edinole v svoji celovitosti.” (str. 6) Subjektovega angažmaja v odločanju ne gre jemati brez “spotike”, *scandalona*, ali s Kierkegaardovimi besedami “pohujšanja” oziroma “zapadanja v nedoločeno”. Pohujšanje je sicer krščanski termin, toda obenem zadeva posamično eksistenco. Spotika se rodi ob momentu odločitve, ki je potemtakem moment obupa, saj vzpostavi oziroma spotakne (spotika) posamičnika ter ga pahne v bivanjsko-časovni razcep, v katerem

je sedanja odločitev hkrati tista težko ulovljiva odločitev, ki se "ponavlja". Repar ta razcep ali "razloko", kot ga imenuje sam, formulira z naslednjimi besedami: "Gre za razloko «komunikacijske akcije», ki se giblje na meji določil in tako ne nudi nobene možnosti opore, oporne točke, mesta izjavljanja. Je časenje toposa, ki je atopičen – torej manjkajoča točka, umanjkanje, ki nastopi, brž ko ga skušamo ujeti: je «nedoločnost.»" (str. 12) To je taista nedoločnost – je *Očrt brez modela* –, ki v Kierkegaardovi tekstualnosti ohranja razloko med pisateljem in beročim.

Gre za uvid, da je razloka posamičnega obstoja obenem ujeta v "dramatičnost človekovega procesa «postajanja», ki se izraža skozi razpetost med tragično in komično pripoved – to pomeni *mimesis* človekovega delovanja –, katera "potemtakem dejansko šele prinaša subjektivnost". (str. 6) Skrajni točki elipse človekovega obstoja oziroma obupavanja določata ironija in humor, kar izenači moment paradoksa s humoresko. Gre za satirično preobrazbo Descartesovega metodičnega dvoma – projekta *de omnibus dubitandum* –, ki v tem pomenu ni zgolj dvom *cogita* oziroma, kot ga imenuje Kierkegaard, dvom "imaginativnega jaza», marveč dvom celotne osebnosti. Lahko bi dejali celo, da podobno velja za fenomen (dobrega) vica, saj gre za podobno mejo ali zapreko, ki se zgodi takrat, ko se razumska razčlenitev preneha, nakar nastopi smeh kot nagrada evolucije za človekov neutrudni intelekt.

To pa ne pomeni odstopa od nadaljnega vpraševanja, saj "eksistencialna komunikacija, ki jo odpira Kierkegaard, ni doktrina niti filozofski nauk ali vednost, niti krščanski pouk, ampak bistveno odprto hermenevitično vpraševanje". (str. 34) Gre za človekov "trn v mesu", torej vpraševanje, ki je bistveno določeno s časom in sledi nujnosti po svobodi. Repar nas na ta način postopno privede do Kierkegaardove interpretacije Aristotelove *kinesis*, v stari grščini "gibanja" oziroma, še ožje, "drgeta", ki ga Kierkegaard utelesi v posamični (krščanski) eksistenci kot "trepet" ali bolje, "strah in trepet" – pred obličjem Boga. Tu je ključno postajanje in spreminjanje, ne pa instrumentalno prehajanje iz nižje stopnje zavesti k višji, kot denimo pri Heglu. "*Kinesis* kot sprememba nastanjanja označuje genesis prehoda k eksistenci." (str. 58) Takšno razumevanje "disjunktivnega nasprotja med možnostjo in dejanskostjo" ohranja tako imenovano "eksistencialno disjunktijo" ali izbiro, ki presega epistemološki filozofski okvir. Posamičnik je potemtakem vržen v "prečenje" eksistencialnih preprek, s tem ko je venomer – "ponovno" – postavljen pred vprašanje: biti ali ne biti?

Eksistencialna disjunktija torej sovključuje kategorijo "ponovitev", ki sodoloča subjektivno časovnost ali s Heideggrom rečeno, njegove "ekstaze časa». Repar poda zanimiv jezikovni pregib besede "ponovitev", ki uhaja prvemu pogledu. Ponavljači pomeni ponavljanje, re-peticijo, obenem pa izumljanje nečesa novega, neke "novotarije". V tem primeru torej po-navljamo, s tem ko pre-navljamo. Gre za misel cikličnosti, ki ji je Nietzsche podal naziv "večno vračanje enakega", ki se vrača vsakič drugače, kot "ponovljeno". V krščanskem odnosu do Boga pa pomeni «ponovno rojstvo». Vsi zgornji eksistencialni konstituensi predstavljajo tiste pogoje, ki sodoločajo Kierkegaardov znameniti apel posamičniku: "Izberi obup!". Kierkegaard v svojem drugem delu knjige *Ali-ali* (2003) razlaga, da je izbira obupa "izbira pred izbiro". Je poskus ponovnega vstopa v odločitev, ki naj bi "predvidel" "ponovitev trenutka", v katerem neskončno (Bog) sovпада s končnim (človek), etičnega z estetičnim. Posamična eksistenca je smrtna in zato poseduje strah pred izničenjem, ki se kaže kot anticipacija (dan. *Angst*) prihodnosti kot prihoda neznanega, skrivnostnega. Z uglasenim odnosom do končnosti pa prazna anticipacija odpira smrtniku vstop v dojemljivost neskončnosti, posledično pa tudi v dojemljivost poslednje drugosti, ki je sama smrt ali "nebit". Repar v svoji razlagi nekajkrat uporabi Heideggrovo skovanko "biti k smrti", ki zajema posamičnikov bivanjski horizont.

V drugem delu knjige z naslovom *Druga etika v luči nezvedljive skrivnosti*, nas Repar postopoma uvaja v etično razsežnost eksistencialne komunikacije in s tem v samo jedro svoje knjige. “Vprašanje druge etike ali etike drugosti je vpraševanje o tem, kako je mogoča etika singularnosti v nasprotju z etiko univerzalnosti (v smislu konkretnosti proti posplošenosti), etika, ki dejansko etično kot univerzalno – toda konkretno držo – šele zares konstituira.” (str. 91) Posamičnik je v tem primeru razprt med svojeglavim vstopanjem v komunikacijo in površinskim, zunanje reflektivnim vstopom v komunikacijo z drugim. Reparjeva etična misel izhaja neposredno iz Kierkegaardovega zavračanja pavšalnega občevanja, “farizejstva” oziroma “kristjančevanja”, ki ne izhaja iz “samostalne” posamičnosti oziroma iz “samosti”. Razloka, ki nastopi iz izpadom iz občosti, je obenem razloka, ki nastopi s tesnobo eksistence. Poleg tega je tudi posamičnikov eksistenčni izraz “ponovitve”, ki se, kot smo ga zgoraj zajeli s pojmom “eksistencialne disjunkcije” in “bivanjem k smrti”, kaže primarno v času. “Tesnoba eksistence namreč vselej nakazuje *krisis* človeške bivanjske situacije v svetu v določenem prelomu dogodkov konkretne epohe.” (str. 91) *Atopos* posamične časovnosti sovpadе z *atoposom* same zgodovinskosti. Tesnoba, ki razpira posamično časovnost, potemtakem razpira tudi zgodovinsko časovnost. Repar nam tu preusmeri pozornost na Sartrov termin “univerzalni posamičnik”, ki postavlja posamično eksistenco na obe ravni časovnosti, na singularno in občo, zgodovinsko raven, skratka “tranhistorično” raven. “Vprašanje druge etike je tako tveganje skrivnosti, bivanjsko tveganje, ki nas izpostavi v naši konkretni eksistenci ter od nas terjа majevtično izkustvo, pa tudi nenehno ponovitev nezgodovine kot temeljnega dogodka preizkušnje. (str. 92) Ta nenehna ponovitev nezgodovinskosti je inherentna predpogoju za vstop v “etiko drugosti”, saj odpira ključno vprašanje, ki ga postavi Kierkegaard v *Pojmu tesnobe* (1998): kako biti samost in obenem rod?

Eksistencialna komunikacija zatorej ni možna “brez tesnobe eksistence”, ki postavlja razliko med posamičnim in občim, ravno tako kot med končnim in neskončnim. Nova etika zahteva utelešenje posamičnika na obeh bivanjskih horizontih – to je hkrati formulacija Kierkegaardovega “Bogo-človeka”. Gre za ekstatičnost, ki omogoča pot do spoznanja. Po Reparju je vsakemu posamezniku omogočeno živeti kot “živeči filozof”, ki se spušča v eksistencialno komunikacijo kot “/... / aktivno eksistirajoči posameznik, s strastjo svoje ekstatičnosti, kar je, fenomenološko rečeno, intenca zmožnosti biti tisto, kar si, sebstvo in skupnost hkrati, slast dolžnosti te vodi v ljubezen do bližnjega, ki je vsak človek brez izjeme. Niti najbolj ,zakrnjen‘ zločinec tu ni izjema. Pri tem pa ne gre za iniciacijo posamičnika in njegove odprtosti do drugega in celo drugega drugega”. (str. 84) Gre za predkategorialen zastavek etike, ki spodkopava integriteto razumsko zastavljene etike, kategorije, zakona, ki čez čas povzroči instrumentalizacijo posamične eksistence ter njeno podreditev razumu. Posamičnika lahko odreši zgolj majevtično vpraševanje, Sokratovo “krivoverstvo”, ki je obenem krivoverstvo vseh, ki si drznejo postaviti po robu obče sprejetim dogmam. Repar nas v podpoglavju *Eksistencialna komunikacija in ponovitev* v ta namen seznanja s Patočkovim delom *Krivoverski eseji* (1997) in njegovim filozofskim vpogledom v zgodovino posamičnosti.

Do pometafizične etike se je potrebno pre-bit. Avtor nas zato v podpoglavju *Druga etika in novum dekonstrukcije* vpelje v Derridajevo dekonstrukcijo Abrahamovega paradoksa in utemeljevanje “etike daru”. Derridajevo dekonstruiranje žrtve ponovno nakaže na razloko med posamičnim in neskončnim (občim, absolutnim) z ozirom na odgovornost do drugega kot tudi Drugega. “V strahu in trepetu skrivnost in odgovornost povezuje to, da poslušnost Božji zapovedi zahteva dar smrti. To je čisti dar. Tu ni nobenega pričakovanja povračila, nobenega pričakovanja recipročnosti, nobenih povezav; ima edino upanje, da se bo njegov

svet povrnil. To je dar brez motiva, dar povsem inkomenzurabilen s tem, kar je človeško doumljivo – nekaj neizrekljivega.” (str. 115) Dar smrti oziroma (za)dajanje smrti, kot pravi Derrida, presega ekonomijo odnosov, po kateri pričakujemo povračilo, s katero bi nam bila povrnjena integriteta naše lastne odgovornosti do drugih, moralnega čuta, etične drže itd., marveč nas odpira za skrivnostno, za “neekonomično”, ki presega ekonomijo odnosov. Repar zapiše: “Brezpogojna etična paradigma pa terja podvojeno protislovno gibanje, ki pokaže, da nikoli nisem dovolj odgovoren.” (str. 115)

Prebroditev asimetrije, ki je potrebna za sprejem drugega, pa potrebuje tudi strast. Obrnimo se k Reparjevemu citatu Kierkegaardove misli iz *Dejanj ljubezni* (2012), ki se glasi: “Ljubezen kot dolžnost ne izbira, temveč dopušča.” (str. 78) Podrobneje, ljubezen, ki jo moški čuti do ženske, zaneti plamen strasti v njemu ter mu vzbudi refleksijo. Ljubezen na isti način zaneti strast instrumentalnemu razumu, ali “hladni refleksiji”, ki nas sama po sebi: “vodi samo k preračunljivosti zakona, nikakor pa ne more voditi k dejanjem, kaj šele k dejanjem ljubezni, ki so vselej sad strastno zavzete refleksije.” (str. 191) Repar zato pravi za logiko ljubezni, da je “logika preobilja”. Krščanska ljubezen je v tem smislu nadgradnja estetične ljubezni, ki vlada med moškim in žensko. To pomeni, da je tudi za ljubezen do drugega potrebno prepuščanje, saj sama pripada ljubečemu in ne ljubljenu. Hkrati pa pomeni to, da ima izvor v asimetriji, ki vlada med spoloma. Zato je treba poudariti, da krščanska ljubezen resda *a priori* sprejema drugega v njegovi drugosti, toda to nas ne sme odvrniti od načina komunikacije, na katerega nas nagovarja Repar. V vsako kategorijo je možno dvomiti. Bralec naj se vzpenja postopoma, “disjunktivno”, in ne naglo, s pavšalno racionalizacijo in “kristjančevanjem”, temveč ekstatično izstopajoč iz življenja, svobodno, posamično in s strastjo estetične ljubezni.

Avtor nam s svojimi izpeljavami šele odpre vprašanje vere. Skozi branje nas sprva popelje v prehod iz estetične na etično raven, nato šele na religiozno, ki suspendira etično. To je Abrahamova vera, s katero se molče vzpenja po gori Moriji, v pripravljenosti na žrtvovanje svojega najmlajšega sina, Izaka. Toda vera kot eksistencialna komunikacija presega religiozno, je “religiozno brez religije”; je, kot smo že povedali, “indirektna komunikacija, skrivnostno in zavito sporočanje, njen predmet, kolikor o čem takim lahko sploh govorimo, pa je znak spotike, brezprimerne nedopustnosti, ki se izkaže skozi skušnjo skrivnosti”. (str. 116). Je izobilje smisla, po katerem posegamo ali ga dosežemo z odprtostjo v eksistencialni disjunktiji “ali-ali”, ki šele omogoča sleherno religioznost. Reparjeva izpeljava nam odpira oči za fenomen verovanja, ki v današnji totaliteti ateizma izgublja svojo naivnost, in to ravno zaradi njene zgodovine, v kateri se asociira z religijo. Ateizem je po sebi logična napaka, saj s svojo negacijo (verovanja v) Boga, pravzaprav afirmira njegov obstoj, kajti vsaka negacija mora biti negacija nečesa. Današnja pohabitev besede “verovanje” je obenem pohabitev, na katero je Kierkegaard opozarjal v času, v katerem je “cenjena vrednota postala številčnost” (str. 246). To je bil čas po francoski revoluciji, čas pietizma, demokracije in ideoloških preobratov. Posledica «čredne morale» je etični relativizem ali modus *anything goes*, ki v svoji “imaginativni podvojitvi” nepremišljeno ukinja čisto verovanje, ustvarja diskrepanco med subjektom in njegovo vero ter odpravlja prisotnost njene “skrivnostnosti”. Avtor komentira, da je to poglaviti razlog za stanje sodobne družbe, ki pozna zgolj “zapolnjevanje vlog”; družbe, ki ločuje posamično eksistenco od njene biti.

Če prištejemo še moment vere in vstop na religiozno raven, dobimo tri plastno formulacijo eksistencialne komunikacije: «Ko sta tako sporočevalec kot tudi naslovnik enako izrazita, je

komunikacija zmožnosti estetska, kadar prevladuje naslovník, je etična, kadar pa sporočevalec, je religiozna (brezpogojno posredna). Ta delitev na tri razlikovanja komunikacijske zmožnosti je razlog, da gre za različne načine posredne komunikacije.” (str. 136) A vendar “samo v etični komunikaciji zmožnosti je komunikacija brezpogojno posredna: obe drugi, estetska in religiozna, nista brezpogojno posredni”. (str. 136) V etični komunikaciji ima posameznik možnost postati osebnost oziroma, da “prejme osebnost”. Ravno zaradi tega je Kierkegaardova majevtika tako pomembna, saj privaja posamičnika na njemu pripadajočo osebnost, s tem ko ga postavi v asimetričen odnos z “drugim”. Za afirmiranje drugosti je potrebna neutrudna prizadevnost. Avtor v podpoglavju *Praksa ponovitve: Zaključek brez zaključka (prečenje nagovora in pisave)* komentira, da s prizadevanjem prihajamo do srčike Kierkegaardove misli, ki je “avtentičnost” eksistence. “Zato je njegova glavna zahteva – terjatev avtentičnosti, ki je temelj nenehnega prizadevanja za osebno preobrazbo, za izstop iz iluzije in prodiranje v resnico, kar pomeni nastajanje tega, kar smo.” (str. 265)

Bogomir Novak
AVBELJ M. (UR.)
(2012): IZZIVI
MODERNE DRŽAVE.
BRDO PRI KRANJU,
FAKULTETA ZA
DRŽAVNE IN
EVROPSKE ŠTUDIJE.

225-228

GLINŠKOVA PLOŠČAD 8
SI-1000 LJUBLJANA



Fakulteta za državne in evropske študije je k sodelovanju pritegnila strokovnjake z različnih znanstvenih področij z namenom, da predstavijo svoje poglede na preteklost, sedanost in prihodnost (slovenske) moderne države. To so: *Matej Avbelj, Damir Črnčec, Jernej Letnar Črnič, Peter Jambrek, Dimitrij Rupel, Vojko Strahovnik, Jan Zobec in Bojan Žalec*.

Positivnopravni del pričujoče monografije vsebuje pet poglavij. V poglavju Ustavnost in suverenost v razmerju do zunanje oblasti – Slovenija v Jugoslaviji, v Natu in EU razpravljajo Peter Jambrek, Dimitrij Rupel in Matej Avbelj o nastajanju in nastanku slovenske države ter o preobrazbi slovenske suverenosti, do katere je prišlo v zgodovinskem času, v katerem je naša država hitro napredovala iz zvezne enote v polnopravno članico Nata in Evropske unije, ki smo ji eno leto tudi predsedovali. *Damir*

Črnčec je prispeval analizo geopolitičnih in geostrateških izzivov ter priložnostih Slovenije v geostrateškem okolju 21. stoletju.

Mednje na ustavni ravni na prvo mesto sodijo človekove pravice. V poglavju "Izvrševanje sodb evropskega sodišča za človekove pravice" dokazuje *Letnar Črnič*, da se pri nas še vedno dogaja, da posamezniki kljub potrditvi njihovih pravic s strani najvišjih evropskih sodnih instanc, ostanejo brez njih.

O tem, kako teoretično in sodno prepričljivo pristopiti k razreševanju konfliktov temeljnih ustavnih pravic, piše ustavni sodnik *Jan Zobec* v poglavju "Praktična konkordanca v ustavno sodni presoji". Naša pravna država ni v krizi zato, ker bi sodniki sodili ne le racionalno, ampak tudi iracionalno, kar je človeško razumljivo. Ni pa sprejemljivo, da se sodni procesi nerazumno dolgo vlečejo. Zato se *Zobec* zavzema za razumni nadzor nad vstopanjem nerazumnega v sodno odločanje. "Gotovo so pri iskanju prave rešitve dobrodošle inspiracija, intuicija, modrost, občutek za pravičnost. Vendar samo če so te komponente odločanje dekodirane v razumno argumentacijo" (ibidem, str. 101).

Drugi del predstavljene monografije je namenjen etičnim vprašanjem filozofije prava. Sestavljajo ga tri poglavja. *Vojko Strahovnik* razčlenjuje vprašanja krivde, sprave in sramu pri nas v poglavju "Krivda, sram in sprava v odnosu do človečnosti". Pri tem podobno kot *Bojan Žalec* upošteva personalistično etiko. *Bojan Žalec* v prispevku "Blišč razuma in beda instrumentalizma: personalistična razprava o temeljnih problemih moderne kulture in družbe" razgalja patološke dimenzije naše družbene strukture in identificira možne poti iz obstoječe globoke etične krize.

Strahovnik je pojasnil, kako dejavniki krivde, sramu in sprave delujejo med seboj. Krivda in sram sta del avtonomne moralne in socialne identitete osebe. Da se ju po nekaterih lastnostih razlikovati, čeprav ni jasne meje med njima. Krivda nas vodi le k žrtvam, vendar ne pojasni odnosa do storjenih hudodelstev. Moralno očiščenje in gojenje sramu je mnogokrat bolj učinkovito kot uveljavljanje pravne odgovornosti. Sramu se ni mogoče izogniti niti na

ravni posameznika niti na ravni skupnosti. Slovenci ne moremo potlačiti povojnih pobojev in problema izbrisanih, ker so to socialni zločini proti človečnosti. Občutek krivde in sramu v kontekstu posameznikove in skupnostne moralne identitete spremljata standarde človečnosti. Je več razlik med sramom in krivdo. Krivi se počutimo zaradi določenega dejanja, sram pa nas je zaradi našega značaja. Krivda je običajno redistributivna, ker terja povračilo, sram pa je restitutiven, ker terja spremembo nas samih, je restorativen obnovitven. Če nečesa nismo sposobni storiti, nismo krivi. Občutek kolektivne krivde vodi do poprave krivic. To, da smo zavozili samostojno državo, kaže na sram. Kot se Nemci sramujejo nacizma, se tudi mi lastnega nepreseženega totalitarizma. Sram terja spremembo odnosa oz. naravnosti do žrtev. Za dobro upravljanje države rabimo ne le vrednote, ampak predvsem značajske države – kreposti. Na osnovi teh izhodišč razumemo, zakaj je narodna sprava s spoštovanjem mrtvih pogoj preživetja naroda. Da si posameznik kaj prizna in postane pravičen, si mora pridobiti ponižno pozornost. Brezbriznost do trpljenja generira sram, ki postane produktiven, če smo se pripravljene spreobrniti. Opisana problema sram in krivda segata prek instrumentalizirane ravni k obujanju človečnosti. Medtem ko laži, s katerimi se nismo pripravljene soočiti, uničujejo integriteto.

Žalec v prvem delu svojega prispevka nadaljuje razmišljanje o odnosu med instrumentalizmom/nihilizmom in personalizmom, ki ga je razvijal v knjigi *Človek, morala in umetnost*. V drugem delu pa razmišlja o zavrnitvi krščanstva ali o genezi evropske nerazumnosti. Njegova radikalna teza je, da zgodovina ne prenese nedoslednosti. Ne moremo biti hkrati komunisti in kapitalisti, kršilci in zagovorniki človekovih pravic, dobri in slabi kristjani, razumni in nerazumni, instrumentalisti in personalisti. Koruptivna dejanja ne privedejo do čiste morale. Hudiča naj ne bi izganjali z Belcebubom in instrumentalizma tudi ne z drugačnim ali še večjim instrumentalizmom. Vzgoja za vrednote dostojanstva osebnosti predvideva srčnost oz. duhovno trdnost, da ne zapademo v skušnjave instrumentalizma zaradi utilitarizma.

Že *Mandeville* je v znameniti *Basni o čebelah* povedal, da privatni grehi niso javne vrline. Tudi po pravniku Miru Cerarju (2010) je v krizi vse: pamet z miselnimi vzorci, emocije in duh. Žalčeva teza je, da zavrnitev krščanstva kot temelja evropske kulture v EU ni bila razumna. Podobno kot za EU velja tudi za slovensko državo, da je krhka tvorba, če jo povezuje le ekonomski interes, ne pa duša. Žalec v 2. delu svojega prispevka zavzema za razumno t. j. racionalno utemeljitev krščanstva. Potrebna je resnicoljubnost, srčnost duhovne drža, ki napravi smiselno žrtvovanje za skupne cilje. Deklarira se za dialoškega univerzalista.

V zaključnem poglavju "Pravo in integriteta" *Matej Avbelj* identificira temeljne predpostavke pravne države in ugotavlja, kako razrešiti slovensko krizo pravnega razkroja. *Avbelj* te predpostavke išče v teorijah prava kot so Kelsenova, Razova, Hartova, MacCornickova, Dworkinova in Finnisova teorija prava. Gibljejo se med pravnim pozitivizmom in naravnim pravom. *Avbelj* zastopa Dworkinovo teorijo, po kateri je pravo interpretacija načel pravičnosti, poštenosti, procesnih garancij, ki postavijo pravno prakso določene skupnosti v najboljšo luč. Zanj je pravna praksa vaja v politični morali. *Avbelj* po tej teoriji razlaga, zakaj lahko pravna država dobro funkcionira. Pojem osebne, institucionalne in družbene integritete nastane na osnovi moralnih načel in koherentnosti na izjavni in izvedbeni ravni. Takšna integriteta oz. enotnost je pogoj za pravno državo. Potrebno je biti pozoren na dejavnike, ki integriteto krepijo in na tiste, ki jo slabijo. Med slednje sodi strah iz totalitarnih režimov, posesivnost, sebičnost, laž. Konfliktna družba je neučinkovita, ker je ne povezuje pojem skupnega dobrega. To je značilno tudi za današnjo slovensko družbo z retencijsko elito.

Dejstvo, da nismo izvedli lustracije, poraja vedno več negativnih posledic. Končni garant pravne države so ‚ponižani in razžaljeni‘, ki niso izgubili občutka za pravičnost.

Zunanji in notranji pritiski razgrajujejo funkcije države, ki jih je doslej opravljala. Zato ni ključno vprašanje, ali smo si Slovenci zaslužili samostojno državo. Ključno je, kako jo vzdrževati v dobri kondiciji kljub novim izzivom. Pri tem je treba doseči konsenz kritične mase zastopnikov alternativnih razvojnih idej „življenja v resnici“, učinkovit sistem spodbud za njihovo udejanjanje in sankcij za kršitelje etičnih in pravnih norm. Zaradi medsebojne in narodne sprave je treba izpeljati dialog o poškodbah (krivdi in sramu) in obnovi človeškosti. Zaradi predstavljenih diagnoz, opozoril in spodbud različnih avtorjev sporočila te knjige zadevajo vsakega odgovornega državljana. Skozi prispevke različnih strok se pokaže ideja, da bi bilo dobro otroke že doma in učence v šoli vzgajati za v sebi skladno - kongruentno osebnost, ki v vlogi državljana s svojim etičnim, pravnim in političnim delovanjem pogojuje uspešno integrativno družbo in državo.


::LITERATURA

Cerar, M. (2010): *Pamet v krizi : razmišljanja o miselnih, čustvenih in duhovnih izzivih sodobnega človeka*. Škofja Loka : Tempo trade.

Žalec, B. (2010): *Človek, morala in umetnost : uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana, Teološka fakulteta.

**NAVODILA
AVTORJEM**

229-232



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 REVĪJI:

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.

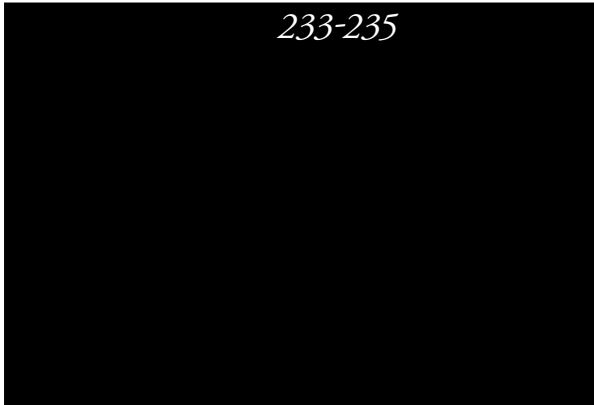
Barlow, D. H. & Lehman, C. L. (1996): "Advances in the psychosocial treatment of anxiety disorders." V: *Archives of General Psychiatry*, 53, str. 730.

Prav tam, str. 45.

Prispevke, ki ne bodo ustrezali omenjenim kriterijem, bo uredništvo prisiljeno zavrniti. Uredništvo tipkopisov ne vrača.

**INSTRUCTIONS
FOR AUTHORS**

233-235



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*

