

ANTHRO POPOS

časopis za
psihologijo
in filozofijo
ter za
sodelovanje
humanističnih
ved

Psihologija

Musek, Avsec, Križman,
Pečjak, Tušak, Dolenc,
Burnik, Šule, Pertot,
Zupančič, Praprotnik,
Svetina

Filozofija

Deretič, Švajncer, Svetlič,
Ošljaj, Lozar, Muranović,
Hosta

Družboslovje

Flere, Friedl,
Kovačič, Novak

Poročilo

Rus

Recenzija

Strahovnik

7240776

240776

Anthropos

leto 2002

letnik 34

številka 4-6

Psihologija
Filozofija
Družboslovje
Poročilo
Recenzija



900300845

ČASOPIS ZA PSIHLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH
VED/JOURNAL OF PSYCHOLOGY, PHILOSOPHY & FOR THE COOPERATION OF
HUMANISTIC STUDIES

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

IZDAJATELJSKI SVET/PUBLISHING BOARD:

Dr. Karin Bakračević-Vukman, dr. Valentin Kalan, dr. Edvard Konrad, dr. Lev Kreft (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. Andrej Marušič (psihologija/philosophy), 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 (Češka/Czech Republic), dr. Alain Soubigou (Francija/France), dr. Karel M. Woschitz (Avstrija/Austria), dr. Josef Zumr (Češka/Czech Republic)

GLAVNI UREDNIK/MANAGING EDITOR: dr. Janek Musek

UREDNIŠKI KOLEGIJ/EDITORIAL BOARD: dr. Vojan Rus, dr. Maks Tušak, dr. Franci Zore

TEHNIČNI UREDNIK IN TAJNIK UREDNIŠTVA/TECHNICAL EDITOR AND SECRETARY: Janko Lozar

Angleške povzetke prevedel/Translation of English abstracts: Janko Lozar

Članki so recenzirani/All articles are reviewed

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: casopis.anthropos@uni-lj.si

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na transakcijski račun številka:
02010-11281745 NLB

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

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

Cena te številke je 2500 tolarjev.

Oblikovanje ovitka/Cover design: d.i.a. Metka Žerovnik

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

Tisk/Printed by: Grafika-M s.p.

Naklada/Print-run: 1000 izvodov/1000 copies

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo.

Časopis izhaja s podporo Ministrstva za šolstvo, znanost in šport, Ministrstva za kulturo in Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete v Ljubljani.

Anthropos je indeksiran v COBISS in SOCIOLOGICAL ABSTRACTS

<http://www.ff.uni-lj.si/anthropos>

VSEBINA
(Anthropos, št. 4-6 / 2002)

I. PSIHOLOGIJA

- 1-18 Janek Musek: Število otrok, načrtovanje družine in vrednote
19-34 Andreja Avsec: Razlike med spoloma v vrednostnih ocenah spolno stereotipnih osebnostnih lastnosti
35-52 Janek Musek, Ana Križman: Vrednote, spol in vrsta šole kot dejavniki odnosa srednješolske mladine do priseljencev
53-59 Vid Pečjak: Psihologija in smisel življenja
61-66 Matej Tušak, Maja Dolenc, Stojan Burnik: Osebne lastnosti dečkov starih od 7 do 11 let
67-80 Matej Tušak, Tina Šulc: Stil vodenja pri slovenskih trenerjih
81-92 Suzana Pertot: Spremembe v občutku narodnostne in geografske pripadnosti absolventov slovenskih srednjih šol v Trstu
93-106 Maja Zupančič: Razvoj osebnostnih značilnosti predšolskih otrok
107-118 Tadej Praprotnik: Identiteta in subjektivnost v računalniško posredovani komunikaciji (na primeru diskusijskih forumov in klepetalnic)
119-126 Matija Svetina: Religiozna zrelost v mladostništvu

II. FILOZOFIJA

- 127-134 Irina Deretić: Logos v Aristotelovi *Metafiziki*
135-144 Marija Švajncer: Gadamerjevo razumevanje Aristotela
145-160 Rok Svetlič: Tri ravni Heideggrove misli
161-171 Borut Ošlaj: Človek v kontekstu filozofske antropologije in antropološke filozofije – Informativni, kritično-zgodovinski pregled
173-180 Janko Lozar: Protestantsko načelo Paula Tillich
181-192 Tarik Muranović: Katoliške teološke vrednote Palestrinove vokalne polifonije (fenomenološki pristop)
193-202 Milan Hosta: Rekreacija, zmernost in zdravje

III. DRUŽBOSLOVJE

- 203-214 Sergej Flere: Dimenzionalnost religioznosti in vprašanje avtoritarne podlage religioznosti v slovenskem okolju
215-221 Aleš Friedl: Asociacionizem od Browna do Spencerja
223-232 Matjaž Kovačič: "Privatno Realno" kot presežek kulture
233-246 Bogomir Novak: Vprašanje učinkovitosti kurikularne prenove pri spreminjanju paradigme šole

IV. POROČILO

- 247-250 Velko S. Rus: Poročilo z mednarodne znanstvene konference Slovenski prispevek na mednarodni znanstveni konferenci v Pragi – december 2002 *Slovensko Društvo T. G. Masaryk in drugi slovenski predstavniki na mednarodni znanstveni konferenci z naslovom "Čehi in Nemci v konceptih in politiki T. G. Masaryka" (Praga, 6. 12. 2002)*

V. RECENZIJA

- 251-254 Vojo Strahovnik: INTENCIONALNOST IN ONTOLOGIJA – Razprave o filozofiji Franza Brentana. Bojan Žalec (ured.) ŠOU, Študentska založba, Ljubljana 2002

CONTENTS
(Anthropos, No. 4-6 / 2002)

I. PSYCHOLOGY

- 1-18 Janek Musek: Number of Children, Family Planning and Values
19-34 Andreja Avsec: Differences Between Sexes in the Estimations of Gender Stereotypical Personality Traits
35-52 Janek Musek, Ana Križman: Values, Gender and Type of School in Relation to Adolescents' Attitudes Towards Immigrants
53-59 Vid Pečjak: Psychology and Meaning of Life
61-66 Matej Tušak, Maja Dolenc, Stojan Burnik: Personality Features of Boys between 7 to 11 Years of Age
67-80 Matej Tušak, Tina Šulc: Leadership Styles of Slovene Coaches
81-92 Suzana Pertot: Changes in the Feeling of National Belonging and Geographic Appurtenance of the Last-Grade Students of Secondary schools with the Slovene Teaching Language in Trieste
93-106 Maja Zupančič: Development of Personality Characteristics of Pre-school Children
107-118 Tadej Praprotnik: Identity and Subjectivity in the CComputer-mediated Communication (in the Case of Discussion Forums and Chat Groups)
119-126 Matija Svetina: Religious Development in Adolescence

II. PHILOSOPHY

- 127-134 Irina Deretić: The Notion of Logos in Aristotle's Metaphysics
135-144 Marija Švajncer: Gadamer's Understanding of Aristotle
145-160 Rok Svetlič: Drei Ebenen Heideggers Philosophie
161-171 Borut Ošljaj: Der Mensch im Kontext der Philosophischen Anthropologie und der Anthropologischen Philosophie – Informative, Kritisich-historische Übersicht
173-180 Janko Lozar: Paul Tillich's Protestant Principle
181-192 Tarik Muranović: Catholic Theological Values of Palestrina's Vocal Polyphony – a Phenomenological Approach
193-202 Milan Hosta: Recreation, Temperateness and Health

III. SOCIAL SCIENCE

- 203-214 Sergej Flere: Dimensionality of Religiosity and the Issue of the Authoritarian Foundation of Religiosity in the Slovene Environment
215-221 Aleš Friedl: Associationism from Brown to Spencer
223-232 Matjaž Kovačič: "Private Real" as the Surplus of Culture
233-246 Bogomir Novak: The Question of Effectiveness of Curricular Reform by Changing the School Paradigm

IV. REPORT

- 247-250 Velko S. Rus: Poročilo z mednarodne znanstvene konference Slovenski prispevek na mednarodni znanstveni konferenci v Pragi – december 2002 *Slovensko Društvo T. G. Masaryk in drugi slovenski predstavniki na mednarodni znanstveni konferenci z naslovom "Čehi in Nemci v konceptih in politiki T. G. Masaryka" (Praga, 6. 12. 2002)*

V. REVIEW

- 251-254 Vojo Strahovnik: INTENCIONALNOST IN ONTOLOGIJA – Razprave o filozofiji Franza Brentana. Bojan Žalec (ured.) ŠOU, Študentska založba, Ljubljana 2002

Število otrok, načrtovanje družine in vrednote

JANEK MUSEK

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta,

Oddelek za psihologijo,

Aškerčeva 2,

SI-1000 Ljubljana

e-mail: janek.musek@guest.arnes.si

IZVLEČEK

Na načrtovanje družine in na število otrok vplivajo številni dejavniki, ekonomski, socialni in psihološki. Med pomembnimi psihološkimi dejavniki, ki se lahko povezujejo s številom otrok, so tudi vrednotne usmeritve. Namen pričujoče študije je raziskati odnos med vrednotnimi usmeritvami posameznikov in številom otrok. Izsledki raziskave so pokazali, da so ocene pomembnosti vrednot in vrednotnih kategorij povezane s številom otrok, ki jih ima posamezna oseba. Z večjim številom otrok se povezujejo predvsem moralne, pa tudi potenčne vrednote (med vrednotnimi kategorijami srednjega obsega zlasti verske, tradicionalne, patriotske, varnostne in statusne vrednote), medtem ko se pri osebah brez otrok in osebah z manjšim številom otrok bolj izražajo hedonske in čutne vrednote.

Ključne besede: otroci, število otrok, načrtovanje družine, vrednote, vrednotne usmeritve, vrednotni sistem

ABSTRACT

NUMBER OF CHILDREN, FAMILY PLANNING AND VALUES

Family planning and number of children are under influence of numerous factors: economical, social and psychological. Individual value orientations could be important among psychological factors connected with the number of children. The present study is aimed therefore to investigate the relationship between value orientations and the number of children of individual person. The results showed that the importance ratings of different values and value categories correlate with the number of children of subjects. More specifically, the individuals with greater number of children have more expressed orientations toward moral and potency values (religious, traditional, patriotic, security and status values in particular), while the individuals with low number of children or without children inclined more toward hedonic and sensual values.

Key words: children, number of children, family planning, values, value orientation, value system

Uvod

Poleg idej in gospodarstva so krojila usodo sveta populacijska gibanja. Pomembna so tudi danes in to tako za velike, kot morda še posebno za manjše narode. Ta gibanja označujeta dva nasprotujoča si procesa, proces rodnosti na eni strani in smrtnost na drugi. Naraščanje in upadanje števila rojstev je v sodobnem razvitem svetu pomembno že zato, ker postajajo dejavniki smrtnosti vse bolj konstantni in predvidljivi. Rodnost ni le biološki, temveč v znatni meri kulturni in civilizacijski pojav. Na število rojstev vplivajo biološki, ekonomski, socialni in kulturni dejavniki, vendar slednji ne neposredno, temveč posredno prek psiholoških posledic, v katerih se ti dejavniki odražajo. Odnos do družine, načrtovanje družine in število otrok v družini se nedvomno povezujejo s psihološkimi spremenljivkami. V odnosu do družine in otrok pa se zrcalijo tudi konflikti in dileme prejšnjih in današnje družbe, ne nazadnje tudi nasprotje med enormnim pomenom na eni strani in ekonomsko nizkim vrednotenjem rojevanja otrok in materinstva na drugi strani (Crittenden, 2001). Ne nazadnje se seveda zrcalijo tudi spremembe v družbeni vlogi otrok in psihološkem zaznavanju te vloge pri potencialnih in dejanskih starših (Foley, Roche & Tucker, 2001), odražajo pa se tudi spremembe v socioekonomskem standardu in kakovosti življenja (Thornton, 2001).

V ozadju populacijskih gibanj so torej realne odločitve za ustvarjanje družine in za rojevanje otrok. Število otrok je občutljiv indikator populacijske stabilnosti, ki se giblje v določenem ravnovesnem razponu, omejenem na eni strani z ekonomsko računico, ki svari pred neomejenim rojevanjem in mejami biološke proliferacije, ki to računico presega. Toda makroskopski vidiki rojevanja in števila otrok so tudi sami posledica mikroskopskih aspektov, ki se jih posamezniki in med njimi zakonski ter nezakonski partnerji bolj zavedajo. Prepričanja in stališča v zvezi z družino, otroki in rojevanjem so najbolj dragocen del psihološke folklorne, ki vpliva na število otrok in na populacijska gibanja v tem smislu. Nekaj pomembnih ugotovitev so na tem področju že dale raziskave, ki so proučevale psihosocialne dejavnike načrtovanja družine – zanimivo, a razumljivo pri tem je, da se na to temo še posebno intenzivno raziskuje v manj razvitem svetu (o tem pregledno Berer, 1993; de Barbieri, 1993; Dixon-Mueller, 1993; Hong & Seltzer, 1994; Jacobson, 1992; Schuler & Hashemi, 1993; Stycos, 1995; Waszak, Mayette & Joanis, 1994). V teh raziskavah so omenjali tudi vpliv verske, družbene in kulturne psihološke klime in miselnosti (Bartkowski, 2001; Benokraitis, 2000; Bianchi, 2001; Houseknecht & Pankhurst, 2000). To pa po mnenju kompetentnih raziskovalcev še posebej opredeljujejo vrednote in vrednotne usmeritve (Bond, 1988; Hofstede, 1980; Leung, Bond & Schwartz, 1995; Smith & Bond, 1998; Smith & Schwartz, 1997; Triandis, 1995).

V številnih raziskavah so povezovali vrednote z mnogimi spremenljivkami, ki so pomembne v življenju sodobnega človeka. Na povezavo s temeljnimi demografskimi spremenljivkami je opozoril že Rokeach (1973), eden izmed pionirjev psihološkega raziskovanja vrednot. V novejšem času je opaziti tudi povezanost premikov v vrednotnih usmeritvah s stopnjo zadovoljenosti individualnih potreb v prevladujočih družbenih trendih (govor je o razvitih družbah). To se lahko reflektira tudi v morebitnih zvezah med načrtovanjem družine in številom otrok na eni strani ter nihanji med ti. materialistično in postmaterialistično vrednotno usmeritvijo (Gardner & Stern, 1996).

Z vrednotami kot življenjskimi vodili so povezane mnoge pomembne življenjske odločitve, npr. verske, svetovnonazorske, politične, pa tudi odločitve za šolanje, poklic in še druge (Musek, 2000). Vrednote so nasploh zelo pomembna postavka tudi v odnosih med partnerji in njihov pomen v partnerskih odločitvah je nedvomen (Musek, 1995; 2000). Prav gotovo velja to tudi za čas, ko so partnerji na tem, da postanejo starši,

torej za čas načrtovanja družine in za število otrok v njej – ne glede na to, da pomeni starševstvo veliko spremembo v partnerskem odnosu (Cowan & Cowan, 2000). Na podlagi logičnega razmisleka, predznanja in tudi empiričnih ugotovitev lahko torej domnevamo, da se število otrok, ki jih ima posameznik, povezuje z njegovo vrednotno orientacijo. Med mnogimi vrednotami, ki krasijo naš vrednotni panteon, so tudi takšne, ki lahko vplivajo na naše odločitve pri družinskem načrtovanju in odločitve glede števila otrok. So torej odločitve za rojstvo in za število otrok povezane z vrednotami? Ena izmed možnosti za raziskovanje tega vprašanja je v tem, da skušamo ugotoviti, kakšne so vrednote in vrednotne orientacije pri posameznikih glede na to, koliko otrok imajo. Se osebe, ki so brez otrok, v vrednotah in vrednotnih orientacijah razlikujejo od oseb, ki imajo otroke? Se pojavljajo razlike med tistimi, ki imajo enega otroka, dva, tri, štiri in več otrok?

Ta vprašanja niso zanimiva le teoretično in tudi ne le s psihološkega vidika. Načrtovanje družine je del življenjske usode večine ljudi in že nekaj časa je tako pomembno, da je predmet strokovne obravnave, strokovne pomoči in tudi strokovnih posegov, od psiholoških, do medicinskih, ekonomskih in političnih. Vrednotno ozadje tega procesa je pomembno npr. za psihologa in zdravnika, na katerega se posamezniki in partnerji obračajo po nasvet in pomoč. Proces načrtovanja družine in števila otrok pa ima seveda tudi širše razsežnosti. Če se vrednote povezujejo s številom rojstev in številom otrok, potem lahko na tej podlagi skušamo oblikovati ali preoblikovati družbeno politiko oziroma strategijo v zvezi z načrtovanjem družine in oblikovanjem populacije. Če npr. menimo, da je "ideal" družine z enim otrokom zgrešen, potem je smiselno vedeti, kje se vrednotno razlikujejo osebe, ki se po njem ravnaajo od oseb, ki imajo ali si vsaj želijo več otrok.

S to raziskavo smo želeli podrobneje ugotoviti, ali se vrednote in vrednotne usmeritve povezujejo s številom otrok. Čeprav so vrednote tako ali drugače povezovali s pojavi, kot so načrtovanje družine in populacijska gibanja, pa ni raziskav, ki bi neposredno preverjale povezanost vrednotnih usmeritev s številom otrok, ki jih imajo posamezniki. Zanimalo nas je torej, kako in katere vrednote in vrednotne kategorije se povezujejo s številom otrok in kakšne so razlike v vrednotnih usmeritvah pri skupinah oseb z različnim številom otrok.

Metoda

Udeleženci

V raziskavo je bilo vključenih 1005 oseb obeh spolov in vseh starostnih razredov. V vzorcu je bilo 546 moških in 459 žensk. Gre za osebe v razponu od 17 do 80 let, z aritmetično sredino 43,69 let in s standardno deviacijo 16,25 let.

Aparat

V raziskavi smo za merjenje vrednotnih usmeritev uporabili modificirano Muskovovo lestvico vrednot (MLV-M, natančnejši opis v Musek, 2000, str. 30-40). Lestvica zajema 54 posameznih vrednot, ki se v skladu s standardnim navodilom ocenjujejo glede na osebno vrednost oziroma pomembnost in sicer z vrednostmi od 1 do 10.

Lestvica je prirejena tako, da je mogoče poleg vrednosti posameznih vrednot vrednotiti tudi generalnejše kategorije vrednot. Njihove vrednosti dobimo, če izračunamo povprečja za vrednote, ki določajo te generalne kategorije. In sicer gre za 11 vrednotnih kategorij srednjega obsega (vrednotne usmeritve: čutna, varnostna, statusna,

patriotska, socialna (demokratična), socialna, tradicionalna, kulturna, spoznavna, aktualizacijska, verska), za 4 vrednotne kategorije večjega obsega ali vrednotne tipe (hedonski, potenčni, moralni in izpolnitveni tip vrednot) in za 2 vrednotni kategoriji največjega obsega (dionizična in apolonska velekategorija). Tako lahko pri posamezniku poleg ocen posameznih vrednot, dobimo tudi vrednosti za generalnejše kategorije vrednot. Lestvica MLV je zanesljiv in veljaven merski instrument, vsaj kar zadeva njeno notranjo konsistentnost (Cronbachov alfa koeficient zanesljivosti znaša 0,94). Faktorske dimenzije MLV se ujemajo s faktorskimi dimenzijami Schwartzove lestvice vrednot in drugih vrednotnih lestvic (Musek, 2000).

Podatke za število otrok pri posamezniku smo dobili na podlagi odgovorov posameznikov na posebno vprašanje, ki se je nanašalo na število otrok (Koliko otrok imate?) in je bilo sestavni del obširnega anketnega intervjuja.

Oblikovanje raziskave

Empirično raziskavo smo načrtovali v več stopnjah. Najprej smo ugotavljali korelacije med ocenami pomembnosti vrednot in številom otrok in na tej podlagi skušali oceniti prediktivno vrednost informacije o vrednotnih usmeritvah pri napovedovanju števila otrok. V drugi fazi smo skušali korelacijski dizajn dopolniti z logiko eksperimentalnega preverjanja vrednotnih usmeritvah pri skupinah oseb z različnim številom otrok. Končno smo z multivariatnim pristopom (diskriminantne analize) skušali odkriti latentne diskriminantne dimenzije vrednotnega prostora, ki določa pripadnost tem skupinam oseb.

Postopek

Udeleženci so dobili v izpolnjevanje daljši kombinirani vprašalnik, ki je med drugim vseboval lestvico vrednot in vprašanje o številu otrok. V vseh primerih je izpolnjevanje potekalo anonimno. Dobljeni podatki udeležencev so bili šifrirani in obdelani z ustreznimi statističnimi metodami. Uporabili smo korelacijske analize, mutiplo regresijsko analizo, analize variance in diskriminantne analize.

Rezultati in diskusija

Korelacije med vrednotami in številom otrok

Najbolj preprost vpogled v odnose med vrednotami in številom otrok dobimo, če izračunamo korelacije med oceno pomembnosti posameznih vrednot ter različnih vrednotnih kategorij na eni strani in številom otrok na drugi. Preglednica 1 nam v drugem stolpcu kaže omenjene korelacije in njihovo statistično signifikantnost (opozarjam, da so zaradi poenostavitve ničle pred decimalno vejico pri vseh preglednicah izpuščene). Kot vidimo, jih med posameznimi vrednotami kar 30 statistično signifikantno korelira s številom otrok. Res je, da je velika večina teh korelacij v rangu nizkih vrednosti korelacijskega koeficienta, ki pa so že zaradi velikosti vzorca statistično pomembne. Noben od dobljenih korelacijskih koeficientov ne presega vrednosti 0,20. Vprašanje pa je, kolikšen je eventualni korelacijski odnos skupnega deleža vrednot, torej multipla korelacija vrednot s številom otrok. Če morda bistveno preseže omenjene nizke vrednosti, bi lahko vseeno jemali vrednote kot dejavnik, ki se pomembno povezuje s številom otrok. K temu vprašanjuj se bomo povrnili pozneje, pri regresijskih analizah, s katerimi se multipla korelacija organsko povezuje.

Bolj zgoščeno sliko o povezavi vrednot s številom otrok nam lahko nudijo vrednotne kategorije, v katere se združujejo posamezne vrednote. Tudi med vrednotnimi kategorijami višjega reda nekatere statistično signifikantno korelirajo s številom otrok. Kot vidimo iz preglednice 1, osebe z več otroki ocenjujejo v primerjavi z osebami z manj otroki kot pomembnejše verske, patriotske, tradicionalne, varnostne in statusne vrednote, kot manj pomembne pa čutne vrednote. Podobno se kaže pozitivna korelacija s številom otrok pri moralnih in potenčnih vrednotah, negativna pa pri hedonskih vrednotah. Med velekategorijami najdemo nizko pozitivno korelacijo s številom otrok pri apolonskih vrednotah (tu se nedvomno odraža vpliv pozitivne korelacije moralnih vrednot, saj izpolnitvene vrednote kot druga velika komponenta apolonskih vrednot ne korelirajo s številom otrok). Pri dionizičnih vrednotah ni pomembne korelacije. To je posledica dejstva, da se medsebojno izničita korelaciji obeh komponent, pozitivna korelacija potenčnih in negativna korelacija hedonskih vrednot. Tako lahko rečemo, da dionizična vrednotna usmerjenost ne korelira bistveno s številom otrok, čeprav korelirata obe njeni glavni sestavni komponenti, a vsaka v nasprotno smer.

Ti prvi podatki so zanimivi, a potrjujejo pričakovanja. Pričakovali bi namreč, da bo pri osebah z več otroki v povprečju močnejše izražen pomen verskih vrednot. Zlasti katoliška krščanska miselnost, ki med versko opredeljenimi Slovenci prevladuje, že po tradiciji spodbuja rodnost in pozitivno gleda na veliko število otrok v družini. S to miselnostjo se verjetno povezujejo tudi tradicionalne vrednote. Naslednja vrednotna kategorija, ki pozitivno korelira s številom otrok so patriotske vrednote: očitno se tudi pri nas patriotizem povezuje s težnjo po večji rodnosti in večji številčnosti naroda. Verski, patriotski in tradicionalni miselnostni tokovi, ki najbolj cenijo velikost družine, število otrok in poudarjajo potrebo po večji rodnosti in porastu prebivalstva, torej ne ostajajo zgolj na idejni ravni. Vrednotne orientacije, kompatibilne s temi tokovi, se dejansko močnejše odražajo pri osebah z večjim številom otrok.

S številom otrok pozitivno korelirata tudi kategoriji statusnih in varnostnih vrednot. Kot kaže, večje število otrok nekaj prispeva k družbeni reputaciji in družbenem statusu, pa tudi k občutjem varnosti, miru in zdravja. Zanimivo je tudi, da družinske vrednote (razumevanje s partnerjem, ljubezen, družinska sreča, zvestoba) ne korelirajo pomembno s številom otrok, se pa korelacija signifikantnosti zelo približuje ($p=0,058$).

Na drugi strani pa nedvomno negativno korelirajo s številom otrok čutne in hedonske vrednote. Je čutno angažiranje, hedonizem, zabava, vznemirljivo življenje nekaj, kar nas pri načrtovanju družine usmerja k temu, da bi imeli manj otrok ali da jih sploh ne bi imeli? To se zdi verjetno. In ponovno lahko opozorimo na to, da si v odnosu do števila otrok hedonska in potenčna vrednotna orientacija, ki sicer korelirata, ne le da ne segata v roke, temveč si oponirata. Hedonizem pledira za manj otrok, statusne težnje pa za več.

Seveda pa ni odveč tudi ponovno opozorilo, da so opisane korelacije vse po vrsti nizke (čeprav pomembne). Odražajo torej povprečne in še to relativno šibke trende, kjer imamo opraviti z zelo številnimi izjemami.

Preglednica 1.

Korelacije (r) in parcialne korelacije (r_{par}) med vrednotami (vrednotnimi kategorijami) in številom otrok.

	Pearsonov r	r_{par} glede na starost	r_{par} glede na vernost	r_{par} glede na starost in vernost
POSAMEZNE VREDNOTE				
poštenost	,090**	,0380	,0716*	,0243
družabno življenje	-,018	,0190	-,0161	,0184
ljubezen do otrok	,104**	,0891**	,0845**	,0759*
sožitje z naravo	,067*	,0077	,0607	-,0003
znanje	,044	,0381	,0419	,0392
dobrota in nesebičnost	,038	,0006	,0202	-,0163
delavnost	,137**	,0666*	,1267**	,0490
dolgo življenje	,082	,0345	,0776*	,0296
ugled v družbi	,063*	,0409	,0452	,0307
razumevanje s partnerjem	,016	,0424	,0009	,0313
svoboda	-,002	,0182	,0083	,0261
moralna načela	,088**	,0198	,0836**	,0175
sožitje in sloga med ljudmi	,067*	,0214	,0586	,0105
uspeh v poklicu	,012	,0430	,0093	,0402
šport in rekreacija	-,104**	-,0151	-,0900**	-,0030
vera v Boga	,173**	,1161**	,0809*	,0412
udobno življenje	,000	,0466	-,0153	,0312
ljubezen do domovine	,127**	,0392	,1058**	,0182
spoštovanje zakonov	,131**	,0485	,1183**	,0320
tovarstvo in solidarnost	,076*	,0292	,0607	,0186
lepota - uživanje lepote	,015	-,0033	,0209	-,0019
mir na svetu	,080*	,0495	,0701*	,0411
ustvarjalni dosežki	,060*	,0761*	,0660*	,0788*
zvestoba	,125**	,1020**	,0968**	,0822**
smisel za kulturo	,094**	,0589	,0987**	,0562
dobri spolni odnosi	-,087**	,0577	-,0678*	,0698*
moč in vplivnost	,068*	,1129**	,0676*	,1103**
denar in imetje	,066*	,0961**	,0680*	,0950**
napredek človeštva	,067*	,0498	,0755*	,0541
izpopolnjevanje samega sebe	-,050	,0031	-,0387	,0092
zdravje	,033	,0475	,0346	,0480
prosti čas	-,134**	-,0579	-,1206**	-,0534
enakopravnost med narodi	,011	-,0119	,0125	-,0110
osebna privlačnost	-,074*	,0085	-,0794*	,0033
polno in vznemirljivo življenje	-,123**	-,0152	-,1101**	-,0048
varnost in neogroženost	,043	,0461	,0421	,0432
družinska sreča	,101**	,0912**	,0852**	,0828**
mir in počitek	,100**	,0600	,0899**	,0498
pravičnost	,053	,0184	,0335	,0036

dobra hrana in pijača	-,020	,0227	-,0194	,0229
prijateljstvo	-,051	-,0169	-,0502	-,0179
modrost	,012	,0247	,0140	,0211
enakost med ljudmi	,052	,0214	,0523	,0179
narodnostni ponos	,135**	,0357	,1159**	,0213
slava in občudovanje	,082**	,0821*	,0692*	,0702*
prostost in gibanje	-,028	,0211	-,0187	,0257
veselje in zabava	-,093**	,0075	-,0894**	,0099
upanje v prihodnost	-,010	,0540	-,0103	,0481
ljubezen	-,055	,0078	-,0724*	-,0065
spoznavanje resnice	,013	,0258	,0014	,0137
red in disciplina	,144**	,0855**	,1339**	,0705*
uživanje v umetnosti	,007	,0213	,0106	,0237
politična uspešnost	,097**	,0897**	,0877**	,0817*
prekašanje drugih	,001	,0540	,0029	,0560
VREDNOTNE KATEGORIJE SREDNJEGA OBSEGA				
čutne vrednote	-,130**	,0034	-,1141**	,0130
varnostne vrednote	,081*	,0675*	,0762*	,0612
statusne vrednote	,080*	,0979**	,0698*	,0903**
patriotske vrednote	,142**	,0416	,1232**	,0221
demokratske vrednote	,059	,0204	,0567	,0144
socialne vrednote	,060	,0794*	,0337	,0612
tradicionalne vrednote	,115**	,0389	,0996**	,0229
kulturne vrednote	,053	,0449	,0589	,0459
spoznavne vrednote	,015	,0302	,0094	,0209
aktualizacijske vrednote	,000	,0338	,0026	,0359
verske vrednote	,173**	,1161**	,0809*	,0412
VREDNOTNE KATEGORIJE VEČJEGA OBSEGA				
hedonske vrednote	-,075*	,0228	-,0730*	,0218
potenčne vrednote	,129**	,0954**	,1119**	,0808*
moralne vrednote	,115**	,0692*	,0898**	,0499
izpolnitvene vrednote	,038	,0372	,0408	,0354
VREDNOTNE KATEGORIJE NAJVEČJEGA OBSEGA				
dionizične vrednote	-,011	,0687*	-,0135	,0658*
apolonske vrednote	,112**	,0549	,0947**	,0397

** p < 0.01

* p < 0.05

Porajajo pa se tudi drugačna razmišljanja. Vrednotne usmeritve korelirajo tudi z drugimi dejavniki, ki pa tudi sami korelirajo s številom otrok. So torej dobljene korelacije morda posredovane, so posledica delovanja drugih spremenljivk? Takoj lahko npr. pomislimo na starost. Starost nedvomno korelira s številom otrok; v našem vzorcu znaša korelacija 0,486, kar pomeni vsekakor substancionalno vrednost. Kot vemo iz raziskav, starost korelira tudi z vrednotnimi orientacijami (pregledno o tem Musek, 2000). Je lahko torej starost moderator dobljenih korelacij? S starostjo npr. upadeta čutna in hedonska orientacija, raste pa število otrok – je morda to prava razlaga za negativno korelacijo med čutno ali hedonsko kategorijo vrednot ter številom otrok? Je starost lahko tudi spremenljivka, ki moderira dobljene pozitivne korelacije? Vemo, da s starostjo naraščajo, verska, tradicionalna in patriotska orientacija.

Če korelacije med vrednotami in številom otrok parcializiramo glede na morebitni vpliv starosti, če torej pri njihovem izračunu uporabimo starost kot kontrolno spremenljivko in izničimo njen vpliv, dobimo dejansko drugačne vrednosti korelacij (podatki o tem so v tretjem stolpcu preglednice 1). Število pomembnih korelacij pri posameznih vrednotah se krepko, skoraj za trikrat zniža.

Vrednote kot napovedovalci števila otrok: regresijska analiza

Nizke korelacije ne pomenijo nujno, da je majhna tudi celotna povezanost vrednot s številom otrok. Z regresijsko analizo (metoda multiple regresije) lahko ugotovimo skupno, multiplo korelacijo vrednot s številom otrok in hkrati izračunamo, v koliki meri lahko napovemo število otrok na podlagi vrednotne orientacije posameznikov. V tej analizi tretiramo vrednote in vrednotne kategorije kot prediktorje in število otrok kot odvisno (kriterijsko) spremenljivko, ki jo napovedujemo.

Če uporabimo vseh 54 posameznih vrednot kot prediktorje odvisne spremenljivke, torej števila otrok, dobimo vrednost multiple korelacije (R) celotne baterije prediktorjev z odvisno spremenljivko. V našem primeru znaša R 0,412, kar pomeni okroglih 17 odstotkov skupne variance med prediktorji in odvisno spremenljivko ($R^2 = 0,17$). To je na pogled malo, a vendar pomeni, da med mnogimi dejavniki, na osnovi katerih lahko napovedujemo število otrok, prispeva vrednotna orientacija kar pomemben delež. Kljub temu, da posamezne vrednote in vrednotne kategorije le nizko korelirajo s številom otrok, je njihova skupna, multipla korelacija v rangu zmerne visoke korelacije. Kot vidimo, torej napovedna vrednost vrednot, kar zadeva število otrok, ni zanemarljiva.

Kot kažejo regresijske analize, so najpomembnejši napovedovalci števila otrok naslednje vrednote: vera v Boga, prosti čas, red in disciplina, smisel za kulturo, polno in vznemirljivo življenje, denar in imetje, mir in počitek, veselje in zabava, slava in občudovanje, ljubezen. Njihova multipla korelacija s številom otrok znaša 0,356, kar pomeni nekaj manj kot 13 odstotkov skupne variance med prediktorji in odvisno spremenljivko. Če primerjamo te podatke s korelacijskimi koeficienti iz preglednice 1, vidimo, da gre v glavnem za iste spremenljivke. Nekatere vrednote, ki sicer zelo signifikantno korelirajo s številom otrok, pa se niso izkazale z ustrežno napovedno vrednostjo, npr. narodnostni ponos, ljubezen do domovine, spoštovanje zakonov, zvestoba. To je zato, ker v postopku multiple regresijske analize odračunamo (parcializiramo) tisti del korelacije med prediktorjem in odvisno spremenljivko, ki gre na račun korelacije prediktorja in odvisne spremenljivke z drugimi prediktorji. Preostane torej čista, z drugimi interkorelacijami neobremenjena korelacija. Z drugimi besedami, običajne korelacije med dvema spremenljivkama so "naravne", "življenjske" korelacije, pri katerih je vsebovan delež tretjih spremenljivk, medtem ko odnosi v regresijskih napovedih kažejo, čisti delež prediktorja samega po sebi pri napovedovanju odvisne spremenljivke.

Multipla korelacija enajstih vrednotnih kategorij srednjega obsega s številom otrok je 0,324 ($R^2 = 0,105$, kar pomeni nekaj več kot 10 odstotkov skupne variance). Od tega gre velika večina napovedne moči ($R = 0,313$) na račun naslednjih šestih kategorij srednjega obsega: verske vrednote, čutne vrednote, patriotske vrednote, kulturne vrednote, statusne vrednote, varnostne vrednote. Ti podatki se skoraj povsem ujemajo s korelacijskimi podatki (glej preglednico 1). Izjema so kulturne vrednote, ki v regresijskih odnosih pridobijo signifikantno napovedno moč, medtem ko jo tradicionalne vrednote izgubijo. Prediktivna moč štirih vrednotnih kategorij večjega obsega ni posebno velika ($R = 0,272$), pri obeh kategorijah največjega obsega (apolonske in dionizične vrednote) pa pade pod mejo prediktivne moči nekaterih posameznih vrednot ($R = 0,126$). Očitno je, da na predikcijo števila otrok vplivajo tudi tiste posamezne vrednote in subkategorije,

ki niso najbolj reprezentativne za vrednotne kategorije večjega in največjega obsega. Še bolj pa znižuje napovedno vrednot vrednotnih velekategorij že omenjeno dejstvo, da se korelacije nekaterih sukategorij medsebojno izničujejo, ker delujejo v nasprotni smeri (to velja npr. za hedonske in potenčne vrednote kot subkategoriji dionizičnih vrednot).

Razlike v vrednotnih orientacijah med skupinami oseb z različnim številom otrok: Analize variance in diskriminantne analize

Doslej smo se pri analizi odnosa med vrednotami in številom otrok opirali predvsem na korelacije in njihove izpeljave. Vendar ne smemo pozabiti, da so v ozadju vseh naših podatkov posamezniki, ki se razlikujejo glede na število otrok. Je smiselno pričakovati, da bodo vsi odnosi, ki nas pri tem zanimajo, linearno povezani s številom otrok? So vse razlike med omenjenimi posamezniki v vrednotnih ocenah in orientacijah linearna funkcija števila otrok? V to lahko upravičeno dvomimo. Domnevamo lahko, da imajo skupine ljudi, ki nimajo otrok, pa tiste, ki imajo enega, dva, tri in več otrok, določene značilnosti, ki niso nujno linearna funkcija števila otrok. Osebe brez otrok, osebe z enim samim otrokom, osebe z dvema, tremi in osebe z veliko otroki se morda v nekaterih pogledih v vrednotah razlikujejo na način, ki ne odraža linearnih trendov glede na število otrok. V nekaterih pogledih so si morda osebe brez otrok bolj podobne z osebami z veliko otroki kot z osebami z malo otroki.

Korelacije, zasnovane na logiki Pearsonovega korelacijskega koeficienta nam malo povedo o odnosih, ki niso linearni. Včasih jih lahko celo povsem ignorirajo in včasih izmaličijo. Zato je potrebno, da si razlike med osebami z različnim številom otrok ogledamo tudi drugače, na način, ki nam bo omogočil vpogled v morebitne nelinearne odnose. S tem namenom smo uporabili analize variance in diskriminantne analize. Prav diskriminantne analize nam lahko razkrijejo latentne dimenzije, ki nasičajo posamezne spremenljivke (v našem primeru vrednote in vrednotne kategorije) v skladu z logiko odnosov, ki se ne odražajo linearno. Odkrijejo nam lahko npr., katere so tiste vrednote, po katerih se osebe določene skupine, npr. osebe z dvema otrokoma, razlikujejo tako od oseb, ki imajo več otrok, kot tudi od oseb, ki imajo manj otrok.

Odločili smo se za analize variance (multivariatno in univariatne) in diskriminantno analizo petih skupin oseb, ki se med seboj razlikujejo po številu otrok. V prvo skupino smo uvrstili osebe brez otrok, v drugo skupino osebe z enim otrokom, v tretjo osebe z dvema otrokoma, v četrto osebe s tremi otroki in v peto osebe s štirimi ali več otroki (kar se nekako šteje kot veliko število otrok). Uporabili smo enosmerne analize variance med omenjenimi skupinami pri posameznih vrednotah in pri vrednotnih kategorijah višjega reda (kategorije srednjega, večjega in največjega obsega). V vsakem primeru so bile skupine oseb z različnim številom otrok vir variance, vrednota oziroma vrednotna kategorija pa spremenljivka.

Rezultati multivariatnih analiz variance kažejo statistično pomembne učinke faktorja števila otrok pri vseh treh skupinah odvisnih spremenljivk, pri posameznih vrednotah ter pri vrednotnih kategorijah višjega reda. To velja za vse izračunane indikatorje statistične pomembnosti (Pillai, Wilks, Hotelling in Roy), ki so vsi krepko signifikantni ($p < 0,0001$). Zato smo izvedli v vseh primerih tudi enosmerne univariatne analize variance. Preglednica 2 kaže sumarne rezultate enosmerne analize variance za posamezne vrednote in vrednotne kategorije. Kot vidimo, se pri mnogih vrednotah kažejo signifikantne razlike med skupinami z različnim številom otrok. Kar zadeva vrednotne kategorije višjega reda, se pojavljajo pomembne razlike med skupinami pri vseh kategorijah srednjega, večjega in največjega obsega, razen pri dionizičnih vrednotah, kjer se pomembne razlike pri obeh komponentah (hedonske in potenčne

vrednote) izničijo zaradi nasprotne usmerjenosti. Kot vidimo, so analize variance jasno pokazale, da se skupine ljudi z različnim številom otrok razlikujejo v vrednotnih usmeritvah, vsekakor se je to pokazalo bolj izrazito kot pri samih korelacijah. Vidimo pa tudi, da se najvišje F vrednosti po pravilu pokažejo pri vrednotah in vrednotnih kategorijah, kjer so tudi korelacije najvišje.

Preglednica 2.

Sumarni pregled rezultatov enosmernih analiz variance med skupinami oseb z različnim številom otrok za posamezne vrednote in vrednotne kategorije.

	Wilksov Lambda	F	df1	df2	p
POSAMEZNE VREDNOTE					
poštenost	,978	5,629	4	984	,000
družabno življenje	,991	2,123	4	984	,076
ljubezen do otrok	,975	6,284	4	984	,000
sožitje z naravo	,991	2,338	4	984	,054
znanje	,985	3,714	4	984	,005
dobrota in nesebičnost	,986	3,580	4	984	,007
delavnost	,947	13,640	4	984	,000
dolgo življenje	,985	3,720	4	984	,005
ugled v družbi	,992	1,996	4	984	,093
razumevanje s partnerjem	,995	1,161	4	984	,327
svoboda	,992	2,066	4	984	,083
moralna načela	,982	4,533	4	984	,001
sožitje in sloga med ljudmi	,983	4,252	4	984	,002
uspeh v poklicu	,990	2,604	4	984	,035
šport in rekreacija	,981	4,845	4	984	,001
vera v Boga	,956	11,216	4	984	,000
udobno življenje	,999	,361	4	984	,836
ljubezen do domovine	,976	6,043	4	984	,000
spoštovanje zakonov	,968	8,034	4	984	,000
tovarstvo in solidarnost	,991	2,342	4	984	,053
lepota - uživanje lepote	,992	1,948	4	984	,100
mir na svetu	,983	4,317	4	984	,002
ustvarjalni dosežki	,985	3,839	4	984	,004
zvestoba	,970	7,660	4	984	,000
smisel za kulturo	,981	4,645	4	984	,001
dobri spolni odnosi	,981	4,712	4	984	,001
moč in vplivnost	,984	4,022	4	984	,003
denar in imetje	,990	2,370	4	984	,051
napredek človeštva	,986	3,440	4	984	,008
izpopolnjevanje samega sebe	,985	3,807	4	984	,004
zdravje	,997	,784	4	984	,535
prosti čas	,980	5,108	4	984	,000
enakopravnost med narodi	,995	1,168	4	984	,323
osebna privlačnost	,989	2,846	4	984	,023
polno in vznemirljivo življenje	,971	7,276	4	984	,000
varnost in neogroženost	,986	3,478	4	984	,008

družinska sreča	,973	6,898	4	984	,000
mir in počitek	,984	3,930	4	984	,004
pravičnost	,987	3,228	4	984	,012
dobra hrana in pijača	,998	,491	4	984	,742
prijateljstvo	,979	5,274	4	984	,000
modrost	,992	2,102	4	984	,079
enakost med ljudmi	,992	1,870	4	984	,113
narodnostni ponos	,970	7,544	4	984	,000
slava in občudovanje	,991	2,181	4	984	,069
prostost in gibanje	,990	2,396	4	984	,049
veselje in zabava	,982	4,497	4	984	,001
upanje v prihodnost	,990	2,511	4	984	,040
ljubezen	,994	1,468	4	984	,210
spoznavanje resnice	,989	2,814	4	984	,024
red in disciplina	,964	9,230	4	984	,000
uživanje v umetnosti	,992	2,062	4	984	,084
politična uspešnost	,987	3,267	4	984	,011
prekašanje drugih	,996	,877	4	984	,477
VREDNOTNE KATEGORIJE					
SREDNJEGA OBSEGA					
čutne vrednote	,967	8,364	4	989	,000
varnostne vrednote	,983	4,352	4	989	,002
statusne vrednote	,987	3,182	4	989	,013
patriotske vrednote	,969	7,961	4	989	,000
demokratske vrednote	,986	3,428	4	989	,009
socialne vrednote	,981	4,683	4	989	,001
tradicionalne vrednote	,959	10,639	4	989	,000
kulturne vrednote	,982	4,449	4	989	,001
spoznavne vrednote	,984	3,996	4	989	,003
aktualizacijske vrednote	,981	4,778	4	989	,001
verske vrednote	,956	11,488	4	989	,000
VREDNOTNE KATEGORIJE					
VEČJEGA OBSEGA					
hedonske vrednote	,986	3,411	4	990	,009
potenčne vrednote	,975	6,289	4	990	,000
moralne vrednote	,963	9,489	4	990	,000
izpolnitvene vrednote	,980	5,049	4	990	,000
VREDNOTNE KATEGORIJE					
NAJVEČJEGA OBSEGA					
dionizične vrednote	,992	1,984	4	990	,095
apolonske vrednote	,968	8,227	4	990	,000

Z diskriminantnimi analizami v bistvu raziskujemo latentni prostor spremenljivk, ki prispevajo k razlikovanju (diskriminiranju) določenih skupin. V našem primeru so vrednote in vrednotne kategorije te spremenljivke, diskriminantne analize pa izračunavajo latentne dimenzije, ki pojasnjujejo njihovo diskriminativno variabilnost glede na skupine oseb z različnim številom otrok.

Najprej si oglejmo rezultate diskriminantne analize posameznih vrednot. Preglednica 3 kaže rotirano matriko nasičenj posameznih vrednot s prvima dvema diskrimi-

nantnim funkcijama, ki sta se izkazali kot statistično pomembni. Prva dimenzija pojasnjuje 52 odstotkov celotne diskriminativne variance (Wilksov lambda = 0,643; $\chi^2 = 423,605$; $p < 0,001$), druga pa 26,2 odstotka (Wilksov lambda = 0,803; $\chi^2 = 210,447$; $p = 0,004$); obe skupaj torej pojasnujeta 78,6 odstotka variance. Tretja dimenzija se ni izkazala kot statistično signifikantna, vendar pojasnjuje še vedno 13,4 odstotka variance in tudi zadnja še 8 odstotkov.

Skupinski centriodi diskriminantnih funkcij kažejo, da prva funkcija močno ločuje skupino brez otrok (0,445) od skupine z največ otroki (-1,241), medtem ko so ostale skupine neke vmes na približno podobnih pozicijah. Pozitivna nasičenja prve funkcije torej pomenijo razlikovanje v smeri skupine brez otrok, negativna pa v smeri skupine z največ otroki. Kot vidimo iz preglednice 3, največ prispevajo k razliki med omenjenima skupinama vrednote polno in vznemirljivo življenje, dobri spolni odnosi, izpopolnjevanje samega sebe, veselje in zabava, prijateljstvo, prosti čas, šport in rekreacija, osebna privlačnost, upanje v prihodnost, prostost in gibanj; pri teh je razlika med omenjenima skupinama najbolj izrazita, s tem da jih relativno visoko ceni skupina brez otrok in nizko skupina z največ otrok. Negativna nasičenja imamo na drugi strani pri vrednotah vera v Boga, slava in občudovanje in ljubezen do domovine, pri katerih je največja razlika v obratni smeri: visoko jih ceni skupina z največ otroki in nizko skupina z najmanj otroki.

Preglednica 3.

Nasičenja posameznih vrednot s štirimi diskriminantnimi funkcijami pri skupinah oseb z različnim številom otrok.

	Diskriminantna funkcija			
	1	2	3	4
polno in vznemirljivo življenje	,449	,010	,025	-,063
dobri spolni odnosi	,414	,021	-,032	,202
izpopolnjevanje samega sebe	,397	,103	,089	,226
veselje in zabava	,381	,062	,014	-,044
prijateljstvo	,371	,036	,325	,136
prosti čas	,335	-,189	-,037	,247
šport in rekreacija	,325	-,071	,040	-,035
osebna privlačnost	,322	,009	,041	,076
upanje v prihodnost	,307	,147	,157	,133
prostost in gibanje	,301	,093	,164	,112
spoznavanje resnice	,288	,263	,151	,050
svoboda	,271	,167	,038	,141
uživanje v umetnosti	,261	,221	,086	,070
modrost	,234	,204	,103	,139
lepota - uživanje lepote	,219	,164	,162	,148
ljubezen	,212	,060	-,090	,015
enakopravnost med narodi	,188	,178	,053	,051
dobra hrana in pijača	,125	,074	-,040	,036
red in disciplina	-,007	,432	,047	,175
spoštovanje zakonov	,077	,405	,202	,208
poštenost	,110	,397	-,031	,114
delavnost	-,004	,391	-,026	,376
narodnostni ponos	-,008	,361	,070	,200
ljubezen do domovine	-,061	,346	,132	,080

smisel za kulturo	,146	,301	,249	,171
pravičnost	,201	,300	,108	,133
ustvarjalni dosežki	,211	,295	,086	,195
moralna načela	,078	,292	,016	,192
denar in imetje	,077	,290	,026	,031
tovaristvo in solidarnost	,061	,276	,145	-,016
dolgo življenje	,046	,274	,033	,150
znanje	,251	,271	,113	,214
moč in vplivnost	,214	,249	,211	,243
mir in počitek	,054	,226	,212	,201
enakost med ljudmi	,111	,221	,154	,062
vera v Boga	-,253	,197	,474	-,081
politična uspešnost	,076	,217	,248	,136
družabno življenje	,133	-,049	,247	,046
ugled v družbi	,052	,127	,223	,136
slava in občudovanje	-,104	,062	,201	,091
prekašanje drugih	,108	,046	,149	-,013
mir na svetu	,022	,077	,094	,387
družinska sreča	,007	,218	-,048	,329
varnost in neogroženost	,230	,164	,155	,316
sožitje in sloga med ljudmi	,148	,208	,109	,314
zvestoba	,032	,301	,047	,309
uspeh v poklicu	,241	,097	,112	,302
napredek človeštva	,091	,168	,076	,286
ljubezen do otrok	-,054	,213	-,062	,263
dobrota in nesebičnost	,232	,233	,069	,250
razumevanje s partnerjem	,079	,016	,036	,239
sožitje z naravo	,039	,134	,130	,217
zdravje	,032	,054	,027	,155
udobno življenje	,087	,058	,017	,092

* Statistično pomembni sta prvi dve diskriminantni funkciji. V tabelo smo vključili tudi nasičenja s tretjo in četrto funkcijo, ker pojasnjujeta ti funkciji še vedno kar precejšen odstotek diskriminantne variance (glej tudi besedilo).

Druga diskriminantna funkcija razlikuje predvsem med skupino brez otrok (grupni centroid ima vrednost -0,507) in skupinama z dvema otrokoma (0,343) ter tremi otroki (0,272). Kot vidimo, imajo najvišja pozitivna nasičenja s to funkcijo vrednote red in disciplina, spoštovanje zakonov, poštenost, delavnost, narodnostni ponos, ljubezen do domovine, smisel za kulturo, pravičnost, ustvarjalni dosežki, moralna načela, denar in imetje, tovaristvo in solidarnost, dolgo življenje, znanje, moč in vplivnost, mir in počitek ter enakost med ljudmi. To so vrednote, kjer je relativno največja razlika med osebami brez otrok in osebami z dvema ali tremi otroki, s tem da te vrednote osebe brez otrok relativno nižje ocenjujejo kot osebe z dvema ali tremi otroki.

Tretja diskriminantna funkcija, ki po statistični signifikantnosti sicer že zaostaja, a pojasnjuje še vedno 13,4 odstotka diskriminativne variance, ločuje predvsem skupino s štiri ali več otroki in skupino s tremi otroki na eni strani (ustrezna grupna centroida sta 0,749 in 0,534) zlasti od skupine z enim samim otrokom (-0,487). Med omenjenimi skupinami so najbolj različne ocene pri vrednotah vera v Boga, prijateljstvo, politična

uspesnost, družabno življenje, ugled v družbi, spoštovanje zakonov ter slava in občudovanje; te vrednote relativno visoko ocenjujejo osebe z največ otroki in tiste s tremi otroki, relativno nizko pa osebe z enim samim otrokom. Zanimiva, čeprav statistično nepomembna je četrta funkcija (še vedno pojasnjuje okrog 8 odstotkov diskriminativne variance), ker kaže na vrednote, ki jih podobno ocenjujeta skupina brez otrok (grupni centroid -0,401) in skupina z največ otroki (grupni centroid -0,583). Obe v primerjavi z drugimi skupinami relativno nizko ocenjujeta vrednote mir na svetu, delavnost, družinska sreča, varnost in neogroženost, sožitje in sloga med ljudmi, zvestoba in uspeh v poklicu. Te vrednote relativno najvišje ocenjujeta skupina z enim in skupina s tremi otroki.

Ugotovljene izsledke potrjujejo tudi diskriminantne analize vrednotnih kategorij višjega reda (glej preglednici 4 in 5). Pri osebah z največ otroki so zlasti verske in potenčne vrednote diskriminativno poudarjene, nižje pa so ocene čutnih in hedonskih vrednot. Te relativno višje ocenjujejo osebe z malo otroki in osebe brez otrok. Tako namreč kažejo nasičenja s prvo diskriminantno funkcijo tako pri vrednotnih kategorijah srednjega obsega (preglednica 4, drugi stolpec), kot pri vrednotnih kategorijah večjega obsega (preglednica 5, drugi stolpec). V obeh primerih ločuje funkcija predvsem osebe z največ otroki od oseb z najmanj otroki ali brez otrok. Nasičenja z drugo diskriminantno funkcijo pri kategorijah srednjega obsega kažejo, da so tradicionalne in patriotske vrednote relativno poudarjene pri osebah, ki imajo dva ali tri otroke (preglednica 4, tretji stolpec), relativno malo pa so pri teh osebah poudarjene tako verske kot čutne vrednote. Ta funkcija namreč ločuje osebe, ki imajo dva ali tri otroke od oseb, ki imajo bodisi največ otrok in tudi oseb, ki so brez otrok. Zelo podoben značaj razlikovalni značaj ima druga diskriminantna funkcija pri kategorijah večjega obsega (preglednica 5, tretji stolpec), ki kaže na relativno visoko oceno moralnih vrednot pri osebah z dvema ali tremi otroki in hkrati relativno nizko oceno tako hedonskih kot potenčnih vrednot pri teh osebah. Tretja diskriminantna funkcija pri kategorijah srednjega obsega ločuje zlasti osebe z največ otroki od oseb brez otrok (preglednica 4, četrti stolpec). Pri prvih izstopajo primerjalno višje ocene verskih, patriotskih in socialnih vrednot (najnižja nasičenja s funkcijo), pri drugih pa ocene čutnih, spoznavnih in kulturnih vrednot (najvišja nasičenja s funkcijo). Podobno je tudi s tretjo funkcijo pri kategorijah večjega obsega, ki spet ločuje osebe z največ otroki od oseb brez otrok (preglednica 5, četrti stolpec). Pri prvih so bolj v ospredju moralne in izpolnitvene vrednote, pri drugih pa hedonske vrednote. Četrta diskriminantna funkcija ima v obeh primerih zanemarljiv značaj (ne pojasnjuje več kot dva odstotka variance), zato je seveda nismo upoštevali. Pri vrednotnih kategorijah največjega obsega diskriminantna analiza ne prispeva nič bistveno novega, saj gre le za dve kategoriji: edina pomembna diskriminantna funkcija kaže na to, da so pri osebah z dvema ali tremi otroki apolonske vrednote relativno višje, dionizične pa nižje cenjene kot pri osebah bodisi brez otrok ali pa z največ otroki (pri osebah z enim otrokom ta tendenca ni tako izrazita).

Preglednica 4.

Nasičena vrednotnih kategorij srednjega obsega s tremi diskriminantnimi funkcijami pri skupinah oseb z različnim številom otrok.

	Diskriminantna funkcija		
	1	2	3
verske vrednote	,797	,091	,001
tradicionalne vrednote	-,033	,736	,252
patriotske vrednote	,184	,622	,090
čutne vrednote	-,090	,036	,782
spoznavne vrednote	,172	,471	,626
kulturne vrednote	,208	,471	,544
varnostne vrednote	,151	,200	,279
aktualizacijske vrednote	,045	,258	,573
socialne vrednote	-,126	,326	,099
demokratske vrednote	,109	,317	,335
statusne vrednote	,334	,169	,296

Preglednica 5.

Nasičena vrednotnih kategorij večjega obsega s tremi diskriminantnimi funkcijami pri skupinah oseb z različnim številom otrok.

	Diskriminantna funkcija		
	1	2	3
potenčne vrednote	,887	,170	,345
moralne vrednote	,887	,953	,117
hedonske vrednote	,337	,132	,895
izpolnitvene vrednote	,271	,307	,282

Rezultati diskriminantnih analiz torej potrjujejo izsledke analiz variance, a jih tudi dopolnjujejo z vpogledom v dimenzije latentnega diskriminativnega vrednotnega prostora, ki določa razliko med petimi skupinami oseb z različnim številom otrok.

Splošna diskusija in zaključki

Izsledki naše raziskave so potrdili hipotezo, da so ocene pomembnosti vrednot in vrednotnih kategorij povezane s številom otrok, ki jih ima posamezna oseba. Ti izsledki kažejo, da se z večjim številom otrok povezujejo predvsem moralne, pa tudi potenčne vrednote (med vrednotnimi kategorijami srednjega obsega zlasti verske, tradicionalne, patriotske, varnostne in statusne vrednote), medtem ko se pri osebah brez otrok in osebah z manjšim številom otrok bolj povezujejo hedonske in čutne vrednote.

Vrednote in vrednotne usmeritve gotovo niso visok, vsekakor pa tudi ne ravno zanemarljiv napovedovalec števila otrok pri posameznikih oziroma v družini. Na podlagi vrednotnih usmeritev lahko napovemo oziroma pojasnimo 17 odstotkov variabilnosti v številu otrok. Na podlagi vrednosti diskriminantnih funkcij pa tudi lahko kar 40,5 odstotka posameznih primerov pravilno klasificiramo v skupine z različnim številom otrok. To ni malo glede na to, da na število otrok vpliva zelo veliko dejavnikov. Vrednote zavzemajo med njimi kar pomembno mesto, gotovo pa z nekaterimi od njih tudi korelirajo.

Naši izsledki tudi kažejo, da odnosi med ocenami pomembnosti vrednot (vrednotnih kategorij) in številom otrok niso vedno linearni. Diskriminantne analize so pokazale, da se pojavljajo nekatere podobne vrednotne usmeritve tudi pri skupinah oseb, ki imajo različno število otrok (celo pri osebah brez otrok in osebah z največ otroki). Obstaja torej več dimenzij, vzdolž katerih lahko iščemo signifikantne razlike med osebami z različnim številom otrok in ne samo dimenzija, ki ločuje te skupine linearno v sorazmerju s številom otrok.

Seveda se moramo zavedati dejstva, da število otrok pri mnogih ljudeh ni fiksna kategorija. Isti posameznik se lahko v življenju pojavi v več kategorijah. Osebe, ki imajo več otrok, najprej niso imele nobenega, nato enega, dva itd. Kljub temu se lahko vrednotna orientacija povezuje s številom otrok v danem trenutku. Kot je pokazala naša dodatna raziskava na istem vzorcu, je korelacija med dejanskim številom otrok in oceno idealne velikosti družine (torej idealnega števila otrok) statistično sicer zelo pomembna, vendar razmeroma nizka ($r = 0,177$; $p < 0,001$). A ta korelacija se bistveno poveča, če ne upoštevamo oseb, ki so (še) brez otrok, tedaj namreč znaša r že $0,292$. Očitno je kar precej oseb, ki menijo, da dejansko število otrok, ki jih imajo, ne ustreza njihovemu idealu – imajo jih lahko manj in si jih še želijo, ali pa tudi več, kot menijo, da je idealno. Diskrepanca je posebno velika pri osebah, ki nimajo otrok: le štirje promili teh oseb smatrajo, da je idealna družina družina brez otrok (v celotnem vzorcu je takšnih le en promil), večina jih meni, da je idealna družina družina s dvema otrokoma (56,3 odstotka) ali pa družina s tremi otroki (31,1 odstotek). Tu se skorajda ne razlikujejo od drugih oseb v vzorcu, ki ocenjujejo za najbolj idealni družino z dvema otrokoma (53,8 odstotka) in družino s tremi otroki (32,9 odstotka). Razumljivo je potemtakem, da bo ujemanje med dejanskim stanjem in željami največje pri osebah, ki imajo dva ali tri otroke. In res, osebe, ki imajo dva otroke, po večini (58,6 odstotka) menijo, da naj to velja tudi za idealno družino, medtem ko je pri osebah s tremi otroki večinski ideal družina s tremi otroki (58,3 odstotka). Zanimivo je, da tudi osebe, ki imajo štiri otroke, ocenjujejo kot idealnejšo družino z manjšim številom otrok (največ jih je za tri otroke; kaj naj na to poreče njihov zadnji otrok?). Podobna tendenca je tudi pri osebah s še več otroki, vendar je teh razmeroma malo v vzorcu. Problematika odnosa med dejanskim številom otrok in idealnim oziroma načrtovanim številom je tako pomembna in zanimiva, da se je tukaj dotikamo le mimogrede, v prihodnje pa ji bomo posvetili posebno raziskavo.

Raziskovanje dejavnikov, ki se povezujejo z odločitvami za rojstvo in številom otrok, je pomembno ne samo z znanstvenega in strokovnega vidika, temveč ima tudi družbeni in praktični pomen. Število otrok in populacijska gibanja so temelj človeške biološke in tudi sociokulturne reprodukcije. Sodobna družba skuša vplivati na populacijske tokove in načrtovanje družine ter rojevanje in število otrok so že nekaj časa pomembna postavka družbenega načrtovanja, ne nazadnje tudi zato, ker imajo populacijske značilnosti tudi pomembne korelate na ekonomskem in na psihosocialnem področju. Povezujejo se npr. z ekonomskimi spremenljivkami, kot tudi z ocenami in kazalci kakovosti življenja, psihičnega zdravja in počutja. Odnosi med temi značilnostmi so kompleksni. Nizko število otrok je npr. lahko spremljevalec višjega socio-ekonomskega standarda in višje kakovosti življenja za določeno obdobje, a je seveda istočasno lahko pogubno na daljši rok. Zato je raziskovanje dejavnikov, ki se povezujejo s populacijskimi značilnostmi, vsekakor dobrodošlo tudi z družbenih, družbenopolitičnih in ekonomskih vidikov. Zlasti pomembno je takrat, ko lahko opozori na kritično stanje, ki ima lahko dolgoročne dramatične posledice. Celo veliki narodi kot lahko v času nekaj generacij ogrozijo svoj obstoj, če pade raven rojevanja pod kritično mejo. Takšna nevarnost preti danes, paradoksalno morda najbolj prav največji naciji, t.j.

Kitajcem. Pri manjših narodih je takšna nevarnost seveda še pogostejša in Slovenci se že nekaj časa gibljemo na kritičnih mejah rodnosti. Tudi v našem vzorcu, ki je dokaj reprezentativen, je povprečno število otrok le 1,48.

Poseben dodatni pomen ima raziskovanje vseh omenjenih dejavnikov za strokovno delovanje, zlasti na področju načrtovanja družine, urejanja družinskih odnosov, zdravstva in socialnega dela. Pomislimo samo na področja osebnega, partnerskega in družinskega svetovanja ter terapije, kjer so otroci, nega in vzgoja otrok pogosto ključnega pomena. Ustrezne vrednotne orientacije so lahko podlaga družinskega življenja in hkrati družbene politike, ki sta usmerjena k otroku (Schulze, 2000). Vse to je še toliko bolj pomembno v času, ko se družinsko življenje sooča s številnimi izzivi in tudi vse večjim obsegom novih oblik in možnosti.

Poznavanje vrednotnih usmeritev, ki se povezujejo z odnosom do otrok in še posebej s številom otrok, ki jih imamo, je lahko dragocen prispevek pri načrtovanju družbenih, političnih, ekonomskih, pravnih, zdravstvenih, socialno varstvenih in psiholoških ukrepov v zvezi z družino in populacijskimi gibanji, ki jim sodobna družba hočeš nočeš posveča pozornost. Usmerjanje vrednotne vzgoje in družbenega vrednotnega sistema k vrednotam in vrednotnim kategorijam, ki spodbujajo začelno število otrok in rast družine, je lahko eden izmed najučinkovitejših ukrepov v strategiji populacijskega in družinskega načrtovanja.

Literatura

- Bankowski, J. P. (2001). *Remaking the Godly Marriage: Gender Negotiation in Evangelical Families*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Benokraitis, N. V. (Ed) (2000). *Feuds about Families: Conservative, Centrist, Liberal, and Feminist Perspectives*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Bianchi, S. M. (2001). *Continuity and Change in the American Family*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Bond, M. H. (1988). Finding universal dimensions of individual variation in multicultural studies of values: The Rokeach and Chinese Value Surveys. *Journal of Personality and Social Psychology*, 55, 6, 1009-1015.
- Cowan, C. P., & Cowan, P. A. (2000). *When Partners Become Parents: The Big Life Change for Couples*. Mahway, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Crittenden, A. (2001). *The Price of Motherhood: Why the Most Important Job in the World Is Still the Least Valued*. New York: Henry Holt and Company.
- de Barbieri, T. (1993). Gender and population policies: Some reflections. *Reproductive Health Matters*. No. 1. May.
- Berer, M. (1993). Population and family planning policies: Women-centered perspectives. *Reproductive Health Matters*, 1, 4-12.
- Dixon-Mueller, R. (1993). The sexuality connection in reproductive health. *Studies in Family Planning*, 24(5), 269-282.
- Foley, P., Roche, J., & Tucker, S. (Eds.) (2001). *Children in Society: Contemporary Theory, Policy and Practice*. New York: Palgrave.
- Gardner, G. T. & Stern, P. C. (1996). *Environmental Problems and Human Behavior*. Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Beverly-Hills, Sage.
- Hong, S., & Seltzer, J. (1994). The impact of family planning on women's lives: Toward a conceptual framework and research agenda. *Family Health International Working Papers*. No. WP94-02. September.
- Houseknecht, S. K., & Pankhurst, J. G. (Eds.) (2000). *Family, Religion, and Social Change in Diverse Societies*. New York: Oxford.
- Jacobson, J. L. (1992). Gender bias: Roadblock to sustainable development. *Worldwatch Paper* 110. September.

- Leung, K., Bond, M. H. and Schwartz, S. H. (1995). How to explain cross-cultural differences: Values, valences and expectancies? *Asian Journal of Psychology*, 1, 70-75.
- Musek, J. (1995). *Ljubezen, družina, vrednote*. Ljubljana: Educy.
- Musek, J. (2000). *Nova psihološka teorija vrednot*. Ljubljana: Educy.
- Rokeach, M. (1973). *The Nature of Human Values*. New York: Free Press.
- Schuler, S. R., & Hashemi, S. M. (1993). Defining and studying empowerment of women: A research note from Bangladesh. *JSI Working Paper*. No. 3. April.
- Schulze, H.-J., (Ed.) 2000. *Stability & Complexity: Perspectives for a Child-Oriented Family Policy*. Amsterdam: VU University Press.
- Shanley, M. L. (2001). *Making Babies, Making Families: What Matters Most in an Age of Reproductive Technologies, Surrogacy, Adoption, and Same-Sex and Unwed Parents*. Boston: Beacon Press.
- Smith, P. B. & Schwartz, S. H. (1997). Values. In J. W. Berry, M. H. Segall & C. Kagitçibasi (eds.), *Handbook of cross-cultural psychology*, 2nd edn, Vol 3. Boston: Allyn and Bacon.
- Smith, P. B. and Bond, M. H. (1998). *Social psychology across cultures*, 2nd edn. London: Prentice-Hall Europe.
- Stycos, J. M. (1995). Psychosocial consequences for women of contraceptive use: Needed research. *Population and Development Program Working Paper Series*. No. 95-12. Ithaca, NY: Cornell University.
- Thornton, A., (Ed.) (2001). *The Well-Being of Children and Families: Research and Data Needs*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Triandis, H. C. (1995). *Individualism and collectivism*. Boulder, CO: Westview.
- Waszak, C., Mayette, M., & Joanis, C. (1994). Family planning and the quality of women's lives: A theoretical framework. Referat na letnem srečanju American Public Health Association, Washington, D. C., November 1-2, 1994.

Razlike med spoloma v vrednostnih ocenah spolno stereotipnih osebnostnih lastnosti

ANDREJA AVSEC

Univerza v Ljubljani,

Filozofska fakulteta,

Oddelek za psihologijo,

Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

andreja.avsec1@guest.arnes.si

IZVLEČEK

Osebnostne lastnosti predstavljajo eno najpomembnejših komponent stereotipov o moških in ženskah. Vsebinsko se lastnosti, ki naj bi bile bolj značilne za povprečnega moškega, nanašajo predvsem na asertivne in nadzorovalne tendence; lastnosti, ki naj bi bile bolj značilne za povprečno žensko, pa predvsem na skrb za dobro drugih. V raziskavi analiziramo subjektivne vrednostne ocene teh lastnosti, torej kako pozitivno oziroma negativno udeleženci raziskave ocenjujejo posamezno lastnost. Rezultati kažejo, da so udeleženci obeh spolov označili lastnosti, značilne za povprečno žensko, bolj pozitivno od lastnosti, značilnih za povprečnega moškega. Vzrok za te razlike je lahko višja socialna zaželenost lastnosti, ki vplivajo na boljše medosebne odnose in kažejo na skrb za potrebe drugih v primerjavi s tistimi, ki se nanašajo na izražanje lastnega jaza in zadovoljevanje lastnih potreb. Zaradi večjih razlik med spoloma smo posebej analizirali rezultate moških in ženskih ocenjevalcev in ugotovili, da pripadniki posameznega spola bolj pozitivno ocenjujejo lastnosti, značilne za njihov kot nasprotni spol, kar je v skladu s splošno težnjo po favoriziranju lastne skupine.

Ključne besede: spolni stereotipi, agentnost, komunost, osebnostne lastnosti.

ABSTRACT

DIFFERENCES BETWEEN SEXES IN THE ESTIMATIONS OF GENDER STEREOTYPICAL PERSONALITY TRAITS

Beliefs about personality characteristics predominate in gender stereotypes; men are seen as more agentic and women as more communal. The agentic dimension pertains primarily to assertive and controlling tendency; whereas in communal dimension caring and nurturing qualities predominate. In the present research subjective estimations of trait's positiveness were analysed. Participants evaluated traits, characteristic for average women as more positive according to traits characteristic for average men. These differences might reflect the high social desirableness of traits, which affect the quality of interpersonal relationships

compared to those referring to orientation toward the self and satisfaction of one's own needs. Due to important differences between sexes the results of men and women were separately analysed. Results are according to a tendency toward favouring in-group characteristics.

Key words: gender stereotypes, agency, communion, personality traits

Stereotipi igrajo pomembno vlogo pri ocenjevanju posameznikov kot predstavnikov določenih družbenih skupin, zato so bili pogosto predmet psihološkega proučevanja; od Lippmana (1922; po Eagly in Dielman, 1997) in Allporta (1954; po Eagly & Dielman, 1997), ko je bila netočnost in obrambna funkcija glavni del opredelitve stereotipov, do danes, ko raziskovalci pojmujejo stereotipe kot integralni del procesiranja informacij (Fiske in Taylor, 1991). Spol predstavlja eno od pomembnih socialnih kategorij zato je raziskovalce zanimala vsebina spolnih stereotipov stereotipov o povprečnem oziroma prototipičnem predstavniku moških in povprečni oziroma prototipični predstavnici žensk, je bila pogosto predmet raziskav. Ena starejših in še vedno pogosto citiranih je raziskava, v kateri so identificirali dve skupini lastnosti, povezanih z moškimi in ženskami: toplino in ekspresivnost, za kateri je večina udeležencev menila, da sta bolj značilni za ženske, ter kompetentnost in racionalnost, za kateri so udeleženci menili, da sta bolj značilni za moške (Broverman, Broverman, Clarkson, Rosenkrantz in Vogel, 1970). Spence, Helmreich in Stapp (1974) v svoji raziskavi navajajo podobne faktorje.

Pri obeh raziskavah je bil poudarek na osebnostnih lastnostih, vendar so deli spolnih stereotipov tudi zunanji videz, vedenjske vloge in poklici (Deaux in Lewis, 1984). Maskuline oblike teh komponent so bolj značilne za moške, feminine pa za ženske, vendar ne izključno. Avtorici tudi ugotavljata, da poznavanje ene komponente spolnega stereotipa implicira obstoj drugih komponent v skladu s spolnimi stereotipi, pri čemer ima zunanji videz najmočnejši vpliv. Podobno sta Ashmore in Del Boca (1979) analizirala vsebino spolnih stereotipov in identificirala tri kategorije lastnosti: definirajoče (primarni spolni znaki), identifikacijske (sekundarni spolni znaki- zunanji videz) in opisne (osebnostne lastnosti). Če konceptualiziramo te tri vrste značilnosti v hierarhijo, se prekrivanje med stereotipno žensko in stereotipnim moškim povečuje, ko gremo v smeri od definirajočih atributov k opisnim. Udeleženci raziskave so ciljne osebe ocenili bolj različno na fizični kot psihični dimenziji, zato so tudi informacije o fizičnih lastnostih diagnostično več vredne kot manj diferencirane informacije o osebnostnih lastnostih.

Najmočnejša komponenta spolnih stereotipov pa se vendarle nanaša na osebnostne lastnosti. Maskuline osebnostne lastnosti, ki naj bi bile bolj značilne za moške kot ženske, lahko vsebinsko označimo kot agentne lastnosti ("agency", Bakan, 1966). Dimenzija "agentnosti" se nanaša primarno na asertivne in nadzorovalne tendence (npr. agresivnost, ambicioznost, dominantnost, učinkovitost, voditeljsko vedenje) in neodvisnost od drugih ljudi (neodvisnost, zanašanje nase, samozadostnost, individualizem). Nekateri dodatni "agentni" atributi se nanašajo še na osebno učinkovitost (npr. samozaupanje, občutek superiornosti, lahko odločanje) in vidike osebnega stila (npr. direktnost, pustolovstvo, nepripravljenost na vdajo).

Feminine lastnosti, torej lastnosti, ki so po mnenju ocenjevalcev bolj značilne za ženske kot moške, pa lahko glede na vsebino, na katero se nanašajo, označimo kot "komune" ("communion", Bakan, 1966). Dimenzija "komunosti" se primarno nanaša na

skrb za dobro drugih (vdanost, sposobnost popolne posvetitve drugim, želja po umirjanju napetosti in negativnih čustev, pripravljenost pomagati, prijaznost, sočutnost, ljubezen do otrok). Nekatere tipično ženske lastnosti se nanašajo še na interpersonalno senzitivnost in emocionalno ekspresivnost ter vidike osebnega stila (npr. nežnost, blaga govornica). Medkulturne raziskave kažejo, da ta dvodimenzionalna karakterizacija spolov v smislu moške "agentnosti" in ženske "komunosti" ni omejena le na zahodne družbe (Best in Williams, 1993).

Spolne stereotipe in z njimi povezani dimenziji agentnosti in komunosti oziroma ekspresivnosti in instrumentalnosti lahko primerjamo z dimenzijama kompetentnosti in prijetnosti, za kateri Glick in Fiske (1999) ugotavljata, da sta osnova za kategorizacijo različnih, ne samo spolnih stereotipov. V primeru spola tradicionalni stereotipi označujejo ženske kot nekompetentne, vendar kot zelo prijetne. V nasprotju je stereotipni moški označen kot ambiciozen in analitičen, vendar neobčutljiv za druge. V jeziku psihoanalize (Bettleheim in Janowitz, 1950, po Glick in Fiske, 1999) naj bi določene družbene skupine predstavljale projekcije ida, v primeru spolnih stereotipov so to ženske: impulzivnost, emocionalnost, iskanje užitek, otročje vedenje, privlačnost, prijetnost; medtem ko naj bi druge skupine reprezentirale projekcije superega, v primeru spolnih stereotipov so to moški: privrženost pravilom, dosežkom, kompetentnost, odraslost, razumnost, hladnokrvnost.

Odkar je Constantinople (1973) podala izčrpno kritiko dotedanjega merjenja maskulinosti in femininosti, so spolni stereotipi osnova za merjenje maskulinosti in femininosti kot osebnostnih lastnosti. Vsebinska opredelitev maskulinosti in femininosti kot osebnostnih lastnosti ne temelji več na dejanskih razlikah med spoloma, pač pa na sociokulturni definiciji spolnih vlog in na pozitivnih, socialno zaželenih spolno tipiziranih karakteristikah. Tako so tudi v dva najpopularnejša inštrumenta za merjenje maskulinosti in femininosti, Bem Sex-Role Inventory (BSRI; Bem, 1974) in Personal Attributes Questionnaire (PAQ; Spence, Helmreich in Stapp, 1974) vključene le socialno zaželene lastnosti. Vendar pa so v raziskavah identificirali tudi negativne, socialno nezaželene komponente spolnih stereotipov (Spence, Helmreich in Holohan, 1979), ki odražajo pretirano izraženost agentne oziroma komune orientacije. Neuravnotežena agentnost se nanaša na usmerjenost k sebi, pri čemer so drugi izključeni, neuravnotežena komunost pa se nanaša na usmerjenost k drugim, a je izključen jaz (Bakan, 1966; Helgeson, 1998). Negativni vidiki stereotipnih moških lastnosti se tako nanašajo na pretirano uveljavljanje jaza na račun drugih, npr. egoizem, sovražnost, diktatorstvo, negativni vidiki ženskih stereotipnih lastnosti pa na nezdravo odvisnost od drugih, npr. omahljivost, jokavost, lahkovernost.

V raziskavi nas zanima subjektivna vrednostna ocena osebnostnih lastnosti, ki so jih udeleženci opisali kot značilne za povprečnega moškega in povprečno žensko. Kot smo omenili v uvodu, se je večina raziskav na tem področju osredotočila na pozitivne oziroma socialno zaželene lastnosti spolnih stereotipov. Pri stereotipih pa je ponavadi problem prav vključenost negativnih lastnosti. V skladu z razmišljanji in ugotovitvami raziskav o pozitivnem, vendar nekompetentnem stereotipu o ženskah, in negativnem, vendar kompetentnem stereotipu o moških (Fiske in Stevens, 1992) ter z nekaterimi drugimi raziskavami (Eagly in Dielman, 1997) smo predvidevali, da bodo ocenjevalci ocenili lastnosti, ki so značilne za povprečno žensko bolj pozitivno kot lastnosti, ki so značilne za povprečnega moškega. Ker pa so bili ocenjevalci tudi sami del teh dveh skupin, smo predvidevali, da se bodo pri tem ocenjevanju pojavile pomembne razlike med spoloma, predvsem zaradi težnje po favoriziranju lastne skupine (Hewstone, Rubin in Willis, 2002).

Metoda

Udeleženci

V raziskavi je sodelovalo 161 oseb, od tega 80 moških in 81 žensk, povprečno starih 18,8 let. Najmlajša oseba je bila stara 17,7 let, najstarejša 20,4 let ($SD=0,4$). Starostna razlika med spoloma statistično ni bila pomembna ($t=1,63$; $p=0,10$).

Udeleženci so bili dijaki in dijakinje 4. letnika različnih srednjih šol: 69 dijakov in 65 dijakinj Gimnazije Kranj, 85 dijakov Srednje elektro in strojne šole Kranj ter 5 dijakov in 76 dijakinj Srednje ekonomske in administrativne šole Kranj.

Inštrumenti

V predhodni raziskavi (Avsec, 2000) smo oblikovali seznam 170 osebnostnih lastnosti. Vanj smo vključili postavke iz dveh vprašalnikov maskulinnosti in femininnosti, in sicer BSRI (Bem, 1974) in EPAQ (Spence, Helmreich in Holahan, 1979), ter 100 osebnostnih lastnosti, ki jih Goldberg (1990) navaja kot indikativne za pet velikih faktorjev osebnosti. Izmed njih smo izločili 80 lastnosti, v katerih se po mnenju udeležencev moški in ženske najbolj razlikujejo med seboj.

Teh 80 lastnosti je bilo osnova za sedanjo raziskavo. Udeleženci so na sedem-stopenjski ocenjevalni lestvici ocenili:

1. v kolikšni meri je posamezna postavka izražena pri povprečnem moškem (1- zelo neizražena, 7- zelo izražena);
2. v kolikšni meri je posamezna postavka izražena pri povprečni ženski (1- zelo neizražena, 7- zelo izražena);
3. kako pozitivna oziroma negativna je posamezna postavka za njih osebno (-3 - zelo negativna, +3 - zelo pozitivna).

Postopek

Aplikacija vprašalnika je potekala aprila in maja 1998. Dijaki so vprašalnike reševali med poukom v skupinah do 32 oseb. Izračunali smo osnovno statistiko za posamezne postavke pri opisu povprečnega moškega in povprečne ženske ter subjektivno vrednostno oceno posameznih postavk. S t-testi za neodvisne vzorce smo ugotavljali razlike med spoloma, s t-testi za odvisne vzorce pa razlike med povprečnim moškim in povprečno žensko.

Rezultati

Razlike med spoloma v ocenjevanju povprečne ženske in povprečnega moškega

Najprej smo izračunali povprečne vrednosti izraženosti posameznih lastnosti za povprečnega moškega in povprečno žensko. Zaradi predvidevanja, da se bodo pojavile večje razlike med spoloma, smo izračunali t-teste ($df=161$) za ugotavljanje razlik med spoloma v ocenjevanju posameznih lastnosti. Pri ocenjevanju povprečnega moškega so se pri 21 postavkah pojavile statistično pomembne razlike med spoloma. Ženske so v primerjavi z moškimi pripisale višje vrednosti povprečnemu moškemu za naslednje lastnosti: občutek večvrednosti ($t=-5,31$; $p<0,01$), želja po tveganju ($t=-4,60$; $p<0,01$), neresnost ($t=-3,76$; $p<0,01$), komunikativnost ($t=-3,70$; $p<0,01$), lahkomišelnost ($t=-3,49$; $p<0,01$), odločnost ($t=-3,26$; $p<0,01$), svojeglavnost ($t=-3,02$; $p<0,01$), pogum ($t=-2,84$;

$p < 0,01$), rad imeti otroke ($t = -2,81$; $p < 0,01$), ljubeznivost ($t = -2,66$; $p < 0,01$), tečnarjenje ($t = -2,24$; $p < 0,05$) in bahavost ($t = -2,17$; $p < 0,05$). Moški so višje vrednosti pripisali povprečnemu moškemu za naslednje lastnosti: predvidljivost ($t = 3,37$; $p < 0,01$), zaskrbljenost ($t = 3,13$; $p < 0,01$), natančnost ($t = 2,70$; $p < 0,01$), previdnost ($t = 2,68$; $p < 0,01$), podredljivost ($t = 2,58$; $p < 0,05$), zvestoba ($t = 2,51$; $p < 0,05$), točnost ($t = 2,19$; $p < 0,05$), ženskost ($t = 2,18$; $p < 0,05$) in plahost ($t = 2,18$; $p < 0,05$).

Pri ocenjevanju povprečne ženske je prišlo do statistično pomembnih razlik med spoloma pri 20 postavkah. Moški so glede na ženske pripisali višje vrednosti povprečni ženski pri blagi govorici ($t = 3,16$; $p < 0,01$), želji umiriti sovražna čustva ($t = 2,48$; $p < 0,05$), ne uporabljati ostrih besed ($t = 2,12$; $p < 0,05$), umirjenosti ($t = 2,11$; $p < 0,05$), otročjem vedenju ($t = 2,07$; $p < 0,05$) in plahosti ($t = 2,06$; $p < 0,05$). Ženske pa so pri povprečni ženski višje ocenile: odgovornost ($t = -4,29$; $p < 0,01$), moč ($t = -3,06$; $p < 0,01$), tekmovalnost ($t = -2,95$; $p < 0,01$), odločnost ($t = -2,90$; $p < 0,01$), agresivnost ($t = -2,46$; $p < 0,05$), pogum ($t = -2,40$; $p < 0,05$), razburjenost ($t = -2,37$; $p < 0,05$), želja po tveganju ($t = -2,34$; $p < 0,05$), realnost ($t = -2,30$; $p < 0,05$), samostojnost ($t = -2,29$; $p < 0,05$), vztrajnost ($t = -2,20$; $p < 0,05$), zaskrbljenost ($t = -2,13$; $p < 0,05$), varčnost ($t = -2,00$; $p < 0,05$) in toplina ($t = -1,99$; $p < 0,05$).

Razlike med spoloma v vrednostnih ocenah osebnostnih lastnosti

Pozitivnost oziroma negativnost posamezne osebnostne lastnosti so udeleženci ravno tako ocenjevali na 7-stopenjski ocenjevalni lestvici, vendar pa je bil njen razpon od -3 do $+3$. Od 80 postavk so udeleženci 26 ocenili kot negativne, ostale kot pozitivne. Povprečna vrednost vseh postavk je $+0,58$ s povprečno standardno deviacijo 1,30. Najbolj pozitivne lastnosti so po mnenju udeležencev zvestoba ($M = 2,4$), odgovornost ($M = 2,3$), vztrajnost ($M = 2,3$), ljubeznivost ($M = 2,2$), samostojnost ($M = 2,2$), komunikativnost ($M = 2,2$), odločnost ($M = 2,1$), točnost ($M = 2,1$), rad imeti otroke ($M = 2,1$), logičnost ($M = 2,0$). Najbolj negativne lastnosti so: malomarnost ($M = -1,9$), bahavost ($M = -1,8$), brezčutnost ($M = -1,6$), brezobzirnost ($M = -1,6$), neresnost ($M = -1,5$), otročje vedenje ($M = -1,4$), tečnarjenje ($M = -1,4$), plahost ($M = -1,3$), agresivnost ($M = -1,3$), podredljivost ($M = -1,2$).

Pri 23 postavkah je statistično pomembna razlika med spoloma (tabela 1). Naj omenimo samo največje razlike. Ženske bolj pozitivno gledajo na ženskost, ljubeznivost, toplino, nežnost, skrbnost, moški pa pozitivno na moškost, prekanjenost in tekmovalnost ter manj negativno na agresivnost, bahavost in osornost.

Tabela 1. Postavke, ki so jih moški in ženske različno ocenili glede na vrednostno oceno: rezultati t-testov.

Postavka	Moški		Ženske		t-test	
	M	SD	M	SD		
Ženskost	-0,40	1,47	1,74	1,17	-10,26	**
Ljubeznivost	1,81	0,82	2,59	0,68	-6,50	**
Toplina	1,52	1,14	2,28	0,93	-4,67	**
Čustvenost	1,10	1,32	1,88	1,22	-3,92	**
Nežnost	1,44	1,05	2,06	1,05	-3,78	**
Skrbnost	1,72	0,98	2,15	0,94	-2,86	**
Previdnost	1,51	1,18	1,90	0,81	-2,50	*
Želja umiriti sovražna čustva	1,23	1,33	1,76	1,35	-2,49	*
Rad imeti otroke	1,83	1,25	2,28	1,11	-2,44	*
Zvestoba	2,17	0,98	2,55	1,01	-2,41	*
Vdanost	1,15	1,38	1,64	1,49	-2,19	*
Umirjenost	1,37	1,11	1,74	1,12	-2,14	*
Brezčutnost	-1,40	1,34	-1,84	1,40	2,08	*
Kritičnost	1,26	1,27	0,82	1,42	2,09	*
Brezskrbnost	-0,02	1,37	-0,59	1,59	2,41	*
Osornost	-0,94	1,26	-1,44	1,32	2,48	*
Malomarnost	-1,72	1,14	-2,16	1,02	2,60	**
Bahavost	-1,57	1,44	-2,09	1,06	2,62	**
Tekmovalnost	1,52	1,25	0,90	1,40	2,96	**
Oblastnost	-0,12	1,44	-0,82	1,49	3,02	**
Prekanjenost	1,20	1,30	0,21	1,53	4,43	**
Agresivnost	-0,74	1,56	-1,79	1,39	4,54	**
Moškost	1,49	1,13	-0,23	1,55	8,10	**

Zaradi pomembnih razlik med spoloma smo nadaljnje statistične postopke uporabili ločeno za udeležence posameznega spola.

Rezultati moških udeležencev

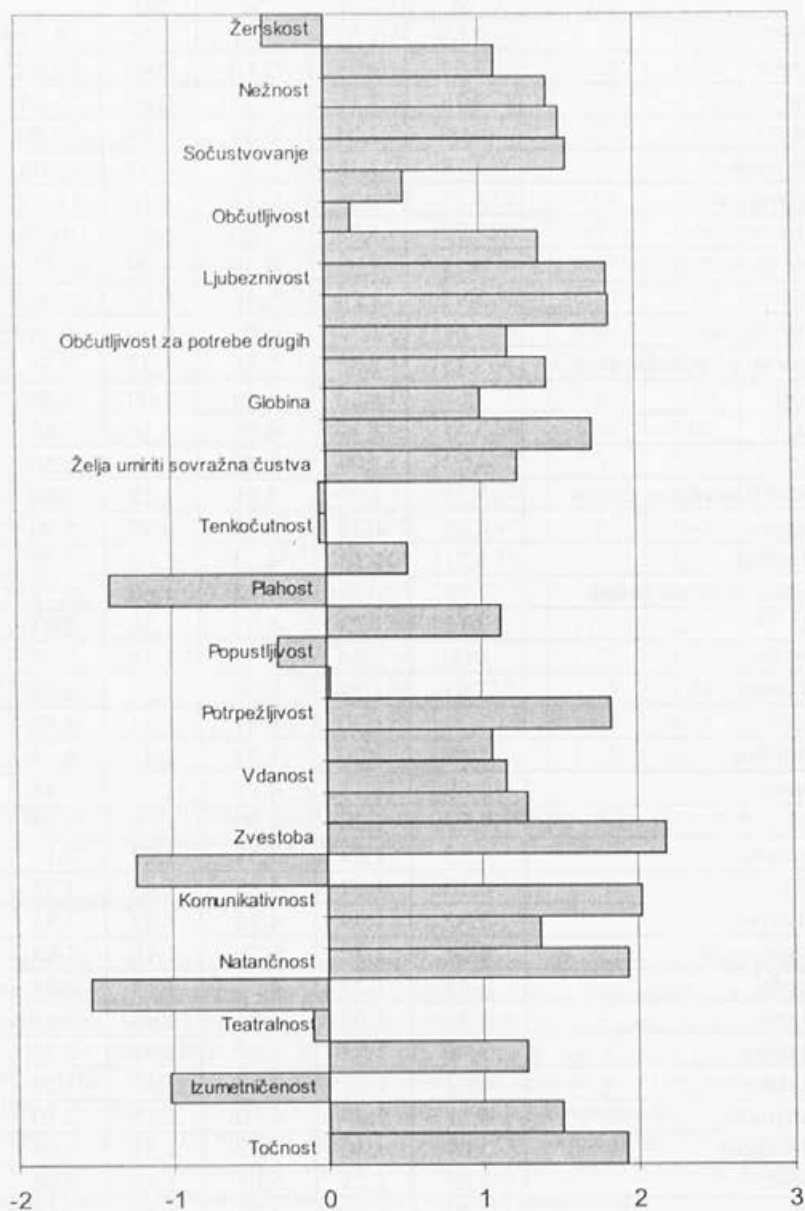
V tabelah 2 in 3 so prikazani rezultati t-testov za odvisne vzorce za primerjavo ocen o izraženosti posameznih lastnosti pri povprečni ženski in povprečnem moškem, ki so jih dali moški udeleženci. V tabeli 2 je prikazanih 37 lastnosti, za katere je t-test pokazal, da so pomembno bolj izražene pri povprečni ženski kot pri povprečnem moškem, v tabeli 3 pa so prikazane postavke, pri katerih je t-test pokazal, da so pomembno bolj izražene pri povprečnem moškem kot pri povprečni ženski.

Lastnosti, ki so po mnenju moških udeležencev pomembno bolj izražene pri povprečni ženski, so ženskost, čustvenost, nežnost, toplina, sočustvovanje, blaga govorica, občutljivost, občutek za estetiko, ljubeznivost, rad imeti otroke...

Tabela 2. Lastnosti, ki so po mnenju moških udeležencev bolj izražene pri povprečni ženski kot pri povprečnem moškem: rezultati t-testov za odvisne vzorce ($df=80$).

Postavka	Povprečen moški		Povprečna ženska		t-test	
	M	SD	M	SD		
Ženskost	2,68	1,22	5,91	1,26	-14,68	**
Čustvenost	3,57	1,21	5,80	0,90	-13,46	**
Nežnost	3,78	1,16	5,75	0,89	-12,50	**
Toplina	4,00	1,04	5,54	0,85	-12,06	**
Sočustvovanje	3,78	1,18	5,57	0,91	-12,03	**
Blaga govorica	3,12	1,23	5,31	1,18	-11,12	**
Občutljivost	3,77	1,09	5,60	0,98	-10,25	**
Občutek za estetiko	3,48	1,37	5,36	1,29	-9,82	**
Ljubeznivosť	3,93	1,24	5,48	0,96	-9,44	**
Rad imeti otroke	4,68	1,27	6,07	0,96	-9,38	**
Občutljivost za potrebe drugih	3,48	1,38	5,16	1,32	-8,55	**
Obzirnost	3,67	1,20	5,06	1,00	-7,84	**
Globina	3,54	1,14	4,86	1,16	-7,42	**
Skrbnost	4,52	1,09	5,49	1,01	-6,50	**
Želja umiriti sovražna čustva	3,78	1,20	4,98	1,28	-6,49	**
Zaskrbljenost	4,28	1,27	5,28	0,99	-5,90	**
Tenkočutnost	3,21	1,13	4,33	1,18	-5,88	**
Ne uporabljati ostrih besed	2,99	1,29	4,22	1,60	-5,79	**
Plahost	3,12	1,23	4,33	1,36	-5,63	**
Zaupljivost	4,00	1,26	4,83	1,15	-5,34	**
Popustljivost	3,63	1,28	4,58	1,35	-4,71	**
Uslužnost	3,77	1,30	4,57	1,34	-4,68	**
Potrpežljivost	3,67	1,26	4,52	1,41	-4,54	**
Intuitivnost	3,89	1,15	4,79	1,17	-4,46	**
Vdanost	4,09	1,28	4,90	1,19	-4,15	**
Radovednost	4,83	1,23	5,54	1,27	-4,11	**
Zvestoba	4,10	1,27	4,85	1,43	-3,92	**
Podredljivost	3,32	1,39	4,16	1,27	-3,91	**
Komunikativnost	4,64	1,20	5,30	1,18	-3,88	**
Umirjenost	3,84	1,23	4,69	1,53	-3,84	**
Natančnost	4,33	1,05	4,94	1,43	-3,42	**
Tečnarjenje	3,93	1,52	4,69	1,61	-3,34	**
Teatralnost	4,02	1,27	4,72	1,43	-3,26	**
Prilagodljivost	4,11	1,29	4,70	1,15	-3,10	**
Izumetničenost	3,69	1,40	4,30	1,34	-3,05	**
Previdnost	4,65	1,25	5,07	1,14	-2,64	**
Točnost	4,32	1,09	4,77	1,39	-2,58	*

Slika 1. Vrednostne ocene lastnosti, ki naj bi bile značilne za povprečno žensko (moški ocenjevalci).



Povprečna ocena pozitivnosti oziroma negativnosti postavk, ki so bolj značilne za povprečno žensko kot za povprečnega moškega je 0,84, povprečna standardna deviacija je 1,25. Na sliki 1 so prikazane vrednostne ocene lastnosti, najbolj značilne za povprečno žensko. Razvrščene so glede na velikost razlike med povprečnim moškim in povprečno žensko. Poleg lastnosti ženskost, ki naj bi bila najbolj značilna za povprečno žensko, so negativno ovrednotili še lastnosti tečnarjenje, plahost, podredljivost in izumetničenost ter popustljivost, teatralnost, zaskrbljenost in tenkočutnost, vse ostale lastnosti pa so označili za pozitivne (ljubeznivost, zvestoba, odgovornost, toplina, rad imeti otroke, točnost, potrpežljivost...).

Pri povprečnem moškem naj bi bile po mnenju moških ocenjevalcev najbolj izražene lastnosti moškost, agresivnost, moč, bojevitost, tekmovalnost, želja po tveganju, osornost, brezčutnost... (tabela 3).

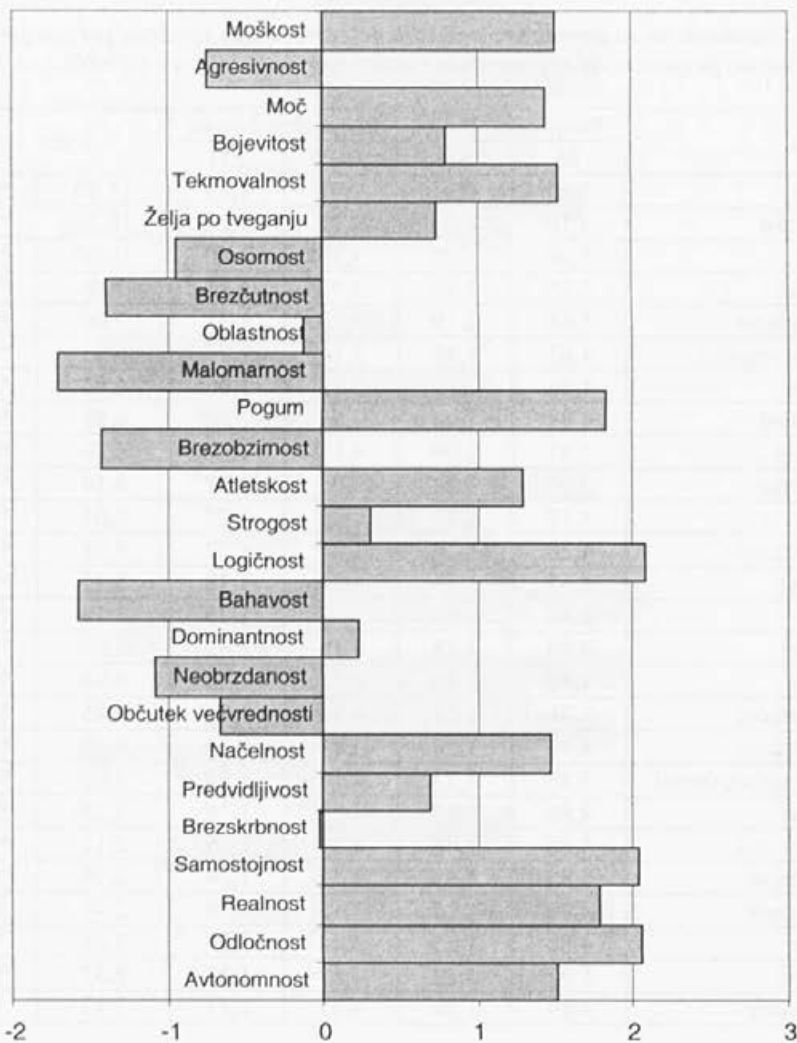
Tabela 3. Lastnosti, ki so po mnenju moških udeležencev bolj izražene pri povprečnem moškem kot pri povprečni ženski: rezultati t-testov za odvisne vzorce (df=80).

Postavka	Povprečen moški		Povprečna ženska		t-test	
	M	SD	M	SD		
Moškost	5,83	0,93	2,77	1,39	15,89	**
Agresivnost	5,10	1,29	3,11	1,21	10,39	**
Moč	5,44	1,05	3,59	1,40	10,00	**
Bojevitost	5,35	1,10	3,99	1,21	7,46	**
Tekmovalnost	5,68	1,19	4,42	1,33	7,00	**
Želja po tveganju	4,62	1,42	3,14	1,27	6,95	**
Osornost	4,54	1,11	3,48	1,06	6,92	**
Brezčutnost	4,04	1,24	2,86	1,22	6,86	**
Oblastnost	5,37	1,09	4,12	1,27	6,36	**
Malomarnost	4,09	1,24	3,05	1,07	6,14	**
Pogum	5,17	1,20	4,05	1,27	6,01	**
Brezobzirnost	4,20	1,20	3,21	1,22	5,58	**
Atletskost	4,57	1,36	3,54	1,38	5,37	**
Strogost	4,84	1,05	3,98	1,25	5,14	**
Logičnost	4,89	1,18	4,10	1,42	5,04	**
Bahavost	4,72	1,45	3,54	1,48	4,94	**
Dominantnost	5,06	1,24	4,06	1,26	4,85	**
Neobrzanost	4,17	1,24	3,43	1,18	4,50	**
Občutek večvrednosti	4,85	1,23	4,10	1,39	4,06	**
Načelnost	4,86	1,12	4,25	1,16	3,25	**
Predvidljivost	4,86	1,08	4,36	1,39	3,12	**
Brezskrbnost	3,85	1,35	3,31	1,24	2,78	**
Samostojnost	4,99	1,22	4,56	1,30	2,47	*
Realnost	4,88	1,28	4,44	1,27	2,46	*
Odločnost	5,07	1,22	4,67	1,25	2,32	*
Avtonomnost	4,89	1,26	4,53	1,11	2,17	*

Povprečna subjektivna ocena pozitivnosti oziroma negativnosti teh 26 lastnosti je 0,44, povprečna standardna deviacija pa 1,24. Slika 2 prikazuje vrednostne ocene za posamezno osebnostno lastnost. V primerjavi z lastnostmi, značilnimi za povprečno žensko (slika 1) je več negativno ocenjenih lastnosti kot pri povprečni ženski. To so malomarnost, bahavost, brezobzirnost, brezčutnost, neobrzdanost, osornost, občutek večvrednosti, agresivnost.

Najbolj pozitivne lastnosti, značilne za povprečnega moškega, pa so logičnost, samostojnost, odločnost, pogum, realnost...

Slika 2. Subjektivno zaznana pozitivnost lastnosti, za povprečnega moškega (moški)



Rezultati udeleženk

V tabelah 4 in 5 so prikazani rezultati t-testov za odvisne vzorce za primerjavo ocen povprečne ženske in povprečnega moškega, ki so jih podale udeleženke. V tabeli 4 je prikazanih 39 postavk, za katere je t-test pokazal, da so jih udeleženke označile kot pomembno bolj izražene pri povprečni ženski kot pri povprečnem moškem, v tabeli 5 pa so prikazane postavke, ki naj bi bile pomembno bolj izražene pri povprečnem moškem kot pri povprečni ženski. Lastnosti, ki so pomembno bolj izražene pri povprečni ženski, so ženskost, toplina, zaskrbljenost, nežnost, čustvenost, sočustvovanje, skrbnost, občutljivost, občutek za estetiko, ljubeznivost, rad imeti otroke...

Povprečna ocena subjektivno zaznane pozitivnosti postavk, ki so bolj značilne za povprečno žensko kot za povprečnega moškega je 1,08, povprečna standardna deviacija je 1,26. T-test je tudi pokazal, da glede vrednostnih ocen lastnosti, značilnih za povprečno žensko, ni statistično pomembnih razlik med spoloma ($p=0,10$). Na sliki 3 so prikazane subjektivne vrednostne ocene lastnosti, najbolj značilne za povprečno žensko. Razvrščene so glede na velikost razlike med povprečnim moškim in povprečno žensko. Poleg lastnosti ženskost, ki naj bi bila najbolj značilna za povprečno žensko, so negativno ovrednotili še lastnosti tečnarjenje, plahost, podredljivost in izumetničenost ter popustljivost, teatralnost, zaskrbljenost in tenkočutnost. Razen pri lastnosti ženskost, ki so jo so moški udeleženci ocenili pomembno bolj negativno kot udeleženke, ni pomembnih razlik med spoloma (tabela 1). Vse ostale lastnosti, ki naj bi bile po mnenju ocenjevalk značilne za povprečno žensko, pa so označili za pozitivne, kot najbolj pozitivne ljubeznivost, zvestoba, odgovornost, toplina, rad imeti otroke, točnost, potrpežljivost...

Za povprečnega moškega naj bi bile po mnenju ocenjevalk najbolj značilne lastnosti (tabela 5) moškost, želja po tveganju, občutek večvrednosti, malomarnost, bahavost, agresivnost, bojevitost, moč... Povprečna vrednostna ocena 28 lastnosti, ki so pomembno bolj značilne za povprečnega moškega kot povprečno žensko, je -0,35, povprečna standardna deviacija 1,36. T-test je pokazal, da so statistično pomembne razlike med spoloma ($p=0,03$) v vrednostnih ocenah lastnosti, značilnih za povprečnega moškega. Ženske pomembno bolj negativno ocenjujejo tipično moške lastnosti.

Slika 4 prikazuje povprečne vrednostne ocene posameznih lastnosti, bolj značilnih za povprečnega moškega kot za povprečno žensko. V primerjavi z lastnostmi, značilnimi za povprečno žensko (slika 1), vidimo, da je več negativno ocenjenih lastnosti. To so malomarnost, bahavost, brezobzirnost, brezčutnost, neobrzdano, osornost, občutek večvrednosti, agresivnost. Najbolj pozitivno ocenjene lastnosti, značilne za povprečnega moškega, pa so logičnost, samostojnost, odločnost, pogum, realnost...

Tabela 4. Lastnosti, ki so po mnenju udeleženk raziskave bolj izražene pri povprečni ženski kot pri povprečnem moškem: rezultati t-testov za odvisne vzorce ($df=81$).

Postavka	Povprečen moški		Povprečna ženska		t-test	
	M	SD	M	SD		
Ženskost	2,28	1,10	5,88	1,01	-20,75	**
Toplina	4,07	1,24	5,84	1,05	-10,97	**
Zaskrbljenost	3,63	1,38	5,65	1,17	-10,89	**
Nežnost	3,94	1,48	5,89	1,07	-10,54	**
Čustvenost	3,76	1,38	5,61	1,09	-10,00	**
Sočustvovanje	4,11	1,13	5,52	1,09	-9,29	**
Skrbnost	4,17	1,18	5,79	1,10	-8,93	**
Rad imeti otroke	5,17	0,94	6,24	0,87	-8,51	**
Občutek za estetiko	3,60	1,46	5,33	1,18	-7,91	**
Občutljivost za potrebe drugih	3,33	1,29	4,95	1,36	-7,91	**
Vdanost	3,71	1,34	5,22	1,27	-7,85	**
Blaga govorica	3,10	1,29	4,68	1,34	-7,72	**
Ljubeznivost	4,44	1,22	5,65	1,19	-7,39	**
Natančnost	3,82	1,37	5,00	1,02	-6,99	**
Zvestoba	3,57	1,40	4,90	1,48	-6,43	**
Plahost	2,71	1,21	3,90	1,31	-6,25	**
Previdnost	4,12	1,29	5,26	1,16	-5,97	**
Želja umiriti sovražna čustva	3,40	1,24	4,46	1,34	-5,93	**
Podredljivost	2,70	1,69	4,05	1,51	-5,87	**
Občutljivost	4,04	1,36	5,24	1,42	-5,84	**
Prilagodljivost	3,96	1,34	5,02	1,32	-5,77	**
Točnost	3,88	1,46	5,12	1,28	-5,75	**
Izumetničenost	3,37	1,23	4,22	1,23	-5,43	**
Zaupljivost	4,13	1,39	5,20	1,33	-5,34	**
Tenkočutnost	3,26	1,38	4,41	1,38	-5,15	**
Potrpežljivost	3,48	1,38	4,55	1,54	-4,91	**
Popustljivost	3,73	1,32	4,66	1,21	-4,78	**
Globina	3,73	1,14	4,57	1,28	-4,66	**
Obzirnost	3,90	1,11	4,74	1,33	-4,51	**
Radovednost	4,80	1,50	5,75	1,18	-4,42	**
Odgovornost	4,80	1,27	5,63	1,19	-4,38	**
Ne uporabljati ostrih besed	3,00	1,56	3,70	1,58	-3,08	**
Uslužnost	3,87	1,33	4,45	1,42	-2,87	**
Intuitivnost	3,96	1,15	4,54	1,23	-2,76	**
Umirjenost	3,61	1,22	4,20	1,46	-2,70	**
Teatralnost	4,07	1,49	4,59	1,28	-2,39	*
Predvidljivost	4,26	1,22	4,67	1,13	-2,38	*
Varčnost	4,41	1,25	4,94	1,38	-2,30	*
Kritičnost	4,43	1,36	4,84	1,52	-2,10	*

Slika 3. Vrednostne ocene lastnosti, ki naj bi bile značilne za povprečno žensko (ocenjevalke).

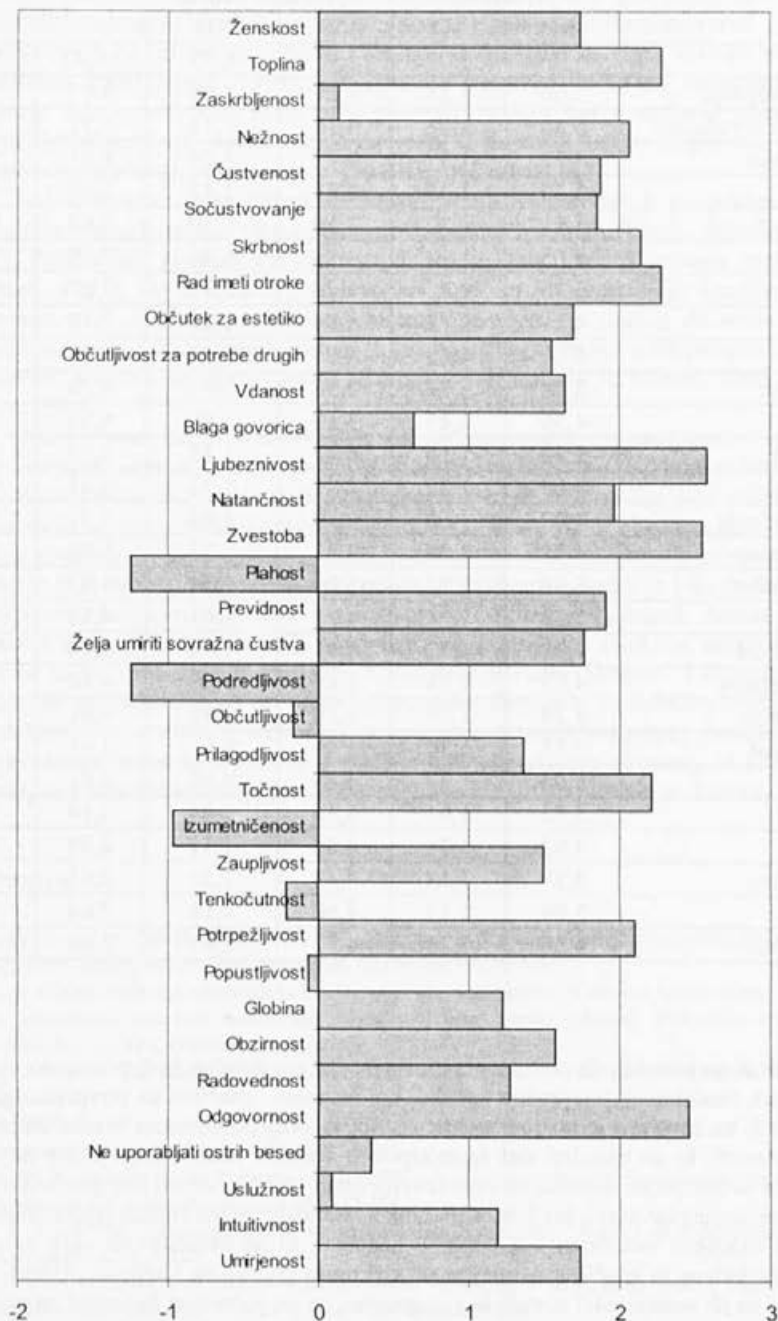


Tabela 5. Lastnosti, ki so po mnenju udeleženk raziskave bolj izražene pri povprečnem moškem kot pri povprečni ženski: rezultati t-testov za odvisne vzorce ($df=81$).

Postavka	Povprečen moški		Povprečna ženska		t-test	
	M	SD	M	SD		
Moškost	5,96	1,07	2,95	1,33	15,43	**
Želja po tveganju	5,60	1,28	3,67	1,63	9,07	**
Občutek večvrednosti	5,80	1,06	4,10	1,51	8,55	**
Malomarnost	4,27	1,37	2,72	1,24	8,01	**
Bahavost	5,20	1,36	3,67	1,41	7,88	**
Agresivnost	5,11	1,32	3,60	1,30	7,67	**
Bojevitost	5,65	1,12	4,22	1,46	7,35	**
Moč	5,70	1,23	4,26	1,37	7,27	**
Osornost	4,67	1,13	3,54	1,03	7,10	**
Pogum	5,67	1,03	4,54	1,32	6,86	**
Brezčutnost	3,74	1,24	2,52	1,33	6,79	**
Neresnost	4,50	1,45	3,18	1,46	6,58	**
Oblastnost	5,52	1,16	4,23	1,45	6,50	**
Brezskrbnost	4,04	1,30	2,91	1,33	6,45	**
Otročje vedenje	4,07	1,63	2,80	1,44	6,21	**
Neobrzanost	4,31	1,29	3,41	1,33	5,06	**
Tekmovalnost	5,98	1,22	5,04	1,34	4,97	**
Strogost	5,12	1,21	4,32	1,05	4,80	**
Dominantnost	4,91	1,39	3,93	1,28	4,74	**
Lahkomiselnost	4,63	1,38	3,68	1,36	4,46	**
Brezobzirnost	4,24	1,50	3,30	1,31	4,01	**
Svojeeglavost	5,28	1,30	4,39	1,51	3,94	**
Logičnost	5,04	1,27	4,39	0,99	3,81	**
Odločnost	5,65	1,01	5,18	1,04	3,14	**
Vihravost	4,62	1,28	4,06	1,33	2,99	**
Avtonomnost	4,89	1,18	4,43	1,31	2,65	**
Načelnost	5,04	1,15	4,60	1,18	2,64	**
Domišljavost	4,56	1,28	4,17	1,45	2,02	*

Razprava

Rezultati so potrdili, da ocenjevalci, tako moški kot ženske, bolj pozitivno ocenjujejo lastnosti, značilne za povprečno žensko, kot lastnosti, značilne za povprečnega moškega. Vzrok za to je verjetno predvsem v splošno bolj pozitivnem vrednotenju "komunih" lastnosti, ki so osrednji del stereotipov o ženskih lastnostih. Večino lastnosti, značilnih za prototipično žensko, so ocenjevalci obeh spolov ocenili kot pozitivno (nežnost, toplina, sočustvovanje), pri čemer jih lahko vsebinsko razen redkih izjem (ženskost, občutek za estetiko) označimo kot komune lastnosti, ki se nanašajo na skrb za dobro drugih in za katere je značilna usmerjenost k drugim (Eagly in Dielman, 1996). Tiste lastnosti, ki so jih ocenjevalci ocenili kot negativne, pa se večinoma nanašajo na pomanjkanje agentnosti oziroma asertivnosti (popustljivost, plahost, podredljivost, tečnarjenje).

Pri rezultatih ocenjevanja prototipičnega moškega lahko v primerjavi s prototipično žensko takoj opazimo razlike. Tipično moških lastnosti je nekoliko manj kot tipično ženskih lastnosti (28), kar je po našem mnenju posledica prvotnega izbora lastnosti. Več kot polovica tipično moških lastnosti je bilo ocenjenih kot negativnih. Vrednotenje agentnih lastnosti (npr. domišljavost, vihravost, brezobzirnost, agresivnost) kot negativnih pa ne pomeni, da te lastnosti niso zaželene. Npr. lestvica maskuliniteti vprašalnika BSRI (Bem, 1974), ki vključuje postavke, zaželene za posamezni spol, vključuje tudi agresivnost, ki so jo ocenjevalci, vsaj v naši raziskavi, ocenili kot negativno lastnost. Torej kljub temu, da je neka lastnost lahko negativno vrednotena (agresivnost, plahost), je lahko za posamezni spol zaželena.

Tudi nekatere druge raziskave kažejo, da so stereotipi o povprečni ženski na splošno bolj pozitivni kot stereotipi o povprečnem moškem (Eagly, Mladinic in Otto, 1989). Pozitivnost ženskih stereotipov pa lahko pomeni tudi dvorezen meč (Eagly in Dielman, 1997), saj določene pozitivne lastnosti, ki jih pripisujejo ženskam, kot npr. prijaznost, skrb za druge, v bistvu ženskam onemogočajo dostop do socialnih vlog z visokim statusom (vodstvene funkcije), ki so pogosto povezane z nasprotnimi, agentnimi lastnostmi, s trdoto in agresivnostjo (Conway, Pizzamiglio in Mount, 1996; Echabe in Castro, 1999).

Omenili smo, da so ocenjevalci obeh spolov pozitivneje vrednotili ženske stereotipne lastnosti, vendar so se pojavile pomembne razlike med spoloma. Moški ocenjevalci so bolj pozitivno oziroma manj negativno vrednotili moške stereotipne lastnosti, pri čemer je največja razlika prav pri lastnosti moškost, ki naj bi se nanašala na bistveno lastnost prototipičnega moškega. Razlik med spoloma v vrednostnih ocenah povprečne ženske je bilo precej manj kot pri povprečnem moškem, vendar je bila podobno kot pri povprečnem moškem največja razlika pri prototipični lastnosti ženske, torej pri ženskosti, ki so jo ženske ocenile bolj pozitivno kot moški. Tudi vse ostale razlike med spoloma so bile v skladu s težnjo po favoriziranju lastne skupine. Favoriziranje lastne skupine je splošen, čeprav ne ravno univerzalen fenomen, ki lahko vključuje vedenje (diskriminacija), stališča (predsodki) in kognicijo (stereotipiziranje) (Mackie in Smith, 1998). Možen izvor te težnje je zaščita socialnega statusa skupine, ki ji posameznik pripada, in s tem omogočanje pozitivne socialne identitete (Tayfel in Turner, 1979).

Literatura

- Ashmore, R. D. in Del Boca, F. K. (1979). Sex stereotypes and implicit personality theory. Toward a cognitive-social psychological conception. *Sex Roles*, 5, 219-248.
- Avsec, A. (2000). Področja samopodobe in njihova povezanost z realno in idealno spolno shemo [Dimensions of self-concept and their connection to real and ideal gender schema]. Doktorsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo.
- Bakan, D. (1966). *The duality of human existence. An essay on psychology and religion*. Chicago: Rand McNally.
- Banaji, M. R. in Greenwald, G. (1995). Implicit gender stereotyping in judgements of fame. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, 181-198.
- Banaji, M. R., Hardin, C. in Rothman, A. J. (1993). Implicit stereotyping in person judgment. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 272-281.
- Bem, S. L. (1974). The measurement of psychological androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42, 155-162.
- Best, D. L. in Williams, J. E. (1993). A cross-cultural viewpoint. V A. E. Beall in R. J. Sternberg (ur.), *The psychology of gender* (str. 215-248). New York: Guilford Press.
- Best, J. B. (1995). *Cognitive psychology*. Minneapolis: West Publishing Company.

- Broverman, I. K., Broverman, D. M., Clarkson, F. E., Rosenkrantz, P. S. in Vogel, S. R. (1970). Sex-role stereotypes and clinical judgments of mental health. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 34, 1-17.
- Conway, M., Pizzamiglio, T. M. in Mount, L. (1996). Status, communality, and agency: Implications for stereotypes of gender and other groups. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 25-38.
- Deaux, K. in Lewis, L. L. (1984). Structure of gender stereotypes: Interrelationships among components and gender label. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 991-1004.
- Devine, P. G. (2001). Implicit prejudice and stereotyping: How automatic are they? Introduction to the special section. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 757-759.
- Eagly, A. H. in Dielman, A. B. (1997). The accuracy of gender stereotypes: A dilemma for feminism. *International Review of Social Psychology*, 2, 11-30.
- Eagly, A. H., Mladenic, A. in Otto, S. (1991). Are women evaluated more favorably than men? An analysis of attitudes, beliefs, and emotions. *Psychology of Women Quarterly*, 15, 203-216.
- Echabe, A. E. in Castro, J. H. G. (1999). The impact of context on gender social identities. *European Journal of Social Psychology*, 29, 287-304.
- Fiske, S. T. in Stevens, K. L. (1992). What's so special about sex? Gender stereotyping and discrimination. In S. Ostkamp in M. Constanzo (Eds.), *Gender issues in contemporary society*. Neybury Park, CA: Sage.
- Fiske, S. T. in Taylor, S. E. (1991). *Social cognition*. NY: McGraw Hill.
- Geis, F. L. (1993). Self-fulfilling prophecies: A social psychological view of gender. V A. E. Beall in R. J. Sternberg (ur.), *The psychology of gender (str. 9-54)*. New York: Guilford Press.
- Greenwald, A. G. in Banaji, M. R. (1995). Implicit social cognition: Attitudes, self-esteem, and stereotypes. *Psychological-Review*, 102, 4-27.
- Mackie, D. M. in Smith, E. R. (1998). Intergroup relations: insights from a theoretically integrative approach. *Psychological Review*, 105, 499-529.
- Spence, J. T., Helmreich, R. in Holahan, C. K. (1979). Negative and positive components of psychological masculinity and femininity and their relationships to self-reports of neurotic and acting out behaviours. *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 1673-1682.
- Spence, J. T., Helmreich, R. in Stapp, J. (1974). The Personal Attribute Questionnaire: A measure of sex-role stereotypes and masculinity-femininity. *JSAS: Catalog of Selected Documents in Psychology*, 4, 43-44.
- Tajfel, H. in Turner, J. C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. V W. G. Austin in S. Worchel (ur.), *The social psychology of intergroup relations (str. 33-47)*. Monterey, CA: Brooks/Cole.

Vrednote, spol in vrsta šole kot dejavniki odnosa srednješolske mladine do priseljencev

JANEK MUSEK,

ANA KRIŽMAN

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta,

Oddelek za psihologijo,

Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

e-mail: janek.musek@guest.arnes.si

IZVLEČEK

Sodobna družba postaja vse mobilnejša in vse bolj multikulturna. Odnos do priseljenih oseb je zato pomemben dejavnik družbene stabilnosti in družbenega sožitja, to pa velja še posebej za mlajše generacije. Na odnos do priseljenih oseb vplivajo številni faktorji, med katerimi je tudi vrednotna usmerjenost. V tej raziskavi sva skušala empirično ugotoviti, kako in v kolikšni meri lahko s pomočjo vrednotnih usmeritev dijakinj in dijakov napovedujemo njihov odnos do priseljenih oseb. Izsledki raziskave so prepričljivo pokazali visoko mero napovedne vrednosti vrednot pri odnosu do priseljencev. Prav tako so pokazali tudi signifikantne učinke spola, vrste šole ter interakcije med spolom in tipom šole. Izsledki imajo poleg teoretičnega tudi praktični pomen. Kažejo namreč na močno podcenjeno vlogo vrednot pri oblikovanju odnosa do priseljenih oseb. Po vsej verjetnosti lahko na ta odnos vplivamo z ustvarjanjem ustreznega vrednotnega sistema bolj kot z drugimi dejavniki. Pomembno je, da se tak vrednotni sistem oblikuje že pri mlajši generaciji, saj so že oblikovane vrednotne orientacije stabilen psihični pojav, ki ga je težko spreminjati.

Ključne besede: vrednote, vrednotna usmerjenost, vrednotni sistem, odnos do tujcev, odnos do priseljencev, ksenofobija

ABSTRACT

VALUES, GENDER AND TYPE OF SCHOOL IN RELATION TO ADOLESCENTS' ATTITUDES TOWARDS IMMIGRANTS

Contemporaneous society is rapidly moving to high mobility and multiculturalism. Therefore, the attitudes toward minorities, strangers and immigrants increasingly become important factors of societal stability, especially in the perspective of younger generations. According to our hypothesis, value orientations influence the attitudes toward immigrants or strangers. In the present study, we aimed to investigate to what extent the value orientations of middle-school attendants predict the attitudes toward immigrants. The results yielded very substantial predictive power of value orientations. Additionally, the results showed significant

effects of gender, type of school, and also significant interaction between gender and type of school. Our findings should have both theoretical and practical meaning. In the light of the results we may conclude that the role of values in predicting the relationship toward immigrant population has been rather underestimated in our society (and in the others probably as well). The formation and support of adequate value system in young people could be especially efficient in establishment of a constructive and benign attitude toward strangers, immigrants and minority members. It is important to create relevant value system already in early adolescent generation, having in mind the fact that individual value systems are in process of formation in that age, and become very stable and less flexible later in adulthood.

Key words: values, value orientation, value system, attitudes, attitudes toward immigrants, xenophobia

Uvod

Za sodobno družbo je značilno stopnjevanje mobilnosti in multikulturalnosti. Zlati v razvitem svetu se pojavlja vedno več priseljenih oseb, pogosto tudi iz okolij, ki se v kulturnem in ekonomskem pogledu močno razlikujejo. V tem procesu Slovenija ni izjema. Odstotek priseljenih oseb je tolikšen, da so odnos do teh oseb, njihova vključenost v okolico in družbo že pomemben dejavnik družbenega sožitja in družbene stabilnosti. Pomembno je torej, da se odnos do priseljenih oseb razvija tako, da bo to prispevalo k družbeni stabilnosti in družbenemu sožitju.

Z naše perspektive so pomembna zlasti stališča in stereotipi, ki se oblikujejo v odnosu med skupinami, še posebno pa, ko gre za odnos med večinskim prebivalstvom in priseljenci. Veliko raziskav kaže, da se pri večinskem prebivalstvu pojavljajo stereotipi v odnosu do manjšinskih skupin, med njimi tudi do priseljenega prebivalstva, ki v nekaterih okoljih predstavlja pomemben ali celo najpomembnejši delež prebivalstva zunaj večinskega "domačega" kroga. Med takšna okolja sodi tudi Slovenija. Oblikovanje odnosov do priseljencev poteka po znanih socialno psiholoških zakonitostih, na katere opozarjajo teorija socialne identitete (Brown, 2000; Tajfel, 1982), paradigma minimalne skupine (Tajfel in sod., 1971) in teorija socialnih reprezentacij (Moscovici, 1988, 2000). Veliko raziskovalcev se je lotevalo vprašanja, kako se v medskupinski interakciji oblikujejo medskupinski odnosi in medskupinski stereotipi in skušalo analizirati dejavnike, ki obvladujejo dinamiko odnosov med referenčno in nereferenčnimi skupinami, večinskimi in manjšinskimi skupinami (o teh raziskavah pregledno Brown, 1995, 1998, 2000b; Brown in sod., 1986; Tajfel, 1969, 1978, 1982; Turner, 1981).

Veliko dejavnikov vpliva na odnos do tujcev in priseljencev. Med temi dejavniki so posebno pomembna stališča in prepričanja, ki jih oblikujemo v odnosu do pripadnikov drugih skupin. Veliko raziskav se je ukvarjalo s proučevanjem vpliva stališč, prepričanj in še zlasti predsodkov ter stereotipov na odnos do nereferenčnih skupin in posameznikov, ki jim pripadajo (pregledno o tem Bodenhausen, 1988; Dovidio, Evans in Tyler, 1986; Higgins in Bargh, 1987; Musek, 1993, 1997; Wyer, 1988). Predsodki in druga neustrezna stališča ter prepričanja pogosto vodijo k pristranemu sprejemanju in obdelovanju osebnih in socialnih informacij (Greenberg in Pyszczynski, 1985; Hamilton in Trolier, 1986; O'Sullivan in Durso, 1984; Wyer, 1988). Pri tem delujejo različni psihološki mehanizmi (Musek, 1997), med drugim npr. iluzorne korelacije (Hamilton in Gifford, 1976; Schaller in Mass, 1989), iluzorne predstave o homogenosti nereferenčnih

skupin ("outgroup homogeneity", Linville in sod., 1989; Quattrone, 1986). Raziskovalci so poročali tudi o možnostih in uspehih spoprijemanja s predsodki in neustreznimi stališči (Berk, 1989; Hacker, 1983; Pettigrew, 1981). V soočanju z izzivi multikulturne in globalizacijske perspektive, je raziskovanje teh dejavnikov videti še pomembnejše (Finchilescu, 1988; Gaertner in sod., 1989).

Pomemben dejavnik, ki spodbuja oblikovanje stereotipov in negativnega odnosa do priseljencev, je ekonomska tekmovalnost. Čeprav se priseljenci zaposlujejo po pravilu na nižje vrednotenih delovnih mestih, jih večinsko prebivalstvo zaznava kot konkurente za domačo delovno silo (Križman, 2002, str. 35). Esses, Dovidio, Jackson in Armstrong (2001) ugotavljajo, da večinsko prebivalstvo jemlje priseljence kot vsiljivce oziroma konkurencu in pri tem pogosto zagovarja misel, da "več kot bodo dobili priseljenci, manj bo ostalo za nas". Močnejše kot je to prepričanje, močnejši so negativni predsodki do priseljencev.

Prav gotovo pa predsodki in stereotipi niso edine psihosocialne spremenljivke, ki so pomembne pri oblikovanju odnosa do tujcev in priseljencev. Kar presenetljivo malo so se raziskovalci spraševali, koliko je odnos do tujcev in priseljencev odvisen od še temeljnejših prepričanj in pojmovanj, npr. od vrednot in vrednotnih usmeritev. Naše raziskave so prepričljivo pokazale, da so vrednote pomemben dejavnik mnogih naravnanih in usmeritev, ki so pomembne v našem življenju, npr. verskih, političnih, izobraževalnih, kariernih idr. (Musek, 2000). Upravičeno se lahko vprašamo, če niso prav vrednote kot temeljne življenjske orientacije, torej življenjska vodila (Musek, 1993, 2000; Schwartz, 1992; Schwartz in Bilsky, 1987), dejavnik, ki lahko oblikuje večjo ali manjšo pripravljenost, da bomo podlegli raznim stereotipom in predsodkom. Pričakujemo npr. lahko, da bo oseba z vrednotnim sistemom, v katerem so na visokem mestu demokratične societalne vrednote (strpnost, enakopravnost, svoboda, sožitje...), le težko pristala na predsodke do tujcev, manjšinskih skupin, drugih etničnih in rasnih skupin.

Logična je torej hipoteza, da so vrednotne usmeritve dejavnik, ki je v pomembni zvezi z odnosom do tujcev in do priseljenih oseb. Ker so vrednote psihični pojav, ki se oblikuje in začneja stabilizirati v obdobju mladostništva, se zdi pomembno proučiti, kak vpliv imajo vrednotne usmeritve na odnos do priseljenih oseb prav v tem obdobju. Mladostniki, ki npr. v srednji šoli oblikujejo odnos do priseljenih oseb, so namreč generacija, ki bo postala nosilec tega odnosa v prihodnosti.

Na podlagi teh razmišljanj sva se odločila za empirično raziskavo povezav med vrednotami in vrednotnimi usmeritvami na eni strani, ter odnosom do priseljencev na drugi strani in sicer pri mladostnikih, ki končujejo srednješolsko obdobje. Raziskava naj bi v prvi vrsti pojasnila napovedno vrednost vrednotnih usmeritev na odnos do priseljenih oseb, poleg tega pa naj bi razjasnila tudi morebitne vplive spola in vrste šole na odnos med vrednotno usmerjenostjo ter stališči do priseljencev.

Metoda

Udeleženci

V raziskavo je bilo vključenih 211 dijakov četrtil letnikov srednjih šol, od tega 101 fant in 110 deklet. 109 (75 deklet in 34 fantov) je obiskovalo gimnazijski program izobraževanja, 102 (67 fantov in 35 deklet) pa je obiskovalo različne štiriletne tehnične ali tehnično izobraževalne programe. Starost udeležencev je v razponu od 17 do 20 let s povprečjem 18,25 in standardnim odklonom 0,52. Povprečna starost gimnazijcev je bila 18,17 let (SD = 0,44), povprečna starost dijakov/inj srednjih tehničnih šol pa 18,33 (SD = 0,59).

Aparat

Lestvica vrednot

V raziskavi smo uporabili Muskovo lestvico vrednot (MLV, natančnejši opis v Musek, 2000, str. 30-40). Lestvica zajema 54 posameznih vrednot, ki se ocenjujejo glede na osebno vrednost oziroma pomembnost in sicer z vrednostmi od 1 do 100. Lestvica MLV vključuje tudi ti. sidrno vrednoto (spoznavanje samega sebe), katere vrednost je že vnaprej določena (50). Ocenjevanje poteka po ustreznem navodilu, ki se lahko poda tudi v modificirani skrajšani obliki, če gre za bolj izobražene osebe.

Lestvica je prirejena tako, da je mogoče poleg vrednosti posameznih vrednot vrednotiti tudi generalnejše kategorije vrednot. Njihove vrednosti dobimo, če izračunamo povprečja za vrednote, ki določajo te generalne kategorije. In sicer gre za 11 vrednotnih kategorij srednjega obsega (vrednotne usmeritve: čutna, varnostna, statusna, patriotska, societalna (demokratična), socialna, tradicionalna, kulturna, spoznavna, aktualizacijska, verska), za 4 vrednotne kategorije večjega obsega ali vrednotne tipe (hedonski, potenčni, moralni in izpolnitveni tip vrednot) in za 2 vrednotni kategoriji največjega obsega (dionizična in apolonska velekategorija). Tako lahko pri posamezniku poleg ocen posameznih vrednot, dobimo tudi vrednosti za generalnejše kategorije vrednot. Lestvica MLV je zanesljiv in veljaven merski instrument, vsaj kar zadeva njeno notranjo konsistentnost (Cronbachov alfa koeficient zanesljivosti znaša 0,94). Faktorske dimenzije MLV se ujemajo s faktorskimi dimenzijami Schwartzove lestvice vrednot in drugih vrednotnih lestvic (Musek, 2000).

Stališčna lestvica za merjenje strpnosti v odnosu do tujcev/priseljencev

Za merjenje strpnosti oziroma nestrpnosti v odnosu do tujcev in priseljencev je bila izdelana stališčna lestvica Likertovega tipa (Križman, 2002). Lestvico je sestavljalo prvotno 39 postavk, ki jih posamezniki ocenjujejo z ocenami od 1 do 5 glede na to, v kolikšni meri se strinjajo s posamezno postavko (1 – sploh se ne strinjam, 2 – v glavnem se ne strinjam, 3 – ne morem se odločiti, 4 – v glavnem se strinjam, 5 – popolnoma se strinjam). Postavke lestvice so bile oblikovane tako, da je približno polovica postavk formulirana tako, da pomeni višja ocena pozitivnejše stališče do priseljencev, nižja pa nižje, pri ostalih postavkah pa je ravno obratno.

Koeficient zanesljivosti lestvice, Cronbachov alfa koeficient znaša 0,94. Na podlagi analize postavk smo izločili 10 postavk, katerih zanesljivost je še vedno visoka, namreč 0,92. Gre za postavke št. 4, 5, 9, 11, 13, 21, 25, 28, 33 in 36 iz prvotne, daljše lestvice. Odgovori na vprašanja od stopnje 1 do stopnje 5 se točkujejo od 1 do 5 tako, da dobijo višjo vrednost odgovori, ki pomenijo večje strinjanje s trditvijo, ki pomeni pozitiven odnos do priseljencev. Čim višja je točkovna vrednost, tem bolj je pozitiven odnos do priseljencev (večja je strpnost v odnosu do priseljencev). Končna mera strpnosti v odnosu do priseljencev je sumarna točkovna vrednost vseh 10 postavk. Pri obdelavi rezultatov smo upoštevali skrajšano lestvico. Korelacija med skrajšano in daljšo lestvico je 0,93.

Oblikovanje raziskave

Empirično raziskavo smo oblikovali kot kombinacijo korelacijskega, eksperimentalnega in multivariatnega raziskovanja. V okviru korelacijskega raziskovanja smo preverjali soodvisnost med vrednotnimi usmeritvami in odnosom do priseljencev ter

ugotavljali napovedno vrednost vrednotnih usmeritev za odnos do priseljencev. Eksperimentalni del raziskovanja smo oblikovali kot dvofaktorski eksperiment, v katerega smo vključili faktor spola in vrste šole (spol x vrsta šole), s čimer smo preverjali vpliv spola, vrste šole in njune interakcije na odnos do priseljencev. V okviru multivariatnega raziskovanja smo preverjali prispevek latentnih diskriminantnih dimenzij vrednotne usmerjenosti in odnosa do priseljencev k razlikovanju skupin glede na spol in vrsto šole.

Postopek

Udeleženci so najprej odgovarjali na stališčno lestvico strpnosti v odnosu do priseljencev, nato pa še na lestvico vrednot MLV. Odgovori na oba instrumenta so bili nato zbrani in urejeni ter obdelani z ustreznimi statističnimi metodami s pomočjo programskega paketa SPSS 11.0.

Rezultati in diskusija

Raziskovalne rezultate lahko razdelimo v nekaj delov. V prvem delu so bile opravljene korelacijske in regresijske analize, ki kažejo učinkovitost vrednot oziroma vrednotnih usmeritev pri napovedovanju odnosa do priseljencev. Drugi del zajema dvosmerno analizo variance, s katero ugotavljamo vpliv spola in vrste šole na odnos do priseljencev, pa tudi analizo kovariance, s katero smo skušali ugotoviti, kolikšen vpliv na odnos do priseljencev ohranita spol in vrsta šole, če parcializiramo (kontroliramo) vpliv vrednotne usmerjenosti. Zadnji del rezultatov obsega diskriminantne analize, s katerimi ugotavljamo, koliko prispevajo latentne dimenzije spremenljivk vrednotne usmerjenosti in odnosa do priseljencev k pojasnjevanju razlik med skupinami srednješolske mladine, definiranimi glede na spol in vrsto šole.

Korelacije med vrednotami, spolom, vrsto šole in odnosom do priseljencev

Na začetku si oglejmo korelacije med vrednotami in odnosom do priseljencev. Preglednica 1 prikazuje statistično signifikantne korelacije s stopnjo pozitivnega odnosa do priseljencev za posamezne vrednote in za vrednotne kategorije. Kot vidimo, kar 25 vrednot pomembno korelira z odnosom do priseljencev, a korelacije so večinoma nizke. Nekatere izmed korelacij pa so vendar substancialne, krepko najvišja pa je negativna korelacija z vrednoto ljubezen do domovine (-0,512). Med vrednotami, ki najbolj negativno korelirajo z odnosom do priseljencev, so poleg ljubezni do domovine še dobra hrana in pijača ter udobno življenje, torej gre pri njih za nekako zmes patriotizma in čutnih oziroma hedonskih vrednot. Na drugi strani so demokratske oziroma societalne vrednote kot enakost med ljudmi in enakopravnost med narodi v pozitivni korelaciji z odnosom do priseljencev. Na ravni vrednotnih kategorij srednjega obsega so v pozitivni korelaciji z odnosom do priseljencev demokratične vrednote, v negativni pa predvsem patriotske, statusne in čutne vrednote. Med najbolj generalnimi kategorijami vrednot so v negativni korelaciji z odnosom do priseljencev potence in hedonske, torej dionizične vrednote. In če najdemo pomembne korelacije z odnosom do priseljencev pri celi vrsti vrednot in vrednotnih usmeritev, se moramo logično vprašati, kakšne njihove skupne, multiple povezave z odnosom do priseljencev. To vprašanje nas seveda vodi k možnostim, ki nam jih dajejo regresijske analize.

Preglednica 1

Korelacije pomembnosti posameznih vrednot in vrednotnih kategorij s stopnjo pozitivnega odnosa do priseljencev

Vrednote	r
POSAMEZNE VREDNOTE	
enakost med ljudmi	,345**
enakopravnost med narodi	,311**
sožitje in sloga med ljudmi	,185**
mir na svetu	,145*
prostost in gibanje	-,139*
vera v boga	-,141*
družabnost	-,142*
mir in počitek	-,158*
red in disciplina	-,172*
veselje in zabava	-,190**
ustvarjalni dosežki	-,192**
politična uspešnost	-,193**
dolgo življenje	-,201**
prosti čas	-,206**
slava in občudovanje	-,206**
prekašanje in preseganje drugih	-,226**
dobri spolni odnosi	-,231**
uspeh v poklicu	-,232**
moč in vplivnost	-,261**
napredek človeštva	-,262**
denar in imetje	-,284**
ugled v družbi	-,291**
udobno življenje	-,311**
dobra hrana in pijača	-,363**
ljubezen do domovine	-,512**
VREDNOTNE KATEGORIJE	
SREDNJEGA OBSEGA	
demokratske	,327**
religiozne	-,141*
varnostne	-,166*
aktualizacijske	-,172*
čutne	-,241**
statusne	-,303**
patriotske	-,337**
VREDNOTNE KATEGORIJE	
VEČJEGA OBSEGA	
potenčne	-,371**
hedonske	-,325**
VREDNOTNE KATEGORIJE	
NAJVEČJEGA OBSEGA	
dionizične	-,335**

* Korelacija pomembna na ravni 0.05.

** Korelacija pomembna na ravni 0.01.

Ker gre pri spolu in vrsti šole za nominalni, vendar dihonomni spremenljivki (ženske, moški in strokovna šola, gimnazija), lahko tudi v teh dveh primerih izračunamo korelacijo z odnosom do priseljencev. Spol korelira z odnosom do priseljencev 0,351 ($p < 0,001$), vrsta šole pa 0,319 ($p < 0,001$). To torej pomeni, da imajo bolj pozitiven odnos do priseljencev ženske, kar zadeva spol in dijaki ter dijakinje gimnazij, kar zadeva vrsto šole.

Regressijske analize: vrednote kot napovedovalci odnosa do priseljencev

Lahko s pomočjo informacije o vrednotnih usmeritvah napovedujemo odnos do priseljencev? Da bi to ugotovili, smo opravili regresijsko analizo, kjer smo izračunali prediktivno vrednost 54 vrednot MLV glede na odvisno (kriterijsko) spremenljivko odnos do priseljencev. Odvisno spremenljivko smo merili s skupno točkovno vrednostjo uporabljenega vprašalnika za merjenje odnosa do priseljencev. Rezultati regresijske analize so bili presenetljivi takoj na začetku. Multipla korelacija med 54 neodvisnimi spremenljivkami in odvisno spremenljivko je kar 0,775. Njen kvadrat je 0,600 – to pomeni kar 60 odstotkov skupnega izvora variance vrednot in odnosa do priseljencev. Z vrednotno usmeritvijo lahko pojasnimo 60 odstotkov variabilnosti v odnosu do priseljencev. Vrednote so torej izjemno pomemben prediktor odnosa do priseljencev.

Vsekakor pa niso vse vrednote enako dobri prediktorji. Preglednica 2 kaže rezultate regresijske analize po korakih (hierarhične regresijske analize), s katero smo izločili med odvisnimi spremenljivkami tiste vrednote, ki imajo največ prediktivne moči. Kot vidimo, so med vrednotami najmočnejši prediktorji ljubezen do domovine, enakost med ljudmi, dobra hrana in pijača, zvestoba ter enakopravnost med narodi. Teh pet vrednot pojasnjuje skupaj kar okrog 45 odstotkov celotne variance odnosa do priseljencev ($R = 0,673$; $R^2 = 0,453$), vsekakor bistveno več, kot vse ostale skupaj. Še več, samo vrednota ljubezen do domovine korelira z odnosom do priseljencev 0,512, kot smo že omenili, in pojasni okrog 26 odstotkov njegove variance, dve vrednoti, ljubezen do domovine in enakost med ljudmi pa sami pojasnita že več variance v odnosu do priseljencev kot ostale odvisne spremenljivke skupaj.

Preglednica 2

Sumarni pregled rezultatov multiple regresije 54 vrednot na odnos do priseljencev (hierarhična regresijska analiza po korakih)

Model	R	kvadratni R	prilagojeni kvadratni R	Standardna napaka
1	,512 ^a	,263	,259	8,0176
2	,612 ^b	,374	,368	7,4023
3	,649 ^c	,421	,413	7,1387
4	,663 ^d	,440	,429	7,0409
5	,673 ^e	,453	,439	6,9740

a Prediktorji: (konstanta), ljubezen do domovine

b Prediktorji: (konstanta), ljubezen do domovine, enakost med ljudmi

c Prediktorji: (konstanta), ljubezen do domovine, enakost med ljudmi, dobra hrana in pijača

d Prediktorji: (konstanta), ljubezen do domovine, enakost med ljudmi, dobra hrana in pijača, zvestoba

e Prediktorji: (konstanta), ljubezen do domovine, enakost med ljudmi, dobra hrana in pijača, zvestoba, enakopravnost med narodi

Preglednica 3 prikazuje regresijske koeficiente, ki so bili dobljeni pri vseh petih uporabljenih modelih postopne regresijske analize. Kot vidimo, so beta koeficienti (standardni parcialni regresijski koeficienti), ki služijo kot izhodišča za čim bolj natančno napoved kriterijske spremenljivke v regresijskih enačbah, statistično signifikantni vsaj na ravni 0,05, pri treh najmočnejših prediktorskih spremenljivkah pa so veliko pod ravni 0,001. Pri vsem tem je zanimivo, da obe najpomembnejši prediktorski spremenljivki korelirata z odnosom do priseljencev v nasprotnih smereh. Ljubezen do domovine korelira z odnosom do priseljencev negativno, enakost med ljudmi pa pozitivno.

Preglednica 3

Regresijski koeficienti posameznih vrednot pri petih modelih uporabljene regresijske analize^a

Model		Nestandardizirani koeficienti	Standardizirani koeficienti	t	p
		B	standardna beta napaka		
1	(konstanta)	39,524	1,493		26,481 ,000
	ljubezen do domovine	-1,825	,212	-,512	-8,628 ,000
2	(konstanta)	27,742	2,373		11,691 ,000
	ljubezen do domovine	-1,801	,195	-,506	-9,221 ,000
	enakost med ljudmi	1,495	,245	,335	6,099 ,000
3	(konstanta)	33,333	2,667		12,497 ,000
	ljubezen do domovine	-1,528	,200	-,429	-7,638 ,000
	enakost med ljudmi	1,529	,237	,342	6,466 ,000
	dobra hrana in pijača	-1,035	,254	-,229	-4,080 ,000
4	(konstanta)	39,235	3,471		11,302 ,000
	ljubezen do domovine	-1,451	,199	-,407	-7,274 ,000
	enakost med ljudmi	1,637	,237	,366	6,911 ,000
	dobra hrana in pijača	-1,087	,251	-,241	-4,329 ,000
	zvestoba	-,767	,294	-,139	-2,606 ,010
5	(konstanta)	38,496	3,454		11,144 ,000
	ljubezen do domovine	-1,426	,198	-,400	-7,209 ,000
	enakost med ljudmi	1,182	,311	,265	3,799 ,000
	dobra hrana in pijača	-1,113	,249	-,246	-4,470 ,000
	zvestoba	-,832	,293	-,151	-2,839 ,005
	enakopravnost med narodi	,635	,285	,156	2,229 ,027

a Odvisna spremenljivka: Odnos do priseljencev (vsota točk na vprašalniku Odnosa do priseljencev)

Vprašanje je, koliko lahko pri napovedovanju pridobimo ali izgubimo, če namesto posameznih vrednot upoštevamo strnjene vrednotne kategorije višjega reda. Multipla korelacija 11 vrednotnih kategorij z odnosom do priseljencev znaša 0,616, kar pomeni 38 odstotkov skupne variance ($R^2 = 0,380$) med prediktorji in odvisno spremenljivko. Toda levji delež napovedne moči imajo patriotske in demokratske vrednote ($R = 0,550$; $R^2 = 0,303$), če dodamo še varnostne vrednote, se napovedni delež še signifikantno

poveča ($R = 0,583$; $R^2 = 0,340$), potlej pa se ne povečuje več. Preglednica 4 prikazuje sumarne rezultate multiple regresije kategorij srednjega obsega (analiza po korakih), preglednica 5 pa prikazuje regresijske koeficiente pri modelih analize, ki smo jih uporabili pri vrednotnih kategorijah srednjega obsega.

Preglednica 4

Sumarni pregled rezultatov multiple regresije vrednotnih kategorij srednjega obsega na odnos do priseljencev (regresijska analiza po korakih)

Model	R	kvadratni R	prilagojeni kvadratni R	Standardna napaka
1	,337 ^a	,113	,109	8,7920
2	,550 ^b	,303	,296	7,8140
3	,583 ^c	,340	,331	7,6201

a Prediktorji: (konstanta), patriotske

b Prediktorji: (konstanta), patriotske, demokratske

c Prediktorji: (konstanta), patriotske, demokratske, varnostne

Preglednica 5

Regresijski koeficienti vrednotnih kategorij srednjega obsega pri petih modelih uporabljenih regresijske analize^a

Model		Nestandardizirani koeficienti		Standardizirani koeficienti	t	p
		B	standardna napaka	beta		
1	(konstanta)	38,194	2,145		17,805	,000
	patriotske	-1,601	,310	-,337	-5,168	,000
2	(konstanta)	19,572	3,124		6,264	,000
	patriotske	-2,188	,286	-,460	-7,645	,000
	demokratske	2,789	,371	,453	7,523	,000
3	(konstanta)	30,588	4,432		6,902	,000
	patriotske	-1,933	,289	-,406	-6,691	,000
	demokratske	3,164	,378	,514	8,376	,000
	varnostne	-1,785	,521	-,214	-3,423	,001

a Odvisna spremenljivka: Odnos do priseljencev (vsota točk na vprašalniku Odnosa do priseljencev)

Kot vidimo iz rezultatov, lahko pravzaprav na podlagi samo dveh vrednot (lju-bezen do domovine in enakost med ljudmi) napovemo odnos do priseljencev skoraj enako uspešno kot z vsemi vrednotnimi kategorijami srednjega obsega in uspešneje kot s katerokoli kombinacijo manjšega števila teh kategorij. Res pa je, da lahko npr. z dvema kategorijama srednjega obsega (patriotske in demokratske vrednote) pojasnimo polovico tiste variance v odnosu do priseljencev, ki bi jo sicer pojasnjevalo 54 posameznih vrednot. Vse to je posledica dejstva, da imajo nekatere posamezne vrednote bistveno

močnejši vpliv na odnos do priseljencev kot druge (to velja seveda zlasti za ljubezen do domovine in enakost med ljudmi). Pri kategorijah višjega reda, ki vključujejo te vrednote (patriotske in demokratske vrednote) se ta vpliv nekoliko zmanjša zaradi vključenosti drugih vrednot, ki so bistveno manj povezane z odnosom do priseljencev, pri kategorijah, ki ne vključujejo omenjenih vrednot, pa je ta povezanost seveda mnogo šibkejša.

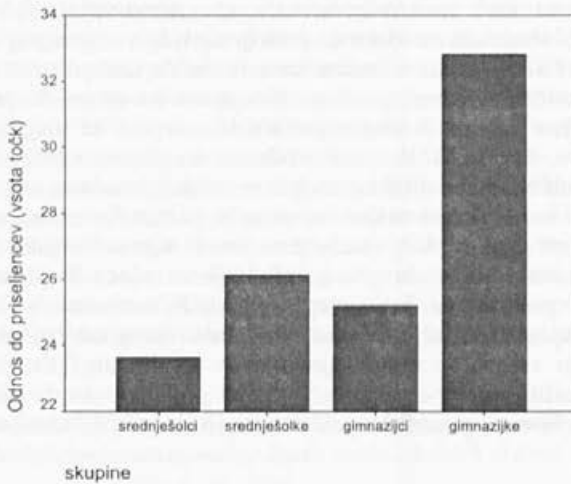
Pri kategorijah višjega in najvišjega reda je multipla korelacija z odnosom do priseljencev 0,393 v prvem primeru in 0,345 v drugem. Očitno je torej, da so ustrezne kombinacije posameznih vrednot najboljše izhodišče za predikcijo odnosa do priseljencev (glej preglednici 2 in 3). Ljubezen do domovine po svoji prediktorski moči izstopa, sledijo pa ji enakost med ljudmi, dobra hrana in pijaca, zvestoba ter enakopravnost med narodi.

Zanimivo je vprašanje, koliko se napovedna moč poveča, če v sklop prediktorjev odnosa do priseljencev poleg vrednot vključimo tudi drugi dve spremenljivki, ki nas zanimata, namreč spol in vrsto šole. Regresijske analize v tem primeru pokažejo, da po pomembnosti izstopi sedem spremenljivk: ljubezen do domovine, enakost med ljudmi, dobra hrana in pijaca, vrsta šole, zvestoba, enakopravnost med narodi, lepota. Multipla korelacija tega niza spremenljivk je 0,704 in pomeni, da je kar 0,495 odstotkov variance v odnosu do priseljencev moč pojasniti z učinkom omenjenih sedmih spremenljivk. To je nekaj več, kot če upoštevamo v prediktorskem modelu samo vrednote. Podobno lahko ugotovimo, da se z vključitvijo vrste šole in spola za malenkost poveča tudi prediktorska vrednost celotne baterije vrednot in sicer znaša multipla korelacija vseh vrednot, spola in vrste šole z odnosom do priseljencev 0,793 (R vseh vrednot je, kot smo videli, 0,775), ustreza kvadratna vrednost pa 0,629 (pri vrednotah 0,600).

Vrsta šole se torej vključi med najpomembnejše prediktorje, spol pa ne, čeprav je spol, kot smo ugotovili, sam po sebi v višji korelaciji z odnosom do priseljencev. Razlog, da se v regresijski analizi ni pojavil, je po vsej verjetnosti v dejstvu, da je njegova korelacija z odnosom do priseljencev v večji meri posredovana prek vrednot (torej "zgrajena" na korelacijah spola z vrednotami), kot to velja za vrsto šole. Nasploh torej vidimo, da je v primerjavi z vrednotami napovedna vrednost vrste šole in spola na odnos do priseljencev nižja, še vedno pa statistično signifikantna.

Dvosmerna analiza variance in analiza kovariance: vpliv šole in spola na odnos do priseljencev

V raziskavi smo zajeli dijake obeh spolov na dveh vrstah šol, gimnazije in strokovne srednje šole. Razumljivo je, da nas zanima, ali se odnos do priseljencev razlikuje pri dijakih in dijakinjah obeh vrst šol. O povezavah med spolom, vrsto šole in odnosom do priseljencev smo sicer že nekaj spregovorili pri korelacijskih in regresijskih analizah, zdaj pa si bomo te povezave ogledali bolj natančno. Vpliv obeh neodvisnih spremenljivk na odnos do priseljencev smo preverjali z dvosmerno analizo variance oblikovano kot medsubjektni dizajn 2 (spol: dijakinje, dijaki) x 2 (vrsta šole: gimnazija, strokovna srednja šola).



Slika 1. Aritmetične sredine točkovnih vrednosti Odnosa do priseljencev pri dijakih in dijakinjah srednje šole (srednješolci in srednješolke) ter gimnazije (gimnazijci, gimnazijke).

Slika 1 prikazuje aritmetične sredine, dobljene z vprašalnikom Odnos do priseljencev pri dijakih in dijakinjah obeh šol. Rezultati analize variance kažejo, da so razlike pomembne tako glede na vrsto šole, kot glede na spol (preglednica 6). Kar zadeva šolo, je v gimnaziji pozitivnejši odnos do priseljencev kot na strokovni šoli. Očitno je tudi, da imajo dijakinje obeh šol pozitivnejši odnos kot dijaki. Pomembna pa je tudi interakcija med spolom in vrsto šole. Razlika med spoloma je namreč bistveno večja na gimnaziji kot na strokovni šoli. Gimnazijke močno izstopajo po svojem pozitivnem odnosu, medtem ko se gimnazijci ne razlikujejo bistveno od dijakinj in dijakov strokovne šole.

Preglednica 6

Vpliv spola in vrste šole na odnos do priseljencev: rezultati dvosmerne analize variance.

Izvor	Vsota kvadratov	df	Srednji kvadrat	F	p.
Intercept	134611,770	1	134611,770	1875,740	,000
SPOL	1185,028	1	1185,028	16,513	,000
ŠOLA	786,094	1	786,094	10,954	,001
SPOL * ŠOLA	309,255	1	309,255	4,309	,039
Napaka	14855,274	207	71,765		
Vsota	178477,000	211			

Potem ko smo ugotovili, da vrednotne usmeritve korelirajo z odnosom do priseljencev, se lahko vprašamo, ali so morda prav te usmeritve lahko moderator pravkar ugotovljenega vpliva spola in vrste šole na odnos do priseljencev. Je torej mogoče, da prihaja do razlike med spoloma in vrsto šole zaradi razlik v vrednotnih usmeritvah in ne zaradi čistega vpliva spola in vrste šole? To lahko npr. ugotovimo z analizo kovariance, tako da vzamemo kot kovariati (kontrolni spremenljivki) kategoriji patriotskih in demokratičnih vrednot, za kateri vemo, da daleč najmočneje predciirata odnos do pri-

seljencev. Bo potem, ko z analizo kovariance odtegnemo vpliv teh kategorij vrednot, ostal vpliv spola in vrste šole na odnos do priseljencev, še vedno signifikanten?

Preglednica 7 kaže rezultate analize kovariance: če kontroliramo kovarianco patriotskih in demokratičnih vrednot, postane vpliv spola na odnos do priseljencev nepomemben, vpliv vrste šole pa ostane signifikanten, čeprav se njegova signifikantnost zmanjša. Domneva, da prihaja do razlik v odnosu do priseljencev med spoloma zaradi različnih vrednotnih orientacij dijakinj in dijakov, se je izkazala za umestno. Očitno je ta razlika posledica večje demokratične in manjše patriotske usmerjenosti dijakinj in obratne usmerjenosti dijakov. Verjetno je prav zaradi tega tudi učinek interakcije postal nepomemben. Zanimivo pa je, da ostane vpliv šole na odnos do priseljencev še vedno signifikanten, kar pomeni, da ima poleg vrednotnih usmeritev še druge pomembne izvore. Je morda splošno vzdušje na strokovnih šolah manj naklonjeno priseljencem ne glede na siceršnjo vrednotno orientacijo dijakov in dijakinj? Pri drugih vrednotnih kategorijah se signifikantni kovariančni učinki niso pojavili, tako da lahko moderatorsko vlogo vrednot v glavnem prisodimo patriotskim in demokratičnim (societalnim) vrednotam.

Preglednica 7

Vpliv spola in vrste šole na odnos do priseljencev ob kontroliranem vplivu patriotskih in demokratičnih vrednot: rezultati analize kovariance.

Izvor	Vsota kvadratov	df	Srednji kvadrat	F	p
Intercept	1755,031	1	1755,031	30,994	,000
patriotske vrednote	1930,405	1	1930,405	34,091	,000
demokratične vrednote	2271,008	1	2271,008	40,106	,000
SPOL	92,094	1	92,094	1,626	,204
ŠOLA	628,964	1	628,964	11,107	,001
SPOL * ŠOLA	64,706	1	64,706	1,143	,286
Napaka	11608,199	205	56,625		
Vsota	178477,000	211			

Diskriminantna analiza: odnos do priseljencev in vrednotne usmeritve kot diskriminativne spremenljivke glede na spol in vrsto šole

Vpliv spola, vrste šole in vrednotne usmerjenosti na odnos do priseljencev lahko analiziramo tudi s pomočjo diskriminantne analize. Z diskriminantno analizo lahko ugotovimo, kakšen pomen imajo določene spremenljivke za razlikovanje med različnimi skupinami oseb. Diskriminantna analiza nam izračuna vrednosti latentnih spremenljivk (diskriminantnih funkcij), ki pojasnjujejo metrični prostor, v katerem niz določenih manifestnih spremenljivk prispeva k razlikovanju relevantnih skupin. V našem primeru so to skupine, ki smo jih definirali na podlagi pripadnosti spolu in vrste šole. Gre za štiri skupine: dijaki srednje strokovne šole (v nadaljevanju srednješolci), dijakinje srednje strokovne šole (srednješolke), dijaki gimnazije (gimnazijci), dijakinje gimnazije (gimnazijke).

Niz manifestnih spremenljivk pa predstavljajo vrednote in postavke vprašalnika, s katerim smo merili odnos do priseljencev. V diskriminantnih analizah smo uporabili metodo postopnega vključevanja najbolj diskriminativnih spremenljivk (metoda korak za korakom).

Z diskriminantno analizo torej v našem primeru ugotavljamo, kolikšen delež prispevajo latentne dimenzije (diskriminantne funkcije) izračunane iz manifestnih (vrednote in

postavke odnosa do priseljencev) k temu, da se skupine oseb, definirane po spolu in vrsti šole (gimnazijke, gimnazijci, dijakinje in dijaki strokovne srednje šole) razlikujejo med seboj. Ker gre za štiri skupine, je diskriminantna analiza izločila tri diskriminantne funkcije, od katerih sta prvi dve statistično signifikantni na ravni $p < 0,001$ in tretja na ravni $p = 0,022$. Prva pojasnjuje 57,6%, druga 34,3% in tretja 8,1% diskriminativne variance. Kanonična korelacija izločenih diskriminantnih funkcij je 0,576 in njena kvadratna vrednost 0,332 pomeni proporc celotne variabilnosti spremenljivk, ki jo lahko pojasnimo z razlikami med skupinami (torej z razlikami med spoloma in vrsto šole). Z metodo analize po korakih smo na podlagi ustreznih kriterijev izločanja diskriminativno manj pomembnih spremenljivk obdržali sedem spremenljivk, ki največ prispevajo k razlikovanju med skupinami. Preglednica 8 prikazuje vključevanje teh spremenljivk v model po stopnjah od 1 do 7 ter ustrezne vrednosti tolerance, F vrednosti in vrednosti Wilksovega koeficienta lambda.

Preglednica 8

Spremenljivke (vrednote in postavke vprašalnika Odnosa do priseljencev), vključene v zaporedne modele diskriminantne analize štirih srednješolskih skupin.

Stopnja		Toleranca	F	Wilksov Lambda
1	slo - samo Slovenci*	1,000	15,718	
2	slo - samo Slovenci	,971	17,475	,885
	poštenost	,971	10,621	,814
3	slo - samo Slovenci	,898	15,749	,796
	poštenost	,900	7,761	,721
	enakopravnost med narodi	,880	6,145	,705
4	slo - samo Slovenci	,869	10,339	,692
	poštenost	,837	5,522	,649
	enakopravnost med narodi	,851	5,447	,648
	dobra hrana in pijača	,910	5,299	,647
5	slo - samo Slovenci	,868	9,587	,644
	poštenost	,833	5,166	,608
	enakopravnost med narodi	,849	5,166	,607
	dobra hrana in pijača	,906	4,559	,602
	vera v boga	,985	4,313	,600
6	slo - samo Slovenci	,860	9,952	,602
	poštenost	,832	5,190	,565
	enakopravnost med narodi	,812	6,691	,577
	dobra hrana in pijača	,881	5,320	,566
	vera v boga	,940	5,851	,570
	modrost	,862	5,128	,564
7	slo - samo Slovenci	,777	6,018	,540
	poštenost	,832	5,209	,534
	enakopravnost med narodi	,812	6,707	,545
	dobra hrana in pijača	,861	3,776	,523
	vera v boga	,916	4,679	,530
	modrost	,799	6,578	,544
	ljubezen do domovine	,739	3,914	,524
	ljubezen do domovine	,739	3,914	,524

* Okrajšava za postavko iz vprašalnika Odnosa do priseljencev: Ljubše bi mi bilo, če bi v Sloveniji živeli samo Slovenci

Kot vidimo, so v model vključene naslednje spremenljivke, po vrstnem redu njihove diskriminativne vrednosti: slo-samo Slovenci, poštenost, enakopravnost med narodi, dobra hrana in pijača, vera v Boga, modrost in ljubezen do domovine. Prva spremenljivka je postavka iz vprašalnika Odnosa do priseljencev (v celoti se glasi: "Ljubše bi mi bilo, če bi v Sloveniji živeli samo Slovenci"), druge pa so vrednote. Preglednica 9 prikazuje standardizirane koeficiente kanonične diskriminantne funkcije, preglednica 10 pa centroide skupin pri treh pomembnih diskriminantnih funkcijah, ki nam omogočajo ustrezno interpretacijo koeficientov diskriminantne funkcije. Kot vidimo iz preglednice 10, razlikuje prva diskriminantna funkcija zlasti med gimnazijkami in gimnazijci, medtem ko sta obe skupini srednješolcev nekako v zlati sredini; očitno gre tukaj za močan vpliv spola, vendar ne brez interakcije s smerjo šolanja. Druga diskriminantna funkcija razlikuje skupine glede na smer šole, tretja pa spet glede na spol.

Preglednica 9 kaže, da k razlikovanju med spoloma v gimnaziji (prva diskriminantna funkcija) prispevajo največ spremenljivke slo-samo Slovenci, enakopravnost med narodi (ti spremenljivki imata relativno višje vrednosti pri gimnazijkah in nižje pri gimnazijcih), vera v Boga in dobra hrana ter pijača (ti vrednoti relativno višje ocenjujejo gimnazijci). K razlikovanju med spoloma nasploh (tretja diskriminantna funkcija) pa največ prispevata vrednoti ljubezen do domovine (višje vrednosti pri gimnazijcih in srednješolcih) in poštenost (višje vrednosti pri gimnazijkah in srednješolkah). K razlikovanju glede na smer šole (druga diskriminantna funkcija) najbolj prispevajo vrednote enakopravnost med narodi, vera v Boga in ljubezen do domovine (višje vrednosti pri srednješolcih in srednješolkah in nižje pri gimnazijcih in gimnazijkah) in modrost (višje vrednosti pri gimnazijcih in gimnazijkah).

Preglednica 9

Standardizirani nerotirani in rotirani koeficienti kanonične diskriminantne funkcije

Standardizirani nerotirani in rotirani koeficienti kanonične diskriminantne funkcije	Funkcija			Funkcija		
	nerotirani koeficienti			rotirani koeficienti		
	1	2	3	1	2	3
slo - samo Slovenci	-,539	,132	,375	,665	-,076	,011
poštenost	-,213	,465	-,625	-,047	,237	-,771
vera v boga	,306	,382	-,379	-,331	,427	-,302
ljubezen do domovine	,402	,126	,555	,044	,362	,594
enakopravnost med narodi	,058	,652	,523	,450	,670	,225
dobra hrana in pijača	,437	,050	-,007	-,324	,238	,178
modrost	-,364	-,543	-,257	-,032	-,676	-,188

Preglednica 10

Centroidi skupin pri obeh pomembnih diskriminantnih funkcij

skupine	Funkcija		
	1	2	3
srednješolci	-,383	,427	,513
srednješolke	-,293	,721	-,451
gimnazijci	-,602	-,915	,263
gimnazijke	,752	-,304	-,367

Vrednote in postavke vprašalnika odnosa do priseljencev so torej tudi po podatkih diskriminantnih analiz bistveni dejavniki, ki prispeva k razlikam med raziskovanimi skupinami srednješolske mladine. Podobno kot lahko na podlagi regresijskih analiz napovemo, v kolikšni meri bodo razlike v vrednotnih usmeritvah vplivale na odnos do priseljencev, lahko na pogladi diskriminantnih analiz napovemo, v katero skupino sodi posameznik na podlagi njegovega odnosa do priseljencev in vrednotne usmeritve. Samo na podlagi sedmih izločenih diskriminativnih postavk lahko tako pravilno klasificiramo v skupine kar 57,3 odstotke vseh posameznikov. Če pa bi pri klasificiranju upoštevali vse postavke vprašalnika in lestvice vrednot, pa bi bila klasifikacija pravilna kar 92,4 odstotno.

Splošna diskusija

Rezultati naše raziskave so potrdili hipoteze, da so vrednotne usmeritve, spol in vrsta šole pomembno povezani z odnosom do priseljencev pri srednješolski mladini. Pokazalo se je, da so vrednote pomemben prediktor odnosa do priseljencev, vendar seveda ne vse v enaki meri. Po prediktorski moči izstopajo med posameznimi vrednotami ljubezen do domovine, enakost med ljudmi ter dobra hrana in pijača, med vrednotnimi kategorijami pa patriotske in demokratične vrednote. V tej ugotovitvi se rezultati regresijskih analiz v bistvenem ujemajo tudi z rezultati analiz variance in kovariance ter diskriminantnih analiz. Na podlagi informacije o vrednotni usmerjenosti srednješolske mladine lahko pojasnimo okrog 60 odstotkov variabilnosti v odnosu do priseljencev (45 odstotkov samo s petimi vrednotami). Z upoštevanjem tako vrednotne usmerjenosti kot odnosa do priseljencev lahko celo z 92,4 odstotno zanesljivostjo klasificiramo posameznike v skupine, definirane s spolom in vrsto šole (57,3 odstotno samo na podlagi informacije o sedmih spremenljivkah). Z vrednotno usmeritvijo lahko v veliki meri pojasnimo tudi povezavo med spolom in odnosom do priseljencev, a o tem več v nadaljevanju diskusije.

Kaj naj rečemo ob dejstvu, da je ljubezen do domovine, torej vodilna patriotska vrednota v tako močnem negativnem razmerju do odnosa do priseljencev (korelacija -0,512)? Je torej pozitiven odnos do priseljencev in pozitiven odnos do domovine nekaj, kar se izključuje v očeh velikega dela naše mladine (in najbrž tudi starejših, saj od koga naj mladi in njihovi vrstniki prevzamejo ta odnos)? Razmisliti je treba, kako naj vrednotna vzgoja uskladi eno z drugim, patriotsko naravnano in strpnost do priseljencev, saj je z vidika demokratične družbe zaželeno oboje. Seveda pa je treba poudariti, da sicer presenetljivo visoka korelacija -0,512 še zdaleč ne pomeni popolne korelacije. Še vedno je velik odstotek oseb, ki so zelo patriotsko usmerjene, hkrati pa imajo pozitiven odnos do priseljencev, kot je verjetno kar precej tudi oseb, ki niso patriotsko usmerjene, pa imajo negativne odnos.

Naši podatki se ujemajo z ugotovitvami, da imajo moški bolj negativna stališča do priseljencev kot ženske. Tu se nam ponuja več razlag, od sociopsiholoških do evolucijskih, vse pa imajo skupno obeležje v domnevi, da moški v večji meri občutijo priseljence (ki so tudi v večini moški) kot tekmece in konkurente. Tako se npr. zdi mogoče, da vidijo moški v priseljenih potencialne konkurente v več pogledih, zlasti pa v boju za delovno mesto in v spolnem tekmovanju. Med šolajočo se mladino so moški danes v močnejšem precepu konkurence za zaposlitev in delovno mesto, saj se srečujejo z močnim pritiskom vrstnic, ki jih v šolski uspešnosti že prekašajo. V priseljenih lahko vidijo še dodatni in nezaželeni vir konkurence.

Z evolucijsko psihološkega in biosociološkega vidika je možno misliti na odnos do priseljencev v kontekstu evolucijsko oblikovanih spolnih strategij. Moški zaznava druge

moške (tudi priseljene) kot rivalke pri izbiri iz ženske množice potencialnih partnerjev, medtem ko predstavljajo ženskam moški sami takšno potencialno množico partnerjev. Tako bi lahko pričakovali negativna stališča moških do moške konkurence, v katero sodijo tudi priseljenci (stereotipi o priseljenicah takšna stališča še ojačujejo), na drugi strani pa tudi bistveno manj negativna stališča žensk do iste populacije. V skladu s to tezo bi lahko tudi pričakovali, da bo stališče do priseljenec pri ženskah, ki še iščejo partnerje, morda bolj pozitivno, kot pri tistih, ki so že v partnerskem odnosu.

Vendar menim, da lahko najdemo razlage za ugotovljene razlike v odnosu do priseljenec tudi v bolj splošnih značilnosti moške in ženske populacije. Odnos do priseljenec je povezan z vrednotami, zlasti s patriotskimi in demokratičnimi. Raziskave kažejo, da ženske bolj kot moški cenijo demokratične in socialne vrednote, za demokratične vrednote pa smo dokazali, da so pomemben moderator pri vplivu spola na odnos do priseljenec. Če pomislimo, da so demokratične vrednote tudi kazalec nedogmatizma, se vse kar lepo ujemo z dejstvom, da je dogmatska miselnost pri moških bolj izrazita kot pri ženskah. Pozitivnejši odnos žensk do priseljenec je torej lahko tudi posledica bolj permisivnih, demokratičnih in nedogmatičnih prepričanj. Vendar lahko pomislimo, da so vrednotne orientacije in prepričanja tudi same do neke mere proizvod evolucijske selekcije: za moške je morda skupinsko kohezivna in konkurenčna naravnost stališč in vrednot del evolucijsko primernejše spolne strategije, medtem ko velja pri ženskah isto za bolj socialno in demokratično naravnana stališča in vrednote.

Razumljivo se tudi zdi, zakaj je odnos do priseljenec bolj pozitiven v gimnaziji kot v drugih srednjih šolah. Že nekaj časa je znano, da obstaja korelacija med stopnjo in smerjo izobrazbe na eni strani ter liberalizmom, dogmatizmom, etnocentrizmom in rasizmom na drugi. Bolj kot smo v povprečju izobraženi in bolj kot smo deležni humanistične izobrazbe, bolj smo v povprečju liberalni, nedogmatični ter tolerantni do drugih skupin. Vendar naša raziskava kaže, da razlik med obema vrstama šole v odnosu do priseljenec ne moremo v celoti razložiti z vrednotno usmerjenostjo in prepričanji. Kot so pokazali rezultati diskriminantne analize, lahko to razliko delno razložimo z dejstvom, da je v srednji strokovni šoli bolj izražena patriotska vrednotna usmerjenost, toda po parcializaciji tega vpliva ostaja vrsta šole še vedno signifikanten (glej rezultate analize kovariance, preglednica 7). Plavzibilne se zdijo zato tudi še druge hipoteze, npr. da k negativnejšemu odnosu do priseljenec pri dijakih in dijakinjah strokovne šole svoje prispevajo tudi vzgojni in še zlasti vrstniški vplivi in da se ti dijaki in dijakinje čutijo bolj ogrožene v zaposlitvenih, kariernih in drugih pričakovanih in da zato priseljenec kot konkurenčni faktor bolj negativno ocenjujejo.

Zaključki

Rezultati naše raziskave so pokazali, da je odnos do priseljenec odvisen od vseh treh raziskovanih dejavnikov: vrednotne usmerjenosti, spola in vrste šole. Vrednotna usmerjenost je pomemben prediktor odnosa do priseljenec, največjo prediktivno moč imajo pri tem patriotske in demokratične vrednote (vrednota ljubezen do domovine je med vsemi vrednotami n vrednotnimi kategorijami najmočnejši prediktor). Odnos do priseljenec je bolj pozitiven pri ženski kot pri moški srednješolski populaciji, prav tako pa je bolj pozitiven pri dijakih/dijakinjah gimnazije kot dijakih/dijakinjah srednje strokovne šole. Med vplivom spola in vrste šole je pomembna interakcija: razlika med spoloma je bistveno bolj izražena v gimnaziji, razlika med vrstama šole pa pri ženski populaciji.

Ugotovljene razlike med spoloma lahko pripišemo moderatorskemu vplivu vrednot, medtem ko ostaja razlika med vrstama šole pomembna tudi brez tega vpliva. Vpliv

vrednot na odnos do priseljencev se zdi logičen, saj je ta odnos do neke mere vsebovan v vsebinskem obsegu nekaterih vrednotnih kategorij. Zlasti za patriotske in demokratske vrednote lahko rečemo, da kot generalne kategorije do neke mere pomensko implicirajo tudi odnos do priseljencev. Res pa je vpliv vrednot morda večji, kot običajno mislimo, tako vsaj kažejo naše regresijske analize.

Vpliv spola na odnos do priseljencev je možno povezati z razliko v vrednotnih orientacijah moških in žensk, poleg tega pa še z nizom psihosocialnih dejavnikov in celo z evolucionjskimi faktorji, ki narekujejo večjo konkurenčno naravnost moške populacije. Tudi vpliv vrste šole na odnos do priseljencev lahko povežemo z različnimi vzročnimi dejavniki. Med njimi ima pomembno vlogo kakovost in humanistična usmerjenost izobraževanja, morda pa tudi drugi vzgojni ter vrstniški vplivi ter stopnja ogroženosti zaposlitvene in karijerne perspektive.

Vrednote in odnos do priseljencev sta dejavnika, ki v veliki meri pojasnjujeta razlike, ki nastopajo med srednješolsko mladino glede na spol in vrsto šole. Na podlagi informacij, ki naj jih dajeta ta dva dejavnika lahko z okrog 90 odstotno verjetnostjo klasificiramo mladostnike glede na spol in glede na vrsto šole.

Literatura

- Berk, L. E. (1989). *Child development*. Boston: Allyn & Bacon.
- Bodenhausen, G. V. (1988). Stereotypic biases in social decision making and memory: Testing process models of stereotype use. *Journal of Personality and Social Psychology*, 55, 726-737.
- Brown, R. (1988). Intergroup Relations. In M. Hewstone et al.(eds) *Introduction to Social Psychology*. Oxford: Blackwell. pp. 381-410.
- Brown, R. (1995). *Prejudice: Its Social Psychology*. Oxford: Blackwell.
- Brown, R. (2000a). Social Identity Theory: past achievements, current problems and future challenges. *European Journal of Social Psychology*, 30, 745-778.
- Brown, R. (2000b). *Group Processes: Dynamics within and between groups*. Second Edition. Oxford: Blackwell.
- Brown, R. J., Condor, S., Matthews, A., Wade, G. & Williams, J. A. (1986). Explaining Intergroup Differentiation in an Industrial Organization. *Journal of Occupational Psychology*, Vol.59, pp273-286.
- Dovidio, J. F., Evans, N. in Tyler, R. B. (1986). Racial stereotypes: The contents of their cognitive representations. *Journal of Experimental Social Psychology*, 22, 22-37.
- Esses, V. M., Dovidio, J. F., Jackson, L. M. in Armstrong, T. L. (2001). The immigration dilemma: The role of perceived group competition, ethnic prejudice, and national identity. *Journal of Social Issues*, 57, 389-412.
- Finchilescu, G. (1988). Interracial contact in South Africa within the nursing context. *Journal of Applied Social Psychology*, 18, 1207-1221.
- Gaertner, S. L., Mann, J., Murrell, A., in Dovidio, J. F. (1989). Reducing intergroup bias: The benefits of recategorization. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 239-249.
- Greenberg, J. in Pyszczynski, T. (1985). The effect of an overheard slur on evaluations of the target: How to spread the social disease. *Journal of Experimental Social Psychology*, 21, 61-72.
- Hacker, A. (Ed.). (1983). *Us: A statistical portrait of the American people*. New York: Penguin Books.
- Hamilton, D. L. in Gifford, R. K. (1976). Illusory correlation in interpersonal perception: A cognitive basis of stereotypic judgments. *Journal of Experimental Social Psychology*, 12, 392-407.
- Hamilton, D. L. in Trolier, T. K. (1986). Stereotypes and stereotyping: An overview of the cognitive approach. V J. F. Dovidio in S. L. Gaertner (Eds.), *Prejudice, discrimination and racism* (str. 127-163). Orlando: Academic Press.
- Higgins, E. T. in Bargh, J. A. (1987). Social cognition and social perception. *Annual Review of Psychology*, 38, 369-425.
- Križman, A. (2002). *Vrednote kot dejavniki nestrpnosti do tujcev. Diplomaska naloga*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

- Linville, P. W., Fischer, G. W. in Salovey, P. (1989). Perceived distributions of the characteristics of in-group and out-group members: Empirical evidence and a computer simulation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 165-188.
- Moscovici, S. (1988). Notes towards a description of social representations. *European Journal of Social Psychology*, Vol.18, pp. 211-250.
- Moscovici, S. (2000). *Social Representations: Explorations in Social Psychology*. Edited by G. Duveen. Cambridge: Polity.
- Musek, J. (1993). *Znanstvena podoba osebnosti*. Ljubljana: Educy.
- Musek, J. (1997). Personality stereotypes : psychological comprehension of stereotypes. V: Jezernik, B. (ur.), Muršič, R. (ur.). *Prejudices and stereotypes in the social sciences and humanities*, (Etnološka stičišča, 5: 7), (Razprave Filozofske fakultete). Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, str. 15-26.
- Musek, J. (1998). Political and religious adherence in relation to individual values. *Stud. psychol.*, 1998, 40, 1-2, str. 47-59.
- Musek, J. (2000). *Nova psihološka teorija vrednot*. Ljubljana: Educy.
- O'Sullivan, C. S. in Durso, F. T. (1984). Effects of schema-incongruent information on memory for stereotypical attributes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 47, 55-70.
- Pettigrew, T. F. (1981). Extending the stereotype concept. V D. L. Hamilton (Ed.), *Cognitive processes in stereotyping and intergroup behavior* (str. 303-331). Hillsdale: Erlbaum.
- Quattrone, G. A. (1986). On the perception of a group's variability. V S. Worchel in W. Ausin (Eds.), *The psychology of intergroup relations* (Vol. 2, str. 24-44). Chicago: Nelson Hall.
- Schaller, M. in Maas, A. (1989). Illusory correlation and social categorization: Toward an integration of motivational and cognitive factors in stereotype formation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 56, 709-721.
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20n countries. V M. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 25, str. 1-65). Orlando: Academic Press.
- Schwartz, S. H. in Bilsky, W. (1987). Toward a psychological structure of human values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, 550-562.
- Tajfel, H. (1969). Cognitive Aspects of Prejudice. *Journal of Social Issues*, Vol. 25, pp. 79-97.
- Tajfel, H. (1978). Intergroup Behaviour. In H. Tajfel & C. Fraser (eds) *Introducing Social Psychology*. Penguin. Chapters 16 & 17.
- Tajfel, H. (1981). *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tajfel, H. (1982). Social psychology of intergroup relations. *Ann. Rev. Psychol.*, 33, 1-39.
- Tajfel, H., Flament, C., Billig, M. G. & Bundy, R. P. (1971). Social Categorisation and Intergroup Behaviour. *European Journal of Social Psychology* Vol. 1, pp. 49-78.
- Turner, J. C. (1981). The Experimental Social Psychology of Intergroup Behaviour. In J. C. Turner & H. Giles (eds) *Intergroup Behaviour*. Oxford: Blackwell.
- Wyer, R. S. (1988). Social memory and social judgment. V P. R. Solomon, G. R. Goethals, C. M. Kelley in R. R. Stephens (Eds.), *Perspectives on memory research*. New York: Springer Verlag.

Psihologija in smisel življenja

VID PEČJAK

Rožna ul. 18, SI-4260 Bled

e-mail: ffpecjak@uni-lj.si

IZVLEČEK

O smislu življenja pišejo predstavniki različnih ved, npr. filozofije, biologije, teologije in psihologije. Definirajo ga iz svojih vidikov. Za empirično psihologije je to neznanstveni pojem, ki ga ne more zadovoljivo opredeliti, ker nima nobene empirične operacije odkrivanja. Kljub temu se je uporabna psihologija prisiljena ukvarjati z njim, saj je ravno izguba smisla ena od glavnih motenj sodobnega človeka. O smislu se ljudje sprašujejo zlasti v mladosti in starosti, ki si načrtujejo življenje ali ko pregledujejo bilanco svojega življenja. Za evolucijske biologe je smisel življenja ohranjanje in nadaljevanje rodu. Za vernike je izpolnjevanje božje volje. Težje pa odgovarjajo na vprašanje ateisti, skeptiki, agnostiki in panteisti, ki jih je med intelektualci celo 60%. Življenje je smiselno, kadar izpolnjuje neko funkcijo, zasleduje neki namen ali cilj. Za Frankla (1955) je iskanje smisla temeljna človekova poteza, ker si posameznik postavlja cilje v prihodnosti in jih skuša doseči. Razlikujemo dva vidika smiselnosti: 1. Začasni, kratkoročni vidik, doseganje ciljev v sedanjosti; 2. Trajni, dolgoročni vidik, doseganje smisla v daljni prihodnosti. Od tod izvira želja po nesmrtnosti.

Ključne besede: smisel življenja, humanistična psihologija, eksistencialna psihologija, vernost, evolucija.

ABSTRACT

PSYCHOLOGY AND MEANING OF LIFE

Numerous representatives of various fields of research write about the meaning of life, fields such as philosophy, biology, theology and psychology. Each field finds its own definition. For empirical psychologists, it is a non-scientific concept which cannot be sufficiently determined as it doesn't possess any empirical operation of discovery. This fact notwithstanding, applied psychology is forced to tackle this issue because it is exactly this loss of meaning that is one of the primary obstructions of modern man. The meaning of life is particularly questioned in youth and old age. For evolutionary biologists, the meaning of life means preservation and continuance of human race. For believers, it is fulfilling God's wishes. However, it proves a much more difficult question for atheists, skeptics, agnostics and pantheists, which make up to 60 per cent of all intellectuals. Life is meaningful if it fulfils a certain function, follows an aim or goal. For Frankl (1955), the search for meaning is the basic human trait, because an individual sets

his goals into the future and tries to accomplish them. We can distinguish two aspect of meaningfulness: 1. peremptory, short-term aspect reaching the goals in the present; 2. permanent, long-term aspect reaching the meaning in the far future. It is from the latter that the desire for immortality stems from.

Key words: meaning of life, humanistic psychology, existential psychology, faith, evolution

Vsi ljudje se prej ali slej znajdejo pred vprašanjem: "Kaj je smisel mojega življenja? Čemu služi? Ali je samo naključna igra zunanjih sil, ali pa služi kakemu Cilju, Načrtu, Poslanstvu, Učinku v prihodnosti?"

Če govorimo o smislu življenja, bi morali vedeti, kaj je smisel in kaj življenje. Medtem ko življenje lahko opredelimo po enotnih kriterijih, pa s smislom ni tako. Imamo ogromno definicij, ki nimajo prav ničesar skupnega in izhajajo iz različnih izhodišč, npr. religioznega, biološkega (evolucijskega), filozofskega, zdravorazumskega, literarnega itd. Psihologi so o njem pisali malo, v glavnem le humanistični in eksistencialni psihologi.

Pregledal sem vse medmrežne strani vseh mednarodnih iskalcev. O smislu življenja se piše izredno veliko. Pišejo filozofi, teologi, evolucionisti, literarni teoretiki, toda pravih psiholoških člankov je izjemno malo.

Psihologija je empirična znanost. Jasno je, da nobena empirična znanost ne proučuje in ne more proučevati smisla življenja *per se*, namreč, kaj je smisel življenja v svoji objektivni realnosti. Za sodobno psihologijo je to metaznanstveno vprašanje, ker nima nobene empirične operacije, s katero bi lahko prišla do odgovora.

Pravzaprav pa odgovora ne dajejo niti formalne znanosti, ki raziskujejo abstraktne odnose med dejtvi, npr. matematika, logika in gramatika. O smislu življenja pišejo predvsem predstavniki takoimenovanih normativnih znanosti, kot so filozofija (predvsem ontologija in etika), teologija, pravo in v veliki meri tudi pedagogika.

Psihologija pa je kljub temu izzvana, da stopi tudi v to areno iskanja. Konec koncev zdravi klinična psihologija (danes ne prav redke) paciente z izgubljenim smislom življenja, ki trpijo zaradi pomanjkanja smisla in alienacije, čemur so prislunili humanistični in zlasti eksistencialni psihologi, kot so Rollo May, Ludwig Binswanger in Viktor Frankl (1962), ki so izdelali tudi svoje posebne psihoterapije.

Eksistencialna psihoterapija izvira iz filozofije eksistencializma, ki je cvetela v drugi polovici preteklega stoletja in jo predstavljajo klasiki Kierkegaard, Sartre in Heidegger. Eksistencializem je filozofija obstajanja, eksistence, ki predhodi esenci. Sartre (1956) je napisal, da človek najprej obstaja, se pojavi na svetu in se šele potem določa. Človek je svoboden, še več, je obsojen na svobodo. Zato je izključno odgovoren sebi in je svoj zakonodajalec. Življenje je vse to, kar naredi iz njega: veselo ali žalostno, smiselno ali nesmiselno, polno ali prazno. Svoboda pa pomeni odgovornost in povzroča eksistenčno tesnobo. Da življenje ne bi postalo praznina, ga napolnjuje posameznik z aganziranim delovanjem. V tem delovanju je smisel življenja. Življenje ima pomen, ki mu ga človek sam daje, ko izbira med avtentično in neavtentično eksistenco. Neavtentična eksistenca pomeni umik v brezimno množico, konformizem in razne ideologije in gibanja. S tem se reši eksistenčne tesnobe, preganja pa ga ontološka krivda (občutek izgubljenih možnosti).

Oseбно menim, da sodi tudi pripadnost k političnim strankam takšen umik in beg

pred svobodo, ker s prevzemanjem stankinih stališč, vrednot in akcij posameznik osvobaja sebe odgovornega samostojnega odločanja. Vsak posameznik ima množstvo osebnih stališč, želja in ciljev in mnogi od njih ne sovpadajo s cilji in nameni posamezne stranke. Zato se mora odreči tistim, ki ne sovpadajo ali pa trpeti odtujeno življenje.

Eksistencialna psihologija je prevzela pojem avtentičnega bivanja, ki ga posameznik napolnjuje z angažiranim delovanjem. Človek je razpet med avtentičnimi in neavtentičnimi izbirami, med eksistencialno tesnobo in ontološko krivdo. Eksistencialne terapije pomagajo posamezniku, da se sooči s tesnobo in z ustreznimi izbirami premaga ontološko krivdo.

Eksistencialna terapija pa ni zgolj prevzemanje in uporaba eksistencialne filozofije, temveč je dobila pobude iz kliničnih primerov in izkušenj. Viktor Frankl opisuje svoje izkušnje takole: "To je bila lekcija, ki sem se jo naučil v treh letih v Auschwitzu in Dachau: če ne upoštevam drugih dejavnikov, so preživele v taborišču tiste osebe, ki so bile usmerjene v prihodnost – k nalogam ali osebam, ki jih čakajo v prihodnosti, k smislu, ki ga bodo dosegli v prihodnosti."

Psihologija kot empirična znanost pa lahko odgovori le na vprašanja subjektivnega smisla, o tem, kaj ljudje mislijo o smislu življenja, kaj jim osmišljuje življenje, kdaj je življenje smiselno in kdaj nesmiselno, ne more pa odkriti, kaj je objektivni smisel življenja, kaj je smiselno samo po sebi. To presega okvir in okvirje katerekoli znanosti.

O smislu življenja se ljudje sprašujejo vse življenje. To spraševanje pa se akumulira v dveh življenjskih obdobjih: 1. V mladosti oz. adolescenci, ko se odločajo o svoji prihodnosti, študiju, poklicu, zakonskemu drugu, družini; 2. v starosti, ko se približuje konec življenja in si izpisujejo bilanco preteklega življenja ter skušajo odgovoriti na vprašanja, ali so dosegli cilje in s čem si lahko življenje še osmislijo. Na začetku starosti se začne človek ozirati nazaj v svojo preteklost, lista družinske albume, se spominja dogodkov, podoživlja pretekle opcije, ocenjuje uspehe in neuspehe in si skuša odgovoriti na vprašanje: ali se je izplačalo?

Vsa največja svetovna literatura, vsa največja svetovna dela in vsi največji avtorji so iskali smisel življenja in opisovali konflikt med smislom in nesmisлом. Prikazujejo ga Shakespeare, Dostojevski, Sartre in številni drugi vrhunski književniki. Očituje se celo v najstarejšem ohranjenem epu o Gilgamešu (pred 5000 let), ko si skuša z junaškimi dejanji pridobiti nesmrtnost.

Najbolj jasno in nedvoumno je stališče uradnih cerkva. Kot otrok sem se učil katekizma in še zdaj se spominjam vprašanja in odgovora, ki smo se ga učili na pamet: "Za kaj smo na svetu? Na svetu smo zato, da živimo po božji volji in se zveličamo." Odgovor je tako jasen, da ne potrebuje nobenih dopolnil in spraševanj, kvečjemu o božji volji in zveličanju. Toda o tem imajo religije izdelane razlage. Uradno stališče krščanskih cerkva se od takrat ni dosti spremenilo. Protestanski pisec Kurt Welton (2001) neposredno sporoča: "Smisel življenja je izpolnjevanje božje volje." Le-ta pa je opisana v evangelijih. Drug tak pisec, Anthony Rosario (2001), pa pravi: "Da vidimo svet z božjimi očmi. Da brezpogojno ljubimo, odpuščamo, da smo prijazni, s čemer izkazujemo svojo resnično božjo naravo." Tukaj nas ne zanima, v koliko cerkve in verniki resnično izvajajo te naloge, temveč zgolj vsebina odgovora. Zanimivo je, da ta ni tako daleč od odgovora evolucionistov, ki vidijo smisel v nadaljevanju življenja.

Vsekakor pa verniki ne bi smeli žalovati za pokojnikom, ki je bil pravičen, se izpovedal in se večno zveličal. Saj gre vendar v nepopisno boljše življenje, v nebesa. Tudi pokojnik se ne bi smel bati smrti, preden je umrl. A vendar se je bal in sorodniki ga objokujejo.

Redke psihološke študije (Levin 1994) so pokazale, da vernost v starejših letih narašča, ker najdejo verniki v njej smisel življenja. Razpredelnica kaže rezultate

Gallupove ankete iz leta 1982. Povečana vernost je verjetno povezana s pričakovanjem smrti. Verniki umirajo lažje kot neverniki.

Verske vrednote	pod 65 let	nad 65 let
Ima vera v vašem življenju glavni vpliv?	56%	82%
Ali vam vera daje zadovoljstvo, smisel in podporo?	69%	87%
Ali skušate uveljaviti vernost z dejanji?	69%	89%
Ali hodite redno v cerkev?	31%	48%

Težje pa si odgovorijo na eksistenčna vprašanja ateisti, agnostiki, skeptiki, panteisti in drugi verniki filozofij, ki ne pripadajo nobeni uradni cerkvi, a jih je po anketah javnega mnenja kar 25 do 30%, med intelektualci pa celo 60%.

Po zdravorazumskem pojmovanju je dejanje smiselno, kadar ima in dosega cilj. O tem nas hitro prepričajo trivialne sodbe, npr. "Nimam nič od življenja, to delo nima nobenega smisla, vse skupaj nima smisla," itd. Nesmiselna dejanja ne prinašajo pričakovanega zadovoljstva, nobenega občutka samoizpopolnitve, nasprotno, so osebno zlo, ki povzroča nezadovoljstvo in trpljenje. Vrhovni bog Zeus je Siziifa, kralja Korinta, kaznoval tako, da mora vse življenje valiti skalo na vrh visokega hriba, a se mu ta vedno izmuzne in se skotali navzdol. Kazen ni valjanje skale, temveč nesmiselnost tega početja. Tudi pazniki v koncentracijskih taboriščih so se včasih zabavali tako, da so od zapornikov zahtvali, naj nekaj naredijo, potem pa podrejo. V osnovni šoli sem imel učitelja, ki je kaznoval nagajivega učenca tako, da je moral prinesiti drva iz drvarnice v razred, jih zložiti pred pečjo, nato pa jih odnesti nazaj v klet.

Nesmiselna dejanja nimajo nobene funkcije, nikomur ali ničemur ne služijo in so brez haska. Po Viktorju Franklu (1955) je človek intencionalno bitje in iskanje smisla temeljna človekova potreba, občutek nesmiselnosti se pojavi tedaj, kar je delovanje ovirano ali ne privede do cilja. Po behavioristični psihologiji je človek kavzalno bitje, pogojen od preteklih in sedanjih razmer, po humanistični in eksistencialni psihologiji pa finalno bitje, ki si postavlja cilje v prihodnosti in jih skuša doseči.

Zdravorazumsko pojmovanje smisla je pragmatično in se ne ukvarja s filozofskim vprašanjem o smislu življenja. Smisel je doseganje konkretnih ciljev v življenju. Denimo, da si je mladostnik zadal cilj, da postane zdravnik, pravnik ali učitelj, tedaj je njegovo življenje smiselno, kadar to v resnici postane (če ne upoštevamo mnogih razočaranj, ki ga lahko tudi odvrnejo od tega cilja).

Iz tega, kar sem povedal, sta razvidna dva vidika smisla in smiselnosti:

1. Začasni, kratkoročni vidik. Življenje ima smisel, kadar je kvalitetno. Tako pa je tedaj, kadar zadovoljuje človekove potrebe. Za doseganje smisla je najprimernejša Maslowovi hierarhična lestvica potreb. V stiski je zadovoljitev spodnjih potreb bolj smiselna od zadovoljitve zgornjih, čeprav je vrhunec smiselnosti zadovoljitev najvišje potrebe, to je potrebe po samoaktualizaciji (izpopolnjevanje sebe, avtonomno življenje, ustvarjalnost, uresničevanje potenc in možnosti). Življenje ljudi, kot so bili Einstein, Gandhi, Leonardo, je bilo smiselno, ker so dosegli najvišjo raven, ki je bila poplačana z vrhunskimi doživetji (*pick experience*)s. Toda ta smisel preneha s koncem življenja. Osebna smrt je konec vsakega osebnega smisla. Pisatelj Henry Miller je napisal: "Smisel življenja iščemo iz enega razloga: ker nima smisla."

Tukaj ne gre za objektivni smisel, npr. za to, koliko je posameznik v resnici izboljšal kvaliteto svojega življenja in svojega okolja, družbe, naroda, človeštva, temveč za samoznavo, za doživljanje izpopolnitve. Ni dvoma, da je Edvard Kardelj (1974) občutil veliko zadovoljstvo, ko je napisal novo ustavo in zakon o združenem delu, boja

je izjavil, da bosta trajala vsaj 300 let. Zanj je imelo njegovo delo velik smisel. V resnici pa je bilo nesmiselno, saj ni preživelo niti 15 let nadaljnega razvoja. Danes ju živa duša več ne citira.

2. Trajni, dolgoročni vidik. Mnogi ljudje menijo, da mora trajati dejanje ali posledice dejanja oziroma posameznikovo življenje večno ali vsaj zelo dolgo, sicer nima smisla. In ker nihče ne živi večno, življenje nima nobenega smisla. Ljudje si skušajo na vse načine podaljšati življenje; hujšajo, jedo izbrano hrano, požirajo gore vitaminov, izbirajo zdravnike, izbirajo operacije, telovadijo, pred leti so časopisi poročali celo o ženski, ki si je s kurjekom mazala obraz, konec koncev pa vsi umrejo.

Toda če ni mogoče podaljšati individualnega življenja v nedogled, lahko to dosežemo posredno s prenašanjem genov iz roda v rod. Geni so v nekem smislu itak nesmrtni, ker se njihove podvojilne ohranjajo, čeprav v drugačnih kombinacijah.

Po evolucijskem stališču je bistvo življenja njegovo prehajanje iz generacije na generacijo. Če se ta nit pretrga, človeštvo preneha obstajati (bojda se je to v daljni preteklosti skorajda pripetilo). Sodobna evolucijska psihologija vidi smisel življenja v ohranjanju in povečevanju njegove primernosti (fitness). Angleško besedo je težko prevesti. Prevajajo jo kot prilagojenost, stabilnost, uporabnost, vrednost, zdravje in zmožnost. Heylighen (2001) pravi, da je sistem, konfiguracija ali stanje primeren (fit), če bo obstajal tudi v prihodnosti. Tak sistem je notranje stabilen, prilagojen sam sebi in okolju, ki ga obdaja, zmožen razvoja v prihodnosti in velike reprodukcije. Pojem se razlikuje od funkcionalističnega pojmovanja prilagojenosti, blizu pa mu je Piagetovo pojmovanje ravnotežja med asimilacijo in akomodacijo. Sistem, ki je "fit", ni statičen, temveč se razvija in spreminja in s tem dosega nova ravnotežja. Seveda, vse to v filogenezi, medtem ko je Piaget uporabljal svoje termine za ontogenezo. Ko Cotrell parafrazira Heylighena, pravi, da je "evolucija smisel življenja. Obstajamo, da se razvijamo, kar pomeni, da postajamo bolj "fit". To je edini namen našega življenja, razen da se napijemo, seksamo in smejimo."

Marsikdo, posebno humanistični, kulturološki in eksistencialni psihologi, se s takim redukcionizmom ne strinjajo. A celo sam evolucionizem je v zadnjih desetletjih spremenil svoje ozko stališče. K evoluciji ne pripomorejo samo geni, temveč tudi memi (Dawkins 1976). V zadnjih deset tisoč letih so postali memi celo pomembnejši od genov.

Memi so najmanjše kulturne enote s podobno funkcijo kot geni, vendar se prenašajo s kulturo. Prenašajo informacije naslednjim generacijam. Memi so odkritja, tehnologije, običaji, umetniška dela, ideje, verovanja, temeljna spoznanja itd., ki se z opazovanjem in posnemanjem, ustnim sporočilom, predvsem pa s pisnimi viri in proizvodi prenašajo iz generacije v generacijo. Dawkins meni, da je celo pojem Boga mem, ki je nastal neodvisno v različnih kulturah sveta. Memi se replicirajo in tekmujejo med seboj. Vpliv memov na evolucijo je celo hitrejši in radikalnejši od vpliva genov. Jenkins jim pravi "kulturne mutacije". Človek je prvenstveno memično bitje.

Da rezimiramo: Smisel življenja je prenašanje genov in memov na naslednje generacije. Zaradi življenskih pogojev (npr. prenaseljenost) lahko vpliv genov izjemoma nasprotuje življenju. Enako velja za meme, ki povečujejo ali znižujejo posameznikov "fitness". Izdelovanje in uporaba orožja in drugih sredstev za ubijanje, preganjanje ljudi, birokracija in podobni pojavi so "slabi memi", ker znižujejo kvaliteto življenja in njihovo primernost. Smisel življenja ni samo porajanje čim številčnejšega potomstva, temveč odkrivanje tega, kar prispeva k dvigu kvalitete življenja sedanje in prihodnih generacij.

Smiselno je bilo življenje znamenitih posameznikov, npr. Bude, Jezusa, Gandija, Mandele, Newtona, Darwina, Einsteina, Tesle, Edisona, Pavlova, Freuda, Vincija, Ru-

bensa itd., nesmiselno pa je bilo življenje oseb, ki so odkrivali in uporabljali meme uničevanja, kot so Hitler, Stalin, Mao, Kardelj, Bin Laden in nešteti drugi (žal konstruktorji orožja na splošno niso znani). K njim lahko prištejemo grabežljivce vseh vrst, ki legalno ali ilegalno kradejo življenska sredstva drugim (ne bom jih imenoval, da ne bodo zahtevali milijonske odškodnine zaradi "duševnih bolečin", sicer pa so itak znani).

Torej: Smiselno življenje je privilegij znamenitih ljudi. Kaj pa ljudi, ki niso naredili ničesar zares velikega, ničesar, kar bi jih dvignilo nad množico in se ohranilo v prihodnosti? Ali je njihovo življenje nesmiselno?

Za prenašanje genov in memov v naslednje generacije niso pomembni samo veliki posamezniki, temveč tudi množto majhnih posameznikov, uporabnikov in prenašalcev genov in memov. H kvalitetnejši prihodnosti in ohranjanju bodočih generacij prispevajo ljudje, ki dobro vzgajajo otroke, ki se udeležujejo kulturnega življenja, izpolnjujejo svoje delovne naloge, pomagajo ljudem in dvigajo raven njihovega življenja.

Kakšen pa je vpliv interesov, stališč in vrednot na smiselnost posameznikovega življenja? Musek (2001) definira vrednote kot pojave, ki jih ocenjujemo kot dobre, pravilne in zaželjene. Uresničitev interesov, stališč in vrednot izpolnjuje življenje z zadovoljstvom in smislom, nedoseganje pa povzroča odtujitev, bivanjsko krizo, življenje z malo smisla ali brez smisla, čeprav odnos ni povsem enoznačen. V življenju počnemo stvari, ki jih ne maramo, a so koristne, in stvari, ki jih maramo, a niso koristne (popivanje, drogiranje, birokratsko delo z ljudmi).

Avtorji raziskav so klasificirali vrednote na različne načine, pri tem so pogoste kategorije, ki jim Musek pravi dionizične in apolonske vrednote, prve deli še naprej na hedonske (čutno uživanje), potenčne (status, dosežki, uspešnost), druge pa na moralne (družina, poštenost) in izpolnitvene (spoznavne, samoaktualizacijske, religiozne). Podobne kategorije najdemo tudi pri nekaterih drugih avtorjih.

Musek ugotavlja, da se težišče vrednot med razvojem spreminja. Posameznik prehaja od hedonskih preko potenčnih in moralnih do izpolnitvenih vrednot. Prav tako naj bi se v zadnjem desetletju pojavil rahel premik od dionizičnih k apolonskim vrednotam. Pri tem moramo upoštevati pogoste neskladje med vrednotami in vedenjem (oz. socialnimi vlogami) ter konflikte med vrednotami in pritiski okolja ter vrednotami med seboj.

Fromm (1976) piše o dveh temeljnih usmeritvah v življenju, ki ju imenuje posedovanje in bivanje (knjiga *To have or to be*). Bivanje bolj ali manj sovпада s pojmom samoaktualizacije, posedovanje pa vodi k grabljenju imovine, denarja in oseb. Oboje lahko daje življenju smisel, toda po mnenju Fromma prinaša posedovanje samo navidezen smisel, v resnici pa odtuja človeka od njegove narave in socialnega okolja, zato prinaša razočaranja, frustracijo in tesnobo. Ankete kažejo na razkorak med bivanjem in vedenjem. V besednih izjavah se prikazujejo ljudje v dosti boljši luči kot je njihovo vedenje (poslušajte na TV oddajah zagovor takih "grešnikov"). Medtem ko se pulijo za materialne dobrine, izjavljajo, da le-te niso na prvem mestu. Na ustih so bivanjske vrednote, v dejanjih pa posedovalne.

Nekega Roma so napotili k psihologu na Zavodu za poklicno svetovanje. Med njima je potekal tak razgovor:

Psiholog: "Želiš, da ti poiščemo delo?"

Rom: "Recimo, da mi poiščete delo. Kaj potem?"

Psiholog: "Zaslужil boš denar in si kupil razne stvari."

Rom: "In kaj potem?"

Psiholog: "Če boš pridno delal, boš postal poddelavec in zaslužil še več denarja."

Rom: "In kaj potem?"

Psiholog: "Če se boš trudil in še bolj pridno delal, lahko postaneš direktor podjetja in zaslužiš še več denarja."

Rom: "Recimo, da postanem direktor. Kaj bom imel od tega?"

Psiholog: "Potem lahko odpreš svoje podjetje in imaš toliko denarja, da ti sploh ne bo treba več delati."

Rom: "To, spoštovani gospod psiholog, pa imam že zdaj. Zakaj bi šel skozi vse te stranpoti in napore, da dobim to, kar že imam?"

LITERATURA:

Cotrell C. (1995): One small insignificant detail. <http://pespmc1.vub.ac.be/Annotations/>.

Dawkins R. (1976): The selfish gene, Oxford, Oxford University Press.

Ep o Gilgamešu. Sumerski ep kakih 5000 let pr. Kr.

Frankl V. E. (1955): From deathcamp to existentialism, Boston, Beacon Press.

Frankl V. E. (1962): Man's search for meaning. An introduction to logotherapy. NY, Simon and Schuster.

Fromm E. (1976): To have or to be? NY. Harper & Row.

Heylighen F. (2001): Reply. <http://pespmc1.vub.ac.be/Annotations>.

<http://pespmc1.vub.ac.be/Annotations>.

Kardelj E. (1974): Uresničevanje ustavnih načel v združenem delu, Ljubljana.

Levin J. S. (1994): Introduction: Religion in aging and health. Thousand Oaks, Sage.

Miller H. [http://www.geocities.com/Broadway\(2230/mlife.html](http://www.geocities.com/Broadway(2230/mlife.html)

Musek J., Pečjak V. (2001): Psihologija. Educy.

Sartre J. P. (1956): Being and Nothingness, NY. Philosophical Library.

Osebnostne lastnosti dečkov starih od 7 do 11 let

MATEJ TUŠAK,

MAJA DOLENEC,

STOJAN BURNIK,

Univerza v Ljubljani,

Fakulteta za šport,

Gortanova 22, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Namen raziskave je bil ugotoviti stanje nekaterih osebnostnih razsežnosti dečkov, starih sedem do enajst let. Vzorec merjencev je zajemal dvaindevetdeset učencev prvega do petega razreda OŠ Ketteja in Murna iz Ljubljane. Osebnostne lastnosti so bile merjene z vprašalnikom "Velikih pet za otroke" (ekstravertiranost, nevro-ticizem, odprtost, vestnost in sprejemljivost). Primerjava med dečki različnih razredov je bila izvedena z analizo variance. Ugotovljene so bile statistično značilne razlike v osebnostni lastnosti ekstravertiranost in sicer so na tej osebnostni dimenziji starejši dečki dosegali višje vrednosti.

Ključne besede: osebnostne lastnosti, Vprašalnik "Velikih pet za otroke", dečki, starost od 7 do 11 let

ABSTRACT

PERSONALITY FEATURES OF BOYS BETWEEN 7 TO 11 YEARS OF AGE

The objective of this investigation was to determine the level of selected personality dimensions of children between seven and eleven years of age. The sample consisted of ninety-two schoolboys, attending the first five grades of the elementary school Kette-Murn in Ljubljana. Personality dimensions were measured with the Big Five Questionnaire for Children (extraversion, neuroticism, openness, conscientiousness and agreeableness). One-way analysis of variance was used to compare boys by grade. The significant differences in extraversion between individual grades were obtained, older boys scored higher results on this personality dimension.

Key words: personality, Big Five Questionnaire for Children, boys, age 7 to 11 years

UVOD

Osebnostne lastnosti so dimenzije, ki odražajo načine reagiranja oz. oblike vedenja v raznih življenjskih situacijah. Poznavanje teh lastnosti je nujno za razumevanje in predvidevanje človekovega obnašanja. Številne sodobne študije na področju psihologije osebnosti v Evropi in v Ameriki so pokazale, da lahko najpomembnejše poteze osebnosti skoraj v celoti in z zadovoljivo natančnostjo opišemo z modelom, ki vsebuje pet ortogonalnih faktorjev, in sicer ekstravertiranost, nevroticizem, vestnost, sprejemljivost in odprtost (Little in Wanner, 1998).

Petfaktorski model se je prvič pojavil že pred več kot šestdesetimi leti, ko je Thurstone (1938) s faktorjsko analizo obdelal šestdeset pridevnikov, s katerimi so merjenci ocenjevali svoje znance, in opazil, da lahko celotno listo pridevnikov zajame s petimi neodvisnimi faktorji. Mnogi kasnejši raziskovalci (Norman, 1963; Borgatta, 1964; Goldberg, 1981; Digman, 1994) so potrdili petfaktorsko strukturo, a so faktorje poimenovali nekoliko drugače.

Costa in McCrae (1985) sta razvila trifaktorski model osebnosti s faktorji nevroticizem, ekstravertnost in odprtost ter sestavila vprašalnik osebnosti, ki meri vse te tri faktorje. Kasneje (1992) sta dodala še faktorja sprejemljivost in vestnost. Tako je nastal vprašalnik osebnosti NEO-PI-R, ki je osnovan na petih faktorjih.

Kohnstamm, Mervielde, Besevegis in Halverson (1995) so ugotovili, da je petfaktorski model osebnosti primeren za starševsko opisovanje otrokove osebnosti. Prvi instrument, ki ugotavlja strukturo osebnostnih lastnosti pri otrocih in temelji na samo-ocenjevanju, pa sta razvila Todd D. Little z univerze Yale in Brigitte Wanner s Planckovega inštituta v Berlinu (1998). Vprašalnik sta poimenovala Vprašalnik velikih pet za otroke B5P-C (shema št. 1).

Vprašalnik vsebuje petinštirideset trditev, po tri za vsako od petnajstih poddimenzij. Vsako od petih dimenzij sestavljajo tri poddimenzije. Tovrstni vprašalnik za otroke je nov tako v svetu kot v Sloveniji, zato še ni bil pogostokrat uporabljen v praksi. S tega stališča smo se odločili, da to tematiko v raziskavi nekoliko podrobneje raziščemo.

Shema št. 1: Dimenzije vprašalnika Velikih pet za otroke (Little in Wanner, 1998)

Dimenzija	Opis dimenzije	Poddimenzija
NEVROTICIZEM	do kolikšne mere posameznik svet zaznava kot stresen in ogrožajoč	splošna živčnost
		manjvrednost
		socialne skrbi
EKSTRAVERTIRANOST	v kolikšni meri se posameznik aktivno vključuje v svet	ekstraverten
		introverten
		interes do novosti
ODPRTOST	globina, kompleksnost in kvaliteta otrokovega mentalnega in izkustvenega sveta	reševanje problemov
		radovednost
		občutljivost
VESTNOST	sposobnost odlaganja nagrade v korist nekega bolj oddaljenega cilja, sposobnost uravnavanja impulzov v kolikšni meri je posameznik empatičen, altruističen,	vztrajnost
		prizadevnost
		urejenost
SPREJEMLJIVOST	pripravljen pomagati in zaupljiv, ter manipulativen, ciničen in brezobziren	empatija - simpatija
		vedenje pomoči
		prosocialnost

Obravnavana starostna kategorija dečkov v naši raziskavi se nahaja v obdobju latentnosti (Freud, 1986), tako da ne bi bilo smiselno pričakovati sprememb v razvoju osebnostnih lastnosti. To je obdobje, namenjeno za pridobivanje kognitivnih spretnosti in kulturnih vrednot (Miller, 1983). Po Eriksonu (1976) je to obdobje delavnosti, ko je otrok najbolj dojemljiv za pridobivanje novih znanj in pravega odnosa do dela. Otroku skuša osvojiti spretnosti, katerim njegovo okolje daje pomembno vrednost. S tem se sooča s potrebo po priznanju zaradi produktivnosti. Za uspešnost v šoli (napredek v branju, pisanju, računanju, pridobivanje gibalnih spretnosti, ...) bo ustrezno nagrajen in pohvaljen s strani učiteljev, sovrstnikov ali družine. To ga spodbuja k večji delavnosti in k marljivosti.

Zelo velik vpliv na oblikovanje samopodobe in pridobivanje lastnega vrednostnega sistema predstavljajo torej vrstniki, starši in učitelji. Vrstniki so pogosteje vplivni na področjih, kot so glasba, prosti čas, starši pa imajo večji vpliv na izobraževalne načrte, moralne in socialne vrednote ter življenjske odločitve (Zupančič, 2000). Otrokova samopodoba bo vplivala na to, česa vsega se bo lotil, kako dolgo bo vztrajal, kako se bo obnašal v odnosu do sovrstnikov in odraslih (Horvat in Magajna, 1987).

METODE DELA

Vzorec merjencev (shema št. 2) je zajemal dvaindevetdeset učencev osnovne šole Kette in Murn iz Ljubljane. Merjenci so bili učenci prvega do petega razreda osnovne šole, niso bili oproščeni športne aktivnosti iz zdravstvenih razlogov in so bili na dan testiranja klinično zdravi. Osnovni vzorec dečkov je bil razdeljen v več skupin. Posamezna skupina je zajemala dečke istega šolskega razreda.

Shema št. 2: Vzorec merjencev ločeno po razredu

razred	število	starost (leta)
1	17	7,60 ± 0,33
2	15	8,56 ± 0,37
3	30	9,20 ± 0,56
4	18	10,44 ± 0,25
5	12	11,58 ± 0,36

Za merjenje osebnostnih lastnosti je bil uporabljen osebnostni vprašalnik Velikih pet za otroke (Big 5 Personality Inventory for Children), s katerim se vrednoti pet osebnostnih dimenzij (Little in Wanner, 1998), (shema št. 3). Avtorja sta vprašalnik preizkusila na vzorcu 719 osnovnošolcev. Ugotovila sta visoko zanesljivost in veljavnost vprašalnika. Tudi na slovenski populaciji so bile ugotovljene dobre merske karakteristike (Pislak, 1999).

Meritve so potekale so januarja in februarja 1999. Vsi merjenci so bili s potekom meritev predhodno seznanjeni oz. so bili s tem seznanjeni njihovi starši. Starši so morali dati pisno soglasje za vključitev otrok v testiranje. Meritve osebnostnih lastnosti so vodili ustrezno usposobljeni merilci.

Zbrani podatki so bili obdelani s statističnim paketom SPSS. V prvi fazi obdelave podatkov so bili za vse spremenljivke izračunani osnovni statistični parametri. Uporabljen je bil program Descriptives in program za testiranje normalnosti porazdelitve (test K-S). V drugi fazi obdelave podatkov so bile testirane razlike v merjenih spremenljivkah med posameznimi šolskimi razredi dečkov. V ta namen je bila uporabljena enosmerna analiza variance v programu Oneway.

REZULTATI

Analiza variance osebnostnih spremenljivk kaže (preglednici 1 in 2), da se dečki posameznih šolskih razredov značilno razlikujejo le v *ekstravertiranosti*. Pregled aritmetičnih sredin pri testih osebnostnih lastnosti na splošno kaže na malenkostne razlike med dečki posameznih šolskih razredov.

Preglednica št. 1: Rezultati analize variance osebnostnih spremenljivk

Opis spremenljivke	F	p (F)	Raz.	Št.	A.S.	S.O.	S.N.	Min.	Maks.	Sp. m.	Zg. m.	K-S (p)
nevticizem	1,08	0,37										
			1	17	20,35	4,12	1,00	14	29	18,23	22,47	0,94
			2	15	21,00	3,95	1,02	14	28	18,81	23,19	0,73
			3	30	21,27	3,86	0,70	15	30	19,83	22,71	0,47
			4	18	22,61	4,90	1,16	11	34	20,17	25,05	0,34
			5	12	22,83	3,07	0,89	19	30	20,88	24,78	0,93
ekstravertiranost	3,21	0,02										
			1	17	11,06	3,65	0,88	9	19	9,18	12,93	0,45
			2	15	12,67	2,99	0,77	9	17	11,01	14,32	0,94
			3	30	14,17	4,27	0,78	9	21	12,57	15,76	0,50
			4	18	15,00	4,55	1,07	9	19	12,74	17,26	0,34
			5	12	15,50	4,34	1,25	9	20	12,74	18,26	0,62
odprtost	0,78	0,54										
			1	17	27,53	5,11	1,24	18	33	24,90	30,16	0,14
			2	15	28,47	4,75	1,23	21	34	25,84	31,10	0,77
			3	30	29,47	3,94	0,72	22	36	28,00	30,94	0,98
			4	18	27,89	4,89	1,15	18	36	25,46	30,32	0,93
			5	12	27,33	4,68	1,35	18	33	24,36	30,31	0,72
vestnost	0,33	0,86										
			1	17	27,59	4,61	1,12	19	34	25,22	29,96	0,71
			2	15	27,33	4,45	1,15	17	33	24,87	29,80	0,84
			3	30	27,40	3,72	0,68	19	33	26,01	28,79	0,84
			4	18	27,17	3,01	0,71	21	32	25,67	28,67	0,85
			5	12	26,08	2,50	0,72	20	30	24,49	27,67	0,45
sprejemljivost	1,36	0,26										
			1	17	28,59	4,93	1,19	20	35	26,06	31,12	0,73
			2	15	27,87	5,26	1,36	17	36	24,95	30,78	0,97
			3	30	30,20	3,80	0,69	23	36	28,78	31,62	0,52
			4	18	30,83	3,40	0,80	26	36	29,14	32,52	0,82
			5	12	29,42	4,52	1,31	19	36	26,54	32,29	0,97

Legenda:

F	F koeficient	p (F)	značilnost F koeficienta
Raz.	osnovnošolski razred (od 1 do 5)	Št.	število merjenk
A.S.	aritmetična sredina	S.O.	standardni odklon
S.N.	standardna napaka	Min.	najmanjši rezultat
Maks.	največji rezultat	Sp.m.	spodnja meja intervala zaupanja (ob 5% napaki)
Zg.m.	zgornja meja intervala zaupanja (ob 5% napaki)	p (K-S)	značilnost Kolmogorov in Smirovega testa

Pri *nevroticizmu* in *ekstravertiranosti* zasledimo enakomerno večanje rezultatov. Najmanjše vrednosti aritmetičnih sredin so tako pri *nevroticizmu* kot pri *ekstravertiranosti* v prvem razredu, najvišje pa v petem razredu. Rezultati v testu *odprtost* se nekoliko povečujejo do tretjega razreda, kjer sledi preobrat in padanje rezultatov do petega razreda. Padanje rezultatov je vidno tudi pri *vestnosti*, kjer je rezultat v petem razredu celo slabši od rezultata v prvem razredu. Kar se tiče *sprejemljivosti*, ugotavljamo le minimalno nihanje rezultatov.

Tudi pri primerjavi aritmetičnih sredin zaporednih šolskih razredov dečkov med seboj, ni ugotovljenih značilnih razlik. Edina značilna razlika je le med prvošolci in tretješolci v lastnosti *ekstravertiranost*. Primerjava vrednosti ostalih spremenljivk ne kaže značilnih razlik niti pri primerjanju vrednosti doseženih v prvem in petem razredu.

Preglednica št. 2: Značilne razlike v osebnostnih spremenljivkah med dečki nekaterih šolskih razredov

Spr.	Opis spremenljivke	F	p (F)	Raz.	Št.	A.S.	S.O.	S.N.	Min.	Maks.	Sp. m.	Zg. m.
EKS	ekstravertiranost	6,36	0,02									
				1	17	11,06	3,65	0,88	2	19	9,18	12,93
				3	30	14,17	4,27	0,78	5	21	12,57	15,76

DISKUSIJA

Med dečki različnih šolskih razredov so bile ugotovljene statistično značilne razlike le v osebnostni dimenziji ekstravertiranost, v kateri so starejši dečki dosegali višje vrednosti. *Ekstravertiranost* kaže na otrokovo dinamičnost, energičnost in interes do novosti. Bolj ekstravertirani se aktivneje vključujejo v svet ter so bolj družabni in zgovorni. Vstop v šolo pomeni za otroke drugačen način življenja. Začnejo se družiti in komunicirati s sovrstniki. Poleg tega postajajo bolj radovedni in kažejo velik interes do učenja oz. sprejemanja novih znanj. To kažejo tudi višje aritmetične sredine v dimenziji *ekstravertiranost* pri starejših dečkih. Podobne rezultate so ugotovili tudi drugi raziskovalci (Anthony, 1973; Buyst, De Fruyt in Mervielde, 1994). Menijo, da rezultati v dimenziji *ekstravertiranost* naraščajo do enajstega oz. dvanajstega leta starosti, nato pa začnejo upadati. Razlog v povečevanju vrednosti v dimenziji *ekstravertiranost* pri mlajših šolarjih so najverjetneje posledica intenzivne socializacije s sovrstniki.

Otroci obravnavane starostne kategorije se po Freudovi teoriji (1953 in 1986) nahajajo v fazi latence, za katero je značilno obdobje relativnega mirovanja v smislu kvalitativnega razvoja osebnostnih lastnosti. Za to prehodno obdobje niso značilne velike spremembe, kar potrjujejo tudi naši rezultati. Spolna energija otrok naj bi bila usmerjena k socialni dejavnosti, k navezovanju stikov s sovrstniki in medsebojnemu komuniciranju. S to Freudovo tezo bi lahko razložili višje vrednosti rezultatov na dimenziji *ekstravertiranost* pri višjih razredih. Po Freudu naj bi se začela pospešeno razvijati tudi samopodoba, ko se otrok začne zavedati svojih sposobnosti in postajati vedno bolj samokritičen. Lahko bi rekli, da ga začne skrbeti, kako se bo znašel v novem socialnem okolju in kako bo sprejet s strani družbe. S tem bi lahko razložili malenkostno naraščanje rezultatov na dimenziji *nevroticizma*. Po Eriksonovi teoriji (1976) naj bi bilo obravnavano starostno obdobje namenjeno razvoju delavnosti in pridnosti, ko otrok skuša osvojiti družbeno priznane spretnosti. V našem primeru lahko opazimo najvišje rezultate na dimenziji *vestnosti* pri prvošolcih, ko si otroci verjetno želijo pridobiti

zaupanje učiteljev in se jim prikupiti. Rezultati v *odprtosti* in *sprejemljivosti* nihajo, vendar prav tako ne moremo ugotoviti nikakršnih tendenc njihovega spreminjanja.

Na splošno pa ugotavljamo, da se v obravnavani starostni kategoriji ne more govoriti o tendenci razvoja osebnostnih lastnosti v smislu nove kvalitete, z izjemo potrditve o pospešeni socialni dejavnosti. Ugotovitve kažejo, da je stanje osebnostnih lastnosti pri obravnavanem vzorcu dokaj stabilno, kar smo predvidevali že na podlagi preučevanja Freudove in Eriksonove teorije.

LITERATURA

- Anthony, W. (1973): The development of extraversion, of ability, and of the relation between them. *British Journal of Educational Psychology*, 43, 223-227.
- Borgatta, E. F. (1964): The structure of personality characteristics. *Behavioral Science*, 9, 8-17.
- Buyst, V., De Fruyt, F., & Mervielde, I. (1994): Parental descriptions of children's personality. *Psychologica Belgica*, 34, 231-255.
- Costa, P. T., & McCrae, R. R. (1985): *The NEO Personality Inventory manual*. Odessa: Psychological Assessment Resources.
- Costa, P. T., & McCrae, R. R. (1992): *Revised NEO Personality inventory and NEO Five-Factor Inventory – Professional Manual*. Odesa: Psychological Resources.
- Digman, J. (1994): The Curious History of the Five Factor Model. *Psychologica Belgica*, 34, 1-20.
- Erikson, E. H. (1976): *Omladina, kriza, identifikacija*. Titograd: Nip Pobjeda.
- Freud, S. (1953): *The standard edition of the complete work of Sigmund Freud*. London: Hogarth.
- Freud, S. (1986): *Budučnost jedne iluzije*. Zagreb: Naprijed.
- Goldberg, L. R. (1981): Language and individual difference. *Review of Personality and Social Psychology*, 2, 141-165.
- Horvat, L., & Magajna, L. (1987): *Razvojna psihologija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kohnstamm, G. A., Mervielde, I., Besevegis, E., & Halverson, C. F. (1995): Tracing the Big Five in parents' free descriptions of their children. *European Journal of Personality*, 9 (3), 283-304.
- Little, D., & Wanner, B. (1998): *Validity of a big five personality inventory for children (B5P-C)*. Poster presented at the International Society for the Study of Behavioral Development Meeting, Switzerland.
- Miller, P. H. (1983): *Theories of developmental psychology*. San Francisco: Freeman.
- Norman, W. T. (1963): Toward an adequate taxonomy of personality attributes. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 66, 574-583.
- Pislak, A. (1999): *Preizkus vprašalnika Velikih pet osebnostnih lastnosti na slovenskih osnovnošolcih*. Diplomsko delo, Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Thurstone, L. L. (1938): *Primary mental abilities*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zupančič, M. (2000): Panika. *Širimo psihološka obzorja* 4, 2-6.

Stil vodenja pri slovenskih trenerjih

MATEJ TUŠAK

Fakulteta za šport

Gortanova 22, SI-1000 Ljubljana

TINA ŠULC

Riharjeva 11, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Vodenje je proces, pri katerem ena oseba vpliva na vedenje ostalih. Osnovna predpostavka vodenja v športu je, da ima trener, ki je dober vodja, vizijo in ve, kako postaviti cilje, kako motivirati. Predvsem pomaga pri spreminjanju vizije v realnost. Trenerji, učitelji in drugi vaditelji so vodje, ki v vsakem človeku iščejo priložnosti, da bo uspel. Glavni namen raziskave je bil ugotoviti kakšni so stili vodenja slovenskih trenerjev, kako pristopijo k vodenju posameznikov ali ekipe ter na kakšne načine poskušajo vplivati nanje. Zanimalo nas je tudi, katere so prevladujoče osebnostne lastnosti trenerjev. Zanimale so nas predvsem razlike med trenerji glede na spol, vrsto športa, kakšne športnike vodijo in glede na njihove trenerske izkušnje oziroma starost.

Ključne besede: šport, vodenje, trener, stili vodenja

ABSTRACT

LEADERSHIP STYLES OF SLOVENE COACHES

Leadership is defined as the process by which an individual influences the behaviour of others. The basic presumption in sport and exercise is, that a coach, who is a good leader, has a vision, knows how to set goals and motivate his group or team and most of all, they are supporting athletes into achieving their personal goals. Coaches, teachers and other exercise specialists are leaders, who seek to ashore each participant maximum opportunities to achieve success.

This study investigated the leadership styles of Slovene coaches, how they accede to leading individuals or team, and how they exert influence on them. We were also interested in their prevailing personal characteristics. We were looking at the differences between coaches according to gender, type of sport, the kind of athletes they have in a group, their coaching experiences and age.

Key words: sport, leadership, coach, leadership styles

1. UVOD

Koncept vodenja je precej širok in skozi literaturo vidimo, da so se tega problema različni raziskovalci lotevali z različnih vidikov. Tako najdemo veliko različnih definicij vodenja pri čemer je zanimivo opazovati, kako se pristop k tej problematiki spreminja skozi čas.

Stogdill (1948) je postavil definicijo vodenja, ki jo najpogosteje uporabljamo in pravi, da je "Vodenje vedenje posameznika, ki usmerja aktivnosti skupine k temu, da bodo dosegli skupni cilj." (Dipboye, Smith, Howell, 1994).

Vodenje je torej definirano kot proces, pri katerem posameznik vpliva na vedenje ostalih. Vloga vodje je položaj v organizaciji ali skupini, za katerega pričakujemo, da bo pomembno vplival na organizacijo (Dipboye in sod., 1994). V skupini je vloga vodje pomembna in izpostavljena. V primeru, da ni že v naprej določena, jo moramo formirati med prvimi (Tušak in Tušak, 1997).

Behling in Schriesheim (1976), sta opredelila štiri glavne pristope, ki se delijo glede na to ali se ukvarjajo z lastnostmi ali z vedenjem vodje ter glede na to ali so lastnosti in vedenja univerzalna ali pa so odvisna od situacije.

Ena prvih teorij vodenja je teorija osebnostnih lastnosti ali teorija "Velikega človeka", ki pravi, da je vodenje rezultat osebnostnih lastnosti oz. pravi, da bo dober vodja znal biti tak, ne glede na situacijo. Behavioristični pristop razlaga uspeh vodje v odvisnosti od tega, ali prevzame pravo vedenje. Pozornost raziskav se premakne od lastnosti na vedenje vodje. Vodenje je nekaj univerzalnega in vsak se ga lahko nauči. Ta pristop se pojavi hkrati in podobno močno na dveh univerzah: Ohio State University in University of Michigan. Situacijski pristop predvideva, da je to, ali nekdo postane vodja, odvisno od zunanjih dejavnikov. Vedenjski pristop poudarja "kaj delaš", pristop voditeljskih lastnosti se ukvarja s tem "kdo si", situacijski pristop pa poudarja zunanje faktorje. Nad nekaterimi oseba nima kontrole: skupina (kohezivnost, sposobnost), naloga (raznolikost, struktura, avtonomnost), položaj v hierarhiji organizacije, pritiski (roki), struktura organizacije (centraliziranost, stopnja avtoritete), okolje (kompetentnost glede na druge organizacije). Ti situacijski faktorji vplivajo na to, kako se vodja vede, njegovo učinkovitost in uspešnost pri vodenju (Dipboye, Smith, Howell, 1994).

Teorije kontingence na vprašanje, ali sem vodja odgovarjajo, odvisno je... Zagovorniki te teorije poskušajo napovedati tip vodenja, ki bi bil najboljši glede na situacijo. Fiedler (1978) je načine vodenja v določeni situaciji opisal v kontingenčni teoriji vodenja, kjer pravi, da je učinkovitost stila vodenja odvisna od situacije in značilnosti vodje. Najlažje je biti vodja takrat, ko je naloga strukturirana, podrejeni svojega vodjo spoštujejo in vodja ima veliko pozicijsko moč (nagrajevanja, kaznovanja, legitimna moč). Situacijo lahko klasificiramo kot visoko ali nizko na vsaki od teh treh dimenzij.

Določimo lahko osem situacijskih kategorij (ali stilov vodenja), ki segajo od najbolj do najmanj priljubljene situacije. Vsaka situacijo klasificiramo kot usmerjenost na nalogo oz. na odnose. Najpomembnejši dejavnik je odnos med vodjem in člani skupine, najmanj pomemben pa vodstveni položaj (Dipboye in sod., 1994).

Fiedler meri osebnostne lastnosti vodje, s skalo LPC – najmanj priljubljen sodelavec (least preferred coworker). Postopek temelji na odnosu med vodjem in najboljšim ter najslabšim članom skupine. V primeru, da je najmanj priljubljenega sodelavca ocenil pozitivno (visoko število točk), je oseba visok LPC vodja, se pravi, da je naravnan na medčloveške odnose, malo točk na LPC, pa kaže, da je bolj orientiran na nalogo. Fiedler pravi, da pri tistih, ki druge ocenjujejo pozitivno, pa čeprav jih ne marajo, zadovoljstvo izvira iz medosebni odnosov (orientacija na odnose). Tisti, ki na LPC zberejo malo točk, pa so orientirani na nalogo in so zadovoljni takrat, ko je naloga uspešno opravljena.

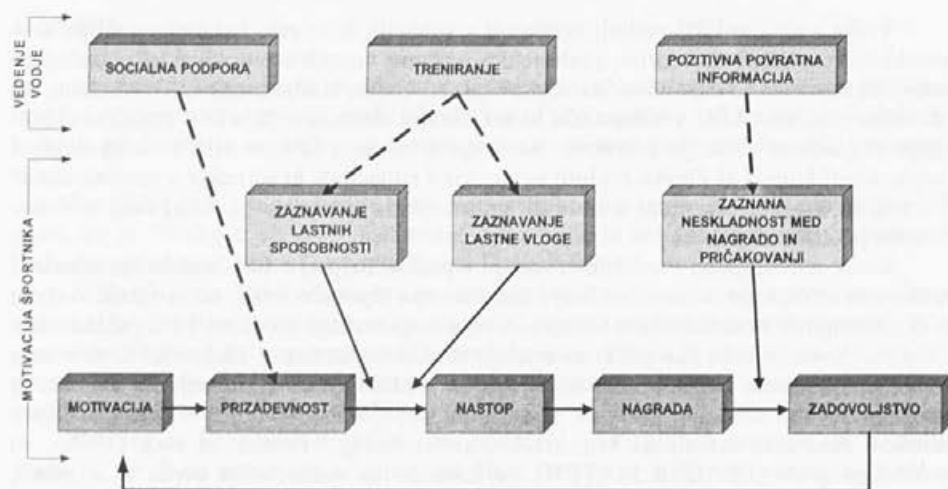
Vodja z nizkim LPC najbolj učinkovit v situaciji, ki je zelo naklonjena ali pa zelo nenaklonjena. Glede na teorijo, podrejeni v skrajno nenaklonjeni situaciji potrebujejo vodjo, ki je močan in daje navodila in prav tak bo vodja, ki ima nizek LPC. Medtem, ko bo vodja z nizkim LPC v situacijah, ki sta skrajni deloval v skladu s pričakovanji in kakor je glede na situacijo potrebno, bo vodja z visokim LPC, v taki situaciji deloval slabše, konfliktno. Tak človek bo bolj učinkovit v situacijah, ki so nekeje v sredini, kar se tiče naklonjenosti – podrejeni takrat bolj potrebujejo človeka, ki bo vzdrževal strukturo skupine in odnose med člani.

Kadar uporabljamo Fiedlerjevo teorijo v praksi, najprej z LPC indeksom zmerimo vodstveno orientacijo in na to naklonjenost situacije (uporaba moči, odnosi med vodjem in člani skupine, strukturiranost naloge). Vodje razporedimo glede na LPC indeks- tiste z visokim usmerimo na naloge, ki so srednje strukturirane, tiste z nizkim LPC pa v zelo naklonjene oz. zelo nenaklonjene situacije. Če voditelj LPC situaciji ne ustreza, je lažje spremeniti situacijo, tako da povečamo stopnjo moči vodje, z izboljševanjem odnosov med skupino ali pa bolj strukturiramo nalogo. Fiedler in sod. (1976), so naredili program (LEADER MATCH), po katerem se vodja lahko oceni in se nauči, kako naj si prilagodi situacijo. (Dipboye in sod., 1994).

Fiedlerjev model uporabljen na športni situaciji določa dva tipa trenerjev: usmerjen na nalogo (zahteve športa: disciplina, trdo delo) in usmerjen na športnikovo osebnost (demokratično vedenje, vzpostavljanje in vzdrževanje dobrih medosebnih odnosov). Neodvisna spremenljivka je situacija, odvisna pa učinkovitost in vpliv trenerja. Situacija je ugodna takrat, ko so odnosi med trenerjem in športniki dobri, športna disciplina je preprosta in ima vodja veliko avtoriteto. Trenerji orientirani na zahteve panoge so boljši v zelo ugodnih oz. v zelo neugodnih situacijah, tisti, orientirani na odnose, pa v srednje ugodnih situacijah (Tušak, 1997).

Vodenje kot motivacijski pristop

Avtor modela vodenja v kontekstu motivacije je Chelladurai (1981), ki je za osnovo vzel Porter in Lawlerjev (1968) motivacijski model in ga priredil za šport. Modificiran model je osnovan na predpostavki, da je posameznik motiviran za udeleževanje v športu zaradi pridobivanja nagrad (Slika 2). Motivacija vpliva na športnikov trud in prizadevanje, ta na predstavo v zvezi z nagradami, nagrade na zadovoljstvo, ki povratno vpliva na bodočo motivacijo. Na odnos med športnikovim prizadevanjem in na predstavo v zvezi z nagradami vpliva zaznavanje lastnih sposobnosti in zaznavanje svoje vloge. To pomeni, da mora športnik poleg sposobnosti za nastopanje na določenem nivoju, vedeti še, kje in kako lahko uporabi svoje sposobnosti, do kam s svojimi zmoglostmi lahko gre. Težavo predstavlja tudi zaznavanje neskladnosti med prejetimi nagradami in pričakovanji v zvezi z nagradami. Športnik dobljeno nagrado primerja s ponotranjenimi standardi, koliko bi moral dobiti. Osnova teh notranjih standardov so "stroški"- koliko vложи in koliko bo za ta trud dobil nazaj. Stroške oceni na podlagi primerjanja z drugimi podobnimi ljudmi. Če ugotovi, da prihaja do neskladja se bo zmanjšala stopnja zadovoljstva in posledično tudi motivacija.



Slika 1: model motivacije (Chelladurai, 1984)

Osnovo motivacijskim procesom v vodenju sta postavila House in Dessler (1974) v teoriji pot-cilj, ki pravi, da je strateška funkcija vodje v tem, da priskrbi navodila, usmerja, podpira in nagraduje, s čimer vpliva na boljše delo (trening). Motivacijska funkcija vodje je v tem, da zvišuje notranje nagrade ob doseganju cilja, pot do cilja naredi lažjo tako, da razloži korake, odstrani ovire, kar poveča možnosti, da bo posameznik zadovoljen na cilju (Chelladurai, 1984).

Na podlagi tega, je Chelladurai razvil večdimenzionalni model vodenja v športu. Ta model predpostavlja, da je vodenje vzajemen proces. To pomeni, da bo uspešnost vodenja v športu odvisna od značilnosti športnikov in pritiska situacije.



Slika 2: večdimenzionalni model vodenja (Chelladurai, 1990)

Z modelom poskuša avtor prikazati povezanost med tremi elementi vodenja: situacijo (1), trenerjem (2) in športnikom (3), ki vplivajo na tri vrste voditeljskega vodenja trenerja: kakršnega zahteva situacija (4), kakršnega si želi športnik (6) in trenerjevo dejansko vodenje (5). Povezanost med temi tremi spremenljivkami lahko pozitivno ali negativno vpliva na športnikov uspeh pri nastopu in na njegove občutke zadovoljstva (7). Večja, ko je skladnost (ujemanje) med vsemi oblikami trenerjevega vodenja, večje je zadovoljstvo (Tušak, 1997; Chelladurai, 1990).

Iz Slike 3 vidimo, kako se povezujejo sestavni deli večdimenzionalnega modela vodenja v športu. Značilnosti situacije (1), kot so potrebe in usmerjenost organizacije ali okolja, zahtevajo od trenerja, da se vede na nek določen način (4). Situacijske spremenljivke, ki zadevajo vedenje vodje so npr. cilji in formalna struktura neke ekipe in širšega sistema (npr. profesionalna v primerjavi s srednješolsko ekipo), naloga skupine in s tem povezana tehnologija (ekipni- individualni športi), socialne norme, kulturne vrednote, vpliv države.

Dajanje prednosti nekemu stilu vodenja (6) je odvisna predvsem od lastnosti vsakega posameznika (3). Osebnostne spremenljivke kot so potreba po uspehu, vključevanju, kognitivna struktura, kompetentnost, vplivajo na to, kakšne načine vodenja, socialne podpore in dajanja povratne informacije bo imel športnik raje. Seveda pa tudi lastnosti situacije vplivajo na preference, ki jih ima športnik

Vedenje vodje (5) je precej odvisno tudi od osebnostnih lastnosti, od sposobnosti in izkušenj (2). Močan pa je tudi vpliv zahtev situacije (4). Kot primer vzemimo trenerja košarke, ki dela s srednješolsko in s profesionalno košarkaško ekipo hkrati. Na njegovo vedenje bodo pomembno vplivali cilji obeh ekip in to, kakšno vedenje bi želeli športniki.

Nastop in zadovoljstvo sta odvisna od skladnosti med tremi elementi vodenja. V prvotnem modelu (1978) je bil nastop povezan z ujemanjem med zahtevanim in dejanskim vedenjem, zadovoljstvo pa z želenim in dejanskim vedenjem vodje. Chelladurai in Carron (1978) sta ugotovila, da ta dva dejavnika nista neodvisna. Športniki so usmerjeni na doseganje rezultatov in kadar trener zadosti zahtevam, željam, sta oba, tako nastop kot zadovoljstvo, povečana.

V začetku je prevladovalo mnenje, da značilnosti športnika vplivajo na vodenje skozi konstrukt, ki ga imenujemo preference vodenja. Preference športnika naj bi odražale osebnostne potrebe in želje in tudi njihovo mnenje o tem, kaj je primerno glede na situacijo. V primeru, da športniki nimajo sposobnosti, da bi dajali tehtne sodbe mora to storiti vodja. Se pravi, da želeno vedenje vodje ni odvisno le od ujemanja s situacijo, temveč tudi od značilnosti člana. Ta odnos na Sliki 3 ponazarja puščica od (3) do (4) (Chelladurai, 1990).

Lestvica vodenja v športu (LSS – Leadership Scale for Sports – Chelladurai, 1984) je bila razvita za lažje merjenje vodenja vodje. Tega meri na tri različne načine: preference športnikov po določenem vedenju, kako športniki zaznavajo različna vedenje trenerjev ter trenerjevo zaznavanje lastnega vodenja.

2. METODA

2.1. Subjekti

V raziskavo je bilo vključenih 75 slovenskih trenerjev in trenerk, 34 trenerjev ekipnih športov (nogomet, rokomet, hokej, odbojka, vaterpolo) in 41 trenerjev individualnih športov (ritmična in športna gimnastika, plavanje, ples, kegljanje, borilne veščine, smučanje, namizni tenis, tek na smučeh, plezanje, triatlon, kajak-kanu, atletika, drsanje, tenis).

V vsaki skupini se trenerji delijo na tiste, ki trenirajo kategorizirane, vrhunske športnike (44) in na trenerje ekip oz. posameznikov, ki so mlajši oz. nekategorizirani (31) ter na glavne trenerje in ostale trenerje, ki nimajo tega naziva. V vzorcu je 17 trenerk in 58 trenerjev. Starost se giblje od 20 do 63 let. Povprečna starost znaša 35, od tega jih je največ starih 28 let.

2.2. inštrumenti

Vprašalnik najmanj priljubljenega sodelavca – LPC (Fiedler, 1964)

Ta vprašalnik ima dva dela. Prvi se imenuje "Vprašalnik najmanj priljubljenega sodelavca" (LPC) in meri značilnosti vodje (osebnostne lastnosti, oz., kakšen je vodja takrat, ko dela s človekom, ki ga ne mara).

Pri reševanju prvega dela vprašalnika preizkušanec na skali z ocenami od 1–8 oceni osebo, s katero je zelo težko delal skupaj (prijeten, neprijeten; odbijajoč, privlačen; prijateljski, neprijateljski, ...). V primeru, da je najmanj priljubljenega sodelavca ocenil pozitivno (več kot 64 točk), je oseba visok LPC vodja, se pravi, da je naravnan na medčloveške odnose. Od 58–63 točk kaže na to, da prihaja do zmešnjave na področju motivacije in čustev, Fiedler pravi, da se mora taka oseba čimprej odločiti, na katero stran se bo postavila. Če udeleženske in udeleženci dosežejo 57 točk in manj, pravimo, da so orientirani na nalogo in so zadovoljni takrat, ko je naloga uspešno opravljena.

Naklonjenost situacije (Situacija) vpliva na to, s kolikšnim naporom vodja vodi skupino in se kaže v:

- *odnosih med vodjo in člani skupine (OVC)*. To je stopnja, do katere delavci sprejemajo vodjo. Vodja bo imel večji vpliv, če bo vzdrževal dobre odnose s člani skupine, ki ga spoštujejo in ga imajo radi.

- *strukturiranosti naloge (ZDN; značilnosti delovnih nalog)* je stopnja, do katere je opisana naloga, ki jo opravlja podrejeni in je po Fiedlerju drugi naj pomembnejši dejavnik naklonjenosti situacije. Naloga, ki je natančno opisana in točno določa, kako naj bo nekaj narejeno, daje vodji večjo možnost vplivanja na skupino in njene aktivnosti, kot naloge, ki so nestrukturirane.

- *poziciji moči (ZVV; značilnosti vodstvenega položaja)*- formalna avtoriteta, ki jo ima vodja in temelji na položaju v organizaciji.

Lestvico vodenja v športu – LSS (Chelladurai, 1980)

Lestvica je sestavljena iz 40 postavk pri vsaki preizkušanec na pet stopenjski lestvici označi kako pogosto na treningu uporablja našeta vedenja (1 pomeni, da tega vedenja ne uporablja, 5 uporablja ga vedno)

Dimenzije vedenja vodje:

Trening in poučevalno vedenje (TI) je usmerjeno v izboljševanje sposobnosti s poudarjanjem dela na treningu; učenje in dajanje navodil o spretnostih, tehniki in taktiki nekega športa; trener objasni odnose med posamezniki v ekipi ter strukturira in koordinira aktivnosti članov.

Demokratsko vedenje (DB) dovoljuje večje sodelovanje športnikov pri odločitvah, ki se nanašajo na cilje skupine, vadbene metode, taktiko in strategijo igre.

Avtokratsko vedenje (AB) vključuje neodvisno sprejemanje odločitev in poudarjanje osebne avtoritete.

Socialno vedenje – socialno podpirajoče vedenje (SS) je vedenje trenerja za katerega je značilna skrb za blagostanje posameznika, vključuje pa tudi skrb za pozitivno ozračje v skupini in tople medosebne odnose med člani skupine.

Pozitivna povratna informacija – nagrajujoče vedenje (PF). Spodbuja športnika s priznavanjem in nagrajevanjem dobrega rezultata.

Opazovalnik Velikih pet – BFO (Caprara, Barbaranelli, Borgogni, 1984)

Za merjenje osebnostnih lastnosti smo uporabili BFO-S (Opazovalnik velikih pet – samoocenjevalna lestvica), avtorji so: Caprara, Barbaranelli, Borgogni (1984), ki meri pet glavnih dimenzij osebnosti: energija, sprejemljivost, vestnost, čustvena stabilnost, odprtost. Ocenjevalna lestvica BFO je sestavljena iz 40 bipolarno navedenih pridevnikov, kjer oseba s pomočjo 7-stopenjske Likertove ocenjevalne lestvice hitro oceni sebe ali nekoga, ki ga dobro pozna.

Osnove socialne moči (French in Raven, 1959)

Smo merili z nekaterimi postavkami iz Vprašalnika osnov socialne moči, ki meri pet vrst moči: moč nagrajevanja, moč kaznovanja, moč legitimnosti, moč ekspertnosti in referenčno moč. Uporabili smo 20 od 40 postavk tega vprašalnika, ki smo jih iz angleščine prevedli iz članka "Development and Application of New Scales to Measure the French and Raven (1959) Bases of Social Power" (J. of Applied Psychology, 1989). Skala je narejena tako, da subjekt ocenjuje svojega nadrejenega v poslovni situaciji. Postavke smo priredili tako, da se subjekt ocenjuje sam in da se nanašajo na športno situacijo. Subjekt se oceni z ocenami od 1 do 5, pri čimer 5 pomeni, da ima kot trener možnost uporabiti navedeno obliko socialne moči, 1 pa pomeni, da te možnosti nima.

Osnove socialne moči v skali za merjenje socialne moči po Hinkin in Schriesheim (1989):

Moč nagrajevanja: je sposobnost posredovati želene stvari in odstraniti ali zmanjšati tiste, ki je ne mara.

Moč prisiljevanja ali moč kaznovanja: A je sposoben posredovati stvari, ki jih B ne mara in odstraniti ali zmanjšati tiste, ki jih želi.

Moč legitimnosti pomeni, da je vodja sposoben posredovati občutke obveznosti in odgovornosti.

Referenčna moč: je sposobnost posredovati občutke sprejetosti in odobravanja.

Moč ekspertnosti: je sposobnost posredovati informacije in znanje.

2.3 Postopek

Raziskava je potekala od januarja do aprila 2002. 74 naključno izbranih slovenskih trenerjev je prejelo dopis s predstavitvijo namena raziskave in vse štiri vprašalnike. Reševanje vprašalnikov je potekalo anonimno. Dobljeni podatki so bili šifrirani, vneseni in zbrani v programu Microsoft Excel in obdelani s programom SPSS 10.0 za Windows. Za preverjanje delovnih hipotez smo poleg deskriptivne statistike uporabili t-test za neodvisne vzorce in Pearsonov koeficient korelacije. Hipoteze smo sprejemali in zavračali na 5% in 1% nivoju tveganja.

3. REZULTATI

Tabela 1: Legenda spremenljivk, kratek opis dimenzij in nekateri deskriptorji

DIMENZIJA	Opis	Min	Max	M	SD
	Fiedlerjeva skala najmanj priljubljenega sodelavca	58	100	80.9	8.21
LPCSC	situacija značilnosti vodstvene situacije	13	71	48.67	9.52
LSS_TI	trening in poučevalno vedenje	2.92	5	4.301	0.428
LSS_DB	demokratično vedenje	1.33	4.22	2.725	0.529
LSS_AB	avtokratsko vedenje	1.25	4	2.844	0.569
LSS_SS	socialno podpirajoče vedenje	1.50	4.50	3.228	0.561
LSS_PF	nagrajujoče vedenje	2.67	5	4.406	0.523
M_NAGR	moč nagrajevanja	1	5	3.06	0.987
M_PRISIL	moč prisiljevanja	1	5	3.368	0.984
M_LEGIT	moč legitimnosti	2.50	5	4.137	0.555
M_EXPE	ekspertna moč	3.75	5	4.513	0.413
M_REF	referenčna moč	3	5	4.213	0.487
BFO_EN	energija	18	56	41.595	8.876
BFO_OD	odprtost	24	56	44.297	7.036
BFO_CS	čustvena stabilnost	18	55	40.149	8.637
BFO_SP	sprejemljivost	25	55	42.824	6.273
BFO_VE	vestnost	23	56	46.108	7.331

Legenda

N = numerus; M = aritmetična sredina, SD = standardna deviacija, Me = mediana, Min = minimum, Max = maksimum

Analiza razlik med skupinami

Celotna analiza rezultatov je predstavljena v Tabeli 2 in kaže v katerih lastnostih se posamezne skupine trenerjev razlikujejo med seboj. Ena zvezdica (*) pomeni, da se rezultati statistično pomembno razlikujejo na 5% nivoju tveganja, dve zvezdici (**), da prihaja do pomembne razlike na 1% nivoju tveganja, s črko T pa smo označili razlike, ki sicer niso pomembne, v rezultatih pa je moč opaziti določen trend.

Za preverjanje razlik med aritmetičnimi sredinami različnih skupin trenerjev po posameznih dimenzijah na različnih vprašalnikih, smo uporabili t- test za neodvisne vzorce.

Med moškimi in ženskami se je statistično pomembna razlika pokazala na dimenziji vestnost Opazovalnika velikih pet, kjer se trenerji ocenjujejo kot bolj vestne, kot trenerke. Opazili smo še trend, da prihaja do razlik med moškimi in ženskami glede uporabe moči nagrajevanja. Med trenerji posamičnih in moštvenih športov je prišlo do pomembnih razlik v demokratičnem in socialno podpirajočem vedenju – obkraj je lastnost bolj izražena pri trenerjih posamičnih športov. Prav tako imajo ti trenerji močnejše izraženo osebnostna lastnost čustvena stabilnost in vestnost. Trenerji moštvenih športov pomembno pogosteje uporabljajo socialno moč nagrajevanja.

Tabela 2: analiza razlik med skupinami

Kratek opis variable	M			Ž			individualni			ekipni			kategorizirani			nekategorizirani			T(sig)						
	N	M	SD	N	M	SD	N	M	SD	N	M	SD	N	M	SD	N	M	SD	N	M	SD	t	F	p	
Kratek opis variable																									
Najmanj prikljubljen sodelavec LPCSC	56	81,00	8,19	17	80,59	8,54	0,43	0,63	40	81,53	8,32	33	80,15	8,15	0,71	0,48	43	80,77	8,21	30	81,10	8,35	0,17	0,87	
Naklonjenosti situacije	58	49,72	8,33	17	45,06	12,43	1,00	0,32	41	48,41	10,17	34	48,97	8,82	0,25	0,80	44	48,89	8,26	31	48,35	11,21	0,24	0,81	
Trening in pouč. vedenje LSS_TI	58	4,31	0,44	17	4,28	0,41	1,26	0,22	41	4,30	0,41	34	4,30	0,46	0,08	0,93	44	4,31	0,46	31	4,29	0,38	0,19	0,85	
Demokratsko ved. LSS_DB	58	2,74	0,55	17	2,68	0,45	0,64	0,53	41	2,87	0,51	34	2,55	0,51	2,71	0,01**	44	2,81	0,52	31	2,60	0,52	1,72	0,097	
Avtokratsko ved. LSS_AB	58	2,90	0,53	17	2,64	0,66	0,96	0,34	41	2,79	0,61	34	2,91	0,54	0,86	0,40	44	2,88	0,51	31	2,74	0,64	0,70	0,48	
Socialno podpirajoče ve. LSS_SS	58	3,26	0,54	17	3,11	0,65	0,17	0,87	41	3,40	0,53	34	3,03	0,54	0,98	0,00**	44	3,22	0,54	31	3,24	0,60	0,16	0,87	
Posit. Povratna inf. LSS_PF	58	4,42	0,45	17	4,35	0,75	0,42	0,68	41	4,45	0,55	34	4,35	0,49	0,81	0,42	44	4,42	0,49	31	4,39	0,57	0,26	0,79	
M. nagajevanja M_NAGR	58	3,20	1,00	17	2,59	0,81	1,65	0,10	41	2,85	0,93	34	3,31	1,02	0,20	0,05*	44	3,18	0,99	31	2,89	0,98	1,28	0,21	
M. pristojevanja M_PRISIL	58	3,40	0,98	17	3,27	1,03	0,65	0,52	41	3,51	0,91	34	3,20	1,06	1,36	0,18	44	3,49	1,01	31	3,19	0,93	1,29	0,20	
m. legitimnosti M_LEGIT	58	4,21	0,55	17	3,88	0,49	0,47	0,64	41	4,04	0,52	34	4,26	0,58	1,74	0,86	44	4,14	0,56	31	4,14	0,56	0,01	1,00	
m. ekspertnosti M_EXPE	58	4,50	0,43	17	4,56	0,37	0,82	0,42	41	4,50	0,38	34	4,53	0,45	0,31	0,76	44	4,50	0,40	31	4,53	0,44	0,33	0,74	
Referenca m. M_REF	58	4,24	0,45	17	4,12	0,59	0,57	0,57	41	4,24	0,42	34	4,18	0,57	0,58	0,57	44	4,27	0,38	31	4,14	0,61	1,06	0,30	
Energija BFO_EN	58	4,24	0,45	17	4,12	0,59	0,57	0,57	41	4,24	0,42	34	4,18	0,57	0,58	0,57	44	4,27	0,38	31	4,14	0,61	1,06	0,30	
Opornost BFO_OD	58	45,00	6,08	16	41,75	9,57	6,02	0,54	41	44,63	5,25	33	43,88	8,84	4,33	0,67	44	43,82	6,59	30	45,00	7,71	0,71	0,48	
Čustvena stabilnost BFO_CS	58	41,07	7,30	16	36,81	12,06	1,06	0,29	41	42,15	7,67	33	37,67	9,23	2,28	0,03*	44	39,50	8,66	30	41,10	8,66	0,78	0,48	
Sprejemljivost BFO_SP	58	43,53	5,59	16	40,25	8,00	3,33	0,74	41	43,71	5,93	33	41,73	6,60	1,36	0,18	44	42,59	6,22	30	43,17	6,44	0,39	0,70	
Vestnost BFO_VE	58	46,55	6,55	16	44,50	9,74	3,01	0,00**	41	47,46	5,31	33	44,42	9,06	1,71	0,097	44	46,07	6,90	30	46,17	8,05	0,06	0,96	
Kratek opis variable																									
Najmanj prikljubljen sodelavec LPCSC	29	80,55	8,65	42	81,40	8,08	0,43	0,67	37	79,54	8,31	36	82,31	7,99	1,45	0,15	39	80,21	7,84	34	81,71	8,67	0,78	0,44	
Naklonjenosti situacije	30	47,13	11,74	43	49,58	7,84	1,00	0,32	39	46,69	10,22	36	50,81	8,33	1,90	0,067	41	46,59	10,72	34	51,18	7,23	2,20	0,03*	
Trening in pouč. vedenje LSS_TI	30	4,22	0,52	43	4,36	0,34	1,26	0,22	39	4,27	0,46	36	4,34	0,39	0,75	0,46	41	4,27	0,47	34	4,33	0,39	0,59	0,56	
Demokratsko ved. LSS_DB	30	2,77	0,50	43	2,69	0,56	0,64	0,53	39	2,67	0,50	36	2,79	0,56	0,99	0,32	41	2,73	0,52	34	2,72	0,55	0,10	0,92	
Avtokratsko ved. LSS_AB	30	2,76	0,64	43	2,89	0,52	0,96	0,34	39	2,74	0,58	36	2,96	0,54	1,69	0,107	41	2,66	0,62	34	3,06	0,42	3,18	0,00**	
Socialno podpirajoče ve. LSS_SS	30	3,23	0,49	43	3,20	0,61	0,17	0,87	39	3,22	0,61	36	3,24	0,51	1,15	0,88	41	3,32	0,60	34	3,12	0,49	1,51	0,14	
Posit. povratna inf. LSS_PF	30	4,42	0,58	43	4,39	0,49	0,23	0,77	39	4,36	0,58	36	4,46	0,46	0,78	0,44	41	4,41	0,56	34	4,40	0,48	0,10	0,93	
M. nagajevanja M_NAGR	30	2,83	1,08	43	3,22	0,91	1,65	0,107	39	2,82	0,99	36	3,32	0,93	0,26	0,03*	41	2,90	1,02	34	3,25	0,92	1,53	0,13	
M. pristojevanja M_PRISIL	30	3,45	1,06	43	3,30	0,95	0,65	0,42	39	3,30	1,09	36	3,44	0,86	0,61	0,55	41	3,37	1,04	34	3,36	0,88	0,04	0,97	
m. legitimnosti M_LEGIT	30	4,10	0,56	43	4,16	0,57	0,47	0,64	39	4,05	0,53	36	4,23	0,57	1,40	0,17	41	4,02	0,58	34	4,27	0,50	1,96	0,05*	
m. ekspertnosti M_EXPE	30	4,47	0,45	43	4,55	0,38	0,82	0,42	39	4,52	0,43	36	4,51	0,39	0,13	0,90	41	4,52	0,42	34	4,50	0,41	0,25	0,80	
Referenca m. M_REF	30	4,17	0,42	43	4,23	0,53	0,57	0,59	39	4,15	0,48	36	4,28	0,49	1,10	0,27	41	4,21	0,51	34	4,22	0,44	0,12	0,91	
Energija BFO_EN	29	40,38	9,23	43	42,79	8,63	1,13	0,26	38	40,26	10,24	36	43,00	7,03	1,35	0,18	40	40,28	10,19	34	43,15	6,86	1,44	0,15	
Opornost BFO_OD	29	43,69	6,80	43	44,74	7,30	0,62	0,54	38	44,42	7,62	36	44,17	6,47	0,15	0,88	40	43,28	8,06	34	45,50	5,48	1,36	0,18	
Čustvena stabilnost BFO_CS	29	38,79	8,57	43	41,02	8,82	1,66	0,29	38	39,53	9,08	36	40,81	8,22	6,03	0,81	40	39,08	9,61	34	41,41	7,26	1,16	0,25	
Sprejemljivost BFO_SP	29	42,45	5,71	43	42,95	6,75	0,33	0,74	38	42,63	5,90	36	43,03	6,72	0,27	0,79	40	41,90	6,82	34	43,91	5,46	1,38	0,17	
Vestnost BFO_VE	29	43,03	7,29	43	48,12	6,86	3,01	0,00**	38	44,61	8,26	36	47,69	5,61	1,86	0,07*	40	43,60	8,21	34	49,06	4,75	3,56	0,00**	

Legenda: M = moški, Ž = ženske; posamični = trenerji posamičnih športov, moštveni = trenerji moštvenih športov; kategorizirani = športniki, ki se na tekmovanjih uvrščajo ne vidnejša mesta, nekategorizirani = športniki, ki ne dosegajo vidnejših vrstitev, rekreativci, mlajši tekmovalci; glavni = glavni trener v klubu ali selektor, ne-glavni = pomočnik trenerja, osebni ali kondicijski trener 10 let = 10 let ali manj delovnih izkušenj v športu, več kot 10 = 11 let in več delovnih izkušenj kot trener; 18 do 34 let = mlajši odrasli (osebe stare od 18 do 34 let), <35 let = starejši odrasli in srednja leta; M = aritmetična sredina, SD = standardna deviacija, t = t vrednost, T(sig) = nivo statistične pomembnosti, T = trend, * p<0,05, ** p<0,01.

Med trenerji kategoriziranih športnikov in ostalimi nismo dobili nobene statistično pomembne razlike. Pokazala se je le tendenca, da trenerji kategoriziranih športnikov raje uporabljajo demokratični stil vodenja. Pomembna razlika med skupinama glavni in ostali trenerji (pomočnik trenerja, kondicijski trenerji,...), se je pokazala na dimenziji vestnost – glavni so bolj vestni, kaže pa se tudi trend, da ti pogosteje uporabljajo moč nagrajevanja. Rezultati, ki smo jih dobili, ko smo trenerje razdelili glede na delovne izkušnje kažejo, da obstaja statistično pomembna razlika na dimenziji moč nagrajevanja (bolj izkušeni to moč večkrat uporabljajo) in da obstaja tendenca, da so bolj izkušeni trenerji bolj vestni ter k vodenju večkrat pristopijo avtokratično. V povprečju se jim zdi, da jim je situacija bolj naklonjena. Do statistično pomembnih razlik med starejšimi in mlajšimi trenerji prihaja na naslednjih dimenzijah: glede pristopa h vodenju v športu, so starejši trenerji pomembno bolj avtokratični. Več uporabljajo moč legitimnosti, so bolj vestni, naklonjenost situacije ocenjujejo pomembno bolj visoko ter menijo, da jim je situacija zelo naklonjena.

4. RAZPRAVA

Do razlik med spoloma glede stilov vodenja ne prihaja. Eden od možnih razlogov je manjši delež žensk v športu, predvsem v ekipnih športih in na tako majhnem vzorcu težko dobimo razlike, ki so tudi statistično pomembne in zanesljive. Drugi razlog bi lahko bil, da se trenerji ali trenerke na treningu v največji meri ukvarjajo s samim športom, na kar kaže visok rezultat na dimenziji trening in poučevalno vedenje. Vsak trener ali trenerka, ki je ekspert na svojem področju verjetno pri delu s tekmovalci, ne poudarja svoje spolne vloge in samega sebe, temveč deluje kot strokovnjak oz. strokovnjakinja in razlike med spoloma in pričakovanja povezana z njimi, preprosto niso pomembni. Tušak (1997) v raziskavi med študenti FŠ, se pravi bodočim trenerji in aktivnimi ali bivšimi športniki, glede osebnosti trenerjev in trenerk, navaja kot najpomembnejšo lastnost idealnega trenerja oz. trenerke prav strokovnost, sledijo pa ji odgovornost in motivacijske sposobnosti. Nobena od teh lastnosti ni vezana na spol, temveč bolj na vlogo strokovnjaka.

Trenerji posamičnih športov, v primerjavi s trenerji moštvenih športov, bolj pogosto uporabljajo demokratično vodenje. Do svojih tekmovalcev so pozorni, skrbni in večkrat jim omogočijo, da sodelujejo pri odločanju. Primeri takšnih vedenj so: o pomembnejših odločitvah se posvetujem s tekmovalci, športnike povprašam za mnenje o taktiki na določenem tekmovanju, ... Da so trenerji individualnih športov bolj demokratični, kot trenerji ekipnih športov ugotavljajo že Fry, Kerr in Lee (1983, po Tušak, 1997).

Trenerji individualnih športov uporabljajo tudi več socialno podpirajočega vedenja. Primeri takšnega vedenja so: pomoč športnikom, pri osebnih problemih, izražanje medsebojne naklonjenosti, spodbujanje zaupanja v trenerja, ... Z uporabo teh vedenj, pa tudi pogostejša uporaba moči nagrajevanja, večja čustvena stabilnost in vestnost omogočijo, da se med dvema človekoma (trenerjem in športnikom) vzpostavi bolj intimen odnos, da je trener bližje športniku kot človeku, katerega dobro spozna. Tako lahko trener uspešneje vodi trening in daje nasvete na tekmovanju, lažje in bolj učinkoviti svetuje kako naj športnik nastopa, pomaga pri postavljanju ciljev pri soočanju z anksioznostjo, ipd. S socialno podpirajočim vedenjem (Chelladurai, 1990) vodja vpliva na vloženi trud (glej Sliko 2 – večdimenzionalni model). Športnikovo delo in trenerjevo podpiranje, sta povezana v zanko: bolj ko se športnik trudi, dela in posluša navodila bolj se mu bo trener posvečal, saj bo menil, da njegovi nasveti "padejo na plodna tla", s tem, ko se bo trener posamezniku bolj posvečal se bo ta čutil odgovornega in bo še več delal.

V ekipnih športih mora ekipa delovati kot eno, biti mora usklajena in ne sme dovoliti, da se na tekmovanju osebni odnosi opazijo oziroma pokažejo. Trener je tisti, ki daje navodila in usmerja in manj se ukvarja s svetovanjem posamezniku. Trener moštva, ki bi delal z vsakim posebej, v ekipi povzročil ljubosumje in boj za trenerjevo pozornost. Ekipa mora znati sodelovati med seboj in urejevati notranja trenja brez posrednika ali pa je to naloga kapetana (Paranosić, 1975). Trenerjeva naloga je bolj omejena na tehnične vidike športa.

Razlogi, zakaj med skupinama trenerjev prihaja do razlik pri uporabi moči nagrajevanja, so verjetno v tem, da trener ekipnega športa z zunanjimi nagradami bolj jasno pokaže, kdo je vodja, da je on tisti, ki ima moč poslati igralca iz igre, omogočiti njegovo napredovanje v višjo skupino oz. selekcijo, na višji rang tekmovanja ipd. S tem pokaže, da ima moč in vpliv in se mu tekmovalci bolj podredijo, se ne upirajo njegovim odločitvam. Trener kot vodja mora imeti jasna pooblastila in možnosti, ker le tako lahko vpliva na športnike s položaja, ki mu ga omogoča organizacija. Trenerji posameznikov na tekmovalce vplivajo preko notranjih spodbujevalcev, pozornosti, sprejemanja in posvetovanja, trener moštva pa večkrat preko zunanjih. Paranosić (1982) pravi, da je v vrhunski tekmovalni ekipi v ospredju interes "dobro igrati" in zmagati in je manjša potreba po čustvenem in osebnem spodbujanju. To pa teoretično ne velja za neprofesionalno ali rekreativno skupino in bi bilo zanimivo izvesti kakšno takšno primerjavo.

Med obema skupinama je prišlo do statistično pomembnih razlik glede dveh dimenzij osebnostnih lastnosti: vestnost in čustvena stabilnost. Čustveno stabilnost razumemo kot sposobnost kontroliranja reakcije jeze in ohranjanja "hladne krvi". Trenerji posamičnih športov so bolj sposobni nadzorovati lastno anksioznost, znajo ostati bolj mirni in sproščeni, kot trenerji ekipnih športov. Do razlik je verjetno prišlo zaradi odnosa med vodjem in tekmovalcem, ki ga individualnost oz. ekipnost panoge prinaša. Kadar gre za odnos "enega na enega" se trenerji dosti bolj kontrolirajo, delujejo bolj umirjeno in razmišljajo o svojih reakcijah. Počakajo na priložnost, ko bosta oba pripravljena na pogovor. Pri individualnem športu je dostikrat prepovedano sodelovanje trenerja in tekmovalca na samem tekmovanju (npr. tenis, drsanje). Posledično se torej trener nauči samoobvladovanja, sproščenega sprejemanja dogodkov, predvsem pa nadziranja lastne anksioznosti. Na treningu je vodja, daje nasvete, ukazuje, spodbuja, sodeluje, ... na tekmovanju pa je le opazovalec.

Trenerji moštvenih športov pa so tudi med samim tekmovanjem vodje. Sodelujejo pri akcijah, menjajo tekmovalce, dajejo nasvete, priganjajo, spodbujajo, ... Tako so tudi bolj odgovorni za rezultate in so seveda pod večjim stresom, kar v določenih okoliščinah tudi pokažejo.

Za vestne osebe so značilne naslednje lastnosti: zanesljivost, natančnost, vztrajnost. Tudi te lastnosti imajo trenerji posameznikov bolj izražene kot trenerji moštev.

Za trenerje je značilno, da so bili v mladosti tudi sami tekmovalci. Po Tušku (1999) so športniki, ki tekmujejo v individualnih panogah v primerjavi s tekmovalci v ekipnih športih bolj notranje motivirani, radi doživljajo stimulacijo in izzive ter pri tem razvijajo lasten interes in sproščajo odvečno energijo. Pomembna motiva sta tudi neodvisnost in samostojnost. Te značilnosti se kažejo tudi kasneje, ko delajo kot vodje – trenerji.

En trener pogosto vodi skupino v kateri je več različnih kategorij (kategorizirani – nekategorizirani) športnikov, ne glede na njihov tekmovalni status. Trener, ki se znajde v taki situaciji mora več pozornosti nameniti lastnemu socialnem vedenju – biti mora pozoren do vseh približno enako, veliko pozornosti mora nameniti oblikovanju pozitivne emocionalne klime v skupini in osredotočiti se mora na vsakega športnika posebej. Osnova situacijskih teorije vodenja je predpostavka, da je vedenje vodje odvisno od

situacije, v kateri se nahajajo in od podrejenih. Se pravi, da dober trener svoje vedenje in zahteve do športnikov prilagaja njihovim željam in potrebam (Chelladurai, 1984). Videti je, da trenerji to poskušajo – kaže se tendenca, da so trenerji kategoriziranih bolj demokratični od trenerjev nekategoriziranih športnikov. Erle (1981, po Chelladurai, 1984) pravi, da z izkušnostjo narašča preferenca po pozitivnih povratnih informacijah. Pri uporabi pozitivnih povratnih informacij sicer ni prišlo do pomembnih razlik, pri analizi povezanosti spremenljivk pa se je pokazalo, da sta ta dva stila vodenja visoko in pozitivno povezana: trenerji športnikom, ki so rangirani višje, pustijo več svobode pri odločanju o taktiki na tekmovanju, pustijo jih, da delajo po svoje, čeprav se jim zdi, da ne delajo prav, športniki se sami odločijo o tem, kako bodo nastopili. Športniki, ki so v športu bolj uveljavljeni in tekmujejo na višjem nivoju tekmovanj, so po navadi bolj izkušeni in tako jim je najbrž ljubše, da se posvetujejo s trenerjem o tem kaj in kako bodo delali. Prav tako trener takim bolj zaupa, jih razume, saj bolj izkušeni že vedo kaj delajo in kakšne so njihove želje, Tušak (1999) pravi, da so tudi bolj notranje motivirani. Podobno trdijo tudi Hersey in Blanchard (1977) v situacijski teoriji vodenja (vodja mora vedenje prilagoditi zrelosti skupine) in House (1977), ki meni, da je pri športnikih, ki so bolj sposobni manj potrebe po natančnih navodilih.

Predvidevali smo, da starost in delovne izkušnje ne vplivajo pomembno na to, kakšni so stili vodenja trenerjev in kako ocenjujejo svojo delovno situacijo. Prav tako nismo pričakovali pomembnih razlik glede uporabe socialne moči in osebnostnih lastnosti.

Rezultati obeh skupin so si precej podobni – starejši trenerji imajo tudi več izkušenj zato smo rezultate obeh skupin interpretirali povezano. Lastnosti, na katere vplivajo starost in izkušnje so: bolj pozitivno ocenjevanje delovne situacije, več avtokratskega načina vodenja, pogostejša uporaba moči nagrajevanja in legitimnosti ter bolj izražena vestnost.

Ocenjevanje delovne situacije kot zelo naklonjeno pomeni, da cilj, ki ga imajo pred seboj poznajo, zdi se jim jasn, poznajo postopke, kako nekaj dobro narediti in zdi se jim, da svoje napore lahko tudi ovrednotijo. Zavedajo se tudi tega, da kot vodje lahko vplivajo na podrejene (športnike) in, da se z njimi dobro razumejo. Ker ocenjujejo, da jim njihov položaj zagotavlja večjo moč vplivanja, jo tudi večkrat uporabijo. To lahko povežemo z Eriksonovo razvojno teorijo (Horvat, Magajna, 1989). Lastnosti, ki so pomembne v zrelih letih, so prav želja po usmerjanju mladih, poučevanju naslednje generacije. Videti je, da se starejši trenerji v tej vlogi počutijo precej bolje kot njihovi mlajši sodelavci.

Pomembno večkrat uporabljajo moč nagrajevanja in tudi moč legitimnosti. Po navadi bolj izkušeni trenerji v klubu vodijo starejše tekmovalce in imajo za to tudi več vpliva pri nagrajevanju oz. ga večkrat uporabijo, ko poskušajo motivirati, so pa tudi bolj spoštovani in njihovo mnenje ima določeno težo, proti kateri športniki pa tudi mlajši sodelavci ne bodo ugovarjali. Zmorejo vplivati na občutek, da imajo njihovi tekmovalci obveznosti, vplivajo na njihov občutek odgovornosti. Jacobs (1971) pravi, da je rezultat uporabe moči legitimnosti avtoriteta, saj je osnovana na že prej ponotranjenem pravilu, kaj se sme in kaj ne, kdo postavlja zahteve.

Njihovemu stabilnemu položaju, zavedanju lastnih sposobnosti ter na podlagi pogostejše uporabe moči legitimnosti, ugotovitev, da so starejši trenerji bolj avtokratski ni presenetljiva: neodvisno načrtovanje treninga, ne vmešava se v športnike in tudi ne spodbuja postavljanja vprašanj. Verjetno si starejši in bolj izkušen trener manjkrat dovoli svetovati od mlajših in se bolj zanaša na samega sebe pri sprejemanju odločitev. Starejši se v primerjavi z mlajšimi ocenjujejo kot bolj vestne. Verjetno se jim tudi zaradi boljše organiziranosti, večje redoljubnosti in natančnosti zdi njihovo delovno okolje bolj strukturirano.

Delitev trenerjev glede na njihov položaj se mi je zdela precej zanimiva, saj kontingenčne teorije vodenja pravijo, da se človek kot vodja spreminja glede na situacijo. Glavni trener v klubu je pogosto odgovoren ne le za dobre nastope športnikov, ki jih trenira sam, temveč tudi delo in uspehe drugih trenerjev, ki jih nadzoruje. V to skupino spadajo tudi reprezentančni selektorji, ki so ponavadi najuspešnejši trenerji v svoji panogi. Pokazal se je trend, da glavni trenerji pogosteje uporabljajo moč nagrajevanja in so pomembno bolj vestni. Biti vesten pomeni, da si marljiv, odgovoren, redoljuben, natančen in ne smeš biti raztresen ali neurejen. Barrick in Mount (1991, po Bucik in sod., 1997) sta ugotovila, da je ta osebnostna dimenzija pomemben pokazatelj uspešnosti managerjev.

5. ZAKLJUČEK

Rezultati so zelo spodbudni, saj večinoma med trenerji ne prihaja do razlik glede posameznih dimenzij, ki jih merijo uporabljeni vprašalniki (stili vodenja, osebnostne lastnosti in načini socialnega vplivanja). Ugotovili smo, da so naši trenerji kot vodje, pri svojem delu usmerjeni na ljudi in ocenjujejo, da svoje lastne in športnikove cilje srednje dobro poznajo. Pri svojem delu se usmerjajo na zahteve, ki so povezane s športom in poskušajo dajati čimveč navodil, ki so povezana s tehniko in taktiko. Veliko uporabljajo vodenja, ki zajemajo spodbujanje, priznavanje in pohvalo ter dajanje povratnih informacij v pozitivni obliki. Prav avtokratičnega in demokratičnega stila vodenja v povprečju uporabljajo malo.

Malo razlik med spoloma kaže na to, da je vloga trenerja natančno izoblikovana. Prav tako na način vodenja ne vpliva pomembno kvaliteta športnikov v skupini, niti položaj trenerja v klubu oz. reprezentanci.

Z veseljem ugotavljamo, da pri trenerjih v našem vzorcu, ne prihaja do razkoraka med načini vodenja in tekmovalčevimi potrebami. Videti je, da večina udeležencev in udeleženk skrbi za dobro počutje tekmovalcev, jih vzpodbuja in spoštuje kot osebnosti. Malo nadrejenosti je opaziti v ekipnih športnih panogah, kar pa je dobro.

V bodoče bi lahko raziskavo še nekoliko poglobili in razširili. Potrebovali bi večji vzorec, predvsem žensk, poskusili bi dobili tudi povratno informacijo od športnikov, ki trenirajo pod vodstvom merjenih trenerjev ter bi preverili skladnost dejanskega, želenega in predpisanega vodenja. Zanimivo bi bilo tudi preveriti, kako stil vodenja vpliva na uspešnost športnikov. Dokazano je (House, Dressler, 1974; Chelladurai, 1984), da različni ljudje preferirajo različne stile. Razlike se pojavljajo moškimi in ženskami, pri različnih panogah, glede na starost, ipd. Zanimivo bi bilo te preference zmeriti na vzorcu slovenskih športnikov.

6. LITERATURA

- Bucic, V., Boben, D., Hruševar-Bobek, B., Krajnc, I. (1997): Model "velikih pet", pripomočki za merjenje strukture osebnosti, priročnik. Ljubljana: Produktivnost, Center za psihodiagnostična sredstva.
- Chelladurai, C., (1984): Leadership in Sports. V Silva, Weinberg, Psychological Foundations of Sport. Human Kinetics, Champaign, Illinois.
- Chelladurai, C., (1990): Leadership in sports, A review. International Journal of Sport Psychology, 21, 328-354.
- Cox, R. (1994): Sport Psychology: Concepts and Applications. Brown&Benchmark, Madison, Wisconsin.
- Dipboye, R., Smith, C., Howell, W., (1994): Leadership in the Organization. V Understanding Industrial and Organizational Psychology, An Integrated Approach. Havcort Brace College Publishers.
- Paranosić, V., (1975): Psihodinamika sportske grupe, psihološki aspekti rada trenera. Savez za fizičku kulturo Jugoslavije.
- Tušak, M., (1997): Psihologija športa. Filozofska fakulteta: Ljubljana.

Spremembe v občutku narodnostne in geografske pripadnosti absolventov slovenskih srednjih šol v Trstu

SUZANA PERTOT

Slovenski raziskovalni inštitut,

Trg Giotti 1,

I-Trst 34133

e-mail: trst@slori.it

IZVLEČEK

V letih 1990 in 2000 sta bila predložena maturantom slovenskih srednjih šol v Trstu projektivna testa lokacije družbenih skupin in geografskih pojmov. Cilj je bil zabeležiti morebitne razlike v občutku nacionalne in prostorske pripadnosti po razpadu bivše Jugoslavije in nastanku samostojne države Slovenije.

Podobno kot maturanti iz leta 1990 se tudi subjekti leta 2000 na splošno istovetijo s slovensko narodnostno skupnostjo v Trstu in vidijo v Trstu in Krasu ozemlje, ki mu pripadajo. V primerjavi s sovrstniki izpred 10 let pa postavljajo dijaki leta 2000 večjo razdaljo med sabo in pojmom "Slovenci iz Slovenije" in "Slovenija".

Avtorica poda interpretacijo izsledkov in razlaga večjo distanco do Slovencev iz Slovenije in njihove države kot težavo precejšnjega dela Slovencev iz Trsta pri identifikaciji s slovensko državo, ki se ideološko razlikuje od bivše Jugoslavije. Za ta del manjšincev so ideali NOB in komunistična ideologija odločilno prispevali k vzdrževanju občutka splošnosti z večjo nacionalno in ideološko entiteto. Ta skupinska identifikacija je delovala kot protiutež občutkom ogroženosti zaradi maloštevilčnosti in izpostavljenosti manjšine v državi drugega naroda, italijanskega. Integracija zgodovinskih sprememb zahteva posodobljenje tistih postavk zamejskoslovenske identitete, ki niso v skladu s časom.

Ključne besede: slovenska manjšina v Trstu, adolescenti, etnična identiteta, prostorska pripadnost, razpad bivše Jugoslavije

ABSTRACT

CHANGES IN THE FEELING OF NATIONAL BELONGING AND GEOGRAPHIC APPURTENANCE OF THE LAST-GRADE STUDENTS OF SECONDARY SCHOOLS WITH THE SLOVENE TEACHING LANGUAGE IN TRIESTE

In 1990 and 2000, last-grade students of secondary schools with the Slovene teaching language in Trieste were tested with projective tests of spatial localisation of social groups and territorial concepts. Considering the historical and political changes following the dissolution of former Yugoslavia and the foundation of the Slovene state, we aimed at recording possible variations in the national identification and in the sense of geographical belonging.

Similar to the subjects of 1990, the adolescents of 2000 also identify themselves mostly with the restricted group of Slovenes of Trieste and individuate in Trieste and in the Karst their place of belonging. However, the students in 2000 differ from their predecessors in an increase of the distance they put between themselves and the concepts "Slovenes from Slovenia" and "Slovenia".

The author proposes some interpretations of the data and discusses the hypothesis that the feeling even more distant from the Slovenes from Slovenia and from their state is also the result of the difficulty of a large part of the Slovenes from Trieste to identify themselves with the Slovene state, which differs ideologically from the former Yugoslavia. For a large part of Slovenes in Italy, the ideals of the liberation struggle and the communist ideology have had an important function in the maintenance of the feeling of identity and union with a both ethnic and ideological vast entity, it clashed with the experience of the danger of being numerically small and a minority inside the state of another people, the Italians. The integration of epochal changes needs the elaboration of some aspects of the collective minority's identity to make it more suited to the times.

Key words: Slovene minority in Trieste, adolescents, ethnic identity, territorial appurtenance, dissolution of former Yugoslavia

1. Oblikovanje in značilnosti narodnostne identitete Slovencev v Trstu

1.1. Uvod

Pojem osebne identitete posamezniku pomeni, da se zaveda svoje osebe kot entitete, in vključuje: 1) občutek bivanja v času, 2) občutek celovitosti, 3) občutek identičnosti. Občutek identitete kot zavedanja samega sebe se oblikuje v ločevanju med subjektom in objektom. Otrok začne pojmovati samega sebe, ko že razlikuje med samim seboj oz. lastnim telesom in okoljem in ko občuti, da je v primerjavi z zunanjim svetom natančno določen. Posameznik torej preverja svojo entiteto, celovitost in identičnost s primerjanjem z okoljem in soljudmi.

Pojem identitete se na individualni ravni navezuje na sistem predstav posameznika o celem nizu njegovih značilnosti. Na podlagi teh značilnosti posameznik sebe določa, se predstavlja, se prepozna, se vrednoti in obenem pričakuje, da ga bodo drugi na osnovi tega določali, predstavljali, prepoznavali, vrednotili ipd.

Občutek lastne identitete torej predpostavlja, da jo prepoznavajo tudi druge osebe. Oblikovanje identitete je zato tesno povezano s kontekstom drugih oseb, torej tudi z danim družbenim okoljem, v katerem posameznik živi. Zato velja, da vplivajo na psihični proces oblikovanja identitete, poleg bioloških in psihosomatskih dejavnikov subjekta, tudi družbeni dejavniki.

V ta okvir se postavlja vprašanje razmerja med etnično in osebnostno identiteto. Teoretičnih pristopov k problemu je več. Čeprav vsak daje prednost različnim vidikom, lahko v glavnem opredelimo kot osnovni dve izhodišči: tisto, po katerem etnična identiteta izhaja izključno iz družbeno-kulturnega konteksta, in tisto, ki v etnični identiteti poudarja predvsem čustveno, pa čeprav ne zanika družbene narave pojava. Znotraj teh teoretičnih usmeritev je mogoče etnično identiteto opredeliti kot tip družbene identitete,

ko posameznik prevzema določene vloge znotraj in zunaj skupine, a tudi kot strogo individualno razsežnost, ki je sicer lastna vsej skupnosti.

1.2. Rezultati študij in raziskav, opravljenih med Slovenci v Italiji

Slovenci v Italiji se ne štejejo za etnično manjšino ali za jezikovno skupino, ampak za narodnostno skupnost. Pri tem bi mogli za tipične narodne manjšine ali narodnostne skupnosti, opredeliti tiste dele narodov, ki živijo zunaj meja svoje narodne države na pretežno strnjem ozemlju (Petrič, cit. po Sedmaku, Sussiju 1983, 19).

Med tržaškimi Slovenci so bile v 70. letih opravljene številne raziskave pretežno v okviru diplomskih nalog. Dela obravnavajo predvsem jezikovne navade kot bistveni identifikacijski simbol otrok. Iz teh študij izhaja, da otroci družbenih norm, obnašanja in vrednotenja jezika navzamejo že v vrtecu.

V raziskavi o asimilacijskih procesih Slovencev v Italiji Sedmak in Sussi (1983) ugotavljata, da na oblikovanje slovenske narodnostne identitete najbolj vplivata primarna socializacija v družini in socializacija na drugih področjih, kot so šola, mediji, prosti čas, zemlja. Inka Štrukelj in Emidio Sussi (1983) sta ugotovila, da so v š.l. 1980/81 dijaki slovenskih srednjih šol v Trstu in Gorici razvrstili osnovne elemente narodnostne pripadnosti po sledečem vrstnem redu: kulturno udejstvovanje, sorodstvene zveze, občutek pripadnosti, poznavanje slovenskih običajev in navad, izobraževanje v slovenskem jeziku in aktivno znanje slovenskega jezika. Anketiranci so skoro v celoti (86,9%) izjavili, da so slovenske narodnosti.

Leta 1989 je Sussi (1991/1992) izvedel raziskavo o mešanih zakonih. Subjekti, ki so si pripisali slovensko narodnost, so podobno kot dijaki iz prejšnje raziskave izjavili tudi visoko navezanost na lastno narodno pripadnost.

Pavel Fonda (1987a, 1987b, 1988a, 1988b) je obravnaval značilnosti slovenske oz. italijanske skupnosti v Trstu in dinamike med njima po ključu Kleinove (1978). Avtor ugotavlja, da sta obe narodnostni skupnosti v Trstu v 20. stoletju doživeli veliko težkih zgodovinskih preobratov in da sta se večkrat čutili upravičeno ogrožene. Čeprav je v povojnih letih slovenska skupnost na Tržaškem dosegla določeno trdnost, ostaja oblast v rokah večine. Poleg tega je pod stalnim vplivom negativnih vrednostnih konotacij, ki jih je o Slovencih izoblikoval del tržaških Italijanov. Zanje so namreč Slovenci "neizobraženi kmetje". Podzavestno tudi pripadniki slovenske skupnosti prevzemajo negativne ocene o sebi. Manjvrednostnih občutkov se Slovenci branijo s prevzemanjem izključno dobre "identitete žrtve", ki jo Italijani preganjajo. Italijani pa se poslužujejo drugačnega mehanizma: svojo potrebo po večvrednosti uresničujejo s tem, da sebi pripisujejo vse dobro, vse slabo pa projicirajo na slovensko skupnost, ki ji ne priznavajo nobenega dostojanstva.

Sama sem izvedla raziskavo (S. Pertot, 1991a, 1991b) med predadolescenti slovenskih šol na Tržaškem. Iz rezultatov je izšlo, da primarna socializacija in socializacija na drugih področjih ne sooblikujeta občutka pripadnosti slovenski skupnosti samo z uporabo slovenskega jezika, temveč prej z implicitnimi vsebinami in subtilnejšimi izrazi individualnega in družbenega obnašanja, ki učinkujejo na čustveno raven. Predstave subjektov o referenčnih in drugih skupinah ter o ozemeljskih pojmihi so odsevale značilnosti družbenih stereotipov in procesov, aktivnih znotraj referenčne skupine.

Marija Jurić Pahor (2000) je izvedla raziskavo med tržaškimi in koroškimi Slovenci, ki jih je intervjuvala z namenom, da bi pojasnila, kako izražajo etno-nacionalno identiteto "zavedni" koroški in tržaški Slovenci. Navezujoč se na spoznanja drugih avtorjev, je avtorica prišla do sklepa, da so tržaški Slovenci nagnjeni k simetrični in eksternalizirajoči kolektivni obrambi. Za simetrično obrambo je značilno, da potlači

drugačnost in individualnost. Ker ne pozna ne opozicije ne konflikta, priznava samo absolutno kolektivno identiteto (v tem primeru slovensko), v kateri ne moreta sobivati individualne različice in posebnosti. Za ozračje znotraj skupine sta značilni latentna agresivnost in nasprotovanje. Pri eksternalizirajoči obrambi pride do eksternalizacije (tj. celotnega prenosa navzven in ne le projekcije ali transfera lastnih delov v drugega) nemoči v zunanjega sovražnika. Pripadniki skupine imajo sebe za dobre, pripadnike drugih skupin pa za nevarne in ogrožujoče. Skupina zanika, odtuji ali izloči lastne negativne in nezaželene aspekte. Avtorica opozarja, da gre iskati vzroke za ti drži v zgodovinskih dogodkih in družbenem dogajanju, katerim posveča veliko pozornosti. Citira tudi odlomke iz intervjujev, ki nazorno prikazujejo opisani obrambni drži.

Posredovanje narodnostne identitete pa je predmet objavljene diplomske naloge Tanje Colja (2001). Avtorica je intervjuvala 13 narodnostno mešanih parov, ki so vpisali svoje otroke v slovensko šolo. Posebno zanimiv se zdi izsledek o predstavi, ki jo starši imajo o etnični pripadnosti svojih otrok. Bistveno se jim zdi posredovanje slovenske identitete, čeprav se zavedajo, da pripadajo njihovi otroci tudi italijanski skupnosti. Avtorica piše, da je tako pripisovanje dvojne identitete lastnim otrokom le navidezno, kajti starši so večinoma racionalizirali in se opredeljevali za eno samo etnično identiteto, ki pa ne bi izključevala druge. Med za otroke pomembne identifikacijske dejavnike so starši navedli jezik in sorodniške vezi, predvsem afektivno navezanost na stare starše.

Opis raziskave

Leta 1990 sem predložila maturantom slovenskih srednjih šol v Trstu projektivna testa, s katerima sem merila narodnostno identifikacijo in geografsko pripadnost. Anketiranci so se na splošno identificirali s slovensko narodnostno skupnostjo v Trstu in v njej videli skupnost, ki ji pripadajo, v Trstu in okolici pa svoje bivanjsko okolje. Druge skupine in preostali geografski pojmi so bili individualno in družbeno obrobni (Pertot, cit.).

Od takrat se je politična slika Evrope bistveno spremenila in tudi znotraj slovenske skupnosti v Italiji se je po sili razmer marsikaj spremenilo. (Vsem znanih dogodkov in sprememb zadnjega desetletja na tem mestu ne bom obnavljala.) Zato sem si zastavila vprašanje, ali se slovenski adolescenti v Italiji še vedno enako identificirajo in ali so razvili isti občutek narodnostne in geografske pripadnosti kot njihovi sovrstniki izpred desetih let.

Cilj raziskave je torej preveriti narodnostno identifikacijo in občutek geografske pripadnosti slovenskih maturantov na Tržaškem, primerjati rezultate z izsledki izpred desetih let, zabeležiti morebitne razlike in ugotoviti, na kolikšno razdaljo od sebe in lastnega doma postavljajo današnji maturanti Slovence iz Slovenije in Slovenijo, ki so bili maturantom pred desetimi leti individualno in družbeno kar oddaljeni. Sprašujem se, ali so družbenopolitične spremembe v Sloveniji zaznavne na ravni družbenih predstav Slovencev v Italiji.

Leta 2000 sem v Trstu anketirala dijake, ki so obiskovali zadnji razred slovenskih sednjih šol v š. l. 1999/2000 in 2000/2001. Raziskana populacija obsega 195 mladih, od katerih jih je 85 maturiralo l. 2000. 110 jih je zaključilo šolo l. 2001, vsi pa so bili testirani v koledarskem letu 2000.

Teoretična osnova testov je Pečjakovo delo *Simbolizam i snačenje* (1971).

Instrumentarij sestavljata dva projektivna testa prostorske lokacije pojmov, ki ju spremlja vprašalna pola. Na belem listu formata A4 je sredi kvadrata s stranico 19 cm včrtan krog s premerom 4 cm. V prvem testu je znotraj kroga napisana beseda JAZ. Anketirani mora kamor koli na list pilepiti 4 okrogle samolepilne nalepke s premerom 3

cm, ki so pripete ob rob lista. Na nalepkah so izpisani sledeči pojmi: tržaški Slovenci, Slovenci iz Slovenije, tržaški Italijani, Italijani iz drugih krajev Italije. Z drugim testom skušamo določiti občutek geografske pripadnosti. V krogu sredi lista je zapisana beseda DOM. Subjekt mora porazdeliti nalepke s pojmi: Italija, Trst, Slovenija, Kras. Oddaljenost nalepk od sredine je merilo identifikacije subjektov z zgornjimi pojmi.

Pečjak predvideva tudi druge načine razporejanja v skupine: 1. nad/pod abscisno osjo, 2. desno/levo od ordinatne osi, 3. v štiri kvadratne segmente, od katerih sta dva nad abscisno osjo, desno/levo od ordinatne osi, dva pa pod abscisno osjo, desno/levo od ordinatne osi.

Upoštevala sem vse omenjene načine obdelave, poleg teh sem obdržala tudi porazdelitev v skupine, ki sem jo uporabila pred desetimi leti, in sicer po koncentričnih kvadratnih pasovih.

Projektivna testa je spremljala vprašalna pola, kjer so vprašani navedli spol, kraj bivanja, narodnost staršev, materni jezik in pogovorni jezik doma. Te spremenljivke sem križala s tistimi iz projektivnega testa.

Statistična obdelava podatkov je predvidevala:

a) merjenje razdalje pojmov oz. nalepk od sredine kroga (v prvem primeru JAZ, v drugem DOM),

b) združevanje lokacij posameznih pojmov po opisanih načinih združevanja v skupine,

c) analizo variance: 1. pojmov po letih za celotni vzorec za frekvence razdalj od sredine in lokacije po skupinah pod črko b), 2. razdalje pojmov od sredine za spremenljivke: spol, kraj bivanja, narodnost staršev, materni jezik in pogovorni jezik doma.

V obeh anketah so označeni kot "mesto": mestno središče, tržaški mestni rajoni in Milje. Tudi tokrat šifra "Kras" ne združuje le vasi na geografskem območju Krasa, ampak vse vasi v okolici Trsta, vključno s tistimi v dolinski občini, ki so na geografskem območju Brega.

3. Rezultati

Raziskana populacija so torej mladi, ki so maturirali l. 2000 in 2001. Tokrat je 95 anketiranih moškega in 99 ženskega spola; 49 jih živi v mestu, 141 na Krasu in 4 v Sloveniji. 140 jih je iz slovenskih zakonov, 55 pa iz mešanih ali neslovenskih zvez. 160 intervjuvanih je slovenskega maternega jezika, 19 jih je italijanskega, 15 jih je izjavilo, da so dvojezični od rojstva. Eden je drugačnega maternega jezika. Od vprašanih se jih 132 doma pogovarja slovensko, 17 italijansko, 46 pa jih uporablja oba jezikovna koda.

Leta 1990 je izpolnilo test 120 dijakov. Od teh je bilo 39 moškega in 81 ženskega spola; 48 jih je bivalo v mestu, 72 pa na Krasu; 95 anketiranih je bilo iz slovenskih zakonov, 25 pa je imelo starše različne narodnosti. 99 vprašanih je bilo slovenskega maternega jezika, 3 so bili italijanskega, 18 se jih je samoopredelilo za dvojezične od rojstva. Od vprašanih se jih je 88 doma pogovarjalo slovensko, 6 italijansko, 26 pa jih je uporabljalo oba jezikovna koda.

Očitno je, da populaciji nista homogeni ne po številu ne po notranji strukturi. Danes več dijakov prebiva v okolici Trsta. V družinah upada raba slovenščine v korist italijanščine ali mešanih oblik sporočanja. Razlika po spolu pa je povsem naključna, kajti še vedno je tudi na slovenskih šolah v Italiji več deklet kot fantov.

Iz rezultatov prvega testa izhaja sledeča slika.

Analiza variance med prostorsko porazdelitvijo leta 2000 in tisto, za katero so se odločili maturanti leta 1990 ne izpostavlja statistično pomembnih razlik pri uvrščanju pojmov TRŽAŠKI SLOVNEC in TRŽAŠKI ITALIJAN. Pri uvrščanju pojma ITA-

LIJAN IZ DRUGIH KRAJEV ITALIJE ni razlike v oddaljenosti od sredine, je pa večja prisotnost nalepk v spodnjem delu polja.

Statistično pomembne razlike se pa pojavijo pri porazdelitvi pojma SLOVENEK IZ SLOVENIJE. Če primerjamo frekvence s frekvencami izpred desetih let, zasledimo v analizi variance statistično pomembne razlike v oddaljenosti od sredine (Signif. F 0,001) in zaradi tega tudi po kvadratnih koncentričnih pasovih (Signif. F 0,001). So tudi pomembne razlike glede na kraj lociranja pojma: desno-levo od ordinate (Signif. F 0,008) in po kvadrantih (Signif. F 0,001). Če primerjamo lokacije, ugotovimo, da je bilo pred desetimi leti največ nalepk v levem delu polja, medtem ko se pri tokratnih maturantih niža število na tej strani v korist desne strani. Pojem Slovenci iz Slovenije je torej na splošno bolj oddaljen od "jaza-sredine" in najbolj prisoten v zgornjem desnem segmentu polja, temu pa sledi spodnji desni kvadrant.

Rezultati drugega testa so sledeči.

Iz analiz variance niso razvidne statistično pomembne razlike po letih pri razdaljah od sredine nalepk z napisom TRST. Ni pomembnih razlik niti v nameščanju pojma ITALIJA.

Pri porazdelitvi nalepk z napisom KRAS ni pomembne razlike v razdalji od "doma-sredine", so pa pomembne razlike v postavitvi pojmov nad/pod abscisno osjo (Signif. F 0,000), levo/desno od ordinate osi (Signif. F 0,002) in v razmestitvi med kvadranti in sredino (Signif. F 0,033). To pomeni, da je tokrat pojem pomembno prisoten v sredini in bolj zgoščeno v zgornjem desnem delu polja, medtem ko so maturanti iz leta 1990 nalepke po polju porazdelili enakomerneje.

Analiza variance med rezultati iz leta 2000 in prostorsko porazdelitvijo nalepk s pojmom SLOVENIJA, za katero so se odločili maturanti iz leta 1990, izpostavlja statistično pomembne razlike v razdalji od "doma-sredine" (Signif. F 0,009), torej tudi v porazdelitvi po koncentričnih pasovih (Signif. F 0,005) in po kvadrantih (Signif. F 0,005). Zmanjšala se je prisotnost nalepk v zgornjem levem kvadrantu, povečalo pa se njihovo število v spodnjem desnem odseku polja.

Rezultati analize srednjih vrednosti oddaljenosti razdalj od "jaza-sredine" pri celotnem vzorcu, so dali isto sliko kot pred desetimi leti. Razvidno je, da so tržaški Slovenci najbližje sredini, druge skupine so kar oddaljene. Dijaki iz mesta težijo k temu, da bi pojem "Trst" pomaknili bolj proti "domu-sredini", medtem ko tisti s Krasa pomikajo tja pojem "Kras". Iz izvedenih primerjav izhaja ena sama sprememba v postavljanju distance med sabo (oz. "jazom-sredino") in skupinami (oz. pojmi), in to zadeva pojem "Slovenci iz Slovenije". Tudi v postavljanju razdalje med "domom-sredino" in geografskimi pojmi izhaja ena sama sprememba, in sicer v razdalji med "domom-sredino" in pojmom "Slovenija".

Da bi ugotovila, ali to velja za vse dijake, sem jih porazdelila po skupinah najprej glede na spremenljivke: narodnost staršev, materni jezik in govorne navade doma. Tako sem dobila dve skupini: skupino tistih, ki so iz mešanega zakona in/ali dvojezični od rojstva in/ali doma ne uporabljajo samo slovenščine, in skupino dijakov slovenskih staršev, slovenskega maternega jezika, ki se doma pogovarjajo slovensko. Te sem nato porazdelila v dve podskupini glede na kraj bivanja.

Iz analize variance sem ugotovila, da se je v desetih letih razdalja do "Slovencev iz Slovenije" pomembno spremenila pri obeh skupinah, vendar najbolj med dijaki slovenskih staršev in slovenskega maternega jezika, ki se doma pogovarjajo slovensko in živijo na Krasu. V primerjavi s sovrstniki izpred 10 let postavljajo dijaki s Krasa danes pojem "Slovenec iz Slovenije" ne le bolj daleč od "jaza-sredine" (Signif. F 0,002), ampak tudi bolj proti desni (Signif. F 0,015) in v zgornji del polja (Signif. F 0,020), se pravi v zgornji desni kvadrant (Signif. F 0,009). Ta trend je še posebno razviden pri

dekletih s Krasa, fantje sledijo z manjšimi razlikami.

Tudi razdalja do pojma "Slovenija" se je pomembno spremenila le med dijaki slovenskih staršev in slovenskega materne jezika, ki se doma pogovarjajo slovensko (Signif. $F 0,007$) in živijo na Krasu. Tudi v tem primeru je sprememba je izrazitejša pri dijakinjah.

4. Diskusija rezultatov

Izsledki opravljenih testov izpostavljajo, da sta posebno na Krasu razpad bivše Jugoslavije in nastanek republike Slovenije vplivala na odnos domoačinov, predvsem žensk, do Slovenije in njenih državljanov.

Pred desetimi leti sem pri interpretaciji rezultatov obravnavala dijake ne le kot skupino adolescentov, ampak kot člane določene skupnosti. Postavila sem hipotezo, da njihove izbire odražajo tiste odnose do lastne skupnosti in do drugih, ki so prisotni znotraj referenčne skupine Slovencev v Italiji. Če tudi tokrat obravnavamo rezultate z družbenega vidika lahko rečemo, da izsledki odstopajo od opisa družbenih procesov, ki jih navaja strokovna literatura. Razdalje med razmestitvami pojmov naj bi teoretično dolgo ostale nespremenjene, ker se odnosi do lastne in drugih skupnosti spreminjajo zelo počasi in ostajajo kljub družbenim spremembam globoko vkoreninjeni v družbi sami.

Če usvojimo Pečjakovo (cit.) predpostavko, da subjekti pripisujejo pojmom, ki jih vpisujejo na levo, višjo vrednost kot tistim, ki jih vnašajo na desno stran ordinate, in da više vrednotijo pojme nad abscisno osjo v primerjavi s tistimi pod njo, nam rezultati narekujejo, da je Sloveniji in Slovincem iz Slovenije pripisana ne le večja odrinjenost, ampak tudi manjša vrednost. Narašča pa vrednost Krasa.

To je morda presenetljivo, predvsem če pomislimo, da se je tudi v Trstu v zadnjih letih zelo dvignil ugled Slovenije (SWG, 1999).

Pred desetimi leti sem razdaljo med Slovenci tostan in onstran meje razlagala kot neke vrste "projektivno" dinamiko: tržaški Slovenci so zanikali veliko negativnih konotacij, ki so jih prebivalci mesta pripisovali Slovincem nasploh, in jih "projicirali" na Slovence iz Slovenije. Da bi poudarili pozitivne značilnosti svoje skupnosti, so si pripisovali določene "nove pozitivne" lastnosti, "slabe" pa projicirali na Slovence onkraj meje. Na ta način naj bi se tržaški Slovenci diferencirali od slovenskega naroda in obenem oblikovali tako družbeno identiteto, za katero je značilna izključno pozitivna "slovenskost", ki lahko uživa ugled tudi med Italijani.

Po Tajfelovi (1981.) konceptualni shemi se namreč lahko izoblikujejo tri vrste razmer, ko se pripadniki manjšinske "manjvredne" skupnosti zavejo, da je tako družbeno stanje nespremenljivo. Lahko pride do: 1. prilagajanja "višji" oz. prevladujoči skupnosti, 2. inverzije "negativnih" vrednot, ki tako postanejo pozitivne, kar je tipično za etnocentrična stališča in 3. oblikovanja nove podobe lastne skupnosti s prevrednotenjem določenih značilnosti, ki s tem pridobijo pozitivno vsebino tudi pri "večvredni" skupnosti.

Pri dojemanju slovenske skupnosti v Trstu so pred desetimi leti anketiranci s Krasa bolj izpostavili skrb, kako bi z inverzijo negativnih konotacij poudarili pozitivne značilnosti svoje skupnosti in jih postavili za protiutež "manjvrednim". Mestni dijaki, ki so sodelovali pri raziskavi, pa so se takrat bolj opredeljevali za novo podobo lastne skupnosti in ji pripisovali "nove pozitivne" lastnosti.

Tokratni rezultati nakazujejo, da po desetih letih prevrednotenje dejavneje poteka na Krasu. Premik je mogoče razlagati kot evolucijo procesa, ki se je začel v mestu – središču in se koncentrično razširil na obrobje. Zdi se namreč, da se je razvila nova

predstava o Krasu, ki vključuje opustitev negativne konotacije in ki je že trdno vraščena tudi v italijansko krajevno kolektivno zavest (Sbisà in Vascotto, 1998)

Morebitni preostanek projektivne dinamike, po kateri naj bi bile vse "dobre lastnosti slovenstva" doma tostran meje, "slabe" pa v Sloveniji, sam na sebi pa ne pojasnjuje podatka o večji razdalji, ki jo dijaki s Krasa postavljajo danes do Slovencev iz Slovenije in do njihove države. Enoumna razlaga verjetno ne obstaja, na osnovi interpretacije testnih rezultatov pa je vendarle možno postaviti nekatere dodatne hipoteze.

Helmut Schoeck (1971) trdi, da je zavist eno najpomembnejših gibal tako v kapitalističnih kot v komunističnih družbah. V slednjih uporabljajo proletarsko zavist v revolucionarne namene: z vzpostavitvijo enakosti naj bi namreč izginil osnovni razlog za porajanje in obstoj zavisti. Kapitalistične družbe pa "proizvajajo" in "prodajajo" zavist, saj se v spodbujanju tekmovalnosti izraža le skrb za razvoj tržišča. V tistih ureditvah, kjer pojmujejo družbeno neenakost kot nespremenljivo danost, so bolj pripravljeni sprejeti premoč drugega. V skupnostih, kjer pojmujejo družbeno neenakost kot nenaravno, pa se zavist spremeni v zahtevo po pravičnosti. Ker pa ni nikakor mogoče odstopiti od načela, po katerem smo pred zakonom vsi enaki, se zavist v kapitalističnih družbenih ureditvah sprevrže v zamero do posameznikov ali skupin, ki jim družba na osnovi kriterija uspešnosti pripisuje neki družbeni ugled. V neuspešnih se namreč porodi zavist, ker ne sprejemajo, da se njihove prirojene značilnosti oz. naravne meje določajo z družbenimi merili.

Če se navežemo na to teorijo, lahko razlagamo razvrednotenje matičnega naroda kot znak prikrite zavisti manjšincev do Slovencev v Sloveniji. Ti imajo svojo državo, ki pridobiva v svetu ugled in predstavlja jamstvo za ohranjanje in bodoči razvoj slovenstva. Vse to pa se dogaja mimo slovenske manjšine v Italiji, ki ni soudeležena v procesu pripisovanja družbene uspešnosti Sloveniji.

Kakšna pa je družbena uspešnost Slovencev na Tržaškem? V letih po vojni se je v mestu izoblikovala nova podoba tržaških Slovencev, ko so se začeli uveljavljati tudi kot podjetniki, gospodarstveniki, intelektualci ipd. in tako prevzeli vloge, ki jih tudi italijanska večina ocenjuje pozitivno. Stečaj Tržaške kreditne banke je leta 1997 v mestu močno razrahljala ugled tržaških Slovencev. Nova podoba skupnosti, ki je imela tudi v očeh italijanskih someščanov pozitivni predznak, se je zamajala. Vanjo so podvomili tržaški Italijani in Slovenci sami. V primerjavi z mestom, kjer je upadel ugled tržaških slovenskih gospodarstvenikov, pa je bil Kras – kot rečeno – prevrednoten tudi pri večini. Lahko bi torej postavili hipotezo, da je med anketiranimi identifikacija z domom – Krasom izrazitejša kot pred desetimi leti, ker je v primerjavi z mestom danes Kras simbol večje slovenske družbene uspešnosti.

Identifikacija z domom – Krasom je morda lažja tudi zato, ker je slovenstvo v občinah na Krasu in v Bregu na ravni resničnosti dejansko vidnejše (slovenske občinske uprave, dvojezični napisi ipd.).

Nazadnje bom tvegala še psihodinamično interpretacijo, kar metodološko sicer ni korektno, ker pomeni obravnavanje družbenih pojavov z vidika psihologije posameznika.

Marija Jurić (cit., 369) piše, da so si tržaški Slovenci med narodnoosvobodilnim bojem pričakovali, da jim bo življenje po vojni v združeni Sloveniji ali Jugoslaviji omogočalo tisto svobodo, ki je bila zatrta pod fašizmom, in da se bosta njihovo sožitje in razvoj začela oblikovati po njihovih specifičnih potrebah – v "osvobojenem Primorju". Po drugi svetovni vojni pa je bila slovenska narodnostna skupnost v Italiji z mejo ločena od slovenskega naroda. Zgodovinsko so se Slovenci poslej potrjevali znotraj meja Slovenije in Zvezne države Jugoslavije, medtem ko se je slovenska narodnostna skupnost v Italiji kot manjšinska skupnost spet znašla v političnem in druž-

benoekonomskem kontekstu druge države, Italije. V tej se je morala soočiti s svojo številčno majhnostjo, s potrebo po obnovi svoje – v obdobju fašizma zrahljane – kulturne in gospodarske identitete ter z asimilacijskimi pritiski. Od tod po mnenju Juričeve (prav tam) potreba po istovetenju s slovenskim oziroma jugoslovanskim državnim prostorom kot izrazom NOB. Čeprav so bili Slovenci v Italiji od Slovenije oziroma Jugoslavije res formalno ločeni, so jih združevali ideali NOB in ideologija, v kateri so se prepoznavali. Ideologija je postala tako del skupinske identitete in prispevala, da se je oblikoval občutek prepoznavanja enovitosti skupine.

Po mnenju L. in R. Grimberg (1975) igra ideologija bistveno vlogo pri občutku individualne in skupinske identitete, ker lahko postane vezni člen med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo. Ob minevanju časa in zunanjih spremembah daje ideologija, ki ostaja nespremenjena, občutek stabilnosti in kontinuitete. Ker ji implicitno pripisujemo 1) vidike omnipotence in 2) naravnost v bodočnost, krepi v posamezniku in skupini utvaro o neminljivosti in utišuje strah pred izginotjem. Zato se ideologija globoko ukoreninja v podstavke identitete: pripadniki skupine se čutijo pobratene ne le v boju za skupne cilje, ampak kot nosilci skupnega idealnega ali idealiziranega objekta, ki predstavlja za vsakega prvotni ljubljani objekt – mater, s katero naj bi bili eno (Fava, Codignola, 1992). Spojitev z objektom pa ne dopušča razdalje, ki je potrebna, da se razvije sposobnost razlikovanja med resničnostjo in svetom idealov, med uresničevanjem resničnosti in popredmetenjem utopije.

Če pristanemo na to, da so ideali NOB in ideologija prispevali k istovetenju precejšnjega dela Slovencev v Italiji, z državnim prostorom Jugoslavije, lahko predpostavljamo, da je ta skupinska identifikacija delovala kot protiutež občutkom ogroženosti zaradi maloštevilčnosti in izpostavljenosti manjšine. V spojitvi z matično domovino Slovenijo kot eno izmed republik Jugoslavije (torej nečesa še večjega) so se občutki dejanske majhnosti, krhkosti in nemoči skupine Slovencev v drugi državi lahko imaginarno preoblikovali v veličinsko predstavo o skupini Slovencev-Slovanov-komunistov z velikanskim potencialom. To miselno predstavo lepo ponazarja rek, ki je verjetno nastal v času panslavizma, a ga je bilo na Tržaškem slišati do razpada Jugoslavije: "Slovani smo od Trsta do Vladivostoka," ki implicira neizrečeno: "Kaj nam (Slovenecem, Slovanom, komunistom) torej morejo Italijani." Rek dokazuje tudi pomanjkanje kritične sposobnosti razlikovanja med resničnostjo in željo, da bi bili številčni, veliki in torej močni.

Ali preprosteje: preko idealov NOB in ideologije je bila manjšina za precejšen del manjšincev eno z matično domovino Slovenijo-Jugoslavijo. Procesi identifikacije s Slovenijo tistega dela manjšine, ki se ni enačil ne z ideologijo bivše Jugoslavije ne s takratno Slovenijo, so bili verjetno drugačni. Tisti zamejci, ki so se z Jugoslavijo identificirali, so o njej menili, kot otrok o svoji materi, da jih vsemogočno varuje pred izginotjem. Vendar niso bili spojeni s slovenskim narodom, ki se je razvijal in spreminjal, ampak z lastno statično miselno predstavo o idealizirani Sloveniji kot eni izmed republik Jugoslavije. In verjetno je razpad Jugoslavije tako presenetil ta del manjšine prav zaradi dejanske nepovezanosti z živim narodom.

Ker se z razpadom Jugoslavije in nastankom samostojne republike Slovenije ni mogla obnoviti takratna ideološka vez, se je realna sprememba v svetu zunaj manjšine odražala na njeni identiteti. Z razpadom Jugoslavije je namreč razpadla tudi tista podoba o sebi – manjšini kot skupnosti, spojeni v veličinsko entiteto z obširnimi in enako ideološko obarvanim zaledjem. Ni bilo torej konec samo Jugoslavije, zmanjkala je tudi ena izmed postavk manjšinske identitete, ki jo je "zrušila" prav idealizirana matična domovina.

Podobno kot posameznik se tudi skupina lahko različno odziva na zunanje trav-

matično doživetje, ki jo prizadene na identitetni ravni. Zunanjo podobo resničnosti lahko prepozna, a istočasno zanika travmatične posledice sprememb v globljih razsežnostih identitete. Vidi dejstva, a jih ne sprejme kot zunanje kazalce, da se je identiteta skupnosti spremenila. Proces integracije sprememb je težek in boleč, zato se ga izogiba.

Banalen primer predstavljajo odgovori na vprašanje, ki so ga zastavili uredniki rubrike Primorski pes (Primorski dnevnik, 24. 6. 2001). Na vprašanje "Za koga navijaš na športni tekmi Slovenija-Jugoslavija?" je 41% anketiranih odgovorilo, naj zmaga boljši, 28% jih je povedalo, da bi navijalo za Slovenijo, 31% pa jih je izjavilo, da bi navijalo za Jugoslavijo. In tu gotovo ne gre za Jugoslavijo iz leta 2001, pač pa za tisto Jugoslavijo, o kateri sicer vsi vedo, da je ni več. Ti odgovori kažejo, da je integracija posledic tega dejstva v postavke manjšinske identitete še vedno tako boleča, da se je skupnost loteva zelo počasi. Dejstvo, da so anketiranci mladi med 15. in 35. letom starosti in ne stari partizani, je neposreden dokaz, kako trdno in globoko je ta obramba vraščena v družbo.

Po drugi strani prinaša idealizacija predmeta s seboj še večjo zamero, saj ta idealni predmet povzroči tolikšno razočaranje, da se v bistvu sprevrže v svoje nasprotje, v preganjalsko in v celoti slabo. Ker se je vsemogočno in absolutno dobro sprevrglo v vsemogočno slabo, se v njem vidijo same slabe lastnosti, medtem ko dobre niso več prepoznane.

Večjo distanco do Slovenije in njenih državljanov ter razvrednotenje le-teh, ki so ga nakazali maturanti v pričujoči raziskavi, bi bilo torej mogoče razlagati kot družbeno obrambo, ki je nastopila, ko je iz zunanjih, realnih razlogov postalo nemogoče vztrajati pri idealizaciji predmeta Slovenija – Jugoslavija. Današnja realna Slovenija namreč ni in ne more biti v kolektivni zavesti nadomestilo idealizirane podobe Slovenije v Jugoslaviji, zato spodjeda tisto postavko manjšinske družbene identitete, ki je vezana na NOB. In s tega vidika je povsem res, da so Slovenci iz Slovenije za manjšino danes bolj oddaljeni kot v preteklosti. Ker se je v Sloveniji odnos do ideologij bistveno spremenil, matica ne potrjuje več istih ideoloških podstavk manjšinske identitete in zato deluje razdiralno. Seveda ne gre za raven resničnosti, pač pa za odklon od tiste manjšinske miselne predstave, ki je idealno in ideološko obravnavala vse Slovence kot eno samo entiteto v Sloveniji-Jugoslaviji.

Žalovanje za bivšo Jugoslavijo ni še povsem izživeto, posebno ne po kraških vaseh, ki še vedno predstavljajo rezervuar volilcev levičarskih strank. Prav tako nista še minila razočaranje in jeza na Slovenijo, ki je prispevala k razpadu Jugoslavije, a je potem na nivoju kolektivne zavesti "ni znala" nadomestiti. Zato je do Slovenije še čutiti nezaupljivost in mržnjo, ki se izkazuje tako, da se manjšinci od nje ograjujejo in razvrednotijo njo in njene državljane. Tem pa istočasno tudi zavidajo, ker imajo, česar oni nimajo: svojo državo in oblast.

To seveda ne pomeni, da del manjšine opušča slovensko identiteto in prevzema italijansko; je pa pokazatelj, da se identiteta manjšine razvija v novo smer. Omenjene dinamike lahko namreč optimistično interpretiramo kot trud manjšine, da posodobi tiste postavke identitete, ki niso v skladu s časom.

Iz rezultatov pričujoče raziskave izhaja, da je ta proces živahnejši v okoliških vaseh tržaške pokrajine, posebno med dekleti, ki imajo nalogo, da ohranijo identiteto. Saj se "etno-nacionalna identiteta – in to velja seveda za identiteto na splošno – navezuje na odnose med materjo in otrokom v maternici, a (deloma) tudi na rojstvo in otroštvo oziroma 'domovino', ki pa ni pojmovana kot teritorialna, vezana na točno določen prostor, temveč kot človeku 'vrojena'." (Jurič, cit., 247).

In dekleta so tista, ki bodo v bodočnosti skrbela za vzgojo otrok. Glede na značilnosti materine nege in neposrednih kulturno opredeljenih medosebnih izkušenj naj

bi otroci razvili določeno vrsto pripadnosti. Kardiner (1939,1945.) izhaja iz predpostavke, da bodo posamezniki (če je res, da prve izkušnje trajneje vplivajo na posameznika), ki so v otroštvu doživeli podobne izkušnje, težili k oblikovanju podobnih osebnosti. Tako naj bi se razvila "struktura osnovne osebnosti", se pravi "narodni značaj" ali matrica osnovne osebnosti naroda. Za to poskrbi najprej in v prvi vrsti mama, ki otroka vzgaja, in v našem primeru bodo to dekleta, ki so sodelovala pri raziskavi. Ta bodo poskrbela za prenos sodobnejše zamejskoslovenske identitete.

5. Za zaključek

Ob zaključku pa bi bila rada poudarila sledeče: 1) zaključni del pričujoče analize ne osvetljuje spremembe procesov identifikacije s Slovenijo tistega dela manjšine, ki se ni prepoznaval v ideologiji bivše Jugoslavije ne v takratni Sloveniji; 2) analiza odnosov znotraj skupin in med njimi ne dopušča, da bi posvetili dovolj pozornosti posamezniku ali ožjim skupinam posameznikov, ki v družbenem kontekstu razpolaga/jo z neko mero neodvisnosti; 3) poleg ponujenih razlag bi lahko obstajale še druge interpretacije, ki bi pojav obravnavale v okviru drugih ved; 4) ponujene razlage so interpretacija nekega stanja, ki je posledica dosedanje zgodovine, ne morejo pa pojasnjevati tega, kar bo izšlo iz stalno se spreminjajoče družbene situacije.

V zvezi z bodočnostjo se namreč na tem mestu postavlja vsaj eno v realnost trdno zasidrano vprašanje, in sicer če in kako bo vstop Slovenije v Evropsko unijo vplival na identiteto Slovencev v Italiji in na njihovo identifikacijo s Slovenci v Sloveniji, ko državna meja ne bo več obstajala.

Literatura

- Colja, Tanja (2001): *Trasmissione culturale e identitaria nei matrimoni misti. Analisi di una realtà concreta*. Trst, SLORI.
- Fava, Emilio; Codignola, Francesca (1992): *Psicodinamica del post-comunista*. Roma, Il Pensiero Scientifico.
- Fonda, Pavel (1987a): *Premišljanje o narodu. Naši razgledi*, 87/6, 159-160.
- Fonda, Pavel (1987b): *Psihični procesi in narodnostna identifikacija*. V: Ednina, dvojina, večina. Trst, ZTT, 68-111.
- Fonda, Paolo (1988a): *L'allucinazione negativa ovvero il vissuto del pericolo*. V: *Triste così com'è*. Trieste, Dedolibri, 97-113.
- Fonda, Paolo (1988b): *L'immagine socio-culturale della città di Trieste in una lettura psicoanalitica*. V: *Presenza e contributo della cultura slovena a Trieste*. Trieste, IRRSAE FV-G, 63-77.
- Grimberg, Leon & Rebecca (1975): *Identidad y cambio*. Buenos Aires, Editorial Nova. Italijanski prevod: *Identità e cambiamento*. Roma, Armando.
- Jurić Pahor, Marija (2000): *Narod, identiteta, spol*. Trst, ZTT.
- Kardiner, Abram (1939): *The Individual and his Society*. New York, Columbia University Press. Italijanski prevod: *L'individuo e la sua società*. Milano, Bompiani, 1968.
- Kardiner, Abram (1945): *The Psychological Frontier of Society*. New York, Columbia University Press. Italijanski prevod: *Le frontiere psicologiche della società*. Bologna, Il Mulino, 1973.
- Pečjak, Vid (1971): *Simbolizam i snačenje*. V: *Psihološke razprave*. Zbornik kongresa psihologov 4. Bled, 39-48.
- Pertot, Susanna (1991a): *Tostran meje / Al di qua del confine*. Trst, IRRSAE FJK.
- Pertot, Suzana (1991b): *Narodnostna identiteta pri slovenskih predadolescentih v Trstu*. *Anthropos*, 6, 20-40.
- Primorski pes (2001): *Slovenija...dežela mojih sanj?*. Primorski dnevnik. Trst, 24. 6. 2001, 20.
- Sbisa', Marina; Vascotto, Patrizia (1998): *Punti di vista su Trieste*. *Ricerca sulle rappresentazioni del territorio italiane e slovene*. Trieste, Quaderni del Circolo Semiologico Triestino.
- Schoeck, Helmut (1971): *Der Neid und die Gesellschaft*. Freiburg, Herder-Bucherei. Italijanski prevod: *L'invidia e la società*. Milano, Rusconi, 1974.

- Sedmak, Danilo; SUSSI, Emidio (1983): Tiha asimilacija. Psihološki vidiki nacionalnega odtujevanja. Trst, ZTT.
- Sussi, Emidio (1991/1992): Matrimoni misti e identità etnica. Sociologia urbana e rurale, 36-37, 197-211.
- Sussi, Emidio (1994): Narodnostna identiteta in pripadnost. V: Štrukelj, I.; Sussi, E. (zbrala in uredila): Narodne manjšine danes in jutri. Trst, SLORI.
- SWG (1999): Situazione economica a Trieste – Indagine telefonica. Trieste.
- Štrukelj, Inka; SUSSI, Emidio (1983): Motivacije in stališča do učenja in rabe L1 in L2 pri slovenski srednješolski mladini v Italiji. Ljubljana, ISU.
- Tajfel, Henri (1981): Human Groups and Social Categories. Studies in Social Psychology. Cambridge, Cambridge University Press. Italijanski prevod: Gruppi umani e categorie sociali. Bologna, Il Mulino, 1985.

Razvoj osebnostnih značilnosti predšolskih otrok

MAJA ZUPANČIČ

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta,
 Oddelek za psihologijo,
 Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Osebnostne značilnosti predšolskih otrok so razvojni psihologi in psihologinje do nedavnega preučevali v smislu primarnih vzorcev odzivanja – temperamentnih potez. Oblikovali so različne strukturne modele razvoja teh potez, vendar z nobenim izmed njih niso uspeli zadovoljivo pojasniti individualnih razlik v razvoju otrok, ki so pomembne za njihove starše in vzgojiteljice. Na podlagi kritik temperamentnih modelov in replikacije petih robustnih dimenzij osebnosti (ekstravertnost, sprejemljivost, vestnost, nevroticizem in intelekt-odprtost) pri šolskih otrocih se je v razvojni psihologiji uveljavil pristop prostih opisov k preučevanju otrokovih individualnih značilnosti. Rezultati sistematičnega razvrščanja opisov, ki so jih o otrocih podale njihove referenčne osebe (starši, vzgojiteljice/učiteljice), so pokazali, da lahko individualne razlike v osebnostnih značilnostih predšolskih in šolskih otrok ustrezno razložimo s petfaktorskim modelom. V prispevku predstavljam nove ugotovitve o razvoju osebnostnih značilnosti predšolskih otrok, ki izhajajo iz (a) porazdelitve prostih opisov različno starih otrok v taksonomski shemi osebnostnih značilnosti; (b) faktorizacije osebnostnih vprašalnikov, prilagojenih za ocenjevanje otrok, ki temeljijo na leksikalnem pristopu; (c) faktorizacije osebnostnih vprašalnikov, ki so jih avtorji in avtorice razvili za preučevanje osebnostnih značilnosti otrok na podlagi prostih opisov. Pri tem se osredotočam predvsem na razvojno diferenciacijo posameznih (pod)dimenzij osebnosti v predšolskem obdobju in na pomen dosedanjih ugotovitev o razvoju osebnostnih dimenzij pri predšolskih otrocih v kontekstu njihovega socialnega prilagajanja in kasnejše učne uspešnosti.

Ključne besede: razvoj, osebnost, predšolski otroci, petfaktorski model

ABSTRACT

DEVELOPMENT OF PERSONALITY CHARACTERISTICS OF PRE-SCHOOL CHILDREN

Until recently, personality characteristics of pre-school children were studied by developmental psychologists in terms of primary reaction patterns – temperamental traits. Various structural models of temperament development have been proposed, but none of them satisfied the quest for the best explanation of developing individual differences in children that were important for parents and teachers in their every day interactions with children. Based on the criticism of the existing temperamental models and the replication of the five robust personality

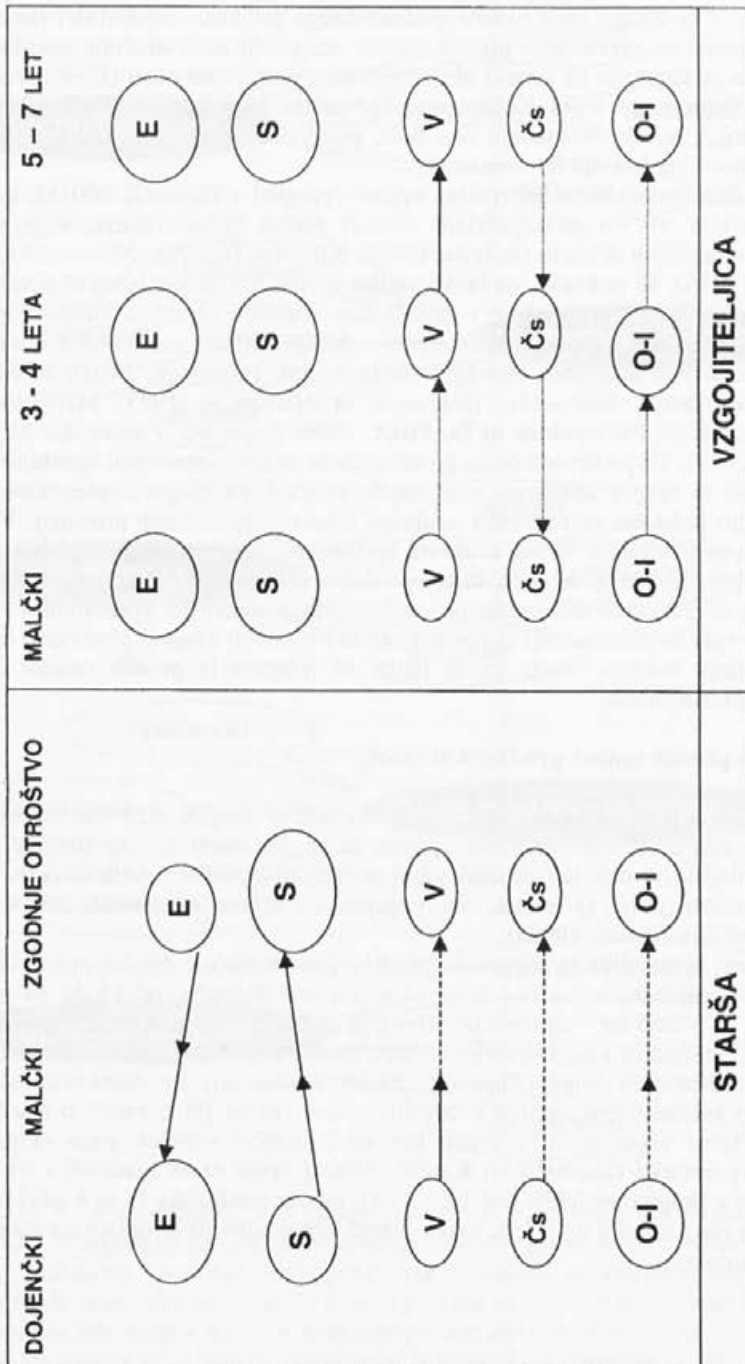
dimensions (extraversion, agreeableness, conscientiousness, neuroticism and openness-intellect) in school children, developmental psychologists begun a search for the antecedents of these five dimensions using a free descriptive approach to study the individual differences in children. A systematic categorization of free descriptions of children that were obtained by their parents and teachers suggested the Five-Factor model as relevant for describing individual differences in children of different ages. This contribution presents some new findings on the development of personality characteristics in pre-school children that were derived from (a) distributions of adults' free descriptions of children as coded through a newly developed personality taxonomy for children; (b) factor analytic studies of personality questionnaires for children based on a dictionary approach; (c) factor analytic studies using the newest personality questionnaires developed through a free descriptive approach. A special attention is payed to the developmental differentiation of personality (sub)dimensions in pre-school period and the importance of individual differences as reflected through developing personality dimensions in relation to children's social adaptation and their later school achievement is highlighted.

Key words: development, personality, pre-school children, Five-Factor Model

Individualne razlike v osebnostnih značilnostih predšolskih otrok so psihologi in psihologinje do nedavnega preučevali v smislu primarnih vzorcev odzivanja – temperamentnih potez. Oblikovali so različne strukturne modele teh potez, razlagali razvoj temperamentnih potez in tipov, njihovo stabilnost in moč napovedi na kasnejše vidike posameznikovega prilagajanja (Buss in Plomin, 1984; Carey in McDevitt, 1978; Rothbart in Derryberry, 1982; Thomas in Chess, 1977). Temperamentni model Thomasa in S. Chess (1977) npr. vključuje devet potez: raven dejavnosti, ritmičnost, odkrenljivost, približevanje-umik, prilagodljivost, obseg pozornosti in vztrajnost, moč odzivanja, prag odzivnosti in kakovost temeljnega razpoloženja, ki se pri večini otrok združujejo v tri temperamentne tipe, lahko vzgojljiv, težaven in počasen. Model M. Rothbart (Rothbart in Derryberry, 1982) se delno prekriva s pravkar opisanim devetkomponentnim, in vsebuje šest temperamentnih potez (raven dejavnosti, veselje in smeh, nemoteno vztrajanje, strah, sposobnost pomirjenja in distres ob omejevanju), medtem ko Buss in Plomin (1984) opredeljujeta le tri temperamentne poteze, raven dejavnosti, negativno čustvovanje in sociabilnost. Z nobenim izmed temperamentnih modelov pa raziskovalci in raziskovalke niso uspeli zadovoljivo pojasniti individualnih razlik v razvoju tistih otrokovih značilnosti, ki so pomembne za njihove starše in vzgojitelje/učiteljice v vsakdanjih interakcijah z otroki.

V drugi polovici devetdesetih let prejšnjega stoletja se je v razvojni psihologiji začel uveljavljati nov pristop k preučevanju razvoja otrokovih značilnosti, ki po eni strani izhaja iz kritik modelov temperamenta (npr. Presley in Martin, 1994; Martin, Wisenbaker in Huttunen, 1994), po drugi pa iz vprašanja, kdaj v razvoju postane model Velikih petih robustnih osebnostnih dimenzij (ekstravertnost, sprejemljivost, vestnost, nevroticizem in intelekt-odprtost), ki sta ga v organizaciji zaznave osebnosti šolskih otrok pri učiteljih in učiteljicah replicirala Digman in Inouye (1986), uporaben za opisovanje otrokove osebnosti. Na predpostavki, da s prostimi opisi, ki jih o otrocih podajo njihove referenčne osebe, dobimo več ekološko veljavnih podatkov o tem, kako odrasli ocenjujejo otroke, kot z analizo vprašalnikov, sestavljenih iz postavk, ki vključujejo za opis osebnostnih značilnosti relevantne besede in jih najdemo v jezikovnih

Slika 1. Prikaz taksonomske sheme za razvrščanje opisov individualnih značilnosti otrok: prvih pet glavnih kategorij s po tremi podkategorijami.



slovarjih (John, 1990), se je razvil t. i. pristop prostih opisov. Osebe, ki so otroke dobro poznale, so v svojem lastnem besednjaku raziskovalcem posredovale podatke o otrokovih individualnih značilnostih. Te je bilo seveda potrebno razvrstiti v pomenske kategorije. V ta namen so v okviru mednarodnega projekta raziskovalci razvili taksonomsko shemo za razvrščanje prostih opisov otrokovih individualnih značilnosti (glej sliko 1), ki je temeljila na sintezi obstoječih taksonomij osebnosti (Havill, Allen, Halverson in Kohnstamm, 1994; Kohnstamm, Halverson, Mervielde in Havill, 1998). Vsaka od kategorij v tej shemi vsebuje oba pola, pozitivni in negativni (npr. negativni pol ekstravertnosti predstavlja introvertnost).

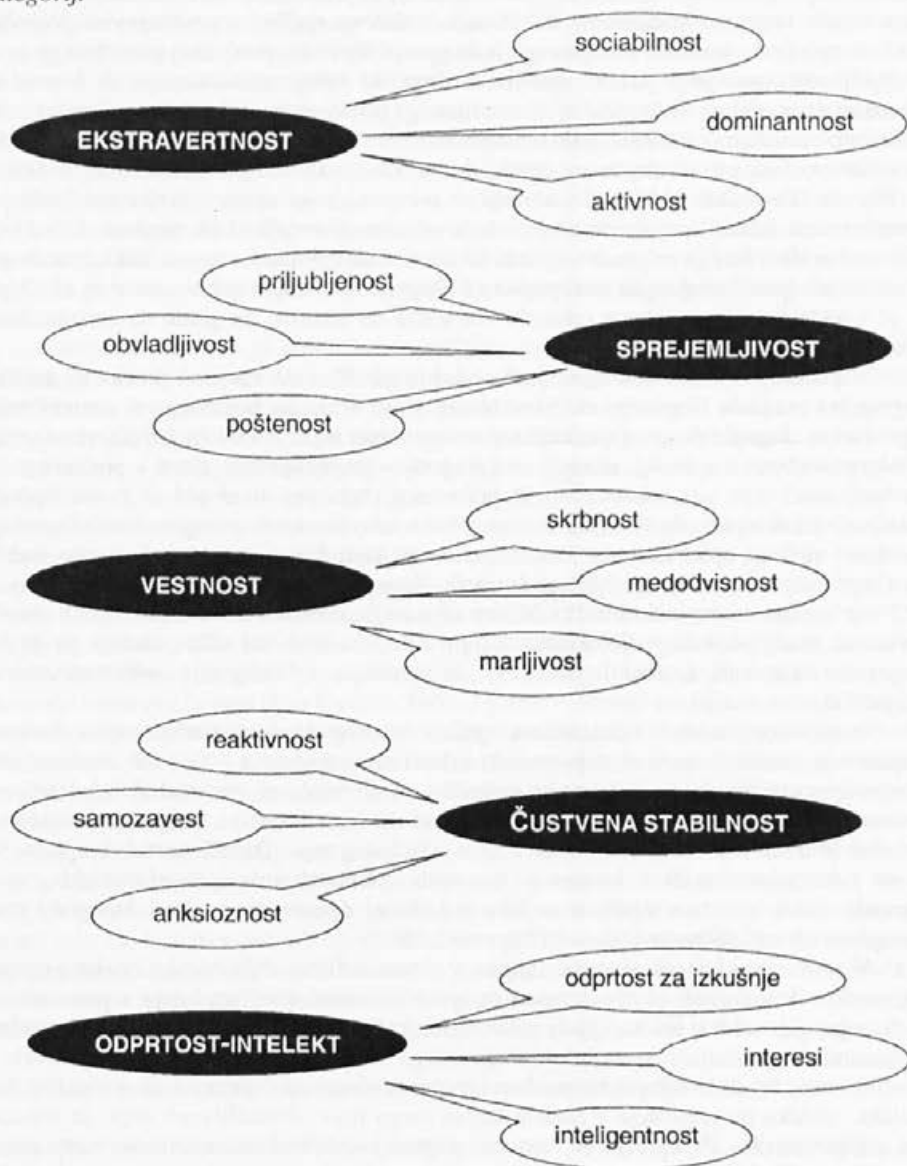
Rezultati sistematične razvrstitve opisov (pregled v Zupančič 2001b), ki so jih o različno starih tri- do dvanajstletnih otrocih podali njihovi starši, vzgojiteljice in učiteljice v različnih državah (Belgija, Grčija, Kitajska, Nemčija, Nizozemska, Poljska, Slovenija, ZDA), so pokazali, da lahko veliko večino teh opisov (vsaj tri četrtine, medtem ko se ta delež še povečuje s kronološko starostjo otrok) uvrstimo v prvih pet kategorij taksonomske sheme, ki pomensko ustrezajo velikim petim osebnostnim dimenzijam v kasnejših razvojnih obdobjih (Kohnstamm, Halverson, Havill in Mervielde, 1996; Kohnstamm, Mervielde, Besevegis in Halverson, 1995; Mervielde, 1994; Slotboom, Havill, Pavlopolous in De Fruyt, 1998; Zupančič, v recenziji; Zupančič in Kavčič, 2002a). To pa seveda še ne pomeni, da bi se na osebnostnih vprašalnikih, ki bi jih sestavili iz opisov otrokovih značilnosti, ključnih za njegove referenčne osebe, s faktorizacijo pokazala petfaktorska struktura relativno neodvisnih dimenzij. V nadaljevanju tako predstavljam razvoj strukture osebnostnih značilnosti predšolskih otrok kot se zrcali skozi proste opise oseb, ki otroke dobro poznajo, in razvoj teh značilnosti kot se kaže skozi starostno diferenciacijo osebnostnih dimenzij na vprašalnikih za otroke. Prva vrsta vprašalnikov sestoji iz postavk, ki so jih avtorji vnaprej predvideli na temelju petfaktorskega modela, druga pa iz tistih, ki izhajajo iz prostih opisov otrokovih osebnostnih značilnosti.

Struktura prostih opisov predšolskih otrok

Za razliko od raziskovalcev in raziskovalk v drugih državah, sva avtorici v Sloveniji preučevali tudi strukturo opisov, ki so jih starši in vzgojiteljice podali o otrocih, mlajših od treh let, in med seboj primerjali podatke o istih otrocih, ki so jih opisale različne osebe, t.j. mama, oče, vzgojiteljica v vrtcu (Zupančič, 2001a; v recenziji; Zupančič in Kavčič, 2002a).

Na levi strani slike so shematsko predstavljene razlike v deležih opisov med tremi starostnimi skupinami otrok (od 2 do 14 mesecev - dojenčki, od 15 do 34 mesecev - malčki ter od 3 do 7 let - zgodnje otroštvo), in sicer po petih glavnih kategorijah, deleži opisov v posameznih kategorijah pa se med mamami in očeti niso razlikovali, zato so rezultati predstavljeni skupaj (Zupančič, 2001b; v recenziji). Na desni strani slike so za primerjavo predstavljene razlike v deležih opisov, ki so jih o različno starih otrocih podale njihove vzgojiteljice v vrtcu. Ker se v jaslični oddelek vrtca vključijo šele malčki, sva avtorici (Zupančič in Kavčič, 2002a) opise otrok razdelili v tri starostne skupine, in v skupino malčkov (od 1 do 2 let), mlajše predšolske (3 in 4 leta) in starejše predšolske otroke (od 5 do 7 let), vsaka izmed vzgojiteljic pa je opisovala enega otroka iz svoje skupine.

Slika 2. Razvoj strukture prostih opisov otrokovih osebnostnih značilnosti v predšolskem obdobju: primerjava starševih in vzgojiteljičinih opisov, razvrščenih v prvih pet glavnih kategorij.



Legenda: *E* = ekstravertnost; *S* = sprejemljivost; *V* = vestnost; *Čs* = čustvena stabilnost; *O-I* = odprtost-intelekt; neprekinjena črta = razlike med starostnima skupinama so statistično značilne; prekinjena črta = kažejo se starostni trendi, ki ne dosegajo ravni statistične značilnosti; konica puščice obrnjena v levo = starostni upad; konica puščice obrnjena v desno = starostni porast; ploščina likov relativno in aproksimativno ponazarja delež opisov v posamični kategoriji taksonomske sheme.

Več kot tri četrtine opisov dojenčkov in malčkov se je pomensko uvrstilo v pet glavnih kategorij taksonomske sheme. V okviru teh sta starša dojenčke in malčke najpogosteje opisovala v smislu ekstravertnosti in odprtosti-intelekt, razmeroma redko pa v smislu vestnosti in čustvene stabilnosti. Starša sta malčke v primerjavi z dojenčki večkrat opisovala v smislu pozitivnega pola sprejemljivosti, predvsem pozitivnega pola priljubljenosti (npr. *je prijazen*), marljivosti (npr. *ko nekaj začne, vztraja do konca*) in interesov (npr. *rad posluša glasbo*), zlasti njunega pozitivnega pola, ter pozitivnega pola vestnosti, zlasti pozitivnega pola marljivosti. V deležu odgovorov v posameznih (pod)kategorijah pa se mame in očetje, ki so opisovali svoje otroke, niso značilno razlikovali (Zupančič, 2001b). To seveda ne pomeni, da so se pari staršev med seboj v pretežni meri skladali pri opisih osebnostnih značilnosti svojih otrok, temveč, da so bile frekvenčne distribucije odgovorov mam in očetov na celotnem vzorcu udeležencev po posameznih (pod)kategorijah zelo podobne. Stopnja ujemanja med mamami in očeti, pa se je v nadaljevanju raziskave izkazala kot nizka do zmerna, ne glede na starost otrok (Zupančič, v recenziji).

V primerjavi z otroki v zgodnjem obdobju otroštva sta starša dojenčke in malčke pogosteje opisovala z opisniki ekstravertnosti, zlasti v okviru podkategorij sociabilnosti (npr. *rad je skupaj z drugimi ljudmi*) in dominantnosti (npr. *je močan karakter*), starejše otroke pa večkrat z opisniki, ki sodijo v kategorijo sprejemljivosti, zlasti v podkategoriji obvladljivosti (npr. *je sodelovalen*) in poštenosti (npr. negativni pol te podkategorije *manipulira z drugimi, da bi dosegel svoje*). Prav tako sta starša starejše otroke (zgodnje otroštvo) večkrat opisovala kot samozavestne (v kontekstu kategorije čustvena stabilnost, npr. *zaupa vase*) in inteligentne (v okviru kategorije odprtost-intelekt, npr. *hitro se uči*) v primerjavi z dojenčki/malčki. Mame so starejše otroke večkrat opisovale v smislu vestnosti, zlasti podkategorije skrbnosti (npr. *je natančen*), kot očeti, slednji pa so jih pogosteje opisovali z značilnostmi, ki se uvrščajo v kategorijo odprtost-intelekt (Zupančič, v recenziji).

Iz razvojnega obdobja dojenčka v zgodnje otroštvo sta torej starša svojim otrokom pripisovala značilno manj ekstravertnosti (zlasti na pozitivnem polu) ter značilno več sprejemljivosti. V okviru kategorije vestnosti se je značilno povečal delež starševih opisov iz obdobja dojenčka v obdobje malčka, medtem ko se je v zgodnjem otroštvu pokazal le trend k porastu opisov, ki sodijo v to kategorijo. Deleži starševih opisov, ki so se pomensko uvrstili v kategoriji čustvene stabilnosti in odprtosti-intelekt, so s starostjo otrok sicer naraščali, a razlike v količini opisov znotraj teh kategorij niso dosegle ravni statistične značilnosti (Zupančič, 2002).

V primerjavi s starši so vzgojiteljice v vrtcu različno stare otroke enako pogosto opisovale v kategorijah ekstravertnosti in sprejemljivosti, medtem ko je v posameznih podkategorijah znotraj teh kategorij prišlo do nekaterih značilnih razlik med starostnimi skupinami. Vzgojiteljice so v obdobju zgodnjega otroštva otroke pogosteje opisovale z značilnostmi, ki se uvrščajo na pozitivni pol sociabilnosti (npr. *rad je v družbi*) kot malčke, malčke pa pogosteje v smislu negativnega pola obvladljivosti (npr. *je trmast*) kot starejše otroke. Poleg tega so vestnost pogosteje pripisale starejšim otrokom, zlasti starejšim predšolskim, tako marljivost (npr. *je vztrajen; ko se česa loti, tega ne dokonča*) v celoti kot pozitivni pol skrbnosti (npr. *pazi na svoje stvari*). V kontekstu kategorij čustvene stabilnosti in odprtosti-intelekt so bili deleži vzgojiteljičin opisov otrok podobni kot tisti, ki so jih o otrocih posredovali njihovi starši, enako tudi starostni trendi k porastu opisov otrok v kategoriji odprtost-intelekt, medtem ko so bili starostni trendi znotraj kategorije čustvene stabilnosti obratni kot starostni trendi, ugotovljeni na vzorcu otrokovih staršev. Z naraščajočo starostjo otrok so jim vzgojiteljice pripisovale manj značilnosti, ki se uvrščajo v kategorijo čustvene stabilnosti, vendar razlike med

starostnimi skupinami niso dosegle ravni statistične značilnosti. To raven pa so razlike med starostnimi skupinami dosegle le v okviru kategorije vestnosti: otroci v vrtcu se z naraščajočo starostjo vse pogosteje vključujejo v dejavnosti, ki so podobne delu, pa tudi vzgojiteljice prednje postavljajo pričakovanja, ki od otrok zahtevajo več notranjega nadzora nad vedenjem. V tem kontekstu vzgojiteljice verjetno postanejo bolj pozorne na značilnosti otrok kot so pozornost, koncentracija, odgovornost, natančnost itn. (Zupančič, 2002; Zupančič in Kavčič, 2002a). Razlike v deležih opisov različno starih predšolskih otrok, ki so jih posredovali otrokovi starši in vzgojiteljice seveda ne pomenijo, da so bodisi eni ali druge neadekvatno opisovali otroke, pač pa, da otrokove značilnosti nekoliko drugače zaznavajo odrasle osebe, ki so z otroki v vsakdanjih interakcijah v različnih kontekstih in imajo v odnosu do otroka različne vloge in sicer najverjetneje zaradi tega, ker se otroci v različnih kontekstih (npr. dom, vrtec) nekoliko drugače vedejo in, ker so z ozirom na svojo vlogo odrasli pozorni na različne vidike otrokovih značilnosti.

Slovenski rezultati o starostnih trendih v strukturi starševske zaznave osebnosti predšolskih otrok se pretežno skladajo z rezultati, ugotovljenimi v drugih državah (Slotboom in dr., 1998). S starostjo otrok upada količina opisov, ki sodijo v kategorijo ekstravertnosti, zlasti tistih, ki se nanašajo na podkategorijo sociabilnosti, narašča pa število opisov v kategoriji sprejemljivosti (z izjemo upada opisov na negativnem polu obvladljivosti), medtem ko se delež opisov v kategorijah čustvene stabilnosti ter odprtosti-intelektu v zgodnjem otroštvu značilno ne spreminja. Enako se ta delež značilno ne spreminja, vsaj iz slovenskih študij sodeč, iz obdobja dojenčka v zgodnje otroštvo (Zupančič, 2002). Za razliko od slovenskih rezultatov, dobljenih pri otrokovih starših, je v vseh drugih državah z otrokovo starostjo značilno naraščalo število opisov otrok v kategoriji vestnosti (Slotboom in dr., 1998), v Sloveniji pa le med obdobjema dojenčka in malčka (Zupančič, 2001b; v recenziji). V obdobju zgodnjega otroštva pa sva slovenski avtorici (Zupančič in Kavčič, 2002a) glede vestnosti enake rezultate dobili, ko so otroke opisovale njihove vzgojiteljice. Po interpretaciji tujih avtorjev in avtoric (Slotboom in dr., 1998) je s starševske perspektive za mlajše otroke, v primerjavi s starejšimi, verjetno pomembnejša sociabilnost, vključno z otrokovim srečevanjem novih ljudi in sklepanjem stikov z drugimi otroki. Poleg tega se starši mlajših otrok bolj osredotočajo na otrokovo obvladljivost (ugodljivost, pripravljenost slediti navodilom, sodelovanje), kar predstavlja otrokov način odzivanja na zunanji nadzor, medtem ko starši starejših predšolskih otrok od njih pričakujejo več notranjega nadzora nad vedenjem. Zaradi tega naj bi tudi v prostih opisih staršev s starostjo otrok upadalo število opisov na negativnem polu obvladljivosti, ki odraža upiranje zunanjemu nadzoru, in naraščalo število opisov v kategoriji vestnosti, ki odraža razvoj otrokove sposobnosti notranjega nadzora nad vedenjem ali pa pomanjkanje tega nadzora (negativni pol kategorije).

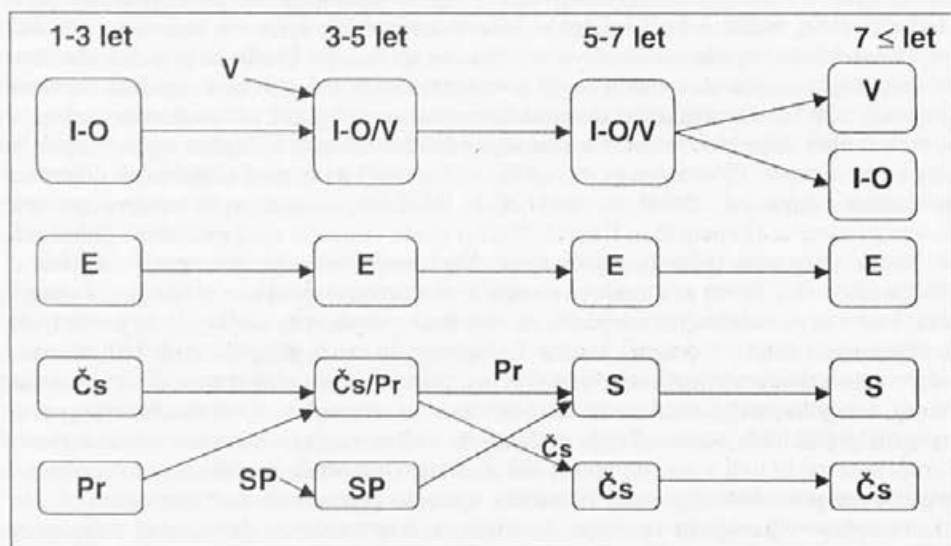
Faktorske analize vprašalnikov osebnostnih značilnosti predšolskih otrok

Faktorska struktura osebnostnih značilnosti na vprašalnikih, ki temeljijo na leksikalnem pristopu.

V preteklem desetletju je mnogo raziskovalcev skušalo povezati različne temperamentne sestavine in tipe pri predšolskih otrocih s petfaktorsko strukturo osebnosti v odraslosti (npr. Ahadi in Rothbart, 1994; Graziano, Jensen-Campbell in Sullivan-Logan, 1998; Hagekull, 1994; Rothbart, Ahadi in Evans, 2000), redki pa so se v okviru petfaktorskega modela ukvarjali s preučevanjem strukture osebnosti predšolskih otrok kot se zrcali skozi zaznave odraslih, ki otroke ocenjujejo na lestvicah vedenja ali pri-

devnikov, ki vključujejo širši spekter otrokovih značilnosti kot posamična vedenja (npr. Draeger, 1995; Mervielde, Buyst in De Fruyt, 1994). Z vidika najnovejših razvojnopsiholoških spoznanj pa je pomanjkljivost teh merskih pripomočkov v tem, da se pojavlja vprašanje reprezentativnosti in uporabnosti posameznih postavk o otrokovih značilnostih, saj postavke izhajajo iz izbora, ki so ga izvedli raziskovalci (pogosto temeljijo na besedah, ki jih v danem jeziku uporabljamo za opis psiholoških značilnosti, in jih najdemo v jezikovnih slovarjih). Rezultati raziskav, v katerih so vzgojiteljice ocenjevale otroke na tako oblikovanih lestvicah pridevnikov (npr. Mervieldova prilagojena lestvica, 1992), in na osebnostnih vprašalnikih za otroke, npr. vprašalnik Littla in B. Wanner (1998) (Cegnar, 2001; Mervielde in dr., 1994; Zupančič, Kavčič in Fekonja, v tisku), navajajo na sklep, da vzgojiteljice organizirajo svojo zaznavo predšolskih otrok v okviru štirih faktorjev. Ta struktura se s starostjo otrok nekoliko spreminja. Sinteza ugotovitev različnih raziskav, nakazuje naslednjo shemo (glej sliko 3) razvoja osebnostne strukture od prvega do osmega leta otrokove starosti (s predstavljeno strukturo pojasnimo okoli 70% variabilnosti, vsi faktorji imajo lastno vrednost večjo od 1, notranjo zanesljivost pa višjo od 0,74):

Slika 3. Razvoj faktorjske strukture osebnosti v otroštvu: leksikalni pristop.



Legenda: I-O = intelekt-odprtost; E = ekstravertnost; Čs = čustvena stabilnost; Pr = priljubljenost; V = vestnost; I-O/V = kombinirani faktor intelekt-odprtost/vestnost; Čs/Pr = kombinirani faktor čustvena stabilnost/priljubljenost; SP = socialna prilagodljivost; S = sprejemljivost; ploščina likov relativno in aproksimativno ponazarja delež variabilnosti, ki jo pojasnimo s posameznimi faktorji.

Za razliko od belgijskih raziskovalcev (Mervielde in dr., 1994) smo slovenske raziskovalke (Zupančič in dr., v tisku) uporabile Bipolarno lestvico pridevnikov na vzorcu vzgojiteljic, ki so ocenjevale tudi otroke, mlajše od štirih let. Lestvice, ki se vežejo na dimenzijo vestnosti so se izkazale kot neprimerne za ocenjevanje otrok, mlajših od treh let. Tako smo avtorice v obdobju malčka izločile samostojni faktor

intelekt-odprtost, ki se je v naslednjem razvojnem obdobju (od 3 do 5 let) združil z vestnostjo v kombinirani faktor. Ta kombinirani faktor se v celotnem predšolskem obdobju ni diferenciral na dva samostojna in je ostal stabilen do konca obdobja zgodnjega otroštva (Mervielde in dr., 1994; Zupančič in dr., v tisku). Njegova diferenciacija na dva samostojna faktorja, vestnost in intelekt-odprtost, pa je sovpadla s časom otrokovega všolanja (Mervielde in dr., 1994). Med predšolskimi otroki vzgojiteljice verjetno ne opazijo vedenja, ki bi jim omogočalo jasno razločiti med tema dvema robustnima osebnostnima dimenzijama, ali pa razločevanje med njima ni funkcionalno pri ocenjevanju predšolskih otrok. Tako naj bi postalo šele z začetkom šolanja, ko učiteljice zaznajo razlike znotraj skupine (ne)uspešnih otrok, ki so (ne)uspešni zaradi (ne)vloženega truda, in tistimi, ki so pri učenju (ne)učinkoviti zaradi svojih intelektualnih (ne)sposobnosti.

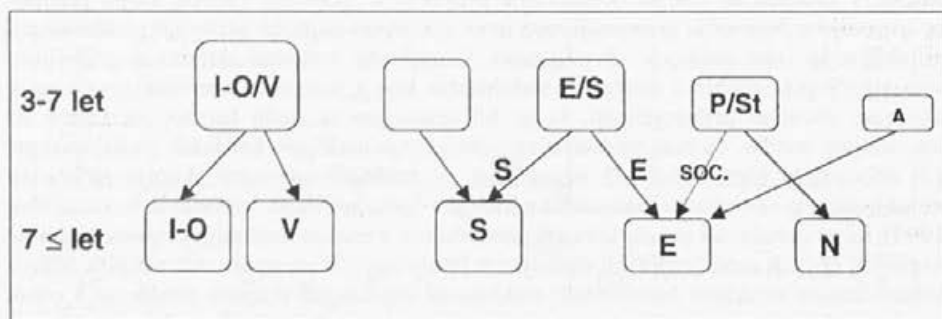
Kot prikazuje slika 3 se je v vseh obravnavanih starostnih skupinah kot neodvisen in stabilen izrazil faktor ekstravertnosti, faktor čustvene stabilnosti pa se je v zgodnjem otroštvu izkazal kot nestabilen. Podrobnejša analiza (Zupančič in dr., v tisku) je pokazala, da je čustvena stabilnost v obdobju malčka sicer samostojen faktor, vendar kaže precejšnje sekundarne obremenitve na faktorju ekstravertnosti, kar ni značilno tudi za zgodnje otroštvo. V tem obdobju se čustvena stabilnost najprej poveže s priljubljenostjo (poddimensija sprejemljivosti) v kombinirani faktor, na prehodu v srednje otroštvo, pa se ta faktor razdruži v dva neodvisna, čustveno stabilnost z nižjimi sekundarnimi obremenitvami posameznih lestvic, ki jo tvorijo, na drugih faktorjih, in sprejemljivost, ki jo sestavljata priljubljenost ter otrokove značilnosti, ki so se v mlajši starostni skupini (tri do pet let) združevale v samostojen faktor socialne prilagojenosti. Sprejemljivost v celoti se je kot samostojen faktor v slovenski analizi podatkov izrazila šele v najstarejši obravnavani skupini predšolskih otrok. Njeni razvojni poti pa lahko sledimo od obdobja malčka, v katerem so bile za ocenjevanje primerne le nekatere lestvice, ki po predpostavki sodijo v dimenzijo sprejemljivosti in se vsebinsko najbolje prilegajo poddimenziji priljubljenosti (npr. *prijazen - neprijazen*). V naslednji starostni skupini se je priljubljenost bolj povezovala s čustveno stabilnostjo kot z novim razmeroma neodvisnim faktorjem socialne prilagojenosti, ki je bil sestavljen iz tistih lestvic, za katere so vzgojiteljice menile, da niso primerne za ocenjevanje malčkov, ker takih značilnosti pri njih ne opazijo (npr. *sebičen - nesebičen*). V naslednji starostni skupini pa sta se priljubljenost in socialna prilagojenost združila v sprejemljivost. Mervielde in sodelavca (1994), ki so preučevali razvoj faktorjske strukture v z enakim merskim pripomočkom na belgijskih otrocih med četrtem in dvanajstim letom starosti so v starostni skupini odkrili povsem enako strukturo osebnostnih značilnosti najstarejše skupine predšolskih otrok kot slovenske avtorice, poleg tega so belgijski raziskovalci odkrili nadaljnjo diferenciacijo kombiniranega faktorja intelekt-odprtost med šestim in osmim letom starosti, medtem ko so ekstravertnost, čustvena stabilnost in sprejemljivost ostali stabilni do najstarejše starostne skupine, ki so jo preučevali. Enako sta se med učenci, ki so jih ocenjevale njihove učiteljice, kot stabilna izkazala tudi faktorja vestnost in intelekt-odprtost.

Faktorska struktura osebnostnih značilnosti na vprašalnikih, ki temeljijo na pristopu prostih opisov

Na podlagi prostih opisov otrokove osebnosti so začeli raziskovalci in raziskovalke razvijati novo vrsto osebnostnih vprašalnikov za otroke, ki se sestojijo iz ekološko veljavnih postavk, t. j. tistih, ki so pomembne za otrokove referenčne osebe in po katerih te osebe otroke med seboj primerjajo. Postavke v vprašalnikih, ki izhajajo iz prostih

opisov, so bolj kontekstualne in ne odražajo teoretskih konceptov raziskovalcev, temveč otrokove značilnosti, kot jih zaznavajo osebe, ki so z otroki v vsakdanjih interakcijah. To je ključnega pomena zaradi tega, ker se te osebe v večji meri odzivajo na tiste značilnosti, ki jih pri otrocih zaznajo kot pomembne, v primerjavi z značilnostmi, ki jih zaznavajo kot manj bistvene. Že v prvo obliko vprašalnikov so avtorji in avtorica (npr. Besevegis in Pavlopoulos, 1999; Mervielde in De Fruyt, 1999; Halverson in Havill, 1997) vključili proporcionalno enako število postavk po posameznih (pod)kategorijah petfaktorske taksonomske sheme, ki so ga predhodno odkrili v starševih prostih opisih otrokovih individualnih značilnosti. Vprašalniki za različno stare otroke in v različnih državah so tako vsebovali nekoliko različno število postavk, ki izhajajo iz posameznih (pod)kategorij. V nadaljevanju so te vprašalnike preizkusili na novih vzorcih staršev, vprašalnike faktorizirali, izločili psihometrično neprimerne postavke ter postopek ponovili na neodvisnih vzorcih staršev. V naslednji fazi so iz starostno in nacionalno specifičnih vprašalnikov, pri katerih se je pokazala precejšnja stopnja prekrivanja med latentnimi strukturami osebnosti, dobljenimi v različnih starostnih skupinah (Mervielde in De Fruyt, 1999) in v različnih državah (Halverson in Havill, 2001), razvili univerzalne vprašalnike individualnih razlik med otroki, in sicer tako, da so obdržali postavke, skupne različnim starostnim skupinam, specifične pa izločili (Havill, 2002). Vprašalnik individualnih razlik med otroki (Halverson in Havill, 2001) sva prevedli in priredili v slovenski jezik M. Zupančič in T. Kavčič (2002b) ter ga preizkusili na vzorcu vzgojiteljic, ki so ocenjevale otroke, stare med tri in sedem let, iz njihove skupine v vrtnu. Rezultati so shematsko prikazani na sliki 4.

Slika 4. Razvoj faktorске strukture osebnosti v zgodnjem in srednjem otroštvu: pristop prostih opisov.



Legenda: I-O/V = kombinirani faktor intelekt-odprtost/vestnost; I-O = intelekt-odprtost; V = vestnost; nS = nesprejemljivost; S = sprejemljivost; E/S = kombinirani faktor ekstravertnost/sprejemljivost; E = ekstravertnost; P/St = kombinirani faktor plašnost/strah; soc. = poddimenzija sociabilnosti; A = poddimenzija aktivnosti; N = nevroticizem (čustvena nestabilnost); ploščina likov relativno in aproksimativno ponazarja delež variabilnosti, ki jo pojasnimo s posameznimi faktorji.

Faktor intelekt-odprtost/vestnost na vzorcu tri- do sedemletnih slovenskih otrok, ki so jih ocenjevale njihove vzgojiteljice na slovenskem Vprašalniku individualnih razlik za otroke, sestavljajo lestvice inteligentnosti (faktorska obremenitev: 0,87), organiziranosti (0,82), odkrenljivosti (-0,81), dosežka (0,73), odprtosti (0,71) in ugodljivosti (0,70). Faktor nesprejemljivosti združuje lestvice močna volja (0,93), antagonizem

(0,84) in negativna čustva (0,76), kombinirani faktor ekstravertnost/sprejemljivost sestavljajo pozitivna čustva (0,81), upoštevanje drugih (0,76) in sociabilnost (0,55), kombinirani faktor plašnost/strah vključuje lestvice socialna plašnost (-0,85), strah (-0,73) in sociabilnost (0,58), peti, najmanjši faktor pa je nasičen le z aktivnostjo (0,78) (Zupančič, Kavčič in Havill, 2002). Podobne faktorske strukture so se pokazale v ZDA, na Kitajskem in v Grčiji (Havill, 2002), ki so se v obdobju otrokovega šolanja diferencirale v "standardno" petfaktorsko strukturo. Prvi faktor je razpadel na neodvisna intelekt-odprtost in vestnost, v faktor sprejemljivost so se združile lestvice sprejemljivega in nesprejemljivega vedenja, ekstravertnost se je diferencirala v neodvisni faktor, skupaj s sociabilnostjo in aktivnostjo, nevroticizem (ali čustvena nestabilnost) pa se je pojavil kot neodvisen faktor in vključeval socialno plašnost, strah ter negativna čustva.

Pomen ugotovitev o razvoju osebnostnih značilnosti predšolskih otrok

Osebnostne značilnosti predšolskih otrok se, podobno in višje kot kot temperamentne, povezujejo s kakovostjo njihovih odnosov z vrstniki. Pri predšolskih otrocih se količina, pa tudi kakovost teh odnosov pozitivno povezuje z ekstravertnostjo, priljubljenost otrok med vrstniki s sprejemljivostjo, učinkovito reševanje konfliktov z vrstniki pa s sprejemljivostjo in čustveno stabilnostjo (Graziano in dr., 1998). Na vzorcu slovenskih otrok med tretjim in petim letom starosti se je ekstravertnost najvišje povezovala z odsotnostjo težav ponotrnanjenja, t. j. z odsotnostjo žalosti, anksioznosti in izoliranosti otrok v vrstniški skupini v vrtcu (56% skupne variabilnosti), kombinirani faktor čustvena stabilnost/priljubljenost in socialna prilagojenost pa sta se najvišje povezovala s splošnim socialnim prilagajanjem otrok v vrtcu, t. j. s kakovostjo njihovega čustvenega izražanja, odnosov z vrstniki in vzgojiteljico (52% in 40% skupne variabilnosti) ter z odsotnostjo težav pozunanjenja, t. j. z odsotnostjo jeznega, agresivnega in egoističnega odzivanja do vrstnikov v vrtcu (40% in 38% skupne variabilnosti). Kombinirani faktor intelekt-odprtost/vestnost se je najvišje povezoval s socialno kompetentnostjo otrok (42% skupne variabilnosti) in z njihovim splošnim socialnim prilagajanjem v vrtcu (38% skupne variabilnosti). Na vzorcu pet- do sedemletnih otrok, ki so obiskovali vrtec, sva isti avtorici (Zupančič in Kavčič, v pripravi) ugotovili nižje, a statistično značilne, povezave s sestavljenimi pokazatelji otrokovega socialnega vedenja v vrtcu (kar kaže tudi na starostno diferenciacijo socialnega vedenja), višje povezave osebnostnih faktorjev pa so se pokazale s specifičnimi lestvicami socialnega vedenja. Tako se je faktor intelekt-odprtost/vestnost najvišje povezoval z otrokovim vključevanjem v vrstniško skupino in samostojnostjo v odnosu do vzgojiteljice (z obema posameznima lestvicama ta faktor deli 36% variabilnosti), ekstravertnost z zaupljivostjo (69% skupne variabilnosti) in vključevanjem v vrstniško skupino (56% skupne variabilnosti), sprejemljivost s prosocialnim vedenjem do vrstnikov (46% skupne variabilnosti) čustvena stabilnost pa s samostojnostjo v odnosu do vzgojiteljice (30% skupne variabilnosti).

Mervielde in sodelavca (1994) so na primeru rezultatov na Bipolarnih lestvicah osebnostnih pridevnikov pokazali napovedno veljavnost kompleksa treh osebnostnih dimenzij na učni dosežek učencev. Moč napovedi pa je naraščala s kronološko starostjo učencev. Najpomembnejša prediktorja učne uspešnosti sta bila faktorja vestnost in intelekt-odprtost, majhen delež variabilnosti v učnem uspehu pa je napovedal tudi faktor ekstravertnosti. Multipla solucija, ki je vključevala vse tri osebnostne faktorje v napovedi učne uspešnosti, je v prvih dveh razredih pojasnila 45% variabilnosti, v petem in šestem razredu pa 62%. Podobno so na starejših šolskih otrocih in mladostnikih ugotavili John, Caspi, Robins, Moffitt in Stouthamer-Loeber (1994) s Kalifornijskim Q nizom za otroke, merskim pripomočkom, s katerim naj bi primarno ocenjevali otrokovo

neodvisnost od polja, prožnost jaza in nadzor jaza, ter s katerim so avtorji replicirali petfaktorsko strukturo z dvema dodatnima faktorjema, razdražljivostjo in aktivnostjo (za slednja dva so Lamb, S. Chuang, Wessels, Broberg in Hwang, 2002, pokazali, da nista neodvisna, temveč se razdražljivost vključuje v faktor sprejemljivosti, aktivnost pa v ekstravertnost). Z učno uspešnostjo in kognitivnimi sposobnostmi učencev sta se najvišje in značilno povezovala faktorja odprtosti in vestnosti. Lamb in sodelavci (2002) so prišli do podobnih ugotovitev tudi na vzorcu mlajših otrok. Odprtost je značilno, a razmeroma nizko, napovedovala otrokove besedne sposobnosti, vestnost pa je zmerno napovedovala računске sposobnosti šest- do osemletnih otrok. Značilne povezave med otrokovimi osebnostnimi značilnostmi so se pokazale tudi na področju otrokovega prilagajanja na šolo. Bolj ekstravertni otroci so se hitreje prilagodili na svoje nove vrstnike ob vstopu v šolo kot manj ekstravertni, bolj sprejemljivi in vestni pa so hitreje usvojili šolska pravila in bolj učinkovito sledili učnemu procesu kot manj sprejemljivi in manj vestni otroci, medtem ko so čustveno bolj nestabilni otroci večkrat jokali v šoli, bili bolj anksiozni, potrebovali več časa, da so se prilagodili na svoje sošolce in so imeli nasploh več težav s prilagajanjem na šolo.

Ne glede na prisotnost različnih dejavnikov tveganja otrokove osebnostne značilnosti kot jih ugotavljamo tudi z najnovejšim vprašalnikom, ki je nastal na podlagi pristopa prostih opisov, visoko napovedujejo otrokovo socialno prilagajanje v vrtcu in kasneje v šoli. Po pomembnosti prispevka so to: intelekt-odprtost, ekstravertnost, vestnost, sprejemljivost in čustvena stabilnost. Osebnostne dimenzije na otrokovo socialno prilagajanje v vrtcu in šoli vplivajo preko kakovosti njegovega odnosa z vzgojiteljico/učiteljico. Konfliktni odnosi z vzgojiteljico/učiteljico se npr. posledično povezujejo z otrokovo socialno neprilagojenostjo ter z učno neuspešnostjo (Reed-Victor, Pelco in De Kruijff, 2002).

S pristopom prostih opisov smo razvojni psihologi in psihologinje dosegli dva izmed pomembnih ciljev v preučevanju osebnostnih značilnosti otrok: (a) razvili merske pripomočke za ocenjevanje tistih osebnostnih konstruktov pri različno starih otrocih, ki so pomembni za njihove starše, vzgojiteljice in učiteljice, ter se povezujejo s pomembnimi vidiki otrokovega prilagajanja; (b) s pomočjo novih merskih pripomočkov bomo lahko spremljali razvoj posameznikovih osebnostnih značilnosti iz zgodnjega otroštva v kasnejša obdobja njegovega življenja, ugotavljali stabilnost/nestabilnost, kontinuiranost/diskontinuiranost razvoja the značilnosti in različne povezave med osebnostnimi dimenzijami ter pomembnimi vidiki otrokovega prilagajanja na okolje. Sočasno smo pridobili tudi nekaj pokazateljev, na podlagi katerih sklepamo, da bi lahko po istem postopku razvili podobne pripomočke tudi za preučevanje razvoja osebnostnih značilnosti dojenčkov in malčkov.

LITERATURA

- Ahadi, S. A. in Rothbart, M. K. (1994). Temperament, development, and the Big Five. V C. F. Halverson, Jr., G. A. Kohnstamm in R. P. Martin (ur.), *The developing structure of temperament and personality from infancy to adulthood* (str. 198-208). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Besevigi, E. in Pavlopoulos, V. (1999). *Personality structure in infancy and childhood: Developmental trends in relation to the Big-Five*. Prispevek predstavljen na 9. Evropski konferenci o razvojni psihologiji, Spetses.
- Buss, A. H. in Plomin, R. (1984). *A temperament theory of personality development*. New York: Wiley.
- Carey, W. B. in McDevitt, S. C. (1978). Revision of the Infant Temperament Questionnaire, *Pediatrics*, 61, 735-739.
- Cegnar, P. (2001). *Dimenzije osebnosti starejših predšolskih otrok in njihova povezanost s prilagojenostjo v vrtcu*. Neobjavljena diplomska naloga, Filozofska fakulteta, Ljubljana.

- Digman, J. M. in Inouye, J. (1986). Further specification of the five robust factors of personality. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 116-123.
- Draeger, R. M. (1995). Testing the Five-Factor model of personality in preschool children. *Journal of Social Behavior and Personality Monographs*, 10, 51-74.
- Graziano, W. G., Jensen-Campbell, L. A. in Sullivan-Logan, G. M. (1998). Temperament, activity, and expectations for later personality development. *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, 1266-1277.
- Hagekull, B. (1994). Infant temperament and early childhood functioning: Possible relations to the five-factor model. V C. F. Halverson, Jr., G. A. Kohnstamm in R. P. Martin (ur.), *The developing structure of temperament and personality from infancy to adulthood* (str. 227-240). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Halverson, C. F. Jr. in Havill, V. L. (1997). *Inventory of Children's Individual Differences* (ICID). Athens, GA: University of Georgia.
- Halverson, C. F. Jr. in Havill, V. L. (2001). *Inventory of Child Individual Differences*. Athens, GA: University of Georgia.
- Havill, V. L. (2002). *Culturally and age decentered scoring of ICID based on US, Chinese and Greek respondents*. Neobjavljene analize podatkov. Athens, GA: University of Georgia.
- Havill, V. L., Allen, K., Halverson, C. F. Jr., in Kohnstamm, G. A. (1994). Parents' use of Big Five categories in their natural language descriptions of children. V C. F. Halverson, Jr., G. A. Kohnstamm in R. P. Martin (ur.), *The developing structure of temperament and personality from infancy to adulthood* (str. 371-386). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- John, O. P. (1990). The Big Five factor taxonomy: Dimensions of personality in the natural language and in questionnaires. V L. A. Pervin (ur.), *Handbook of personality: Theory and research* (str. 66-100). New York: Guilford.
- John, O. P., Caspi, A., Robins, R. W., Moffitt, T. E. in Stouthamer-Loeber, M. (1994). The "Little Five": Exploring the nomological network of the Five-Factor Model of personality in adolescent boys. *Child Development*, 65, 160-178.
- Kohnstamm, G. A., Halverson, C. F. Jr., Havill, V. L. in Mervielde, I. (1996). Parents' free descriptions of child characteristics: A cross-cultural search for the developmental antecedents of the Big Five. V S. Harkness in C. M. Super (ur.), *Parents' cultural belief systems: Their origins, expressions, and consequences* (str. 27-55). New York: Guilford.
- Kohnstamm, G. A., Halverson, C. F. Jr., Mervielde, I. in Havill, V. L. (1998). Analyzing parental free descriptions of child personality. V G. A. Kohnstamm, C. F. Halverson, Jr., I. Mervielde in V. L. Havill (ur.), *Parental free descriptions of child personality* (str. 1-19). Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Kohnstamm, G. A., Mervielde, I., Besevegis, E. in Halverson, C. F., Jr. (1995). Tracing the Big Five in parents' free descriptions of their children. *European Journal of Personality*, 9, 283-304.
- Lamb, M. E., Chuang, S. S., Wessels, H., Broberg, A. G. in Hwang, C. P. (2002). Emergence and construct validation of the Big Five factors in early childhood: A longitudinal analysis of their ontogeny in Sweden. *Child Development*, 73, 1517-1524.
- Little, T. D. in Wanner, B. (1998). *Validity of a Big-Five Personality Inventory for Children (B5P-C)*. Preispevek predstavljen na Srečanju Mednarodnega društva za reziskovanje razvoja vedenja, Bern.
- Martin, R. P., Wisenbaker, J. in Huttunen, M. (1994). Review of factor analytic studies of temperament measures based on Thomas-Chess structural model: Implications for the Big Five. V C. F. Halverson, Jr., G. A. Kohnstamm in R. P. Martin (ur.), *The developing structure of temperament and personality from infancy to adulthood* (str. 157-172). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Mervielde, I. (1992). The B5BBS-25: A Flemish set of bipolar markers for the Big-Five personality factors. *Psychologica Belgica*, 32, 195-210.
- Mervielde, I. (1994). A five-factor model classification of teachers' constructs on individual differences among children ages 4 to 12. V C. F. Halverson, Jr., G. A. Kohnstamm in R. P. Martin (ur.), *The developing structure of temperament and personality from infancy to adulthood* (str. 387-397). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Mervielde, I., Buyst, V. in De Fruyt, F. (1994). The validity of the Big-Five as a model for teachers' ratings of individual differences among children aged 4-12 years. *Personality and Individual Differences*, 18, 525-534.

- Mervielde, I. in De Fruyt, F. (1999). Construction of the Hierarchical Personality Inventory for Children (HiPIC). V I. Mervielde, I. Deary, F. De Fruyt in F. Ostendorp (ur.), *Personality psychology in Europe. Proceedings of the Eighth European Conference on personality Psychology* (str. 107-127). Tilburg: Tilburg University Press.
- Presley, R. in Martin, R. (1994). Toward a macro-structure of childhood temperament. *Journal of Personality*, 94, 415-448.
- Reed-Victor, E., Pelco, L. E. in De Kruijff, R. (2002). *Young children's individual differences and teacher-child relationships*. Prispevek predstavljen na 11. Evropski konferenci o osebnosti, Jena.
- Rothbart, M. K., Ahadi, S. A. in Evans, D. E. (2000). Temperament and personality: Origins and outcomes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, 122-135.
- Rothbart, M. K. in Derryberry, D. (1981). Development of individual differences in temperament. V M. E. Lamb, in A. L. Brown (ur.), *Advances in developmental psychology* (vol. 1, str. 37-86). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Slobroom, A.-M., Havill, V. L., Pavlopolous, in De Fruyt, F. (1998). Developmental changes in personality descriptions of children: A cross-national comparison of parental descriptions of children. V G. A. Kohnstamm, C. F. Halverson, Jr., I. Mervielde in V. L. Havill (ur.), *Parental free descriptions of child personality* (str. 127-154). Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Thomas, A. in Chess, S. (1977). *Temperament and development*. New York: Bruner/Mazel.
- Zupančič, M. (2001a). Parents' free descriptions of their infants/toddlers: Do they resemble the Five-factor model of personality? *Psihološka obzorja*, 10(3), 21-41.
- Zupančič, M. (2001b). Razvojni predhodniki velikih petih dimenzij osebnosti. V L. Marjanovič Umek in M. Zupančič (ur.), *Razvojna psihologija: izbrane teme* (str. 28-41). Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Zupančič, M. (2002). *Individualne razlike v osebnostnih značilnostih predšolskih otrok: razvojnopsihološki vidik*. Prispevek predstavljen na 4. Kongresu psihologov Slovenije, Radenci.
- Zupančič, M. (v recenziji). *Parental free descriptions of child personality: Applicability of the Five-Factor model taxonomy from infancy through early childhood*.
- Zupančič, M. in Kavčič, T. (2002a). Toddlers' and pre-school children's characteristics as perceived by their mothers and pre-school teachers: Do their free descriptions resemble the Five-factor model of personality? *Psihološka obzorja*, 11(1), 7-24.
- Zupančič, M. in Kavčič, T. (2002b). Vprašalnik individualnih razlik za otroke – VIRO. Ljubljana: Katedra za razvojno psihologijo.
- Zupančič, M. in Kavčič, T. (v pripravi). *The relationship between personality dimensions and social behaviour in pre-school children*.
- Zupančič, M., Kavčič, T. in Fekonja, U. (v tisku). The personality structure of toddlers and pre-school children as perceived by their kindergarten teachers. *Psihološka obzorja*, 12(1).
- Zupančič, M., Kavčič, T. in Havill, V. L. (2002). *Personality dimensions in pre-school children obtained by Slovenian respondents using culturally centered scoring*. Neobjavljene analize podatkov. Athens, GA, Ljubljana: University of Georgia, Filozofska fakulteta.

Identiteta in subjektivnost v računalniško posredovani komunikaciji (na primeru diskusijskih forumov in klepetalnic)¹

asist. dr. TADEJ PRAPROTNIK
 ISH-Fakulteta za podiplomski humanistični študij,
 Breg 12, SI-1000 Ljubljana
 Elektronska pošta: praprotnik@ish.si

IZVLEČEK

Članek se ukvarja z vprašanjem identitete na internetu, v tako imenovani virtualni realnosti. Internet naj bi posameznikom in posameznicam omogočal spoznavanje novih vidikov naših lastnih osebnosti. Potencial virtualne realnosti dejansko leži v samem procesu redefiniranja identitet, ki je tako tipičen za to realnost. Posamezniki in posameznice naj bi namreč spoznali, da so sami konstruirani, da pa lahko v ustreznem internetskem okolju na novo opredelijo svojo individualnost in identiteto. Poudariti pa moramo, da – kar zadeva idejo "virtualne osvoboditve" – naletimo na precej vprašanj in problemov. Prvi problem zadeva dejstvo, da so virtualne osebe še vedno "iste" osebe. Na to se navezuje zlasti vprašanje kreativnosti, saj je vse bolj očitno, da so v virtualnem svetu največja limitacija prav ljudje sami. Le-ti namreč v virtualni prostor projicirajo vse tisto, kar so se naučili ter spoznali v vsakdanjem življenju. Metasporočilo "to je samo igra" je lahko zelo produktivna oziroma "terapevtsko" uspešna funkcija, ki je lastna temu okolju. To metasporočilo namreč – zlasti če upoštevamo inherentno anonimnost uporabnikov – omogoča, da posameznik različne skrite resnice o njem samem artikulira, saj se zaveda, da "zgolj igra" igro na zaslonu. Opozoriti torej želimo, da inherentna igrivost lahko omogoča in sproža zelo realne učinke, saj se posamezniki in posameznice pokažejo tudi brez "maske".

Ključne besede: identiteta, subjektivnost, klepetalnica, diskusijski forumi, internet, računalniško posredovana komunikacija, anonimnost, virtualna osvoboditev

¹ Članek se nanaša na doktorsko disertacijo *Skupnost, identiteta in komunikacija v virtualnih internetskih skupnostih*, ISH-Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana in hkrati povzema nekatere rezultate podoktorskega projekta "Značilnosti in perspektive računalniško posredovane komunikacije (na primeru diskusijskih forumov in klepetalnic)", ki ga financira Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport Republike Slovenije.

ABSTRACT

IDENTITY AND SUBJECTIVITY IN THE COMPUTER-MEDIATED COMMUNICATION (IN THE CASE OF DISCUSSION FORUMS AND CHAT GROUPS)

This paper discusses several problems concerning the question of identity on the internet, in so-called virtual reality. Internet should enable the individuals to get to know new viewpoints of our own personalities. The potential of virtual reality lies actually in the very process of redefinition of identities itself, which is very typical for this reality. The individuals should find out that they themselves are constructed but that they can redefine again their individuality and identity in the corresponding internet environment. We must emphasize that – as far as idea of "virtual liberation" is concerned – we come across many questions and problems. The first problem concerns the fact that virtual persons are still "the same" persons. The question of creativity is connected to this because it is more and more obvious that the biggest limitation in virtual world are the people themselves. They project into virtual space all that they have learnt and realized in everyday life. Metamessage "this is only a game" can be productively or "therapeutically" very successful function. This metamessage namely – especially if we take into account the inherent anonymity of the user – enables the individual to articulate various hidden truths about himself, because he is aware that he "only plays" a game on the screen. We must point out that inherent playfulness can enable and project very real feelings because individuals also show themselves without the "mask".

Key words: identity, subjectivity, chat groups, discussion forums, internet, computer-mediated communication, anonymity, virtual liberation

Ali v polju virtualne realnosti oziroma s pomočjo računalniško posredovane komunikacije lahko povsem na novo premislimo individualnost ter identiteto? Preden načnemo to vprašanje, se ozrimo na "epistemološki" položaj same identitete. Stuart Hall je nek svoj članek iz leta 1996 simptomatično naslovil v obliki vprašanja: *Who Needs Identity?* Stare fiksne identitete naj bi bile preteklost, kar pomeni fragmentacijo modernega posameznika kot enotnega subjekta. Nekoč "fiksne" in trdne identitete razreda, spola, etničnosti, rase in podobnega, ki naj bi posamezniku zagotavljale zanesljivo "lokacijo", naj bi zajela transformacija, ki hkrati spreminja tudi sam subjekt. Ta izguba stabilnega zavedanja sebe se včasih opredeljuje kot razsrediščenje subjekta samega (Hall 1992, 274 sq).

Po drugi strani naj bi pogosto govorjenje o identitetah kazalo na stanje "povečane ranljivosti" v zvezi z identiteto. Identiteta je (lahko) postala "zanimiv" raziskovalni predmet šele v razmerah, ko je sama zašla v "krizo", torej v razmerah, ko je njen nekdanji "fiksni" značaj zamenjala stalna negotovost. To seveda ne pomeni, da so bile nekoč identitete bolj trdne, ampak pomeni zgolj to, kar ugotavlja na primer Charles Taylor, da v bližnji in bolj oddaljeni preteklosti identiteta ni bila vedno tako problematična in nezanesljiva. Tudi samo prepoznavanje identitete ni vznikalo kot poseben problem, saj je baziralo na socialnih kategorijah, ki so jih vsi sprejemali za samoumevne. Občutek posameznikovega nespremenjenega položaja je bil dejansko del njegovega oziroma njenega doživljanja identitete (Taylor, 1994, 34 sq). Iz postmo-

dernistične perspektive je identiteta postala vse bolj nestabilna, fragmentirana in razpršena. Trenutni diskurzi postmoderne zato problematizirajo sam pojem identitete. Ena od rešitev se ponuja prav v povečani stopnji reflektivnosti; nekateri govorijo o reflektivnem projektu, ki vključuje ohranjanje koherentne, toda stalno revidirane biografske naracije, ki se producira v kontekstu multiplih izbir (Kellner, 1992, 142 sq; Kellner, 1995, 336 sq; Giddens, 1991, 5).

Svobodno planiranje in izbiranje identitet pa po drugi strani deluje zelo "potrošniško", kar je morda v skladu z "duhom časa", saj se sedanji čas opredeljuje kot doba potrošniške, medijske, informacijske, elektronske oziroma *high tech* družbe. Postmodernizem "napoveduje" konec različnih dilem, konec stabilnosti in z njo povezane "unikatnosti", konec distinktivnosti, rešenost "anomalij" osrediščenega subjekta (Jameson, 1991, 15 sq).

Potrošniška družba bazira na ideji, da konstantna transformacija identitet (skozi potrošnjo) vzbuja zadovoljstvo. V nasprotju s predhodnim, produkcijsko usmerjenim kapitalizmom, ki je poudarjal dane in prav zato omejene potrebe in zahteve, je bistvo potrošniškega kapitalizma v tem, da omogoča in poudarja socialno producirane, in prav zato v principu neomejene potrebe in zahteve. Izkušnje kažejo, da takšna konstelacija povzroči dvojno nelagodje in sicer: po eni strani je "preveč svobode", preveč stvari je odvisnih od mene; namesto da bi se vdal ugodju pripovedi, sem prisiljen, da se moram odločiti. Osnova tej frustraciji je prav zahteva po Gospodarju, ki jo lahko formuliramo na primer takole: hočem, da v zgodbi nekdo vzpostavi pravila in prevzame odgovornost za potek dogodkov, kajti pretirana svoboda je kar se le da frustrirajoča (Žižek, 1996, 126 sq.). Izkušnja nas namreč uči, da preveč svobode, dodatna porcija svobode, v posameznikih in posameznicah povzroči določeno nelagodje, saj ti niso več na "razpotju", ampak na "brezpotju".

Propad omenjene funkcije Gospodarja v sodobnih zahodnih družbah po mnenju Žižka izpostavlja subjekt radikalni dvoumnosti glede njegove želje, saj ga mediji neprestano zasuvajo z zahtevami, da naj izbere, ko se nanj naslavlja kot na subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, kaj res hoče. V tem smislu lahko beremo tudi televizijsko reklamno akcijo za oglaševanje sámo, ki se glasi: "Oglaševanje – pravica do izbire". Toda na osnovnejši ravni novi mediji subjekta radikalno oropajo vednosti o tem, kaj hoče in se naslavlja na popolnoma prilagodljivega subjekta, ki mu je treba ves čas govoriti, kaj hoče. Sámo poimenovanje izbire, ki jo je treba opraviti, performativno ustvari potrebo po objektu izbire.² Hkrati se moramo zavedati, da je glavna funkcija Gospodarja v tem, da pove subjektu/podložniku, kaj ta hoče, saj potreba po Gospodarju izvira iz odgovora na subjektovo zmedenost, v kolikor ta ne ve, kaj hoče. Iz tega lahko sklepamo, kaj se zgodi v situaciji, ko Gospodar propade, ko samega subjekta konstantno bombardirajo z zahtevo, da naj da znamenje, kaj hoče. Prav nasprotno namreč od tega, kar bi pričakovali. Ko ni namreč nikogar, da bi ti povedal kaj v resnici hočeš in ko je vse breme odločitve na tebi, te veliki Drugi v celoti obvladuje in izbira dejansko izgine oziroma jo nadomesti njen goli videz. Ali če parafraziramo znani Lacanov obrat Dostojevskega: "Če ni boga, potem ni nič dovoljeno". Če torej ni nobene prisilne izbire, ki bi omejevala polje svobodne izbire, izgine sama svoboda izbire (Žižek, 1996, 130 sq.).

² Kot paradigmatični primer performativnega ustvarjanja želja in potreb lahko dobesedno prepisemo delček tiskane reklame za nov model avtomobila, kjer že sama dikcija dokazuje performativni značaj konstrukcije želje: *Ko se boste usedli v udoben sedež in izza trikrakega športnega volana zagledali pregledno in nemško urejeno armaturno ploščo, Vam bo v glavi odzvanjalo samo še eno ... "ta avto MORAM ineti".*

Zastavlja se tudi vprašanje "neproblematičnosti" samega subjekta. Ali je ta še vedno, althusserjevsko rečeno, samoumevno ujet v ideološki diskurz, ali se ideološka interpelacija torej vseeno "vselej že" posreči? Ali je postmoderna kultura s svojo krilatico o "svobodnosti in poljubnosti" identitet in samega subjekta pravzaprav zgolj omogočila, da posameznik zgolj z večjim občutkom svobode, z občutkom večje lastne volje odločanja (*svobodno sprejme svojo podrejenost, da potemtakem lahko "kar sam realizira" postopke in dejanja svoje podrejenosti*, in da potemtakem posamezniki "funkcionirajo kar sami" (Althusser, 1980, 81 sq.)? Althusser namreč ugotavlja, da je tak samega sebe zavedujoč in za svoja dejanja odgovoren subjekt nujen, da se lahko s temi svojimi "lastnostmi" obveže, da se "zavestno" pokorava normam (Althusser, 1988, 380).

Biti on-line: način, s katerim ohranjamo željo "odprto" ?

Možnosti za produkcijo "novih" želja se nedvomno skrivajo tudi v sami naravi internetskega medija. Za računalniško posredovano komunikacijo naj bi bila značilna lastnost, ki jo imenujejo *social cues filtered out*. Neverbalne značilnosti, značilne za fizični svet, namreč manjkajo in hkrati ta oblika komunikacije vsebuje manj informacij kot *face-to-face* komunikacija. Računalniško posredovana komunikacija reducira kontekstualne in vizualne vezi, kar naj bi povzročilo, da je ta komunikacija manj osebna in manj prilagodljiva (Parks et al, 1999, 2). Nekaj podobnega trdi tudi tako imenovana *social presence theory*, ko ugotavlja, da manjše število kanalov oziroma socialnih kodov, ki so dostopni znotraj internetskega medija, zmanjšuje pozornost, ki jo uporabniki namenjajo ostalim udeležencem v komunikaciji. Na ta način je posameznik – to lahko rečemo – lažje "pogrešljiv" za druge udeležence.

A prav ta manko socialnih in vizualnih vezi je po drugi strani pravzaprav pogoj za razraščanje lastne "domišljije" uporabnikov. Anonimnost naj bi bila namreč del same magičnosti v računalniški komunikaciji. Kot pravi neka udeleženka, sama ne skriva lastne identitete zato, ker se boji kontaktov z ostalimi ljudmi, ampak prav zato, ker je anonimnost del magije same (Baym, 1998, 55). V polju interneta je prišlo do svojevrstnega obrata, saj sama možnost satisfakcije (primer so seksualne igre) šteje za dejansko satisfakcijo. Nekateri akterji trdijo, da bistvo in draž anonimne komunikacije ni v tem, da nekoga spoznaš in z njim nekaj dejansko počneš, ampak da je samo tipkanje in razkrivanje lastnih fantazij samo na sebi velika fascinacija. V tem smislu naj bi sama potencialna možnost že ustvarila dejansko satisfakcijo (Poster, 1998, 191 sq). Tipičen primer je naslednji. Neka ženska je izmenjavala veliko zelo intimnih in seksualno obarvanih *e-mail* sporočil s kolegom iz sosednjega oddelka velike korporacije. Vsak dan je postajal njun dialog bolj ekspliciten. Vsakič, ko je na zaslonu zagledala *e-mail* naslov svojega partnerja, ki je napovedoval novo sporočilo, je – kot je pripovedovala – skoraj doživela orgazem. Vendar pa je v medsebojnih realnih kontaktih na hodnikih te korporacije, kjer sta se srečevala, vse ostajalo popolnoma enako. Pravi, da je sama postala ob teh srečanjih zelo vznemirjena, on pa je ostajal popolnoma "normalen". Ko ji je bilo dovolj te bizarne igre, je nekega dne moškega potegnila v svojo pisarno in ga vprašala, ali bosta tudi realno začela "hoditi skupaj". Njegov odgovor je bil precej presenetljiv: "Ne vem, kaj naj rečem. Mogoče ja, mogoče ne. Ali ne moreva samo nadaljevati to najino *e-mail* romanco" (Chenault, 1997, 4)? Se je ta moški morda bal, da bodo realni zmenki skazili njegovo podobo, ki si jo je ustvaril? Ali gre za to, da ni želel iti "do konca", da je torej nenehno proizvajal manko oziroma ohranjal manko, ki ga je prav kot tak – torej kot manko dokončne realizacije – še najbolj "osrečeval" in mu pravzaprav zadovoljeval njegove želje. Upošteva trditev, ki pravi, da sama možnost

zadovoljitve igra funkcijo zadovoljitve, lahko trdimo, da posamezniku oziroma posameznici pravzaprav ni toliko do "prave" ljubezni, ki jo čaka. Tesnoba ne nastopi, ker nam objekt, razlog želje zmerom manjka, kajti "želja ni želja objekta, ampak želja manka objekta, objekta kot manka; je želja najti objekt kot manko" (Riha, 1997, 4.).

V virtualni realnosti si torej prijatelja ali ljubimca lažje predstavljamo in si ga lažje konstruiramo, dokler ga ne srečamo v "realnem življenju". Naš idealni prijatelj ali ljubimec, ki je "prav tak", kot si ga sami želimo, da bi bil, lahko obstaja zgolj kot anonimnež. To je pogoj njegovega obstoja kot ideala. Samo kot anonimnež je primeren za to, da okoli njegove virtualne fizične in mentalne podobe ovijemo zajetno fantazijsko "štreno". Ne smemo ga torej realno srečati, saj nam prav on lahko poruši celotno ljubezen in nam hkrati naredi dvojno "škodo": s svojo pojavitvijo nam uniči "željo želje" – prekine torej naše nenehno proizvajanje manka in nam hkrati poruši tudi našega konstruiranega virtualnega prijatelja ali ljubimca.

Podobno kot je Godot zgolj odsoten, se nekaj podobnega dogaja tudi z internetskimi ljubimci ali prijatelji. Ljudje si včasih bolj želijo ohranjati idealnega partnerja, kot pa se zopet srečati s "trdo" realnostjo. Prav zato včasih ne težijo k temu, da bi se spoznali "v živo". V tem primeru bi razpadla tudi celotna fantazijska projekcija, ki se je napletla v glavi posameznika. Posamezniki si torej morda ne želijo realnih srečanj prav zato, ker želijo, da tista izbrana oseba še naprej igra točno določeno vlogo, ki ji je bila dodeljena v trenutku, ko se je znašla na mestu "izgubljenega partnerja." Svojega lastnega "Godota" potemtakem posamezniki ne smejo nikoli srečati, saj s tem izgine sam Godot. Če pa ga srečajo, na mesto prejšnjega Godota prav gotovo zdrkne nekdo drug.

Kako napravimo kaj (zgolj) z besedami

Kot protiutež apriornim determinacijam posameznika naj bi se torej ponujal internet. Mark Poster ugotavlja, da virtualna realnost omogoča oblike subjektivnih izkušenj, ki bi lahko "zmotile" oziroma prekinile sodobne oblike dominacije. Menjavanje on-line identitet lahko deluje v smeri denaturalizacije predpostavk o danosti identitet (Cooper, 1997, 103 sq). V kolikor namreč posamezniki, na primer na *Internet Relay Chat-u*, poljubno menjavajo svojo identiteto, ko se grejo različne diskurzivne identitetne igre, lahko zelo kmalu ugotovijo, da je identiteta pravzaprav konstrukcija, katero so jim v "realnem" svetu "podtaknili" drugi. V svetu virtualne realnosti pa si jo lahko oblikujejo sami.

Samokreacija oziroma samoprezentnost naj bi bili novi obliki konstitucije identitete. V vsakdanjem svetu smo namreč posamezniki ter posameznice navajeni na to, da iščemo identiteto v okviru svojega okolja, oziroma verjamemo, da harmoničen odnos obstaja, če posameznik oblikuje identiteto iz svoje "podlage". Internetski prostor pa je sprožil nova razmišljanja, saj so tu posamezniki začeli iskati svojo identiteto na drugačne načine. Vse bolj so tudi nagnjeni k temu, da manipulirajo s samim internetskim okoljem, ki ga uporabljajo kot orodje za kreacijo lastne identitete. Internet je zares orodje take vrste, saj ne vključuje preeksistenco naravnega okolja. Okolje pravzaprav omogočimo posamezniki sami, in sicer s tem, da si ga izmislimo (Jones, 1997, 32).

Internet je torej postala oznaka za elektronski prostor, kjer lahko veliko ljudi prezentira svoje ideje in vzpostavlja novo realnost, ki je vsota različnih mnenj, idej, praks in ideologij. Vse to je prezentirano s pomočjo teksta. Internetske informacije so namreč v veliki meri tekstualne, čeprav je vedno bolj navzoča težnja po uporabi slikovnega materiala in zvoka. Uporabnik je posledično "potopljen" v diskurzivni prostor, ki ga neprestano producirajo številni uporabniki. Ker uporabnika neprestano spodbujajo,

da igra aktivno vlogo v produkciji diskurzivne skupnosti, sta tako identiteta kot skupnost oblikovani na podlagi diskurzov, ki so skupni pripadnikom tega virtualnega prostora.

V tovrstnih skupnostih igra pomembno vlogo seveda tudi sama identiteta. V komunikaciji, ki je primarna aktivnost, je poznavanje identitete sogovorcev bistveno za razumevanje in "ovrednotenje" interakcije (Donath, 1999, 1). Interpretacija sporočila je relativno zapleten proces, saj je tudi sama identiteta vprašljiva in zlasti "nekontrolirana", torej poljubna kreacija uporabnika oziroma uporabnice. Če namreč v vsakdanjem svetu obstoja predpostavka, ki vključuje enačbo: eno telo = ena identiteta, pa se v internetnem prostoru srečamo s problemom, ki bi mu, v skladu s terminologijo komunikacijske teorije, in zlasti z vidika radikalne semiotične perspektive, lahko nadedli oznako *no necessary correspondence*.

Konvencionalne prezentacije tudi predpostavljajo, da ne moremo spreminjati osnovnih fizičnih elementov naše zunanje podobe. Precej drugačna situacija pa se pojavi v klepetalnicah in forumih, kjer je podoba uporabnika povsem odvisna od informacij, ki jih le-ta predstavi svojim sogovorcem. Tako je možno, da se predstavimo prav taki, kot želimo sami (Reid, 1991, 7).

Ker je komunikacija zgolj pisana, se spreminja tudi sama percepcija nas samih "v očeh" naših sogovorcev. Spreminjajo se pogoji določevanja identitete sogovorcev, saj je tudi sam tip komunikacije spremenjen. Ker gre za pisani tekst, je seznam možnih vidikov oziroma identitetnih "markerjev" pravzaprav zelo omejen.

Vzrok je prav gotovo tudi v tem, da je on-line interakcija vzpostavila nekakšen skupni "žargon", ki je visoko kodiran in specializiran (kratice, smeškoti), in katerega se uporabniki dokaj lahko naučijo, hkrati pa je sam tekstni značaj komunikacije zelo fiksiran (primerjaj z znano frazo Sherry Turkle: *all they see are your words*), tako da markerji identitete pravzaprav ne obstajajo.

Seveda pa svojih sogovorcev ne moremo poljubno "vleči za nos". Tudi samo besedilo, ki ga uporabniki pošiljajo, izraža nekatere jasne indikatorje, ki sprejemnike lahko opozarjajo na nekatere zunajtekstualne značilnosti pošiljatelja. Besedilo namreč vsebuje določene informacije o identiteti pošiljatelja. Med te "pomožne detektorje" lahko uvrstimo zlasti raven pismenosti, leksični izbor oziroma besedni zaklad, sintakso ter stilistiko. Prejemnik si bo zagotovo ustvaril dodatno informacijo o nekom, ki uporablja izraze, ki so znani zlasti v akademski javnosti. Z namernim izborom besed lahko pošiljatelj celo zavaja naslovnika, saj si ta lahko zamišlja radikalno drugačno podobo zgolj na podlagi nekaj besed, ki jih je pošiljatelj "slučajno" uporabil.

Govorjenje in konstrukcija identitete je v virtualnem prostoru dokaj poljubna izbira. Udeleženci računalniško posredovane komunikacije lahko sodelujejo v interakciji z drugimi udeleženci kadarkoli želijo. Pogovarja se lahko tako predsednik države, hišnik ali pa trener plavalnega kluba. Nihče jih ne sprašuje, ali so kompetentni sogovorniki, saj to nihče ne more preveriti na prvi "pogled". Nihče ne more preveriti, ali obstajajo ustrezne in nujne "primerne okoliščine" za pogovor. Ko se uporabnik pridruži določeni klepetalnici, mora "vzeti v zakup", da so tam vse osebe enako kompetentne in da mora njihovemu "govorjenju" – ker ne obstajajo drugi identitetni indici – verjeti na besedo. Ker ne obstajajo bolj natančni indikatorji, na podlagi katerih bi opredeljevali identiteto sogovorcev, to pomeni hkrati tudi to, da so, austinovsko rečeno, tudi okoliščine izjavljanja pravzaprav vedno ustrezne.

Konstrukcijo identitete v virtualnem prostoru namreč želimo osvetliti tudi skozi koncept performativa. Pri performativu je izvedba izrekanja hkrati tudi cilj izreka (torej reči = storiti), vendar morajo za uspešnost performativa biti zagotovljene tudi ustrezne okoliščine. Tako je pri imenovanju ladje bistveno, da besede izreka pooblaščen oseba, saj šele ta potencialni performativni izjavi "vdihne življenje". Austin pravi, da morajo

vedno biti okoliščine, v katerih so besede izrečene, tako ali drugače ustrezne, in zelo pogosto mora bodisi sam govorec ali kdo drug izvesti še kakšno drugo delo, naj gre za "fizično" ali "mentalno" delo ali celo delo izrekanja nadaljnjih besed. Poleg izrekanja besed tako imenovanega performativa morajo biti ustrezne tudi okoliščine. Odreditve splošne mobilizacije lahko ukaže samo predsednik države (Austin, 1990, 19 *sqq.*).

Sedaj se lahko vprašamo, kako "tvegano" je "govorjenje" v virtualnem prostoru. Glede na sam značaj tehnologije, s katero komuniciramo in s katero predstavljamo sami sebe, se dozdeva, da so okoliščine vedno ustrezne. Soudeleženci komunikacije namreč težko dvomijo o sogovorniku, pravzaprav ne morejo razpravljati o tem, ali je nekdo dovolj kompetenten, da nekaj napiše, ali je izpolnil vse pogoje, da lahko izreče določeno izjavo. Uporabnik internetских klepetalnic je torej "vselej že" kompetenten in vselej že so ustrezne tudi same okoliščine, znotraj katerih nekaj natipka. A nas pravzaprav ne zanima ta klasični "pravniški" vidik. Zanima nas, kakšne so posledice odsotnosti različnih klasičnih identitetnih determinant. Eden izmed temeljnih postulatov v internetskem svetu je prav "aksiom" *all they see are your words*. To pomeni, da je vsako tipkanje besedila na internetu vedno posrečeno, za konstrukcijo virtualne identitete lahko zapišemo enačbo: natipkati nekaj o sebi = prezentirati svojo identiteto. Ko namreč enkrat svojo identiteto konstruiramo (natipkamo), si je sogovornici ne morejo razlagati na več načinov. Spričo odsotnosti drugih kontekstualnih parametrov le-ti ne morejo vzpostavljati različnih interpretacij, ampak identiteto lahko "merijo" samo na daljici večjega ali manjšega zaupanja. Da torej bolj ali manj verjamejo zapisanim besedam. Toda to v ničemer ne zmanjšuje posrečenosti performativne konstrukcije posameznikove identitete.

Čeprav je vsaka konstitucija identitete v virtualnem svetu uspešno izvedena, pa to še ne zagotavlja, da jo bodo naslovljenci vzeli zares. Ker identiteta pogosto ni dovolj prepričljivo formirana na podlagi teksta, bi to lahko pomenilo drastično zmanjšanje učinkovitosti komunikacije. V takem primeru bi virtualna skupnost ter komunikacija postala neke vrste skrivalnica za brezplodno igrakanje. Mislimo pa, da uporabniki teh skupnosti komunikacijo gradijo na nekaterih strategijah, s čimer se izognejo tej "anarhični" situaciji.

Uporabniki namreč v veliki meri verjamejo sogovorncem, toda hkrati ohranjajo držo zunanje distance ter se zavedajo metasporočila "to je samo igra". Ta položaj je torej nekako podoben kot v primeru razkrivanja lastnih libidinalnih in ostalih skrivnih želja. Ko se posamezniki pretvarjajo, da so veliki "machoti" ohranijo držo zunanje distance prav na podlagi metasporočila "saj je le igra". Podobno strategijo uporabljajo, ko naletijo na sogovornice ali sogovornice. Tem verjamejo na besedo, saj prav ta vera v sogovornca ohranja "resnost" situacije ter sploh omogoča komunikacijo. Toda hkrati spet ohranjajo "pri sebi" držo zunanje distance z omenjenim metasporočilom. To metasporočilo je nekakšen "varovalni ventil", ki ima dve funkciji. Po eni strani namreč omogoča, da ljudem verjamejo in s tem omogočijo komunikacijo (kar je smisel teh virtualnih skupnosti), hkrati pa si priskrbijo tudi "čustveno pokritje" oziroma nekakšno varovalno lupino, ki jih brani pred razočaranjem. Računalniško posredovana komunikacija potemtakem vsebuje inherentno igrivost.

Anonimnost

Nekateri pravijo, da je v polju računalniško posredovane komunikacije, kjer se uporabljajo vzdevki, vedno "noč". Ker prevladuje komunikacija na podlagi teksta, posamezniki oziroma posameznice ne morejo videti drug drugega. Tudi osnovne značilnosti, kot so starost in spol, so nevidne. Anonimnost in dinamika, pa tudi sam značaj

medija kot "igrišča", imajo močan vpliv na obnašanje. To omogoča posameznikom, da se obnašajo na načine, ki so zelo različni od njihovega predstavljanja v vsakdanjem svetu, da torej izrazijo pred tem zakrite vidike svoje osebnosti, saj lahko postanejo natanko to "kar želijo biti" oziroma prav to, "kar želijo, da drugi mislijo, da so".

Na internetu hkrati "smo in nismo" in prav ta dvoumnost je ena od privlačnosti tega okolja. Prav zato ta dvoumnost tudi določa, kakšen je naš odnos do naših zaslonskih podob. Po eni strani namreč ohranimo držo zunanje distance, torej igre z lažnimi podobami v smislu "Vem, da nisem takšen (pogumen, zapeljiv, ...), vendar je prijetno vsake toliko časa pozabiti na svojo pravo podobo in si nadeti malo bolj zadovoljujočo masko; na ta način se lahko sprostiš, se rešiš bremena, da si takšen, kakršen si, da moraš s tem živeti in biti za to povsem odgovoren." Po drugi strani na internetu tudi "smo", kar drugače v realnem življenju nismo oziroma ne upamo biti. On-line oseba, ki jo ljudje ustvarijo, je namreč lahko "bolj jaz sam" kot pa moja oseba iz "realnega življenja" (moja "uradna" podoba), v kolikor naredi vidne tiste vidike, ki bi si jih nikoli ne drznil priznati v realnem življenju. Samo dejstvo, da dojemamo svojo virtualno podobo kot čisto igro nam omogoča, da odmislimo običajne zapreke, ki nam preprečujejo, da bi realizirali svojo "temno plat" v "realnem" življenju in da svobodno povnanjimo vse svoje libidinalne potenciale. Šarm anonimnosti je tudi in zlasti v naslednjem: V virtualnem svetu lahko "maškerado" izvedemo, ne da bi to res storili in se tako izognemo tesnobi, ki je povezana z dejavnostjo v realnem življenju. To lahko storimo, ker vemo, da tega ne počnemo zares. Zadržke in sram na ta način torej potisnemo na stran. Skrito resnico o svojih gonih lahko artikuliramo natančno takrat, ko se zavedamo, da zgolj igramo igro na zaslonu. V tej situaciji se torej srečamo z logiko sprejetja skozi utajitev, saj sprejmemo svoje fantazije, v kolikor "vemo, da so le igra v virtualni realnosti" (Žižek, 1996, 115 sq.).

Če želimo razložiti omenjeno dvoumnost bolj konceptualno, bi lahko vpeljali razlikovanje med imaginarno in simbolno prevaro. *Pri imaginarni prevari preprosto predstavim napačno podobo samega sebe, medtem ko pri simbolni prevari predstavim pravo podobo in računam, da jo bodo imeli za laž.* Oseba iz virtualne realnosti, ki jo konstruiramo, lahko tako ponuja primer imaginarne prevare, v kolikor razkazuje svojo napačno podobo (npr. bojazljivec, ki se igra junaka), in simbolne prevare, v kolikor ta kaže resnico o meni pod krinko igre (s tem, ko igrivo sprejemem vlogo agresivne osebe, razkrijem svojo pravo agresivnost) (Žižek, 1996, 117). Potemtakem bi bilo preveč lahko, če bi rekli, da se bojazljivec zateka v sanjarjenje kibernetičnega prostora zgolj zato, da bi ubežal dolgočasnemu in nemočnemu resničnemu življenju. Na podlagi dejanskih virtualnih iger in zlasti glede na način in vsebino, ki se odvija v teh igrah, bi se lahko vprašali, ali niso morda igre, ki jih igramo v virtualnem prostoru, bolj resne, kot pa sami mislimo? Prav v teh igrah namreč lahko artikuliramo agresivno ali pa perverzno jedro svoje osebnosti, ki jih zaradi etično-socialnih omejitev ne moremo izživeti v resničnih odnosih z drugimi (Žižek, 2000, 7).

Vprašanje je namreč, ali ni v tem primeru tisto, kar uprizarjamo v kibernetičnoprostorskem sanjarjenju, na določen način "bolj resnično od resničnosti", torej bližje pravemu jedru naše lastne osebnosti kot pa vloga, ki jo prevzemamo v stikih z resničnimi partnerji (Žižek, 2000, 7). V internetnih igrah in v stikih s sogovorniki smo torej lahko bolj "pristni" ali "avtentični" kot v realnem življenju. Prav zato, ker se zavedamo, da je virtualna realnost "samo igra", lahko v njej odigramo tisto, česar si ne bi drznili priznati v "realnih" medosebnih stikih. Prav v tem določenem smislu, kot pravi Lacan, ima Resnica strukturo fikcije: ker se predstavlja pod krinko sanj ali celo sanjarjenja, je včasih skrita resnica, na kateri je utemeljeno zatiranje družbene realnosti (Žižek, 2000, 7).

Anonimnost oziroma odsotnost širših kontekstualnih vezi pa lahko deloma vpliva tudi na prezentacijo mnenj in stališč, ki jih diskutanti posredujejo v računalniško posredovani komunikaciji. Van Dijk namreč opozarja, da je potrebno razlikovati med mnenji kot mentalnimi reprezentacijami, in načini, kako so ta mnenja formulirana v tekstu ali govoru. Obstaja veliko empiričnih raziskav o proučevanju mnenj na podlagi njihovih izrazov ali formulacij v diskurzu. Vendar pa to ne implicira, da lahko ti dve dimenziji, torej diskurzivno in kognitivno, združujemo. Van Dijk meni, da je tovrstno razlikovanje nujno, zlasti zaradi dejstva, ker ljudje večasih ne izražajo svojih mnenj ali pa izražajo drugačna, in sicer z namenom vljudnosti, ohranjanja prijaznih odnosov, torej zaradi navzočnosti socialnih norm. Ali torej anonimnost RPK spodbuja ljudi k prezentaciji "nemodificiranih" stališč in mnenj. Zdi se, da anonimnost internetskega okolja siceršnje distinkcijo med kognitivnimi in diskurzivnimi stališči vsaj deloma ukinja. Internetsko okolje je namreč v osnovni ideji okolje, ki vabi ljudi k "svobodni" prezentaciji stališč, pogosto se predstavlja kot sodobna agora, torej mesto prostega prezentiranja mnenj in stališč. V kolikor analiziramo interakcijo v on-line forumih, lahko iz vsebinskega vidika že na prvi pogled opazimo, da govorce redkeje kot v "normalnih" komunikacijskih okoliščinah težijo k tako imenovanemu "face keeping", in da – na ravni uporabe jezikovnih sredstev – med možnimi opcijami pogosteje izbirajo take prezentacije stališč, ki odpirajo nove diskrepance v stališčih, hkrati pa so tudi manj pripravljeni prilagoditi svoje stališče in ublažiti nestrinjanje. Tovrsten vtis pa je lahko po drugi strani deloma posledica pomanjkanja kontekstualnih informacij, ki so v vsakdanji interakciji na voljo. Interpretacija namreč običajno vključuje tudi kontekst, razumevanje diskurza torej ni omejeno na diskurzivni pomen, ampak dodatne informacije o določenem sporočilu pridobimo tudi na podlagi kontekstualnega modela, znotraj katerega je umeščeno sporočilo. Kontekst torej nudi dodatno možnost interpretacije in opozarja na interakcijske strategije, ki jih mora v interpretacijo sporočila vključiti naslovljenec. Stališča in mnenja pogosto niso toliko izražena na podlagi tega, *kaj* se je povedalo, ampak na podlagi tega, *kako* se je povedalo. Ravno ta element pa je v računalniško posredovani komunikaciji odsoten. Svojo ljubljeno osebo lahko naslovimo z zelo obupno ali negativno besedo, vendar pa bo v primernem kontekstu in s pravilno intonacijo naslovitev razumljena kot igrivi kompliment. Intonacija in glasnost na ravni zvočnih struktur diskurza, sintaktične variacije na ravni stavčne strukture pa tudi druge dimenzije stila in retorike nudijo dodatne informacije, kako razumeti določeno informacijo, ali jo bodisi razumeti kot vrednostno sodbo ali kot dejstvo (Van Dijk, 1995, 11-14). V okoljih računalniško posredovane komunikacije so sporočila pogosteje označena kot agresivna prav zaradi manka konteksta in zaradi nepoznavanja interakcijskih norm, ali pa bodisi zato, ker se komunikacijske norme še niso vzpostavile. V tej smeri gredo tudi nekatere interpretacije, ki skušajo preseči enostavne razlage, po katerih so žalitve striktno in tipično on-line fenomen (O'Sullivan et al, 2001, 5-8).

Perspektive računalniško posredovane komunikacije

Sherry Turkle opozarja, da je zelo simptomatično in tipično za naše mišljenje, da tehnologijo razumemo bodisi kot nekaj, kar moramo v celoti sprejeti ali pa v celoti in nedvoumno zavrniti. Internet naj bi posameznikom in posameznicam omogočal spoznavanje novih vidikov naših lastnih osebnosti. Potencial virtualne realnosti dejansko leži v samem procesu redefiniranja identitet, ki je tako tipičen za to realnost.

Poudariti pa moramo, da – kar zadeva idejo "virtualne osvoboditve – naletimo na precej vprašanj in problemov. Prvi problem zadeva dejstvo, da so virtualne osebe še vedno "iste" osebe. Na to se navezuje zlasti vprašanje kreativnosti, saj je vse bolj očitno,

da so v virtualnem svetu največja limitacija prav ljudje sami. Le-ti namreč v virtualni prostor projicirajo vse tisto, kar so se naučili ter spoznali v vsakdanjem življenju. V tem smislu je internet ter z njim povezana popularna kultura zlasti in predvsem ekstenzija in ne alternativa obstoječe kulture.

Konstrukcija identitete v virtualnem prostoru naj bi bila dokaj svobodna odločitev uporabnika, ki pa je kljub temu determinirana z vednostjo in izkušnjami, ki jih posameznik poseduje. Identiteta je namreč refleksija želja ali stališč, ki so si jih uporabniki in uporabnice pridobili pred vstopom v internet. To zopet kaže na dejstvo in ugotovitev, da identiteta ni svobodna konstrukcija.

Konstrukcija identitete zadane tudi v problem njene legitimnosti v očeh ostalih udeležencev. Čeprav manko nekaterih klasičnih kontekstualnih markerjev omogoča posameznikom, da lažje predstavijo to, kar želijo biti, pa po drugi strani zadenemo v vprašanje legitimnosti teh predstavitev. Udeležencev namreč nihče ne more prisiliti, da verjamejo določeni predstavljeni identiteti. Ker pa je vsaj do neke mere koherentna oziroma s strani drugih prepoznana identiteta nujna za vzpostavitev "normalne" komunikacije, sogovorniki včasih ohranijo držo zunanje distance in se zavedajo metasporočila "to je samo igra". Lahko pa posameznik pri predstavitvi svoje identitete uporabi jezikovne specifičnosti željene nevirtualne identitete in izbere tiste jezikovne elemente, ki so v nevirtualnem okolju značilni za to identiteto. Druga vrsta rešitve je v oblikovanju skupnosti, kjer se komunikacija odvija na podlagi realnih imen in realnih identitet. Primer take skupnosti omenja Howard Rheingold in se imenuje WELL (Rheingold, 1993, 49).

Ocenjujemo, da njegovo pozitivno vrednotenje te skupnosti izhaja prav iz dejstva, da so posamezniki in posameznice uporabljali realne identitete. To je seveda hkrati pomenilo, da jim v komunikacijo ni bilo potrebno vključiti "programa" za identitetno igro.

Ena izmed prednosti naj bi bila torej tudi anonimnost. Ta sicer omogoča "virtualno osvoboditev", toda ne v vseh ozirih. Medsebojni odnos naj bi bil namreč bolj demokratičen oziroma manj diskriminatoren, kar zadeva zunanji videz uporabnikov. In sicer prav na podlagi dejstva, da so posamezniki in posameznice anonimni. Vendar pa prav ti uporabniki priznavajo, da si tudi sami ne prestopajo zamešljajo in predstavljajo drug drugega, da torej skušajo sogovornca "fiksirati" v svoj mentalni zemljevid. S tem ni nič narobe, očitno pa dokazuje posameznikovo "naravno" potrebo po vzpostavitvi nekaterih razmerij. In med ta mentalna razmerja sodi očitno tudi fizični videz, ki nas sili, da si sogovornca nekako predstavljamo. Enakopravnost računalniško posredovane komunikacije naj bi bila – kot trdijo nekateri navdušeni internet uporabniki – prav v enakopravni "odsotnosti" fizične podobe, kar pa v isti sapi dokazuje, da je "podlaga" te enakopravnosti prav fizični videz. Argumenti te vrste dokazujejo, da so vsakdanji realni problemi ljudi v tem virtualnem okolju zgolj prikriti. Da pa se še vedno reproducirajo in ohranjajo naprej. In hkrati potrjujejo ugotovitev, da je internetska kultura zgolj ekstenzija realne kulture in medčloveških odnosov.

Literatura

- ALTHUSSER, L. (1980): "Ideologija in ideološki aparati države. Opombe k razpravi", v: Z. Skušek-Močnik (ured.), *Ideologija in estetski učinek*, Ljubljana, Cankarjeva založba, str. 35-84.
- ALTHUSSER, L. (1988): "O Marksu i Frojdu", v: Filozofsko čitanje Frojda (zbornik), Beograd.
- AUSTIN, J. L. (1990) Kako napravimo kaj z besedami, Ljubljana, Studia humanitatis.
- BAYM, N. K. (1998): "The Emergence of On-Line Community", v: *Cybersociety 2.0.; Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, Steven G. Jones (ur.), Thousand Oaks, London, New Delhi, SAGE Publications.
- BOUDOURIDES, M. A. (1995): "Social and Psychological Effects in Computer-Mediated Communication", contributed paper at the 2nd Workshop/Conference "Neties '95", Greece, October 12-13, 1995. (URL: <http://www.duth.gr/~mboudour/mab/csi.html>).
- CHENAULT, B. G. (1997): "Computer-Mediated Communication and Emotion: Developing Personal Relationships Via CMC". (URL: http://alexia.lis.uiuc.edu/~haythorn/cmc_bgc.htm).
- COOPER, S. (1997): "Plenitude and Alienation: The Subject of Virtual Reality", v: *Virtual Politics; Identity and Community in Cyberspace*, David Holmes (ed.), London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE Publications.
- DANET, B. (1998): "Text as Mask: Gender, Play and Performance on the Internet", v: *Cybersociety 2.0; Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, Steven G. Jones (ured.), NMC, Thousand Oaks, London, New Delhi, New Media Cultures, SAGE Publications.
- DONATH, J. S. (1999): "Identity and Deception in the Virtual Community", prepared for: Kollock, P. and Smith M. (ured.), *Communities in Cyberspace*, London, Routledge. (URL: <http://judith.www.media.mit.edu/Judith/Identity/IdentityDeception.htm>).
- GIDDENS, A. (1991): *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press.
- HALL, S. (1992): "Cultural identity in question", v: S. Hall, D. Held, T. McGrew (ured.), *Modernity and its Futures*, Cambridge, Polity Press.
- HALL, S. (1996): "Who Needs Identity?", v: S. Hall, P. Du Gay (ured.), *Questions of Cultural Identity*, London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE Publications.
- JAMESON, F. (1991): *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press.
- JONES, S. G. (1997): "The Internet and its Social Landscape", v: *Virtual Culture; Identity & Communication in Cybersociety*, London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE Publications.
- KELLNER, D. (1992): "Popular culture and the construction of postmodern identities", v: *Modernity and Identity*, Scott Lash & Jonathan Friedman (Ur.), Oxford & Cambridge.
- KELLNER, D. (1995): *Media Culture; Cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern*, London and New York, Routledge.
- O'SULLIVAN, P. B. ; FLANAGIN, A. J. (2001): An Interactional Reconceptualization of "Flaming" and Other Problematic Messages. (URL: <http://www.ilstu.edu/~posull/flaming.htm>).
- PARKS, M.R.; FLOYD, K. (1999): "Making Friends in Cyberspace", (URL: <http://www.ascusc.org/jcmc/vol1/issue4/parks.html>).
- POSTER, M. (1998): "Virtual Ethnicity: Tribal Identity in an Age of Global Communications", v: *Cybersociety 2.0; Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, Steven G. Jones (ured.), Thousand Oaks, London, New Delhi, SAGE Publications.
- PRAPROTNIK, T. (1999): *Ideološki mehanizmi produkcije identitet; Od identitete k identifikaciji*, ISH-Fakulteta za podiplomski humanistični študij; Ljubljana, ŠOU-Študentska založba.
- REID, M.E. (1991): "Electropolis: Communication and Community On Internet Relay Chat", University of Melbourne, department of History. (URL: <http://people.we.mediaone.net/elizrs/electropolis.html>).
- RHEINGOLD, H. (1993): *The Virtual Community; Homesteading on the Electronic Frontier*, New York, A Willian Patrick Book.
- RIHA, R.; ŽIŽEK, S. (1985): *Problemi teorije fetišizma*, Ljubljana, Analecta.
- RIHA, R. (1997) "Modeli politične subjektivacije – 3", pisna različica predavanja na ISH, Ljubljana.
- TAYLOR, C. (1994): "Multiculturalism and the Politics of Recognition", v: *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, United Kingdom, Princeton University Press.
- TURKLE, S. (1995): *Life on the screen: Identity in the age of the Internet*, New York, Simon & Schuster.

- VAN DIJK, T. (1995): "Opinions and Ideologies in Editorials", Paper for the 4th International Symposium of Critical Discourse Analysis, Language, Social Life and Critical Thought, Athens, 14-16 December, 1995. (URL: file://F:\VanDijkOpinions%20and%Ideologies.htm(26. 11. 2002).
- ŽIŽEK, S. (1996): "Kiberprostor ali neznosna zaprtost bivanja", v: *Problemi*, št. 7-8, letnik XXXIV, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- ŽIŽEK, S. (2000): Resničnost je za tiste, ki ne vzdržijo sanj; Končna lekcija freudove razlage sanj v: *Delo*, 3. januar 2000, str. 7, Ljubljana.

Religiozna zrelost v mladostništvu

MATIJA SVETINA
 Univerza v Ljubljani,
 Filozofska fakulteta,
 Oddelek za psihologijo,
 Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Religiozno zrelost lahko v razvojni psihologiji opredelimo kot produktivno in konsistentno moralnost, ki se na poseben način kaže skozi posameznikove vrednote, stališča in vedenje. Podatki kažejo, da lahko o religioznem razvoju in religiozni zrelosti govorimo tako v zvezi z institucionalnimi kot individualnimi oblikami religioznih prepričanj v različnih kulturah in religioznih denominacijah. Religiozna zrelost je povezana s posameznikovo starostjo, pa tudi z nekaterimi osebnostnimi lastnostmi (npr. z dogmatizmom). V pričujoči prečni študiji smo ugotavljali, kako se kaže razvoj religiozne zrelosti na vzorcu 14 do 21 letnih slovenskih mladostnikov katoliške denominacije. Uporabili smo tri pripomočke, s katerimi smo ocenjevali stopnjo religioznega razvoja, stopnjo religiozne zrelosti in stopnjo avtoritarnosti. Rezultati so pokazali, da koncepta religioznega razvoja in religiozne zrelosti, kot so ju izvorno opredelili v kulturnem okviru severnoameriškega protestantizma, na pričujočem vzorcu nista dobra pokazatelja religioznega razvoja. Dobljeni rezultati lahko kažejo, da v slovenskem vzorcu mladostnikov obstaja razlika med individualno in javno izraženo religioznostjo, ki ni značilna za severnoameriško populacijo. Podatki, ki smo jih zbrali v pričujoči študiji odpirajo nekatera nova vprašanja ocenjevanja in samega koncepta religioznega razvoja mladostnikov v Sloveniji.

Ključne besede: religiozni razvoj, religiozna zrelost, mladostništvo

ABSTRACT

RELIGIOUS DEVELOPMENT IN ADOLESCENCE

Religious maturity is defined as productive and consistent morality, reflected through subject's values, attitudes and behaviour. The data suggest that faith maturity is cross-religious and cross-cultural phenomenon. Research in North America found religious maturity to be correlated with age and some personal characteristics (e. g. dogmatism). In the present research, a sample of 14-21 years old Slovenian Catholics was assessed to study religious maturity, stage of religious development, and dogmatism. The results indicated that concepts of religious development and maturity, originally developed in North America, do

not seem to be valid indicators of religiosity within a Slovenian Catholic sample. Collected evidence yielded a gap between personal and public religious denomination, the gap which was not reported in North American studies. In the discussion, the validity of the concepts of religious maturity was questioned.

Key words: religious development, religious maturity, adolescence

Nekateri severnoameriški avtorji religiozno zrelost operacionalno opredeljujejo kot stopnjo, do katere posameznik uresničuje svoje preference, odločitve in druge vidike svoje religioznosti, kakor religioznost razume protestantizem (Benson, Donahue in Erickson, 1993; Erickson, 1992). Po mnenju Ericksona lahko religiozno zrelost ocenjujemo neposredno preko vrednot, stališč in vedenja. Allport (1966) meni, da je zrela religioznost produktivna konsistentna moralnost, ki se kaže tako na ravni razumevanja religioznih pojmov, kakor v posameznikovem vedenju. Klasični strukturni psihološki modeli (Batson, Schoenradce in Ventis, 1993; Beit Hallami in Argyle, 1997) posameznikovo religiozno vedenje povezujejo predvsem z dvema tipoma religioznosti, aristotelska in platonična (Jung, 1984), imanentna in transcendentna (Spranger, v Richardson, 1965), intrinzična in ekstrinzična (Allport, 1966), vertikalna in horizontalna (Benson, Donahue in Erickson, 1989), ki se razlikujeta predvsem glede posameznikove aktivne vključenosti v socialno okolje. V tem smislu je pri aristotelski, imanentni, ekstrinzični ali horizontalni religioznosti v ospredju religioznega vedenja vidik praktične moralnosti in družbena aktivnost (npr. pomoč ljudem v stiski), pri platonični, transcendentni, ekstrinzični ali vertikalni religioznosti pa posameznik religioznost razume predvsem kot orodje s katerim skuša razumeti noogenetska in eshatološka vprašanja, s čimer je povezano posameznikovo manjše aktivno vključevanje v reševanje družbenih problemov (Meadow in Kahoe, 1984). Institucionalne religije po mnenju Bensaona in sodelavcev (1989) poudarjajo obe dimenziji religioznosti, razlike pa nastopajo med posamezniki, ki v osebni religioznosti praviloma poudarjajo enega od obeh vidikov. Benson s sodelavci (1989) poleg vertikalne in horizontalne religioznosti omenja še integriran in nerazvit tip individualne religioznosti. Pri integrirani religioznosti sta pri posamezniku izraženi tako vertikalna kot horizontalna dimenzija religioznosti, pri nerazviti pa sta vertikalna in horizontalna dimenzija nizko izraženi. Severnoameriški podatki (Benson in dr., 1989) kažejo, da integrirana religioznost s starostjo narašča, nerazvita upada, horizontalna pa ostaja s starostjo relativno stabilna. Ženske kažejo več integrirane religioznosti kot moški, predvsem po štiridesetem letu starosti. V mladostništvu s starostjo narašča dvom v religijo, hkrati pa upadeta tako vertikalna, kakor horizontalna religioznost. Pojav abstraktnega mišljenja je povezan z upadom religioznih prepričanj in religiozne prakse, podatki pa kažejo, da se abstraktno mišljenje pojavi pred upadom religioznosti. Mladostnice kažeje višje mere religioznosti kot mladostniki, vendar so razlike večje v osebnih kakor v javnih oblikah religiozne prakse. V odraslosti razlika med spoloma še narašča. Starši imajo s svojim religioznim vrednotnim sistemom večji vpliv na sinove, kakor na hčere (Benson in dr., 1989; Beit Hallami in Argyle, 1997).

Med tem ko strukturalni modeli poudarjajo predvsem strukturo religioznosti, pa stopenjski modeli poudarjajo njen razvoj. Elkind (1971) npr. ugotavlja, da razumevanje

religioznih konceptov med 12. in 18. letom postaja manj dobesedno in bolj abstraktno. Razumevanje religioznih konceptov naj bi se razvijalo preko treh stopenj: intuitivne, konkretne in abstraktno (Goldman, 1964) ali pravljíčne, realistične in individualistične (Meadow in Kahoe, 1984). Za pravljíčno stopnjo (3-6 let) je značilno animistično razumevanje religioznih konceptov, religiozne like razumejo otroci kot pravljíčne like. Na realistični stopnji (7-12 let) postane v razumevanju religioznih pojmov razviden vpliv institucionalne religioznosti. Otroci v tej starosti razumejo pojem boga konkretno, kot realno osebo (npr. kot svojega očeta). Na individualistični stopnji (12 let in več) si mladostniki in odrasli religiozna vprašanja intepretirajo preko konvencionalnih, mističnih ali personalno imaginativnih implicitnih teorij.

Eden najpomembnejših stopenjskih modelov razvoja religioznosti je model, ki ga je razvil Fowler (1981). Avtor opisuje razvoj religioznosti skozi šest stadijev, ki so povezani s Piagetovimi (npr. Piaget, 1977) stadiji kognitivnega razvoja. Svoj model je razvil iz protestantskih izhodišč, drugi avtorji pa so ga razširili tudi na druge oblike institucionalne in individualne religioznosti (npr. Batson in dr., 1993; Beit Hallami in Argyle, 1997). Prvi stadij je intuitivno-projektivni. Sovpada s predoperacionalnim mišljenjem in predkonvencionalno stopnjo moralnega sklepanja (Fowler, 1981). Razumevanje religioznosti na prvi stopnji je osnovano na intuitivni in imitativni vednosti ter na magičnem razumevanju religioznih pojmov. Otrokovo razumevanje religioznih pojmov na intuitivno projektivni razvojni stopnji je egocentrično in animistično. Socialne in fizične dogodke, ki so posredno ali neposredno povezani z religioznimi koncepti, pogosto razume kot nagrade ali kazni za lastna dejanja (Fowler, 1981). Drugi, mitično-predstavni stadij se pojavi z razvojem konkretno logičnega mišljenja. Na tej stopnji posameznik razume religiozna pravila kot absolutna. Upoštevanje teh pravil je povezano z nagrado v prihodnosti, neupoštevanje pa s kaznovanjem. Razumevanje religioznih konceptov se kaže preko konkretnega razumevanja religioznih simbolov in dobesednega razumevanja religioznih dogm. Tretja, sintetično-konvencionalna stopnja sovpada z obdobjem zgodnjega mladostništva, identitetno krizo in razvojem formalno logičnega mišljenja (Beit Hallami in Argyle, 1997). Posameznik na tej stopnji religiozna pravila intepretira rigidno in religiozne dogme kot absolutne in zadnje resnice. Individualno-reflektivna, četrta stopnja, je značilna za obdobje med srednjim ali poznim mladostništvom in zgodnjo odraslostjo ter je povezana z emocionalnim, vrednostnim in finančnim osamosvajanjem od svojih staršev. Fowler meni (1981), da je obdobje med srednjim mladostništvom in zgodnjo odraslostjo opredeljeno z ambivalentnostjo med konkretno objektivnostjo in abstraktno subjektivnostjo, med potrebo po konfirmiranju ožji socialni skupini ter potrebo po oblikovanju in izražanju lastne identitete, kar se kaže tudi v mladostnikovem odnosu do religije. Četrta stopnja religioznega razvoja je povezana s personalizacijo religioznosti in prevzemanjem osebne odgovornosti in pripadnosti določeni institucionalni religiozni denominaciji ali individualni obliki religioznosti. Konjunktivna, peta faza religioznosti je značilna za srednja leta. Posameznik si postavlja nasprotujoča si vprašanja in lahko živi z določeno mero negotovosti. Konjunktivna faza je opredeljena z občutljivostjo za bipolarna vprašanja; posameznik skuša rekonstruirati razumevanje religioznih konceptov, ki so se v prejšnji stopnji zdeli enoznačni. Dialektičnost mišljenja v tem razvojnem obdobju omogoča samorefleksijo in dialektično razumevanje noogenetskih in eshatoloških problemov. Posameznik prepozna in spoštuje veljavnost propozicij, ki so drugačne od njegovih. Spoznavanje pomena drugih religioznih sistemov in razvoj praktičnega mišljenja je povezan s personalizacijo religioznih vprašanj in z vprašanji praktične moralnosti. V tem obdobju se poveča možnost za radikalne spremembe življenjskega stila (npr. spreobrnitve; Paloutzian, Richardson in Rambo, 1999). V šesti, integrativni fazi religioznosti se posamezniku konfliktni dogodki

in predstave ne zdijo več protislovni, ampak jih zaznava kot enotnost nasprotij (Beit Hallami in Argyle, 1997) v širšem spoznavnem okviru. Posameznik sprejme danosti svojega zgodovinskega, socialnega in fizičnega okolja, potreba po pripadnosti določenemu socialnemu okolju pa ne nasprotuje potrebi po izražanju svoje individualnosti. Integrativna faza religioznosti se praviloma pojavi v obdobju pozne odraslosti.

Nekatere študije kažejo, da je Fowlerjev model veljaven v različnih kulturah in v različnih religioznih skupinah. Rezultati raziskave na malezijskih mladostnikih (Chia in Torney Purta, 1994) so npr. pokazali, da je korelacija med starostjo in religioznim razvojem v mladostništvu pomembna in srednje visoka ($r=0.55$). Fowlerjev model se je v tej študiji izkazal kot enako veljaven za vse večje malezijske religiozne skupine: islam, krščanstvo, jainizem, hinduizem in sikhje. Najvišje vrednosti na Fowlerjevi lestvici religioznega razvoja sta v malezijski študiji dosegli skupini ateističnih mladostnikov brez institucionalne religiozne pripadnosti, z liberalimi filozofskimi prepričanji, bahaji ter pripadniki kitajskih veroizpovedi (konfucionizem, budizem in taoizem). Posamezniki, ki so se zaznavali kot vernike v konvencionalnem pomenu, so dosegali nižje vrednosti na Fowlerjevi lestvici religioznega razvoja, izčesar lahko sklepamo, da je religiozni razvoj bolj kot s samo religiozno orientacijo povezan s posameznikovimi osebnostnimi lastnostmi in razvojem. Podatki v tej raziskavi so pokazali, da se 14 letni mladostniki nahajajo na drugi stopnji po Fowlerju, 16-letniki na tretji in osemnajstletniki med tretjo in četrto stopnjo. Nekateri drugi podatki kažejo, da religiozni konzervativizem in dogmatizem negativno, liberalno religiozno mišljenje pa pozitivno korelira z razvojem moralnega presojanja (Beit Hallami in Argyle, 1997).

Na oblikovanje religioznega prepričanja v mladostništvu poleg razvoja mišljenja vplivajo tudi mladostnikovi starši, vrstniki, vzgoja in izobrazba ter demografski dejavniki (Benson in dr. 1989; Erickson, 1992). Severnoameriški podatki kažejo, da imajo na religiozno prakso večji vpliv očetje, na religiozna prepričanja pa matere (Erickson, 1992). Kljub temu, da imajo vrstniki pomeben vpliv na oblikovanje posameznikove identitete, pa imajo vrstniki relativno majhen vpliv na oblikovanje religioznih prepričanj. Erickson (1992) ugotavlja, da so mladostniki z višjo stopnjo religiozne zrelosti manj nagnjeni k delikventnosti in zasvojenostjo z drogami. Avtor v isti študiji ugotavlja, da religiozna zrelost ni povezana s samospoštovanjem ali altruističnim vedenjem.

Pri postavljanju vprašanj religioznega razvoja v mladostništvu in povezanosti z osebnimi lastnostmi smo naleteli na vprašanje konceptov religioznega razvoja in religiozne zrelosti neprotestantskih zahodnih kultur, med katere sodi tudi slovenska. Fowlerjev razvojni model in predstavljena povezanost dimezij religioznosti z dimezijami osebnosti ter interakcije z razvojnimi stadiji, veljajo večinoma za kulturni in religiozni pojmovni in vedenjski okvir severne Amerike. Nekatere razlike nastopajo že med pripadniki različnih veroizpovedi znotraj istega jezikovnega in geografskega okolja. Religiozna prepričanja so npr. povezana z vrednotnimi orientacijami (Musek, 2002) in jezikovno kulturnim okoljem (Schwartz in Huismans, 1995).

V okviru razumevanja značilnosti religioznega razvoja in njegove povezanosti z nekaterimi osebnostnimi lastnostmi v slovenskem socialnem in kulturnem prostoru nas je vodilo več vprašanj. Podatki zbrani v severni Ameriki in Maleziji (Chia in Torney Purta, 1994) so pokazali, da sta stopnja religioznega razvoja in religiozna zrelost povezani z različnimi osebnostnimi, socialnimi in razvojnimi dejavniki, med katerimi omenjeni avtorji izpostavljajo predvsem mladostnikovo starost, religiozno denominacijo in konzerativnost (Chia in Torney Purta, 1994; Beit Hallami in Argyle, 1997). Skladno s omenjenimi podatki smo predpostavljali, da se tudi v slovenskem vzorcu stopnja religiozne zrelosti in religioznega razvoja povezuje tako s starostjo kot z avtoritarnostjo. Predpostavljali smo, da starejši mladostniki kažejo višje stopnje religiozne zrelosti in

religioznega razvoja, hkrati pa smo predstavljali, da mladostniki z višjimi stopnjami religiozne zrelosti in razvoja kažejo nižjo stopnjo avtoritarnosti.

Metoda

Poskusne osebe. V študiji so sodelovali mladostniki, stari od 14 do 21 let, ki so v času preizkušanja obiskovali verski pouk Rimsko katoliške cerkve v Sloveniji. Testiranje je potekalo v katoliških srednjih šolah in mladinskih skupinah v treh ljubljanskih župnijah. Vzorec je sestavljalo 92 14-16 letnih in 98 17-21 letnih mladostnikov, med katerimi je bilo 44% fantov in 56% deklet.

Pripomočki. Z lestvico religioznega razvoja (Chia in Torney Purta, 1994) smo ugotavljali prevladujočo stopnjo religioznega razvoja po teoriji J. W. Fowlerja. Lestvico sestavlja 15 vprašanj, pri katerih se posameznik po metodi prisilnih izbir odloča med dvema odgovoroma (npr. "Glede verskih vprašanj se želim odločati sam" in "Glede verskih odločitev želim slediti tradiciji svoje družine"), ki predstavljata različni stopnji religioznega razvoja. Oceno prevladujoče stopnje se določi s številom najpogostejših izbir določene stopnje religioznega razvoja. Zanesljivost te lestvice je 0.66 (Chia in Torney Purta, 1994).

Z lestvico religiozne zrelosti (Benson, Donahue in Erickson, 1993) smo ocenjevali stopnjo religiozne zrelosti ter izraženost vertikalne in horizontalne religioznosti. Lestvica je sestavljena v obliki petstopenjske Likertove lestvice z 38 postavkami (npr. "Svojo vero skušam udeležati v vsakdanjem življenju" ali "Del svojega denarja namenim za pomoč ljudem v stiski"). Zanesljivost posameznih lestvic (Cronbachov alpha koeficient) znaša 0.71 za vertikalno, 0.77 za horizontalno religioznost in 0.79 za religiozno zrelost (Svetina in Erickson, 1995).

Stopnjo avtoritarnosti smo ocenjevali z lestvico avtoritarnosti (Adorno, 1950, v Zupančič, 1994). Tudi ta lestvica je sestavljena v obliki petstopenjske Likertove lestvice s 30 postavkami (npr. "Kar mladina potrebuje, je stroga disciplina, odločnost, borba do dela ter skrb za družino in domovino"). Koeficient zanesljivosti te lestvice na ameriškem vzorcu je 0.90 (Zupančič, 1994), na pričujočem vzorcu pa 0.82.

Postopek. Mladostniki so vprašalnike izpolnjevali med poukom v šoli ali pa na rednih srečanjih srednješolskih in študentskih skupin v Ljubljani, ki potekajo v okviru Rimsko-katoliške cerkve v Sloveniji. Preizkušanje je potekalo v skupinah do dvajset mladostnikov in mladostnic, trajalo pa je okrog 30 minut.

Rezultati in diskusija

Glede na severnoameriške podatke (Benson in dr., 1993) religiozna zrelost v obdobju mladostništva sovpada s starostjo: starejši mladostniki kažejo višjo religiozno zrelost kot mlajši mladostniki. V nasprotju z omenjenimi podatki so rezultati na slovenskem vzorcu mladostnikov pokazali, da starejši mladostniki kažejo nižje mere religiozne zrelosti kot mlajši mladostniki, razlika med obema skupinama pa je statistično pomembna, $t(188)=2.38$, $p<.02$.



Slika 1: Stopnja religioznega razvoja pri mlajših in starejših mladostnikih. Največ mladostnikov se nahaja na četrty stopnji religioznega razvoja po Fowlerju. Med obema starostnima skupinama mladostnikov ni razlik glede stopnje religioznega razvoja, $t(175)=1,74$, $p>.08$.

Glede na podatke, ki so jih zbrali na Malezijskih mladostnikih različnih religioznych denominacij (Chia in Torney Purta, 1994) in podatkih zbranih v severni Ameriki (Benson, Donahue in Erickson, 1993), smo pričakovali, da so mladostniki, ki se nahajajo na višji stopnji religiozne zrelosti, tudi na višji stopnji religioznega razvoja. Pričujoči podatki ne potrjujejo omenjenih pričakovanj. Tudi koeficienti korelacije kažejo, da stopnja religiozne zrelosti ni povezana s stopnjo religioznega razvoja, nobena od obeh spremenljivk pa tudi ni povezana s starostjo.

Tabela 1: Korelacije med posameznimi pokazatelji religioznosti in osebnostnimi lastnostmi

	religiozna zrelost	stopnja religioznega razvoja	starost
stopnja religioznega razvoja	-.03		
starost	-.04	.06	
avtoritarnost	.20*	-.05	-.23*

korelacije označene z * so pomembne na $p<.01$.

Glede na podatke, ki sta jih zbrala Torney in Purta (1994) smo pričakovali, da je stopnja avtoritarnosti povezana s stopnjo religioznega razvoja in religiozne zrelosti. Podatki zbrani na Malezijskih mladostnikih različnih religioznych denominacij (Chia in Torney Purta, 1994) in na severnoameriških mladostnikih (Beit Hallami in Argyle, 1997) nakazujejo, da mladostniki na nižji stopnji religiozne zrelosti in religioznega razvoja kažejo nižje mere moralnega presojanja ter višje mere konzervativnosti in dogmatizma. Dobljeni podatki so pokazali, da je stopnja avtoritarnosti na slovenskem vzorcu pozitivno povezana s stopnjo religiozne zrelosti, ni pa povezana s stopnjo religioznega razvoja.

Dobljeni rezultati povsem ne podpirajo konceptov religioznega razvoja in religiozne zrelosti na vzorcu slovenskih mladostnikov in mladostnic: povezava med

starostjo in stopnjo religioznega razvoja je nepomembna, povezava med starostjo in stopnjo religiozne zrelosti pa negativna. Prav tako je tudi stopnja avtoritarnosti, ki naj bi se glede na rezultate Chia in Torney Purta (1994) povezovala z religioznim razvojem, v našem vzorcu povezana samo z religiozno zrelostjo, ne pa tudi s stopnjo religioznega razvoja. Za to obstaja več možnih razlag.

Koncept religiozne zrelosti (Benson in dr., 1993) izhaja iz protestantske kulturno religiozne orientacije, ki poudarja vedenjske elemente religioznosti, kot so npr. altruizem, udejstvovanje v lokalni skupnosti, verski pogovori, branje religioznih del, dobronamernost, pomoč ljudem z roba družbe in podobno (Erikson, 1992). Po drugi strani stadijski koncept religioznega razvoja (Fowler, 1981), ki smo ga prav tako ugotavljali v naši študiji, poudarja kognitivne elemente, za katere ni nujno, da se neposredno izražajo v vedenju. Vključuje stopnjo samorazumevanja ter razumevanja socialnih in moralnih vprašanj. Religiozna zrelost je po kriterijih avtorjev lestvice (Benson in dr., 1993) vidna posledica religioznega razvoja, rezultati naše študije pa nakazujejo, da religiozne zrelosti mladostnikov na slovenskem vzorcu ne moremo neposredno povezovati z vedenjem, v večji meri pa jih lahko povezujemo z razumevanjem vprašanj, ki so posredno povezana z religioznostjo, npr. moralnih vprašanj, razumevanja socialnih odnosov in odprtosti za drugačnost. Rezultati nakazujejo, da je religiozni razvoj na vzorcu slovenskih mladostnikov povezan predvsem z razumevanjem socialnih in religioznih vprašanj, ne pa nujno tudi z vedenjem. Razlog za to lahko iščemo vsaj v dveh dejavnostih, ki bi jih morali preveriti v nadaljnjih raziskavah.

Prvi se nanaša na širši okvir religiozno kulturnih razlik med katoliškim in protestantskim (Weber, 1988) ali severnoameriškim in srednjeevropskim pojmovanjem religioznega razvoja ter njegovih vedenjskih korelatov - in s tem na dva različna koncepta religiozne zrelosti. Omenjeno vprašanje bi po eni strani empirično lahko preverjali v okviru razlik med katoliško in protestantsko denominacijo v okviru srednje Evrope, po drugi strani pa v okviru razlik med vzorcema katolikov v severni Ameriki in srednji Evropi.

Drugi dejavnik razlik lahko iščemo v družbenih in političnih okoliščinah, ki v drugi polovici dvajsetega stoletja na območju Slovenije niso vzpodbujale javnega izražanja religioznih prepričanj in vedenj, hkrati pa so mnoge dejavnosti, ki jih v severni Ameriki v veliki meri urejajo verske skupnosti (npr. različne vrste prostovoljnega dela), v Sloveniji urejale nereligiozne institucije (npr. Rdeči križ Slovenije). Zato je mogoče, da se religioznost in religiozna zrelost na slovenskem vzorcu posledično kaže prvenstveno na posameznikovem osebnem, ne pa nujno tudi na javnem nivoju. Rezultati nakazujejo, da v slovenskem vzorcu mladostnikov na vedenjskem nivoju obstaja razlika med individualno in javno izraženo religioznostjo. Razkorak med javno in individualno izraženo religioznostjo, ki ni značilen za severnoameriške ali malezijske vzorce mladostnikov, je problem, ki bi ga bilo vredno podrobneje osvetliti v nadaljnjih raziskavah.

Literatura

- Allport, D. W. (1966): Religion context and prejudice. *Journal for the scientific study of religion*, 5(3), 447-457.
- Batson, C. D., Schoenrade, P. A. (1991): Measuring Religion as Quest: Validity concerns. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 30(4), 416-429.
- Batson, C. D., Schoenrade, P., in Ventis, W. L. (1993): *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Beit Hallami, B. in Argyle, M. (1997): *Religious behaviour, belief and experience*. London: Routledge.
- Benson, P. L., Donahue, M. J., in Erikson, J. A. (1989): Adolescence and religion: A review of the literature from 1970 to 1886. *Research for the Scientific Study of Religion*, 1, 153-181.
- Benson, P. L., Donahue, M. J., in Erikson, J. A. (1993): The faith maturity scale: Conceptualization, measurement, and empirical validation. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 5, str. 1-26.
- Chia E. K. F., Torney-Purta, J. (1994): *Cross-cultural examination of measures of faith development*. Magisterij, Univerza Maryland.
- Elkind, D. (1971): The development of religious understanding in children and adolescents. V M. P. Strommen (ur.), *Research on religious development* (str. 28-52). New York: Hawthorn Books.
- Erickson, J. A. (1992): Adolescent religious development and commitment: A structural equation model of the role of family, peer group, and educational influences. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 31, 131-152.
- Fowler, J. W. (1981): *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. New York: Harper in Row.
- Goldman, R. (1964): *Religious thinking from childhood to adolescence*. London: Routledge.
- Jung, C. G. (1984): *Psihološki tipovi*. Novi Sad: Matica Srpska.
- Meadow, M. J. in Kahoe, R. D. (1984): *Psychology and religion: Religion in individual lives*. New York: Harper in Row.
- Musek, J. (2002): Vrednote kot prediktorji in posredovalci verskih in političnih prepričanj. *Anthropos*, 34(1/3), 1-18.
- Paloutzian, R. F. Richardson, J. T. in Rambo, L. R. (1999): Religious conversion and personality change. *Journal of Personality*, 67(6), 1047-1080.
- Piaget, J. (1977): *Psihologija inteligencije*. Beograd: Nolit.
- Richardson, S. (1965): *Study of values*. Winsdor: NFER Publishing Co.
- Schwartz, S. H. in Huisman, S. (1995): Values and religiosity. *Social Psychology Quarterly*, 43, 118-132.
- Svetina, M. in Erickson, J. A. (1996): The faith maturity scale: An international replication on a Slovenian sample. *Prispevek predstavljen na 26. mednarodnem kongresu psihologije v Montrealu, Kanada*.
- Weber, M. (1988): *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Zupančič, M. (1994): Kognicija in osebnost. V T. Lamovec (ur.), *Psihodiagnostika osebnosti I* (str. 155-244). Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Logos v Aristotelovi *Metafiziki*

IRINA DERETIĆ

Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo
Čika Ljubina 18-20, 11000 Beograd
Srbija in Črna Gora

IZVEČEK

V pričujočem prispevku bomo razpravljali in skušali oceniti smisel in veljavnost Aristotelovega pojmovanja logosa v njegovi Metafiziki. Četudi je dobro znano, da pojem logosa ni ne bistvenega ne osrednjega pomena v Metafiziki, je vendarle povezan z najpomembnejšimi pojmi Aristotelovega glavnega dela. Izraz logos Aristotel uporablja v številnih kontekstih in za mnoge stvari, od poante simbolov do oblike, od govora do definicije. Raziskuje dvoumnost logosa, da bi izpostavil skupen značaj misli in njenega referenta v svetu.

Namen tega eseja ni sistematizirati nesistematično rabo tega pojma, da bi odkrili skupni imenovalec različnih pomenov. Naš namen je kritično analizirati nekatere osnovne konotacije besede logos in preučiti tiste vidike logosa, ki so povezani z nekaterimi osnovnimi problemi in temami Aristotelove Metafizike.

*Kljub prevladujočim interpretacijam bo v prvem delu poudarek na neinstrumentalnem pomenu Aristotelovega pojma logos, sledi analiza precej obravnavane fraze *to on legetai men pollachos*. V tretjem in ključnem delu sledi obravnava in ovrednotenje povezave med logosom in *ousia-o* kot najtemeljnejšim aristotelovskim metafizičnim pojmom.*

Kritični pristop ne predpostavlja le interpretacijo najpomembnejših pojmov in večplastne povezave med njimi, temveč tudi ovrednotenje imanentne veljavnosti Aristotelovih razmišljanj, kakor tudi njihov pomen za sodobno filozofijo, še posebej za filozofijo jezika in ontologijo.

Ključne besede: Aristotel, logos, jezik, metafizika

ABSTRACT

THE NOTION OF LOGOS IN ARISTOTLE'S METAPHYSICS

In this paper we shall discuss and estimate the sense and validity of Aristotle's conception of logos in his Metaphysics. Although it is very well known that the notion of logos is neither essential nor central in Metaphysics, it is connected with the most significant concepts of this Aristotle's mayor work. The term logos is used by Aristotle in many contexts and for many things, from stings of symbols to forms, from speech to definition. He exploits the ambiguity of logos to display the common feature of thought and its referent in the world.

The purpose of this work is not to systematize unsystematic uses of that notion in order to find out the common denominator of its different meanings. However, our interest is to critically analyze some basic connotations of the word logos, and to study those aspects of the logos that are connected with some basic problems and topics of Aristotle's Metaphysics.

Despite the prevailing interpretations, in the first part of the work we shall emp-

hasize the non-instrumental meaning of Aristotle's concept of logos, furthermore we will analyze his much-discussed phrase to de on legetai men pollachos. In the third crucial part of our paper we will discuss and evaluate interrelation between logos and ousia as the most fundamental Aristotelian metaphysical concept. Critical approach presupposes not only the interpretation of the most significant concepts, and manifold connections between them, but also the estimation of immanent validity of Aristotle's reflections, as well as their importance for the contemporary philosophy, in particular philosophy of language and ontology.

Key words: Aristotle, logos, language, metaphysics

Na sledi platonistični zahtevi, da je potrebno za vse, kar trdimo ali zanikamo, navesti razlog (*logon didonai*), že na samem začetku razkrijmo motive, ki so nas navedli k izbiri pričujoče teme. Skušali bomo dokazati neutemeljenost utečene predstave, da pojem logosa nima pomembne vloge v Aristotelovi *Metafiziki*. Takšno "neutemeljeno" stališče ima svojo razširjeno zgodovino delovanja in v glavnem temelji na primerjavi s pomenom, ki ga je ta pojem imel pri predsokratikih, še posebej v Heraklitovi filozofiji.¹ Poleg tega tudi površno izobrazena filozofska zavest ve, da Aristotelov pojem logosa nima nekega kozmološkega ali tudi predvsem metafizičnega smisla, od tod pa se tudi izpeljuje napačen zaključek, da ga v *Metafiziki* ni treba posebej obravnavati. Njegovo razumevanje logosa se v glavnem povezuje s sklopom pojmov, ki so kognitivnega ali logično-lingvističnega značaja.

In vendar, četudi zmanjšamo pomen pojma logosa v kontekstu celote Aristotelove filozofije, si ne moremo pomagati, da se ne bi *strinjali* s tem, da ta pojem – disperzivnih pomenov, ki pa težijo, da se "zberajo" okrog enega središčnega pomena – ni povezan s temeljnimi vprašanji Aristotelove tako praktične kot teoretične filozofije. Tema tega eseja je tako povezanost med teoretskimi refleksijami in pojmom logosa.

Nimamo namena, da s proučevanjem različnih vidikov pojavljanja besede logos v Aristotelovem delu *Metafizika* pridemo do nekakšnega skupnega imenovalca, ki bi povezoval te raznovrstne in včasih celo medsebojno oddaljene pomene, ki so najpoprej povezani s kognitivno in jezikovno platjo logosa in z metafizičnim ozadjem tega pojma. Naš namen je v usmeritvi pozornosti na njegove tri zelo pomembne vidike. Eden je uvodne (odpirajoče) narave; sicer je povezan s Stagirčevim spisom *Politika* in njegovo slovito definicijo človeka, vendar se po našem mnenju z njim odpira razprava o Aristotelovem razumevanju logosa. Drugi del eseja je posvečen interpretaciji sintagme *to de on legetai men pollachos*, o kateri se v literaturi veliko razpravlja, in o njenih bistvenih filozofskih implikacijah. Tretji, poslednji odlomki pričujoče razprave posvečajo pozornost Aristotelovemu nepričakovanemu istovetenju logosa s temeljnim pojmom njegove "prve filozofije".

Postopek zbiranja raznovrstnih pomenov logosa ni filozofsko relevantno početje, saj do *ousia* logosa, za katero filozofu gre, ne pridemo s sistematskimi in povezanimi izpeljavami vseh njegovih konotacij, temveč prej z odkrivanjem osrednjih mest, kjer se beseda pojavlja, kot tudi z uvidi v povezanost tega pojma z osrednjimi pojmi Aristotelovih metafizičnih refleksij. Pri tem je bistvenega pomena, kakšna je narava pojma logos glede na razumevanje Aristotelove teorije ter na neki način njegove filozofije v celoti.

Jasno je, da naša interpretacija ne teži k izčrpnosti in dokončni razlagi, kar velja za

¹ Povsem poenostavljena je interpretacija, po kateri je Heraklit v svojem razumevanju logosa, sicer v rudimentarni obliki, inavguriral formalni in učinkujoči vzrok. Seveda se Heraklitovo razumevanje ne izčrpa v zgoraj navedeni, aristotelško obarvani razlagi.

sleherno interpretacijo. S tem se samo potrjujejo naše hermenevtične izkušnje. Razlaga osvetljuje svoje lastno izhodišče, nekakšen od-govor na tisto v njej izrečeno, pa četudi ta od-govor naruši temelje, na katerih razlaga sama stoji. Naš cilj je nakazati smer k Aristotelovemu razumevanju logosa s posredovanjem treh pomembnih mest njegove rabe, kjer se logos pojavlja v dveh ključnih izrekih njegove filozofije in je povezan s temeljnim pojmom njegove "prve filozofije". S prikazom treh pomembnih vidikov logosa nimamo namena podati dokončnega odgovora na zastavljena vprašanja, ki jih lahko nadalje problematiziramo.

Logos vsekakor ni eden od osrednjih pojmov filozofije Stagirca, še posebej pa ne njegove *Metafizike*. Njemu je posvečen spis *De interpretatione* kakor tudi zelo pomenljivi odlomki iz spisa *De Anima*. In vendar se beseda logos pogosto pojavlja v Aristotelovem najpomembnejšem delu, poleg tega pa je povezana s pomembnimi metafizičnimi vprašanji in temu ustrezno predstavlja ključni moment v rekonstrukciji njihovega smisla in še kako podpira našo trditev, da ima ta pojem pomembno mesto v *Metafiziki*. Načelno gledano so navidez bežne omembe včasih pomembnejše za razumevanje nekega pojma od eksplicitne tematizacije, tako da z njo niti niso nujno vselej usklajene. Govorimo o nečem, potem pa nemara prav skoz ta govor na obrobju mimogrede vznikne temeljni uvid o nečem navidez povsem drugem.

Začnimo z Aristotelovo znano definicijo človeka in *Politike* kot "*zoon logon echon*", ki bi prav lahko imela določeno metafizično ozadje, če logos interpretiramo kot človekov odnos do transcendentnega. To je precej groba interpretacija, in to ravno iz perspektive Aristotelove filozofije, v kateri je pojem logosa (kot tudi logosnega dela duše) veliko bližje razumu, zmožnosti dokazovanja in argumentacije (denimo v strogi znanosti ali dialektiki in retoriki) kot pa umskemu motrenju božanskega. Spomnimo se samo njegove definicije boga kot *noesis noeseos*.

Lahko bi celo trdili, da logos pri Aristotelu prej sodi v kontekst praktične kot teoretične filozofije,² zgodovinsko dejstvo, ki to potrjuje, pa lahko najdemo v besedah svetega Maksima Spoznavalca: "*Arche pantos agathou logos epraktos, kai praksis elogimos*" ("začetek vsega dobrega je praktični logos in logosna praksa"), čeprav v svoji pogosti in značilni rabi v *Metafiziki* takšen zaključek v celoti gledano ni točen. Povrh vsega pa Aristotel pri podajanju definicije človeka ni imel v mislih njegovega praktičnega ali teoretičnega logosa, temveč je njegov prikaz bolj načelnega značaja.

Določitev človeka kot *zoon logon echon*³ jemljemo v premislek zato, ker predstavlja izhodiščno točko za razumevanje Aristotelovega dojetanja logosa kot "smiselnega govora". "Smiselni govor" predstavlja enega od možnih prevodov logosa in to ne zgolj v tem kontekstu, vendar moramo spomniti, da nas lahko zgolj osredotočanje na prevod te besede pripelje le do zamenjave besed in nikakor ne do izčrpane predstavitve njenih bistvenih konotacij. Po drugi strani pa vsak prevod prinaša s seboj drugačno interpretacijo. Tako je denimo latinski prevod slovite Aristotelove definicije človeka kot *animal rationale* privedel do tega, da je aristotelska misel dobila nov smisel v povsem drugem zgodovinsko-filozofskem kontekstu. Logos človeka je potemtakem to, kar ima zmožnost logosa. Izrečeni stavek ni zgolj besedna igra, marveč nam razkriva več-smiselni značaj te najtežje doumljive besede grškega jezika.

² Aristotel besedo logos uporablja tudi v smislu praktičnega uma, se pravi kot sposobnost, da se z razmišljanjem in diskurzivnim mišljenjem določa delovanje. Prim. *Politika*, 1333a 25.

³ Prim. *Politika* 1253a-9-11. Aristotelovi sloviti definiciji človeka sta tesno povezani. Logos je ena od sestavin polisa. Po drugi strani je človekov govor brez skupnosti v smislu polisa gola izmenjava najpreprostejših znakov, in šele v njej pridobi smisel izrekanja (stavka, ki je lahko resničen ali lažen), polemiziranja, nasprotovanja, besednega nadkrijevanja.

Prepričani smo, da bomo z analizo te določite presegli prevladujočo interpretacijo Aristotelovega razumevanja logosa in mišljenje nasploh v poudarjeno instrumentalističnem smislu, ki se vsiljuje pri vsakem pozornem branju te definicije. Kajti logos (kot smiselni govor) ni le sredstvo, s katerim človek doseže nekaj drugega, marveč njegova usoda, na ozadju katere se razlikuje in prepozna v odnosu z vsemi ostalimi živimi bitji.⁴

Človek po Aristotelu za razliko od živali razume ne samo tisto, kar je koristno in škodljivo v danem trenutku, marveč tudi tisto, kar je zaželeno ali nezaželeno samo po sebi. Kot človekovo obeležje je tu izpostavljeno razmišljanje o sedanjosti in možnost izrekanja sodb o prihodnosti. Edino človek ima logos, kar pomeni, da lahko samo on misli in govori, tj. da smiselno govori, in da ima na ta način možnost, da sebi in drugim napravi očitno tisto, kar še ni prisotno. Če stopimo še korak naprej, bistvo človeka je, da ima sposobnost ne le da drugim predoči temporalno dimenzijo obstoja, ampak da tudi predoči svet, da govori o sebi in o drugih ter da reflektira svoj lastni govor in mišljenje.

Njegov govor ne vrši zgolj utilitarno in instrumentalno funkcijo, ne uporablja ga zgolj za doseganje nečesa konkretnega, kar je zaželeno v danem trenutku za njega samega, kakor pravilno ugotavlja Aristotel, marveč si prizadeva, da z neobstoječim zvočnim materialom (foničnim sklopom) navede kolikor toliko trdne dokaze o svetu, sebi, drugih, skupnosti, ali da sporoča teorije o tistem, kar tvori njegovo predmetno izkustvo.

Metafizično interpretacijo te trditve bi lahko dojeli in izrazili na sledeč način. Človek kot biološki *eidos*, ki se zvaja pod *genos zoon*, se od drugih živalskih *eidos*-ov razlikuje po tem, da ima zmožnost logosa. Tudi v *Metafiziki* ima *eidos* včasih pomen biološke vrste. Slovita definicija človeka iz *Politike* odpira problematiko razlage tega pojma v *Metafiziki*, in sicer zaradi dveh razlogov. Prvič, razkriva bistven vidik logosa kot "smiselnega govora", s čimer nas uvaja v antično pojmovanje racionalnosti, ki predstavlja posebno temo; in drugič, kaže nam, da se logos človeka iz definicije ne dojemata le kot zmožnost za praktično govorjenje in razsojanje, ampak tudi za teoretične in metafizične refleksije.

V *Metafiziki* ima logos celo pahljačo pomenov, začenši od vsakdanjih, osnovnih, kot so govor, stavek, izjava (tj. stavek z resničnostno vrednostjo), prek bolj kognitivnih pojmov, kot so denimo definicija (*horismos* ali *logos tes ousias*),⁵ potem razlog, argument in celo znanje (na mestu 981a 15 *Metafizike* se beseda logos uporablja v smislu abstraktnega, priučenega znanja, ki ni prežeto oziroma izpolnjeno z izkustvom), pa vse do specifičnega razumevanja logosa v ontološkem kontekstu. Vendar z naštevanjem vseh teh različnih rab in mest, kjer se pojavljajo, dobimo le bežen pregled. S tem ne vstopimo v stvar samo, ampak kakor da jo, s tem ko se obnjo obregnemo, v resnici zaobidemo.

S sistematizacijo filozofskih konotacij logosa v *Metafiziki* pridemo do treh ključnih pomenov, ki do določene mere ustrezajo trem smerem naše argumentacije. Prvi pomen je izrekanje kakršnega koli smiselnega govora, ki predpostavlja enostnost različnega, brez česar bi bilo sleherni znanje izničeno in bi kategorije identitete, občosti in univerzalnosti izgubile sleherni smisel. To prvo konotacijo in njene filozofske

⁴ Medtem ko je samo človek zmožen uporabljati apofantične sodbe, lahko po Aristotelu tudi živalim pripišemo sposobnost izmenjave smiselnih sporočil, ki so sicer zelo preprosta in služijo za zadovoljitev neke potrebe, to pa na podlagi sposobnosti razlikovanja slišanih znakov. Nekatere živali na ta način vršijo določeno obliko komunikacije. To nikakor ne pomeni, da so živali obdarjene z logosom, temveč zgolj z *dialektos*-om, ki je z logosom sicer tesno povezan. Predstavlja zelo reducirano komunikacijo z znaki, derivacijsko obliko logosa in s tem njegovo nižjo instanco. Prim. *Historia Animalium*, 535a28, 535a30, 535b1, 608a 16-21.

⁵ Aristotel precej pogosto uporablja to formulacijo, pomeni pa določitev bistva. Prim. *Met.* 1018a7, 1018a10-11, 1018b7, 1020a35-b1, 1020b7, 1036a33 itd. Navzoča je tudi v Platonovih dialogih.

implikacije smo skušali že interpretirati pri analiziranju Aristotelove definicije človeka. V tem kontekstu jo bomo poimenovali antropološki vidik logosa. Drugi vidik pojma logos, ki ga bomo skušali osvetliti, se nanaša na možnost prediciranja množstva nekemu bivajočemu, kar v skrajni konsekvenci predstavlja osrednji pomen bivajočega. Tu ima logos pomen predikacije.⁶ Tretji vidik logosa, ki sloni na drugem, predstavlja določevanje odnosa logosa in temeljnega pojma Aristotelove metafizike, pojma *ousia*. Imenovali ga bomo usiološki vidik logosa.

Cela vrsta knjig je posvečena interpretaciji stavkov z začetka knjige *Gama Metafizike*,⁷ v kateri najdemo besede "*to de on legetai men pollachos*", ali v prevodu: "bivajoče se izreka na mnogotero načinov", pri čemer Aristotel dodaja "vendar pa z ozirom na neko eno in določeno eno naravo (*pros hen kai mian tina physin*) in ne enakoimensko". Z drugimi besedami: dvoumnost bivajočega ne implicira, da njegovi različni pomeni niso podrejeni nekemu edinstvenemu načelu, niti iz tega ne sledi, da so različna bitja, ki so v *pros hen* odnosu, enakoimenska. Z drugimi besedami, enost, o kateri je tu govor, se ne izčrpa v lingvistični enosti. Kalij in Sokrat sta, predstavljata bivajoče, vendar nista enakoimenska. V osnovi lingvistične nedvoumnosti in dvoumnosti leži Aristotelovo razumevanje metafizičnega nasprotja enega in množstva.

Bivajoče in njegova logosnost⁸ kakor da oscilirata med lastno empirično mnogoznačnostjo in filozofsko težnjo, da se določena množstvenost zvede na neko enost. Le-to ima različne definicije (kot primer "zdravniške" definicije, ki ga Aristotel podaja v *Evdemovi etiki*, 1156b 19-21), ki ustrezajo različnim pomenom, vendar je eden od teh pomenov primaren. Očitno se z argumentom analogije med različnimi vidiki bivajočega – ki je imelo v srednjeveški tradiciji zelo specifičen pomen, ki se je osredotočal okrog sintagme *analogia entis* – omogoča razumevanje dvoumnosti bivajočega, ki mora biti uglašeno s *pros hen* razmerjem. Toda na osnovi same analogije ne moremo dati primata čemur koli, medtem ko "osrednja" interpretacija daje nedvomno prednost nečemu določenemu, to pa je *ousia*, kateri se druge stvari prirekajo.

Iz zgoraj rečenega sledi, da nam je blizu interpretacija,⁹ ki zagovarja "središčni"

⁶ V svoji pretežno sistematični in razdelani knjigi o predikaciji A. T. Baeck osvetljuje vse njene vidike, posebno pozornost pa posveča ravno temu Aristotelovemu stavku. Prim. Allan T. Baeck, *Aristotle's Theory of Predication*, Brill/Leiden/Boston/Koeln 2000.

⁷ Prim. Aristotel, *Met.* 1003a 34-35.

⁸ Besedilo *Kategorije* kaže isto težnjo, vendar začenja iz nasprotnega konca. Izhaja namreč iz pojmov sinonimnosti, homonimnosti in paronimnosti. Zanimivo je, da se sam Aristotel, primerjajoč bivajoče z zdravjem, v nadaljevanju citiranega stavka v *Metafiziki* poslužuje paronimov, da bi zatem uvedel kategorije, in sicer prvo kategorijo bistva, ki je brzkone bivajoče v najprvotnejšem pomenu te besede. Zastavlja se vprašanje, zakaj Aristotel uporablja lingvistične pojme, da bi nas uvedel v svoj nauk o kategorijah. Očitno je, da to, kar so za nas povsem lingvistični pojmi, za Aristotela predstavlja nekaj drugega. Vzemimo primer sinonimnosti. Aristotelovega pojma sinonimnosti (lat. *univocatio*) ne smemo mešati z modernim nominalističnim razumevanje te besede. Sinonimne niso različne besede približno istega pomena. Sinonimne so tiste stvari, ki se nanašajo na skupno ime višjega rodu ("živo bitje" je isto ime tako za "človeka" kot tudi za "osla"), katerih pojem bistva je skupen, določen s pripadnostjo enemu in istemu višjemu rodu, in se zato izkazujejo enoznačno. V mislih moramo imeti tudi ontološko in semantično-logično dimenzijo Aristotelovega pojma sinonimnosti, ki ni povsem lingvističen koncept. Glede Aristotelovega razumevanja pojma sinonimnosti in homonimnosti in paronimnosti glej Aristotel, *Cat. Ia*, I, 6.

⁹ Ta stavek je predmet različnih interpretacij in komentarjev vse od srednjega veka naprej, ki se razlikujejo ne le po smislu interpretirane celote, ampak tudi po dajanju poudarkov na različne dele te slovite Aristotelove trditve. Navedimo zdaj že klasični in vsekakor najvplivnejši knjigi o bivajočem v filozofiji Stagira, ki se ukvarjata tudi z mnogoterostjo izrekanja bivajočega. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Hildesheim, 1960; Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto, 1978.

pomen. Aristotel namreč išče tisto, kar je osrednje, centralno, kar sploh ni lingvistične in v tem kontekstu niti logosne narave. Po mišljenju Stagirca je prvo bivajoče *ousia* (lat. substantia), bitnost, gledano z lingvistične perspektive pa je primarni pomen prve substance pomen posameznih živih bitij in ne občosti ali artefaktov.¹⁰ Poudariti je treba, da se s tem dotaknemo samo enega vidika bitnosti, in sicer ravno tega iz našega konteksta.

Središčna interpretacija ustreza središčni strukturi logosa, ki vselej predpostavlja poenotenje nekega množstva v središču in v skladu z enim načelom. Če je bitnost (*ousia*) prvo bivajoče, potem so, kot je navedeno v nadaljevanju Aristotelovega teksta, vse druge kategorije na ta način, da se lahko prirekajo bitnosti. Dvournost bivajočega razodeva hierarhično ureditev tistega, čemur se bivajoče pripisuje, na ontološko prvovrstnost bitnosti in na drugostopenjskost vsega tistega, kar izrekamo o bitnosti, tj. drugostopenjskost ostalih kategorij.

Tretji vidik logosa, o katerem bo tekla beseda – in izhaja neposredno iz predhodne razprave o mnogoterosti izrekanja bivajočega in poudarjanja primarnosti bitnosti –, je povezovanje in ponekod celo istovetenje logosa z drugo substanco (*ousia*), kot denimo v *Metafiziki* 996b6, kjer je eksplicitno rečeno, da je *eidos logos*.¹¹

To poistovetenje ni ne slučajno ne absolutno niti ga ni mogoče pojasniti s kontekstom, v katerem se izreka. Aristotela na takšno identifikacijo ne napeljuje terminološka pomanjkljivost, niti ne dovolj razločen pojmovni aparat ali "nemarnost" v uporabi pojmov. Zdi se, da Stagirca vodijo drugi razlogi. Nekaj je v naravi samega logosa, kar utemljuje to poistovetenje. Po drugi strani se moramo nenehno zavedati, da s trditvijo, da je logos *ousia*, ni mišljeno poistovetenje teh dveh pojmov v vseh odtenkih.

Stališče, ki zagovarja tezo, da Aristotel izrablja nedoločeno besedo logos zato, da bi prikrikl nekatere nedoslednosti in nedorečenost svoje "prve filozofije", predstavlja načelno nerazumevanje Stagirčevega razlaganja in povezovanja pojmov. Pojmi, ki jih Aristotel uporablja pri razlagi kakega fenomena, stanja stvari ali ontološke konstitucije sveta, so medsebojno prepleteni in povezani s čvrstimi vezmi, kar še ne pomeni, da med njimi ni razlik in da te ne pridejo do izraza, ne pomeni pa tudi tega, da kdaj pa kdaj ne pride do prekrivanja pomenov. To ne pomeni, da jih Aristotel napačno uporablja. Prej nasprotno: izpostavlja različne momente njihovega izrekanja. Po drugi strani se še kako zaveda, da vsakdanji jezik, ki je tudi medij filozofije, nikoli ne more biti sistematiziran aparat terminov z okostenelimi pomeni, ki bi bili dani enkrat za vselej.

A vrnimo se k stvari sami, se pravi k povezovanju logosa z drugo substanco. Zelo

¹⁰ Pred kratkim izdana knjiga Errola Katayame, *Aristotle on Artifacts*, prikaže kompleksnejšo podobo ontološkega statusa predmetov, narejenih s človeško roko. Skuša povezati argumentacijo iz *Metafizike* z Aristotelovimi biološkimi spisi. Z vpeljavo dveh kriterijev za določanje substancialnosti, "aktualnost" in "večnost", avtor skuša rešiti in tudi izpostaviti številna vprašanja ter nove kontroverznosti v zvezi z Aristotelovim razumevanjem pojma *ousia*. Prim. E. G. Katayama, *Aristotle on Artifacts*, State University of New York 1999.

¹¹ Ta odlomek je zelo pomenljiv in v precejšnji meri potrjuje tezo, ki jo bomo obrazložili v nadaljevanju. *Eidos* je v zgoraj navedenem primeru, ki na klasičen način ilustrira teorijo vzroka, uporabljen v smislu formalnega vzroka. *Eidos* lahko na prvi pogled v tem primeru razumemo tudi kot obliko, v smislu čutno zaznavne oblike, in kot notranjo formo. Vse dileme izginejo prav s tem poistovetenjem *eidos*a in logosa, saj lahko s tem brez sleherne dvournosti pridemo do zaključka, da Aristotel na tem mestu *eidos* razume kot notranjo formo. Ta primer nam kaže, da terminološko ni "nemaren", temveč da, ravno nasprotno, skrbno pazi na rabo besed. To seveda ne implicira, da se določeni pojmi, kot recimo logos, zaradi lastne polisemije ne dajo dokončno terminološko določiti. O povezanosti logosa in druge substance podrobno govori VI. in VII. knjiga Aristotelove *Metafizike*, nakazana pa je tudi v drugih Aristotelovih delih. Recimo v knjigi *O duši* pravi, da je duša logos in *eidos*, in ne *hyle* (snov) in *hypokeimenon* (podstava, v tem pomenu latinski *substratum*). Prim. *De Anima*, 414a 13.

verjetna je interpretacija,¹² po kateri Aristotel potrebuje ustrezen ontološki okvir, da bi se dokopal do trajnih lastnosti spremenljivih, posameznih bitnosti, ki predstavljajo objekte izrekanja in spoznanja. In ravno to ga je navedlo do tega, da celoten drugi vidik bitnosti, *to ti en einai*, *eidos* (ti izrazi so v osrednjih knjigah uporabljeni *Metafizike* sinonimno) razloži kot substanco v primarnem smislu te besede in da razvije ustrezen nauk o odnosu materije in forme ter o definiciji, ki predstavlja bistvo neke individualne stvari.

Kaj navsezadnje pomeni, če rečemo, da je logos *eidos* ali tudi *to ti en einai*? Zdi se, da so v Aristotelovem mišljenju semantični, kognitivni in ontološki nivoji dosti bližje drug drugemu, kot je to sploh pripravljena priznati naša nominalistična zavest.¹³ Zgoraj rečeno pa ne implicira, da Aristotel med tremi nivoji ne razlikuje. Očitno je, da logos v osrednjih knjigah *Metafizike* nima pomena stavka, ki povezuje subjekt s predikatom, pomena, ki prevladuje v spisu *De Interpretatione*, ampak ta pojem dobi novo konotacijo. Odgovor na zastavljeno vprašanje bi morda pomenil odkritje interpretativnega ključa, s katerim bi lahko dešifrirali bistvo Aristotelove prve filozofije. Ker izvršitev te naloge zahteva veliko obsežnejšo razpravo, kot je naša, se bomo osredotočili na interpretacijo enega od značilnih mest v sedmi knjigi *Metafizike*, na podlagi katerega bomo skušali osvetliti povezanost logosa in *ousia-e*.

Na začetku 15. poglavja knjige *Zeta Metafizike* Aristotel pravi, da je bitnost dvojna: skupna celota (*synolon*) in logos. "Ena vrsta bitnosti je oblika (logos), zaobsežena skupaj s snovjo, druga pa je oblika (logos) nasploh (*holos*)".¹⁴ Dvojni vidik bitnosti je analogen dvojnemu vidiku logosa in se prek njega tudi razlaga. Logos nasploh ali logos v polnem pomenu te besede (*holos*) obsega celo pahljačo pomenov, tako definicijo kot *eidos* oziroma celoten drugi vidik bitnosti, bistvo celote posameznega, čutnega in spremenljivega. Aristotel uporablja besedo *horismos*, ki predstavlja tehnični termin za definicijo, ki je sinonim za logos, terminološko nedefiniran pojem, katerega pomeni očitno variirajo. *Horismos*, in s tem tudi logos v *Metafiziki*, ne pomeni toliko sodbe, s katero je podana definicija, kolikor prav sam definiens, se pravi združitev najbližjega roda in specifične razlike.

Toda logos ni le definicija, oziroma natančnejše, tisto, s čimer definiramo, marveč konstitutivni moment vsake posamezne bitnosti. Potemtakem predstavlja tudi notranjo formo, ki se materializira v vsaki individualni substanci, v vsaki čutno zaznavni stvari. Toda čutno zaznavne stvari so podvržene spremembam in s tem tudi uničenju. Ne morejo predstavljati nečesa obstojnega, na kar bi se sklicevale naše splošne sodbe, s katerimi skušamo določiti stvari. Kontingenten značaj materialnih entitet jim onemogoča, da bi bile predmet bodisi definicije ali dokaza. Medtem ko je po drugi strani *eidos*, se pravi logos sam po sebi kot definicija, pogoj možnosti vsake znanosti.

Aristotelovo pojmovanje bistva ali forme kot logosa v *Metafiziki* zagotavlja ontološki temelj, potreben za njegovo realistično epistemologijo in teorijo pomena. Osnovna premisa epistemologije Stagirca, ki jo najdemo v *Drugi analitiki*, je teza, da je človeški um zmožen pojmiti obče in univerzalno, ki v svetu biva na način bitnosti ali karakteristike posameznih stvari. V *Metafiziki* je definicija kakor predmeti, v katerih se isti logos realizira tako kognitivno kot materialno.

Naša raziskava različnih načinov pojavljanja logosa v Aristotelovem tekstu in njegovih različnih konotacijah nas je privedla do naslednjih zaključkov. Z definicijo

¹² Prim. Deborah K. W. Modrak, *Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press 2001.

¹³ Videti je, da je Aristotel s svojim ontološkim esencializmom dosti bližje realistični kot nominalistični poziciji, četudi njegovega stališča ne moremo razlagati s poznejšo paradigmo sholastičnega spora, pa čeprav predstavlja skupaj s Platonom enega od praočetov tega spora.

¹⁴ Prim. *Metafizika* 1039b 23.

človeka, ki ima logos, je Aristotel zasnoval načrt neinstrumentalistične teorije logosa in specifične antropološke pozicije, po kateri človek kot *eidos* pripada *genosu* živali in je dejansko zgolj najvišja letvica v *scala naturae*, a se od ostalih živalskih vrst razlikuje ravno po tem, da ima logos. Drugi del naše naloge je pokazal, da obstaja nerazvezljiva *nexus* bivajočega in njegovega dvoumnega izrekanja, poglobljanje te tematike pa nas je pripeljalo do središčnega pomena bivajočega oziroma do uvida v tisto, kar je po Aristotelovem ontološkem pojmovanju primarno bivajoče, to pa je bitnost (*ousia*).

Neposredno povezano z zgoraj rečenim je odkritje vidika logosa, ki je povezan z Aristotelovo usiologijo, kjer se jasno pokaže metafizično ozadje tega pojma. Logos ni le lingvistično-kognitivna kategorija, ki predstavlja verbalni izraz biti, temveč je tudi tisto, kar je *to ti eninai, eidos*, ali z drugimi besedami, notranja forma, ki se materializira v sleherni posamezni stvari, njena utelešena občost. Tekst torej izpostavi tri ključne vidike pojma logosa: prvič, logos je vsak smiselni govor, drugič, pomeni predikacijo, tretjič, logos je druga *ousia*. Videti je, da tretji pomen logosa popolnoma odstopa od prvih dveh konotacij. S poistovetenjem z drugimi vidiki bitnosti logos dobi ontološko konotacijo in s tem nima več samo lingvistično-logičnega smisla. S povezovanjem logosa s temeljnimi pojmi njegove filozofije smo pridobili uvid v nekatere od osrednjih refleksij Aristotelove "metafizike", kar je bil tudi osnovni motiv naše raziskave.

Celoten Aristotelov projekt v *Metafiziki* prežema težnja po razrešitvi očitne napetosti med ontološkim primatom konkretnih bistvujočih stvari v svetu in vloge tega, kar je obče v spoznanju in jeziku. Posamezne stvari so osnova za dojemanje univerzalnega kakor tudi reference jezikovnih izrazov. Do pomena občih pojmov pridemo tako, da opišemo lastnosti posameznih stvari. Po Aristotelovem mišljenju je paradigmatična *ousia* (substancia), vendar ne enostavna *ousia*, temveč sestavljena *ousia*, ki predstavlja udejanjenje logosa (v pomenu bistva) v materiji. Izpostavitev primata druge substance v osrednjih knjigah *Metafizike* ni v nobenem primeru goli slučaj. Aristotel je ravno moral utemeljiti značaj občega in univerzalnega v jezikovnem in spoznavnem "obvladovanju" sveta.

Prevedel Janko Lozar

Literatura

- Aristotel (1956): *Metaphysics*, vols. I-II, ed. W. D. Ross (z grškim tekstom), Oxford.
- Aristotel (1978): *Metaphysik* (grško-nemški, prev. H. Bonitz), Hamburg.
- Aristotel (1988): *Metafizika* (prev. Tomislav Ladan), Zagreb.
- Aristotel (1991): *Politik* (z grškim tekstom, knj. I, knj. II i III, prev. E. Schrümpf), Boudler.
- Aristotel (1993): *Historia Animalium* (grško-angleški, od IV-Vi prev. A. L. Peck, od VII-X prev. D. M. Balme), Cambridge/Mass., Loeb Classical Library.
- Aristotel (1994): *Peri Hermeneias*, (z grškim tekstom, prev. H. Weidemann), Berlin.
- Aristotel (1997): *Kategorien* (z grškim tekstom, prev. K. Oehler).
- Aristotel (1998): *Politics* (grško-angleški, prev. H. Reckham), Cambridge/Mass, Loeb Classical Library.
- Aristotel (1999): *Metafizika* (prev. Valentin Kalan), Ljubljana.
- Baeck T. A. (2000): *Aristotle's Theory of Predication*. Brill/Leiden/Boston/Koeln.
- Brentano, F. (1960): *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Hildesheim.
- Brinkmann K. (1979): *Aristoteles' Allgemeine und Spezielle Metaphysik*, Berlin/New York.
- Gadamer H. G. (1993): Mensch und Sprache. V: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen, str. 146-154.
- Katayama E. G. (1999): *Aristotle on Artifacts*, State University of New York.
- Modrak W. K. D. (2001): *Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press.
- Owens, J. (1978): *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. Toronto.

Gadamerjevo razumevanje Aristotela

MARIJA ŠVAJNCER

Univerza v Mariboru, Pedagoška fakulteta,
Koroška 160, SI-2000 Maribor

IZVLEČEK

Članek obravnava Gadamerjevo razumevanje Aristotela. Čeprav se je Gadamer eksplicitno navezoval na Diltheya, Husserla in Heideggerja, je igral v njegovi hermenevtiki posebno vlogo prav Aristotel: pomenil je miselno izhodišče, filozofsko stalnico in svojevrstno notranjo luč fenomenološkega, historičnega, estetskega in etičnega premisleka. Bil je odločilna sestavina ustvarjalno-kritičnega razumevanja antične grške filozofije ter naloga, ki nas vrača k logosu in ethosu ter prizadevanjem, da bi ju umestili v sodobni čas, v katerem smo znotraj hermenevtike dinamično in svobodno ter skušamo z njo razumevati življenje v najširšem pomenu besede.

Ključne besede: hermenevtika, razumevanje, grška filozofija, etika

ABSTRACT

GADAMER'S UNDERSTANDING OF ARISTOTLE

The paper deals with Gadamer's understanding of Aristotle. Even though Gadamer explicitly referred to Dilthey, Husserl and Heidegger, it was Aristotle who played a special role in his hermeneutics. He provided a mental background, a philosophical constant and a remarkable inner light of phenomenological, historical, aesthetical and ethical consideration. He represented a crucial component of a creative-critical understanding of the ancient Greek philosophy and an assignment to return us to logos, ethos and the endeavours to place them into the modern time, in which we are, inside hermeneutics, dynamic and free, trying to understand through it life in its widest meaning.

Key words: hermeneutics, understanding, Greek philosophy, ethics

Uvod

Sodobni nemški filozof Hans-Georg Gadamer (1900-2002) je v knjigi *Resnica in metoda* (Wahrheit und Methode, 1960) zapisal, da bo v svojih raziskavah obravnaval hermenevtični problem. Hermenevtika se ukvarja z razumevanjem in razlaganjem besedil; ta dejavnost ni omejena samo na znanost, temveč pripada celotnemu človekovemu izkustvu sveta. Filozof je imel na začetku veliko povedati o tem, kaj hermenevtični fenomen ni, se pravi, da je govoril per negationem. "Hermenevtični fenomen izvorno sploh ni problem metode. Pri njem ne gre za metodo razumevanja, s katero se besedila podrejšo

znanstvenemu spoznavanju tako kot vsi drugi spoznavni predmeti. Pri njem sploh ne gre predvsem za zgraditev gotovega spoznanja, ki bi ustrezalo metodološkemu idealu znanosti – pa vendar gre tudi za spozna(va)nje in resnico. Pri razumevanju izročila gre ne le za razumevanje besedil, temveč tudi za pridobivanje uvidov in spoznavanje resnic." (Gadamer, 2001, 11) Fenomen razumevanja je odločilnega pomena za vse človekove odnose s svetom. Filozof se je upiral univerzalni zahtevi znanstvene metodologije in si je prizadeval uveljavljati legitimnost izkustva resnice. "Aktualnost hermenevitičnega fenomena je po mojem mnenju v tem, da lahko do te legitimizacije pripelje le poglobitev v pojav razumevanja." (Gadamer, 2002, 12) V mislih je imel tudi navezovanje na zgodovino filozofije in njeno zgodovinsko izročilo, pri tem pa je razvrednotil filozofsko samopomanjševanje in primerjanje s klasičnimi filozofi, primerjanje, ki ga prevevajo občutki nemoči, češ da je pač treba priznati lastne slabosti. Takšno samopodcenjevanje je imenoval slabost današnjega filozofiranja. (Gadamer, 2001, 12) "Gotovo pa je še mnogo večja slabost filozofskega mišljenja, če kdo svoje lastne misli ne postavi na takšno preizkušnjo in raje na svojo pest igra bedaka. Čeprav je to v nasprotju z merilom raziskovanja in napredka, s katerim znanost meri sama sebe, si moramo priznati, da pri razumevanju besedil teh velikih mislecev spoznavamo resnico, ki je drugače ne bi dosegli." (Gadamer, 2001, 12)

Odnos do klasičnih filozofov oziroma velikih mislecev je pomembna sestavina Gadamerjevih razprav. Med sintagmama lahko postavimo enačaj: klasični filozofi so bili veliki misleci. Mogoče je povedati tudi drugače: ker so bili veliki misleci, so postali klasični filozofi, se pravi modroslovci, ki imajo potrjeno vrednost, veljavnost, zagotovilo pravilnosti ali celo resnice, predvsem pa so tako s svojo miselno močjo kot dilematičnostjo vedno znova zanimivi ter pomenijo izziv in miselno izhodišče. K njim se je treba vračati, se zaustaviti, se zamisliti, se poglobiti, se jih slej ko prej osvoboditi in se vrniti v lastni čas, in to samo zato, da se je sčasoma toliko slajše vračati k njim. Resnica ni lastnina, resnica je odmik in vračanje.

Problem vračanja h klasičnim filozofom je mogoče umestiti v Gadamerjevo pojmovanje hermenevitičnega univerzuma, ki se nam odpira in mi smo odprti zanj. Lotil se ga je z vidika izkustva umetnosti in zgodovinskega izročila; izkustvo resnice je bilo zanj oblika filozofiranja. "Današnje filozofsko prizadevanje se od klasične filozofske tradicije razlikuje po tem, da ne pomeni njenega neposrednega in nepretrganega nadaljevanja. Danes se filozofija pri vsej povezanosti s svojim zgodovinskim izvorom jasno zaveda svoje zgodovinske oddaljenosti od klasičnih vzornikov. To se kaže predvsem v njenem spremenjenem razmerju do pojma." (Gadamer, 2001, 13) Filozof je bil prepričan, da se je izgubila naivna nedolžnost, ki je omogočala, da je bilo pojme tradicije mogoče uporabljati za lastno misel. Naše filozofiranje določa jezik, v katerem živimo.

Problem nikakor ni preprost. Če je kaj v ozadju in če iz tega izhajamo, ni s tem prav nič narobe. Nova kritična zavest, ki jo predlaga Gadamer, ne more izbrisati genialnosti klasičnih filozofov, je kvečjemu spodbuda za samokritičnost in izvorno iskanje, ki nimata ničesar opraviti s samopomanjševanjem nietzschejanskega tipa. V sodobnem času imamo svoje filozofske naloge in načrte, toda ko se vrnemo h klasičnemu filozofu, le-ta sodeluje z nami zdaj in tukaj. Francoski eksistencialist Jean Paul Sartre (1905 – 1980) ni imel prav, ko je trdil, češ da so pomembni misleci kot nekakšne krste, ki čakajo na nas; zdaj odpremo eno, zdaj drugo (Sartre, 1981, 87), temveč gre za to, da so vsi ti, ki so miselno ustvarjali v preteklosti in so si pridobili status klasikov oziroma jim je bil ta status podeljen, še vedno živi, aktualni, naši in za nas.

Gadamer je zapisal, da je konfrontacija z grškim mišljenjem za novodobno mišljenje neke vrste srečanje s samim seboj. Grki so bili tisti, ki so s svojim lastnim mišljenjem vpeljali svetovnozgodovinsko odločitev in z uveljavitvijo znanosti utrlj pot civi-

lizaciji nove dobe. (Gadamer, 1999, 111)

Gadamer je menil, da Grki niso le iznašli imena, marveč tudi resnično nalogo metafizike, se pravi vprašanje po biti. V razpravi *K predzgodovini metafizike* (Zur Vorgeschichte der Metaphysik, 1950) je že leta 1950 napisal: "Ključ nas, ta glas Grkov, kot da bi hoteli slišati sebe same, in vendar odzvanja sem čez k nam kot klic z druge obale, ki je ne moremo nikoli več doseči, potem ko nas je močan tok oddaljil." (Gadamer, 1999, 117)

Aristotel se izhajal iz svojih predhodnikov, jih kritiziral in urejal njihove misli, pojma biti pa se je lotil povsem na novo in izvorno, je bil prepričan Gadamer, saj prav z Aristotelom končno stopamo v kraljestvo nam poznane resnice o biti. "Tisto, kar se nam dozdeva tako poznano, je nominalistična poteza v aristotelskem mišljenju. Le vsakokratno posamezno bivajoče je. Principi njegove biti, kot vse univerzalije, nimajo samostojne za-sebe-biti, so le naše pojmovne tvorbe, s katerimi pojмимо bit." (Gadamer, 1999, 126) V Aristotelovi *Metafiziki* je mogoče najti najvišje mesto v sistematiki vprašanja po biti bivajočega, pojmovanje substance, eksplikacijo logosa, definicijo bistva, zvezo med bistvom in logosom, energijo, nous in še marsikaj drugega. (Gadamer, 1999, 136)

Gadamerjevo omenjanje Aristotela in navezovanje nanj v delu *Resnica in metoda*

V knjigi *Resnica in metoda*, s katero je Gadamer zaslovel, je Aristotel (384-322 pr. n. št.) omenjen približno tolikokrat kot filozofi, ki jih je avtor eksplicitno postavil za miselno izhodišče. Na koncu uvoda v to delo je namreč zapisal: "Vestnost fenomenološke deskripcije, ki nam jo je kot dolžnost naložil Husserl, širina zgodovinskega horizonta, v katero je Dilthey umestil vse filozofiranje, in ne nazadnje prežetost obeh vzgibov s pobudo, prejeto pred desetletji od Heideggra, zaznamuje mero, ki se ji podreja avtor in katere zavezujočnost bi morala kljub nepopolni izvedbi ostati povsem jasna." (Gadamer, 2001, 14) Lahko bi govorili o svojevrstni pomnožitvi, saj je Gadamer miselno izhajal iz Aristotela in Heideggerja, Heidegger pa iz Aristotela. O tem je ohranjeno naslednje pričevanje: "Gotovo bi bila to produktivna ponovna spoznanja in bilo bi smešno, če bi govorili o Aristotelovem vplivu na Heideggra. Da je bil Aristotel Heideggru prva spodbuda, je slednji povedal sam, ko je opisal vlogo, ki jo je zanj imel spis Franza Brentana o različnih pomenih bivajočega pri Aristotelu. Spričo tega natančnega zapisa o različnih pomenskih smereh, ki jih je vseboval pojem biti pri Aristotelu, ga je vznemirilo vprašanje, kaj je skrito za to nevezano mnogoterostjo." (Gadamer, 1999, 158) V zgodnjih marburških letih bi morali sedeti v predavalnici, je rekel Gadamer, da bi izmerili, koliko je bil Aristotel navzoč v Heideggerjevem mišljenju. Leta 1922 je Gadamer zbolel in ni mogel biti zraven ter neposredno spoznavati Heideggerjevega interpretiranja Aristotela. Martin Heidegger je obljubil je, da bodo predavanja izšla, vendar se to ni zgodilo. V prepisu se je bilo mogoče seznaniti samo z uvodom, z analizo hermenevtične situacije, v kateri se nam Aristotel prikazuje. Čeprav je Heidegger v marburških letih uveljavil nasprotni zasnutek metafizike, je v njegovi interpretaciji Aristotel prišel do besede kakor kak sodobnik; tu in tam celo ni bilo mogoče ločiti Aristotelovih misli od Heideggerjevih. (Gadamer, 1999, 170)

Ko se avtor loteva sodobnih vprašanj, navadno zapiše, da je o tem govoril že Aristotel. Vrača se h knjigi *O duši, Metafiziki, Nikomahovi etiki, Evdemovi etiki, Veliki etiki, Politiki, Retoriki in Poetiki*. Antični sistematik mu rabi za pojasnjevanje terminoloških posebnosti in razlik, sočasno je pripisan velik pomen etiki in estetiki. Prvi je na primer prikazal nasprotje med sophia in phronesis. (Gadamer, 2001, 30). V grški etiki je bil prav Aristotel tisti, ki je ustvaril etiko mesotes, ki je po Gadamerjevem mnenju v globokem in obsežnem pomenu etika dobrega okusa. Kreposti in pravilnega obnašanja se je mogoče naučiti, sodita pa v etično pragmatičnost; pri vsem tem je odločilnega pomena

logos. (Gadamer, 2001, 45) Kar zadeva estetiko, je Aristotel pokazal, da se vsa aisthesis usmerja na neko občje; če ima vsak čut specifično področje, potem to, kar je v njem neposredno dano, ni občje. "Toda specifična zaznava kake čutne danosti kot taka je ravno abstrakcija. V resnici vidimo to, kar nam je čutno dano v posameznosti, vedno glede na občje." (Gadamer, 2001, 84) V poglavju o igri se je Gadamer vrnil k Aristotelovemu stališču iz Politike in zapisal, da se igra dogaja zaradi razvedrila. (Gadamer, 2001, 93)

Ob pojmu posnemanja v umetnosti je omenil Aristotelovo pisanje o tem, da se otroci radi maskirajo, zato da bi bil pripisan pomen njihovih maski, ne pa da bi se skrivali ali prenaresjali. Razkrito naj bi bilo prav to, kar otrok predstavlja. (Gadamer, 2001, 102) Gadamer je poudaril, da je spoznavni smisel mimezis prepoznanje, in dodal Aristotelovo misel iz *Poetike*, češ da umetniška stvaritev doseže, da se celo neprijetne stvari pokažejo v prijetni obliki, spretnosti in veščini pa velja šele sekundarni interes. (Gadamer, 2001, 102-103)

Avtor je omenil, da se je Aristotel za označitev načina biti apeirona navezoval na bit dneva in tekmovanja, se pravi praznika. Paruzija božjega je bila za Aristotela najpristnejša bit in energija. "Izhajajoč iz običajnega časovnega izkustva sukcesije, te časovne narave ni mogoče dojeti. Dimenzija časa in njegovo izkustvo dopuščata razumeti vračanje praznika le kot zgodovinsko. Eno in isto se ob vsaki ponovitvi vrača. V resnici pa praznik ni en in isti, temveč je, kolikor je vedno neki drug. Bivajoče, ki je le, kolikor je vedno neko drugo, je na radikalen način časovno. Svojo bit ima v postajanju." (Gadamer, 2001, 110) Od Aristotela je torej treba preiti k Heideggerju, in Gadamer to tudi stori.

Skoraj samoumevno je, da se je Hans-Georg Gadamer ob primeru tragičnega vrnil prav k Aristotelu, saj je sistematikova *Poetika* predmet novih in novih razprav. Njegova teorija tragedije mu je rabila kot primer za strukturo estetske biti nasploh. Gadamer je zavrnil predvidevanje, da se problem nanaša samo na dramatično, in zatrdil, da ga je mogoče razširiti tudi na druge umetniške zvrsti, zlasti na ep, sočasno pa naj ne bi bil samo umetniški pojav, temveč sestavina življenja. (Gadamer, 2001, 114) "Če torej začnemo pri Aristotelu, bomo dobili na vpogled celoto tragiškega pojava. Aristotel je v svoji znameniti definiciji tragedije za problem estetskega, kot smo ga začeli eksponirati, podal odločilen namig, ko je pri določitvi bistva tragedije upošteval tudi učinek na gledalce." (Gadamer, 2001, 115) Tragično dogajanje vpliva oziroma deluje na gledalca prek eleosa in phobosa. Gadamer je mnenil, da je v tradicionalnem prevodu teh afektov s sočutjem in strahom odzvanjal subjektivni ton, saj pri Aristotelu ni šlo za sočutje, temveč je eleos pomenil žalovanje, ki se mu človek preda ob tem, kar imenujemo žalostno. Phobos pomeni tudi srh, tesnoba srh. Tudi prevod očiščenja omenjenih afektov naj bi bil sporen. Kaj naj bi bilo sploh nečisto? "Zdi se mi, da je odgovor ta: izpostavljenost žalovanju in srhu pomeni bolečo razdvojitvev." (Gadamer, 2001, 116) Tragiška katastrofa učinkuje tako, da se ta razdvojenost odpravi. Nismo več razdvojeni od tega, kar je, in lahko se vrnemo k samim sebi. Teorija o tragični krivdi po Gadamerjevem mnenju pri Aristotelu še ne igra nobene vloge.

Avtor je samo omenil Aristotelovo spoznanje o lepem, češ da mu ni dopustno nič odvzeti in nič dodati, ne da bi ga s tem v trenutku uničili. (Gadamer, 2001, 120) Prav tako je ostal le pri omembi nauka o dynamis oziroma zmožnosti duše. (Gadamer, 2001, 174) Duša je pri Aristotelu rast sama v sebi. (Gadamer, 2001, 177)

Nekoliko dlje pa se je zaustavil pri Aristotelovi analizi pojma dedukcije. Aristotel je v *Metafiziki* govoril o enovitosti izkustva, ki jo je mogoče sestaviti iz mnogih posamičnih zaznav, ta enovitost pa je zanj enovitost občega. Izkustvo je pri Aristotelu šele predpostavka znanosti. Kar je skupno posameznim opazovanjem, omogoča predvidevanje. "Vsekakor si je treba zapomniti, da občost izkustva, o kateri govori Aristotel, ni občost pojma in znanosti." (Gadamer, 2001, 290) Občost pojma in možnost znanosti

se pri Aristotelu šele razvijeta iz občosti izkustva. Gadamer je poudaril, da ima občost pojma zanj ontološki prius, pri izkustvu pa igra vlogo le njegov prispevek k oblikovanju pojma. (Gadamer, 2001, 291)

Gadamer je opozoril na znamenito mesto v Aristotelovi *Metafiziki*, odlomek, v katerem je antični sistematik premišljeval o dialektiki kot zmožnosti, da tudi ločeno od bistva raziskujemo nasprotja in ugotavljamo, ali se tega lahko loteva ista znanost. To naj bi bila očitno splošna značilnost dialektike. (Gadamer, 2001, 300)

Avtor je citiral Aristotelovo misel, da je najti pravilne prispevke isto kot odkriti podobnost med stvarmi. Na začetku rodovne logike je po Gadamerjevem mnenju predhodna stvaritev jezika. "S tem se ujema, da Aristotel načinu, kako postane pri govorjenju o rečeh viden red stvari, povsod pripisuje največji pomen." (Gadamer, 2001, 350) Aristotel se je z odslikavo reda bistev in osvoboditvijo od vseh jezikovnih naključnosti navezoval na enovitost govorjenja in mišljenja, je bil prepričan Gadamer. Dogovor pri Aristotelu je hermenevtik razumel kot sporazumetje, na katerem se utemeljuje skupnost ljudi in njihovo soglasje o tem, kaj je dobro in pravilno, in kot način biti jezika. Jezikovno oblikovanje pojmov je bilo za klasika nedogmatsko in svobodno. (Gadamer, 2001, 351)

Avtor je v nadaljevanju Aristotela omenjal bolj na kratko – na primer stavke o bogu, večnem vračanju, problemu, logosu, retoriki kot dynamis in ne techne, podobi pravega življenja, pomenu tega, kar slišimo, itd., zapisal pa je tudi zanimivo misel: "Na velikem ozadju tradicije praktične (in politične) filozofije, ki sega od Aristotela do praga devetnajstega stoletja, se kaže – gledano filozofsko – samostojnost spoznavnega prispevka, ki sestoji v navezavi na prakso. Tu se konkretno posamezno izkazuje ne le kot izhodiščna točka, temveč kot vedno določujoči moment vsebine občega." (Gadamer, 2001, 423) Zavrnil je očitke, češ da so hermenevtične znanosti restavrativno obnovile Aristotelovo kvalitativno podobo sveta, in priznaval predznanje, pridobljeno iz jezikovne orientiranosti v svetu, predznanje, ki je imelo za podlago prav Aristotelovo misel in je odločilno za obdelovanje življenjskega izkustva, razumevanje jezikovnega izročila in družbeno življenje nasploh. "Takšno predznanje gotovo ni kaka kritična instanca proti znanosti in je samo izpostavljeno vsakršnemu kritičnemu ugovoru, ki ga nanj naslavlja znanost – vendar pa je in ostaja nosilni medij vsega razumevanja." (Gadamer, 2001, 427)

Gadamerjev dialog z Aristotelom v Resnici in metodi

V poglavju Temeljne poteze hermenevtičnega izkustva je Hans-Georg Gadamer namenil Aristotelu razdelek Hermenevtična aktualnost Aristotela. Pri hermenevtičnem problemu gre za razmerje med obćim in posebnim. "Razumevanje je tedaj poseben primer aplikacije občega na konkretni in posebni položaj. S tem dobi za nas poseben pomen *Aristotelova etika*, ki smo se je dotaknili že v uvodnih razmislekih o teoriji duhovnih znanosti." (Gadamer, 2001, 259) Gadamer je sodil, da Aristotel ni tisti, pri katerem bi morali iskati hermenevtični problem, pomembno pa je ustrezno proučiti vlogo, ki naj jo igra razum pri nravnem delovanju. Prav to je bilo tisto, kar je Gadamerja tukaj zanimalo, namreč um in vednost, ki nista razločena od nastale biti, temveč ju nastala bit določa in sta zanj določujoča. "Aristotel postane s svojo omejitvijo sokratsko-platonskega 'intelektualizma' pri vprašanju o dobrem, kot je znano, utemeljitelj etike kot discipline, ki je samostojna glede na metafiziko." (Gadamer, 2001, 259) V nasprotju s Platonom ga zanima, kaj je dobro za človekovo delovanje, ter kreposti in vednosti povrne pravo mero. "V tem smislu Aristotel postavlja 'ethos' nasproti 'physis' kot področje, ki sicer ni brez pravil, ki pa ne pozna zakonitosti narave, temveč spremenljivost in omejeno veljavnost človeških pravil in načinov ravnanja." (Gadamer, 2001, 259) Človek

mora v konkretnem primeru moralnega ravnanja odkriti, kaj je treba storiti glede na splošne zahteve. Filozofska etika postane metodično težak problem, hkrati pa problemu metode daje moralno relevantno, je bil prepričan Gadamer, in opozoril, da je že Aristotel dvomil o najvišji natančnosti pri etiki kot praktični filozofiji. Filozofska etika naj bi z obrisnim razjasnjevanjem pojavov nravni zavesti pravzaprav pomagala, da bi si prišla na jasno o sami sebi. Posebno razmerje med nravno bitjo in nravno zavestjo v Aristotelovi etiki je Gadamer proučeval s splošnim Aristotelovim načelom, ki je govorilo o tem, da je problem metode povsem določen s predmetom. Antični sistematičar mu je pomagal pri omejevanju in zmanjševanju vpliva objektivirajočih metod moderne znanosti in je imel za posledico napačno popredmetenje. Aristotelovo vodenje po Gadamerjevem mnenju ni bilo predmetno, temveč je človeka neposredno zadevalo, da mora kaj storiti. (Gadamer, 2001, 260) Pomembna je bila naslednja Gadamerjeva ugotovitev: "Iz razmejitve med nravnim in matematičnim vodenjem se duhovnoznanstvena hermenevtika gotovo ne bi mogla ničesar naučiti. Nasproti takšni 'teoretični' znanosti sodijo duhovne znanosti prej tesno skupaj z nravnim vodenjem. So 'moralne znanosti'. Njihov predmet sta človek in to, kar ta ve o sebi. O sebi pa ve, da je delujoči, in vednost, ki jo ima na ta način, ne želi ugotoviti, kaj je. Delujoči ima prej opraviti s takim, ki ni vedno tako, kot je, ampak bi lahko bilo tudi drugače. V njem odkrije, kje mora začeti delovati. Njegovo vodenje usmerja njegovo *delovanje*." (Gadamer, 2001, 261)

Gadamer se je vprašal, kakšen pomen ima pri Aristotelu tehne – spretnost, in skušal najti točko, na kateri bi lahko povezal analizo nravnega vodenja pri Aristotelu s hermenevtičnim problemom modernih duhovnih znanosti. "Pri hermenevtični zavesti gotovo ne gre ne za tehnično ne za nravno vodenje. Toda obe te obliki vodenja vsebujeta *isto nalogo aplikacije*, v kateri smo prepoznali osrednjo problemsko razsežnost hermenevtike." (Gadamer, 2001, 161) Med naučenim in izkušnjami vlada svojevrstna napetost. Aristotel formulira drzno, enkratno razliko, saj človek samega sebe ne more izdelati, kot lahko napravi kaj drugega. Vodenje, ki ga ima človek pri tem o samem sebi, Aristotel imenuje sebe-vodenje ali za-sebe-vodenje. Gadamer je menil, da je s tem ustrezno razmejil sebe-vodenje nravne zavesti od teoretičnega vodenja, prav tako pa tudi od tehničnega vodenja, čeprav je ta razmejitev težja naloga. "Iz Aristotelove analize phronesis si lahko usvojimo niz momentov, ki odgovarjajo na to vprašanje. Kajti ravno vsestranskost, s katero zna Aristotel opisovati pojave, je odlika njegove prave genijalnosti." (Gadamer, 2001, 262-263)

Stvari se po Gadamerjevem mnenju močno zapletajo, saj obstaja razlika med tem, česar se je mogoče naučiti – tehne, in nravnim vodenjem, pri katerem ne gre za naučeno. Tudi aplikacija ni danost, saj je uresničljiva tedaj, kadar imamo kaj v lasti, pri vrlinah pa gre pogosto za navezovanje na vzore. Problem posameznega in splošnega se očitno razširja na razmerje med konkretnim in abstraktnim. "Aristotel pokaže, da je vsaka postava v nujnem napetostnem razmerju s konkretnostjo delovanja, kolikor je obča in zato ne more vsebovati praktične dejanskosti v vsej njeni konkretnosti." (Gadamer, 201, 264)

Gadamer je pri Aristotelu odkril tudi obračanje proti skrajnemu konvencionalizmu ali zakonskemu pozitivizmu, ko je postavljala razliko med tem, kaj je nravno prav, in kaj je zakonsko prav. Tisti, ki so videli v tem preprosto razliko med nespremenljivostjo naravnega prava in spremenljivostjo pozitivnega prava, sodi Gadamer, Aristotela niso ustrezno razumeli, saj niso domeli globine njegovega uvida. Nespremenljivo pravo se je pri klasiku namreč navezovalo samo na bogove, medtem ko sta bili pri ljudeh spremenljivi tako zakonsko kot naravno pravo. (Gadamer, 2001, 264) Vprašanje naravnega prava pri Aristotelu je Gadamerja zanimalo zaradi načelnega pomena, kajti vsi ljudje, tudi učitelj etike, so zajeti v nravno-politične vezi. Nravno vodenje zadeva

pravilno življenje kot celoto. Gadamer je trdil, da smoter in delovanje ne moreta biti predmet absolutno naučljivega vedenja.

Gadamer je skušal biti v svojem razumevanju Aristotela drugačen od drugih in inovativen. Tako je na primer zapisal: "Če povzamemo opis etičnega fenomena in posebno kreposti npravnega vedenja, ki ga podaja Aristotel, in ga navežemo na naše spraševanje, tedaj se Aristotelova analiza dejansko pokaže kot nekakšen *model problemov, ki so zajeti v hermenevtični nalogi*. Tudi mi smo se prepričali o tem, da uporaba/aplikacija ni dodani in prigodni del pojava razumevanja, temveč ga določa vnaprej in v celoti. Tudi tu uporaba/aplikacija ni bila nanašanje nečesa občega, kar bi bilo vnaprej dano, na posebni položaj. Interpret, ki ima opraviti z izročilom, si skuša to aplicirati. Toda tudi tu to ne pomeni, da je izrečeno besedilo zanj dano in razumljeno kot nekaj občega in je šele tako aplicirano na posebno uporabo. Interpret namreč ne želi prav nič drugega kot to obče – besedilo – razumeti, se pravi, razumeti, kaj govori izročilo, kaj je smisel in pomen besedila. Da bi to razumel, pa ne sme odvrčati pogleda od samega sebe in konkretnega hermenevtičnega položaja, v katerem je. Če sploh želi razumeti, mora besedilo navezati na ta položaj." (Gadamer, 2001, 268)

Aristotel se je eksplicitno in implicitno ukvarjal z etiko v vseh svojih najpomembnejših delih: *Organonu*, *O duši*, *Metafiziki*, *Nikomahovi etiki*, *Evdemovi etiki*, *Veliki etiki*, *Politiki*, *Retoriki* in *Poetiki*. Precizna logična stališča iz *Organona* je bilo mogoče aplicirati na etiko in se vpraševati o koherentnosti, validnosti, resničnosti in pravilnosti moralnih sodb, *Metafizika* omogoča povezovanje ontologije in etike, širok sklop vprašanj o substanci, univerzalijah, kategorijah, kavzalnosti in relaciji, *Politika* je odločilnega pomena, saj je bila etika tej znanosti podrejena, posamezno in razmerja med ljudmi so vseeno odločilna sestavina relacije posamezno in skupno, *Retorika* pa je pomenila vez med politiko in etiko, kajti stališča je bilo treba artikulirati in jih napraviti slišna. Aristotel je filozofijo razdelil na teoretsko, praktično in poetično, v praktično so sodile etika, ekonomika in politika. Večkrat je poudaril, da mu gre za delovanje in omenjal dobrega človeka.

Gadamerjev odnos do Aristotela v nekaterih drugih razpravah

V spisu *Človek in jezik* (Mensch und Sprache, 1966) se je Hans-Georg Gadamer zaustavil pri klasični definiciji človeka, ki jo je uveljavil prav Aristotel; po tej vsebinski opredelitvi pojma je človek bitje, ki ima logos. "V zahodni tradiciji je definicija postala kanonična v obliki, ki človeka opredeljuje kot *animal rationale*, razumno živo bitje, tj., človek se od drugih živali razlikuje po sposobnosti mišljenja." (Gadamer, 1999, 45) Gadamer je izrazil pomisleke o tem, da so grško besedo logos prevedli v pomenu razuma, saj bi bilo po njegovem mnenju veliko bolj ustrezno govoriti o jeziku. Spomnil je na Aristotelovo razlikovanje med človekom in živaljo: tudi živali imajo svojevrstno sporazumevanje, saj druga drugi pokažejo, kaj jim povzroča ugodje ali bolečino, prvo iščejo, druge se izogibajo, samo ljudem pa je bil dan logos, ki omogoča, da drug drugemu napravijo očitno, kaj jim koristi ali škoduje, in tudi, kaj je pravično in kaj krivično. Človek je živo bitje, ki ima jezik, z njim pa je zmožen živeti in delovati v skupnosti. (Gadamer, 1999, 45)

Pomembno Aristotelovo spoznanje ni postalo samoumevno. "V resnici pa zahodno filozofsko mišljenje bistva jezika nikakor ni postavilo v središče." (Gadamer, 1999, 46) Tukaj se spet pojavlja stalnica Gadamerjeve filozofske pisave, s katero vedno znova opozarja na stereotipe, površnost in prehitro sklepanje v zahodni filozofski misli. K temu bi lahko dodali tudi predpostavko o nenatančnem branju in razumevanju Aristotelove filozofije. Treba bi se bilo zamisliti, kaj je antični sistematik v resnici rekel, k

čemu nas je spodbujal, s čim je bil zavezujoč in daleč pred svojim časom. Morali bi se spet vprašati, ali si nismo vzeli dovolj časa zanj in smo bili vse prekmalu zadovoljni s tem, kar so nekateri filozofi odkrili v njem. Branje in razumevanje Aristotela bi zato morali podvojiti: to bi pomenilo novo poglobitev v izvirnega Aristotela, zaustavitev pri interpretacijah in nato premislek, koliko le-te vzdržijo kritično preverjanje. Ne prvo in ne drugo naj se nikakor ne bi končalo.

Gadamer je poudaril, da beseda logos ne pomeni le mišljenja in govora/jezika, marveč tudi pojem in zakon. Mišljenja oziroma pridobivanja obćih pojmov se je mogoče naučiti; tudi o tem nas je poučil že Aristotel, pravi Gadamer. Pri tem so pomembni tako izkustvo, iskanje skupnega, abstrahiranje kot tudi odkrivanje stalnosti. Gadamer je iz tega sklepal o tem, da smo v svojem mišljenju in spoznavanju vedno že ujeti v jezikovno razlago sveta, tako rekoč vrašćeni vanjo. "V tem oziru je jezik pravzaprav sled naše končnosti. Je namreč vedno onkraj nas." (Gadamer, 1999, 49) Za jezik so odločilnega pomena samopozaba, brezjaznost in univerzalnost. Potek pogovora je podoben igri. "Tako je jezik resnična sredina človekove biti, če ga le vidimo na tistem področju, ki ga zapolnjuje samo on; na področju človekovega sobivanja, sporazumevanja, nenehno naraščajočega soglasja, ki je za človekovo življenje tako nepogrešljivo kot zrak, ki ga dihamo. Človek je resnično, kot je rekel Aristotel, bitje, ki ima jezik. Za vse, kar je človeško, dopustimo, da si to tudi povemo." (Gadamer, 1999, 53)

Tako Aristotel ni samo Gadamerjevo miselno izhodišće, temveč je sestavina njegovega ustvarjalnega opusa, resnica znotraj njegovega samostojnega mišljenja, nekakšna luč, brez katere celota ne bi bila to, kar je. Aristotel je tisti, ki je imel prav. Včasih je probleme samo nakazal, vendar je tudi s tem pokazal pot.

V Gadamerjevem spisu *Fenomenologija, hermenevtika, metafizika* (Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik, 1983) je igral pomembno vlogo tudi Aristotel. Stavek protislovja je imenoval za najbolj zanesljivo načelo (Gadamer, 1999, 65), duša ni bila zanj nič drugega kot delujoča resničnost (Gadamer, 1999, 68), Heideggerja pa je celo razglasil za njegovega neposrednega učenca. "Heidegger je hodil v šolo pri Aristotelu, pri katerem dejansko ne obstaja niti samozavest kot 'samolastna' zavest niti subjekt kot subjektiviteta niti ego transcendentne subjektivitete. S posegom na edinstveno aktualizirane Aristotela je Heideggerju uspelo, predvsem ob vodilni niti retorike in etike v samem Aristotelu, zaslediti nastavke, ki kažejo preko njegove lastne 'prve filozofije', preko njegovega pojmovanja dojetja biti kot prisotnosti, substance, bistva, in napraviti vidno enostranost dogmatične dedišćine Grkov, ki doseže svoj višek v prvenstvu samozavesti v novem veku." (Gadamer, 1999, 69) Na vprašanji, ali je tesnoba resnično pričakovanje prihodnjega zla in ali je upanje pričakovanje prihodnjega dobrega, je Gadamer odgovoril, da moramo glede notranje časne tubiti postaviti v ospredje prihajajoče, Aristotel pa nam je nakazal le tako imenovano prednostno izbiro. "Nezadovoljnost te ontološke ujetosti v prisotnosti bivajočega je Heideggerja navdahnila in vodila k obnovitvi vprašanja biti v obzoru časa, s katerim je hkrati z enim udarcem odčaral sočasno problematiko historizma." (Gadamer, 1999, 69)

V spisu *Dekonstrukcija in hermenevtika* (Dekonstruktion und Hermeneutik, 1988) se je Gadamer zamislil nad Heideggerjevimi premagovanjem ali prebolevanjem metafizike. Filozofija v svojem zahodnem pomenu se je razvila v Grćiji; tam so nastali pojmi v grškem jeziku. Aristotel je v *Metafiziki* ponazoril razvoj pojmov iz jezikovne rabe. Ko so bili grški pojmi prevedeni v latinščino, se je dogodila odtujitev, zato je nujna dekonstrukcija. "Skrepele pojmovne skovanke more privedi nazaj v izvirno miselno izkustvo, da bo le-to lahko tudi spregovorilo." (Gadamer, 1999, 82) Tudi spis *Hermenevtika in ontološka diferenca* (Hermeneutik und ontologische Differenz, 1989) se je nanašal tako na Heideggerja kot na Aristotela. Ko se je Gadamer vpraševal o

razliki med ontičnim in ontološkim, je menil, da je treba ugotoviti, kaj pomenita bit na eni strani in božansko in bog na drugi strani. Aristotel je pri utemeljevanju metafizike že govoril o bivajočem kot bivajočem, ki je po Gadamerjevem mnenju pomenilo bit. Pri antičnem sistematiku je bilo mogoče najti samointerpretiranost človekovega bivanja. "Heidegger je z že omenjeno zabeležko 'Nazaj k Aristotelu' Očitno mislil, da se mora učiti od samorazlaganja tubiti, ki ga je odkril pri Aristotelu, in od veličastne miselne discipline." (Gadamer, 1999, 95) S klasikom je skušal misliti najvišjo bit kot gibanost, to pomeni, da se giblje, da je energiea. (Gadamer, 1999, 97-97) Heidegger naj bi se bil vračal k Aristotelu zaradi kritike teologije; krščanska teologija si je od Aristotela sposodila pojmovnost. "Gre nam torej za to, da si dopovemo, da ne živimo več v grških začetkih. Ponovno srečanje z Aristotelom in celotno grško mislijo, ki je stoletja obvladovala zahodno zgodovino, ne spremeni nič pri tem, da smo nepreklicno zaznamovani s svojo lastno zahodno dediščino. Nedvomno se zdaj pokaže, da so te miselne tradicije v nasprotju z izvirnimi začetki zakrivanja. Vendar pa ima tudi sleherni zakritje svojo življenjsko funkcijo. To vemo vsi. Kaj bi bilo življenje brez pozabljanja? In vendar smo pred nalogo, da v svojem mišljenju odstranimo zakritja, se vrnemo k izvirnim izkustvom in jih dvignemo v pojem. Vzor za to nam ostaja grško mišljenje." (Gadamer, 1999, 98) Ko se spominjamo Grkov, napredujemo po lastni poti.

Grki so imeli prav, ko so poleg dejstva razuma postavili družbeno oblikovanost – ethos, je zapisal Gadamer v razpravi *Grška filozofija in novodobno mišljenje* (Die griechische Philosophie und das moderne Denken, 1978). Pojem ethos je za družbeno oblikovanost uporabil Aristotel. Ljudje sami sebi nismo predmet, temveč imamo možnost svobodne odločitve. "Zdi se mi, da je ena največjih zapaščin grškega mišljenja našemu mišljenju prav to, da je grška etika na tem temelju resnično živetelega življenja pustila dovolj prostora fenomenu, ki je v novejšem času komaj še tema filozofske refleksije; to je tema prijateljstva, namreč *philia*." (Gadamer, 1999, 114) V filozofski obliki pomeni solidarnost, le-ta pa je forma empirije sveta in družbene dejanskosti ter predhodnica vsake veljavnosti in delovanja institucij, gospodarskih sistemov, pravnih ureditev in družbenih navad. (Gadamer, 1999, 114-115)

Seveda s tem problematika še zdaleč ni izžrpana, saj je Gadamer pisal tudi o Aristotelovem pojmovanju *physis* in Heideggerjevi interpretaciji, razmerju med mladim in zrelem Heideggerjem do Aristotela, o Aristotelovem prvem gibalcu, Aristotelovi kritiki Platona, sholastičnem prevzemanju Aristotelove filozofije, teleološkosti, kategorijah, vzročnosti itd.

V sodobni slovenski filozofiji so se z Gadamerjevo hermenevtiko in njegovim odnosom do Aristotela ukvarjali nekateri filozofi in drugi teoretiki. Franci Zore je problem obravnaval v relaciji logosa in biti (*Obzorja grštva*, 1999), Dean Komel je menil, da ga je pri nas sicer zasenčil Heidegger, vendar je v sodobno filozofijo vnesel toliko tehtnih premislekov, da je branje Gadamerja vsekakor smiselno in pomembno (Komel 1999, 215), Borut Pihler in Tine Hribar sta bila avtorja obširnih hermenevtičnih analiz, Ivo Urbančič je s študijo o Diltheyu pripravil pot za ustrežnejše razumevanje Gadamerja, Valentin Kalan je uveljavil celovito in strokovno pretehtano informacijo o grški filozofiji in interpretacijo le-te, Vekoslav Grmič je hermenevtiko povezoval s teološkimi vprašanji, Darko Dolinar pa se je poglobil tako v Gadamerjevo hermenevtiko in njeno povezanost z drugimi smermi kot tudi v njen vpliv na Slovenskem.

Sklep

Hans-Georg Gadamer se je zapisal v fenomenološko tradicijo evropske filozofije. Opis te tradicije je treba dopolniti s Heideggerjevim vplivom mišljenja biti, Diltheyevim

historizmom in Husserlovo utemeljitvijo fenomenologije. Zavezovala ga je tudi kulturno-umetniška produkcija. Jemal si je svobodo razumevanja in interpretiranja, ki sta bili obarvani literarno, esejistično in figurativno. Velikokrat je probleme samo nakazoval in jih ni širše izpeljal. Osvobajal se je eksaktnosti, logično strogega argumentiranja in dopuščal miselno širino, ki je bila utemeljena v njegovem razumevanju hermenevtike, se pravi navezovanju na življenje v najširšem pomenu, možnosti, minljivosti, dvojnosti, odprtosti in dialoščnosti. Vedno znova se je navezoval na historični in družbeni kontekst.

Gadamer je bil poznavalec in natančni bralec Aristotelove filozofije. Študiral ga je v originalu in ohranjal njegove termine, ne da bi jih zmeraj tudi prevajal. Zdelo se mu je samoumevno, da so splošno uveljavljeni in zasidrani v naši kulturi. Opozarjal je na poenostavitve in napačno razumevanje ter prehitro in površno sklepanje o klasikovih spoznanjih. Aristotelu je pripisoval pomembno vlogo v sodobni filozofiji: imel ga je za filozofsko stalnico, ki je pomenila tako začetek kot nadaljevanje, tako vračanje kot nepretrganost. Ohranjal je njegovo poglavitno sporočilo in ga interpretiral z vsem spoštovanjem in resnostjo.

LITERATURA

- Aristotel (1964): *Nikomahova etika*. Prevod K. Gantar. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Aristotel (1965): *Organon*. Beograd: Kultura.
- Aristotel (1970): *Politika*. Beograd: Kultura.
- Aristotel (1982): *Poetika*. Prevod K. Gantar. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Aristotel (1989): *Retorika*. Zagreb: Naprijed.
- Aristotel (1993): *O duši*. Prevod V. Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel (1999): *Metafizika*. Prevod V. Kalan. Ljubljana: Založba ZRC.
- Barnes, J. (1999): *Aristotel. Dodatek: Metafizika*. Prevod D. Merhar, B. Vezjak, Šentilj: Aristej.
- Dilthey, W. (1980): *Izgradnja istorijskega sveta u duhovnim naukama*. Beograd: BIGZ.
- Dolinar, D. (1991): *Hermenevtika in literarna veda. Literarni leksikon. 37. zvezek*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Dolinar, D. (2001): *Gadamer, filozofska hermenevtika in znanosti*. V: H.-G. Gadamer (2001). *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura. Str. 443-468.
- Gadamer, H.-G. (1980): *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*. Tuebingen: Mohr.
- Gadamer, H.-G. (1983): *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, H.-G. (1989): *Das Erbe Europas. Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, H.-G. (1997): *Hermenevtika in ontološka diferenca (1989)*. Prevod A. Leskovec. Ljubljana: Phainomena. VI. 21-22. Str. 19-33.
- Gadamer, H.-G. (1999): *Izbrani spisi*. Prevod M. Benedik, V. Kalan, B. Klun, S. Knop, A. Košar, A. Leskovec, F. Zore. Ljubljana: Nova revija.
- Gadamer, H.-G. (2001): *Resnica in metoda*. Prevod T. Virk. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Heidegger, M. (1997): *Bit in čas*. Prevod T. Hribar, V. Kalan, A. Košar, D. Komel, A. Tronkli Komel, I. Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, T. (1993): *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, T. (1995): *Fenomenologija II*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kalan, V. (1981): *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Komel, D. (1999): *Gadamerjeva hermenevtika kot metoda in interpretacija*. V: H.-G. Gadamer (1999). *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija. Str. 209-215.
- Pihler, B. (1991): *Problemi hermenevtike I, II*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Sartre, J. P. (1981): *Filozofija – estetika - politika. Izbrana dela 7*. Prevod M. Hribar. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Urbančič, I. (1976): *Temelji metode moči. Problem filozofske hermenevtike kod Diltaja*. Beograd: Mladost.
- Zore, F. (1997): *Obzorja grštva*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Tri ravni Heideggrove misli

ROK SVETLIČ

Univerza v Ljubljani,

Filozofska fakulteta,

Oddelek za filozofijo,

Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Ta prispevek interpretira Heideggrovo misel skozi optiko treh ravni, ki jih lahko razlikujemo v njegovem opusu: deskriptivno, vrednotenjsko in apelativno. Prva opisuje stanje duha v naši dobi in obravnava razloge, ki so v ozadju, da nam je svet dostopen v obliki tehnično obvladljivih procesov. Ključno pri tem je, da bistvo tehnike ni v dejstvu, da je izdelek človeka, pač pa je tehnika usoda na bitno-zgodovinski ravni.

Vrednotenjska raven predstavi razliko med prevladujočim tehničnim mišljenjem in "osmišljujočim" mišljenjem, katerega Heidegger predstavi kot izvornega. Ker je tehnično mišljenje stvar usode biti, se postavlja vprašanje, v kakšni meri lahko človek izbira med tema dvema načinoma, oz. koliko lahko človek prispeva k dokončnemu prihodu osmišljujočega mišljenja, ki se ta hip daje le kot "vblisk". To bo predmet tretjega poglavja, ki obravnava problem apelativnosti v Heideggrovih besedilih.

Ključne besede: Heidegger, fenomenologija, etika, imperativnost, apelativnost

ZUSAMMENFASSUNG

DREI EBENEN HEIDEGGERS PHILOSOPHIE

In diesem Artikel wird Heideggers Philosophie durch die Optik der drei Ebenen interpretiert, die man in seinem Opus unterscheiden kann: deskriptive, werthafte und apelative. Die erste beschreibt den Zeitgeist unserer Epoche und betrachtet die Ursachen, die im Hintergrund stehen, dass uns die Welt nur in Form der technisch kontrollierbaren Prozessen zugänglich ist. Entscheidend dabei ist, dass das Wesen der Technik nicht in der Tatsache liegt, dass sie Produkt der menschlichen Arbeit ist, sondern ist die Technik das Geschick auf Seins-geschichtlicher Ebene.

Die werthafte Ebene stellt den Unterschied zwischen dem vorherrschenden technischen Denken und dem "Besinnlichem" Denken dar, den Heidegger als den ursprünglichen vorstellt. Da das technische Denken dem Seinsgeschick zutrifft, stellt sich die Frage, welchermaßen man zwischen diesen zwei Denkweisen auswählen kann, bzw. welchermaßen man zur endgültigen Ankunft des Besinnlichen Denkens beitragen kann, das sich im Augenblick nur als "Einblick" gibt. Damit beschäftigt

sich das dritte Kapitel, wo das Problem der Apelativität in Heideggers Schriften behandelt wird.

Schlüsselwörter: Heidegger, Phänomenologie, Ethik, Imperativität, Apelativität

V tem sestavku bomo podali pogled na Heideggrovo filozofijo skozi členitev njegovega pisanja na 22-ove misli in jih je treba misliti kot celoto – posebej čvrsto sta povezani prva in druga, ki ju ni mogoče razumeti ločeno. Tretja ima svojo naravo in je nekatere študije sploh ne vključujejo v obravnavo.

Prva raven je pravzaprav diagnoza duha časa, v katerem živimo (oz. je živel Heidegger). Kot temeljna obeležja našega časa se navadno navajajo razmah znanosti, tehnike, industrije itd. Razevet le-teh je hkrati mesto paradoksa: po eni strani je pri tem mišljenje napredovalo do neslutnih zmožnosti, saj lahko naravne procese preračuna osupljivo natančno. Zunanji znaki teh epohalnih premikov so npr. pristanek človeka na luni, uporaba jedrske energije, razvoj računalnika in informatike.

Tej izjemni moči mišljenja, ki jo utelešajo tako obstoječi rezultati znanosti, še bolj pa projekcije njenega razvoja – stoji naproti v oči bijoča nemoč taistega mišljenja: povsem je neuporabno na polju, ki ga navadno označujemo kot polje duha. Po mnenju mnogih tu vlada beda, ki naj bi bila posledica ravno totalizacije in paradigmatizacije zgolj enega načina mišljenja. To je v grobem tudi mnenje Heideggra. Naznačeno diagnozo časa bomo s Heideggrovim instrumentarijem predstavili v prvem poglavju.

Druga, vrednotenjska raven bo predstavila gledišče, s katerega je ocena, ki jo predstavlja prva raven, še laže razumljiva. Tu si bom ogledali poteze drugačnega, "osmišljajočega" mišljenja (besinnliches Denken), ki ga Heidegger zoperstavlja "tehničnemu". Apelativna raven pa bo izpostavila mesta v Heideggrovih besedilih, ki bodo podprla znotraj vrednotenjske ravni predstavljeno pristno mišljenje, ga vzdigala k "uresničitvi". Čeprav se ta raven v raznih branjih često izpusti, je preizkusni kamen, ali smo avtorja pravilno razumeli. Tu bomo še posebej pozorni na mesta, kjer gre Heidegger preko mej, ki si jih je sam začrtal.

1. DESKRIPTIVNA RAVEN

Ogledali si bomo nekatera izhodišča in predpostavke, kjer Heideggrova filozofija začenja. Na prvem mestu je omeniti njegovo zavračanje novoveško/razsvetljskega načina filozofiranja, ki izhaja iz teze o samo-razpoložljivosti samo-transparentnega subjekta. To napeljuje na zanimivo razmerje do Heideggrovega "učitelja" Edmunda Husserla, od katerega je "prevzel" projekt fenomenologije. Kljub tej akademsko izjemno tesni povezavi, je Heidegger mnogo bolj inspiriran od drugih avtorjev. Strogo rečeno, Heidegger ni bil nikoli Husserlov učenec, saj je njegova misel že od samega začetka na svojih poteh. Med drugimi avtorji naj omenimo le Kierkegarda, Nietzscheja ter Aristotela, s katerim se je veliko ukvarjal tik pred zasnutkom prvega velikega dela *Bit in čas* (1927).

Heideggrov projekt je radikalen: zavreči obstoječe filozofiranje in tradicijo, ki vodi do njega, v celoti. Saj je sodobna filozofija neustrezna času: Husserl in novokantovci še vedno izhajajo iz "nezainteresiranega opazovalca", kot da svet ni bil priča prvi svetovni vojni: "Nikjer se ne kaže to brezdnanje brezno med Heideggrom in sodobnimi filozofi tako neposredno kot v okoliščini, da Husserl filozofira naprej, kot da se ni nič zgodilo." (Givsan, 1998, str. 13) Ta dogodek je tako prelomen za Evropo, da zahteva nov premislek fakta življenja – skratka, filozofirati je treba na temu ustrezen način.

Le-ta bo radikalno različen od kartezijske paradigme, ki je zaznamovala novoveško filozofijo. Nova filozofija bo, prav tako kot Descartes, začnjala s prelomom – vendar z eno bistveno razliko: "Ker je Descartesov dvom le metodični, ne zaresen (ernst), je tudi prelom le metodični, ne zaresen" (Givsan, 1998, str. 55) Prva svetovna vojna pa je faktični prelom: "Kar je le preostalo, je goli 'Sum'..." (Givsan, 1998, str. 55) Človeški "sem" je res goli preostanek "postopka". In ravno ta sum je tisto, okrog česar se vrti Heideggrova filozofija: kaj-pomeni-biti-človek?

Generalno je mogoče reči, da oceno o krizi Heidegger deli z mnogimi filozofi: da je zahodno mišljenje zašlo v krizo, bi se strinjali tako Heidegger, Husserl in Nietzsche, ter vrsta ostalih. Z Nietzschejem se celo strinja, da je metafizika od njenega začetka stranpot. Toda poleg tega, da si oba pod to oznako predstavljata nekaj drugega, je bistvena razlika med njima v tem, da je za Nietzscheja nihilizem premagljiv z voljo do moči – kar je za Heideggrova zmeta vseh zmot. Kakorkoli, oceno stanja, da je Evropa soočena z izgubo resnice, smisla, boga, dobrega, vrlin, itd., formulira med drugim takole:

"... na Zemlji se, vsenaokrog, dogodeva omračenje sveta. Bistvene zgrade tega so: beg bogov, uničevanje Zemlje, pomasovljenje človeka, prednost povprečnega." (Heidegger, 1995 III, str. 45)

Na drugi strani se to kaže v slabljenju duha – ki se pretolmači in nastopa le še v iznakaženi podobi "inteligence": orodja, ki je naučljivo in ima edini namen vodenje: za marksista vodenje družbe, za pozitivista pa upravljanje s "pred-ležečim". Ni naključje, da se metafizika sprevrže na koncu v kibernetiko:

"Ni potrebno profetstvo, da bi spoznali, kako bo položaj znanosti kaj kmalu došločala in krmilila nova temeljna znanost, imenovana kibernetika." (Heidegger, 1995 I, str. 36)

Proces, ki se konča kot kibernetika, je proces z nekim notranjim ustrojem, ki je bil načrtan že v začetku metafizike. Ves problem je v tem, da filozofija kot metafizika "...misli bivajoče kot bivajoče na način utemeljujočega predstavljanja" (Heidegger, 1995 I, str. 36) Mišljenje kot predstavljanje misli tako, da išče/daje (stvarem) temelj.

Ta proces, ki je v današnjem času pokazal svojo naravo na najbolj pereč način, je bil začel že s samim nastankom metafizike. Posledica je, da je človek izgubil pristni odnos – tako do sebe, kot do sveta. Znana je Heideggrova ocena iz spisa *Was heisst Denken?*, da se danes ne misli (kar je druga formulacija prej omenjene teze o propadanju duha). To ne pomeni, da so dogajanja nepremišljena, instinktivna ali brezglava – nasprotno: so do skrajnosti izračunani procesi, ki s pomočjo duha v obliki instrumentalne inteligence, natančno rokujejo z naravo. S pričo tega Heidegger oceni, da se danes "ne misli" več, saj današnje mišljenje vodi le še do pravega (izračuna bivajočega), ne pa do resnice (biti):

narava "... kot izračunljiva medsebojna povezanost učinkujočih sil, sicer omogoči pravilne ugotovitve, vendar prav s temi uspehi ostane nevarnost, da se vsemu pravilnemu odtegne resnično." (Heidegger, 1967, str. 351)

Tak izračun je namreč lahko pravilen – toda zgolj pravilen, ne more pa biti resničen. Kot bomo videli, je človek v bistvenem odnosu do resnice biti. Tako v primeru, da je resnica (biti) pozabljena, ima to tudi posledice za s tem tesno povezano

vprašanje *kaj-pomeni-biti-človek*. Posledica je brezdomovinskost človeka:

"Ta brezdomovinskost je priklicana iz usode biti v podobo metafizike, ki jo metafizika sama utrjuje in obenem zakriva kot brezdomovinskost" (Heidegger, 1967, str. 209)

Postavje (Gestell), kot kasneje Heidegger imenuje to epoho biti, človeka oropa za občutek bivališča. Postavje je dediščina zgodovine filozofije, njegovo bistvo pa je v tem, da gre za pozabo biti: pozabo resnice biti. Brezdomnost je le znak pozabljenosti biti.

Omenjeno zvajanje brezdomnosti na odnos človeka do biti je tipična Heideggrova gesta: v zvezi z vprašanjem *kaj-pomeni-biti-človek* je treba postaviti vprašanje po biti v vsej njeni radikalnosti. Četudi, na primer Nietzsche, na nek način govori o biti (v zvezi z večnim vračanjem, stvariteljstvu nadčloveka itd.), je s Heideggrovega stališča še vedno – sicer zadnji – metafizik: gre za to, da ne misli biti kot biti. Misli jo le povezano z bivajočim: metafizika daje vtis, kot da govori o biti, vendar se vselej zapleta v bivajoče, ki nato nastopa v "funkciji" (podeljevalca) biti. Toda bit kot bit ne pride na spregled. Za to je potreben povsem drug pristop, ki je originalno Heideggrov. Gre za popolnoma novo (staro) ločevanje, diferenco: ontološko diferenco.

In kolikor je to ločevanje tudi iz-ločevanje z namenom osredotočiti se na nekaj, kar je bilo pred tem nevidno, je hkrati redukcija: redukcija nepomembnega na pomembno. Pomembno je premisliti bit – nepomembno je spoznavanje bivajočega v njegovih lastnostih. Heidegger se osredotoči na vprašanje po "da"-ju, ne pa po "kaj"-ju, s čimer zapušča "svet duha" in vstopa v "svet biti" (Givsan, 1998, str. 11) Ta obrat je v vsej svoji pomembnosti viden že na samem začetku Heideggrovega prvega velikega dela *Biti in čas*. H zgodovinski kontekstualizaciji je pripomniti, da je na prelomu stoletja tudi sicer povečan interes za ontologijo. Gre za obujanje neosholastike in s tem posredno Aristotela. Na drugi strani je tudi "logika' tista, ki napravi obrat k ontologiji, in sicer z Fregejem." (Givsan, 1998, str. 43)

Tudi začenjanje fundamentalne ontologije v *Biti in času* je popolnoma v skladu s tem. V *Biti in času* Heideggerja zanima "... način biti tubiti, ne pa vsebina eksistence." (Bacca, 2000, str. 98) Skladno s tem izvede revizijo človeka v *tubit*: *tubit* je bitna oznaka za način človekove biti, ne pa oznaka kake (ta napaka je pogosta) njegove lastnosti. Če ima človek um, govor, nprav, kreposti, obličje, izgled, značaj itd., *tubit* tega nima – "to pomeni: 'tubit' ni odgovor na vprašanje, kaj je človek" (Givsan, 1998, str. 87) Ker je *tubit* bitna oznaka, je ni mogoče zajeti z opisovanjem lastnosti: "pojma 'bit' ni mogoče definirati" (Heidegger, 1997 I, str. 21) piše Heidegger v *Biti in času* (tudi Aristotel: bit ni kategorija).

To napotuje na povsem drug pristop k tematiziranju človeka, saj iz še tako skrbne analize njegovih lastnosti ni mogoče dobiti smisla njegovega "da" – tako kot iz lastnosti "hiše" ne moremo ničesar izvedeti o njenem načinu biti kot priročnosti. Do tega "da" človeka se torej ne da prikopati iz njegovega "kaj", zato je Heideggrov pristop v *Biti in času* popolnoma samosvoj – in ga ni mogoče dobiti iz poglobljenega branja kake filozofije, najdene v zgodovini (kot to naredi Husserl). *Tubit* je oznaka za bitni način, ki pusti izven interesa kakršnokoli kajstvo – celo tako restriktivno, da ne bi smeli reči "njegova *tubit*", pač pa preprosto "tubit". *Tubit* ni bit od "nekoga", pač pa le način biti: *tubit* je način bitnega tu.

Fundamentalna ontologija je način, kako Heidegger začenja vprašanje, "kaj je filozofija?". Naloga filozofije pa je po Heideggerju vprašati po biti: najti smisel biti. To je stalnica njegove filozofije: pred in po obratu. Značilnost eksistencialne analitike, ki jo zasnuje v *Biti in času* pa je, da za pristop k vprašanju biti nasploh izpostavi neko bivajoče – človeka.

"Izrecna in razvidna postavitev vprašanja o smislu biti zahteva primerno vnaprejšnjo eksplikacijo nekega bivajočega (tubiti) glede njegove biti." (Heidegger, 1997 I, str. 26)

Torej je tubit, oz. razumetje biti, s katerim razpolaga tubit – je tisto, skozi kar bo Heidegger na začetku iskal pristop k smislu biti nasploh. Ta pristop bo proces, ki bo skušal priti od predontološkega razumetja biti do ontološkega smisla biti – je proces od razumetja do doumetja.

Po obratu skuša Heidegger misliti bit kot bit, onstran biti bivajočega. V razumetju resnice kot ALETHEIA-e se poudarek čedalje bolj prelaga na skrivnost – v LETHE – ki je prav tako sestavina godenja biti. Vzrok blodnje (nepristnosti) ni več v tubiti (zapadlost), pač pa v "zgradbi" biti same. K biti enako izvorno spada tudi skrivanje, ki je vzrok blodenja biti – primer blodnje biti je postavje, kot epoha v znamenju tehničnega obvladovanja. Je nasilje: tehnika stvarjem ne pusti biti, saj

"vsak nov pojav, ki vznikne znotraj kakega znanstvenega področja, obdeluje toliko časa, dokler ne ustreza kriteriju predmetnostne svojskosti teorije." (Heidegger, 1995, str. 22)

Tehnika ne pusti stvarjem biti, za razliko od osmišljajočega mišljenja (besinnliches Denken), katerega uvajalec Heidegger hoče biti. Heideggrov namen je priklicati bivajoče in pogledati, "kaj se je v njem skrilo". Podrobnejši razdelavi tega bo posvečeno naslednje poglavje.

Povzemimo do zdaj povedano. Heidegger izhaja iz kritične ocene stanja dobe, v kateri živi (živimo). Gre za stanje duha, ki človeku pušča občutek brezdomnosti – z drugimi besedami, govorimo o "nepomoglјivosti (Ratlosigkeit) človeka" (Heidegger, 1967, str. 223), katere vzrok je v načinu obravnave človeka in sveta, ki je v ozadju metafizike. V terminologiji poznega Heidegggra: obstoječe mišljenje se giblje na tleh pozabe biti, česar posledica je občutek brezstalnosti. Odnos do biti je ključ do ustrezno rešenega vprašanja, kaj-pomeni-biti-človek. To, da je glavno mišljenja-vredna bit, znanost pozabi: znanost ne misli (biti), znanost le še "ugotavlja" lastnosti (bivajočega). Šele tematizaciji izvornega odnosa človeka do biti bo sledila tudi preobrazba človeka, ki je tradicionalno razumljen kot "animal rationale" in je le privativni pojem človeka.

Da bo to mogoče, je potrebno misliti bit kot bit – ne pomešano z bivajočim. To mišljenje sledi ontološki diferenci, razliki med bitjo in bivajočim. Le-to je treba striktno ločevati od tradicionalne ontološke difference, ki se osredotoča na kajstvo (esse esentia), katerega ločuje od bivanja (esse existentia) tega kajstva. Če rečemo "človek je", za metafiziko "je" pomeni, da človek ni: osel, drevo ali kaj drugega. "Na kratko: s tem 'je' je pogled prednostno in bistveno naravnano na 'kaj', na 'kajstveno' (Was-hafte)" (Givsan, 1998, str. 206)

Čisto druga diferenca je v igri pri Heidegggru, ki ne vpraša, "ali 'kaj' eksistira?" – ampak vpraša po "da" direktno, ne šele iz "kaj"-a. Heideggrova ontološka diferenca je delitev nepomembnega "kaj" (prisotnega) od pomembnega "da" (prisostvovanja): je ločevanje biti od "kakršnegakoli" bivajočega. Slednje je nepomembno, saj še tako precizna analiza lastnosti kakega bivajočega ničesar ne pove o načinu biti le-tega. Zato ob strani pušča raznolikost bivajočega in se osredotoča le še na način biti bivajočega. Oziroma kasneje, po obratu, na način, na katerega bit sama "je". To je načrt, ki nima v zgodovini nobene primerjave: "Heideggrova fundamentalna ontologija (...) je do te mere drugačna in nova, da nas postavi pred dilemo, ali reči, da dosedanja ontologija pravzaprav sploh ni ontologija, ali pa reči, da Heideggrova ontologija v njenem jedru ni ontologija, v vsakem primeru ne ontologija v dosedanem pomenu." (Givsan, 1998, str. 78)

V tem poglavju smo v grobem prikazali izhodišča Heideggrovega filozofiranja.

Prikazali smo "obstoječe stanje" – kraj, kjer njegova filozofija začenja. S tem smo opravili le polovico, saj je pogled na nekaj vselej pogled od nekod. Ta druga instanca je pravzaprav tisto, kamor se Heideggrova filozofija izteka. Je gledišče, ki je od prvega toliko različno, da ga lahko ugleda. To je predmet naslednjega poglavja.

2. VREDNOTENJSKA RAVEN

Nadaljujemo s prikazom mišljenja, ki ga Heidegger zoperstavlja obstoječemu. Če uporabimo izraz "vrednotenjski", ne mislimo na kak proces vrednotenja ali primerjavo s kako "vrednoto". To je za Heideggrova ravno metafizična gesta. Izraz "vrednotenjsko" uporabljamo navzlic temu, da ga on ne uporablja. Pa vendar je v Heideggrovih tekstih vselej prisotno razlikovanje, ki ga sicer redko označujejo pozitivni izrazi, kot so: "izvorno", "pristno" itd. Večinoma je to razlikovanje implicitno, ko Heidegger govori o nečem, "kar šele omogoča...", "kar je pred delitvijo x na y", "kar je na izvoru" itd.

Ločevanje metafizike in "drugačnega mišljenja (tj. zapuščenje metafizike v imenu "pristnejšega" mišljenja") je glavna vrednotenjska zoperstavljenost v njegovih besedilih. Je v ozadju, tako pred, kot po obratu – čeprav v poznih spisih dobi izdelano obliko: šele zrelo mišljenje pokaže tudi na razmerje teh zoperstavljenih strani, njuno genezo itd. Je pa spis *Bit in čas* prav tako pisan kot projekt tematizacije biti, le da se pristop kasneje izkaže za neustreznega (zato bomo glavni projekt predstavili skozi tekste poznega Heideggrova). Premisliti, kaj je bit, mišljena kot temelj (in "posledice", ki izhajajo iz tega), je tisto, kar išče Heidegger po obratu. Mi bomo sledili različnim tekstom in skušali pokazati glavne poteze vrednotenjskega razlikovanja v njegovi misli po obratu (ki je hkrati dokončanje načrta destrukcije metafizike, ki ga nahajamo že zasnutku *Bit in časa*).

In prav temelj je rdeča nit mnogih besedil iz tega obdobja. Tudi struktura teh spisov je enaka: Heidegger izbere primer nekega utemeljevanja (pojasnjevanja), na primer kako filozofijo iz zgodovine (Leibnitz) ali kar sodobno znanost. Nato skuša to utemeljevanje izvorno premisliti, razkriti polja razumevanja, po katerih se giblje, itd. Proti koncu analize se vselej pokaže na nezadostnost metafizičnega pristopa, ki se mu zoperstavlja Heideggrovo "drugačno mišljenje", "tisto nezaobidljivo", "jasnina", itd. – skratka nekaj, kar je v primerjavi s prvim izvorneje. Nadaljnja značilnost je v tem, da Heidegger v večini primerov to drugo, izvornejšo stran, obravnava veliko bolj kratko in mnogo manj izdelano. Ta "deficit" ni očitek, je nujna posledica Heideggrove misli same: drugačno mišljenje, ki sledi poslednji epohi pozabe biti (postavju), mora šele priti. Ta hip smo še v postavju, ki le z namigi daje slutiti (tisto) naznanjajoče se.

Doba v kateri živimo je zadnja doba pozabe biti: je konsekventno nadaljevanje začetkov pozabe biti, katerih skrajno stopnjevanje je postavje, kot epoha kraljevanja tehnike. Heidegger veliko pozornosti posveti tehniki, tako da sprašuje po bistvu tehnike. Kaj je bistvo tehnike, je razumljivo le iz človekovega razmerja do biti, ki je v ozadju tehnične dobe. V spisu *Identiteta in diferenca* Heidegger bistvo človeka opredeli kot odgovarjanje nagovoru biti: človek je odprt biti in ji odgovarja. Je ta odnos odgovarjanja – je "le to" (Heidegger, 1957, str. 22). Vendar ta odnos sledi premenam v zgodovini biti: način, kako se bit bivajočega kaže, se spreminja.

V postavju je nagovor biti in človekovo odgovarjanje nagovoru biti uglašeno skozi tehniko – postavje je ime za medsebojno izzivanje človeka in biti. Je izzivanje, ki iz narave zahteva energijo, ki se je nakopičila. Kar je potrebno posebej poudariti glede Heideggrovega razumetja tehnike je, da tehnika "...nikakor ni le človekovo delo..." (Heidegger, 1967, str. 340). "tehnika torej ni zgolj sredstvo. Tehnika je neki način razkrivanja..." bivajočega. (Heidegger, 1967, str. 330)

Človek le odgovarja nagovoru biti, katere gojenje opredeljuje način pojavljanja

vsega. V postavlju je v tem nagovoru vse le še postavljeno na razpolago in nastopa v pogonu vsesplošnega obvladovanja. Obvladovanje pa ni več usmerjeno le na naravo, pač pa tudi na človeka, ki postaja v svetu tehnike "glavna surovina": človek je le še delovna žival, ki nastopa na tržišču skupaj z železom, premogom, nafto, itd. To je najhujša posledica gojenja biti. "Vzrok" stanja, ki ga vodi tehnika, je zapušenost človeka s strani biti. Večina mislecev obtiči pri površinski ravni, ki nevarnost vidi le v nezbrdanju tehnike – spregleda pa, da ima tehnika svoje korenine v metafiziki kot zgodovini utemeljujočega mišljenja: tehnika je bitno-zgodovinska nujnost.

Leibnitz je bil prvi, ki je eksplicitno postavil načelo zadostnega razloga: *nihil est sine ratione*. Po tem načelu ima vsaka stvar svoj razlog/temelj: nekaj je bivajoče le, če je (preračunljiv: *ratio* pomeni tudi račun) predmet, tj. tak predmet, kateremu lahko opredelimo (podamo, izračunamo) vzrok. Gre le za konsekventno nadaljevanje kartezijske filozofije, po kateri je nekaj bivajoče le, če se jasno in razločno prikaže v predstavi. Tehnika pa je do skrajnosti speljana načelo zadostnega razloga v smislu popolne preračunljivosti bivajočega.

Heidegger skuša stopiti metafiziki za hrbet in izkusiti tisto, kar obstoj zahteve zadostnega razloga šele omogoča; in kar s tem omogoča tudi "atomsko dobo", ki je opredeljena z nasiljem te zahteve. Z drugimi besedami: skuša razumeti metafiziko kot metafiziko. Dokopati se do bistva metafizike pa je najlažje tam, kjer se njen obraz najjasneje pokaže: glede razumetja resnice. Torej glede vprašanja: kaj bomo imeli za resnično. Poleg tega je znanost splošno razumljena kot veda o resničnem: "*Znanost je teorija resničnega.*" (Heidegger, 2000 I, str. 42) Tradicionalno je resnica razumljena kot skladnost izjave in predmeta. Takoj se postavi vprašanje, v čem je ta skladnost, oziroma kaj je tisto, na osnovi česar je upravičeno povezati subjekt in predikat v neki sodbi.

In ravno to je za Heideggerja mesto, kjer začne prepoznavati metafiziko. Temelj povezave subjekta in predikata je neki "glede česar" izjave, neka (ne-še)predikativna resnica:

"Da bi predikacija postala možna, se mora moči pričvrstiti v razodevanju, ki ima nepredikativni karakter." (Heidegger, 1967, str. 130)

Heidegger skuša premisliti pogoje možnosti danosti tega "glede-česar" sodbe. Pravi, da bi ta brez naše odprtosti napram biti bivajočega ne bil možen. In to danost "glede-česar" omogočujoča odprtost je eminentno ontološki problem, ki ga Heidegger zajame z oznako svoboda/prostost. "Freiheit" prevajamo tako prostost kot svoboda in ko Heidegger odprtost spelje na svobodo, moramo imeti v mislih ta dvojni pomen. Problem resnice resnice (tj. resnice, ki je temelj predikacije) je speljan na pojem svobode. Gre za pojmovanje, ki ga je treba strogo ločevati od klasičnega razumetja svobode kot možnosti izbire (*facultas eligendi*). Svoboda/prostost je mišljena kot tisto, kar vsako spoznanje – in tudi (svobodno) odločitev – šele omogoči. Je prostor, kjer se človek sploh lahko z nečim sreča – toda ne preprosto nevtralni prostor (kot fizikalni prostor treh dimenzij, v katerem so stvari), pač pa kot živa odprtost. To "aktivno" sproščanje, pripuščenje v srečevanje, ki je enost skrivanja in razkrivanja bo kasneje Heidegger imenoval dogodje.

Svoboda je tisti pozitivni pogoj, ki nas osvobodi "...za nekaj očitnega v odprtem...", (Heidegger, 1967, str. 160) ki vsakokratnemu bivajočemu šele pusti biti. Svoboda je ontološki kraj, kjer se človek v-pusti (sich einlassen) v bivajoče, v resnico kot neskritost. Ne smemo pozabiti, da moramo to svobodo razumeti skozi prostost: podobno kot rečemo, da je prosta (frei) cesta ali stol. Da ne gre za tradicionalno razumetje svobode je jasno, ko Heidegger zapiše,

"...da človek ne 'poseduje' svobode kot lastnosti, temveč velja kvečjemu obratno: svoboda, eksistentna, razkrivajoča tubit poseduje človeka..." (Heidegger, 1967, str. 163)

Oznaka, da je človek "lastnina" svobode pa nas ne sme zavesti, da gre za kak fatalizem. Človek na praktični ravni vsekakor je svoboden, lahko izbere eno ali drugo. Toda tisto, kar način biti teh možnosti (med katerimi lahko nato izbiramo) razpira, ni stvar človeka, pač pa stvar godenja dogodja. Dogodje opredeljuje načine, kako lahko človek srečuje svet in s tem to, kar lahko nato v izjavi opišemo kot resnično. Zato pravi Heidegger, da obstaja bistvena povezava med bistvom temelja in bistvom resnice; in nadalje, med bistvom temelja in bistvom transcendence. Temelj (neke predikacije) je odvisen od prestopa (transcendence) v odprtost, kjer posamezno bivajoče šele lahko srečamo – v dogajanje svobode/prostosti. Kot pravi pozni Heidegger: človek je kar je, le kot poslušni nagovoru biti.

Glede skrivanja kot "sestavine" odkrivanja, ki jo obravnava v *O bistvu resnice*, je Heidegger še zelo nejasen. V spisu *O bistvu temelja* beremo že mnogo bolj izoblikovano, da "...temeljujoča (tj.: temelj dajajoča, op. R. S.) svoboda tako daje, kot odvzema temelj." (Heidegger, 1996, str. 165) V ozadju je "premik težišča" (v odnosu človeka in biti) na bit. Bistvo temelja je tako iz transcendence izhajajoče "...trosenje temeljenja...". (Heidegger, 1996, str. 171) Trojenje pa je ravno nasprotje od "zbiranja", ki je v korenu izraza "logika", katera vlada tvorjenju stavkov, ki so mesto (predikativne) resnice. Svoboda kot temeljenje je "...enotnost presežka in odtega" (Heidegger, 1996, str. 172) Kot "temelj" temeljev je sama breztemelj, kot osnova logike je ne-logočna. Če je bila poprej ničnost človeške biti v tubiti, je sedaj ničnost položena v samo biti.

O breztemelju lahko beremo tudi mnogo kasneje v spisu *Satz von Grund* (1956). Zopet odpira problematiko temelja, katere eminentni zbir je že omenjeni stavek o zadostnem razlogu: *ničesar ni brez razloga*. Utelega mišljenje, na katerem temelji novoveška znanost: le-tej se nekaj pokaže kot bivajoče le, če je preračunljivi predmet. To, da se bivajoče odkriva na način biti preračunljivega predmeta, je vzrok – ne pa posledica tega, da tehnika lahko zgrabi vajeti planetarnega gospostva. Ustroj znanosti je tak, da neko bivajoče pojasnjuje z drugim bivajočim kot njegovim vzrokom. Tako se s ontološkega vidika le vrti v krogu, kar je sicer za znanost, za njeno funkcioniranje dovolj. Toda rekli smo, znanost je moč razumeti le, če nam ji uspe stopiti za hrbet: v tem primeru, da razumemo stavek o zadostnem razlogu.

Heidegger vpraša, ali "...slišimo tja, od koder govori ta nasilni princip?" (Heidegger, 1997 II, str.204) Za doumetje kraja obrne poudarek v branju stavka o zadostnem razlogu (kar v slovenščini ni mogoče). *Nihil est sine ratione* lahko beremo kot "ničesar ni brez razloga" ali pa "nič je brez razloga". Ta zadnji pomen (oz. prenos poudarka) je zanj prebojen: vsako bivajoče ima svoj razlog (v drugem bivajočem). Le bit, ki sprošča bivajoče v celoti nima razloga – bit, ki je s stališča bivajočega nič (bivajočega): nihil.

Heidegger za izstop iz kroga pojasnjevanja bivajočega z bivajočim izbere inspiracijo pri pesniku, pri Götheju:

"Kako? Kdaj? In Kje? – Bogovi molčijo

drži se Zato-ja in ne sprašuj Zakaj. (Heidegger, 1997 II, str. 206)

"Zato" (bit) "obvaruje" pred iskanjem utemeljitve, saj je "zato" brez "zakaj". Goli "zato", bit, kaže v bistvo temelja. Značilnost tehnike pa je, da "zato" podredi "zakaju". S tem se bit izkusi kot osnova, ki ima svoj "zakaj". Če vemo "zakaj" nekaj je, vemo tudi za "umno" strukturiranost bivajočega. S samim dejstvom, da nekaj "je" se sploh ne ukvarjamo več: "zato" podredimo "zakaj"-ju.

Ko govorimo o biti kot temelju kot o niču (nihil), smo naleteli na srčiko Heideggrove misli po obratu: nič se je preselil iz tubiti v bit kot bit. Preden nadaljujemo, velja opozoriti na nevarnost površnega razumetja, ki bi nemara izhajalo iz navedbe, da je temelj vsega nič. Ne gre za to, da je zato vse iluzija, vse kar srečujemo pa le meglica ali videz. Bit (Seyn) kot dogodje ni nič bivajočega, je pa vseeno več kot nič, prazni nič. S stališča

ontološke "masivnosti" je manj kot bivajoče in več kot nič. S stališča ontološke "pomembnosti" pa je, kar se tiče mišljenja, na prvem mestu: je "mišljenja vredno".

Mišljenje tega, kar je na izvoru vsega, imenuje Heidegger osmišljajoče mišljenje (*besinliches Denken*). Je mišljenje, ki je zmožno vzeti nase tudi nič kot tisto, s čimer je obeležena bit sleherenega bivajočega. Znanost tega ne zmore, saj nič ni logičen: "*kdor govori in misli nelogično, ni znanstven.*" (Heidegger, 1995, str. 24) Seveda, saj nič ne zbira (*legen*), ampak "troši". Ko Heidegger kritizira znanost nastopi s tem tudi zoper brezkompromisno zahtevo po logičnosti. Toda misliti zoper logičnost:

"...ne pomeni lomiti kopja za nelogično, temveč pomeni le: premisliti in misleč slediti logos in njegovo bistvo, ki se je pokazalo v zgodnjem času mišljenja, pomeni: pred vsem se šele truditi za pripravljajanje takega pre-mišljevanja." (Heidegger, 1967, str. 218)

To je spoznati logiko kot nauk o mišljenju, ki izžene nič, za privativni izrodek izvornega mišljenja. Slednje ni prazna ostroumnost, pač pa izvorna uglašenost, vedoča odločenost za bistvo biti.

To poglavje smo začeli s postavitvijo in znanostjo. Bistvo znanosti torej ni nič znanstvenega: znanosti kot razpolaganju z prezentnim vlada nekaj drugega: "*nedostopnost nezaobidljivega*" (Heidegger, 2000 I, str. 62), ki ostaja v a-fenomenalnem. Skriva se v znanosti: ne kot jabolko v košari, pač pa kot izvir v potoku. Tega, kar vlada znanosti, znanost ne more skusiti: fizika ne more narediti fizikalnega poskusa o fiziki. Premaganje metafizike je ravno v mišljenju tal, od koder metafizika poganja. Način, kako dospeti do teh tal, Heidegger imenuje prepustiti se smislu na smisel:

"Ubrati pot, na katero se je stvar podala že sama po sebi, se je v naši govorici imenuje sinnan, sinnen. Prepustiti se smislu je bistvo osmišlitve." (Heidegger, 1967, str. 31)

Osmisliti hkrati pomeni prepustiti se sistemu, kar je vredno vprašanja. V spisu *Kaj pomeni mišljenje* Heidegger vredno mišljenja imenuje "*element*" (Heidegger, 2000 I, str. 137), v katerem se mišljenje giblje. Do njega vodi "skok": vode kot elementa, v katerem plavamo, ne spoznamo z branjem knjig o plavanju, pač pa s skokom vanj. O skoku govori Heidegger tudi v *Identiteti in diferenci*, ko pravi, da je za spoznanje postavlja in s tem sopripadnosti biti in človeka potreben skok v breztemelj: v dogodje. Skok v tla (metafizike, znanosti itd.) je skok v ubožstvo – v ubožstvo, če je bogastvo izobilje bivajočega in razpolaganje z njim.

Heidegger le redko spregovori o tem novem mišljenju bolj "konkretno". Izjema je že omenjeni spis "*Bauen Wohnen Denken*", kjer vpelje četverje. Četverje je sopripadanje zemlje, neba, smrtnikov in božjih. Te štiri udeležence četverja Heidegger opisuje s poetičnimi izrazi. *Zemlja* je služeče, noseče, cvetoče, plodovito; to so vodovja, živalstvo, rastlinstvo, itd. *Nebo* predstavlja sončna pot, gibanje meseca, tema noči. Nadalje, (tisti) *božji* so namigujouči sli božjosti; iz svetega vladanja božjih se pojavi bog v sedanosti/pričujočnosti ali pa se skriva. Ljudi pa imenuje Heidegger smrtniki:

"Smrtniki so ljudje. Imenujejo se smrtniki, ker lahko umrejo. Umreti pomeni premoči smrt kot smrt." (Heidegger, 2000 I, str. 144)

Te štiri sestavine četverja niso "nametane" ena poleg druge, njihov odnos je medsebojna pripadnost. Vsak udeleženec četverja zrcali ostale in četverje kot njihova enotnost predstavlja svet:

"godečo se zrcalno igro enovitosti zemlje in neba, božjih in smrtnikov imenujemo svet" (Heidegger, 2000 I, str. 172)

Vsi udeleženci naj bi bili po Heideggru enakopravni, čeprav smrtniki na nek način zopet izstopajo. Smrtniki prebivajo/stanujejo (*wohnen*), kolikor varujejo četverje. S stališča vsakega posameznega elementa to pove: *reševati* zemljo pred opustošenjem –

pomeni ne jo jemati kot kup surovin; sprejemati nebo – pomeni, da ne delamo iz noči dneva itd; pričakovati (tiste) božje – pomeni ne izmišljati si malikov; pospremiti svoje bistvo k najlastnejši možnosti – pomeni, da smrti ne jemljemo kot prazen nič. Čeprav je opis četvirja in njegovih udeležencev neprimerno bolj izdelan, kot smo navajeni na sploh, ko Heidegger govori o novem mišljenju, pa človekov odnos do godenja četvirja ostaja na liniji poslušno-pasivnega odgovarjanja dogajanju biti. Odgovarjanju nagovoru povedi tu ustreza varovanje četverja:

"Varovati četverje, zemljo reševati, nebo sprejemati, božje pričakovati, smrtnike pospremiti, to četvorno varovanje je enostavno bistvo prebivanja" (Heidegger, 2000 I, str. 153)

Postavje pa je epoha pozabe biti. Človek je izgubil bližino z bitjo in ta izguba je usodnejša kot izguba "nadčutnega sveta": *"bolj nedomača, kot izguba vrednot in vrlin, se izkaže izguba prebivališča (Aufenthalt), tj. brezdómovnost (Aufenthaltlosigkeit)." (Bacca, 2000, str. 186)* Nihilizem ni le v izgubi vere v boga – nasprotno, izguba veljavnosti nadčutnega je posledica sprememb v dogajanju biti. Posledica tega je, da je človekovo domovanje ogroženo:

"Stanje-na-tleh dandanašnjega človeka je od znotraj ogroženo. Še več: izguba stanja-na-tleh ni povzročena le preko zunanjih okoliščin in usod, prav tako ne izvira le iz površnosti in plitkosti stila življenja ljudi. Izguba stanja na tleh prihaja iz duha časa, v katerega smo vsi rojeni". (Heidegger, 2000 II, str. 16)

Človek je zapadel v nekakšno "kolektivno nesamolastnost". Propadanja odnosa do biti, ki je hkrati vzrok površinskih sprememb (kot so nezavezujočnost nadčutnega sveta), ne smemo razumeti kot moralno izprijenost. Brezdómovnost je le znak pozabljenosti biti, ki nastopa v podobi metafizike, ki brezdómovnost hkrati utrjuje in prikriva.

Rekli smo, da je človek bistveno v odnosu do biti in da je v metafiziki bit pozabljena. To si ne nasprotuje, saj se v postavju bit ni "izgubila", le prikazuje se na metafizičen način: kot obstoj (bivajoče), ki je na razpolago. Postavje je ime za medsebojno izzivanje človeka in biti, pri čemer resnica biti, ki omogoča vznik bivajočega kot obstoja (Bestand), ostaja nedostopna – kar pa ne pomeni da je "ni". Tako je postavje zvrst četverja, ne pa njegovo nasprotje: *"V kakšnem odnosu sta po-stavje in četvirje? Po-stavje moramo razumeti tako rekoč kot zvrst/različico (Abart) četvirja in ne le, morda sploh ne kot njegovo antagonistično formo. Po-stavje in četvirje izgledata kot eden drugemu zoperstavljna. To je le navidezna zoperstavljenost. Postavje izvira (gründet) v četverju."* (Bacca, 2000, str. 188)

Spomnimo se, k dogodju sodi tudi odgodje kot sestavina godenja. Če za fenomenom ni nič, še ne pomeni, da sam ne more biti zakrit. Dogodje ni nič predvidljivega, je alogično (nezbrano), to je razpršeno: temeljenje je trosenje temelja. Je (zrcalna) igra (sveta), ki je brez razloga in cilja: *"Le delo in boj imata svoja zakaj in zato, igra kot igra je brez razloga."* (Hribar, 1995, str. 84)

Postavje je poslednje odgodje dogodja, hkrati pa prelomno obdobje. V njem se že svetlika naznanjanoč se prihod izvirnega odnosa do biti: naznanja se resnica biti. Komur se resnica biti razodeva, je našel svoje mesto – ethos – svoj ontološki kraj: ve kaj-pomeni-biti-človek. To je položaj, ki je onstran Heglove alternative hlapca in gospodarja. Pomeni otresti se zmote vseh zmot, da se je možno z voljo do moči dokopati do neskritosti. Le tako se lahko človek pospremi v okoliš vzhajanja odrešilnega, v jasnino biti. V jasnino biti kot biti, ki ni ne bog, ne temelj. Je le kraj, od koder prihajajo redki namigi biti, ki pa so edini vir, kjer človek lahko začne misliti:

"Predno človek spregovori, mora dopustiti, da ga znova nagovori bit, kljub nevarnosti, da bo imel ob tej zahtevi le malo ali redkokdaj kaj povedati." (Heidegger, 1967, str. 187)

Takrat bo živel kot smrtnik, to je: prebival bo na svojem mestu; varoval bo četverje; odgovarjal bo nagovoru resnice biti. Človekova mera ni nič človeškega: je v načinu, kako človek je. Dokler ne bo človek živel na opisan način, se mišljenje še ni našlo.

S tem zaključujemo prikaz vrednotenjske ravni Heideggrove misli. To vrednotenje je pravzaprav dvoedinost dveh korakov: naprej in nazaj: Nazaj v bistvo metafizike in naprej v poslednjo fazo metafizike – v postavje. Postavje kot predigra dogodja je igra na srečo. Ne ve se, kako in kdaj se bo dogodilo. Vendar gotovo ne kot proces. Heidegger pravi: "...po vsej verjetnosti nenadno..." (Heidegger, 2000 I, str. 174)

3. APELATIVNA RAVEN

S prejšnjim poglavjem smo se omejili v glavnem na "statično" primerjavo med metafiziko in najavo osmišljujočega mišljanja (besinliches Denken). Nismo se pa posvečali "dinamičnemu" odnosu med tema dvema vrstama mišljenja – to je napetosti, ki je ujeta v razliko med njima. V tem poglavju se bomo posvetili vprašanju prehoda od pozabe biti k novemu mišljenju. Zanimalo nas bo pred vsem, v kakšni meri je to stvar človekove angažiranosti. Da bi na ta vprašanja ustrezno odgovorili, je potrebno pregledati "patogenezo" nastanka metafizike.

Na začetku obravnave naj povemo, da je izbira naslova "apelativna raven" oznaka za edino stopnjo "napetosti", ki jo najdemo v Heideggrovih spisih. Značilno je, da ni nikjer najti klasičnih imperativnih formulacij, ki bi napotovale k nečemu: "ravnaj tako, da...!" Pa vendar Heidegger govori o prehodu, kot tudi o človekovi vlogi pri tem. Nemara je to najtemnejši del Heideggrovega pisanja, saj se tu prepletajo nastavki, ki si včasih celo direktno nasprotujejo. V istem besedilu lahko najdemo zapisano, da je prehod na strani človeka – kot tudi, da ni. Takoj lahko povemo, da o kakšnem sodelovanju v smislu voljne odločitve človeka pri premenah biti nikakor ni govora. Pa vendar se Heidegger noče povsem odpovedati kakršnemukoli prispevku k tem spremembam. Za mnoge je Heideggrova udeležba v politiki tudi eden izmed znakov za to.

Paziti moramo, da se glede premen v zgodovini biti ne vsiljuje primerjava z marksizmom, posebej ker je v uporabi podobna terminologija (odtujenost, samolastnost, pristnost); nadalje, podobnost se vsiljuje tudi s stališča Heideggrovega učenja epoh biti, ki si sledijo, posebej ker tudi marksizem govori o prihodu odrešilne epohe. Toda ta podobnost je več kot površinska in direktno nasprotuje Heideggrovi poanti, ki je ravno v tem, da bo prihajajoča doba pustila za seboj tako postopanje človeka, katerega glavni predstavnik je Karl Marx. Tu je namreč glavna razlika: premena mora pustiti za seboj tudi maniro spreminjanja: revolucionarno akcijo.

Generalno so na voljo tri skrajne možnosti glede človekove vloge pri prehodu: prva polaga prehod v roke človeka, v njegovo organiziranost, akcijo, ki je sprejeta na osnovi zavestne odločitve. Pri drugi je premena posledica součinkovanja od človeka neodvisnih dogodkov v biti in tudi človekovega sodelovanja – vsaj v obliki neke pripravljenosti in odprtosti. Tretja možnost pa je popolna neodvisnost dogajanja biti od kakršnih koli človekovih dejavnosti. Prvo, katere primer je revolucionarna akcija, Heidegger takoj izključi, saj bi se ujela v zanko volje do moči. Heidegger v resnici koleba med drugima dvema.

Najprej si oglejmo mesta, ki človeku odrekajo (kakršno koli) možnost sodelovanja pri prehodu – to je tretja navedena možnost. Resnici na ljubo so ta mesta najštevilčnejša. V obrisih smo mimogrede o tej tretji možnosti že govorili v prejšnjih poglavjih, kjer smo temelj temelja polagali v svobodo – to je dogajanje, ki je neodvisno od človeka. Kajpak to ne izključuje človekove praktične "svobode" (npr. da gre namesto v kino v

gledališče). Toda tu govorimo o dogajanju premen zgodovine biti, na katere pa je človek vezan – človek ne izbira načina neskritosti, le odgovarja na aktualno razkritost biti:

"tega, da se od Platona dalje kaže vse dejansko v luči idej, ni naredil Platon. Ta mislec je samo odgovarjal tistemu, kar se mu je pri-govarjalo." (Heidegger, 1967, str. 337)

Tako človek metafizike ne more "premagati", saj bi za to moral biti gospodar biti. Človek je lahko le gospodar bivajočega in še to zgolj zato, ker mu gojenje biti na tak način razkriva bivajoče. Predmet človekove dejavnosti je lahko le bivajoče – zato ne more odvrniti, ne nevarnosti, ki jih postavlja prinaša, niti postavlja samega. Odstranjevanje postavlja skozi (politično) akcijo se nujno ujame v lastno zanko in ga le pogloblja. Premena v zgodovini biti je tako stvar biti same, človek pa le odgovarja prebolevanju:

"Zakaj mišljenje je pravo delanje, če pomeni delati pomagati (biti na roko) bistvu biti" (Heidegger, 1967, str. 369).

Kot je bilo dovrševanje metafizike skozi faze filozofij Parmenida, Platóna, Hegla in Nietzscheja posledica odgodja v samem dogodju, tako je tudi svetlikanje najavljajoče se epohe stvar premen v biti: šele vznik postavlja je omogočil prepoznavanje postavlja samega – v tem, ko je le-ta zadnja in izjemna faza metafizike, saj že dopušča pogled naprej. Kdaj se bo zgodil prehod ne ve nihče. Prebolevanje lahko traja dlje kot metafizika sama, ko pa bo prišlo do njega, se bo zgodil nenadno. Kakorkoli, to bo *"...dogodek v biti sami"* (Heidegger, 1967, str. 375). Dotlej pa smo prepuščeni blodni biti.

Kako resno Heidegger misli z usodnostjo te usode, ki je na nek način bitno zgodovinski "fatalizem", se vidi v njegovih stališča do področij, ki jih običajno štejemo, vsaj delno, v področje človekove svobode, razumljene v praktičnem pomenu izbire. Tu je omeniti značilno enačenje komunizma, nacionalizma in demokracije, ki so zanj le razne preobleke univerzalne volje do moči. Še več, demokracijo ne le enači z nacizmom in komunizmom, celo zatrdi prednost direktnih nihilizmov pred polovičarskimi: pred liberalno demokracijo in krščanstvom, ki "rešujejo" vrednote itd. Pri demokraciji ima Heidegger v mislih predvsem Ameriko, *"...katero Heideggrov pogled vidi posebej nizko..."* (Schwan, 1988, str. 98) In glede katere zatrdi, da je Evropa celo na "boljšem", saj je imela vsaj Nietzscheja. Skladno s to optiko je Auschwitz le postaja na poti pustošenja zablodele epohe biti; skladno s to optiko ne ve kaj dela tisti, ki nasprotuje nacizmu.

Ogledali smo si tisto stran, ki človeku odreka kakršnokoli svobodo na bitno zgodovinski ravni. Vezanost na odgovarjanje nagovoru biti to svobodo izključuje, vendar ne z nasiljem:

"To mišljenje od-govarja nagovoru biti, vtem ko izroča človek svoje bistvo tistemu enostavnemu edine nujnosti, ki ne sili (nötigt) s tem da prisiljuje, temveč ustvarja nujno (Not)..." (Heidegger, 1967, str. 144)

Sedaj se bomo posvetili še drugi strani, ko Heidegger govori o določenih pristopih oziroma "držah", s katerimi človek sodeluje pri prehodu bitnih epoch. Kot rečeno, ne bomo iskali imperativnih formulacij, pač pa le apelativne. Za nameček še o teh Heidegger govori implicitno, posredno in medlo. Skratka pokazali bomo nekaj primerov, kjer Heidegger govori o tem, da je nekaj "treba", da nekaj "velja" ohraniti, itd.

Tako na primer pravi, metafizike ne bomo premagali z odstranitvijo discipline, pač pa s sestopm v njen temelj, v njeno resnico:

"Premaganje je pre-stavitev metafizike v njeno resnico" (Heidegger, 2000 I, str. 75)

Torej je "treba" nekaj narediti: pre-staviti. Nadalje, v spisu *Satz von Grund* govori

o tem, da iz stavka o zadostnem razlogu govorita zahteva po temelju in nagovor biti, pri čemer nadaljuje, da je:

"vse je odvisno od tega, da se nasilje zahteve po zakaj-ju podredi velikozmožnem nagovoru zato-ja" (Heidegger, 1997 II, str. 209)

Navedli smo le nekaj mest, kjer Heidegger namiguje, da je "treba" nekaj storiti: "sestopiti", "podrediti se", "vpustiti-se". Lahko se že sedaj vprašamo, ali so to formulacije, ki ostajajo le na "stabilni", vrednostno-deskriptivni ravni, tj. ali so zgolj opisovanje "pogojev možnosti" prehoda iz manj pristne v bolj pristno epoho, pri čemer pa "danost" teh pogojev stvar dogajanja prehoda samega? Torej, da te človekove "drže" niso pogoji v pravem smislu, so bolj simptomi prehoda samega? Morda celo posledice?

To bi bilo sicer skladno s prej predstavljeno bitno zgodovinsko nesvobodo človeka, toda zakaj bi potlej Heidegger posvečal toliko pozornosti formulacijam vloge človeka v odnosu do drugačnega mišljenja, če bi te bile le "akcesornost" – le prah, ki ga dviguje premik v biti. Da temu ni tako, izhaja ne le iz argumenta redundance, pač pa tudi iz številnih drugih mest po Heideggrovih besedilih. Oglejmo si jih še nekaj. Značilno je npr. tudi tole o "funkciji" mišljenja:

"... mišljenje spremlja zgodovinsko eksistenco, se pravi humaniteto humanega človeka, v okoliš vzhajanja odrešilnega" (Heidegger, 1967, str. 229)

Nadalje, tudi že sintagma *Konec filozofije in naloga mišljenja* namiguje, da mišljenje ni zgolj in le dogajanje v biti sami – torej: da ima neko "distanco" do tistega, kar (naj) misli. Toda sam opis novega mišljenja zapada stalnemu Heideggrovemu vzorcu kadar govori na apelativni ravni. Gre za to, da se opis tega, kaj naj "počne", oz. kaj "naj bo" novo mišljenje, vselej zateče k nehvaležnem vzorcu: niti-niti. Nemara je glede tega najbolj značilen tale citat, ki govori o "prihodu" reči:

"Kdaj in kako pridejo reči kot reči? Ne pridejo preko stvariteljstva (Machenschaft) ljudi. Ne pridejo pa tudi brez budnosti smrtnikov" (Heidegger, 2000 I, str. 174)

In nadalje, v gesti malone "negativne teologije" beremo, kaj to mišljenje ne more biti: *"niti metafizika niti znanost..."* (Heidegger, 1995 I, str. 38); ima le pripravljajni značaj, ne napoveduje prihodnosti, le sedanjosti poskuša napovedati, kar je bilo že mišljeno. Hoče se prikopati do drugega začetka, ki bo ponovitev prvega, ne pa njegovo nasprotje.

Zdi se, da mišljenje vendarle ima neke "naloge", kaj pa so, pa ostaja bodisi v obrisih, bodisi v nehvaležni sredini dvojic niti-niti. Poleg teh "medlih" definicij nam Heidegger razumetje te temne plati njegovega pisanje še bolj zaplete, ko nas pušča v malone nepreglednem klobčiču (nasprotujočih si) trditev o "vlogi" mišljenje, ko ga najdemo v *Uvodu v metafiziko*. Tu pojasnjuje naloge filozofije in komentira splošno razširjena pričakovanje do nje. Od filozofije se pričakuje, da bo dajala osnove ostalim znanostim. To so po Heideggro prevlekle zahteve – česa takega filozofija ne more: če ne drugega, ker je stvar redkih. Poleg tega filozofija ne olajšuje, pač pa prej življenje prej "otežuje".

To je podoba filozofije, ki je na robu kvijetizma. Toda Heidegger le nekaj stavkov naprej zapiše, da je vendarle filozofija neka "moč", ki je v sozvočju z narodom – je napoved oziroma predzven dogodkov. Nato spet sledi "umik", ko zatrdi, da se ne da dognati, kaj je naloga filozofije (kljub temu, da neko svoje delo poimenuje *Konec filozofije in naloga mišljenja*). Potem zopet osupne:

"To, kar pa, nasprotno filozofija po svojem bistvu zmore in mora biti, je: miselno odpiranje tirnic in obzorij vedenja, ki postavlja mero in rang, vedenja, v katerem in iz katerega narod v zgodovinsko-duhovnem svetu zapopade in dovršuje tubit, vedenja, ki zaneti, zapreti z njim in izsili vsakršno vpraševanje in ocenjevanje." (Heidegger, 1995 II, str. 11)

Če si še malo ogledamo bolj jasna mesta glede vloge mišljenja pri premenah biti, je zanimiv tale citat, kjer je izpostavljen človekova več kot pomembna vloga:

"... bistvo biti potrebuje bistvo človeka, da bi kot bit bila v lastnem bistvu obvarovana sredi bivajočega in bi tako kot bit bivala, zato bistva tehnike ni mogoče brez pripomoči bistva človeka spremeni v spreminjanje svoje usode." (Heidegger, 1967, str. 366)

Človek torej ne le odgovarja prebolevanju, ampak more (če že ne mora) "pripomoči". O izpostavljeni vlogi človeka govori tudi pripomba, kjer izvemo, da odprtost za reči "...ne pride nikoli samo od sebe." (Heidegger, 2000 II, str. 35) Spomnimo se, da je tudi tehnika (med drugim) definirana kot součinkovanje biti in človeka.

Zdi se, da se funkcija človeka prevesi bolj na aktivno stran, toda za vsak tak vtis se najde tudi "relativizacija", ki zatrdi nasprotno. Na primer ta, ki opredeli bistvo "sodelovanja" človeka in biti: bistvo človeka v odnosu do "prebolevanja" (metafizike) je, da je čakajoči:

"...zakaj njegovo bistvo je, da je čakajoči, ki čaka bistvo biti s tem, da ga misleč varuje. Samo kolikor je človek pastir biti čaka na resnico biti, lahko pričaka prihod usode biti, ne da bi zapadel v golo radovednost" (Heidegger, str. 370)

Čakanje je torej glavna človekova "dejavnost" v zvezi s prehodom bitnih epoh. Pri opredelitvi čakanja se Heidegger zopet zateče k omenjeni niti-niti strukturi. Gre za pojem "sproščenost/spokojnost" (Gelassenheit), katerega glavna poteza je opredelitev tega, kaj ni: ni hotenje, saj je:

"mišljenje (...) vendarle, v tradicionalni obliki kot predstavljajoče pojmovanje, hotenje..." (Heidegger, 2000 II, str. 29)

Iščemo torej ne-hotenje, kar seveda ne more biti doseženo preko tega, da hočemo ne-hoteti, pa vendar je "od nas povzročeno". Torej ni volja, ni pa tudi opustitev v smislu resignacije ali kvijetizma. Prav tako ni "Glassenheit" upanje: upanje kot subjektivna gotovost je (pre)aktivno. Prav tako ne smemo zamešati čakanja z metafizičnim sorodnikom: s pričakovanjem, ki ga ni brez predstavljanja. Ime za sredino med temi skrajnostmi je čakanje: "mi naj bi nič ne naredili, le čakali." (Heidegger, 2000 II, str. 35) Sproščenost/spokojnost (Gelassenheit) je le čakanje.

Podobno (skozi: nevaležen niti-niti) govori Heidegger v zvezi z varovanjem četverja kot o drži, ki ni negativna, pač pa pusti stvarem v njihovo bistvo – ni pa tudi aktivna. Ta drža je korak nazaj pred predstavljajoče mišljenje, toda – zopet negativna opredelitev – ne gre "...le za spremembo stava..." (Heidegger, 2000 I, str. 74), ki bi bila produkt kake odločitve. Edina vloga človekovega mišljenja glede njegove funkcije pri prehodu epoh, pri kateri se Heidegger zadrži nekoliko dlje izpolnjuje oznaka čakanje. Drža, ki je opredeljena z ognjenjem Scili in Karibdi: kakršnemukoli akcionizmu, tudi v obliki pričakovanja, na eni strani; in fatalizmu, resignaciji, na drugi strani. Sredina je torej "dejavno", "ne-pasivno" čakanje.

Povzemimo povedano: Heidegger govori o epohah biti. Postavje je ime za našo epoho, ki izstopa izmed ostalih po tem, da nosi v sebi dvojnost: po eni strani je to doba največje pozabe biti, v kateri je celo človek na tem, da postane surovina; po drugi strani pa ta epoha že sega čez sebe: že nakazuje drugačno mišljenja in omogoča, da se jo prepozna kot to, kar je – kot pozabo biti. Z odprtjem vprašanja biti se odkrije tudi človekovo mesto, ki je bistveno opredeljeno z odgovarjanjem na nagovor biti. Postavi se

¹ V zvezi s tem je tudi poudariti, da je Heldova primerjava med Husserlovim epohe in sproščenostjo/spokojnostjo (Gelassenheit) le metaforična, saj slednje ni metodološki korak neudeležnega eksperimentatorja, ki ga zanima, kaj na koncu ostane - kljub temu, da se zdi, da gre v obeh primerih za neko "vzdržanje-od".

vprašanje, kakšna je vloga človeka pri samem prehodu bitnih epoh. Opisali smo tri skrajne možnosti. Prva, ki človeka vidi kot dejavnega programerja zgodovine v obliki revolucije ali vodenja, je odpadla takoj.

Da pri Heideggerju nikakor ne gre za kak "horuk v nove čase", je razvidno že iz *Biti in časa*. Ostaneta torej drugi dve možnosti: 1) mišljenje le sledi dogajanju premen biti, pri čemer se lahko giblje le v polju možnosti, ki jih odpira vsakokratna epoha biti. Ali pa 2) ima pri prehodu takšno ali drugačno vlogo. Za obe možnosti je v besedilih dovolj podpore. Ali ti dve možnosti sploh tvorita "antinomijo"? In če, ali je "antinomija" rešljiva?

Ostajamo v dilemi, ki jo tvorijo nasprotujoča si mesta v Heideggrovih spisih. Naš predlog za pojasnitev oz. rešitev omenjenih "antinomij" je, da je treba glede vloge mišljenja v Heideggrovih besedilih zavzeti dvojno stališče: 1) na eni ravni nasprotujoči si strani tvorita antinomijo, ki je tudi neodpravljljiva; 2) na drugi ravni pa si strani sicer nasprotujeta, vendar se ne izključujeta – in ne tvorita antinomije. Ti dve ravni je treba strogo ločevati. Najprej se pomudimo pri razlagi nerešljive antinomije.

Le-te so mesto, kjer trčita skupaj dva Heideggerja. Po eni strani genialni "utiralec (*Wegbereiter*)" (Bacca, 2000, str. 197) novega mišljenja, ki je znal ugledati metafizičnost metafizike z vsemi njenimi zablodami. Na drugi strani tisti Heidegger, ki je vendarle še človek postavlja: vse prej kot nekdo, ki bi le čakal. Heidegger ima voljo do odgovornega vedenja do neke dobe. To kaže tudi neverjetna plodovitost pri pisanju in ne nazadnje tudi njegova ambicija sodelovati pri reformi nemške univerze. Skratka, Heidegger, ki ne zna preprosto čakati – to, kar sicer uči sam.

Tako je konsekvantno Heideggrovi filozofiji možno kot utemeljeno razumeti zgolj funkcijo človekovega mišljenja, ki le sledi premenam v zgodovini biti, nikakor pa ne more teh premen "pospešiti". Povsem dobesedno je treba razumeti, da je

"...mišljenje kot mišljenje vezano na prihod biti, na bit kot prihod." (Heidegger, 1967, str. 234)

Z drugimi besedami: s stališča bitnih premen je popolnoma vseeno, če na nov začetek 1) "ne-pasivno čakamo", to je drža, ki smo jo imenovali "sproščenost/spokojnost (*Gelassenheit*); ali 2) o njem vodimo revolucije; ali pa 3) o njem popolnoma nič ne vemo. Ne bo se približal niti za ped. Na bitno-zgodovinski ravni je človek povsem nesvoboden in od tu ni možen noben korak naprej.

Napaka, ki pripelje v nerešljivo antinomijo je naslednja: zameša se, na eni strani, 1) možnost razlikovanja med pozabo biti in mišljenjem biti – z 2) možnostjo prestopa ali vsaj prizadevanja za prestop v nov začetek, na drugi. Pozabi se, da je prva omenjena možnost razlikovanja pripuščena po samem postavlju: izbiramo lahko le med možnostmi, ki so dane! Ne pa med takimi ali drugačnimi danostmi možnosti samih. Premena teh je odvisna od biti.

Poizkusimo strniti. V Heideggrovem korpusu nahajamo dve vrsti apelativnih momentov. Upravičen in sprejemljiv je le tisti del, ki apelira na mišljenje, katero naj v okviru od postavlja danih možnosti krene k premisleku postavlja samega. Za kar mora "človek prej predvsem najti pot vrnitve v širino prostora svojega bistva" (Heidegger, 1967, str. 367), kot lahko preberemo. Pri tem sledi namigom biti, ki se dajejo kot "vbliisk" v posatve in napovedujejo prihod nove epohe. Apelativnost, ki se opira na možnosti postavlja torej napotuje na dvoje: na 1) posvetitev človeka svojemu mestu; in 2) kritični pregled dosedanjega mišljenja, ki se izkaže kot pozaba biti.

Neopravičen pa je tista raven apelativnosti, ko Heidegger ta korak k osmišljajočemu mišljenju (*besinliches Denken*) znotraj možnosti, ki jih daje postavje – zamenja z korakom k naj vodi preko epohe biti same. V prvem primeru gre za premik znotraj epohe biti, v drugem za korak preko epohe biti. V prvem primeru apel napotuje na

možnosti znotraj epohe biti, v drugem na možnosti epoh samih. Sledeč rdeči nit Heideggrove filozofije je potrebno ambicije apelativnega obvladovanja bitnih epoh zavrniti.

Ko gre za premene bitnih epoh je res treba le "čakati", pri čemer je boljše dostavke "ne-pasivno" čakanje izpustiti, če si ne moremo pod oznako "ne-pasivno" predstavljati drže, ki bi bila naproti aktivnost dodobra zavarovana. Prav tako je treba biti previden pri pripombah, da brez človeka tudi prebolevanja metafizike ni, ki namigujejo da "brez človeka" tudi premene ni. Te oznake so pravilne le toliko, kolikor si človek in bit na sploh so-pripadata, kolikor enega ni brez drugega – in nič več. To, da biti ni brez človeka ne pomeni, da človek razpolaga z njo. Da mišljenje "odgovarja" prebolevanju je treba vzeti dobesedno: mišljenje ima pri tem le pasivno, sledilno, odgovarjajočo vlogo: je prah, ki ga dviguje dogajanje v biti sami.

Naj zaključimo z naslednjo ugotovitvijo: nikjer v besedilih ni najti direktnih imperativnih formulacij, nahajamo pa apelativne: v obliki govorjenja o nalogah mišljenja itd. Te moramo strogo deliti na dve skupini. Prva se tiče nalog mišljenja, ki naj sodeluje oziroma pripravlja prihod novega mišljenja. Ta raven je povsem zgrešena, saj ji ni dan temeljni pogoj: možnost, da bi mišljenje vplivalo na bit. Mišljenje sicer "lahko" (kreationistično) vpliva na bit (bivajočega), toda to je korak nazaj v metafiziko, ne pa naprej v osmišljajoče mišljenje. Spomnimo se, z aktivnostmi mišljenja si ni mogoče izboriti neskritosti.

Ostane še druga, legitimna možnost: apelativna raven glede nalog mišljenja v okviru možnosti, ki jih ponuja postavje: ali 1) ostati v računajočem mišljenju ali 2) se priučiti osmišljajočega mišljenja.

Ta raven je bila tako prisotna kot tudi možna.

LITERATURA

- Baca L. C. S., (2000): Die Ethik des "anderen Anfangs" – zu einer Problemstellung von Heideggers Zeitsdenken, Wützburg, Ergon Verlag.
- Givsan Hassan (1998): Heidegger – Das Denken der Inhumanität, Wützburg, Königshausen/Neumann Verlag.
- Heidegger Martin, 1967: Izbrane razprave, Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Heidegger Martin (2000 I): Vorträge und Aufsätze, Stuttgart, Verlag Günther Neske.
- Heidegger Martin (1995 I): Konec filozofije in naloga mišljenja, Ljubljana, Phainomena 13-14.
- Heidegger Martin (1997): Bit in čas, Ljubljana, SM.
- Heidegger Martin (1957): Identität und Differenz, Puffingen, Günter Neske.
- Heidegger Martin (1967): Izbrane razprave, Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Heidegger Martin (1995 II): Wegmarken, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger Martin (1995 III): Uvod v metafiziko, Ljubljana, Slovenska matica.
- Heidegger Martin (2000 II): Gelassenheit, Stuttgart, G. Neske Vlg.
- Heidegger Martin (1997 II): Der Satz vom Grund, Stuttgart, G. Neske.
- Hribar Tine (1995): Fenomenologija II, Ljubljana, Slovenska matica.
- Sewan Alexander (1988): Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie v: Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler: Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt a.M., Suhrkamp, str. 93-110.

Človek v kontekstu filozofske antropologije in antropološke filozofije – Informativni, kritično-zgodovinski pregled

BORUT OŠLAJ

Univerza v Ljubljani,

Filozofska fakulteta,

Oddelek za filozofijo,

Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Članek je v prvi vrsti namenjen študentom filozofske antropologije. V njem se lotevam splošnih vprašanj, kot so: vloga in pomen filozofske antropologije, specifičnost njenega raziskovalnega predmeta, umeščenost filozofske antropologije znotraj splošnega pojma antropologije na eni in znotraj zgodovine filozofije na drugi strani ter formalne vzporednice med filozofijo in filozofsko antropologijo. Glede semantično-hermenevtičnih posebnosti človeka kot raziskovalnega predmeta filozofske antropologije izhajam iz teze o človeku kot horizontnem oz. odprtem, neopredeljivem in mejnem bitju. Znotraj antropoloških filozofij, t.j. tistih, ki samih sebe izrecno ne imenujejo s pojmom antropologija, hkrati pa so spoznavno strukturirane okrog pojma človeka kot bolj ali manj opredeljivega fenomena (*terminus technicus*), shematično predstavim tri tradicionalne kontekste razumevanja človeka: a) metafizični kontekst, b) kontekst kozmosa in/ali narave, c) kontekst kulture. Na koncu pokažem, da je položaj, ki ga zaseda filozofska antropologija znotraj filozofije identičen tistemu, ki ga slednja zaseda znotraj sistema znanosti.

Ključne besede: človek, filozofska antropologija, antropološka filozofija

ZUSAMMENFASSUNG

DER MENSCH IM KONTEXT DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE UND DER ANTHROPOLOGISCHEN PHILOSOPHIE – INFORMATIVE, KRITISCH-HISTORISCHE ÜBERSICHT

Der Beitrag wendet sich in erster Linie an die Studenten. Es werden allgemeine Fragen behandelt wie: die Rolle und die Bedeutung der philosophischen Anthropologie, die Besonderheit ihres Forschungsgegenstandes, die Lage der philosophischen Anthropologie innerhalb des allgemeinen Anthropologie-Begriffes auf der einen und innerhalb der Philosophie-Geschichte auf der anderen Seite, so wie die formalen Parallelen zwischen der Philosophie und der philo-

sophischen Anthropologie. In Bezug auf die semantisch-hermeneutischen Besonderheiten des Menschen als Forschungsgegenstandes der philosophischen Anthropologie wird von der These vom Menschen als einem horizontalen bzw. offenen, nicht bestimmbar, Grenz-Wesen ausgegangen. Innerhalb der anthropologischen Philosophien, d.h. derjenigen, die sich selbst nicht ausdrücklich als Anthropologie verstehen, werden drei traditionelle Kontexte des Menschen-Verständnisses schematisch dargestellt: a) der metaphysische Kontext, b) der kosmologische bzw. natürliche Kontext, c) der kulturelle Kontext. Am Ende wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Lage, die die philosophische Anthropologie innerhalb der Philosophie besitzt, identisch der Lage ist, die die letztere innerhalb des Systems der Wissenschaften besitzt.

Schlüsselwörter: Der Mensch, philosophische Anthropologie, anthropologische Philosophie.

1. Filozofska antropologija [antropologija; gr. *anthropos, lógos* – "govor oz. veda o človeku", v sodobni rabi kot "znanost o človeku"] sodi med najmlajše filozofske discipline (20. stoletje), ki si – ne le zaradi svoje mladosti – trajnega položaja znotraj palete tradicionalnih filozofskih disciplin še vedno ni utrdila. Njeno ime si lasti – bolj ali manj upravičeno – tudi večina drugih humanističnih, družboslovnih in deloma celo naravoslovnih znanosti. Poleg filozofske antropologije so se od srede 19. st. naprej uveljavile naslednje antropološke vede: kulturna antropologija, socialna antropologija, pedagoška antropologija, medicinska antropologija, antropologija jezika, antropologija zgodovine, antropologija religije, antropologija umetnosti, antropologija znanosti, antropologija tehnike, antropologija podjetništva, itd. K zmedu in nepreglednosti, ki izvira iz razvejanosti antropoloških področij, prispeva tudi dejstvo, da so nekatere uveljavljene znanstvene vede deloma ali v celoti antropološke že po svoji naravi oz. predmetu raziskovanja, ne da bi pri tem v pridevniku posebej poudarjale svojo antropološko naravnost. To so predvsem: medicina, biologija, psihologija, sociologija, etnologija, paleontologija, psihoanaliza, pravo, arheologija in lingvistika. Razlog omenjene raznovrstnosti in hkratne nepreglednosti je – glede na svoje izhodišče – tudi sam antropološke narave: Človek lahko govori o vsem; toda o čemer koli govori, vsaj posredno vselej hkrati govori tudi o samem sebi. V trenutku, ko se tega ove, se vsak govor, vsak predmet njegovih interesov, vsaka veda, znotraj katere teži njegov govor k nedvoumnosti spoznanja, razkrije kot implicitno antropološki. Protagora je bil prvi, ki je antropomorfni značaj človekove dejavnosti, njegovo samonanašajočnost, jasno izrazil v misli, da je človek merilo vseh reči (*homo mensura*). Produkti človekove ustvarjalne dejavnosti postanejo s tem njegova zrcala, v katerih – če to ve ali ne – motri samega sebe.

Pojmovno polje splošnega (ne-filozofskega) pojma antropologije je, če hipotetično predpostavimo njeno enotnost, mogoče razdeliti na štiri dele:

a) Splošne, v znanstvenem smislu neformalizirane izjave, teze oz. nauki o človeku (predvsem literatura, ljudska izročila, pregovori, maksime, anekdote ipd.).

b) Religiozne obravnave in razlage človekovega bistva (tematizacije človekove narave znotraj zgodovine religioznih form v njihovem iskanju odgovorov na vprašanja kot so: Kaj je človek?, Kaj je duša?, vprašanje nesmrtnosti, ipd.; deloma gre za tematizacije, ki se v vsebinskem pogledu pokrivajo z metafizično-filozofskimi pristopi.

c) Znanost o človeku, ki se v grobem deli na t.i. fizično in na kulturno antropologijo:

- Fizična antropologija se ukvarja s človekom kot naravnim bitjem. Njena osrednja problema sta: nastanek človeka (hominizacija oz. učlovečenje) in njegov razvoj. V sebi združuje predvsem dognanja arheologije, paleontologije in biologije (evolucionizem in genetika).

- Kulturna antropologija ima za svoj predmet človeka kot kulturno bitje. Človeka pojmuje kot rezultat njegove lastne dejavnosti in ustvarjalnosti in ne narave in njenih procesov. Težišče njenih problemov je vezano na vprašanje človekove akulturacije (nastanek in raznolikost form oz. obrazcev človekovega ravnanja, čustvovanja, vrednotenja) in socializacije (nastanek, razvoj in značaj različnih socialnih oblik človekovega medsebojnega povezovanja in organiziranja). V sebi združuje dognanja etnologije, sociologije, lingvistike, psihologije, ekonomske teorije, prava, religiologije, pedagogike, ..., pri čemer se lahko vsaka pojavlja tudi kot samostojna antropološka disciplina (socialna antropologija, antropologija jezika, pedagoška antropologija, psihološka antropologija).

d) Filozofska antropologija, ki nas tukaj bolj zanimajo, je najbolj elementarna in s tem splošna kritična veda o človekovi dejanski in možni naravi, o njegovi biološki, zgodovinski in kulturni (duhovni) posredovanosti ter o njegovem odnosu do sočloveka, sveta, boga oz. celote biti (zaradi univerzalnosti razpona njenih tem – predvsem v njenem pionirskem obdobju prve polovice 20. stoletja – se ji je pogosto očitilo, da pomeni nadaljevanje tradicionalne metafizike z drugimi sredstvi).

Pojmovno polje filozofske antropologije, v njenem najširšem, transdisciplinarnem pomenu, se v grobem deli na dva dela:

a) Filozofska antropologija kot samostojna sodobna filozofska disciplina oz. kot sestavni del sistematične filozofije (logika, ontologija, gnoseologija, estetika, etika, filozofska antropologija).

b) Filozofske teorije človeka znotraj posameznih zgodovinskih obdobj; znotraj posameznih filozofskih usmeritev, disciplin in metod; znotraj posameznih filozofskih konceptov, ki samih sebe – to velja za vse različice – ne opredeljujejo s pomočjo pojma antropologije oz. njegove pridevniške oblike (tako lahko govorimo o antropologiji pri Aristotelu, Heglu, o fenomenološki, eksistencialni ali analitični antropologiji, o antični, srednjeveški oz. krščanski in o novoveški antropologiji). Glede na uporabljeno metodo pogosto govorimo tudi o metafizični antropologiji, kar je primer pri večini filozofov vse tja do začetkov 20. stoletja.

Zelo splošno je mogoče reči, da je glavna tema filozofske antropologije (za razliko od parcialnih antropoloških disciplin kot so socialna antropologija, pedagoška antropologija, ...) človek kot tak in v celoti; njena naloga pa kritična razdelava in osvetlitev fenomenov, elementov in struktur, ki pripadajo človeku kot človeku kot tudi tistih, ki so lastni posameznim zgodovinskim fazam njegovega samodojetja in samoudejanjanja. Pri tem pa – vsaj znotraj sodobnih filozofsko antropoloških konceptov – človek ni mišljen kot *terminus technicus*, temveč kot odprt horizontni pojem, h kateremu se s pomočjo kritične in disciplinarno nevtralne oz. pluralne filozofske refleksije metodično približujemo brez intence po njegovi definicijski eksplikaciji. Končni cilj filozofske antropologije tako ni substancialno zajetje človekovega bistva, tudi ne sistematična celota antropoloških vedenj, temveč refleksija strukturnih temeljev, metodičnih predpostavk, in transcendentálnih pogojev možnosti njegove biti kot tudi možnosti govora o njem. V tem smislu je mogoče filozofsko antropologijo razumeti tudi kot bazično disciplino vseh parcialnih antropologij.

2. Poglejmo na kratko kakšne so metodološko-semantične posebnosti filozofskega raziskovanja človeka. Človek [gr. *anthropos*, lat. *homo*] je posredno ali neposredno ciljni predmet vseh znanosti, kar še zlasti velja za filozofijo. Vsa vprašanja filozofije je mogoče – kot je to pokazal Kant – zvesti na vprašanje vseh vprašanj: Kaj je človek? Vsem načinom človekovega bivanja je skupna antropomorfnost (po meri človeka oblikovana) struktura. V filozofsko izostreni obliki je to misel prvi izrazil že omenjeni Protagora: Človek je merilo vseh stvari. Samega sebe postavlja v središče, okrog katerega se koncentrično širi pomensko polje njegovih načinov bivanja; človek je izhodišče, toda hkrati tudi cilj, je subjekt, a hkrati vselej tudi ciljni objekt vseh oblik njegove dejavnosti. Ko želimo fenomen človeka zagrabiti v pojmu, se zaradi njegove specifično samonanašajoče strukture (bitje, ki ustvarja samo sebe, ki je vselej v razmerju do samega sebe) izkaže, da ga v strogem pomenu pravzaprav sploh ne moremo uporabljati kot enoznačnico znotraj nobene znanstvene panoge, tudi filozofske ne. Ker se uporaba pojma človek razteza od vsakodnevnega poljudnega govora preko znanstvenih določitev človeka kot specifične biološke vrste pa vse tja do religioznih, metafizičnih in filozofsko-antropoloških poskusov zajetja njegovega bistva oz. razgrnitve temeljnih formalnih struktur njegove biti, je njegova metodološka uporabnost nujno omejena – vsaj ko gre za kritične pristope njegovega razumevanja – na vlogo semantično odprtega, mejnega, neujemljivega oz. neopredeljivega pojma, ki ne določa in zapira, temveč omogoča in odpira; omejena je na status začasnega pojma, ki ga moramo nekako že vselej predpostaviti, da lahko o njem sploh govorimo in mislimo (v izhodišču vseh govorov o človeku že stoji določeno vedenje o človeku – implicitna antropologija).

Neopredeljivost pojma človeka ponuja možnost neomejene raznovrstnosti načinov njegovega samooblikovanja in samorazumevanja (raznolikost kultur). Pri tem pa raznovrstnost ni vezana na nekakšno skrito vsebinsko jedro njegove biti, temveč na dejstvo, da tega jedra ni oz. da mora človek to, kar naj bi bil, šele postati (Kant, Herder, Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Sartre). Tisto, kar je mogoče v kritičnem smislu zagrabiti v različnih vsebinskih pojmih človeka je opravljena pot subjektivno in objektivno posredovanega nastajanja oz. oblikovanja, ki se razteza v mogočem loku od človeka kot subjekta k človeku kot objektu; pri tem pa sta subjekt (izhodišče) in objekt (cilj) pravzaprav tisto najmanj človeško, sta v vsebinskem smislu zgolj relativno prazni točki samonanašanja. Zato pravimo, da je človek kot oblikujoči se individuum identičen subjektivno in objektivno posredovani¹ poti, ki jo opravi do samega sebe; on je edino bitje, ki je samemu sebi tema, problem in največja uganka.

Iz pomensko samonanašajoče strukture človekove biti, iz dejstva, da človek samemu sebi nikoli ne more postati nevtralni raziskovalni objekt, izhajajo neizogibni epistemološki problemi, zlasti znotraj humanističnih ved. Vsako teoretsko približevanje k človekovemu pojmu pomeni zoževanje človeka kot bivanjske celote, kajti iz začasnega, orientacijsko-neopredeljivega pojma se izpeljujejo antropološke konstante različnih subjektivno posredovanih pomenskih vrednosti. *Zóon politikón* (politična žival), *animal rationale* (razumna žival), *homo faber* (človek kot delovno bitje), *homo creator* (človek kot ustvarjalno bitje), *homo ludens* (človek kot igrivo bitje), *homo pictor* (človek kot

¹ Kako razumeti sintagmo "subjektivne in objektivne posredovanosti" ko pa smo zapisali, da sta subjekt in objekt relativno prazni točki samonanašanja? Kako naj torej posreduje tisto, za kar se trdi, da je prazno oz. da takorekoč ni nič? Subjekt kot prazno izhodišče je tu razumljen kot idealna izhodiščna kategorija, ki pa realno nikoli ni prazna, saj se permanentno oblikuje oz. samoustvarja. Realno človek že vselej poseduje določene izkušnje, določeno vednost, zato svoje nadaljnje samoopredmetovanje bolj ali manj zavestno vodi glede na svojo relativno postavljeno oz. oblikovano subjektivnost. Podobno velja za pojem objekta in objektivnosti.

ustvarjalec podob), *homo compensator* (človek kot kompenzacijsko bitje), *l'homme machine* (človek-stroj); to je le nekaj uveljavljenih tradicionalno filozofskih definicij človeka oz. poskusov njegove določitve in s tem omejitve.

Na poskusih dokončnih metafizičnih odgovorov na vprašanje kaj je človek?, na vztrajanju pri eni sami, absolutni substanci njegove biti (t.i. substancialne določitve), so temeljile in še vedno temeljijo vse ideologije kot popolni, samozadostni in zaprti kulturni sistemi. Dokončna določitev človeka s sabo nujno prinaša tej določitvi imanentno hrbtno stran: možnost njegove instrumentalizacije (kar nedvoumno poznam, razumem, to lahko uporabljam in s tem manipuliram). Iz navedenih metodoloških težav pa nikakor ne bi smela izhajati zahteva – ki je po svoji naravi vsekakor naivna –, da je pojmu človeka potrebno odreči status raziskovalnega predmeta v smislu njegovega pojmovnega opredmetovanja (človeka namreč opredmetujemo tudi takrat, ko tega niti približno zavestno ne nameravamo; in prav v tovrstnih primerih so običajno popačenja najtežja), temveč nasprotno, kritični uvid v nujnost nadaljnjega filozofsko-antropološkega raziskovanja, ki pa mora biti takšno, da si bo že v svojih izhodiščih na jasnem o metodološki in hermenevtično-semantični specifičnosti človeka kot raziskovalnega predmeta.

3. Obratno sorazmerno z mladostjo filozofske antropologije kot samostojne, sistematične filozofske refleksije človeka, je človek, če že ne izrecno pa vsaj kontekstualno, najstarejši spoznavno-interesni predmet človekove raziskovalne nagiba od njegovih najzgodnejših kulturnih form naprej. Še preden se ponovno vrnemo k ožjemu, disciplinarnemu pojmu filozofske antropologije in kratki zgodovini njegovega nastanka si na kratko oglejmo nekaj značilnih formalnih okvirjev razumevanja človeka znotraj religij in tistih filozofij – celovitih ali delnih –, ki samih sebe izrecno sicer ne opredeljujejo kot antropologije, a jih, zaradi njihovega izrecnega pročevanja človeka, njegove narave in položaja v kontekstu biti in bivajočega, običajno imenujemo z izrazom 'antropološka filozofija'.

Vse do pričetkov antične kulture je človekovo samorazumevanje vpeto v kozmološko-religiozni kontekst vrednostno apriornih dimenzij sveta/kozmosa in bogov oz. Boga. Ti konteksti so dani vnaprej in se bolj ali manj zvesto prenašajo iz generacije v generacijo. V mitičnih, kozmološko-religioznih kulturah je človek vselej nekaj postavljenega, je vselej že nedvoumno semantično določen; to, kar ga določa, so specifične kulturne forme, v katere je brez preostanka vpet. Znotraj nekaterih arhaičnih kultur beseda človek ne določa le pripadnosti biološki vrsti *homo sapiens*, temveč zajema tudi posamezne živalske vrste. Nemalo pa je tudi primerov, kjer je pripadnost človeški vrsti rezervirana samo za posamezno pleme, ki že s svojim imenom (npr.: Bantu) poudarja ekskluzivno pravico do naziva 'človek', hkrati pa jo drugim plemenom odreka. Samemu sebi človek arhaičnih kultur praviloma eksplicitno ni problem oz. tema tako dolgo, dokler le-te ne vstopijo v prehodna obdobja večjih kulturno-civilizacijskih premikov, ki zamajajo tradicionalne posredovane vrednostne forme (npr.: Sumerska kultura – ep o Gilgamešu oz. o človekovem iskanju nesmrtnosti; judovska religija – specifični, človekovo individualnost poudarjajoči položaj kot rezultat konfliktnosti razmerja do enega Boga).

Postopni odklon od bogov in eksplicitni obrat k človeku zaznamuje antično grško kulturo, ki pomeni v tem oziru enega najglobljih kulturno-tektonskih premikov v zgodovini človeštva. Začetka t.i. zahodne kulture nič ne opredeljuje odličneje kot znameniti napis na delfskem preročišču: "Spoznaj samega sebe". Od Hesioda naprej človek praviloma svojega položaja v svetu in nanj vezan pomen in vrednost ne določa več kot izpeljano sekundarno določilo primarno teološko-kozmoških razmerij (z izjemo srednjega veka, pripadnosti posamezni sodobni religiozni formi, politični ideologiji ipd.), temveč kot avtonomno, samonanašajoče razmerje, ki ga vrednostno verificirata

njegovo delo in ustvarjalnost. Nastale družbene razlike prične uravnovati načelo srednje mere oz. pravičnosti. V tem smislu zahodno kulturo upravičeno označujemo s pridevnikom 'antropocentrična'.

Tako kot je antična Grčija v splošnem začrtala smernice nadaljnega razvoja človekovega samoopredmetovanja, je to storila tudi v posebnem, spoznavno oz. filozofsko motiviranem iskanju odgovorov na vprašanje o človekovem bistvu. Platonov v obliki mita podan odgovor na vprašanje o človeku in njegovih lastnostih iz dialoga *Protagora* lahko interpretiramo kot razgrnitev topologije možnih kontekstov človekovega samorazumevanja, ki mu nobena poznejša teorija človeka ni dodala več ničesar bistveno novega; ali drugače: vse teoretsko formulirane refleksije o človekovi naravi je mogoče na neki dovolj splošni ravni razumeti kot variacije in vsebinske eksplikacije v Protagorina usta položenega Platonovega mita. V izhodišče zgodbe je položeno razumevanje človeka kot biološko nebogljene bitja, ki mu je narava odrekla specializacijo organov, instinktov in čutil. Za razliko od živali je človek v življenje postavljen gol in nebogljjen. Da je lahko preživel, je moral Prometej bogovom ukrasti ogenj in rokodelske veščine, Atena mu je dodelila jezik in religijo, Zevs pa sposobnosti državne organiziranosti, nramnega sramu in občutek za pravo. S tem so bili začrtani trije bistveni horizonti, znotraj katerih je človek osmišljaj in še vedno osmišlja svoj pomen in vlogo v kontinuumu bivajočega: a) Horizont metafizike; b) horizont kozmosa oz. narave; c) horizont kulture.

a) Prvi, metafizični² horizont, pomeni specifično nadaljevanje oz. kritično preinterpretacijo arhaičnih religiozno-mitoloških motivov tako znotraj filozofije kot tudi religije (krščanstva) v katerih človek še vedno privzema vlogo akcidence in ne substance oz. subjekta. Paradigmatični primer razlage človeka v kontekstu transcendentnega sveta idej srečamo pri Platonu. Človek je tukaj razumljen kot dvojno, razcepljeno bitje, ki je razpeto med minljivostjo telesa in večnostjo duše. Od tu naprej številne variacije: Pri Aristotelu se lepota duše lahko izraža le skozi telo, čeprav je po svojem poreklu, tako kot pri Platonu, božanske narave; pri Plotinu je človek resničen zgolj kot nadčutno, netelesno bitje; pri Heglu je človek medij, skozi katerega se uresničuje objektivni duh; pri Maxu Schelerju je človek kot individualno vodeno duhovno bitje zoperstavljen vsej naravi.

b) Razlaga človeka v horizontu narave ima svoje začetke pri najzgodnejših grških mislecih (jonski naravoslovci), ki so na mesto tradicije in mitov postavili *physis* oz. naravo (Tales – voda, Anaksimenes – zrak, ...). Med značilne predstavnike antičnega razumevanja človeka v horizontu narave in kozmosa uvrščamo Heraklita, epikurejce, kinike in stoike. Večina teh razlag je po svojem značaju deloma še vedno zavezana metafizičnim temam. Naturalistično³ razumevanje človeka v kontekstu narave doživi veliki razmah šele v novem veku. Mehanični materialisti (Lammetrie) zvedejo človeka na telo, le-tega pa v njegovem delovanju primerjajo s strojem (*l'homme machine*). Epohalni vpliv na naturalistično razumevanje človeka je imel Darwinov evolucionizem; človek kot razvojni produkt naključnih naravnih procesov (posamezni elementi vidni že pri Aristotelu in Goetheju). Na evolucionizem so – bodisi odobravajoče ali zavračajoče – vezane številne filozofske teorije človeka. Schopenhauer izhaja iz razumevanja volje (bivanjske energije) kot skupnega imenovalca vsega živega in človekove naloge, da bi se iztrgal iz suženjstva volji in z njo povezanem trpljenju. Nasprotno pa Nietzsche radikalizira pojem volje (volja do moči) in terja potrjevanje življenja (neposrednega, telesnega) in ne odklon od njega. Z najnovejšimi odkritji na področju genetike (odkritje

² Pojem metafizičnega se tu uporablja v njegovem vsebinskem, tematskem in ne v metodološkem smislu.

³ Narava izgubi svoj kozmološki, metafizično-presežnostni značaj.

človeške genoma) je obravnavanje človeka v kontekstu narave močno pridobilo na pomenu, predvsem pa na aktualnosti. Genetski determinizem, ki se je še pred kratkim zdel prepričljiv (Richard Dawkins – sebični gen), prepušča teoretsko pobudo tezam o kompleksnejšem součinkovanju med geni in kulturo.

c) Tretji horizont, razumevanje človeka v kontekstu njegovih kulturnih dosežkov, je daleč najpomembnejši in tudi najbolj notranje razčlenjen. Človekove rokodelske in tehnične veščine določajo smer antropoloških teorij človeka kot *homo faber* in *homo technicus* (Franklin; *tool making animal* = žival, ki ustvarja orodja). Človek kot govorno bitje, kot bitje, ki poseduje jezik in razum, določa razvoj filozofsko-lingvističnih in racionalističnih teorij, začenši z Aristotelovo definicijo človeka kot *zōon lōgon échon* (govoreča žival oz. v lat. prevodu *animal rationale*); predvsem racionalizem, razsvetljenske teorije, pozitivizem, filozofija jezika in kognitivna filozofija. Nujnost človekove družbene/državne organiziranosti kaže v smer filozofsko-socioloških teorij človeka. Tudi tem stoji v izhodišču Aristotelova definicija človeka kot *zōon politikón* (družbena oz. politična žival); Marx in problem odtujitve znotraj produkcijskih odnosov, kritična teorija družbe (Horkheimer, Adorno, ...), socialna in politična filozofija. Človekova nravnost gravitira v smer filozofsko-etičnih tematizacij človeka kot bitja moralnih dejanj (Aristotel, Kant; danes predvsem Rorty in problem pravičnosti, Habermas in problem komunikativnih dejanj, Hans Jonas in problem odgovornosti).

Prvo polovico 20. stol. močno zaznamuje eksistencializem drugo pa strukturalizem. Obe disciplini/metodi lahko uvrstimo v kulturološko smer antropoloških filozofij. Zgodnji Heidegger govori o vrženosti človeka v bivajoče. Človek kot tubit zasnuje samega sebe (strah, skrb). Karl Jaspers pojem biti ponovno nadomesti z bogom; človek je bitje, ki je odprto v transcendenco; poskus rehabilitacije metafizičnega konteksta (Jaspers v slovenskem prostoru močno vpliva na Antona Trstenjaka; človek kot metafizično, mejno bitje). Sartre odpre pot ateističnemu eksistencializmu. Ne obstaja nobena človeška narava; človek ni nič drugega kot to, v kar se naredi. Ker je obsojen na svobodo, mora za svoja dejanja prevzeti odgovornost. Za strukturaliste (Althusser, Foucault) je človek determiniran z kulturno-družbeno pogojenimi strukturami, ki ostajajo nespoznatne. Foucault radikalizira strukturalistična stališča: pojem človeka ni nič manj ideološka kategorija kot pojem subjekta. Človek se v strukturah razblini kot peščeni obraz na morski obali – konec človeka. V slovenskem prostoru močno odmeva Lacanova psihoanaliza. Človeka opredeljuje nezavedno, ki je strukturirano kot govorica.

4. Tako imenovana filozofska antropologija kot samostojna filozofska disciplina oz. teorija človeka v sebi združuje oba horizonta – naravo in kulturo –, hkrati pa mu doda še tretjega: zgodovino. V določenem smislu gre za tematsko refleksijo antropoloških filozofij ter njihovo kritično nadgradnjo. Izhaja iz razumevanja človeka kot biološko pomanjkljivega in s tem na kompenzacije oz. na kulturo obsojenega bitja (Kant, Herder, Scheler, Gehlen, Plessner, Cassirer, Jonas). Predvsem zadnji trije so v svojih teorijah človeka kot ekscentrične pozicionalnosti (Plessner) in simbolnega bitja (Cassirer, Jonas) postavila nove kriterije razumevanja človeka, ki se ne osredotočajo več okrog njegovih posameznih specifičnih lastnosti in pri tem ne izhajajo več iz netematiziranih ideološko-metafizičnih predpostavk, temveč skušajo določiti regulativni (usmerjevalni), funkcionalno-strukturni okvir, ki zgolj formalno zarisuje možne razpone človekovega praktičnega in teoretičnega samoopredmetovanja.

Zgodovina nastanka filozofske antropologije je v celoti novoveški fenomen; v njenem ožjem, disciplinarnem pomenu, pa jo je mogoče zvesti celo samo na 20. st. Omenjena dikcija ne vsiljuje stališča, da antična in srednjeveška filozofija ne premoreta teorij človeka, njegove narave oz. njegovega bistva, temveč implicira trditev, da so bile te

teorije vselej nesamostojni oz. odvisni del sistematično zasnovanih metafizičnih⁴ nauk (človek je postavljen v odvisno razmerje do metafizičnih kategorij kozmosa, narave, logosa, ideje, absoluta in Boga). Ker znotraj tradicionalnih metafizičnih konceptov človek ni dojet kot samemu sebi največji problem, vse do začetka novega veka – kljub dejstvu, da je besedo *anthropologós* (= o človeku govoreč) skoval že Aristotel – ni prišlo do formulacije pojma 'antropologija' in posledično do nastanka filozofske antropologije.

V naslovu knjige se pojem 'antropologija' prvič pojavi v 16. st. – leta 1501 (Magnus Hundt: *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus*) in 1594 (Otto Cassmann: *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina*) in s tem naznani začetek novega veka, v središču katerega ne stoji več bog, temveč človek.⁵ Če je bil srednji vek teološki oz. teocentričen, je novi vek glede na prestavitev težišča prav gotovo antropološki oz. antropocentričen. Z upadanjem pomena in prepričljivosti tradicionalne metafizike in njenega triadnega razmerja človek-svet-bog, obratno sorazmerno narašča vpliv in pomen človeka v njegovem naraščajoče sekulariziranem razmerju do sveta in s tem antropologije kot teoretske refleksije tega razmerja (kopernikanski obrat). Svojo ontoteološko utemeljitev pričjenja metafizika izgublja že v obdobju renesanse, v katerem je človek – v disputih takratne 'intelektualne elite' – pretežno razumljen kot privilegirano bitje, ki ne pripada več preprosto temu svetu, temveč je svet zase; človeku je zdaj dodeljena posebna ustvarjalna funkcija, ki preostalemu kreaturnemu svetu ni bila namenjena. (Marsilio Ficino, Pico dela Mirandola). Osrednji položaj človeka kot spoznavajočega subjekta najde svoj filozofsko prečiščen izraz pri Descartesu (*cogito ergo sum*), postopni odklon od boga in obrat k naravi pa pri Spinozi (*Deus sive Natura*).

Zgodovina postopnega formiranja filozofske antropologije se dejansko pričnja šele s Kantom, ki v svoji kritični transcendentalni filozofiji do konca izpelje tisto, kar je začel Descartes: totalno subjektivizacijo sveta. Njegova knjiga *Antropologija v pragmatičnem oziru* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*) velja za prvo objavljeno filozofsko-antropološko delo. V njem Kant jasno nakaže vlogo antropologije kot kritične teorije človekovega življenjskega sveta. Ker tradicionalna šolska metafizika in matematično naravoslovna znanost človekovemu življenjskemu svetu nista bili kos, je zato kot njegov novi organon potrebna antropologija. Kant razdeli enotni pojem antropologije na dva dela, na fiziološko in pragmatično, in s tem tudi formalno zakoliči pretežno bipolarno tipologijo sleherne bodoče filozofske antropologije. Sam ostro zavrne fiziološko antropologijo – češ da ta stremi k raziskovanju tega, kar naredi narava iz človeka (bodoča biološko motivirana filozofska antropologija) – in se zavzame za pragmatično, kot jo sam imenuje, ki stremi za tem, kaj naredi človek kot svobodno delujoče bitje iz samega sebe (bodoča kulturološko in zgodovinsko motivirana filozofska antropologija). Nič manjši vpliv na razvoj filozofske antropologije od Kantovega ni imel Herder, ki je kot prvi v duhu sodobnih filozofsko-antropoloških konceptov združeval tako biološke (redukcija instinktov) kot kulturološke (jezik) posebnosti človekove biti.

Filozofska antropologija postane dobesedno modna disciplina v romantičnem in post-heglovskem obdobju 19. stoletja. Za razliko od Kanta in Hegla močno poudari človekovo ne le telesno, temveč tudi duhovno zavezanost naravi (Rousseau, Goethe, Schelling, Steffens, Heinroth, ...). Začetek 19. st. je zaradi nehumanih življenjskih razmer, v katerih se je znašel konkretni človek, razumno zgodovinskega uma (Hegel)

⁴ Če že v vseh primerih ni mogoče govoriti o metafizičnosti v tematskem smislu pa ta očitek velja vsaj na ravni metode (naturalizem, pozitivizem).

⁵ Ta položaj je formalno podoben tistemu na prehodu v antično-grško družbo.

hitro spravi na laž; konec vere v um pa je hkrati pomenil propad tradicionalnega koncepta človeka, v katerem je bil ta opredeljen kot *animal rationale*. Tam, kjer se zdi, da ostane duh brez moči, zgodovina pa preveč ne-umna, da bi lahko bila smiselna, tam postaneta narava in človekova primordijalna moč čutov in čustev zadnji pribežališči smiselnosti. Kjer ni več vere v um, prihaja do zaostritve vprašanja: kaj je človek? Romantična antropologija je pomenila izraz krize zaupanja v zgodovino, razum in spekulativno filozofijo in inkubacijsko obdobje tiste filozofske antropologije, ki je samo sebe razumela kot fundamentalno filozofsko disciplino s ščepcem mesijanskega poslanstva. Naslanjajoč se na romantično oz. idealistično razumevanje neposrednosti človekovih čustev, njegovega srca, Feuerbach antropologizira (zvede na človeka) ne le religijo, temveč tudi sleherno spekulativno filozofijo in zaradi svoje enostranske idealizacije človekove samozadostne narave (solipsizem; *solus ipse*, lat. = samo jaz) ter radikalnosti svoje metode (izginotje dialektike med človekom in njegovim okoljem) odpre pot kritiki antropologije kot antropološkega redukcionalizma oz. antropologizma.

Zadnjo pomembno stopnico pred nastankom filozofske antropologije kot samostojne filozofske discipline predstavlja Nietzsche, ki, naslanjajoč se na teorijo evolucionizma, po eni strani v ospredje postavi naturalistično razumevanje telesa in s tem močno vpliva na antropološko-biološke koncepte v 20. st., po drugi strani pa s poudarjanjem nedoločljivosti oz. neizgotovljenosti človeka (*Nichtfestgestelltheit des Menschen*) skuje osrednji ne le biološko-, temveč tudi kulturološko-antropološki pojem, ki je postal merilo za ne-metafizičnost sodobnih filozofskih teorij človeka.

Dogajanje v prvi polovici 20. st. pomeni dokončno uveljavitev filozofske antropologije (vendar predvsem v nemško govorečih deželah). Ne le, da se jo zdaj tudi znotraj akademskih krogov postavi ob bok tradicionalnim filozofskim disciplinam, na glas se celo prične terjati njen osrednji in fundamentalni položaj tako znotraj filozofije kot tudi znotraj humanističnih znanosti nasploh. Leto 1928, ko izideta Schelerjevo delo *Položaj človeka v kozmosu* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) in Plessnerjeve *Stopnje organskega in človeka* (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*), velja za rojstno leto filozofske antropologije v njenem ožjem smislu. Kljub podobni, biološko posredovani stopnjevitosti zasnovi izgradnje človeka v obeh pionirskih delih, je Schelerjev koncept – zaradi dualistične sheme razmerja življenja in duha in poudarjenega evolucijsko-kozmoškega deizma – deloma še vedno ujetnik klasičnih vsebinskih in terminoloških konstant tradicionalne metafizike. Zato je bolj upravičeno tisto mnenje, ki na začetek sodobne ne-metafizične filozofske antropologije postavlja Plessnerja in njegov regulativno-pluralni koncept antropologije kot nauka o možnosti izkustvenega človeškega bitja v naravi, kulturi in zgodovini. Osnovno vprašanje Plessnerjeve filozofske antropologije ni več "kaj je človek?", ni več vprašanje po njegovem bistvu (tako kot pri Schelerju), temveč "zakaj in kako je človek?", je vprašanje po pogojih možnosti človeškosti človeka in njihovi uresničitvi.

Od tu naprej je mogoče v grobem nadaljnji razvoj filozofske antropologije in antropološke filozofije zasledovati na treh ravneh: a) Prva kaže svojo posebnost v poudarjanju primarnosti naravoslovno-bioloških izhodišč človekove *differentia specifica* (Gehlen, Portmann, deloma tudi Scheler in Plessner), pri čemer samo sebe izrecno deklarira kot filozofsko antropologijo in ob tem poudarja svoj – glede na filozofijo kot celoto – fundamentalni pomen. b) Druga, ki samo sebe nujno ne imenuje s predikatom antropološka oz. je do njega celo kritična (antropološka filozofija), kaže svojo posebnost v poudarjanju človekovih kulturno posredovanih bivanjskih kontekstov (življenjski svet, eksistenca, družba, religija).⁶ V to skupino sodijo – seveda z določenimi zadržki in

⁶ Glej obravnavanje človeka v horizontu kulture (str. 9).

omejitvami – filozofija življenja (Dilthey, Simmel, ...), krščanska antropologija (Guardini, Buber, ...), filozofija kulture (Cassirer, Jonas, ...), eksistencializem (Heidegger, Jaspers, Sartre, ...), psihoanaliza (Freud, Jung, ...), marksizem (Bloch, Fromm, ...), strukturalizem (Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Foucault, ...), prav tako pa tudi filozofija jezika in analitična oz. natančneje kognitivna filozofija. c) Tretja nastane deloma kot rezultat konfrontacije obeh predhodnih in samo sebe ponovno imenuje z izrazom filozofska antropologija, le da se za razliko od prve odreče težnji po fundamentalnosti (Bollnow, Rothacker, Landmann, Hengstenberg, ...).

Za prvo in tretjo usmeritev, ki v ožjem smislu sodita v problemsko območje filozofske antropologije, je značilen – z nekaj izjemami (Scheler) – strukturni in funkcionalni pristop k razumevanju človeka⁷ in ne več substancialni, ki je odlikoval metafizične teorije. Glede na vsem skupno izhodišče v razumevanju človeka kot biološko pomanjkljivega bitja (predvsem Herder in Gehlen), je mogoče večino filozofsko-antropoloških konceptov 20. st. uvrstiti v kategorijo kompenzacijskih teorij (Marquard – človek kot *homo compensator*) človeka, ki njegove posebnosti (jezik, duh, kultura) razlagajo kot umetelno nadomestilo za manko zavezujočih in neposrednih vezi s soljudmi in naravo.

Najostrejše kritike je bila filozofska antropologija deležna s strani druge, zgolj pogojno (v disciplinarnem smislu) antropološke struje (Heidegger, Jaspers, Sartre, Lukács, Horkheimer, Habermas, ...). Filozofi z bolj ali manj poudarjenim marksističnim poreklom so ji očitali, da se ukvarja z abstraktnim človekom na sebi in ne z konkretnim zgodovinskim človekom; Habermas ji je očital reakcionarnost, ki glede na posamezne znanosti ni v utemeljujočem, temveč v predelujočem odnosu; Heidegger ji je očital, da postavlja človeka pred bit in s tem tvega, da bo uničila filozofijo kot tako, Jaspers in Sartre sta ji očitala, da na človeku opredmetuje tisto, kar ne more biti objekt raziskovanja: eksistenco, transcendenco, odprtost, svobodo. Glavna ost kritike je sicer omajala prikrito metafizične in fundamentalne antropološke koncepte (Scheler, krščanska antropologija, Gehlen in deloma Plessner) ne pa tudi strukturno-funkcionalnih (Plessner, Cassirer, ...), ki so bili – izhajajoč iz Kantovega kriticizma – neprimerno manj ideološko obremenjeni od svojih oponentov, hkrati pa tudi v metodološkem smislu bolj odprti in kulturno pluralnejši.

Sodobni antropološki diskurz, neodvisno od tega ali samega sebe tako imenuje ali ne, bolj kot nemški opredeljujejo francoski teoretski tokovi. Pogojno ga je mogoče imenovati z izrazom historična antropologija (tudi negativna antropologija; J.P. Vernant, Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Adorno, Foucault). Poudarjene pozornosti je zdaj spet deležno človeško telo (Maurice Merleau-Ponty) ne le kot biološki in materialni, temveč tudi kot socialni fenomen. Problem človeške vednosti je skrčen na lokalni značaj (nič nedvoumnega, nič dokončnega; zgolj posredovano, lokalno, negativno). Zato glavno vprašanje ni več "kaj lahko vem?", temveč "kako pridem do vednosti, ki jo posedujem?". Tradicionalni pojem subjekta je zamenjan skozi specifični zgodovinski proces nastale pojme osebe, individuuma in jaza. Zgodovina antropologije se izteka v zgodovino problematizacije pojma človeka.

5. Zanimivo je, da je relativna nejasnost in nanjo vezana vprašljivost položaja filozofske antropologije znotraj celote filozofskih usmeritev identična tistemu položaju, ki ga znotraj celote znanosti zaseda filozofija. Tako kot nekateri filozofi sami dvomijo v smiselnost in potrebnost filozofske antropologije kot posebne filozofske discipline, češ da zanjo ni nobene dodatne potrebe – saj da je človek že tako glavni predmet raz-

⁷ Zato lahko sem pogojno uvrstimo tudi Cassirerja in Jonas.

iskovanja v vsaki disciplini posebej, na njej lastni in specifični način –, tako tudi nemalo število t.i. ekzaktnih znanosti in njihovih predstavnikov odkrito dvomi v potrebnost in smiselnost nadaljnega obstoja filozofije, z obrazložitvijo – ki je analogna interno-filozofski –, češ da so tradicionalno filozofske teme že zdavnaj zapustile svoje spekulativno rojstno gnezdo in prestopile v zrelo fazo ekzaktnih empiričnih znanosti. Filozofi v podkrepitev svojega anti-antropološkega prepričanja navajajo, da se gnoseologija temeljiteje kot antropologija ukvarja z zmožnostmi in načini človekovega spoznavanja, metafizika temeljiteje kot antropologija s človekovim odnosom do celote sveta, kozmosa oz. biti, etika temeljiteje kot antropologija s človekovim delovanjem in moralnim ravnanjem, estetika temeljiteje kot antropologija z zaznavanjem in estetskim doživljanjem, socialna filozofija temeljiteje kot antropologija s človekovo socialno oz. družbeno naravo, psihoanaliza temeljiteje kot antropologija s človekovo podzavestjo, kognitivna filozofija temeljiteje kot antropologija s človekovimi miselnimi procesi oz. njegovim duhom itd. Identične argumente, le da nasproti filozofiji in njenim disciplinam, uveljavljajo fiziki in kemiki (znanstveno spoznavanje zakonitosti narave), psihologi (znanstveno spoznavanje zakonitosti človekove duševnosti), sociologi (znanstveno spoznavanje socialnih procesov v družbi) itd. Natanko isto mesto iz izvorne razvejanosti in pluralnosti izhajajoče nedoločnosti, ki ga filozofska antropologija zaseda znotraj filozofije, zaseda filozofija v pahljači znanosti. Glavni razlog, ki kljub vsem pomislekom ne le ohranja filozofsko antropologijo pri življenju znotraj sistema filozofskih disciplin, temveč njen pomen celo krepi, je identičen tistemu, ki kljub vsem pomislekom ohranja in krepi pomen filozofije znotraj sistema znanosti: Celovitost pristopa k obravnavanemu predmetu in kritična distanca do vseh partikularnih pristopov, ki so že po svoji naravi dozvetnejši za ideologizacije in absolutizacije in s tem za pomanjkanje samokritične distance.

Pojem filozofske antropologije se danes ne uporablja več v smislu ekskluzivne disciplinarne in metodološke oznake, temveč kot okvirna kritično-transdisciplinarna usmeritev, ki ostaja metodološko odprta – tako kot tudi njen osrednji predmet. Filozofska antropologija kot odprt filozofski eksperiment.

LITERATURA:

- Gadamer, Hans Georg / Vogler, Paul (izd.) (1971-1974): *Neue Anthropologie 1-7*, Stuttgart.
- Marquard Odo (1965): *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Collegium Philosophicum, Basel/Stuttgart.
- Diemer Alvin (1976): *Philosophische Anthropologie*, Düsseldorf.
- Lévi-Strauss Claude (1958): *Anthropologie structurale*, Paris.
- Plessner Helmuth (1956): *Über einige Motive der philosophischen Anthropologie*, Studium Generale 9.
- Haeffner Gerd (1982): *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart.
- Gebauer Günter (izd.) (1998): *Anthropologie*, Leipzig.
- Weiland René (izd.) (1995): *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Weinheim.
- Cassirer Ernst (1944): *An Essay on Man*, New York.

Protestantsko načelo Paula Tillicha

JANKO LOZAR

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta,
 Oddelek za filozofijo,
 Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Zbornik "Protestantizem", ki je izšel konec predlanskega leta pri založbi Nova revija v reviji Poligrafi, nam bodi povod za soočenje s protestantsko mislijo, ki je bila doslej na Slovenskem bolj ali manj spregledana. Naša pozornost bo veljala protestantskemu mislecu Paulu Tillichu, ki je našel svoje mesto v slovenskem duhovnem prostoru v eseju taistega zbornika, in sicer spod peresa filozofinje Cvetke Tóth.

Obravnavali bomo eno samo delo Paula Tillicha, in sicer *Hrabrost biti*. Naj nam ta skromni obseg ne bo ovira pri razmišljanju: morda je prav skromnost v sklicevanju na prebrano in že premišljeno tista, ki mišljenju nakloni čas za še nemišljeno in privabi na plano miselno bogastvo, ki ga to delo hrani v sebi. *Hrabrost biti* nas postavlja na sinhrono in diahrono raven evropske kulturne zgodovine. Če nas najprej seznanja s strukturnimi značilnostmi človekovega bivanja, nas zatem prestavi v zgodovinsko dogajanje, ki se danes izteka v krizo eksistencialistične miselnosti.

Ključne besede: protestantizem, Tillich, Heidegger, groza, tesnoba

ABSTRACT

PAUL TILLICH'S PROTESTANT PRINCIPLE

The collection of essays entitled "Protestantism", which was published two years ago by the Nova revija publishing house in the magazine Poligrafi, shall give us the occasion to confront ourselves, with the Protestant thought, which until now hasn't been given substantial attention in Slovenia.

We shall focus our attention on the protestant thinker Paul Tillich, who was allotted his place in Slovene intellectual sphere in an essay published in the aforementioned collection, from under the pen of a Slovene philosopher Cvetka Tóth.

We shall discuss only one work written by Paul Tillich, *The Courage to Be*. This modest scope shouldn't prove an obstacle to our thinking: perhaps it is exactly this modesty in referring to what has been read and thought over which gives thinking enough time to ponder over what has yet remained unthought and which paves the way for the intellectual richness lying dormant in this work. *The Courage to Be* places us on a synchronic and diachronic level of European cultural history. If we

are at first informed about structural qualities of human existence, our attention afterwards shifts to historical goings-on, which today come, to their end as the crisis of existentialist thought.

Key words: Protestantism, Tillich, Heidegger, horror, anxiety

Zbornik "Protestantizem", ki je izšel konec predlanskega leta pri založbi Nova revija v reviji Poligraf, nam bodi povod za soočenje s protestantsko mislijo, ki je bila doslej na Slovenskem bolj ali manj spregledana.

Naša pozornost bo veljala protestantskemu mislecu Paulu Tillichu, ki je našel svoje mesto v slovenskem duhovnem prostoru v eseju taistega zbornika, in sicer spod peresa filozofinje Cvetke Tóth (Tóth, 2001, 209-228). Naj je med Luthrom in Tillichom še tak vnanječasovni razpon, kot bi dejali prosto po Avguštinu, pa smo kljub temu prepričani, da Tillichov raziskovalni duh hrani v sebi razločen odmev Luthrovega "protesta" zoper uveljavljeno teološko misel, protesta, ki naj ne bi le zavračal že obstoječe teološke nazore, ampak ustvaril drugačen obraz vere in bolj zavezujoč pogled na človeškost človeka. Naj v zaključku uvoda omenim še skromno subjektivno dejstvo, da me je kot predvsem filozofsko orientiranega bralca naravnost osupnila njegova miselna iskrenost. S tem se skromno subjektivno dejstvo prelevi v nekaj večjega in "objektivnejšega", saj bo del prispevka namenjen prav odnosu med Tillichom in Heideggrom, filozofom, ki izkazuje sorodnost s Tillichom prav prek najudarnejše filozofske besede dvajsetega stoletja, *aletheia* kot neskritost, ali po domače, iskrenost.

Če je prispevek Tothove panoramski in nedvomno bolj poznavalski in eruditski, je naš prispevek skromnejši po zastavku: obravnavali bomo eno samo Tillichovo delo, in sicer *Hrabrost biti*.¹ Naj pa nam ta skromnost ne bo ovira pri razmišljanju: morda je prav skromnost v sklicevanju na prebrano in že premišljeno tista, ki mišljenju nakloni čas za še nemišljeno in privablja na plano miselno bogastvo, ki ga to delo hrani v sebi.

Hrabrost biti nas postavlja na sinhrono in diahrono raven evropske kulturne zgodovine. Če nas najprej seznanja s strukturnimi značilnostmi človekovega bivanja, nas zatem prestavi v zgodovinsko dogajanje, ki se danes izteka v krizo eksistencialistične miselnosti.

1. Fenomen hrabrosti

Tillich v uvodnem odstavku postavi okvir lastnega miselnega zastavka z naslednjimi besedami (Tillich, 1987, 5):

Sledeč zahtevam Terryjeve fundacije, da morajo biti predavanja posvečena "religiji v luči znanosti in filozofije", sem izbral pojem, v katerem se srečujejo teološki, sociološki in filozofski problemi – pojem "hrabrosti". [...] Hrabrost je etična realnost, vendar njene korenine prežemajo celotno človekovo eksistenco in s tem tudi strukturo same biti. Potreben je ontološki premislek, da jo lahko dojamemo v etični razsežnosti.

Podani miselni okvir je majhen, a zadosten. Nakazuje namreč ne le pojmovno vsebino zastavka, marveč tudi namigne na misleca, s pomočjo katerega se bo v nadaljevanju lotil ontološke utemeljitve hrabrosti: Martina Heideggra in njegovega mišljenja biti.

¹ Paul Tillich, *The Courage to Be*. Knjiga je napisana v angleščini, saj je Tillich pred pred drugo svetovno vojno prebegnil v anglosaksonski svet. Citati, ki jih bomo navajali, so v srbohrvaškem prevodu: *Hrabrost bivanja*, Književna zajednica, Novi Sad 1987.

Da je za razgrnitev etične dimenzije hrabrosti potreben ontološki razmislek, nam Tillich pokaže na primeru Platonovega dialoga *Lahet*. Ključna aporija ali zadrega, ki nastopi na koncu dialoga, v katerem skušata Sokrat in vojaški veljak Nicias pojmiti bistvo hrabrosti, je pravzaprav tista zadrega, zaradi katere je mišljenje hrabrosti primorano vztrajati v budnosti za vprašanje. Neuspeh, da bi hrabrost definirali (etično) kot vrlino med drugimi vrlinami, pokaže, da razumevanje hrabrosti predpostavlja razumevanje človeka in njegovega sveta, ali z drugimi besedami, razumevanje biti. Vsled tega Tillichova lapidarna trditev (Tillich, 1987, 6): "Hrabrost nam lahko pokaže, kaj je bit, bit pa nam lahko pokaže, kaj je hrabrost."

Morda bi bilo bolje začeti s hrabrostjo nebiti. Kajti Tillich hrabrost definira kot samopotrjevanje v (ali kljub) grozi oziroma tesnobi nebiti. Heidegger nam v spisu *Kaj je to – filozofija?* da namig, ki nas pripelje k uvidu o sopripadnosti biti, hrabrosti, nebiti in tesnobe kot razpoloženja (Heidegger, 1967, 405): "Tako je čudenje tista dis-pozicija [razpoloženje – op. J. L.], v kateri in za katero se odpira bit bivajočega." Resda je tu govor o čudenju, a če pomislimo na temeljni eksistencial človeka, ki ga izpostavi v *Biti in času*, lahko čudenje v stavku nadomestimo s tesnobo.² Hrabrost kot etični fenomen nas je pripeljala v polje ontologije. Kako je s hrabrostjo kot samopotrjevanjem spričo groze nebiti? Kaj lahko povemo o grozi v strukturnem smislu?

2. Tridelnost groze v strukturnem smislu

Da bi se lahko osredotočil na ontološko osvetlitev pojma ali fenomena groze, mora Tillich najprej izvršiti razločitev strahu od groze in s tem ontološko razlago od psihološke, ki temelji v naivni ontologiji.³ Heidegger se je v *Biti in času* postopoma približeval razliki med bitijo in bivajočim in temu ustrezno razliki med tesnobo in strahom (Heidegger, 1997, 257):

Za analizo tesnobe nismo povsem nepripravljeni. Ostaja sicer še nejasno, kako je ontološko sovisna strahom. Očitno obstaja neko fenomenalno sorodstvo. To naznačuje dejstvo, da se obeh fenomenov večinoma ne razločuje ter se kot tesnoba označuje to, kar je strah, in imenuje strah to, kar ima karakter tesnobe.

Tillich pa v podglavju "Vzajemna odvisnost strahu in groze" že izhaja iz izdelane ontologije, ko pravi (Tillich, 1987, 27-28):

² Da sta groza in tesnoba – v nadaljevanju se bomo navezovali na slednjo – v njuni pomenski razliki nedoločena, priča o neki zadregi mišljenja. Že od Rudolfa Otta in njegove knjige *Sveto* groza kot tremendum numinoznega religioznega občutja poleg fascinansa postane odlikovano razpoloženje religiozne človeka. S tem se v nefilozofski govorici naznanja premik v ontološkem in teološkem razumevanju človeka, Boga in svetega prav prek "pojma" groze. Martin Heidegger pa s svojim mišljenjem biti in eksistencialno analitiko tubiti izpostavi predvsem (četudi govori tudi o grozi in zgroženosti [*das Unheimliche*]) temeljni eksistencial tesnobe. Za razjasnitev razlike, kljub očitni sopripadnosti obeh, je potreben čas in miselni napor, ki presega okvir zastavljenega premisleka. Tako da velja v tem kontekstu zgolj opozoriti, da četudi Tillich govori predvsem o grozi, se bomo sami osredotočili na fenomen tesnobe. Da vendarle s tem ne stopamo na napačno pot, priča tudi Tillichovo enačenje obeh (str. 27): "Groza je končnost, doživljena kot lastna končnost. To je naravna anksioznost [tesnobnost, ki izhaja iz nemške besede Angst – tesnoba] človeka kot takega ..."

³ Naivnost psihologije sloni na naivni ontologiji, ki jo določa pozaba biti, ali z drugimi besedami, vse strasti, čustva, razpoloženja, občutki so regije bivajočega kot prilastki človeka kot samostojnega bivajočega, ki razpolaga s svojimi lastnostmi. Naivnost se najjasneje razkrije v tematizaciji razpoloženja, ki najpoprej ni nekaj objektivno razpoložljivega in predstavljlivega, marveč sta človek in razpoloženje dana drug drugemu v lastni sopripadnosti tokraj razlike med umnim subjektom volje in predstavljlivim objektom.

Grozo praznine vzbujajo grožnja nebiti določenim vsebinam duhovnega življenja. Neko verovanje se poruši prek vnanjih dogodkov ali notranjega procesa: odtrgan od ustvarjalnega sodelovanja v polju kulture se človek počuti frustriranega zaradi nečesa, kar je strastno potrjeval in ga žene od zvestobe do enega objekta k zvestobi do drugega predmeta in tako naprej, zato ker smisel slehernega objekta izginja in se ustvarjalni eros nazadnje preobrazijo v indiferentnost ali zoprnost.

Tillichovo izvajanje bržkone zadostno razodene duhovno razsežje groze nebiti. Raje se osredotočimo na izvorno sopripadnost in prepletenost vseh treh razsežij groze. Pri tem se pokaže, da izstopanje enega od razsežij, kljub prisotnosti drugih dveh, razpira zgodovinski horizont evropske kulture in ga, kar je še pomembneje, razpira v neki enotnosti zgodbe od antike pa vse do moderne dobe.

3. Tridelnost groze v zgodovinskem smislu

Takole lapidarno povzema zgodovino evropske kulture (Tillich, 1987, 40):

Zgodovina zahodne civilizacije potrjuje te tri vrste groze. Na koncu antične dobe je očitno prevladovala ontična groza, na koncu srednjega veka moralna groza, na koncu moderne dobe pa duhovna groza. Kljub prevladovanju ene vrste groze pa obstajajo in delujejo tudi druge.

O prednostni vlogi ontične groze ne priča le konec antike, v katerem Tillich odčituje v duhovnem okviru stoiški odnos do smrti, v sociološkem pa Aleksandrovo osvajanje vzhoda, tiranijo rimskega imperija in imperatorjev, marveč tudi kulturni utrip antične dobe kot take. Seveda bi tudi to podvprašanje zahtevalo veliko obširnejše raziskovalno delo, kot ga dopušča ta prispevek. Zato se raje oprimo na pričevanje enega velikih in usodnih poznavalcev grškega življenja in duha, Friedricha Nietzscheja, ki je tudi sam kot pričevalec grške tragične izkušnje življenja, lahko bi rekli, mislec in zagovornik odlikovanosti in neizogibnosti ontične groze. Takole v *Rojstvu tragedije iz duha glasbe* ubesedi uvid v bistvo tragedije (Nietzsche, 1995, 47):

S tem zborom [tragiškim – op. J. L.] se je tolažil globokočutni in za najnežnejše trpljenje edinstveno usposobljeni Helen, ko je z ostrimi očmi gledal naravnost v unilčevalno početje tako imenovane svetovne zgodovine, kakor tudi v grozovitost narave in je bil v nevarnosti, da zahrepeni po budističnem zanikanju volje. Rešila ga je umetnost in z umetnostjo ga je rešilo zase – življenje.

Konec srednjega veka je, tako Tillich, držala v primežu predvsem moralna groza. Predreformacijski čas je čas "božjega srda", ki se še potencira z živimi slikami pekla in vic, tako da srednjeveškemu človeku ne vzbujajo toliko groze možnost smrti, marveč prej tisto, kar ga čaka po smrti, božja kazen in sodba. Tako nam zgodovina govori o podeljevanju odpustkov, o gorečni predanosti relikvijam, sprejemanju cerkvenih kazni in o želju po odpuščanju grehov itd. (Tillich, 1987, 42) "Glavno vprašanje ni toliko, kaj mi je storiti, da ne umrem, temveč prej: "Kako naj ublažim božji srd, kako naj dosežem možjo milost, odpuščanje grehov?"

Tudi Max Weber je v *Protestantski etiki in duhu kapitalizma* jasno pokazal, da je moralna groza prevladujoča prvina srednjeveškega obdobja in začetka moderne dobe. Vse protestantske ločine, ki so se razvile iz prvotnega "protesta" proti nekrščanskemu etosu krščanske cerkve, pravzaprav ohranjajo element moralne groze, ki se pod okriljem cerkve manifestira kot iskanje kakršnega koli načina za odpuščanje grehov. Še več, protestantske cerkve moralno grozo še poglobijo, kar se razodeva v iskanju dokazov o lastni izbranosti, ki temelji na nauku o predestinaciji.

Tudi Michael Allen Gillespie v knjigi *Nihilism before Nietzsche* posredno govori o tem fenomenu, in sicer v navezavi na Viljema Ockhama in njegovega boga, katerega

absolutna moč (*potentia absoluta*) kot absolutna samovolja si je podredila red stvarstva (*potentia ordinata*). To pa ima za posledico popolno relativizacijo vseh moralnih zapovedi in pravil obnašanja človeka, ki je poslej pod obnebjem takšnega Boga absolutno negotov v lastno zveličanje.

Osredotočimo se sedaj na tretje obdobje, ki je za nas današnjike najbolj zavezujoča. Približali pa se ji bomo posredno, s ponovnim premikom nazaj k etiki.

4. Nazaj k etiki in naprej v krizo modernega časa

Duhovna groza se, kot smo že dejali, razodeva kot groza praznine in nesmisla. Tillich se modernemu razpoloženju groze približa z zgodovinsko sociološko tematizacijo družbenih fenomenov neokolektivizma, individualizma in nazadnje duhovnega fenomena eksistencializma. Takole zgodovinsko umesti zametek modernega individualizma (Tillich, 1987, 65):

Načelo, da samo "skesanost", osebno in popolno sprejemanje Božje sodbe in milosti pogojujejo delovanje objektivnih zakramentov, je privedlo do redukcije in celo izključevanja objektivnega elementov, reprezentacije in sodelovanja. V dejanju skesanosti vsak stoji pred Bogom sam; za Cerkev pa je bilo ta element težko posredovati z objektivnim. Na koncu se je pokazalo, da je to nemogoče in se je ta sistem sesul. Istočasno se je okrepila nominalistična tradicija in se osvobodila spod okrilja Cerkve. V času reformacije in renesanse se je srednjeveška hrabrost biti s sodelovanjem, njen polkolektivistični sistem končal in začele so se razvijati stvari, ki so posebej izpostavile hrabrost biti sebstva za sebe.

Prva zgodovinska postaja je romantizem. Z njim se začenja pohod individualizma, ki je najpoprej izraz razočaranja nad vednostjo in razumom racionalizma. Kot primer bomo izpostavili Lorda Alfreda Noela Gordona Byrona in njegovo pesniško dramo *Manfred*. Tragična pesnitev je po vsebini podobna Goethejevi drami *Faust*. Ključno za našo razpravo je, da sta oba junaka bistveno nezadovoljna s celotno človeško vednostjo, do katere sta se oba priborila v dolgih letih marljivega preučevanja. Tako Faust kot Manfred se zatečeta k radikalni svobodi kot hrabrosti samopotrditve sebstva, toda brez slehernega čuta za sodelovanje v skupnosti.

Drugi element je naturalizem. Tillich tu izpostavi Friedricha Nietzscheja kot tistega misleca, ki je eden najvišjih izrazov hrabrosti biti kot sebstva za sebe. Naj za primer navedemo kratek odlomek iz *Zaratusstre*, in sicer iz poglavja s pomenljivim naslovom "O ljubezni do bližnjega", ki bo bržkone dovolj zgovoren v tej smeri (Nietzsche, 1999, 70):

Gnetete se okoli bližnjega in imate za to lepe besede. Jaz pa vam pravim: vaša ljubezen do bližnjega je vaša slaba ljubezen do vas samih.

Bežite k bližnjemu pred samim seboj in bi si radi iz tega napravili čednost: vendar spregledujem vašo "nesebičnost".

Ti je starejši kakor jaz; ti je razglašen za svetnika, jaz pa še ne: tako se človek gnete k bližnjemu.

Obe kulturni gibanji sta imeli za posledico nastanek tako radikalno različnih zadev, kot sta moderni neokolektivizem tipa nacifašizem in moderni eksistencializem kot izraz skrajnega individualizma. Moderni neokolektivizem je po Tillichu kolektivna reakcija na duhovno grozo, s katero se je pripravljn soočiti individualist romantičnega ali ničejanskega tipa, ki ima hrabrost samopotrjevanja kljub lastni izoliranosti in pomenski ničevosti vsega, kar ga obkroža. V neokolektivizmu se vse tri vrste groze preusmerijo na strah pred vodjo, ta pa je, kot pravi Tillich, laže obvladljiv in vzdržljiv od tesnobne groze. Tako se groza smrti in groza tesnobe prelijeta v strah pred vodjo in

pripravljenost žrtvovati svoje življenje za življenje kolektiva. Moralna groza krivde in groza obsodbe se ravno tako iz posameznikove notranjosti prenese navzven, pa tudi duhovna groza praznine in nesmisla, ki bi posameznika morebiti pripravila do najdenja resnice življenja, se umakne totalni gotovosti totalnega smisla gibanja kot celote. Ključnega pomena je, da se groza, ki je bistveno razseže človeka, umakne in prepusti prostor zgolj še strahu pred nečim konkretnim, kar izpostavi kritiko neokolektivizma zavoljo višje človeškosti človeka. Skrajna nevarnost takega kolektivizma je namreč, da lahko človek povsem izgubi lastno sebstvo.

Eksistencializem kot hrabrost samopotrjevanja kljub duhovni grozi nebiti je obenem kritika modernega neokolektivizma kot "izgube lastne glave" in nadaljevanje kot radikalizacija tradicije individualizma, ki se začne z romantizmom in nadaljuje z romantičnim naturalizmom. Tu Tillich poseže po imenih umetnikov, kot so Kafka (*Grad in Proces*), Sartre (*Gnus*), T. S. Eliot (*Pusta dežela*), Camus (*Tujec*), pa tudi filozofov kot denimo Heidegger, Sartre in Jaspers. Namesto podajanja obširne tematike se bomo v zadnjem poglavju osredotočili na tisto, kar eksistencializem prinaša kot možnost *tertium datur*, kot tretjo pot med skrajnim individualizmom in skrajnim kolektivizmom. Navsezadnje se bomo na Heideggerja, in se z njim približali Tillichovi možnosti *tertium datur*, ki jo sam misli s frazo "Bog nad Bogom".

5. Razpoloženje tesnobe in Bog nad Bogom kot Tillichovo protestantsko načelo

Heidegger v *Biti in času* v zvezi s teologijo pravi (Heidegger, 1997, 29):

Teologija išče neko izvirnejšo, iz smisla vere same zarisano in v njej ostajajočo razlago človekove biti k Bogu. Počasi začenja spet razumevati Luthrov uvid, da temelji njena dogmatska sistematika na "fundamentu", ki ni zrasel iz primarno verujočega vpraševanja, in da njena pojmovnost ni le nezadostna za teološko problematiko, ampak jo tudi prikriva in pači.

Ta odlomek nam lahko služi kot opora za poskus mišljenja sopripadnosti Tillichove teološke in Heideggerove filozofske misli. Skušali se bomo približati tistemu skupnemu, za kar je odprta tako misel filozofa kot misel teologa.

Če je Heidegger v svojih spisih polagoma razvijal kritiko tradicionalne filozofije v smislu pozabe biti kot bistvenega razsežja človeka kot tubiti, Tillich v tej knjigi pogled skoz prizmo razpoloženja groze oziroma tesnobe že vzame kot metodološko izhodišče. To nam postane jasno, če smo vnovič pozorni na Heideggerov uvid, da se bit daje v razpoloženju. Tako se v Tillichovi formulaciji "Bog nad Bogom", ki je po njegovih besedah transcendirani teizem (Tillich, 1987, 119), ne skriva nič drugega kot misel razpoloženja tesnobe.

Skupaj s Tillichom smo se odpravili na kratek sprehod po zgodovini evropske kulture, da bi se nazadnje vprašali, kaj je danes tisto najbolj zavezujoče, kar človeku krepi hrabrost biti kljub vse bolj prisotni duhovni grozi nesmisla in praznine. Tillich ne svetuje vračanja nazaj v okrilje kake kolektivne zgodbe, ne svetuje, naj grozo v njeni trojnosti zamenjamo za konkreten strah pred avtoriteto. Niti za Vodjo kakega gibanja niti za Boga kot vrhovno bivajočo osebo. Tu na samosvoj način spregovarja Tillichovo protestantsko načelo (Tillich, 1987, 124):

Absolutna vera ali razpoloženje biti, zajeto z Bogom izven Boga, ni razpoloženje, ki se razkriva poleg drugih razpoloženj uma. [...] Je situacija na meji človekovih zmognosti. Je ta meja. [...] Ni kraj, kjer je mogoče živeti, v njej ni gotovosti besed in pojmov, nima imena, cerkve, kulta, teologije. Giblje se v globini vseh njih.

Načelo protestantizma, kot ga misli Tillich, v sebi združuje in ohranja v samosvojsosti vsa tri razsežja groze. Pa ne le to: s tem ko vse tri ohranja v razprtosti, ohranja

tudi človekovo razprtost za sočloveka in svet, saj tesnobna groza sodi v (breztemeljni) temelj človekove eksistence. Bog nad Bogom teizma človeka ne vrže iz samega sebe v kolektivni strah pred nečim konkretno bivajočim, marveč ga prej ohranja budnega na meji, na tisti meji, kjer se prebujata hrabrost biti, potrebna za soočenje s trojno tesnobno grozo nebity.

Čas bo potreben, da se postmoderni človek po duhovni krizi moderne izkušnje sprosti za ontično, moralno in duhovno izkušnjo, ki jo naznanja naslednja Tillichova misel (Tillich, 1987, 53):

Eksistencialna groza ima ontološki značaj in je ni mogoče izvreči, temveč jo je treba sprejeti v hrabrost biti.

LITERATURA

- Byron, Lord Alfred Noel Gordon (1951): Manfred. V *The Selected Poetry of Lord Byron*, The Modern Library, New York, str. 601 isl.
- Gillespie, Michael Allen (1996): Nihilism before Nietzsche, The University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin (1967): Kaj je to – filozofija? Kaj je to filozofija. V *Izbrani spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Heidegger, Martin (1997): Bit in čas, Slovenska matica, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich (1995): Rojstvo tragedije iz duha glasbe, Karantarija, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich (1999): Tako je govoril Zaratustra, Slovenska matica, Ljubljana.
- Protestantizem, revija Poligrafi, št. 21/22, letnik 6, Nova revija, Ljubljana 2001.
- Tillich, Paul (1987): Hrabrost bivstvovanja, Književna zajednica, Novi Sad.
- Tóth, Cvetka (2001): Volja do brezpogojnega. Paul Tillich in protestantizem. Poligrafi, 21/22. Ljubljana, Nova revija, str. 209-228.
- Weber, Max (1988): Protestantška etika in duh kapitalizma, Studia humanitatis, Ljubljana.

Katoliške teološke vrednote Palestrinove vokalne polifonije (fenomenološki pristop)

TARIK MURANOVIĆ

Klovičeva ulica 5,
10000 Zagreb, Hrvatska

IZVLEČEK

V nenehni ambivalentnosti in ambigvitetnosti besed in pojmov zahteva fenomenološki pristop h katoliškim teološkim vrednotam Palestrinove vokalne polifonije od nas, da se – še pred kakršnim koli razpravljanjem o njej – obrnemo k samim fenomenom katoliških teoloških vrednot in da na ta način naprej razumemo sam "fenomenološki pristop". Da torej dopustimo, da so nam fenomeni cilj in da od njih nočemo "nič" v povračilo. Takšno stališče pa še naprej pušča odprto vprašanje možnosti našega adekvatnega pristopa fenomenom kot tudi njihovega ustreznega razumevanja in razlaganja. To enostavno in "čisto izhodišče" (kot metodično izhodišče) mora stati na začetki vsake naše kritične (introspektivne) poti, in v moderni fenomenološki filozofiji po Heideggrovih besedah meri (ne samo) na našo "popolno preobrazbo", ampak tudi na preobrazbo filozofije religije in celotne sodobne kulture.

Kaj je pravzaprav smisel tega govorjenja, ko torej govorimo o fenomenološkem pristopu takšnim vrednotam? Ali je to govorenje (interdisciplinarno) res fenomenološko in/ali teološko relevantno? In če je, kakšne posledice izhajajo iz tega za fenomenologijo kot fenomenološko filozofijo? In nazadnje, kakšne so jezikovne (filozofske) možnosti interpretacije tega pristopa?

Na ta način smo postavili vprašanje našega ustreznega ravnanja z jezikom v fenomenološkem pristopu katoliškim teološkim vrednotam Palestrinove vokalne polifonije, katere problemi so tako ekstenzivno kot intenzivno ambivalentni, ter je zato ambivalentna tudi sama fenomenologija, ko povzroča vedno nova in negotova prevpraševanja. Kako torej prihaja fenomenologija do svojega razumevanja katoliških teoloških vrednot, načinov, na katere takšne vrednote opaza v njihovem empiričnem obstajanju, kako jih prepozna in pojasnjuje, ker se v vsem tem nahaja skrito razlaganje fenomenov in šele na ta način postanejo rezultati teh raziskav za fenomenologijo obvezujoči? Zato se pojavljajo povsem upravičena vprašanja: Kako sploh opazamo fenomen katoliških teoloških vrednot v klasični vokalni polifoniji 16. stoletja? Kako ga naredimo dostopnega introspekciji? Kako v načelu udejnjamo prehod s fenomena na logos? In ali moramo filozofijo religije kot celoto in kot enotnost sveta teološkega spoznanja in prakse izpostaviti kot njeno edino predpostavko, kot predpostavko vseh predpostavk?

Ključne besede: filozofija glasbe, fenomenologija, Palestrina, vokalna polifonija, katoliške vrednote

ABSTRACT

CATHOLIC THEOLOGICAL VALUES OF PALESTRINA'S VOCAL POLYPHONY – A PHENOMENOLOGICAL APPROACH

Taking into consideration the everlasting presence of ambivalence and ambiguities in words, the phenomenological approach to catholic theological values of Palestrina's vocal polyphony imposes a task upon us – before we even try to discuss it – to consider the phenomena of catholic theological values as such, because otherwise we could not fully comprehend "the phenomenological approach". Let us examine the phenomena as pure experience. The outcome of such an approach is nevertheless uncertain as to our fair understandings and adequate interpretation of them. This simple and "pure starting point" (as methodological procedure) should precede all our further critical (introspective) investigations, and it is, in modern phenomenological philosophy, according to Heidegger, the way (not only) to undergo "complete personality metamorphosis" but also to bring about radical changes in philosophy of religion and all layers of today's culture.

So if we talk about the phenomenological approach to such values, what does this really mean? Is this a (multidisciplinary) interplay of meaning, in a truthful way, relevant to phenomenology and/or theology? If so, what implications does it have for phenomenology as philosophy? And finally, what are possible linguistic (philosophical) means to interpret this approach?

In this way, we investigate the possibilities of finding an adequate linguistic mode of expression for the phenomenological approach to catholic values of Palestrina's vocal polyphony, presenting problems that are ambivalent both in extension and in intension; so phenomenology itself is ambivalent, and it requires reexamination of its validity time and again. What are its instruments for reaching an understanding of catholic theological values? How does phenomenology deal with empirical evidence to support their existence? How does it explain these values and make them verifiable? How is the hidden knowledge of them revealed and presented? It is only the establishment of their validity that makes them relevant to phenomenology. So questions about its rationale are entirely legitimate: How is the phenomenon of catholic theological values of the 16th-century classical vocal polyphony observable? How is it accessible to introspection? How does this phenomenon intrinsically relate to logos? And finally, should philosophy of religion as a whole and as the unity of the world of theological knowledge in theory and in practice, be its fundamental and only postulate, upon which all postulates are based?

Key words: philosophy of music, phenomenology, Palestrina, vocal polyphony, Catholic values

V nenehni ambivalentnosti in ambigvitetnosti besed in pojmov zahteva fenomenološki pristop h katoliškim teološkim vrednotam Palestrinove vokalne polifonije od nas, da se – še pred kakršnimkoli razpravljanjem o njej – obrnemo k samim fenomenom katoliških teoloških vrednot in da na ta način naprej razumemo sam "fenomenološki pristop". Da torej dopustimo, da so nam fenomeni cilj in da od njih nočemo "nič" v povračilo. Takšno stališče pa še naprej pušča odprto vprašanje možnosti našega adekvatnega pristopa fenomenom kot tudi njihovega ustreznega razumevanja in razlaganja. To enostavno in "čisto izhodišče" (kot metodično izhodišče) mora stati na začetki vsake

naše kritične (introspektivne) poti, in v moderni fenomenološki filozofiji po Heideggrovih besedah meri (ne samo) na našo "popolno preobrazbo" (völlige personale Umwandlung), ampak tudi na preobrazbo filozofije religije in celotne sodobne kulture (Erneuerung der Kultur).¹

Da bi torej prišli do katoliških teoloških vrednot Palestrinove vokalne polifonije, torej do samih fenomenov, se moramo (najprej) soočiti s fenomenom v izražanju spoznanja o fenomenu kot tudi o fenomenološkem pristopu in o fenomenologiji v celoti. Gre predvsem za *fenomen katoliških teoloških vrednot* v širšem, nedoktrinarnem pomenu besede "fenomenologija", pred vzpostavitvijo zasebnega odnosa do takšnih vrednot in do fenomena in fenomenološkega pristopa v takšnih opredelitvah.

Kaj je pravzaprav smisel tega govorjenja, ko govorimo o fenomenološkem in/ali teološkem pristopu? Ali je to govorjenje (interdisciplinarno) res fenomenološko in/ali teološko relevantno (upravičeno)? In če je, kakšne posledice izhajajo iz tega za fenomenologijo kot fenomenološko filozofijo? In nazadnje, kakšne so jezikovne (filozofske) možnosti interpretacije tega *pristopa*?

Na ta način smo postavili vprašanje (našega) ravnanja z jezikom v fenomenološkem pristopu katoliškim teološkim vrednotam Palestrinove vokalne polifonije, katere problemi so tako ekstenzivno kot intenzivno ambivalentni, ter je zato ambivalentna tudi sama fenomenologija, ko povzroča vedno nova in negotova prevpraševanja. Kako torej prihaja fenomenologija do svojega razumevanja katoliških teoloških vrednot, načinov, na katere takšne vrednote opaza v njihovem empiričnem obstajanju, kako jih prepoznava in pojasnjuje, ker se v vsem tem nahaja skrito razlaganje fenomenov in šele na ta način postanejo rezultati teh raziskav za fenomenologijo obvezujoči? Zato se pojavljajo povsem upravičena vprašanja: Kako sploh opazamo *fenomen katoliških teoloških vrednot* v klasični vokalni polifoniji 16. stoletja? Kako ga naredimo dostopnega introspekciji? Kako v načelu udejanjamo prehod s fenomena na logos? In ali moramo filozofijo religije kot celoto in kot enotnost sveta teološkega spoznanja in prakse izpostaviti kot njeno edino predpostavko, kot predpostavko vseh predpostavk?

Fenomeni, ki jih označujemo z besedami *fenomenološke in/ali teološke vrednote* torej v tem primeru merijo na bistvo našega odnosa do sakralne umetnosti. Samozavedanje se v teh fenomenih – v enotnosti in razliki z zavestjo o tradicionalnem pojmovanju tega problema – izraža v svojem samorazumevanju. Kajti vse, česar racionalno oziroma logično ni mogoče razumeti, ni obenem (niti) (tudi) iracionalno (alogično), dokler obstaja nadracionalna zavest. Fenomenološki pristop samim katoliškim teološkim vrednotam Palestrinove vokalne polifonije kaže prav tako smiselnost. Na podlagi takšnega tolmačenja izhaja, da je razločevanje fenomenov od logosov celo neobhodno. Ravno zaradi tega pa med njimi obstajajo soočanja in skupna učinkovanja, česar ne dokazujejo samo zgodovinsko poznana "stanja stvari", ampak na to napotujejo tudi smiselne tvorbe, ki jih logos lahko "pojasnjuje", ne pa hkrati tudi zanika in/ali zavrača v imenu napredka, ki v skladu s sodobnim racionalizmom predpostavlja "prehod" s fenomena na logos.

V odnosu Palestrinove vokalne polifone prakse do (lastnih) fenomenoloških in teoloških vrednot izhajamo iz substancialnosti določil takšnih možnih vrednot in iz ustvarjalnega karakterja teh vrednot, ostajajoč povprašani pred funkcijo fenomena vrednot, saj so vrednote in umetnost nerazločljivo povezane v vsaki veliki zgodovinski umetnosti, tako da ima njihova medsebojna pogojenost konstitutivni pomen (tudi) za klasično polifono ustvarjalno prakso 16. stoletja, tj. za fenomenološko in teološko enotnost umetniškega polifonega dela, celo tedaj, ko je zapustilo svoj ontološki pomen in ko izvršuje samo še svojo praktično (glasbeno) funkcijo. Z razumevanjem tega problema

¹ Gl. Heidegger, M. (1958) str. 39-57.

odnosa fenomenoloških in teoloških vrednot in klasične vokalne polifone glasbe 16. stoletja se je umetnost (v celoti) zavedla svojega ustvarjalnega pomena, tako da se za njo problem vrednot prvič ne pojavlja kot problem odnosa do dejanskosti niti kot problem recepcije ali zgodovinskega učinkovanja, ampak kot eno možno "stanje stvari" in vprašanje samega ustvarjalnega procesa.

Z naše današnje perspektive *fenomen katoliških teoloških vrednot* Palestrinove vokalne polifonije postane tisto, kar vsa umetniška sredstva povezuje v eno (enotnost), kar umetniško (polifono) delo naredi za samosvojo smiselno ureditev. V samonaraščanju do ravni višjega reda takšna vrednost ni več "preprosto dejanskost" (Wirklichkeit schlechthin), ampak možna nova duhovna in umetniška ureditev pojavov, *možni novi teološki svet*. Tako se (tudi) klasična vokalna polifona glasba 16. stoletja pojavlja kot možni novi – interdisciplinarni projekt (Entwurf), nasproti trajno veljavni ureditvi. Raznorodnost njegovega pojmovanja in pristopa edino ustreza naravi Palestrinove polifone (umetniške) dejavnosti, kajti to dejavnost povezujemo z novo ustvarjalno teološko subjektivnostjo, ki v svojem učinkovanju konstituira (projektira) novi umetniški (teološki) svet. Iz tega izhodišča Heidegger poudarja, da umetnost ni niti podpiranje teološke dejanskosti niti njeno preobražanje, ampak proizvodnje nove teološke dejanskosti. Napotujoč hkrati tudi na novo recepcijo te dejanskosti kot tudi na novo produktivno razumevanje in asimiliranje te dejanskosti, kaže na bistveno sorodnost fenomenološkega pristopa (predstavljanja) teološkega umetniškega dela s procesom njegovega nastajanja in njegovega umetniškega reproduktivnega oblikovanja.²

Na osnovi vzpostavitve modalitetnega sistema glasbenega "stanja stvari" je v Palestrinovi vokalni polifoniji prišlo do odločilnega preobrata, do obrata umetnosti k sami sebi. Tako se polifona glasba že s kromatskimi spremembami znotraj modalitete obrača k svojemu novemu mediju (novim modalitetam), načeloma pa samorefleksija umetniških sredstev kot tudi umetniškega subjekta pripelje do novih možnosti tudi v klasični vokalni polifoniji 16. stoletja. Novo se tu opravičuje iz starih modalitet na nov način, pa tudi iz samih novih medijev, iz logike teološkega glasbenega dela. Zato je klasična vokalna polifona glasba v 16. stoletju tudi dosegla novo, lastno možnost ustvarjanja teoloških medijev, teološko medialna je postala ona sama.

Tako smo v nenehnem poskusu orientacije v danes veljavnih spoznanjih o katoliških teoloških medijih kot tudi o glasbenih katoliških medijih končno v poziciji, da s fenomenološkega stališča sklenemo z besedami, posvečenimi razumevanju pomena medija v Palestrinovi polifoni umetniški praksi kot tudi teološki ustvarjalni praksi. V tej praksi ugotavljamo ustvarjalno prisotnost katoliških teoloških medijev kot tudi ustvarjanje novih teoloških medijev (proklamiranje katoliškoglasbenih medijev), nazadnje medija kot samega katoliškoglasbenega teološkega procesa, kot procesa oblikovanja ali konstituiranja (projektiranja) novega polifonega (teološkega) sveta v delu iz večstoletne obstojnosti Palestrinovega polifonega ustvarjalnega procesa.³ Osvobajanje od nepotrebne obvezujoče moči poganskih medijev vodi v novi dobi do konsistentnega stališča umetnika-ustvarjalca, ki iz suverene moči enostavnih in "čistih ustvarjalnih opredelitev" in v soočanju z lastno duhovno stvarnostjo, brez preeksistentnih idej, postavlja svoje delo kot *novum*, pri čemer konstituira novi katoliški umetniški svet medijskega izražanja. Vračanje k katoliškoglasbenemu mediju je gibanje k novemu (mediju) v procesu umetniškega polifonega teološkega ustvarjanja, k mediju, ki je zdaj ta katoliškoglasbeni teološki proces sam.

Tekom nadaljnjega raziskovanja bomo skušali pokazati (tudi) določene nedosled-

² Gl. Heidegger, M. (1967), str. 9-11.

³ Gl. Aler, Jan (1968), str. 53.

nosti (nedorečenosti) *fenomena samega polifonega spoznanja* (ali spoznanja o klasični vokalni polifoniji 16. stoletja) v postopku njenega vsebinsko-vrednostnega sprejemanja (o krščanskem izražanju Boga). Najprej zato, ker želimo po tej poti kontemplirati (kolikor je najbolj mogoče) fenomenološko (filozofsko) in teološko stališče, *ne da bi se pri tem umikali v prostor, v katerega še ni prodrla teorijska zavest, niti da bi zanikali same fenomenološke in/ali teološke temelje klasične vokalne polifonije 16. stoletja*. Takšno stališče kot odraz predvsem fenomenološkega pristopa za nas ni samo osnova glasbenega ali filozofskega in/ali teološkega spoznanja zaradi spoznanja (samega), zaradi česar ima le-to določeni čisto filozofski in/ali teološki cilj, fenomenološko in/ali teološko spoznanje, ki je samo sebi cilj, ugotavljanje formalnih fenomenoloških in/ali teoloških (splošno) veljavnih zakonitosti, ampak v bistvu pomeni naše vračanje spoznavnih osnov klasične vokalne polifonije 16. stoletja kot pojmovne objektivizacije k prvotnemu fenomenološkemu in teološkemu pomenu, iz katerega je izšla, in, načeloma, vračanje k "stvarem samim" iz našega kritičnega oziroma introspektivno fenomenološkega in teološkega stališča.

To hkrati pomeni, da skušamo s tako naznačenim namenom k fenomenološkemu pristopu katoliškim vrednotam Palestrinove vokalne polifonije doseči tudi ustrezne (pred)pogoje za (skupno) interdisciplinarno fenomenološko in teološko pot spoznanja pri uvidevanju bistva, oziroma, zavest, s katero opažamo bistvo, nam pri tem kaže tako na ustvarjalno kreativno moč kot tudi na samo duhovno vrednost Palestrinovega umetniškega polifonega dela. Takšen odnos med fenomenološkim in teoretskim pristopom v temelju priznava iracionalnost ustvarjalnega fenomena, hkrati pa tudi podpira pravico polifone prakse, da pojasnjuje samo sebe (neodvisno od fenomenoloških in/ali teoloških dosežkov) in da govori sama o sebi. Po drugi strani priznava tudi racionalnost fenomenološkega in teološkega spoznanja, ki nikakor ne želi sprejeti obvez in nalog, ki so lastne izključno sami praksi. Glede na to pogojna polarizacija (ki jo želimo v tej raziskavi čim bolj komplementirati) med iracionalnostjo ustvarjalnega fenomena in nujno racionalnostjo njegovih fenomenoloških in teoloških spoznanj ne izključuje niti ene od možnosti fenomenološkega in/ali teološkega pristopa – na račun druge. Če bi bil torej (Palestrinov) ustvarjalni fenomen v celoti iracionalen, se glasbeni (polifoni) fenomen ne bi odlikoval v komunikacijski verigi med idejo, zapisom in realizacijo. Če bi bil, nasprotno, (njegov) ustvarjalni fenomen v celoti racionalen, ne bi realizacija polifonega zapisa v temelju doprinesla nič več fenomenoloških in/ali teoloških vrednot od tiste, ki je na podlagi ideje že vsebovana v samem zapisu.

Zato fenomenološki in teološki pristop v tem tekstu tudi karakterizira hkratno usmerjena intenca k "svetu klasične vokalne polifone prakse 16. stoletja" kot predpostavki celotnega našega filozofskega in teološkega spoznanja in, po drugi strani, k "svetu polifonega spoznanja" nasploh, tako da v tolikšni meri tudi ustreza ideji filozofske in teološke dejanskosti kot celoti našega izkustva. Tej in takšni dejanskosti bistveno ustreza fenomenološki in teološki pristop, ki nujno predpostavlja tudi samo teološko spoznanje na ravni njegovega nenehnega in neločljivega dejavnika. Takšno spoznanje torej v funkciji nenehnega spremljevalca lastne teološke prakse – zaradi nenehne uporabe metodološke in v enaki meri pojmovne določenosti ravno dosežkov katoliških teoloških vrednot – ne more doseči svoje *emancipacije* v popolni *avtonomnosti*. Poudarjanje (hkratno) zahteve po premiku v razumevanju – in na tej osnovi – tudi "dokazovanju" teh vrednot še vedno nezadovoljivo opravičuje evidentne nedorečenosti celotnega fenomenološkega in teološkega spoznanja, eksplicitno izraženega v mnoštvu posameznih ustvarjalnih (vsebinsko-vrednostnih) regulativov.

Znotraj take neprisotnosti vseobsegajočih teoloških spoznanj je skoraj vsak ustvarjalec prisiljen (še naprej) dajati prednost lastnemu subteološkemu spoznanju, s katero

skuša opravičiti in dokazati dosežene katoliške teološke vrednote lastnega polifonega dela. Takšno "drobljenje" teoloških vsebinsko-vrednostnih kriterijev hkrati povzroča (v celoti neupravičeno) prizadevanje po pojasnitvi njegovih teoloških osnov izključno z metodološkim in pojmovnim aparatom tradicionalne provinience. Takšno prizadevanje je seveda neustrezno in neprimerno situaciji, v kateri se nahaja njegova ustvarjalna praksa, ker bi uspeh pri "dokazovanju" takih dosežkov hkrati pomenil tudi uspeh pri "dokazovanju" njegovih doseženih katoliških in teoloških vrednot. Zato je jasno izražena zahteva za fenomenološki in teološki premikom v sprejemanju takih dosežkov hkrati tudi zahteva po čim bolj vseobsegajočim in raznorodnim raziskovanjem teh dosežkov.

Ta zahteva se sicer res ne nanaša na pojmovanje klasične vokalne polifone prakse 16. stoletja po določenih "absolutnih" fenomenoloških in/ali teoloških kriterijih, ampak predvsem v označevanju njenih specifičnosti z namenom opraviče(va)nja njenih realiziranih (doseženih) katoliških teoloških vrednot. Iz takega odnosa izhajajo tudi nemožnosti pri "absolutnem" udejanjanju vsebinsko-vrednostnih teoloških kriterijev v pojmovanju in določanju dosežkov klasične vokalne polifonije 16. stoletja, ker merjenja teh dosežkov s tradicionalnim pristopom ne ustrezajo specifičnostim religijskega v polifonem glasbenem materialu 16. stoletja. Pri tem je potrebno upoštevati tudi vse mogoče omejitve v sprejemanju takšnih opredelitev, ki smo jih navedli v dosedanem teku raziskave. Posredniško funkcijo fenomenološkega in teološkega spoznanja pri raziskovanju doseženih vrednot klasične vokalne polifonije 16. stoletja je mogoče s pozicije teoloških vsebinsko-vrednostnih kriterijev, ki jim je podvržena njena ustvarjalna praksa (na osnovi nujne potrebe po usklajevanju v odnosu med idejo, zapisom, njegovo realizacijo, polifonim delom in končno polifono glasbo), seveda uspešno "revitalizirati" izključno s pozicije usklajenosti v fenomenološkem pojmovanju njenih raznorodnih katoliških teoloških vrednot.

Iz takšne osnove so logično izšle (potem) tudi določene konstatacije v zvezi z absolutno nemogočostjo enotnega metodološkega in v določeni meri pojmovnega obstoja fenomenološkega in/ali teološkega spoznanja klasične vokalne polifonije 16. stoletja. Hkrati to pomeni, da takšno spoznanje ne more vztrajati niti na svoji (popolni) neodvisnosti, ker ne more in ne zmore klasični vokalni polifoniji 16. stoletja predpisovati in/ali določati pravil v zvezi z manifestiranjem njenih katoliških teoloških vrednot, ki bi se potem mogla (v celoti) ugotavljati v njeni ustvarjalni praksi. Pri tem bi bila iluzorna tudi zahteva po opisnem oblikovanju takšnih pojavov, ker bi se s takšnimi literarnimi proizvodi fenomenološkega in/ali teološkega spoznanja (nujno) zanemarjale tudi njene posredniške lastnosti.

Če na koncu upoštevamo (tudi) vso nujnost ustvarjalčevega subteološkega spoznanja, je potrebno tu opozoriti na določene omejitve, ki nastanejo v njegovem ustreznem fenomenološkem in teološkem vsebinsko-vrednostnem sprejemanju:

1. V odnosu med idejo, zapisom in (njegovo) realizacijo je razumljivo, da ustvarjalec določanje katoliških teoloških vrednot lastnega polifonega dela išče predvsem v lastnem subteološkem spoznanju. Tudi sicer pa je treba posredniško funkcijo njegovega osebnega spoznanja kot osnovo za udejanjanje vsebinsko-vrednostnih kriterijev tu sprejemati pazljivo, najbolj zato, ker temelji njegova regulativna funkcija izključno na osebni ravni.

2. Razlike v iracionalnem pristopu h katoliškim teološkim vrednotam klasične vokalne polifonije 16. stoletja se nujno kažejo v celoti v prizadevanju za njeno racionalizacijo. Opozorjanje ustvarjalca na dosežke teološke vsebinske vrednosti lastnih (ustvarjalnih) postopkov namesto na iracionalne rezultate (prav teh postopkov) nas lahko napelje na (napačno) možnost, da bi namesto posledice dejansko vrednotili vzrok.

3. Ustvarjalčevega subteološkega spoznanja (v skladu s teološko inspirativno

ustvarjalno estetiko) ne skušamo sploh racionalizirati, ampak si pridržujemo pravico, da takšno vrednost kot (najpoprej) *enotnost* lastnih (ustvarjalnih) postopkov občuti sam ustvarjalec.

Te pravice ne moremo ustvarjalcu pravzaprav niti odvzeti, prav tako pa ne moremo zanikati resnosti (upravičenosti) njegovega subteološkega spoznanja, vendar je mogoče njeno veljavnost (objektivnost) dokazovati izključno v odvisnosti od katoliških teoloških kriterijev (splošnega) teološkega spoznanja klasične vokalne polifonije 16. stoletja, sorazmerno s tem, ali so se ustvarjalčeva "osebna" (vsebinsko-vrednostna) merila (v lastni polifoni strukturi) upravičila ali ne.

Na osnovi takšnih omejitev se nam sedaj vsiljuje tudi (nujna) potreba po odgovorih na naslednja substancialna vprašanja:

1. Kakšen je potem (zares) možni spoznavni uvid v dosežke katoliških teoloških vrednot Palestrinove vokalne polifonije?

2. Na kateri način je iz tega uvida mogoče ugotoviti (ugotavljati) njene dosežene katoliške teološke vrednote?

V nenehnem iskanju (veljavnega) odgovora na ta in tem pripadajoča vprašanja se pred fenomenološkim in/ali teološkim spoznanjem nujno (tudi vnaprej) pojavljajo nove ovire:

1. Postopek doseganja katoliških teoloških vrednot bi se hotelo (najpogosteje) rekonstruktivno dokaz(ov)ati na slušno-analitični osnovi, čeprav je pri tem težko določiti odnos med postopkom in slušnim vtisom, ki ga v temelju vzbuja rezultat tega postopka.

Kriterij poslušnosti je zato znotraj analitičnega uvida v postopke doseganja takšne vrednosti nevzpostavljen kot merilo njihove uspešnosti in zato je na takšnih temeljih klasično vokalno polifono delo 16. stoletja bolj priporočljivo analizirati po sukcesivno-deskriptivni in ne rekonstruktivni poti.

2. Optimalno izpolnitev posredniške funkcije fenomenološkega in teološkega spoznanja ne more v celoti odstraniti vseh mogočih razlik, ki se pojavljajo v doseganju katoliških teoloških vrednot v povezavi med idejo, zapisom, njegovo realizacijo, polifonim delom in končno polifono glasbo.

3. Če na koncu naglasimo še možnost, da ustvarjalec lahko ustvarja tudi "tako, kot mu leži", se lahko vsakemu spoznanju, in torej tudi fenomenološkemu in teološkemu, pripisuje (v glavnem) nedovoljšnji položaj glede na odnos do dosežkov teoloških vsebinsko-umetniških vrednot celotne (in torej tudi polifone) glasbe, z zahtevo, da takšna glasba razlaga samo sebe in da govori sama o sebi.

Če bi končno sprejeli takšno stališče, ne bi smeli na to, kaj ustvarjalcu leži (po našem mnenju), niti opozarjati oziroma tega niti pojasnjevati. Zato tudi klasična vokalna polifonija 16. stoletja vse bolj eklaktantno poudarja zahtevo po raziskovanju svojih dosežkov (v prvi vrsti tistih katoliško-teološke narave), v čemer je osnovna naloga njegovega fenomenološkega in teološkega spoznanja, da namreč to zahtevo s pomočjo lastnih vsebinsko-vrednostnih kriterijev kar najbolj dosledno in kar najpopolneje udejanji.

Po drugi strani pa nas permanentno poudarjanje polifonih kompozicijsko-tehničnih postopkov (torej: počel oblikovanja) – imitacijske polifone tehnike, inverzne kontrapunktske tehnike, ostinate kontrapunktske tehnike... – kot "temeljev" polifonega skladanja napotuje (v znatnem delu raziskovanja) na "napačno pot" vrednotenja organizacije takšne strukture, ne pa tudi teološkega rezultata (prav) te organizacije. To poudarjamo zato, ker tudi dosledno držanje pravil v udejanjanju polifonih kompozicijsko-tehničnih postopkov (hkrati) v ničemer ne zagotavlja tudi popolnega doseganja katoliških teoloških vrednot kot rezultata te organizacije.

Teološko sintezo, ki jo ustvarjalec udejanja s kompozicijsko-tehničnimi postopki, lahko fenomenološko predstavimo na naslednji način: v dojetanju tega, kar trenutno

ustvarja, se ustvarjalec (hkrati) nahaja v duhu tega, kar je (ravno) ustvaril, celo tega, kar je ustvaril davno, in v istem trenutku tudi pri tistem, kar prihaja. Ker vsak postopek (glasbeno) sebe neposredno presega, in to vnaprej in vnačaj. Če si ga zamislimo povsem izolirano, potem izgubi svoj (glasbeni) smisel. Ta smisel je odvisen (ravno) od celote njegove kompozicijske in tudi teološke substitucije.

Na ta način glasbeno delo ne nastane naenkrat, ampak nastaja sukcesivno, na temelju (povsem določene) notranje enotnosti in celovitosti takšnih postopkov. Prav ta enotnost tvori objektivno razčlenjeno povezanost, strukturo, v kateri so vsi detajli povezani vnaprej in vnačaj, in sama ta povezanost se sprejema, seveda brez refleksije in neposredno (očitno) jasno. Ker le če jo sprejemamo tako, občutimo v menjavi njenih zvokov celovitost kot tako, ne pa le tam, kjer se ona občuti takšno; polifono delo sprejemamo kot fenomenološko in teološko vsebinsko-umetniško konsistentno in upravičeno.

Če pa zapis sprejemamo izključno funkcionalno, tj. kot napotilo za interpretacijo, je njegova fenomenološka in teološka relevantnost mogoča (izključno) v povezavi z njegovim udejanjenjem glede na to, kaj je v njegovi interpretaciji na osnovi teološke ideje udejanjeno (doseženo) in kaj ne.

S tem postane polifoni zapis odvisen od svoje interpretacije, ker se katoliške teološke vrednote realizirajo šele v udejanjenju takšnega zapisa. Toda samo njegovo interpretiranje ni več dosežek (v celoti) samo ustvarjalca, ampak tudi umetnika-interpret (in/ali izvajalskega ansambla). Ta je svoboden v oblikovanju številnih podrobnosti teološkega glasbenega zapisa (najbolj nemerljive vrste), ki jih ni mogoče zapisati (neposredno) v notno besedilo, od njih pa je vseeno oblikovanje (končne) celote glasbenega dela bistveno odvisno. Umetnik-interpret dobiva (od ustvarjalca) tekstualno oblikovan zapis (še relativno splošen) in ga oblikuje – do konca. Izpolnjuje ga z lastnim (kreativnim) teološkim doživljanjem, kot se mu zdi, da si je to (za)misлил ustvarjalec. Toda tudi za polifoni zapis velja, da se spreminja z vsako svojo izvedbo. Vsakič se pridaja razumevanje interpreta, ki pa je lahko fenomenološko in/ali teološko telo (p)osebno in enkratno. S tem je v določenih mejah opuščena tudi identiteta polifonega dela, ki se razvija v kvalitativno teološko različnost (njegovih) interpretacij.

Toda glede na način objektivizacije obstaja občutna razlika med teološkim polifonim zapisom in njegovo interpretacijo. Zapis obstaja vedno na trajnem materialu – aere perennius –, sicer samo tekstualno konkreten, toda formiran (tako rekoč enkrat za vselej), in vsakič znova ga je mogoče oblikovati. Umetnik-interpret mu daje (s svojo inventivnostjo) polno konkretnost in čutnost, toda v najbolj efemernem materialu ga vsekakor on oblikuje do konca (in to samo za trenutek). Višja objektivizacija se ne more ohraniti, saj izgine časovno z enkratnim izvajanjem. In zaradi tega poleg polifonega dela ostaja zapis, napisana kompozicija v svoji tekstualni in teološki konkretnosti – ostaja v vsakem trenutku predmet možnega novega interpretiranja.

Na podlagi takšnih opredelitev lahko razberemo znotraj zapisa tudi naslednje njegove značilnosti:

1. Konstituiranje polifone formalne strukture neizbežno implicira tudi "konstitucijo" zapisa (na podlagi njegove teološke interpretacije), kar hkrati spodbuja tudi potrebo po (novih) odgovorih na vprašanja, kot so:

a) na kateri način lahko realizacija polifonega zapisa asimilira njegovo teološko večpomenskost?

b) v kolikšni meri je teološko razumevanje takšnega zapisa pogojeno z razumevanjem polifone glasbe (kot rezultata takšne interpretacije)?⁴

⁴ Točno odpeto in/ali odigrano notno besedilo še vedno ne pomeni "skupnega ustvarjanja", participacije v umetnosti. "Šele na drugi stopnji pride do interpretacije, do 'preobrazbe dela v izvedbi', in v glasbeni

2. Vrednotenje samega zapisa na osnovi nakazane "kontitucije" na osnovi njegove teološke realizacije nas napoljuje na oceno pisnega (ali napisanega) navodila za njegovo (možno) interpretacijo. Takšno vrednotenje prav tega zapisa namesto iracionalnega ustvarjalskega rezultata nas lahko napelje na napačno možnost, da bi, zopet, namesto posledice (dejansko) vrednotili vzrok.

Hkrati količinska zastopanost (sprepletenost) teološkega (tekstualne in zvočne predloge) v samem zapisu zahteva od nas jasno razmejeno težnjo k religioznosti "za vsako ceno" od težnje k religioznosti, ki je rezultat nenehnega iskanja krščanskega izražanja. Sprejemanje religijskega "za vsako ceno" je zato neuresničljivo tako po stopnji same izvirnosti kot tudi po udejanjenem fenomenološkem in teološkem prispevku razvoju klasične vokalne polifonije 16. stoletja (ki naj bi iz tega izhajal), pri čemer povzroča potrebo po odgovorih na (nova) vprašanja, kot so:

1. Kako raziskovati prispevek klasične vokalne kontrapunktske tehnike s pozicij fenomenološkega in/ali teološkega, če imamo za njen rezultat prav (tudi) posledice, do katerih so pripeljala popolna poistovetenja kontrapunktske in polifone vsebine?

2. Ali je mogoče konstituiranje polifone formalne strukture, ki nujno pripelje v soglasje načine določanja fenomenološke dosežke katoliških teoloških vrednot Palestrinove vokalne polifonije, označiti kot vrednostno pozitivno s pozicij njene konstitutivnosti, ali pa je treba izpostavljati njeno vrednost prav zato, ker tudi (samo) polifono glasbo dviga v katoliških teoloških vrednotah?

Pri odgovoru na ta vprašanja zahteva (od nas) Palestrinovo polifono delo njegovo analitično sprejemanje vnaprej in vnazaj, tj. da na vsaki stopnji njegovega raziskovanja vnaprej pričakujemo teološke vrednote in da s tem anticipiramo fenomenološki glasbeni (neizogibni) razvoj. To velja tudi tam, kjer se dejanski razvoj dela (potem) spremeni in se (v končni izvedbi) pokaže povsem drugačen. Kajti rešitev nastalega sozvočja z vnašanjem teološke konstitutivnosti se lahko vedno izteče tudi drugače od pričakovanega, izkoriščanje nepričakovane (nove) polifone možnosti pa je pri tem bistveni element zanosa in vsekakor obogatitve. Dobro znano je konec koncev tudi to, da gre ustvarjalec lahko še dlje, in sicer s trenutkom "zadrževalnega presenečenja" (izjeme) kot učinkom; glasbeno delo v tem primeru dobi nekaj novega, nekaj nepričakovanega, kar zahteva duhovno in umetniško moč. Toda ti "ekscesi" ne ukinjajo osnovnega fenomena: takšen proces (določenega) oddaljevanja anticipacije in dejanskega poteka v osnovi ni preveč "rušilen" za kompozicijsko in duhovno enotnost in zgradbeno strukturo teološke celote, ki se pojavlja tudi nad trenutnimi posameznostmi, ki zazvenijo in prav tako izginejo. Iz tega se povsem jasno vidi, koliko je torej težko – že vnaprej – sprejemati anticipacijske rešitve celo v situaciji, ko je določeno delo teološko in vsebinsko – v pozitivnem pomenu te besede.

Po drugi strani pa vključuje težnja po teološki utemeljenosti "za vsako ceno" z "novim izrazom", ki je zasnovana na avtorski predpostavki, da bo teološka utemeljenost "novega izraza" vzbudila poslušalčevo zanimanje in radovednost, tudi iskanje najbolj izvirmih načinov kombiniranja anticipacijskih vzrokov, s čimer se želi vnaprej izogniti znanemu in v poslušalčevi pozornosti pričakovanemu. Toda v nobenem primeru ne sme biti stopnja poslušalske radovednosti edini kriterij relevantnosti in upravičenosti katoliških teoloških vrednot Palestrinove vokalne polifonije. Takšna nenehna "prizadevanja" glasbene vsebine so hkrati povzročila tudi konstituiranje odnosa znotraj polifone formalne strukture kot nedvomnega *sinonima* za (lastni teološki) smisel, kar povzroča naslednja izhodišča za preučevanje tega problema:

celoti, ki je izvajana, samo ta stopnja vsebuje kreativno in duhovno moč." Hartmann, N. (1953), str. 63-75.

1. vzročno-posledične *sprepletenosti* posameznega in celote, ustrezne medsebojno usklajenemu odnosu vseh delov v okviru teološkega polifonega gradiva;

2. po drugi strani, s hkratnim *usklajevanjem* odnosa med posameznim in celoto (znotraj konstituiranja polifone formalne strukture) v okviru teološke polifone celote.

Vzajemna odvisnost/povezanost teh izhodišč leži – izključno – v medsebojno usklajenem (sprepletenu) odnosu med posameznim in celoto, kar najpogosteje želimo uskladiti z vse večjim številom (osebnih) avtorskih subteoloških regulativov. In prav zato pogojuje obstojnost formalno-strukturalne organizacije v klasični vokalni polifoniji 16. stoletja kot v polni meri usklajene tvorbe (hkrati) tudi možnost(i) enoznačnega napotovanja na njen (glasbeni) teološki smisel, ki ga je mogoče večkratno (večglasno) imenovati (temelj preizkušnje konsistentnosti določene posamezne artikulacije). Toliko bolj, ker se s takšnim konstituiranjem znotraj prisotne usklajenosti v odnosu med posameznim in celoto neizbežno prenaša znaten del odgovornosti tudi na preostale dejavnike v nastajanju katoliških teoloških vrednot Palestrinovega polifonega dela – v celoti.

Iz vsega tega zdaj jasno vidimo, zakaj je opozarjanje na katoliške teološke vrednote takšne strukture v dosedanjem raziskovanju doseglo tako usklajene rezultate in zakaj je upravičeno v fenomenološkem in teološkem spoznanju vlagati še več ostroumnosti v njihovo nadaljnje razreševanje. Morda ni bilo uspeha fenomenološkega in teološkega spoznanja v pristopu h klasični vokalni polifoniji 16. stoletja niti na eni točki razvoja tako jasno občutiti (pokazati), kot ga je na tej. Zakaj je temu tako? Zato, ker lahko specifične vrednosti Palestrinove polifone vokalne strukture v vsakem primeru spremljamo skozi vse dele. Veliko pa že dosežemo, če v posameznih delih navedemo vsaj določene karakteristične fenomenološke in/ali teološke segmente. Kajti same katoliške teološke vrednote ne ostanejo – brez preostanka – dostopne analizi. O njih je vedno mogoče povedati malo (ali veliko), in to brez zunanjih stvari. Zato mora fenomenološko in teološko spoznanje (na ustrezen način) pojasniti, zakaj prav ena (določena) Palestrinova polifona vokalna struktura vsebuje takšno vrednost – sama za sebe in brez kakršnekoli nadaljnje transparence –, in zakaj lahko tudi najbolj nezatno premikanje v njej (pozitivno ali negativno) vpliva na to vrednost.

To, za kar tu gre, je prav spoznanje, ki ga – z vse večjim potapljanjem v katoliške teološke vrednote Palestrinove vokalne polifonije – uvidevamo, ko vse bolj stopamo v množstvo in se oddaljujemo od enotnosti našega (skupnega) stališča. To je specifična nesreča tega problema, toda po drugi strani je to nekaj povsem naravnega za same vrednote. Pri tem se (logično) vse bolj veča (tudi) kompleksnost množstva izražanja takšnih vrednot, ki jo je vse težje obvladati, in skladno s tem postaja enotnost našega stališča, ki lahko doseže to obvladovanje, vse višja in bolj rafinirana. Tj., hkrati z "ravnjo" enotnosti se torej povečuje tudi možnost, da bo spodkopana, povečuje se njena krhkost in občutljivost. S tem je tudi že ta konstatacija dovolj, da se pokaže kot popolnoma očitna potreba različnosti formiranja (kot tudi sprejemanja) načina našega stališča na področju fenomenološko-teološkega do njegovega konstituiranja na področju vsebinsko-glasbenega. Kajti ponujena rešitev s pozicije "konstitucije" postopka artikulacije takšne strukture, kot tudi njena (pogojna) delitev na povezanost in pa hkratno pogojenost odnosa med posameznim in celoto v njej, še vedno (nezadovoljivo) upravičuje prisotnost vse večjega števila (osebnih) avtorskih subteoloških regulativov pri izražanju (njenih) možnih katoliških teoloških vrednot. Poudarimo denimo samo to, kako je bilo mogoče dela takšne "čiste polifone glasbe" v danih okoliščinah fenomenološko-teološko (nasproti formalno-strukturalnemu) zelo različno razlagati, in to celo tedaj, ko je bila ta možnost omejena z našim povsem jasnim in določenim stališčem.

Razvoj ene "teme", njeno polifono variiranje, (pre)oblikovanje, širitev, ponavljanje, kombiniranje z drugimi temami, potlačitev z njihovo pomočjo in ponovno

vračanje – vse to so možnosti, ki imajo same po sebi svojo formalno-strukturalno identiteto in svoj princip, ki ga ne dobivajo (izključno) iz vrednosti glasbene vsebine, ki se v njih pojavlja. To pa spet ne pomeni motnje, da se ne bi takšna vrednost vseeno pojavila prav v svojem fenomenološko-teološkem konstituiranju. Ti dve stvari se tu izražata komplementarno: odvisnost ne škodi samostojnosti. Za ta odnos je značilna prav Palestrinova polifona formalna struktura: njeno mnoštvo (možnosti) konstituiranja lahko cenimo in upoštevamo tudi zaradi njega samega – čeprav ni nujno, da vedno predpostavlja tudi dosežene katoliške teološke vrednote odgovarjajoče globine.

In končno, poleg teh vrednot je najpogostejše atributno stališče v vrednostnem sprejemanju Palestrinove vokalne polifonije izrecni postopek poudarjanja njene poslušnosti (kot tudi sicer vse klasične vokalne polifonije 16. stoletja). Če se torej od polifone glasbe (v 16. stoletju) pričakuje poslušnost "v vsakem trenutku", se od nje (vnaprej) pričakuje tudi njena fenomenološko-teološka usklajenost, kar vsekakor lahko pričakujemo v njeni enostavni in duhovno profilirani naravi.

Za lažje razumevanje teh problemov pa je naša dolžnost, da na tem mestu opozorimo na jasno diferenciacijo samega postopka poslušanja Palestrinovega polifonega dela v njegovih katoliških teoloških vrednotah, ki izhajajo iz polarnosti "čutnega" in "muzikalnega poslušanja". Kajti polifona glasba – maša, motet, duhovni madrigal, ofertorij, lamentacija – nikakor ni samo to, kar je mogoče čutno slišati, ampak obstaja vedno (še poleg tega) tudi nekaj "duhovno slišnega" – to zahteva povsem drugačno sintezo v receptivni zavesti, kot jo lahko doseže čisto akustično poslušanje. In ta je večja celota ter tvori duhovno ozadje Palestrinovega polifonega dela, ki ni več čutno. Tega, kar je mogoče čisto čutno "skupaj slišati" in kar je zelo omejena tonska (zvočna) tvorba, himna, psalm, ali tudi samo en laude, niti zdaleč ne moremo speljati na samo to tvorbo. Realno čutno (čisto akustično) slišimo skupaj vsekakor omejen niz tonov, torej linearno strukturo, prav tako tudi niz vertikalnih sklopov, torej vertikalno strukturo (kot tudi njuno medsebojno prežeto strukturo), toda vseeno samo do tam, do koder seže akustično zapomnjevanje ("naknadno zvenenje" tega, kar smo pravkar slišali). Toda to zapomnjevanje ne seže dlje od nekaj sekund, posebej tedaj, ko se glasba nadaljuje in se novi zvoki, nenehno izginjajoči, postavljajo nad to, dar je časovno že odzvenelo.

Palestrinovo polifono glasbeno delo torej (kot celota) ni dano v enem trenutku svojega (v času) razprostrtega zvenenja. Samemu delu je prezenten čas, ki gre mimo našega ušesa in ima svoje trajanje; v vsakem trenutku je poslušalcu prezenten samo en odlomek. Ta pa vseeno za poslušalca ni iztrgan, ampak je dojet kot povezanost, kot celota. Tako je to vsaj pri pravem "muzikalnem poslušanju"; tu se odlomek ne glede na svojo razdvojenost v časovne stadije vseeno dojema kot celota – seveda ne kot časovna simultanost, vsekakor pa kot vzajemna pripadnost in kot enotnost celotnega. Temeljna lastnost Palestrinovega polifonega dela je torej v tem, da v svojem časovnem minevanju z notranjo povezanostjo svojih členov omogoča poslušalcu, da (v duhu) sliši notranjo enotnost takšne tvorbe.

Toda ne gre samo za to. Tudi teološka celovitost samega polifonega dela ostaja v njegovem izvajanju. Sinteze poslušanja v enotnost celote ne more za poslušalca (recipienta) realizirati niti najpopolnejši interpret; ta mu to sintezo seveda lahko približa, lahko ga k njej popelje, toda nihče ne more zanj izpeljati sukcesivne izgradnje celote v "muzikalnem poslušanju". En človek ne more "poslušati" za drugega, prav tako, kot en človek ne more misliti za drugega. Kot se je pokazalo, enotnost in celovitost teološkega dela v njegovem polifonem izražanju ne obstaja nikjer drugje kot izključno v njegovem "muzikalnem poslušanju". Zato je poudarjanje vrednosti atributov klasične vokalne polifonije 16. stoletja na podlagi njene poslušnosti ustrezno in primerno njeni specifični in nujno pogojeno teološki vsebinsko-vrednostni naravi. Če (v celoti) zadovoljuje

kriterije poslušnosti, to pomeni, da je tudi fenomenološko in teološko vredna in da je to lahko tudi v vsakem trenutku.

Takšna vrednost Palestrinovega polifonega dela se sestoji torej v tem, da se zaradi njegove časovne sukcesije izgrajuje enotnost celotne tvorbe; ta se sukcesivno izpolnjuje, zaokroža in sestavlja v celoto višje vrste. V takšni fenomenološki in teološki vrednosti doživljamo dvig polifonega dela, njegovo naraščanje, kulminiranje; ta dvigajoča (celotna) tvorba je dovršena šele tedaj, ko čutno dojemljivi niz zvokov prispe do samega konca, tj. ko je že odzvenel. Zadnje takte občutimo tedaj kot končno dejanje vznesenosti Palestrinovega ustvarjanja in kot kulminacijo.⁵ Mi torej dejansko slišimo več kot je s samim ušesom mogoče slišati, slišimo fenomenološko in teološko tvorbo "dolge vrste", ki je akustično povezane sploh ni mogoče slišati. Ta druga tvorba, to je pravo polifono delo: maša, motet, duhovni madrigal, ofertorij, lamentacija...

Zato katoliške teološke vrednote Palestrinovega polifonega dela (tudi) niso čutno dane kot take, ampak pomenijo nekaj akustično irealnega. Slišimo jih "skozi" tone (zvoke), čutni niz tonov dopušča njihovo pojavljanje, čeprav tega niza v njegovih fazah ne moremo fiksirati: imajo svojevrstno transparentnost, da poslušalcu, ki jih spremlja, (tudi) omogočijo pojavljanje nečesa drugega – duhovno strukturo, ki je ni mogoče speljati na sam ta niz tonov. Ko ta vrednost končno "vznikne" – ko se pojavno razvije njena duhovna vrednost –, tedaj polifono delo občutimo kot enotno, celovito, vzvišeno. Tedaj je mogoče občutiti notranjo povezanost; udejanji se enotnost njegovega celotnega notranjega lika. Prav tako lahko rečemo, da takšna dela vsebujejo (pravo) vsebinsko-umetniško vrednost, ker je le-ta "sinteza" enotnosti Palestrinovega teološkega (in) polifonega dela. Muziciranje tedaj deluje celovito, dorečeno, enostavno, muzikalnemu poslušalcu dopušča poslušanje z radostjo in' vzhičenjem. Njemu se torej pojavlja duhovna in umetniška enotnost dela, kar mu v temelju omogočajo njegove fenomenološke in teološke vrednote.

Fenomenološkemu spoznanju uspeva v določeni meri determinirati praktične emanacije katoliških teoloških vrednot Palestrinove vokalne polifone glasbe, medtem ko samo teoretsko (racionalno) spoznanje klasične vokalne polifonije 16. stoletja tega (do konca) ne zmore, najpoprej zato, ker njene ustvarjalne vrednote z ničemer ne dovoljujejo, da bi se jim (vnaprej) predpisovala pravila v razumevanju njenih dosežkov. Na osnovi takšnega odnosa so katoliške teološke vrednote Palestrinove vokalne polifonije že veliko bolj vzvišene in v svojem temelju bolj neodvisne od končne ocene kogarkoli že. Determinacija nevprašljivosti (končne) Palestrinove avtorske arbitraže je povišala kategorijo katoliških teoloških vrednot tudi iznad samega polifonega dela na raven izključnih avtorskih dometov, izpolnjujoč jo edino z njeno lastno doseženostjo.

prevedel Franci Zore

Literatura

- Aler, Jan (1968): "Half a Century of Aesthetics. A Retrospect and a Prospect", v: *Proceedings of the Fifth International Congress of Aesthetics, Amsterdam 1964*. Le Haye – Paris.
- Aler, Jan (1980): "The Problem of Creativity in Aesthetics", *IX. Congress of Aesthetics*, Dubrovnik.
- Hartmann, Nicolai (1953): *Ästhetik*, Walter de Gruyter and Co., Berlin.
- Heidegger, Martin (1958): *O biti umjetnosti*, prev. D. Grljić in D. Pejović, Mladost, Zagreb.
- Heidegger, Martin (1967): *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt.

⁵ Jan Aler opozarja na "štiri moduse obstajanja glasbenega dela, in to: 1. – *zapisano* v notnem besedilu ali partituri; 2. – *izvedeno*; 3. – *sprejeto* (s poslušanjem v subjektivni zavesti tekom izvedbe); 4. – *ohranjeno* (v subjektivni zavesti tudi po končani izvedbi)". Aler, J. (1980), str. 58-59.

Rekreacija, zmernost in zdravje

MILAN HOSTA

Univerza v Ljubljani, Fakulteta za šport,
Gortanova 22,
SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

V razpravi se lotimo obravnave rekreacije, ki skozi koncept 'športa za vse', postaja vse bolj popularna oblika telesnih praks. S primerjavo med vrhunskim športom in rekreacijo razkrijemo dve različni etični logiki. Na tej osnovi vstopimo v rekreacijo z Aristotelovim pojmom zmernosti, ki pa se kaže na dveh nivojih. Prvi je zmernost v širšem kontekstu kot vzpostavljanje ravnotežja sodobnega načina življenja, drugi pa je zmernost v samem dejanju. Tako vrlino zmernosti navežemo z zdravjem, ki ga obravnavamo kot dinamični koncept, ki zajema človekovo celovitost.

V iskanju prave mere rekreacijo v širšem kontekstu označimo kot ne-užitek v prostoru sodobne ležernosti blaginje. V samem aktu rekreacije pa upoštevamo subjektivnost organizma, ki zavrača vse vnaprejšnje normative in sam sebi sproti vzpostavlja pravo mero.

V nadaljevanju postavimo razumevanje zmernosti in zdravja, ki sta izrazito subjektivni kategoriji, v primež popularnih rekreativnih receptov. Če gre z ene strani za etično vprašljivo vsiljevanje norm posamezniku, pa z druge strani to deluje pozitivno.

Ključne besede: filozofija športa, rekreacija, vrline, užitek, zmernost, zdravje

ABSTRACT

RECREATION, TEMPERATENESS AND HEALTH

The article deals with the phenomenon of recreation, which is becoming an ever more popular form of physical practice through the concept of "sport for everybody". The comparison of the elite sport and recreation reveals two different ethical positions. This can serve as a starting point for the application of Aristotle's notion of temperateness that enters the discussion on two levels. First, the temperateness in the broader context as the harmonization of modern lifestyle, and second, temperateness in the very activity of recreation. In this way, the virtue of temperateness is tied with the notion of health, understood as a dynamic notion embracing the human being in its totality.

In view of moderation, recreation can be characterized in the broader sense as a non-pleasure in the sphere of modern everyday prosperity. And in the very activity of recreation the subjectivity of the organism is taken into account: it refuses every norm given in advance, and simultaneously focuses on the creation of its own norms.

In the second part, the understanding of subjective temperateness and health, both being distinctively subjective categories, is viewed from the standpoint of popular sport recipes. Although it can be deemed an ethically questionable imposing of norms to the individual, it still can be positively effective.

Key words: philosophy of sport, recreation, virtues, pleasure, temperateness, health

1. Uvod

Ob medijski fascinaciji in globalni popularizaciji vrhunškega tekmovalnega športa, ki je na nek način sam sebi dovolj in vedno bolj tudi sam sebi namen, bomo v tej razpravi, v ospredje postavili drug športni pojav, ki po pomembnosti glede kakovosti življenja sodobnega človeka, prekaša prvega. Gre za športno rekreacijo, ki se danes uveljavlja skozi koncept 'športa za vse' in je tako tudi ta del športa vedno bolj globalne narave.

Ker se filozofi športa, gibljemo na širokem polju telesne kulture, bomo v ta namen označili pojav, ki nas zanima kot "rekreacijo", brez določila *športna*, saj smatramo, da rekreacija ni nujno tudi športna¹ aktivnost; vsekakor pa gre v tej razpravi vedno za rekreacijo kot telesno aktivnost. Za to potezo smo se odločili iz dveh razlogov. Prvi je konsistentnost s teoretskim konceptom *telesne kulture*, ki ima v genealogiji športne znanosti in prakse svoje mesto in je pri nas že bil uveljavljen. Nanj se opirajo mnogi športni strokovnjaki doma in v tujini (Pediček 1970, Hodan 2001). Gre za najsplošnejšo klasifikacijo telesnih praks, ki jih zajame pojem *telesne kulture*: telesna vzgoja, rekreacija in šport. Tako *šport* postavimo ob bok *rekreaciji*, kar se izkaže v določenih primerih (in v tej razpravi to tako tudi je) za teoretsko primerno in uporabno klasifikacijo.² Drugi razlog pa je odprtost pojma *rekreacije*, ki presega športne aktivnosti. Tako s pojmom *rekreacija* zajamemo vse tiste bistveno *telesne aktivnosti*, ki jih človek izvaja v rekreativni namen.

2. Opredelitev rekreacije v razmerju do vrhunškega športa in usmeritev k etiki 'prave mere'

Rekreacijo opredelimo etimološko kot *recreate* (lat.): osvežiti, znova ustvariti, obnoviti ipd. (Pediček, 1970: 404) Da bo razlikovanje telesnih praks bolj čisto, v tej razpravi določimo rekreacijo v razmerju do vrhunškega športa; vrhunski šport pa označimo kot telesno aktivnost, ki se odvija po določenih standardih in jo navadno določa tekmovalje oz. primerjanje sposobnosti. Ob primerjavi rekreacije in vrhunškega športa, lahko pokažemo, da je v različnih telesnih praksah veljavna različna etična logika in s tem določimo predmet naše obravnave.

Po Aristotelu, ki izključuje vsako pretiravanje, je resnica človeka na strani prave mere, zmernosti in obvladovanja. Vsekakor lahko te vrline označimo tudi kot *rekreativne*. Kako pa je z vrlinami v vrhunškem športu? Vrhunski šport se v najlepši luči kaže v geslu *citius, altius, fortius*. Stalno preseganje samega sebe in drugih. Vrhunski šport je gibalni eksces, ki je daleč od zadovoljevanja osnovnih (naravnih) potreb človeka po gibanju. V tem kontekstu vrhunškega športa, se je primerno sklicevati na etiko mak-

¹ Pri tem se opiramo na izmuzljivo definicijo športa in večstransko klasifikacijo *telesne kulture*.

² V športu in rekreaciji se navadno uporabljajo enake gibalne vsebine, le namen je drugačen. Vrhunskemu športu, ki nam v razpravi nudi teoretsko oporo, se pripisuje izrazito tekmovalen značaj, rekreaciji pa ne.

simuma, kot jo opredeljuje Milner oz. etiko zakona, ki jo navaja in razvija Šumič-Riha v Mutacijah etike (2002:12): "Pozvati subjekta, naj maksimalno uresniči, česar je zmožen, zato pomeni, da je poklican pokazati, da je zmožen tistega, česar poprej ni bil zmožen, ali pa, da realizira tisto, za kar je mislil, da ni zmožen."

Zakon v našem primeru je zakon zmage. Režim, ki vodi k zmagi v tekmovanju, ne dopušča zmernosti kot jo opredeljuje Aristotel. V rekreaciji ta koncept ne vzdrži in ni primeren, je pa kot doma v vrhunskem športu, kjer velja imperativ najboljšega dosežka, zmage, preseganja drugih in samega sebe: "Če etiko zakona postavljamo v opozicijo z etiko prave mere, je to zato, ker etika zakona ne pozna mere, in še manj prave mere, kajti etiko zakona odlikuje prav eksczesivnost, čezmernost." (Šumič-Riha, 2002:12)

V sledenju etiki zakona, je treba poudariti, da vrhunski športnik vedno ve kaj hoče. Zmago! Zmaga je edino, kar šteje. Ni pomembna pot do zmage; ta pot je znana in omejena s pravili igre, zato si ne dovoli omahovanja. Gre in iz sebe iztisne kolikor je potrebno, včasih gre tudi preko samega sebe. V tem območju ekscesa, se ugodje sprevrže v bolečino, kljub temu pa športnik vztraja v boju. Tu gre za posebno obliko bivanja, ki se kvalitativno razlikuje od rekreativnega. Pa vendar na nivoju vrhunškega športa zopet lahko vzpostavimo etiko vrlin. Zato ne gre razlikovati med rekreacijo in vrhunskim športom zgolj po kvantitativnih normativih. Če bi temu sledili, kvantitativni razliki namreč, potem bi vrhunski šport opredelili kot pretiravanje, ki je slabost samo po sebi in v njem ne gre iskati sredine, kar pa a-priori ne moremo storiti in brez nadaljnega raziskovanja sprejeti:³ "Vendar nauka o srednji meri ni mogoče posplošiti na vsako dejanje in vsako strast. [...] (škodoželjnost, zavist, krajo, umor itd.) Pri teh stvareh nikdar ni mogoče pogoditi pravega, ampak zmerom le grešiti." (Aristotel, 2002: 86)

V rekreaciji subjekt ni vpet v sistem inštitucije, ali vsaj ne v tolikšni meri kot vrhunski športnik. Zato si navadno sam postavlja meje in odloča, kaj mu je storiti. Nanj vpliva nešteto notranjih in zunanjih dejavnikov, nešteto zakonov, ki jih mora upoštevati in izbrati pravo mero. In to je tisto najtežje – sami sebi moramo določiti meje, izkazati moramo oblast nad ugodji, ki se jim vdajamo. Tu pa se nam postavi vprašanje, ki ga v slovenski športni literaturi še nismo zasledili – je rekreacija užitek ali ne-užitek? Preden skušamo odgovoriti na to vprašanje, le še kratek komentar k različnim etičnim logikam rekreacije in vrhunškega športa.

V kolikor vrhunskemu športu pripišemo logiko maksimuma, rekreaciji pripišemo logiko prave mere. Torej, etika, s katero vstopamo v polje rekreacije, ne more biti druga kot etika zmernosti. Za vrhunski šport velja podobno, tudi tu gre za iskanje prave mere, le da je 'razmerje' zaostreno, s čemer se zaostri tudi veljava etike. Vzorec je enak, oblika in material pa sta drugačna in zato govorimo o različnih kvalitetah in različnih etičnih logikah. Prva, rekreativna, dopušča veliko gibljivost še varnega odstopanja od sredine, medtem, ko je druga veliko bolj občutljiva in že majhno odstopanje lahko nepovratno poruši ravnovesje.

Zožano polje delovanja vrhunškega športnika daje videz, kot da gre le za en zakon – zakon zmage, pa vendarle temu ni tako. Bilo bi napačno, če bi, kot smo nakazali na začetku razprave, takoj označili vrhunski šport kot goli eksces. Če jim, odličnežem v športu, zavidamo uspehe, moramo biti pozorni tudi na vrline, ki jih morajo izkazati pri

³ Pojav vrhunškega športa v odnosu do človekovega bivanja, zmernosti in vrlin ne bomo obravnavali v tej razpravi. Pokazali smo in iz mnogih etičnih razprav športa je razvidno (na tem sloni tudi uveljavljanje fair playa in boj proti doping), da je etika vrlin uporaben koncept tudi na tem področju. Seveda pa je jasno, da se s tem ukvarjajo ljudje, ki v večini delujejo v športnih inštitucijah in imajo že izoblikovano pozitivno stališče do pojava kot takega in njegov obstoj ne postavljajo pod etični vprašaj. Sami sebi seveda ne bodo žagali veje, na kateri sedijo.

hoji po robu. Pravzaprav se vrline pri vrhunskem športu izkristalizirajo in vsak neuspeh v izkazovanju le-teh je senca⁴ na sijaju dosežka. V vrhunskem športu je prostora za prilagajanje in improviziranje manj. Rekreativec je subjekt – medtem, ko je športnik, vključen v elitni tekmovalni sistem, vse bolj objekt. Tako se razvije tudi drugačen odnos do telesa. V vrhunskem športu je treba telo obravnavati kot material, kot instrument za doseg zmage. V rekreaciji pa je odnos do telesa veliko bolj subtilen.

3. Rekreacija: užitek ali ne-užitek

Pravo mero v rekreaciji lahko vzpostavimo na dveh nivojih. Prvi je v rekreaciji kot vzpostavljanju ravnotežja sodobnega načina življenja, drugi pa v sami dejavnosti. V prvem primeru velja rekreacija za ne-ugodje, saj se sodobni človek vdaja izpolnjevanju želja, ki so že zdavnaj presegle naravne potrebe. Zgodba zadovoljnega in sitega Rousseaujevega divjaka, ki je živel v skladu z naravo, je preživeta. Zdaj obstaja le še *kulturni*⁵ divjak, ki pa je izgubljen in dezorientiran v dirki za naraščajočimi – s svobodnim umom domišljenimi – željami. Vsaka zadovoljitev želje, za predpostavi nezadovoljenost in s tem proizvede novo željo, ki naj bi prinesla še večji užitek. *Kulturni* divjak je v odnosu do narave (tudi lastne) perverzen. Sodobni način življenja je večinoma orientiran na vrednostni presežek in pozablja na naravne⁶ zakone. Bivanjski presežek se izraža tudi v razumljivem znižanju telesnih (funkcionalnih) sposobnosti sodobnega človeka, kateremu pa se življenjska doba kljub temu daljša.⁷ Premalo gibanja se kaže v atrofiji telesnih sposobnosti, kar je posledica neupoštevanja naravnega čuta za ravnovesje v organizmu. Le-to se danes ohranja na kulturni način, s pomočjo 'oddatkov', zdravlil in različnih (večinoma) medicinskih ter drugih znanstvenih dognanj. Naravne selekcije je vedno manj, pravzaprav je ni več.

V kulturnem kontekstu nastopa tudi rekreacija kot kompenzacija in lovljenje ravnovesja v organizmu. Tako je rekreacija nujno ne-užitek. Telesna aktivnost je *homo sedensu* v napor. Vsaka kompenzacija čezmernega uživanja v ležerni sodobnosti je premagovanje človekove hedonistične narave. Kar nasprotuje užitku, je ne-užitek. In rekreacija je v teh okoliščinah nujno zlo. Premagati je treba ugodje 'lažne' udobnosti negibanja, zmagati nad lenobo, premagati ne-gibnost sodobnega življenja. Užitek pred vstopom v akt rekreacije je lahko samo *čez-užitek*. S tem mislimo na užitek, ki se pojavi po koncu akta rekreacije v obliki zadovoljstva ob opravljenem delu in učinkih, ki jih le-to prinaša (zdravje, lepši videz, ugodno počutje, sproščenost, primerjalni napredek itd.). Kot je razvidno, gre predvsem za še-ne-užitek, ki je instrumentalne narave. Človek lahko izbira le med manjšim ali večjim zlom, s katerim kompenzira pre-užitkarski način življenja. Lahko *izbere* med mnogimi boleznimi in njim zavezanim medikamentom oz. terapijam; to poimenujmo kot pasivno vdanost *usodi*, zaupanje moderni medicini, ki ozdravi 'vse'. Lahko pa izbere zmernost v uživanju življenjskih dobrin in zavestno kompenzira ne-naravni način z *navidezno* naravnimi metodami; želje skuša uravnati

⁴ Kar s pridom izkoriščajo in potencirajo mediji in drugi, ki delujejo s kozi inštitucije, ki se napajajo na športnem uspehu.

⁵ Pojem kulturno vzpostavimo nasproti naravnemu, samodejnemu.

⁶ Ne glede na pozicijo, s katero se človek postavlja nad naravo oz. izven nje, je človek še vedno naravno bitje; naj si to želi ali ne. Če nič drugega, je vsaj telo še vedno (kljub Sizifovem trudu, da bi presegli njegovo naravno omejenost) tisto, kar je in bo pristno naravno.

⁷ Kljub vsem kazalcem telesne 'izrojenosti', se povprečna višina človeka v razvitih deželah viša, temu sledi tudi telesna teža itd. Seveda ta pojav lahko pripišemo lagodnemu življenju, materialni blaginji in načinu prehranjevanja.

po potrebah, premalo gibanja nadomesti z rekreacijo, življenje v zaprtem prostoru nadoknadi z izleti v naravo itd. Kompenzacija je vedno sekundarnega pomena. Primarna je preventivna dejavnost, katere obstoj in smisel pa je vprašljiv v sodobnem načinu življenja. V dobi, ko človek sam sebi vleče niti in vse bolj obvladuje naravo (vsaj tako mislimo), kompenzatorna dejavnost postane primarna, saj nas nič več življenjsko-bistveno ne ogroža.⁸

4. Aristotelova etika vrlin in osredotočenje na zmernost.

Aristotel je vrline označil kot neke sredine, zadržanja, ki se izražajo v hotenih dejanjih, so v naši moči in je njihovo merilo zdrava pamet.

Vrlina je sredina med dvema slabostma; vrlina je zato, ker gre za zadržanje v strasteh in v dejanjih. Na težavnost objektivne konceptualizacije vrline pa Aristotel opozori z naslednjo obrazložitvijo: "*Če pa to občutimo ob pravem času in na pravem kraju, ob pravih ljudeh, iz pravih nagibov in na pravi način, tedaj je to srednja in najboljša pot – to pa je pot vrline.*" (Aristotel, 2002:85)

Pri vpeljevanju pojma zmernosti v razpravo, se bomo držali Aristotelove *sophrosune*, ki jo označimo kot umerjenost, omejitve v strasteh. Človek se zavestno omeji v uživanju in zato je umerjenost stanje kreposti; to ne zajema zadošitve želja, temveč obvladovanje le-teh – ni zmeren tisti, ki nima več želja, temveč tisti, ki želi zmerno, ne bolj, kot je treba, in ne tedaj, ko ni primerno. (Aristotel, 2002) Pri etiki vrlin gre vsekakor za sredino glede na nas in ne na sredino stvari (kot matematična sredina, povprečna vrednost ipd.). Da pa človek lahko določi sredino po sebi, mora imeti določeno znanje o dejanju in okoliščinah, v katerih se znajde. Pri odločanju se torej opremo na *phronesis* (pametnost, praktična modrost), ki nam omogoča pravilno ravnanje, ki pa ga izvršimo s pomočjo *enkrateie* (obvladanost). Obvladanost ne zanika intenzivnosti strasti in se pojavlja v samem dejanju umerjanja – gre za akt boja, upiranja in spopada s strastmi. Pri obvladovanju je zato bolj primerno govoriti o vzdržnosti, o zmernosti pa govorimo pri umerjenosti.

Vrline so tudi vodila pri uveljavljanju ugodja in izogibanju bolečine. Aristotel kot končni smoter naših dejanj postavi srečnost. Torej, moramo v nadaljevanju upoštevati srečnost kot trajno ugodje, ki pa je lahko vzpostavljeno le v 'umerjanju' užitka. Pretiravanje predvsem v telesnih užitkih, ali zanemarjanje nekaterih osnovnih telesnih potreb, lahko privede do bolečine in bolezni. In umerjenost je tudi v odnosu do izogibanja bolečini. Brez znanja človek ne more predvideti vseh posledic svojih dejanj, še bolj pa se naslanja na lastne izkušnje: "... vzrok temu je dejstvo, da se pametnost pridobi šele v konkretnih posameznostih, s katerimi se seznanimo šele po izkušnjah," (Aristotel, 2002: 196)

Torej se zmernosti učimo skozi neprestano lovljenje 'življenjskega' ravnovesja in na podlagi lastnih izkušenj. Skrajnosti niso pravilne in navadno vodijo v ne-ugodje in posledično v bolečino. To pa je kažipot, da se usmerimo proti sredini oz. kot svetuje Aristotel, naj hodimo vedno v smeri stran od skrajnosti in to nas bo pripeljalo k sredini.

5. Zdravje: kaj je normalno in kaj ne-normalno

Da bi se lahko posvetili temeljnemu problemu razprave t.j. zmernost v rekreaciji, moramo razgrniti še en pojav; *zdravje*. Pomen zdravja se v filozofski literaturi pojavlja že od samih začetkov (Hipokrat, Platon, Aristotel itd.) in smatramo, da je poleg sreč-

⁸ Razen nas samih.

nosti, zdravje eno bistvenih določil kakovostnega⁹ načina življenja. Po antičnem zgledu bomo tudi mi obravnavali zdravje kot dinamični koncept, ki ni omejen samo na telesnost človeka, temveč zajema njegovo celovitost, ki jo vzpostavi kot del ožje in širše naravne okolice. "Bolezen ni samo neravnovesje in disharmonija, temveč je tudi – in morda predvsem – prizadevanje narave v človeku, da bi dosegla novo ravnovesje." (Canguilhem, 1987: 20)

Kot smo pri klasifikaciji rekreacije v razmerju do vrhunškega športa zavrnila koncept zgolj-kvantitativnega razlikovanja, tako tudi boleznini ne bomo z reducirali na kvantitativna (navadno fiziološka) odstopanja od ustrezne vrednosti. Raje bomo govorili, pri tem povzemamo Broussaisa (po Canguilhemu), ki govori o *fiziološkem* (normalnem) in *patološkem* (nenormalnem) stanju. Ker se gibljemo v dinamičnem sistemu zdravja, ne moremo presojati normalnega in patološkega strogo po nekih normah. S sprejetjem dinamičnega razumevanja zdravja se pravzaprav odpovemo sleherni normativnosti, saj tak pristop dopušča mnogo odstopanj in 'napak', ki, v kolikor so popravljive ali prilagodljive, omogočajo dinamičnost in s tem tudi živost organizma.¹⁰ Zdravje nam omogoča *rezervno gibljivost*; to je tisto območje, v katerega sicer ob premagovanju vsakdanjih opravil ne vstopamo ter svojo vrednost pokaže ob nepredvidljivih, nevsakdanjih opravilih in okoliščinah. Gre za *varnostni ventil* organizma, ki po potrebi seže preko običajno pričakovanih zmogljivosti in deluje kot obrambni mehanizem. To dinamičnost duhovito strne Canguilham v naslednji misli: "Zdravje je *tolerančna meja zoper nezanesljivosti okolja.*" (canguilhem, 1987: 145)

Pojem norme je nezvedljiv na z znanstvenimi metodami objektivno opredeljiv pojem (še posebej pri fiziologiji). Normirati ali normalizirati dinamični organizem pomeni vsiliti neko zahtevo, ki mu je vse prej kot domača in prijazna. Kajti norma razvrstitev vse tisto, kar ni po njeni meri in torej velja kot ne-normalno. Norma 'ubija' naravno – biološko, fiziološko, ekološko – in zato vedno gibljivo ravnovesje. Zato zavračamo vsakršno objektivizacijo in standardizacijo norme in jo sprejemamo le kot subjektu lastno merilo. Norma, iz katere izhaja *normalnost*, je vselej stvar upoštevanja okoliščin. Kar v nekem okolju ali trenutku velja za normalno, je drugje lahko nenormalno. (Canguilhem, 1987) Če se približamo športnemu jeziku; fiziološki procesi v športu so za športno znanost normalen pojav, za medicino pa so lahko – iztrgani iz konteksta – patološki. Za športnika veljajo drugačne fiziološke norme kot za nešportnika (primer: poškodba, ki je za rekreativca zadosten razlog za umik iz aktivnosti, je pri vrhunškem športniku ovira pri nastopu, ki pa je "nujen"), prav tako se norme razlikujejo po športnih zvrsteh itd. Torej moramo upoštevati tudi aplikativnost fiziologije in *normalnega* v kulturnem, okoljskem, dejavnostnem, ipd. kontekstu. Zdravje kot adaptibilna sposobnost je še posebej v športu visoko cenjena vrednota.

Dokaz živosti (zdravosti) organizma je, da si sam sproti postavlja norme,¹¹ se ravna po njih glede na okoliščine vselej s ciljem po ohranjanju oz. vzpostavljanju ravnovesja, ki ga razume kot zdravje in ga prepozna kot *normalno* stanje. Zdrav človek je lahko tako ali drugače (naprimer po telesnih lastnostih težje ali lažje hendikepiran) ne-normalen, pa vendar je v okoliščinah v katerih živi, prepoznan kot normalen – torej zdrav.

⁹ "Srečn'ga pa zdrav'ga!" se glasi eno najpogostejših voščil ob novem letu. Gre za ljudsko modrost, ki po zdravi pameti uvrsti srečnost in zdravje na vrh lestvice življenjskih vrednot.

¹⁰ Canguilhem, 1987, stran 147: "...; (človek) svoje zdravje meri po svoji zmogljivosti premagovanja kriz organizma in vzpostavljanja novega reda."

¹¹ Tu se nam odpre eno temeljnih filozofskih vprašanj svobodne izbire.

Zaključimo lahko, da je normalno in ne-normalno kategorija vrednosti, ki je kar tako ni mogoče zvesti na neko poenostavljeno in objektivno ter tako vsem primerno normo. Normalno je nenehno izmuzljivo in se ravna po okoliščinah – notranjih in zunanjih – v katerih se znajde organizem.¹²

6. Zmernost in zdravje

Vrlina je po svoji definiciji neko zadržanje. Zadržanje pa obstoji le, če lahko govorimo o pretiravanju, čezmernosti ali pomanjkanju; torej gre za neko merilo stvari oz. dejanj. Da pa neko stvar ali dejanje (željo, ugodje itd) lahko *zmerimo*, ga moramo poznati. Pri tem ni nujno, da pojav poznamo v vsej njegovi pojavnosti. Če gre za stvari, vemo, da naj ne bi po zakonih narave želeli več stvari, kot jih potrebujemo za preživetje. Pa vendar danes ne moremo več govoriti o golem preživetju; gre za kulturno preživetje, ki skozi statusni položaj zahteva tudi kopičenje določenih stvari. Prav tako je tudi v dejanjih; ne gre zgolj za uživanje 'divjaka', katerega želje ne presegajo potreb. Odločanje, do katere mere bomo kopičili stvari, ali do katere mere bomo udeleženi v dejanjih, ki nam nudijo užitek, je stvar razumnosti (pametnosti) človeka. Kdor poseduje vrlino, se bo odločil po načelu zmernosti. Kdor pa je šibak, bo zgrešil sredino in se bo gibal proti eni (pomanjkanje) ali drugi (pretiravanje) skrajnosti. Princip 'umerjanja' stvari in užitkov je podoben tistemu pri 'umerjanju' zdravja.

Zdravje lahko razumemo kot neko ravnovesje, ki ga stalno ogroža bolezen. Pravzaprav skozi bolezen spoznamo zdravje in ga tudi ovrednotimo na ta način. Torej je nihanje v stanju zdravja, vedno nihanje proti bolezni. Moder pa je tisti, ki spozna, kam ga določen način življenja, režim oziroma okoliščine vodijo, preden se ravnotežje podre. Zdravje je, aristotelsko rečeno, sredina med boleznijo v pretiravanju in boleznijo v pomanjkanju.

Zmernost sedaj lahko označimo kot nadzorovano in obvladano pozitivno odstopanje od sredine. Če skušamo povzeti doslej napisano o zmernosti in zdravju, bi se najkrajši možni povzetek glasil: "Zmernost je zdrava." Seveda, to še ne pomeni, da je tisti, ki je zmeren pri vseh stvareh in v vseh dejanjih, nujno tudi zdrav. Današnji način življenja, delo kot eden osnovnih načinov preživljanja, nas sili v določen 'delovni' režim. Ta pa je največkrat usmerjen zgolj k ustvarjanju presežne vrednosti in navadno ne zahteva vsestransko¹³ funkcionalno razvitega človeka. Upamo si trditi, da so danes prav telesne sposobnosti, ki jih tesno povezujemo z zdravjem, vse manj v funkciji človeka. Zaradi tega, moramo ravnotežje, ki se vzpostavlja z 'delovnim' režimom, namerno rušiti, z namenom kompenzacije¹⁴ in zadovoljitve zapostavljenih naravnih potreb. To pa je edino spet možno na *kulturen*¹⁵ način v obliki različnih telesnih aktivnosti; rekreacije in športa.

7. Prava mera v rekreaciji

Na začetku razprave smo rekreacijo postavili v razmerju do sodobnega življenja blaginje kot ne-užitek. V tem smislu velja rekreacijo obravnavati kot kompenzacijo in

¹² Pod organizmom razumemo človeka v svoji dinamični celovitosti v odnosu do narave kot celote.

¹³ Kar tudi ni potrebno, saj gre za delitev dela, na čemer civilizacija sloni.

¹⁴ Kompenzacijo smo opredelili kot sekundarno v razmerju do preventive. Vendar, v smislu nujne zapostavljenosti nekaterih stvari, kompenzacija naknadno deluje preventivno, ker drugače tudi ne gre. In tako kompenzacija sama pravzaprav postane preventiva.

¹⁵ Kulturno - v tem primeru lahko tudi umetno.

pravo mero ji vzamemo ob upoštevanju negativnih vplivov, ki nam jih blaginja prinaša in, ki se jih lahko uravna s pomočjo rekreacije (telesne aktivnosti). Tako zavestno spodbujamo adaptibilnost organizma; sicer funkcije in z njimi organi, ki niso stimulirani, začnejo pešati in delujejo zgolj zaradi inercije in nujnosti delovanja znotraj celote (degeneracija).

Dolžni smo odgovoriti še na vprašanje, kako vzeti pravo mero, ko smo že vpleteni v akt rekreacije. Edini način, da odgovorimo in ostanemo dosledni z doslej povedanim je, da se ognemo vsebini sami, da se ognemo objektivnim normativom v obliki vadbenih receptov in pravo mero označimo kot ponavljajoči se vzorec, ki ga vsak 'rekreativec' uporablja pri *obdelavi* različnih materialov t.j. pri izvajanju različnih telesnih praks.

Ali se je smiselno ukvarjati s povprečnim številom vadbenih ur na teden? Nekdo spomladi in jeseni vsak dan teče ali drugače vadi, poleti in pozimi pa je vsakodnevno aktiven samo, ko je na oddihu. Povprečje nam da napačno informacijo (izračunali bi da vadi naprimer 3x tedensko). Tako je napačno tudi sklepanje iz anket na večji populaciji, kjer potem aritmetična sredina določi normo, ki vzpostavi normalno. Na tej zablodi temeljijo mnoge ideologije športa in zdravja. V takem smislu normalno pomeni povprečno, kar pa štrli izven tega (in večina posameznikov štrli) pa je nenormalno. Torej, po tej logiki, bi morala športna znanost in z njo politika, v kolikor bi bila konsistentna, opozarjati tudi tiste, ki se rekreirajo vsak dan (bolj natančno – se po svojih notranjih zakonih rekreirajo preveč), da to ni normalno.

Kvantifikacija vrhunškega športa se zdi logična posledica zahtev primerljivosti in rangiranja, pri rekreaciji pa je sekundarnega pomena. Na to se teoretsko navezuje tudi nujna objektivizacija vrhunškega športnika in subjektivnost rekreativca. In tu lahko iščemo kvalitativne preskoke – tisti rekreativec, ki se opredeljuje in potrjuje skozi številke, rezultate, povprečne vrednosti (pretečenih razdalj, srčnega utripa, porabljenega časa ...) je bližje logiki, ki velja za tekmovalni šport, kot pa rekreaciji. In tisti vrtičkar, ki vrtnari in okopava zaradi potreb po gibanju in drugih tako notranjih kot instrumentalnih vrednosti vrtnarjenja, je bližje kvaliteti bivanja *pristnega* rekreativca.

Rekreativec, ki se ravna po načelu zmernosti, je subjekt, ki pozna samega sebe in se zaveda okoliščin, v katerih se nahaja. Le na ta način lahko določi *pravo mero* po sebi. Ta pa je lahko iz dneva v dan drugačna; spreminja se glede na življenjsko obdobje v katerem se nahaja (po starosti), spreminja se glede na letni čas, glede na obremenjenost na drugih področjih udejstvovanja, glede na materialne zmožnosti, naravne danosti okolja, urbanost ali neurbanost življenjskega prostora itd. Ne gre zanemariti tudi vpliva gibalnega/športnega znanja, ki ga subjekt osvoji v procesu socializacije oz. na moč volje, ki jo ima, da se nauči novih stvari. Pri vsem tem gre pravzaprav za *dietetiko*¹⁶, ki so jo resno obravnavali že v antiki. Foucault v drugi knjigi Zgodovine seksualnosti povzema antično pojmovanje režima. Dietetiko označi kot strateško spretnost, ki mora omogočiti koristen odziv na okoliščine: "*Zahteva to, čemur bi lahko rekli 'serijska' pozornost, pozornost na niz zaporednih slik: aktivnosti niso enostavno dobre ali slabe same po sebi; njihova vrednost je po eni strani določena s tistimi, ki so pred njimi, in s tistimi, ki jim sledijo, in ista stvar (posamezna hrana, vrsta vadbe, vroča ali mrzla kopel) bo priporočana ali odsvetovana, glede na to, ali je bila prej ali pa še bo neka druga dejavnost (postopki, ki si sledijo, se morajo v svojih učinkih izravnati, nasprotja med njimi pa ne smejo biti prevelika).*" (Foucault, 1998: 68)

Sedaj, ko razumemo rekreacijo kot *dieto*, vemo da gre za premišljeno delovanje na samega sebe. In v tem razmerju do samega sebe ima visoko vrednost Sokratova želja,

¹⁶ Dietetika – po Sokratu režim konkretnega in dejavnega izvajanja odnosa do samega sebe.

da: "bi svoje učence naredil sposobne, da sami sebi zadostujejo v njihovem lastnem položaju." (Foucault, 1998: 69)

Dinamiko rekreacije je torej treba gledati skozi neprestano prilagajanje pogostosti, primernosti, pravočasnosti in intenzivnosti delovanja in tudi po načinu oz. vsebini gibanja. Naj pokažemo na primerih:

Pogostost: Bolj kot je delo, ki ga opravljamo ne-telesne narave, bolj pogosto naj bi se rekreirali.

Primernost: Če večino časa preživimo v zaprtem prostoru, je primerno, da se rekreiramo zunaj. Če pri delu obremenjujemo samo zgornji del telesa (roke), je primerno, da obremenimo še preostale dele telesa in tako zagotovimo ravnovesje (korektivna telovadba).

Pravočasnost: Ko smo zdravi moramo vaditi in izzvati prilagoditvene mehanizme, dvigniti ali ohranjati sposobnosti, saj ob boleznih pešamo. Tako si zagotovimo fiziološko (energetsko) rezervo – pešamo a ne zbolimo, zbolimo a hitreje okrevamo, itd.

Intenzivnost: Če želimo ohranjati sposobnosti, je vadba manj intenzivna, kot če želimo spodbuditi njihov razvoj.

Vsebina: Če nam igranje košarke ali nogometa po trdi površini povzroča bolečine v sklepih, izberemo tek po gozdni poti, plavanje itd.

Tudi režim, ki ga subjekt izbere, je sam po sebi prilagodljiv. Vrlina pa se pokaže v stabilnosti ohranjanja režima. Vadbeni recepti, ki nam jih ponuja stroka, so torej od zunaj vsiljene diete, ki jih *Sokratov rekreativec* ne more jemati z vso resnostjo. Lahko le povzame vzorec in si ustvari svoj model dejavnosti in tako fiksira svoje norme. Nikakor pa se ne podredi normativom, v katere ga skušajo ujeti take in drugačne ideologije.¹⁷ Kajti, takoj, ko se jim podredi, je vsako odstopanje od norme prepoznano kot ne-normalno. Ne-normalno pa ima vedno negativno konotacijo in je kot tako nezaželeno.

Za konec se na kratko dotaknimo še omenjenih *rekreativnih* predsodkov. Določati, statistično, koliko vadbe tedensko je normalno (in s tem zdravo) je strokovno nesmiselno. Gre za neulovljivo kategorijo, saj gre za subjektivno normo, biološko nepredvidljivost in stalno spremenljivost v smislu ohranjanja ravnovesja organizma, na katerega pa vplivajo tako notranji kot zunanji dejavniki; spoznani in še-ne spoznani. V tem smislu je izvajanje raznih vadbeno usmerjenih modelov zavajajoče in etično vprašljivo. Na drugi strani, pa človek kot biološko bitje potrebuje dovoljšnjo mero gibalnih impulzov, ki stimulirajo vse organe, da lahko organizem kot celota ohranja svojo suverenost in biološko determiniranost - sicer se izrodi. V tem smislu proizvajanja *slabe vesti* pa je izvajanje *gibalnih, rekreativnih, zdravstvenih* itd. ideologij tako individualno kot družbeno koristno – lahko bi rekli celo nujno – početje. Tu lahko govorimo o posredovani, vsiljeni gibalni kompenzaciji (kot dopolnilo *homo sedensu*). Niso se vsi učili pri Sokratu in dolga je pot, da spoznamo sami sebe.¹⁸ Lahko bi nadaljevali in pod vprašaj postavili pokroviteljstvo in paternalizem nosilcev vsakokratne ideologije. Vendar je vprašanje, ali je človek zrel za svobodo, še posebej danes, ko se več ne vprašujemo po preživetju v biološkem smislu?

¹⁷ Bolj kot na inštitucionalizirano zdravstveno ideologijo, bi tu opozorili na potrošniško ideologijo.

¹⁸ Heraklit: Duši ne najdeš meja, tako globok logos ima.

Literatura:

- Aristotel (2002): *Nikomahova etika*. Ljubljana, Slovenska matica.
- Canguilhem, Georges (1987): *Normalno in patološko*. Ljubljana, ŠKUC.
- Foucault, Michel (1998): *Zgodovina seksualnosti*. 2. Uporaba ugodij. Ljubljana, ŠKUC.
- Hodan, Bohuslav (2001): Definition of the term "Physical Culture". V *Physical culture as a component of culture*. Ur. Hodan, B. Olomouc, Hanex.
- Pediček, Franc (1970): *Pogledi na telesno vzgojo, šport in rekreacijo*. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Rousseau, J. J. (1993): *Razprava o temeljnih neenakostih med ljudmi*. Ljubljana, ŠOU.
- Šumič-Riha, Jelica (2002): *Mutacije etike: od utopije do neozravnjive resnice*. Ljubljana, ZRC.
- Platon. (1995): *Država*. Ljubljana, Mihelač.

Dimenzionalnost religioznosti in vprašanje avtoritarne podlage religioznosti v slovenskem okolju

SERGEJ FLERE

Univerza v Mariboru

Pedagoška fakulteta,

Koroška c. 160, SI-2000 Maribor

IZVLEČEK

Z anketno metodo ($N=495$) je opravljen poskus izkustvenega preverjanja obstoja dimenzij religioznosti po G. Allportu, Ch. Glocku in R. Starku ter P. Zulehnerju in M. Tomki. Čeprav se ponekod delno kažejo faktorski obrazci povezave posameznih dimenzij religioznosti, se v bistvu potrdi izkustvena enodimenzionalnost verskega pojava (vključno z ekstrinzičnimi, intrinzičnimi, "ideološkimi", obrednimi, izkustvenimi, posledičnostnimi in cerkveno-religioznimi sestavinami). Kaže, v podobi verskega življenja, ki je proučevan z lestvicami Likertovega tipa v slovenskem katoliškem okolju prevladuje faktor splošne religioznosti in da so dimenzije predvsem teoretičnega pomena.

Pojavijo se jasne statične povezave med avtoritarizmom (merjenim s klasičnimi trditvami po Adornu in sodelavcih) in kazalci religioznosti. Povezave so le zmerne in šibke, se pa nanašajo na vse sestavine s katerimi smo merili religioznost. Povezave z avtoritarizmom so najintenzivnejše, ko gre za ekstrinzično religioznost (kar verjetno v obeh primerih kaže na konvencionalnost) in na posledičnostno dimenzijo religioznosti.

Ključne besede: religioznost, ekstrinzič, intrinzične, ideološke, obredne, izkustvene sestavine

ABSTRACT

DIMENSIONALITY OF RELIGIOSITY AND THE ISSUE OF THE AUTHORITARIAN FOUNDATION OF RELIGIOSITY IN THE SLOVENE ENVIRONMENT

An attempt is made to test empirically, by way of survey ($N=495$), the existence of articulation of dimensions of religiosity according to G. Allport, Ch. Glock and R. Stark and to P. Zulehner and M. Tomka. Though in some cases of partial analysis factors do appear, basically the religious phenomenon (including extrinsic, intrinsic, "ideological", ritual, experiential, consequential and church-religiosity elements) is confirmed to be empirically (in the consciousness and behaviour of respondents) unidimensional. A factor of general religiosity seems to dominate the picture, by way of items within Likert type instruments, adjusted to the Slovene predominantly Roman Catholic environment. A few items measuring religiosity do not function as such in our environment, as respondents consider them to be explanations of and not personal attitudes towards religion.

Consequent positive statistical links between authoritarianism (measured by

classical Adorno et al. assertions) and indicators of religiosity appear. Though the links only moderate or weak, they appear as to all items measuring religiosity. Statistical links are the strongest between authoritarianism and extrinsic religiosity and possibly the consequential dimension of religiosity.

Key words: religiosity, extrinsic, intrinsic, ideological, ritual, experiential elements

Uvod

Psihološka členitev religioznosti in vprašanje njene psihološke podlage sta v središču zanimanja socialne psihologije religioznosti. Tukaj se bomo teh dveh vprašanj lotili le delno. Vpogledali bomo, ali nekatere klasične členitve dimenzij religioznosti vzdržijo izkustveni preizkus v slovenskem okolju oz. ali se bodo teoretično relevantna stališča potrdila v naših razmerah tudi izkustveno. V nadaljevanju bomo opravili vpogled, ali je v naših razmerah plodovito religioznost povezovati in pojasnjevati z avtoritarnostjo. Slednje bomo zopet opazovali prek vpliva avtoritarnosti na religioznost razčlenjeno po teoretično uveljavljenih dimenzijah.

Metoda

Raziskavo smo opravili l. 2000 na vzorcu mariborskih študentk in študentov vseh letnikov študija. Velikost vzorca je bila 495. Vprašalnik se je nanašal predvsem na religioznost in njene predpostavljene socialne korelate (Glej: Flere, 2000).

Dimenzionalnost religioznosti

Kar zadeva vprašanje dimenzij religioznosti se bomo oprli na dve klasični stališči (Allport, 1950; Glock in Stark, 1965) ter neke trditve iz znane raziskave (predvsem katoliške) religioznosti v državah v prehodu, ki se nanašajo na cerkveno religioznost (Tomka in Zulehner, 1998). Izbrali smo le trditve, ki bi v logičnem smislu utegnile biti ustrezne slovenski religioznosti (npr. nismo uvajali klasičnih ameriških trditev o branju biblije kot indikatorju verske prakse ipd.)

Vprašanju dimenzij religioznosti je G. Allport pristopil na teoretično drzen način: domneval je, da religioznost lahko deluje kot psihološko sredstvo za doseg drugih ciljev (tolažba, pridobitev notranjega miru in ravnotežja, družbeni in družabni cilji), torej, da ima religioznost lahko instrumentalen značaj, ali pa ima značaj cilja za sebe, je finalnega, terminalnega značaja. Prva je ekstrinzična, druga pa intrinzična religioznost. To sodi v njegovo širšo humanistično psihološko zamisel o dveh plasteh človekove osebnosti in o dveh načinih funkcioniranja človekove osebnosti.

Navzočnost intrinzične religioznosti (ki joj je najprej razumel kot izključujočo) naj bi kazala na zrelo in skladno osebnost, kjer je posameznik v stiku s Stvarnikom, kjer se dosega "najvišji kontekst" se "usmerja k brezkončnemu". (1950, 161) V nasprotju s tem, ekstrinzična religioznost je kot nekaka bergla, ščit, pomirjevalo, torej psihološki pripomoček za sicer nepopolno osebnost. Lahko se ujema s predsodki. Bog se priklie v času težav in stisk, sicer pa ostaja zunaj človekovega bistva.

Sprva je sam, kasneje pa so številni drugi raziskovalci poskušali izkustveno potrditi veljavnost tega koncepta. V bogati raziskovalni literaturi ni trdnejše potrditve (gl. Hood et al.: 1996, 35-37, (Wulff: 1997: 208-14).

Drugačen je bil pristop Glocka in Starka, ki pa tudi ima klasičen značaj. Njuno prizadevanje je v bistvu operacionalistično: razčleniti religioznost na osnovne prvine, ki jih je moč izkustveno preizkušati, ugotavljati njihovo prisotnost in intenziteto, tudi z anketno metodo. Izhajala sta iz stališča, da religioznost vsebuje več komponent in da komponenta, ki sta jih definirala tudi izčrpa vse oblike religioznosti: nazori ("ideologija", "dogmatika"), spoznanje ("intelektualna dimenzija", seznanjenost, obveščenost o religiji), obrednost (obredni vedenjski vzorci), izkustvo (doživetje, čustva) in posledičnost (izvajanje verskih pravil v vsakdanjem življenju, spoštovanje verske morale). Lahko bi se jima očitalo le, da nista upoštevala vedenj verskega pomena in vsebine neobrednega značaja (delo v verski skupnosti oz. instituciji organizacijskega značaja, gmotna pomoč itd.) Kasneje so drugi raziskovalci element spoznanja opustili kot že vsebovan v prvem, za katerega so kasnejši raziskovalci menili tudi, da je prevladujoč.

Ta dva koncepta dimenzionalnosti religioznosti (sicer različna, prvi je tipološkega značaja, drugi pa operacionalistično-analitičnega) smo preizkusili glede homogenosti s faktorsko analizo. Ali je religioznost v našem okolju možno razčleniti na sestavine, kot to predlagajo psihologi religije? Točneje, ali to vzdrži preizkus izkustvene veljavnosti?

Najprej bomo pogledali elemente, ki kažejo na ekstrinzično in intrinzično religioznost. Glej Tabelo I.

Tabela I: FAKTORSKA MATRICA EKSTRINZIČNIH IN INTRINZIČNIH ELEMENTOV RELIGIOZNOSTI

	1	2
17. Religija predvsem nudi uteho in tolažbo, kadar smo soočeni s trpljenjem in nesrečo.	.39	.86
18. Religija mi v življenju pomaga, da je moje življenje uravnoteženo na isti način kot mi pomaga prijateljstvo in pripadnost drugim skupinam.	.78	.17
19. Cerkev je najpomembnejše mesto za ustvarjanje prijateljstev.	.76	-.18
20. Obiskujem cerkev predvsem zato, ker na ta način ustvarjam družbene stike.	.68	-.14
21. Molim predvsem, da pridobim sprostitev, razbremenitev in varstvo.	.74	.30
22. Pogosto se zavedam prisotnosti Boga.	.80	-.15
23. Kadar sam molim doživim ista čustva kot, kadar molim ob maši.	.73	-.25
24. Verska prepričanja predstavljajo celoto mojega odnosa do življenja.	.74	-.19

Metoda ekstrakcije: analiza principalnih komponent.

Trditve 17-21 se nanašajo na ekstrinzično religioznost, 22-24 pa na intrinzično. Iz Tabele I izhaja, da se definitivno intrinzična in ekstrinzična religioznost ne ločita v izkustvenem življenju vernikov in nevernikov, kar se kaže tudi v korelacijskih koeficientih povezanosti distribucije za posamezne trditve. Ti se gibljejo med 0,18 in 0,57 in niso povprečno višji znotraj trditve, ki kažejo na ekstrinzičnost in tistih, ki kažejo na intrinzičnost. Najvišji korelacijski koeficient je med dvema trditvama, ki teoretično sodita v ekstrinzično (18) in intrinzično (22), je celo 0,614, najnižja pa med dvema, ki sodita v ekstrinzično religioznost (0,175).

Pri faktorski analizi predstavljeni na Tabeli I se oblikuje generalni faktor religioznosti, ki pojasnjuje 51% celotne variance in drugi, ki pojasnjuje predvsem trditev 17. Ta trditev izstopa tudi v drugih poskusih vezav trditve iz naborov, ki kažejo na religioznost. Kaže, da trditev 17 respondenti razumejo kot nekakšno razlago religije,

brez osebnega odnosa do nje. Ne gre za osebno vero in nevero, temveč za distancirano razlago vere. "Religija nudi uteho in tolažbo..." vsakomur, ki jo potrebuje in kadar jo potrebuje, brez izražanja stališča, da subjekt to sam tako doživlja.

Čeprav ima pojmovanje o ekstrinzični in intrinzični religioznosti močno intelektualno mičnost in prepričljivost, tako kot drugi raziskovalci (gl. Wulff, 1997, 208-10; Hood et al., 1996, 35-38), nismo mogli tega potrditi v izkustvu vernikov. Vse trditve, razen 17, se lepo vezujejo na generalni faktor religioznosti.

Če religioznost pri vernikih sestoji iz štirih komponent, kot izhaja iz stališča Glocka in Starka (nazori, obredi, izkustvo in posledičnost), se je treba vprašati tudi, ali se te komponente kažejo kot statistično povezane sestavine. Poglejmo najprej povprečja korelacijske povezanosti med trditvami znotraj podlestvic in v celoti, v okviru lestvic, ki merijo religioznost vsebovano v teh komponentah.

Tabela II: POVPREČNA KORELACIJSKA POVEZANOST ZNOTRAJ PODLESTVIC PO GLOCKU IN STARKU TER VSEH TRDITEV

Povprečni C koeficienti pri lestvici verskih nazorov	.465
Povprečni C koeficienti pri lestvici obrednosti	.499
Povprečni C koeficienti pri lestvici izkustva	.579
Povprečni C koeficienti pri lestvici posledičnosti	.384
Povprečni C koeficienti za vse trditve	.437

Vse lestvic kažejo sicer na močno notranjo povezanost ajtmov in homogenost. Lestvica izkustva kaže celo neko višjo notranjo homogenost od ostalih, vendar je osnovna ugotovitev, da so ajtmi povprečno zelo močno povezani, tudi če gre za kako izjemo. Treba je še pogledati faktorsko organizacijo. Glej Tabelo III.

Prva komponenta pojasnjuje 49% variance in očitno kaže na obstoj generalnega faktorja religioznosti, drugi faktor pojasnjuje 8%, tretji pa 6%. Samo dve trditvi, od skupaj 15, nista predominantno povezani s prvim faktorjem. Jasno izstopa trditev 46 (povezana z drugo principalno komponento in ki je edina tako povezana z njo), ki očitno kaže, da homofobija ni del religioznosti, in nekoliko bolj presentljivo trditev 18 o povezanosti božjega odpuščanja in pokore (povezana s tretjo principalno komponento, edina tako povezana). Ugibamo, da pri slednji gre zopet za trditev, ki se razume brezosebno, da "velja za neke druge" in da pravzaprav ni del današnje izkustvene religioznosti, temveč spoznanje.

Iz Tabele III izhaja, ni moč izkustveno zaslediti, da bi Glockove in Starkove komponente pri nas bile ločene. To ne pomeni, da te dimenzije ne obstojajo kot deli religioznosti, da logično ni možno ločevati med nazori, ritualom, doživetji in veri skladnim vedenjem: nasprotno, vendar so medsebojno tesno integrirane. Ni možno niti izpodbijati teoretičnega pomena njihovega ločevanja: nazori, obredi, izvajanje verskih pravil in tudi verska doživetja so očitno neločljivo povezani elementi. Religioznost se spreminja: zavest o posameznih sestavinah je variabilna, vendar ne bistveno: Bog s svojimi atributi (stvarnik, delujoči dejavnik, sodnik itd), strah od boga, druga čustva vezana nanj, obrednost in celo verska morala (čeprav se s temi trditvami relativno redkeje strinjajo naši respondenti) – vse je to močno povezano v smislu faktorske organizacije. Sicer mi smo vnesli trditve, za katere smo domnevali, na podlagi logične analize, da sodijo, v slovenskem kontekstu, v okvir religioznosti, oz. posameznih komponent po Glocku in Starku. Torej, če bi vnesli smrtne grehe, bi se ti morda našli v tretji principalni komponenti, kot zasnava o obstoju nečesa takega.

Tabela III: FAKTORSKA MATRICA TRDITEV IZ NABORA PODLESTVIC PO GLOCKU IN STARKU

	1	2	3
Čudeži opisani v Bibliji so dobesedno in popolnoma resnični.	.71	-.15	.15
Božje odpuščanje sledi pokori.	.45	-.38	.67
Bog deluje in bo še naprej deloval v zgodovini.	.71	-.26	--
Do konca sveta bo prišlo v skladu z Božjo voljo.	.84	-.10	--
Bog je stvarnik veselja in pred Njim bom nekega dne odgovarjal.	.86	-.14	--
Nemogoče je razviti versko življenje izven Cerkve.	.51	.43	.25
Vsako nedeljo hodim k maši.	.79	.21	-.29
Molitev je redni del mojega vsakdanjika.	.82	--	-.25
Sklenitev zakonske zveze naj se vsekakor opravi pred duhovnikom.	.71	--	.23
Pogostoma čutim bližino Boga.	.82	-.16	-.21
Včasih čutim strah od Boga.	.70	-.21	--
Vera, ki ustvarja zaupanje, kjer bi sicer prišlo do negotovosti, je nujna v življenju.	.68	-.31	.15
Religija mi daje tolmačenje življenja, do katerega ne bi mogel priti po razumski poti.	.79	-.12	--
Spolni odnosi zunaj zakonske zveze so pregrešni.	.69	.37	-.13
Splav ni nič drugega kot umor.	.64	.27	--
Homoseksualce je treba preganjati kot navadne kriminalce.	.30	.60	.44
Na volitvah je treba glasovati za stranke, ki imajo razvidno versko obeležje.	.61	.38	--

Metoda ekstrakcije: analiza principalnih komponent.

Dosedanja poskusa nista potrdila možnosti analitične členitve religioznosti pri nas. Vendar, v slovenskem okolju je treba posebno pozornost nameniti še enem vidiku, ki pa smo se ga samo mimogrede dotaknili: slovenska religioznost je predvsem katoliška religioznost, Rimsko katoliška cerkev pa je predvsem cerkev, mogočna, univerzalistično usmerjena institucija, kar terja raziskovanje cerkvenosti kot posebne oblike religioznosti. Gre za navezanost na cerkev kot institucijo, spoštovanje te institucije, pozitivno zaznavo njenega pomena, razumevanje, da versko življenje lahko poteka samo kot navezano nanjo. Takšno razumevanje povezanosti cerkve in religioznosti je seveda privedlo do t.i. latinskega vzorca, za katerega je značilno tudi nasprotovanje monopolističnem položaju cerkve v kulturnem življenju (antiklerikalizem). Sicer smo že do sedaj omenili institucionalno cerkveno versko življenje: 19, 37, 39). Tukaj smo se poslužili stališč do cerkve (zanemarjajoč ostale verske institucije, ki delujejo v Sloveniji). Pogleдали bomo kako so se nekatere trditve, ki kažejo na to (prevzete iz raziskave Zulehnerja in Tomke, 1998) v našem vzorcu faktorsko oblikovale. Naj omenimo, da je povezanost nekolikop bolj zmerna kot pri drugih trditvah, kar pravzaprav kaže, da tisto, kar štejem za cerkvenost v logičnem pomenu ni tako jasno zaznано, da ne "živi" tako intenzivno kot religioznost nasploh. Najbolj sta korelacijsko povezani trditvi 56 in 62 ($C=0,426$), najmanj pa 57 in 58, ki praktično nista povezani ($C=0,035$). Tudi faktorska matrica ni enostavna, čeprav vsebuje samo 5 trditev. Glej Tabela IV.

Tabela IV: FAKTORSKA MATRICA TRDITEV, KI SE NANAŠAJO NA CERKVENOST (PO ZULEHNERJU IN TOMKI)

	1	2
57. Cerkev se zanima predvsem za posvetno oblast.	.60	.47
58. Cerkev se zanima predvsem onostrabsko odrešitev.	-.37	.76
59. Cerkev je predvsem institucija škofov in duhovnikov.	.75	.31
60. Cerkev je naravni zaveznik revnih in nemočnih.	-.54	.59
62. Cerkev mnoge spravlja v duševno odvisnost.	.73	.12

Metoda ekstrakcije: analiza principalnih komponent

Skladno s tem, kako so trditve usmerjene, sta se, kot je prikazano na Tabeli IV, oblikovali dve principalni komponenti. Trditve 57, 59 in 62 tvorijo komponento procerkvene orientacije, trditvi 58 in 60 pa principalno komponento anticerkvene orientacije. Ti dve trditvi sta jasno navzoči tudi v prvi komponenti z negativno vezanostjo. Pri tem prva komponenta pojasnjuje 38% variance, druga pa 25%.

Podoba o dimenzionalnosti religioznosti v slovenskem okolju še ni popolno osvetljena, tej nepopolnosti pa prispeva tudi cepitev trditev, ki se nanašajo na cerkvenost. Zato bomo sedaj naredili še en vpogled, kjer bomo vse trditve, ki smo jih do sedaj uporabili, faktorizirali. Glej Tabelo V.

Ob Tabeli V je treba omeniti, da prva principalna komponenta, ki tvori generalni faktor religioznosti, pojasnjuje 41% variance, kar je skladno s pričakovanji. Zanimivo pa je kaj se je oblikovalo v drugi faktor, ki pojasnjuje 8%, tretjo, ki pojasnjuje 5% i četrt, ki pojasnjuje 4% variance. Nekatere nejasnosti iz predhodnih faktorskih analiz sedaj dobijo svoje pojasnilo, ob tem, da se največje število različnih dimenzij religioznosti, skladno teoretičnimi stališči, oblikuje v enoten generalni faktor religioznosti.

Zanimiva je predvsem druga principalna komponenta. V njej so združene trditve 17, 32, 57 in 59. Slednji trditvi sta anticerkveno usmerjeni oz. izražata odklonilen odnos do te oblike religioznosti. Prvi dve trditvi pa sta tisti, ki smo ju prej omenili kot "brezosebni" zaznavi značaja religioznosti. Ta brezosebna zaznava se sedaj kaže kot jasno povezana z odklonilnim stališčem do cerkve. Gre torej za faktor, ki ga lahko imenujemo "odklonilna zaznava vpliva cerkve". Tretja komponenta je homofobija, ki se zopet jasno izloča. Končno, v četrti komponenti se pojavlja ena sama trditev, ki je močno vezana nanj in sicer v negativni smeri: gre za trditev 58. Ni jasno zakaj naj bi se ta trditev tako izločila.

Naš poskus kaže, da je religioznost v našem okolju trdno integriran pojav, ki ga ni možno členiti niti v Allportovem pomenu niti v pomenu Glocka in Starka, čeprav se seveda vsi elementi religioznosti, ki bi jih kdo lahko štel za pomembne ne bi vezali nanj. Gre za konkretno družbeno, zgodovinsko in časovno konfiguracijo, pa vendar zelo trdno, ki bi jo ne mogli najti pri kakem skupku vrednotnih stališč.

Pa vendar, ali religioznosti v psihološkem oziru ni moč pojasnjevati? Če ni možna izkustvena členitev sestavin, kot smo ugotovili na primerih najbolj znanih členitev, je morda možna pojasnitev s kakimi osebnostnimi potezami in sklopi. Tukaj se tega vprašanja ne bomo lotili v celoti. Raziskovali bomo samo v eni smeri in sicer o možni povezanosti avtoritarnosti z religioznostjo.

Tabela VI: FAKTORSKA MATRICA VSEH TRDITEV O RELIGIOZNOSTI (IZHAJAJOČIH IZ VSEH UPORABLJENIH INŠTRUMENTOV)

	Component Matrix			
	1	2	3	4
Religija ni v življenju pomaga, da je moje življenje uravnoteženo na isti način kot mi to pomaga prijateljstvo in pripadnost drugim skupinam.	.732	.226	-1,6-01	9,66-02
Cerkev je najpomembnejše mesto za ustvarjanje prijateljstev.	.748	-7,6-02	8,56-02	.221
Obiskujem cerkev predvsem zato, ker na ta način ustvarjam družabne stike.	.591	3,86-02	.253	.365
Molim predvsem, da pridobim sprutitev, razbremenitev in varstvo.	.601	.434	-.139	.274
Pogostoma se zelo zavedam prisotnosti Boga.	.802	7,06-02	-.238	7,06-02
Kadar sam molim doživim ista čustva kot, kadar molim ob mami (v cerkvi).	.680	-2,6-02	-7,6-02	.160
Verska prapričanja predstavljajo to, kar določa celotno mojega pristopa do življenja.	.717	-1,6-02	-6,6-02	3,36-02
Čudeži opisani v bibliji so dobesedni in popolnoma resnični.	.686	.117	7,06-02	-.215
Moje odpuščanje sledi pokori.	.430	.539	.191	-.257
Bog deluje in bo še naprej deloval v zgodovini.	.697	.107	-.134	-.127
Bo konca sveta bo prišlo v skladu z Božjo voljo.	.813	-6,6-02	-9,6-02	-.109
Bog je stvarnik versko in pred njim bom nekoga dne odgovarjal.	.844	1,76-02	-8,6-02	-.114
Nemogoče je razviti versko življenje izven cerkve.	.471	-.261	.441	-7,6-02
Vsako nedeljo hodim k maši.	.782	-.307	-2,6-02	6,76-02
Molitev je redni del mojega vsakidnjika.	.820	-.143	-.133	6,76-02
Sklenitev zakonske zveze naj se vsekakor opravi pred duhovnikom.	.695	.104	.158	-1,6-01
Pogostoma čutim bližino Boga.	.832	4,36-02	-.245	6,06-02
Včasih čutim strah od Boga.	.688	.129	-.170	5,76-02
Vera, ki ustvarja zaupanje, kjer bi sicer prišlo do negotovosti, je nujna v življenju.	.669	.312	-.101	-4,6-02
Religija mi daje tolažbo, do katerega ne bi mogel priti po razumni poti.	.777	4,86-02	-1,6-01	-8,6-02
Spolni odnosi izven zakonske zveze so pregrešni.	.646	-.315	.174	1,26-02
Spolav ni nič drugega kot umor.	.613	-.203	.237	-5,6-02
Homoseksualce je treba preganjati kot nevarne kriminalce.	.254	-.140	.579	.371
Na volitvah je treba glasovati za stranke, ki imajo razvidno versko obeležje.	.595	-.199	.291	.225
Cerkev se zanima predvsem za posvetno oblast.	-.293	.534	.268	5,26-02
Cerkev se zanima predvsem za obostransko odraščitev.	.330	.184	.335	-.596
Cerkev je predvsem institucija škofov in duhovnikov.	-.416	.436	.242	.147
Cerkev je naravni zaveznik revnih in nemočnih.	.522	4,76-02	.301	-.288
Cerkev amogo spravlja v duševno odvisnost.	-.476	.359	.147	.207
Religija predvsem molit ustre in tolažbo, kadar smo soočeni s trpljenjem in nesrečo.	.250	.637	2,76-01	.164

Extraction Method: Principal Component Analysis.

4. 4 components extracted.

Avtoritarnost in religioznost

Vzorec (povprečje)	M A (povprečno strinjanje pri avtoritarnih)	M ne A (povprečno strinjanje pri neavtoritarnih)	r (korelacija med avtoritarnostjo in trditvijo)
--------------------	---	--	--

Ekstrinzična religioznost (Allport)

17. "Religija predvsem nudi uteho in tolažbo, kadar smo soočeni s trpljenjem in nesrečo"

2,73	2,57	2,92	0,096
------	------	------	-------

18. "Religija mi v življenju pomaga, da je moje življenje uravnovešeno na isti način kot mi to pomaga prijateljstvo in pripadnost drugim skupinam"

3,22	2,82	3,70	0,211
------	------	------	-------

19. "Cerkev je najpomembnejše mesto za ustvarjanje prijateljstev"

4,09	3,70	4,61	0,270
------	------	------	-------

20. "Obiskujem Cerkev predvsem zato, ker na ta način ustvarjam družabne stike"

4,37	4,05	4,74	0,235
------	------	------	-------

21. "Molim predvsem, da pridobim sprostitev, razbremenitev in varstvo"

3,54	3,25	3,79	0,137
------	------	------	-------

Intrinzična religioznost (Allport)

22. "Pogostoma se zelo zavedam prisotnosti Boga"

3,35	2,94	3,79	0,198
------	------	------	-------

23. "Kadar sam molim doživim ista čustva kot, kadar molim ob maši (v Cerkvi)."

3,85	3,56	4,24	0,171
------	------	------	-------

24. "Verska prepričanja predstavljajo to, kar določa celoto mojega pristopa do življenja"

3,69	3,43	4,12	0,171
------	------	------	-------

Ideološka dimenzija (Stark in Glock, 1965)

31. "Čudeži opisani v Bibliji so dobesedno in popolnoma resnični."

3,65	3,34	4,08	0,192
------	------	------	-------

32. "Božje odpuščanje šele sledi pokori."

3,36	3,05	4,00	0,216
------	------	------	-------

33. "Bog deluje in bo še naprej deloval v zgodovini."

2,69	2,32	3,38	0,215
------	------	------	-------

34. "Do konca sveta bo prišlo v skladu z Božjo voljo."

3,56	3,23	4,11	0,191
------	------	------	-------

35. "Bog je stvarnik vesolja in pred Njim bom nekega dne odgovarjal."

3,42	3,04	3,95	0,203
------	------	------	-------

Ritualna dimenzija (Glock in Stark, 1965)

36. "Nemogoče je razviti versko življenje izven Cerkve."

3,81	3,49	4,43	0,224
------	------	------	-------

37. "Vsako nedeljo hodim k maši."

4,01	3,64	4,44	0,175
------	------	------	-------

38. "Molitev je redni del mojega vsakdanjika."

3,80	3,54	4,21	0,135
------	------	------	-------

39. "Sklenitev zakonske zveze naj se vsekakor opravi pred duhovnikom."

2,83	2,52	3,68	0,237
------	------	------	-------

Izkustvena dimenzija (Glock in Stark, 1965)

40. "Pogostoma čutim bližino Boga."

3,43	3,12	3,89	0,171
------	------	------	-------

41. "Včasih čutim strah do Boga."

3,71	3,44	4,20	0,175
------	------	------	-------

42. "Vera, ki ustvarja zaupanje, kjer bi sicer prišlo do negotovosti, je nujna v življenju."

2,78	2,59	3,20	0,140
------	------	------	-------

43. "Religija mi daje tolmačenje življenja, do katerega ne bi mogel priti po razumski poti."

3,58	3,29	3,91	0,154
------	------	------	-------

Posledična dimenzija (Glock in Stark, 1965)

44. "Spolni odnosi izven zakonske zveze so pregrešni."

4,24	3,94	4,62	0,178
------	------	------	-------

45. "Splav ni nič drugega kot umor."

3,53	2,89	4,21	0,290
------	------	------	-------

46. "Homoseksualce je treba preganjati kot navadne kriminalce."

4,58	4,29	4,95	0,260
------	------	------	-------

47. "Na volitvah je treba glasovati za stranke, ki imajo razvidno versko obeležje."

4,51	4,23	4,82	0,225
------	------	------	-------

Pro/anti-cerkvenost, Zulehner and Tomka, 1998

57. "Cerkev se zanima predvsem za posvetno oblast" (kontra usmerjena trditev)

2,93	3,02	2,74	-0,068
------	------	------	--------

58. "Cerkev se zanima predvsem za onostransko odrešitev."

2,98	2,75	3,32	0,151
------	------	------	-------

"Cerkev je predvsem institucija škofov in duhovnikov"

2,94	2,80	2,83	0,031
------	------	------	-------

60. "Cerkev je naravni zaveznik revnih in nemočnih"

3,24	2,88	3,73	0,205
------	------	------	-------

62. "Cerkev mnoge spravlja v duševno odvisnost." (kontra usmerjena trditve)

2,83	2,53	2,91	-0,081
------	------	------	--------

Legenda: 1= popolno strinjanje, 5= popolno nestrinjanje s trditvijo.

Trditve, ki so usmerjene v nasprotju z religioznostjo so posebej označene kot take, ostale pa vse kažejo na pozitivno usmerjenost (religioznost).

Avtoritarnost je merjena preko sumacijske lestvice, ki je vseobvala naslednje klasične trditve: "Spoštovanje avtoritete je najpomembnejša krepost, ki naj se otroci naučijo v otroštvu", "Ta dežela bolj od zakonov in političnih programov potrebuje nekaj pogumnih, neutrudnih in vdanih političnih vodij", "Obstajajo dve osnovni vrsti ljudi: šibki in močni" in "Nič ni slabšega od človeka, ki ne čuti velike ljubezni, hvaležnosti in spoštovanja do staršev". Trditve so faktorsko potrjene kot homogene.

Če je religioznost visoko homogen pojav, kjer je izkustveno težko opraviti analitično členitev komponent, enako je težko vpogledati v tipe religioznosti, lahko naš poskus nadaljujemo s prizadevanjem po pojasnjevanju psihološke podlage religioznosti. Omejili se bomo na eno tako možno podlago, vir: ali je in koliko religioznost, kot jo tukaj opazujemo, povezana z avtoritarnostjo.

Avtoritarnost je pojem, ki ga je v psihologiji uvedel Fromm, ki bi naj v bistvu kazal na sadomazohistično osebnost, razdelali so ga pa Adorno in sodelavci v svoji klasični študiji *Avtoritarna osebnost* (1950). Že Fromm je nakazal tudi na možno zvezo med avtoritarnostjo in religioznostjo, čemur je namenil krajšo študijo *Psihoanaliza in religija* (1967/2001). Fromm je sicer govoril o dveh tipih religioznosti, o avtoritarni in o humanistični religioznosti. Slednjo je manj in manj jasno razdelal, šlo naj bi za "doživetje celote", "Bog pa naj bi bil simbol človekovih lastnih moči" (2001,42).

Avtoritarna religioznost pa je jasno nakazana in Fromm meni, da je tudi prevladujoča oblika religioznosti, čeprav tudi drugi tip izvira iz svetih pisanj npr. krščanstva. "Osnovna krepost (pri avtoritarni religioznosti) je ubogljivost, neubogljivost pa največji greh", "človeka razume kot nebogeljno in nepomembno bitje" (2001, 40), bistvenega pomena "Bog kot simbol moči" kateremu se vernik podreja (2001:41). Fromm je sicer samo nakazal pot za analizo religioznosti kot pojava navezanega na avtoritarno in na neavtoritarno osebnost, ni pa izvajal raziskav. Pojem avtoritarne osebnosti so razdelali omenjeni raziskovalci, ki pa niso posebej raziskovali religioznosti. To so storili drugi, predvsem B. Altemeyer (1981, Altemeyer in Hunsberger, 1992). Osnovna povezava med avtoritarno osebnostjo in avtoritarno religioznostjo naj bi izhajala iz samih komponent avtoritarnosti: ne samo iz avtoritarne submisije, kot neposredno izhaja iz Frommovih besed o avtoritarni religioznosti, temveč tudi iz avtoritarne agresivnosti, konvencionalnosti in antiintraceptivnosti (Altemeyer in Hunsberger, 1992: 115, 127), to pa naj bi bilo vse nesporedno povezano z nagnjenostjo takšne osebnosti k predsodkom.

V naši raziskavi smo uporabili, slovenskemu okolju prilagojene, trditve iz različnih tipologij religioznosti. Korelacijski koeficienti povezanosti avtoritarnosti (merjene s sumacijsko lestvico) in elementov religioznosti sicer niso v nobenem primeru statistično visoki, pretežno so bili šibki, v nekaterih primerih zmerni, nikoli pa niso šli v nepričakovani smeri.

Iz teoretičnih stališč bi lahko pričakovali, da je avtoritarnost bolj povezana bolj z ekstrinzično religioznostjo kot pa z intrinzično, saj ekstrinzična utegne pojmovati boga kot nekaj vsiljenega, kot oddaljenega sodnika, poveljnika itd. (kar sodi v pojem avtoritarne religioznosti). Ekstrinzična religioznost kot religioznost nezrele osebnosti bi se utegnila ujemati s predsodki. Vse bi utegnilo biti odsotno pri intrinzični in bi tako razlikovanje lahko pomenilo jasno potrditev Adornove tipologije.

Naši izsledki, prikazani na Tabeli IV, kot razmerja med povprečji religioznosti med avtoritarnimi, neavtoritarnimi in celega vzorca ter korelacijskim koeficientom, kažejo nizko povezanost z avtoritarnostjo, ko gre za psihološko ekstrinzičnost (trditve 17 <ki ni dober indikator religioznosti>, 21), pomembno višje pa pri i (18, 19, 20), ki kažejo na psihološko intrinzičnost. Pri slednji se razlike kažejo zlasti pri frekvenci popolnega zavračanja te trditve, ki se dviguje od 17% pri avtoritarnih do 41% pri neavtoritarnih respondentih. Trditve, ki se nanašajo na intrinzično religioznost, ki lahko kazala na avtonomno osebnost in bi zato lahko pričakovali nižjo povezanost - ali celo odsotnost le-te - z avtoritarnostjo (22, 23, 24) so zopet jasno povezane z avtoritarnostjo, čeprav so C koeficienti povprečno neznatno nižji kot v primeru ekstrinzični religioznosti. Pri trditvi 22 se jasno kažejo razlike pri dveh skrajnostih v izražanju stališča: popolno strinjanje raste od 6% pri neavtoritarnih do 16% pri avtoritarnih, nepopolno nestrinjanje pa upada od 44% pri neavtoritarnih do 26% pri avtoritarnih. Pri ostalih stopnjah strinjanja ni možno ugotoviti tako jasne pravilnosti.

Podana je indikacija, da je ekstrinzična religioznost bolj povezana z avtoritarnostjo kot pa intrinzična (trditve 17 smo izločili, se ni faktorsko vezala). Povprečni C koeficient za intrinzično = 0.180, za ekstrinzično pa .213. Čeprav jasna, vendar ta razlika ni tako jasna, da bi jo lahko šteli za nek argument v prid Allportovi hipotezi. Moti tudi nizek koeficient pri trditvi 21.

Če opazujemo povezanost avtoritarnost z drugimi trditvami, ki kažejo na posamezne elemente religioznosti, naletimo na povezave vedno v pričakovani smeri. Vendar povezave so le redko intenzivne. O intenzivni povezavi lahko govorimo kadar se (na lestvici od 1 do 5) razlika med neavtoritarnimi in avtoritarnimi kaže za skoraj celo točko. Najbolj izrazita je pri posledičnostni trditvi 45, ki edina presega celo točko. 32, 33 in 35 iz sklopa nazorskih stališč, 39 iz ritualnega sklopa, nobena iz izkustvenega sklopa. Torej nazorske razlike se kažejo kot najbolj diskriminativne, ko gre za ločevanje med avtoritarnimi in neavtoritarnimi, kar se ujema z ugotovitvami, da je dimenzija religioznosti "dominantna".

Naj omenimo, da se je povezanost med avtoritarnostjo in religioznostjo potrdila tudi pri dveh trditvah, ki sta kontra usmerjene iz sklopa cerkvenosti (57, 62).

3. Sklep

Obseg religioznosti je pri naših respondentih iz vrst mariborskih študentov zelo variabilen, glede na posamezne ajtme, prevladuje pa strinjanje s trditvami, ki kažejo na religioznost. Sicer s sumiranjem dobimo drugačno sliko. Glede na faktorsko konfiguracijo upravičeno povezovati v en sam sumacijski inštrument. (Glej Flere 2001).

Religioznost ostaja tudi v slovenskem okolju pojav, ki ga je zelo težko analitično členiti in pojasnjevati. Ne kaže, da bi slovensko, v bistvu monokonfesionalno katoliško

okolje bilo drugače, kar zadeva dimenzionalnost religioznost kot pa ameriško, plurikonfesionalno. V nasprotju z možnostjo izkustvene potrditve dimenzionalnosti trditev, ki kažejo na religioznost, avtoritarnost se kaže kot element, ki kaže na možnost analitičnega pojasnjevanja pojava religioznosti, morda tudi v smislu determinizma. Kljub drugačnim doktrinarnim možnostim se religioznost tudi v slovenskem, pretežno katoliškem okolju, nagiba k sistematični povezanosti z avtoritarnostjo.

Avtoritarnost je jasno in konsekventno povezana z vsemi oblikami religioznosti, čeprav gre za šibko, včasih zmerno povezanost – v nasprotju z nereligioznostjo, ki je pri avtoritarnih konsekventno bolj redek in manj intenzivno prisoten pojav. Pri nobeni trditvi iz sklopa religioznosti nismo naleteli na povezanost med avtoritarnostjo in zavračanjem religioznosti, čeprav je bilo par primerov, ko je povezanost bila tako šibka, da o njej ne bi mogli govoriti.

Kje je mehanizem povezovanja? Altemeyer in Hunsberger pravita: "Avtoritarnost s pomočjo religioznosti izrazito znižuje krivdo o lastnih moralno zmotnih dejanjih in s tem vzdržuje samopodobo o krepostnosti ter prenavlja agresivnost." (1992, 127)

LITERATURA:

- Adorno, Th. et al. (1950): *The Authoritarian Personality*, New York, Harper.
- Allport, G. (1950): *The Individual and his Religion*, New York, Macmillan.
- Altemeyer, B. (1981): *Right Wing Authoritarianism*, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Altemeyer, B. in Hunsberger B. (1992): "Authoritarianism, religious Fundamentalism, Quest and Prejudice", *International Journal for the Psychology of Religion*, (2), 113-133.
- Flere, S. (2001): "Merjenje in korelati celostne religioznosti v katoliškem okolju", *Teorija in praksa* (38), 484-504.
- Fromm, E. (2001): *Psihoanaliza i religija*, Zagreb, Vitrail.
- Glock, C. in Stark, R. (1965): *Religion and Society in Tension*, Chicago, Rand McNally.
- King, M. in Hunt, R. (1975)
- Wulff, D. (1997): *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, New York: Wiley.
- Zulehner in Tomka, M. (ur.) (1998): *Religion in den Reformlaendern Ost/Mittel Europas*, Wien (Pastoralen Forum).

Asociacionizem od Browna do Spencerja

ALEŠ FRIEDL
Volkmerjeva cesta 28,
SI-2250 Ptuj

IZVLEČEK

Esej se sprehodi po zgodovinski poti mislecev, kot so Thomas Brown, James Mill, Moritz Wilhelm Drobisch, John Stuart Mill, Alexander Bain, Herbert Spencer, ki vsak na svoj način obravnavajo vprašanje asociacionizma. Če je bila vsebina prejšnjega eseja asociacionizem od Platona do Herbarta, se lahko pričujoči esej bere kot "drugi del" zgodovinske obravnave pojma asociacionizma.

Ključne besede: asociacionizem, Brown, Mill, Bain, Spencer, zgodovinskost

ABSTRACT

ASSOCIATIONISM FROM BROWN TO SPENCER

The essay takes a stroll along the historical path of thinkers such as Thomas Brown, James Mill, Moritz Wilhelm Drobisch, John Stuart Mill, Alexander Bain, Herbert Spencer, who, each in their own fashion, tackled the problem of associationism. If the topic of the previous essay was associationism from Plato to Herbart, this essay can stand as the "second part" of the historical treatise of the notion of associationism.

Key words: associationism, Brown, Mill, Bain, Spencer, historicity

Thomas Brown (1778-1820) je opredelil devet "sekundarnih zakonov" asociacij – ki jih nekateri avtorji (npr. Dennis, 1948, str. 125) imenujejo tudi zakoni učenja – iz katerih pa lahko povzamemo na koncu tudi desetega in enajstega, čeprav ju sam ni opredelil kot posebna zakona. Podobno kot Berkeley tudi Brown ni uporabljal izraza "asociacija" temveč izraz "pobuda" ("suggestion"). Razloge za to je utemeljil v naslednjem: "Fraza asociacija idej nas navaja namreč na tista delna stanja razuma, ki zajema izključno predstave. (...) Moramo pa upoštevati tudi čustva in druge občutke, ki se od predstav zelo razlikujejo." (Brown, 1965, predavanje 35, str. 356-357.). Browna niso zanimali splošni zakoni asociacij, temveč vprašanje, zakaj se pojavi določena ideja in ne katera druga. Svoje "sekundarne zakone" je izvedel iz "primarnih zakonov": stičnosti, podobnosti in nasprotja. Pod pojmom zakona, "pa naj se nanaša na snov ali razum", pa razume "tisto, kar izhaja iz pojavov, to je (...) splošno soglasje o teh pojavih." (Brown, 1965, predavanje 37, str. 357). Sekundarni zakoni so po njegovem tisti, ki v vsakem trenutku usmerjajo primarne zakone, pri čemer dodaja, da je on zgolj uredil dejstva, ki so dobro znana (Brown, 1965, str. 357). Prvi Brownov zakon se tiče dolžine časa, v katerem nek predmet zaznavamo: "Dalj časa kot pri predmetu vztrajamo, bolj se lahko kasneje zanesemo na to, da smo si ga dobro zapomnili." (Brown, 1965, str. 358). Drugi Brownov zakon se tiče živosti: "Deli v nekem nizu so si bližji in bolj trdno povezani, če so izvorni občutki bolj živi." (Brown, 1965, str. 358). Bolj žive občutke imamo npr. pri svetlih predmetih, kadar so prisotna pri nas močna čustva, kadar nas kaj močno zanima ali smo radovedni oziroma pozorni. (Brownov zakon, ki se nanaša na živost je kasneje eksperimentalno potrdila Mary Calkins (Calkins, 1896, str. 43, 48-49). Tretji Brownov zakon se nanaša na pogostost: "Delov kateregakoli niza se hitreje spomnimo, če smo jih bolj pogosto obnavljali." (Brown, 1965, str. 358). (Tudi ta zakon je eksperimentalno potrdila Calkinsova (Calkins, 1896, str. 41-42, 48). Četrti sekundarni zakon se tiče svežosti: "Občutki so med seboj tesneje povezani, če so bolj sveži." (Brown, 1965, str. 358), pri čemer Brown opozarja na morebitno izjemo pri starih ljudeh, ki se boljše spominjajo dogodkov iz mladosti kot dogodkov izpred enega leta. Toda tudi zanje velja, da boljše vedo, kaj se je zgodilo pred nekaj urami kot to, kar se je zgodilo pred nekaj dnevi. Peti sekundarni zakon se nanaša na čistost občutkov: "Občutki, ki sledijo eden drugemu, se med seboj tesneje povežejo, v kolikor se manj mešajo z drugimi občutki." (Brown, 1965, str. 358). Šesti zakon se nanaša na razlike v izvorni konstituciji: "Primarne zakone asociacij precej spreminjajo izvorne konstitucijske razlike med ljudmi" (Brown, 1965, str. 358) npr. v spominjanju, temperamentu – in sicer tako, da povečajo in razširijo vpliv primarnih zakonov ali pa ga spremenijo in dajejo večji poudarek določenemu nizu asociacij kot drugemu. Sedmi zakon poudari vpliv trenutnih čustev oz. razpoloženja, ki se spreminja iz ure v uro (Brown, 1965, str. 360). Osmi zakon se nanaša na razlike, ki izhajajo iz telesnih stanj, kot npr. zaradi zastrupitve, delirija, nekaj popitega vina, nekaj zrn opija, zmernega ali pretiranega obroka (Brown, 1965, str. 361). Deveti zakon pa se nanaša na splošne težnje, ki so jih izoblikovale prejšnje navade, zato: "Kadar ljudje različnih poklicev opazujejo ista dejstva, poslušajo isto teorijo ali berejo isto delo, se njihove kasnejše asociacije v zvezi s tem precej razhajajo." (Brown, 1965, str. 361). Deseti stavek, ki ga Brown ne opredeli posebej kot zakon, pa je naslednji: "Kadar imata dva občutka – ki se pojavita hkrati ali v neposrednem zaporedju – dolg stik, sta zelo živa, se pogosto obnavljata v istem zaporedju in sta sveža, je težnja, da eden vzbudi predstavo drugega, najmočnejša." (Brown, 1965, str. 362). Iz tega stavka nato izpelje še naslednjega: "Pogled na predmet, ki nam je popolnoma nov – in ki torej ne more izoblikovati močnejše povezanosti s kako drugo določeno vrsto predmetov – bomo lažje priklicali v spomin, če se bomo domislili njegove podobnosti ali kakega drugega razmerja do predmetov, ki so nam že dolgo

znani." (Brown, 1965, str. "362). Na tem načelu v bistvu temeljijo najrazličnejše tehnike za urjenje spomina, npr. predmetne tabele, abecedne tabele, numerične tabele, topološki pregledi itd. (podrobneje o tem: Semorie, 1984.).

James Mill (1773-1836) je s svojim delom "Razčlenitev pojavov v človekovem razumu" (1829 – Mill, 1965, 3. poglavje, str. 364-377) dosegel vrhunec asociacionizma. Medtem ko je npr. Hartley menil, da določenih hotenih zaporedij misli ne urejajo zgolj asociacije in medtem ko je Hume menil, da so asociacije "mehka sila" ("gentle force"), pa je bil Mill prepričan, da so zveze med predstavami trdne in se odvijajo zgolj po zakonih asociacij (Herrnstein in Boring, 1965, str. 364). Po Millu so "primarna stanja zavesti" občutki ("sensations"), ideje pa drugotne, pri čemer so ideje posnetki ("copies") občutkov. Kadar sta si občutek in ideja zelo podobna, ju lahko tudi zamešamo. Mill v svojih pojmovanjih predhodi Jamesovemu pojmu "tok zavesti" ("stream of consciousness"), ko pravi: "Misel sledi misli, predstava predstavi, neprenehoma. (...) Kadar so naši čuti budni, nenehno zaznavamo (...), vendar ne zgolj to. Njim sledijo predstave o zaznavah, ki jih imamo, tem predstavam pa druge predstave. Skozi celotno življenje se nizata ti dve stanji zavesti: zaznave in predstave." (Mill, 1965, str. 364). Ko pa se od te členitve Mill obrne v drugo smer, k oblikovanju zlitih predstav iz sestavljenih predstav (ki jih je vpeljal Hartley), se znajde pred vprašanji: "Koliko sestavljenih predstav je združenih v predstavi pohišstva? Koliko več v predstavi blaga? In koliko več v predstavi, ki jo imenujemo Vse?" (Mill, 1965, str. 377). Po Millu so občutki med sabo povezani zaradi zakona predmetov (tako ga imenuje Boring, 1950, str. 223) – gre za to, da so občutki med sabo povezani zaradi narave predmetov, in sicer zato, ker so predmeti povezani med sabo (sinhrono ali sukcesivno). "Zaradi zaznav je očitno, da se red vzpostavlja glede na predmete, karkoli ti predmeti že so – o tem, kaj in kakšen ta red je, razpravlja fizikalna filozofija v vseh njenih vejah." (Mill, 1965, str. 364). Pri predstavah pa deluje splošni zakon "asociacije idej": "Naše predstave se porajajo ali obstoje v istem zaporedju kakor zaznave, katerih posnetek so." (Mill, 1965, str. 366). Če so zaznave sinhrono, so tudi predstave sinhrono; če so zaznave sukcesivne, so tudi predstave sukcesivne. Mill je menil, da je več zaznav – in posledično več predstav – sukcesivnih. V svojem delu je navedel tudi nekaj stavkov, ki jih lahko imamo za zakonske stavke: "Pri predhodnih in njim sledečih občutkih (...) so predhodni občutki bodisi zaznave, bodisi predstave, njim sledeči občutki pa so vedno predstave." (Mill, 1965, str. 367). Ko razlaga, zakaj je ena zveza močnejša od druge, pa je to zaradi njene večje vztrajnosti, gotovosti in lahkote izvedbe (Mill, 1965, str. 368). Posebej pa govori o zakonu asociacij, ko dobivamo predstave o velikem številu zaznav, ki jih sprejemamo tako pogosto, da se med sabo zlivajo in govorimo o njih kot o neki novi, enotni predstavi (Mill, 1965, str. 371 in 372). To pojmovanje pravzaprav ni čisto novo, saj je podobno pisal že Berkeley: "Ideje, ki jih dobimo skozi različne čute, se med sabo močno razlikujejo, toda, če jih doživljamo vedno skupaj, govorimo o njih kot o eni sami stvari." (Berkeley, 1950, str. 185). V tem pojmovanju oba predhodita Wundtovemu pojmu psihične rezultante. Mill pa govori o zakonu asociacij še v neki drugi zvezi, namreč v tem, da neka predstava nujno sledi zaznavi ali predstavi: "Sledenje ene predstave drugi predstavi ali zaznavi, ki je tako natančno, da ne moremo preprečiti njene kombinacije, da ne moremo doživeti predhodnega občutka brez njemu sledečega, je zakon asociacij, postopek, ki je zelo razširjen in ki nosi glavni delež v nekaterih najpomembnejših pojavih človekovega razuma." (Mill, 1965, str. 374). Mill je imel svoja prepričanja glede asociacij po vzročnosti, podobnosti in različnosti, medtem ko je asociacije po stičnosti priznaval. Po njegovem je vzročnost zgolj ime za urejenost, ki je vzpostavljena med predhodnim in naslednjim členom, torej gre za stičnost v času. Podobnost pa po njegovem spada k zakonu pogostosti – gre za to, "da smo vajeni videti podobne stvari skupaj. Kadar

vidimo drevo, v splošnem vidimo več dreves kot le eno; kadar vidimo vola, vidimo v splošnem več volov kot enega (...)" (Mill, 1965, str. 376). Asociacije po nasprotju pa so po Millu v bistvu asociacije po podobnosti: "Palček napelje na predstavo velikana. Kako? Palčka imenujemo palček zato, ker odstopa od določenih meril. Velikana imenujemo velikan, ker odstopa od istih meril. Torej gre tu za podobnost, tj. pogostost." (Mill, 1965, str. 376). Mill je tudi utemeljitelj asociativne teorije pomena, saj po njem besede dobijo svoj pomen prav s pomočjo asociacij: "Lastnost asociacij, da se more veliko predstav med sabo mešati tako, da se nam potem zdi, kot da gre za eno samo predstavo, nam omogoča, da lahko klasificiramo in uporabljamo vse prednosti jezika." (Mill, 1965, str. 373). V tem je zelo podoben kasnejši kontekstni teoriji Titchenerja.

Moritz Wilhelm Drobisch (1802-1896) v svoji "Empirični psihologiji" iz leta 1842 (Drobisch, 1912) predvsem povzema Herbart. Omenja pa, da za ideje velja načelo trajanja oz. zakon vztrajnosti: "Ideje bomo označili kot stanja razuma. Za čutne ideje, ki so osnova za vse ostale, lahko trdimo, da je razum postavljen v ta stanja s pomočjo zunanjih vzrokov ob posredovanju čutnih organov, ki (...) v tem nespremenjeno vztraja, dokler vzroki niso odstranjeni ali spremenjeni (...). Za ta stanja torej velja načelo trajanja (zakon vztrajnosti) (...)." (§ 141; V: Rand, 1912, str. 438).

John Stuart Mill (1806-1873) je idejo zliivanja, ki jo je načel njegov oče, James Mill, pretvoril po analogiji kemijskega združevanja v pojem "duševne kemije" ("mental chemistry") (Mill, 1965 (1843), str. 379). Zakoni asociacij, ki jih omenja v svojem delu, pa so naslednji: "Vsak mentalni vtis ima svojo predstavo."; "Podobne predstave težijo k temu, da vzbudijo ena drugo."; "Kadar sta bila dva vtisa pogosto doživeta skupaj (...) tedaj bo že eden izmed njih vzbudil predstavo o drugem."; "Večja kot je intenzivnost enega ali obeh vtisov, pogosteje se pojavljata." (Mill, 1965, str. 378). Zakon intenzivnosti je v drugi izdaji svojega dela (1865) nadomestil z nedeljivostjo: "Kadar stičnost nima izjem in je pogostost velika, postane asociacija nedeljiva." (V: Boring, 1950, str. 228). John Stuart Mill je menil, da splošni zakoni asociacij veljajo tudi pri bolj zapletenih duševnih procesih, npr. v čustvovanju, abstraktnih predstavah, sodbah, hotenjih (Mill, 1965, str. 380).

Alexander Bain (1818-1903) je bil za psihologijo veliko pomembnejši od obeh Millov. Veliko se je posvečal gramatiki, retoriki in vzgoji. Mojstrsko je obvladal škotsko, angleško in nemško psihologijo ter zbral veliko gradiva, ki ga je znal umno razporediti in zelo izvirno obravnavati. Toda ni deloval na katedri za psihologijo, temveč na katedri za logiko. Njegovi najpomembnejši deli sta "Čuti in razum" (The Senses and the Intellect – 1855) ter "Čustva in volja" (The Emotions and the Will – 1859).

Bain se je naslanjal na fiziologijo, predvsem na to, kar so odkrili nemški fiziologi. V svoje spise je vpletel veliko tovrstnega raziskovalnega gradiva. Tako pri njem najdemo Webrove eksperimente v zvezi z dvojnimi pragom ter toplotno občutljivostjo. Čeprav naslova njegovih najpomembnejših del napeljujeta na misel, da gre za spoznanje, občutke in hotenje, je s tema naslovoma v bistvu prekril asociacionizem. Ta asociacionizem je bil osnovan na zelo podrobnih fizioloških odkritjih, ki predhodnikom še niso bila dostopna. Bainove fiziološke razlage so bile tako razdelane, da so vredne premisleka. Razmišljal je o eksperimentalni fiziologiji kot osnovi psihologije.

V svojem delu "Čuti in razum" obravnava asociacije po podobnosti in po stičnosti, govori pa tudi o različnosti, vendar ne kot o zakonu različnosti temveč kot o zakonu relativnosti: "Prva in najosnovnejša lastnost je zavedanje različnosti ali diskriminacija. Najbolj splošna značilnost zavesti je, da jasno razlikuje, kadar nanjo vplivata dva ali več zaporednih vtisov. Nikoli se ničesar ne zavedamo, če ne doživimo prehoda ali spremembe. (To se imenuje zakon relativnosti.)" (Bain, 1912, str. 483). Za zakon stičnosti navaja, da so ga različni avtorji različno imenovali: William Hamilton ga je imenoval

zakon obnove, druga imena pa so še: zakon asociacije v ožjem smislu, zakon sprijetosti, zakon mentalne lepljivosti ali zakon obogatitve (Bain, 1912, str. 486). Na učenje oz. na to, da lahko obdržimo želeno pozornost, pa po njegovem lahko vplivajo razen sedanjih tudi "prihodnje prijetnosti in bolečine" (Bain, 1912, str. 487) – se pravi, da tu opozori na pomen pričakovanj, s čimer predhodi nekaterim pojmovanjem ojačenja v behaviorizmu. Bain se v svojem delu močno naslanja na Browna (ki ga sicer ne omenja) in v zvezi z asociacijami izpostavlja jasnost ali jakost vtisa, temperament, stopnjo splošnega spomina V zvezi s temperamentom pa Bain izpostavi mišično dejavnost: bogato mišično dejavnost spremlja večja lahkota asociativnega gibanja (Bain, 1912, str. 489-490). Glede priklica pa postavlja naslednji zakon: "Pretekla dejanja, zaznave, misli ali čustva laže priključimo (...), če pri tem sodeluje več kot eden sedanji predmet ali vtis." (Bain, 1912, str. 496). (James ta zakon imenuje zakon mešanih asociacij ("law of compound association") – James, 1890). Bain je menil, da če nek izraz uporabimo prvič, smo do njega prišli po podobnosti, ko pa ga uporabimo drugič, gre za stičnost; po "pogostem ponavljanju pa je vez stičnosti tako dobro utrjena, da je moč podobnosti popolnoma potlačena." (Bain, 1912, str. 502). Izrazi kot "moč", "potlačitev" pri Bainu kažejo na vplive Herberta (ki ga podobno kot Browna ne omenja), kar se kaže tudi, ko govori o šibkih zaznavah, ki so prešibke za reprodukcijo – se pravi, da se nahajajo pod pragom (pojma praga Bain ne uporablja) (Bain, 1912, str. 497 in 501).

Tako kot James Mill je tudi Bain raziskoval izvir kompleksnih stališč in občutkov, kot npr. estetskih, moralnih in religioznih in jih povezoval s fiziološkimi načeli. Kot ilustracijo tovrstnega asociacionizma je dana Bainova razlaga, kako mati pestuje svojega otroka: "Jasno je, da so tople stvari prijetne, enako velja za mehke stvari; iz tega izhaja materin užitek." (glej Marfi, 1963, str. 96). (V bistvu tukaj Bain opozori na diadni odnos med otrokom in materjo, na simbiozo, v kateri ne moreta eden mimo drugega, na kar so bili kasneje pozorni še mnogi psihologi, ne le psihoanalitiki.)

Herbert Spencer (1820-1903) je bil v svojem iskanju in poimenovanju najrazličnejših zakonov precej zagrizen, saj je isti zakon drugače imenoval ne le v različnih delih temveč tudi znotraj istega dela (npr. zakon o osnovni duševni spremembi ali zakon posamezne spremembe ali zakon o povezavi med katerimakoli dvema stanjema zavesti v "Načelih psihologije", 1855). Predhodi enemu Ebbinghausovih zakonov, ko opazi, da imajo zaporedna ponavljanja za posledico, da učinek pojema (V: Boring, 1950, str. 241). Piše npr. o adaptaciji (tega izraza sicer ne uporabi) v tem smislu, da jo ima za vrst psihofizičnega paralelizma (tudi tega izraza ne uporablja). V ta namen zakon zaporedja zvede na zakon stičnosti (korespondence): "Ta posebna vrsta življenja, ki jo imenujemo inteligenca, vključuje razvoj različnih korespondenc: s prostorom, časom, specialnostjo, kompleksnostjo itd. iz česar nujno sledi, da se morajo spremembe, iz katerih inteligenca sestoji, po splošnem načelu urejenosti ("coordination") ujemati z urejenostjo pojavov v okolju. Življenje je stičnost (korespondenca) (...). Iz prvega pogoja inteligence izhaja zakon o sosledju duševnih sprememb (...). Celotno dejstvo pa izrazimo tako, da rečemo, da je notranje sosledje vzporedno zunanjemu." (Spencer, 1965 (1855), 4. del, 2. poglavje, točka 173, str. 381). Toda ker vedno obstaja drugačna kombinacija pojavov pomeni, da je treba ta zakon poiskati v osnovnih spremembah oz. pri manjših skupinah sprememb, "zato je torej zakon o sosledju sprememb dejansko že prisoten v zakonu posamezne spremembe." (Spencer, 1965, str. 382). Na ta pojav se vežejo vsi drugi pojavi duševnega zaporedja. Iz tega izhaja: "Predmet našega proučevanja mora biti zakon o povezavi med katerimakoli dvema stanjema zavesti, zakon o osnovni duševni spremembi." (Spencer, 1965, str. 381) (= sinonim zakona posamezne spremembe). "Ko uporabljam izraz stanje zavesti v najširšem pomenu, mislim pri tem na duševno stanje katerekakoli bitja katerekoli vrste, od najbolj preproste do najbolj zapletene. Zakon o

povezovanju katerihkoli dveh zaporednih stanj zavesti postane jasen, če upoštevamo apriorno nujnost, po kateri se mora ravnati. Vsako izmed teh dveh stanj se nanaša na nek poseben pojav, ki je glede na zavest zunanji. Vsak tak zunanji pojav pa je v določenem odnosu z drugimi pojavi. Torej stičnost (korespondenco) med notranjim in zunanjim redom pomeni, da je odnos med katerimakoli dvema stanjema zavesti usklajen z odnosom med dvema zunanjima pojavoma, ki vplivata na notranji odraz. (...) Usklajenost zveze je v tem, da je vztrajanje zveze med dvema stanjema zavesti sorazmerno vztrajanju zveze med pojavi, s katerimi se ujema. (...) Ta korespondenca je tem popolnejša, čim višja je inteligenca." (Spencer, 1965, točka 174, str. 382-383). Iz zaporedne urejenosti pa izhaja, "da je stičnost (kohezivnost) med predhodnim in njemu sledečim stanjem večja kot stičnost med predhodnim stanjem in katerimkoli drugim stanjem. Glede na funkcijo prilagoditve pa se ta kohezivnost med stanji spreminja, tako kot se spreminja kohezivnost med pojavi zunanjega sveta. Zakon inteligence torej pomeni, da je sila težnje, ko predhodniku katerekoli duševne spremembe sledi naslednik, sorazmerna vztrajnosti zveze med zunanjimi stvarmi, ki jo simbolizira." (Spencer, 1965, str. 383-384). Z izjemo nižjih bitij, lahko glede na ta zakon razlikujemo tri načine, v katerih se kaže napredovanje: 1. povečanje točnosti, s katero so notranje težnje sorazmerne z zunanjimi dražljaji ("persistencies"); 2. povečanje števila primerov, kjer se notranje težnje odzivajo na zunanje dražljaje; 3. povečanje kompleksnosti nepretrganih stanj zavesti, ki se ujemajo z nepretrganimi kompleksnostmi v okolju. (Spencer, 1965, 3. poglavje, točka 179, str. 384). V zvezi z zakonom inteligence Spencer zavrne hipotezo, da bi bila urejenost stanj zavesti določena vnaprej s strani Boga, med drugim zato, ker dojenček nima take moči pravilnega mišljenja kot nekdo, ki je starejši (Spencer, 1965, točka 180, str. 385). Spencer meni, da je zakon inteligence odvisen od pogostosti pojavljanja zveze teh stanj v našem izkustvu: "(...) pogosteje kot neka stanja zavesti sledijo drugim v določenem redu, močnejša je težnja, da eno napelje na drugo v enakem zaporedju." (Spencer, 1965, točka 180, str. 386). Toda s ponavljanjem se lahko utrdijo tudi napačne zveze. K zakonu inteligence pa Spencer ne prišteva refleksnega in instinktivnega reagiranja, ker se enako dobro izvede tako prvokrat kot tudi kadarkoli kasneje. (Spencer, 1965, točka 180, str. 387).

Morda Spencerjevemu asociacionizmu ob rob še tole. Leta 1857 – torej dve leti pred Darwinovo objavo knjige "O izvoru vrst" (Origin of Species) – je Spencer najprej omenil (Essays on Education and Kindred Subjects), potem pa istega leta tudi razvil svoj splošni razvojni zakon (Progress: Its Law and Cause) in ga je uvrstil tudi v svojo kasnejšo knjigo "Prva načela" (First Principles, 1862). Ta zakon govori o napredku od homogenega k heterogenemu. Iz prvotne homogenosti se luščijo ločene aktivnosti. Tako so se npr. pes, poezija in glasba, ki naj bi bili prvotno celota, v toku zgodovine (tj. v razvoju od homogenega proti heterogenemu) uveljavili kot različna področja dejavnosti. Ta posamična področja, ki imajo skupno korenino, se sicer razvijajo po svojih lastnih zakonih, vendar pa niso resnično medsebojno neodvisna, temveč drugo na drugo vplivajo kar najrazličneje. (Spencer, 1993, str. 39). Spencer je za temeljni zakon napredka (pozneje je govoril o zakonu evolucije) označil stalno prehajanje iz homogenega v heterogeno. Glede totalitetne zahteve tega zakona, ki naj bi po Spencerju zajel vsa področja neorganskega, organskega in nadorgansko-družbenega, se je upravičeno zasejal dvom. Najizraziteje se to kaže v opozorilu, ki ga je leta 1923 izrazil angleški filozof in matematik Bertrand Russell. Russell se je v nekem pismu angleški družboslovki Beatrice Webb vprašal, ali se Spencer ni vznemiril spričo fizikalnega spoznanja – namreč drugega zakona termodinamike, po katerem vse teži k homogenosti in ne k heterogenosti (V: Blaukopf, 1993, str. 39).

LITERATURA

- Bain A., 1855. *The Senses and the Intellect*. London, 4. izdaja, 1894. V: Rand, B., 1912. *The Classical Psychologists. Selections Illustrating Psychology from Anaxagoras to Wundt*. London: Constable & Co. limited, Boston and New York: Houghton Mifflin Company.
- Berkeley, G., 1709. *An essay towards a New Theory of Vision*. Dublin. V: Boring, 1950. *A History of Experimental Psychology*, 2. izdaja (1. izdaja 1929). New York: Appleton-Century-Crofts, Inc.
- Blaukopf, K., 1993. *Glasba v družbenih spremembah. Temeljne poteze sociologije glasbe*. (naslov izvirnika: *Musik im wandel der gesellschaft*, 1982).
- Boring, E. G., 1950. *A History of Experimental Psychology*, 2. izdaja (1. izdaja 1929). New York: Appleton-Century-Crofts, Inc.
- Brown, T., 1820. *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*. Edinburgh, 2. zvezek, predavanje 35, V: Herrnstein in Boring, 1965. *A Source Book in the History of Psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Calkins M. W., 1896. *Association: An Essay Analytic and Experimental*. Psychological Review Monograph Supplement, 1, No. 2, str. 43, 48-49. V: Green, C. D., *Classics in the History of Psychology*. Toronto: York University na <http://www.yorku.ca/dept/psych/classics> oz. <http://psychclassics.yorku.ca>
- Dennis, W., 1948. *Readings in the History of Psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts, Inc.
- Drobisch, M. W., 1842. *Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode*. Hamburg und Leipzig. V: Rand, B., 1912. *The Classical Psychologist. Selections Illustrating Psychology from Anaxagoras to Wundt*. London: Constable & Co.limited; Boston.and New York: Houghton Mifflin Company.
- Herrnstein, R. J. in Boring, E. G. (ur.), 1965. *A Source Book in the History of Psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- James, W., 1890. *The Principles of Psychology*, str. 569 V: Green, C. D., *Classics in the History of Psychology*. Toronto: York University na <http://www.yorku.ca/dept/psych/classics> oz. <http://psychclassics.yorku.ca>.
- Mill, J., 1829. *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. London, 3. poglavje. V: Herrnstein in Boring, 1965. *A Source Book in the History of Psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mill, J. S., 1843. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation*. London, 2. zvezek, 6. del, 4. poglavje; V: Herrnstein in Boring, 1965. *A Source Book in the History of Psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Marfi (Murphy), G., 1963. *Istorijski uvod u savremenu psihologiju* (naslov izvirnika: *Historical Introduction to Modern Psychology – revidirana izdaja 1948; 1. izdaja 1928*). Beograd: Savremena Skola.
- Semorie, A. M., 1984. *I vi možete imati super pamćenje*. Beograd.
- Spencer, H., 1855. *The Principles of Psychology*, London, poglavji 2 in 3. V: Herrnstein in Boring, 1965. *A Source Book in the History of Psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Spencer, H., 1993 (1857). *Essays on Education and Kindred Subjects*. V: Blaukopf, K., 1993. *Glasba v družbenih spremembah. Temeljne poteze sociologije glasbe*. (naslov izvirnika: *Musik im wandel der gesellschaft*, 1982).

"Privatno Realno" kot presežek kulture

mag. MATJAŽ KOVAČIČ, asist.
Pedagoška fakulteta v Mariboru
Koroška cesta 160, SI-2000 Maribor

IZVLEČEK

Družboslovje se praktično od svojih začetkov ukvarja s problemom prenosa splošnih družbenih pravil na posameznika. Nekateri pristopi trdijo, da se posameznik popolnoma podredi kolektivnim normativom bodisi zavestno bodisi nezavedno, spet drugi, da je bolj ali manj svoboden v svojem delovanju. Prispevek osvetljuje slabosti nekaterih psihoanalitskih in antropoloških pristopov, ki jih lahko umestimo v množico teorij, pogosto označenih kot "kulturno deterministične", saj posamezniku ne puščajo avtonomije in svobode pri njegovem ravnanju. Avtor ne spodbija determinističnega vpliva kolektivitete na partikulariteto, pač pa daje pomembnejšo vlogo privatni, individualni in enkratni zgodovini posameznika pri oblikovanju njegovega vedenja v družbi. Avtor zagovarja obstoj povsem novega koncepta "privatnega Realnega" kot sfere psihičnega, ki določujoče vpliva na posameznikovo ravnanje znotraj okvira kulturno normiranih ravnanj.

Ključne besede: psihoanaliza, antropologija, socializacijska teorija, kultura

ABSTRACT

"PRIVATE REAL" AS THE SURPLUS OF CULTURE

Since their beginnings, social sciences have been dealing with the problem of transference of general social rules to the individual. Some theories explain behaviour of an individual as completely inferior to the collective norms whether conscious or unconscious, on the other hand many strategies propose that the individual is more or less independent in his actions. This article discusses weaknesses of some psychoanalytical and anthropological approaches, which could be seen as part of a group of theories, commonly referred to as "cultural determinism", because the individual has no autonomy and freedom to co-decide upon actions that constitute his own behaviour. The author is not disproving the deterministic influence of collectiveness to particularness. He emphasizes the role of private, individual and unique history of the individual by shaping his own behaviour in society. The author pleads the existence of a completely new concept of "private Real" as psychic sphere, which has decisive affect on the behaviour of the individual inside the framework of culturally nominative actions.

Key words: psychanalysis, anthropology, socialization theory, culture

Ali kultura res determinira posameznika na način, ki ga predlagajo kulturni deterministi, to pomeni, da posameznik dojema realnost na kulturno specifičen in sugeriran način? Za to obstaja mnogo trditev; na eni strani jo zagovarja funkcionalistična tradicija v antropologiji in delno iz nje izhajajoča strukturalna antropologija Clauda Lévi-Straussa, ki se v nekaterih pogledih naslanja na antropologijo Marcela Maussa (prim. Lévi-Strauss 1950/1996:251-2); na drugi strani pa psihoanaliza s Sigmundom Freudom prav tako zatrjuje, da so osnovni vzorci, ki jih ponotranjimo v zgodnji infantilni dobi, nekako determinirajoči za naš libidinalni ustroj (prim. Freud, 1905/1995). Iz teh pristopov izhaja, da je kultura tisti operator, ki posamezniku znotraj neke socialne organizacije s specifičnimi pravili ne pusti delovati mimo kulturnih normativov.¹ Tako je posameznik obsojen na vedenja, ki so predvidena v množici vseh kulturnih vedenj te specifične kulture. Vendar se je potrebno vprašati, kaj je tisti dejavnik, ki posameznika napeljuje k spoštovanju pravil in nenazadnje h kršenju le-teh? Če združimo antropološki in psihoanalitski pristop, lahko poskusimo dobiti odgovor na to vprašanje.

Pri tem ne moremo mimo sfere, ki so jo v razsvetljenskih časih imenovali *psihološka* ali kasneje *psihična*. Sfera psihološkega ali psihičnega predstavlja enega osrednjih konstitutivnih elementov človeškega bitja in najverjetneje tudi eno od sidrišč kulturnih pravil v posamezniku. Kajti kultura mora seveda imeti nek locus znotraj posameznikov kot nosilcev kulture² (Sapir, 1994:139). Saj mora biti tisto, kar vsakega člana kulture sili, da upošteva pravila, ki se jih je naučil, tudi notranje narave in inherentno vsakemu posamezniku (prim. Durkheim, 1912/1965:240). Če je moč ta locus opredeliti, potem je to lahko zgolj sfera psihološkega ali psihičnega. V tem tekstu želim izpostaviti nekatere antropološke pristope k pojmu psihološkega, ki pa ne glede na svojo orientacijo do tega pojma (bodisi ga zanikajo bodisi potrjujejo), opozarjajo na delovanje bitnosti znotraj človeka, ki jo lahko lociramo onstran kulturno definiranega simbolnega sveta. Bitnost, ki jo po zgledu Jacquesa Lacana imenujem "privatno realno" predstavlja košček človekovega psihične konstitucije, zaradi katere je potrebno premisliti trditve kulturnega determinizma in v ta pristop vnesti nekatere omejitve.

TYLOR, MAUSS, LÉVI-STRAUSS IN PROBLEM PSIHOLOŠKEGA

Status sfere psihološkega, ki je pri proučevanju človeka še kako pomembna, se je znotraj antropološke misli spreminjal. Zagotovo pa fundamentalni aksiom predstavlja kronološko "prva" definicija kulture, ki je napolnila na raziskovanje duhovne razsežnosti človekovega delovanja. Tylor je kulturo definiral takole:

"Kultura je kompleksna celota, ki vsebuje znanje, vero, umetnost, moralo, zakone, običaje in katerekoli druge sposobnosti in navade, ki jih posameznik pridobi kot član družbe."³ (Tylor, 1871:1).

Definicija postavlja kulturo kot povsem nematerialno entiteto. Poudarjena je njena duhovna razsežnost, ki pa napoveduje takšno "agregatno stanje" kulture tudi na posa-

¹ Seveda je treba upoštevati tudi deviantno vedenje, ki pa je vračunano v kulturno stigmatizirano vedenje. Vsak posameznik namreč krši kulturna pravila ravno na način, kot mu to sugerira prav ta kultura. Množica kulturnih pravil vsebuje tako elemente zaželenega kot tudi deviantnega vedenja. Ko posameznik krši pravila, jih krši na kulturno določen način (prim. Barnouw, 1985).

² S Sapirjevimi besedami: "Gledano analitično, je posameznik nosilec kulture" (Sapir, 1994:139) ali natančneje: "Pravi psihološki locus kulture je posameznik ali specifično označen seznam posameznikov." (ibid.: 141).

³ "That complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and anyother capabilities and habits acquired by man as a member of society." (Tylor, 1871:1).

meznikovem nivoju. Če so kulturna pravila in kulturni vzorci kje uskladiščeni, potem je to nedvomno znotraj sfere, ki jo imenujejo psihološko ali psihično. Gre namreč za vsebine in moduse delovanja, ki se jih priučimo v procesu socializacije oziroma inkulturacije (prim. Godina, 1985).

Vendar so, kot že rečeno, različni antropologi na različne načine razlagali status psihološkega znotraj predmeta antropološkega proučevanja. Dva, ki jih lahko štejemo med najbolj znana imena v antropologiji, sta zagotovo Marcel Mauss in Claude Lévi-Strauss. Poglejmo najprej Maussovo opredelitev statusa psihološkega pri človeku.

Mauss da psihološkemu statusu samostojne entitete v človeku in ga s tem označi za socialno, biološko in psihološko bitje. Tri dimenzije, ki jih je pri človeku potrebno proučevati, po Maussovem mnenju popolnoma izčrpajo fenomen proučevanja človeka kot predmeta antropologije (Mauss, 1950/1998:254). Z drugimi besedami, če proučujemo vse tri sfere hkratno in zadostno, ne ostane noben presežek, ki ne bi bil zajet že v enem od polj, ki jih mora antropologija upoštevati pri analizi svojega predmeta. Lahko bi rekli, da ima kultura kot sklop pravil, ki omejujejo posameznikovo vedenje, svoje domovanje v psihološkem polu človeka (poleg socialnega in biološkega).

Status, ki ga je ta sfera pridobila z Durkheimom in Maussom (predvsem s slednjim), pa ji je odvzel Claude Lévi-Strauss. Njegovo mnenje namreč umešča sfero psihološkega znotraj dela človeka, ki je podvržen družbenim dejavnikom in ji odreka status samostojne bitnosti. Lévi-Straussova trditev, da psihološkega kot posebne entitete zunaj družbenega ni (prim. Lévi-Strauss, 1950/1996:243) in da se vpisuje v red socialno-kulturnega pola človeka, ki predstavlja protipol biološko-fizičnemu polu (Lévi-Strauss, 1958) se sprva zdi smiselna. Dobesedno pravi Lévi-Strauss takole:

"Res je torej, da je v nekem smislu vsak psihološki pojav sociološki pojav, da je duševno identično z družbenim." (Lévi-Strauss, 1950/1996:243).

Da je duševno identično z družbenim pomeni, da mora biti posameznik, če upoštevamo Tylorjevo kot tudi Straussovo definicijo kulture,⁴ popolnoma vpet v družbena pravila kulture, v katero je rojen, oziroma katere član je. To pomeni tudi, da mora biti inkulturacija oziroma socializacija popolnoma uspešna, da zagrabí posameznika v celoti. Ne sme priti do presežka, ki bi ubežal kulturno narekovani simbolizaciji, ki je je deležen posameznik. Zato je tudi mogoča trditev, ki enači vsak psihološki in sociološki pojav, kajti popolna zajetost posameznika v sfero družbenega oziroma socialno-kulturnega mu ne pusti možnosti izbire med "kulturno vodenim" in "spontanim" dejanjem.

Vidimo torej, da se je v duhu razprave o obstoju psihološke sfere znotraj človeka Lévi-Strauss sicer oddaljil od prvotnega Maussovega pojmovanja in zanikal obstoj bitnosti, ki ji je Mauss še priznaval status ene treh fundamentalnih kategorij človeka kot bitja. Vendar je pa ohranil determinističen pristop, v katerem proces inkulturacije posamezniku ne daje možnosti za izbiro njegovega vedenja v okviru delovanja znotraj kulture. Kljub temu pa je morda potrebno upoštevati tudi tisti pol človeka, ki daje človeku kot bitju lastnost, da se v univerzum vpisuje tudi kot individualno in enkratno⁵ bitje.

Odgovor na vprašanje, ali obstaja v človeku takšna sfera, ki predstavlja osnovo za njegovo individualno vedenje/delovanje, se ponuja preko ovinka, ki ga zarisujeta psiho-

⁴ Claude Lévi-Strauss definira kulturo kot "strdek običajev, tehnik, idej, verovanj, ki ga spočenjajo posamezniki, a je trdnejši kot kdorkoli izmed njih" (Lévi-Strauss, 1983/1985:48), kar je zelo blizu Tylorjevi definiciji. Seveda je potrebno poudariti, da pri L.-Straussu umanjka socializacijski moment, ki je pri Tylorju zelo signifikanten.

⁵ Bolj primerna od slovenskega izraza bi bila angleški "unique" ali nemški "einmalig", saj bolj zgovorno opišeta neponovljivost in specifičnost v tem primeru človekovega oziroma posameznikovega fenomena.

analiza in socializacijska teorija. Socializacijska teorija se v veliki meri strinja s tistim delom Tylorjeve definicije, ki pripisuje kulturi element učljivosti; posameznik se kulture namreč nauči kot član družbe (prim. zgoraj). Vse to velja tako v splošnem, družbenem smislu, kot tudi v individualnem smislu. Antropologijo zanima prav ta splošna, abstraktnjša raven, ki velja vobče. Če pa pogledamo psihoanalitični zorni kot, je ob vprašanju, ali obstaja v posamezniku psihično kot bitnost, potrebno upoštevati predvsem subjektivni oziroma privatni, specifični segment procesa socializacije oziroma inkulturacije. Psihoanaliza namreč z Lacanom uči, da se tudi privatna realnost napaja iz neke prediskurzivne sfere, okoli katere se šele formira Simbolno.

S. FREUD

Zorni kot psihoanalitičnega opazovanja, ki je relevanten za zgornje vprašanje, je poudarek na privatni izkušnji posameznika in poskus razlage vpliva kulture na njegovo ravnanje, ki ima osnovo v psihični sferi vsakega člana kulture. Odgovor na vprašanje, zakaj posameznik postopa na ravno določen način znotraj mnogo širšega spektra kulturno predpisanih ravnanj, lahko najdemo v privatni sferi vsakega člana specifične kulture. Ob tem je treba upoštevati tako kulturne omejitve (na splošni ravni) kot tudi posameznikove izkušnje (na individualni ravni). Predpostavka Sigmunda Freuda, da vsak objekt ljubezni nekega subjekta "spominja" njegov prvi objekt, nudi začetek argumenta, ki odgovarja na zgornje vprašanje:

"Ne brez dobrega razloga je sesanje na prsih matere postalo zgled za vsak ljubezenski odnos. Najdenje objekta je pravzaprav ponovno najdenje." (Freud, 1905/ 1995: 99).

Ravno mati je torej tista, ki predstavlja objekt že v zgodnji fazi posameznikovega razvoja. Iskanje ugodja v tem odnosu lahko primerjamo z iskanjem prvotnega ugodja ob sesanju materinih prsi. Gre za vzpostavitev ne samo seksualnega ugodja, temveč samih pogojev uživanja, katerih vir je mati kot prvi veliki Drugi. Mati, ki je glavni referent ugodja, s svojo aktivnostjo spodbuja ravno to, kar se kasneje vzpostavi kot zahteva po ugodju.

Seveda v institutu družine represija najprej zadene incestuozno razmerje do matere, zato je otrok ta objekt prisiljen zapustiti najprej. Taka prepoved predstavlja oviro, s katero se mora soočiti posameznik v procesu socializacije. Vendar pa infantilna izbira pomeni trajno zasedbo objekta v smislu, da ta matrica izbora zmerom stoji za odrom, kjer se dogaja igra izbire objekta. Mati ostaja namreč model, s katerim morajo biti usklajeni vsi kasnejši objekti, ki jih posameznik izbere. Gre za libidinalno navezanost na mater, ki služi kot prvi objekt in ga kulturna intervencija skuša odstraniti. Vendar ji to ne uspe popolnoma, kajti ostanki tega diadnega razmerja vplivajo na proces izbire objekta pri slehernem posamezniku. Freud se glede tega jasneje izrazi takole:

"Tudi kdor se srečno izogne incestuozni fiksaciji⁶ svojega libida, se ne odtegne povsem njegovemu vplivu." (ibid.: 104).

⁶ Na tem mestu je treba opozoriti na razliko med incestuozno fiksacijo in vplivom libidinalne zasedbe objekta. Prva se nanaša na perversije, ki so posledice tako premočne določene faze v seksualnem razvoju posameznika kot spodletele razrešitve Ojdipa. Cilj seksualnega užitka pri infantilni fiksaciji je predstavljen oziroma je ostal na razvojni stopnji, ki načeloma ni genitalna, temveč se omejuje na nek objekt ali del telesa, ki je v tej fazi prevladujoč. Libidinalna zasedba objekta pa ni tako fatalna za socializanda. Vse, kar se ohrani v zreli fazi posameznikovega razvoja po razrešitvi Ojdipa, je narava te izbire, tako da objekt, ki je bil izbran kot prvi, ponuja zgled za podobne objekte, v katere je moč investirati libidinalno energijo.

Dovolj jasno je, da Freudova koncepcija predpostavlja, da se v diahroni perspektivi izgubljen prvotni objekt doseganja ugodja ohranja v polju nezavednega – v redu govornice – in se ponovno vzpostavi kasneje, ko posameznik že funkcionira po kulturnih pravilih, pridobljenih s socializacijo. Vse kaže na to, da se nekaj v subjektu odtegne kulturnim pravilom, saj kljub kulturni prepovedi v posamezniku ostane težnja po objektu, ki je prepovedan z moralnim/kulturnim zakonom.

J. LACAN IN "DAS DING"

Lacan pomen matere kot prvega seksualnega objekta in prvega generatorja ugodja še bolj poudari. Mati zanj predstavlja prvega velikega Drugega, torej prvo instanco, ki začne vpeljevati red Simbolnega, ki ga lahko primerjamo, če grobo poenostavljamo, s kulturnimi pravili. Mati ni samo "prvi veliki Drugi", ampak generator ugodja in posameznikovega vedenja skozi vso njegovo specifično, privatno zgodovino. Mati kot objekt v Lacanovi terminologiji namreč predstavlja "das Ding".⁷ Objekt, ki je zaželen, gledano retroaktivno po kulturni intervenciji, imenovani prepoved incesta. Le preko te prepovedi zremo za das Ding (prim. Lacan, 1986/1988:85). Das Ding "je mati, objekt incesta" (ibid.: 72).

Ta objekt, kot trdi že Freud (prim. zgoraj), želimo "ponovno" najti. Vendar ta želja za zmeraj ostane nezadovoljena, saj je geneza Simbolnega⁸ oziroma kulturnih omejitev,

⁷ Pojem "das Ding" ohranjam v izvorni Lacanovi dikciji. Slovenski prevod Lacanove Etike psihoanalize uporablja termin "Stvar". Problem prevoda je zaradi različnih nemških izrazov Ding in Sache, ki imata slovenska ekvivalenta v besedah stvar in reč, čeprav se temeljno razlikovanje ne ohrani. V Lacanovem aparatu ima Sache pomen neke vrste označevalcev, ki nudijo fantazmatske ekvivalente v redu *Vorstellungsrepräsentanz* za samo das Ding. Označevalni zastopniki v redu govornice se umeščajo v polje pomena Sache, original pa v red pomena das Ding. To razmerje ponazori Lacanov stavek: "Die Sache ist das Wort des Dinges." (Lacan, 1986/1988:65)

⁸ Simbolno je v Lacanovi terminologiji vse, kar je podvrženo redu označevalca: "... očitno je, da so stvari človeškega sveta stvari univerzuma, strukturiranega v govor, da vse uravnava govornica, ki jo obvladujejo simbolni procesi." (Lacan 1986/1988:49). Vse, kar je označeno, spada v red Simbolnega: misli, predmeti, stvari, dejstva, imena itd., vse, za kar imamo jezikovno zastopstvo. Glavni operator Simbolnega je govornica. Kar je jezikovno označeno, je zmeraj preko socializacijskih procesov posredovano subjektu, ki ob svoji vključitvi v družbo nima druge možnosti, kot sprejeti in se učiti posredovanih označb, ki so jezikovne, oziroma pripadajo redu Simbolnega. Socializacija namreč poteka v sferi Simbolnega. In kot je znano, socializacija predstavlja proces celotne interakcije posameznika z okoljem. Individuum kot organizem v družbi potrebuje še tehnike za preživetje in tehnike komunikacije za sporazumevanje med posamezniki v družbi. Zato potrebuje Simbolno in znotraj tega jezikovno mrežo, ki postavi skupne imenovalce komunikacije. Elementarna oz. kategorialna znanja torej, ki jih subjekt prejme preko učenja in interakcije z okoljem preko materinega jezika. Simbolna mreža se splete iz označenih pomenov, ki so zaključeni, samo-referenčni ter inter-referenčni (prim. Saussure 1916/1997:85-92). Antropološko ime za Simbolno je kultura.

Realno in Simbolno sta tesno prepletena pojma, ki ju je težko ločiti skozi analizo posameznih delov triade Realno-Simbolno-Imaginarno. Polje Realnega lahko razumemo kot neko podstat za polje Simbolnega, katerega simbolno "prekrije". Realno torej kot polje rekrutacije bitnosti; iz te množice se napaja sfera bivajočega s posredovanjem Simbolnega. Vsi elementi množice Realnega so potencialni elementi množice bivajočega – Simbolno rekrutira elemente bivajočega iz množice Realnega. Realno se kaže kot posebno pred-ontološko polje, je osnutek bivajočega. Na Realno ne moremo gledati, niti ga spoznati, ker uhaja simbolizaciji. V kolikor je Realno simbolizirano, ni več Realno, temveč Simbolno. In Simbolno je epistemološki minimum, ki ga lahko spoznamo, je tisto najbolj elementarno, kar nam sploh omogoča percepcijo posameznih bitnosti. Simbolna mreža označevalcev je tista, ki omogoči neko oprijemljivo strukturo, skozi katero dojemamo svet.

Vendar pa Simbolno ni popolnoma dosledno. Simbolni univerzum ima pomanjkljivosti. Tukaj lahko

ki jih je moral sprejeti posameznik v procesu inkulturacije oziroma "inicijacije v Simbolno"⁹ in ki določa skupino potencialnih objektov za člana družbe, že zdavnaj eliminirala mater iz te množice možnih objektov. Subjekt lahko torej tava in izbira le med preostankom vseh objektov, ki niso zajeti v prepovedi incesta. "Želja po materi ne more biti zadovoljena" (Lacan, 1986/1988:70) ravno zato, ker nam mater izbriše iz registra možnih objektov omenjena kulturna intervencija.

Ker je "das Ding" prepovedan, ga zanikamo, kar pomeni, da smo potlačili das Ding kot izvor užitka (prim. Lacan, 1986/1988:85). In vendar se poteze das Ding neke v posamezniku ohranjajo in kot matrica za izbor dovoljenih objektov ostaja aktivna, tako kot velja za Freudov "ponovno najdeni objekt" (Freud, 1905/1995:99) ter igra ključno vlogo pri subjektovi ponovni izbiri objekta. Še zmeraj pa ostaja zanimivo vprašanje, ali je pomen matere določen z organsko in kasneje socialno odvisnostjo otroka od matere, vsaj v prvotni socializacijski diadi mati – otrok, ali gre za kulturno določen pomen, ki retroaktivno obudi pretekle otrokove izkušnje v tej diadi. Freudov pristop je povsem diahron, češ mati je prvi objekt in ta pomen se ohrani skozi posameznikovo privatno zgodovino. Lacan pa ponovno Freudu odvzame diahrono gledanje in vpelje sinhronega, kot to počnejo strukturalisti. Če je kulturna prepoved tista, ki šele pripiše materi pomen zelenega objekta, potem velja diahrona opredelitev pomena pač za nazaj, od točke prešitja.¹⁰ Ne glede na to očitno obstajajo neke vrste "čutnih podat-

ponovno opozorimo na tesno povezavo med simbolnim in jezikom ter omenimo Sapirjeve besede o slovnici, ki je formalni reprezentant jezika: "Pojem slovnice, univerzalnega elementa jezika, pomeni generaliziran izraz občutka, da so analogni koncepti ih relacije na najboljši možni način simbolizirani v analogne forme. Če bi jezik zmeraj bil popolnoma "gramatikalen", bi bil idealna naprava za konceptualno izražanje. Na žalost, ali pa na srečo, noben jezik ni tiransko dosleden. Vse slovnice puščajo." (Sapir, 1921/1949:38). Tako kot puščajo vse slovnice, tako pušča tudi Simbolno.

9 Subjekt je iniciiran v Simbolno, ko je socializiran, ko torej sprejme in internalizira družbena pravila in jih obravnava kot svoje imperative. Seveda je tukaj na delu celotna teorija socializacije, ki razlaga ravno ta proces prenosa kulture na posameznika. Glede samega socializacijskega procesa pa je treba dodati naslednjo pripombo. Proces, ki ga imenujejo socializacija, inkulturacija, kulturacija pomeni celoten kontakt posameznika in kulture (družbe). Gre za interakcijo na vseh nivojih. Poudariti je potrebno, da je ne smemo razumeti morda kot učenje ali vzgojo, pač pa striktno v tem najsplošnejšem smislu. Socializacija kot proces interakcije subjekta in objektnega namreč vsebuje poleg eksplicitnih in zavestnih načinov kontaktiranja tudi take, ki so implicitni in nezavedni. Ravno ti zadnji pridejo v tukaj obravnavani tematiki najbolj do izraza. Naslednja značilnost socializacije je njena dvojnost. Pomembna je tako za posameznika kot za družbo. Posamezniku nudi mehanizme preživetja in njegovo individualno učlovečenje, družbi pa garantira njeno kontinuiteto (prim. Godina, 1985: 394).

Razmerje med posameznikom in družbo je pri socializacijski teoriji skorajda glavni predmet proučevanja, zato je v okviru te obravnave ne smemo zanemariti. Pri tem razmerju je pomemben še en vidik; posameznik je v odnosu do družbe podrejen. Družba namreč s socializacijo nad njim izvaja represijo. Celoten proces socializacije ima tako značaj represivnosti, pri kateri posameznik predstavlja tisti element, katerega interesi se morajo zmeraj podrežati družbenim (prim. Godina, 1985). Tukaj ne gre za nekak altruizem, pač pa za čisto funkcionalnost – družba mora namreč "vsiliti" svoje interese zavoljo lastne reprodukcije. "Zahtevati" mora neko uniformnost, podrejanje pravilom, ki jih nato morajo izvrševati ravno posamezniki kot člani družbe.

10 "Točka prešitja" (point de capiton) v Lacanovi teoriji predstavlja retroaktivno simbolizacijo: "Točka prešitja je dejansko 'stvariteljska' gesta v strogem pomenu: gesta, s katero se 'kaos' zmede, dezorientacije itn. spremeni v smiselni red, v 'novo harmonijo', (...) gesta, s katero naenkrat, 'kot po čudežu', postane berljivo, smiselno to, kar je pred tem bilo grozljiv kaos." (Žižek, 1983:17). Simbolno ne operira z novimi pomeni ex nihilo, temveč vpelje nov pomenski red, preko katerega se zdi, da dobijo vsi elementi nov pomen, ker so medsebojno sistemsko referenčni. Dodelitev pomenov v bistvu ni dodelitev novih pomenov, temveč vpeljava reda v zmedo še neoznačenih dogodkov.

kov",¹¹ ki so prisotni v posamezniku in se ohranjajo skozi njegovo zgodovino, ne upoštevajoč, ali je točka simbolizacije diahrona in ustvarja pomene, ki jih prereže kulturna intervencija, ali retroaktivna oz. sinhrona, ki pomene vzpostavi za nazaj.

"PRIVATNO REALNO"

Posameznik je v svojem delovanju podvržen načelu ugodja in v okviru tega načela išče zadovoljitev, vendar ga ne dobi na takšni ravni, kot bi si želel. Zadovoljiti se mora namreč z ekvivalenti, ki so nadomestek *das Ding*, enako kot je reprodukcija v primerjavi z originalom. Ali kot pravi Lacan, *das Ding* je: "... po svoji naravi ... v ponovnih najdbah objekta reprezentirana z Drugo rečjo" (Lacan, 1986/1988:120). Z vsakim objektom, ki ne nudi popolne zadovoljitve (torej z vsakim, ki je ne-mati), je subjekt razočaran in išče novo zadovoljitev, ki bi se bolj približala prvotni. Vendar je to iskanje obsojeno na neuspeh, je v temelju spodletelo srečanje. Ta *slu*, ki ga žene, pa, kot je moč videti, ni nagonska in ne izvira iz naravne sfere, pač pa je družbeno-simbolno konstruirana. Prepoved torej posredno ustvarja gibanje, vedenje, behaviour subjekta. Ni *das Ding* tisti, ki poseblja kulturno normo, pač pa je tisti, "ki človeka požene po poteh označevalca" (Lacan, 1986/1988:135) in predstavlja oporo delovanju posameznika znotraj kulturnih okvirov specifične kulture. Množica pravil, ki posameznika omejujejo in menda tudi determinirajo, je ravno ključna za vzpostavitev njegovega kategorialnega-vedenjskega aparata. Lacan pravi takole:

"Ali je Zakon Stvar? Nikakor! Vendar pa vem za stvar le preko Zakona. Dejansko mi ne bi padlo na pamet, da bi si jo želel, če mi Zakon ne bi rekel – ne želi je." (ibid.: 85).

Koncept "*das Ding*" nazorno prikaže, da kulturna intervencija ne opravi svojega dela v celoti, saj se v posamezniku ohranja nek preostanek, ki (ne) glede na prepoved incesta vzame za matrico mater, ki služi kot model za vse kasnejše "kulturno sprejemljive objekte". S tem ko kultura intervenira in prepoveduje, s tem tudi zapoveduje in tako transgresira samo sebe. Prav to ponazarja lacanovski *das Ding*: prepoved, ki je zastopana s strani kulture, je reprezentirana skozi prepovedan objekt, ki pa je vendarle najbolj zaželen objekt. *Das Ding* se torej kaže kot točka transgresije in ambivalentnosti. Ob tem se nam skorajda mora postaviti vprašanje, ali je posameznik res popolnoma podvržen kulturni intervenciji ali morda ni tako?

Kot kaže, kulturni intervenciji nekaj vendarle uide in koncept *das Ding* nudi odgovor na zgornje vprašanje. Posameznikova realnost je koncipirana na način prvega velikega Drugega, kar se kasneje v abstraktnem konceptualnem aparatu označi kot *das Ding* in se ujema z občim družbeno-kulturnim konceptom realnosti – Simbolnim. Tudi izvršeni subjekt je oropan popolnega pokritja s strani označevalca. Subjekt je luknjičav in ne more biti popoln produkt kulturnega. Protipola pa ne predstavlja biološko-fizični pol človeka (če sprejmemo diadno delitev), pač pa luknja v formalizaciji, skozi katero se vpišuje Realno.¹² Tudi posameznikovo jedro je Realno. Subjektovo jedro je resda v

¹¹ Termin "čutni podatki" (sense data) si sposoja m od angleškega filozofa Bertranda Russella, iz njegove knjige *The problems of philosophy* (Oxford, London, 1912), kjer nimajo povsem enakega pomena, vendar izraz ohranja neko nevtrarno označbo za podatke, ki so sprejeti in (še) ne kategorizirani.

¹² Razmerje med Realnim, Simbolnim in Imaginarnim je zaznamovano z učinkom "retroaktivne določitve". Na Realno zmeraj gledamo z zornega kota Simbolnega, zavzemamo perspektivo "v simbolno iniciiranega posameznika". S tega stališča se zdi, da Realno predhodi simbolnemu, da je že zmeraj stalo pod Simbolnim, ker lahko zaznamo pojave, ki niso simbolizirani, ki uhajajo simbolni določitvi. Ti pojavi se nam zdijo kot izbruh nekih nedoločenih, nam neznanih, nedefiniranih dogodkov, ki jih pri Lacanu po-

Drugem, vendar ta Drugi ne ve nič o tem. Kajti njegova vednost je iz njega evakuirana. Vedenje o subjektu je vpisano v red Realnega. Sleherni subjekt ima svojega ključnega označevalca v Drugem, v das Ding, vendar je to element, ki je sam v sebi nemožen – Realen, in kot tak izpade iz Drugega, Simbolnega (prim. Žižek, 1982:345).

Če se torej subjekt konstituira na podlagi intervencije reda Drugega (Drugi je tisti, ki zastopa Simbolni red), pri tem pa je ta red sam po sebi luknjičav, nepoln, nekonsistenten – ostaja pri konstituciji subjekta nek manko simbolne intervencije. Ta manko pa se kaže kot ne-polna ujetost subjekta v red Simbolnega, v red kulture. Ob tem ne moremo ostati slepi za nek preostanek, ki zmeraj uide kulturi, intervenciji Simbolnega in se vpisuje na neki ne-diskurzivni obči simbolni ravni. Ta preostanek se zapolni s koncepcijami "privatnega Realnega".¹³ Torej z nekimi ne-spominskimi¹⁴ "čutnimi podatki",¹⁵ ki so ušli simbolizaciji in so v svoji osnovi dejanski in realni. Ti podatki lahko imajo svoje domovanje, svoj locus zgolj v sferi, ki se jo Lévi-Strauss trudi zanikati in jo uvrstiti v red kulturnega – Simbolnega – to je v sferi psihičnega oziroma psihološkega. Locus psihološkega torej ni zgolj v kulturno-socialni sferi, v sferi Simbolnega, pač pa še v neki drugi sferi – v Realnem. Če Realno ubeži Simbolnemu, ki gre z roko v roki s kulturo, in ne pokrije posameznika kot dela sveta reči, potem je jasno, da mora ta preostanek izvirati iz predpostavljene "ontološkega minimuma" – Realnega. To Realno jedro predstavlja namreč skrito osnovo posameznikovega delovanja, njegovo bistvo, ki se odteguje zavestnemu spoznanju prav tako kot skozi simbolno označeno nezavedno.

Zapišimo in povzamimo zgornje trditve v bolj sociološki terminologiji: sfera psihološkega ali psihičnega torej predstavlja locus kulture, kot lahko beremo preko vedenja posameznikov. Vendar se psihološko polje in polje kulture ne prekrijeta, saj v sferi psihičnega skozi proces pridobivanja izkušenj v posameznikovi privatni zgodovini ostane nek presežek, ki ga polje kulture ne zajame. Ta preostanek se vpisuje v polje, ki

znamo pod imenom "vdora Realnega" (Lacan, 1972-73/1985:85). Prav to pa napeljuje k misli, da so morali obstajati že nekako pred, ali pod Simbolnim, določenim z govorico, skratka pred "simbolno definiranim svetom". Vendar ne gre za časovno ali prostorsko prednost Realnega pred Simbolnim. Tako Realno kot Simbolno sta "vselej že tukaj", le da se posamezniku z njegovega gledišča – to je z zornega kota Simbolnega – zdi, da Realno obstaja pred njim samim in Simbolnim.

¹³ "Privatno Realno" – kot poimenujem del, košček Realnega, ki ga lahko primerjamo s tem, kar Lacan v svoji kasni fazi označi s pojmom "objet petit a", – je popolnoma specifičen element množice Realnega: gre za dejstva, ki so sestavljala posameznikovo privatno zgodovino in so lastna zgolj njemu, kot enkratnemu, neponovljivemu mediju za zapis podatkov, ki so zabeleženi skozi privatni historat specifičnega subjekta. Pridobivanje podatkov sicer je diahrono, vendar so zabeleženi v smislu kategorij nezavednega, se pravi, brez časovne in vrednostne ocene. Posameznikovo privatno Realno si je treba predstavljati kot disketo, na kateri so zapisani vsi neoznačeni dogodki-dejstva, ki so se primerili posamezniku skozi vso njegovo zgodovino. Poudariti želim namreč to, da so privatni spominski dogodki retroaktivno, po principu "točke prešitja" označeni in kategorizirani v smislu občega kulturnega konteksta – Simbolnega. In če pri posamezniku v procesu simbolizacije pride do nekega preostanka, ki se je odtegnil formaliziranju, se v ta preostanek vpisuje ravno to elementarno, egalitarno polje spominskih podatkov, ki niso podvrženi redu označevalca.

¹⁴ V smislu simbolizacije je uporaba pojma "spomin" vezana ravno na to zajetje, vpis v red Simbolnega. Ko govorimo o spominu, govorimo o "simboliziranem spominu", ne pa o morebitnih "spominskih preostankih", ki so prisotni kljub dejstvu, da so ušli simboliziranju. Pojem "spominski preostanki" je aluzija na Freudove znane "Tagesreste" iz Traumdeutung. (prim. Freud, 1900/2000).

ubeži nomičnemu v družbi. Lahko ga torej lociramo onstran kulture, čeprav je nekako pogojen z njenim delovanjem, ni pa simboliziran na kulturno standardiziran način. Ta presežek je potrebno upoštevati pri govoru o kulturnem determinizmu, saj je posameznikovo delovanje v veliki meri odvisno od tega privatnega faktorja, ki se v transgresirani obliki naslanja ravno na kulturna pravila. Če torej posameznik krši kulturno postavljene normative, jih krši prav zaradi statusa prepovedanega, ki ga ti normativi imajo. V njegovo privatni izkušnji obstaja namreč niz dogodkov, ki so se ohranili kot serija neoznačenih podatkov in služijo kot dodaten, anomičen generator posameznikovega ravnanja v družbi.

Odklop od reda kulturnega še ne pomeni svobodnega delovanja posameznika, pač pa uokvirjenost z drugimi kategorijami. Posameznik v enem spektru svojih ravnanj še zmeraj deluje v okviru pravil, vendar v službi drugega gospodarja. Namreč množici neartikuliranih, nesimboliziranih dogodkov iz svoje enkratne in neponovljive zgodovine, ki začnejo delovati v trenutku, ko trči na "označene" zahteve oziroma zahteve Simbolnega. V medsebojnem odnosu sinhronije in diahronije, ki zmeraj predstavlja bojno polje, na katerem mora teoretik zavzeti stališče ene ali druge perspektive, pa "privatno Realno" izraža spoj obeh perspektiv. Gre za diahrono oblikovano "podatkovno mrežo", ki pa se manifestira, izreka sinhrono v vedenju posameznika, ko le-ta s svojo privatno podatkovno-označevalno mrežo trči v občo simolno-označevalno mrežo.

V duhu tega presežka kulturnega morda velja na novo premisliti tudi kategorijo nezavednega, četudi v precep vzamemo najširše pojmovanje nazavednega v freudovski tradiciji, kjer gre za prekrivanje pojmov Simbolnega in nezavednega. Kajti eden temeljnih Lacanovih aksiomov je, da je "nezavedno strukturirano kot govorica" (prim. npr. Lacan, 1969/1988:227). Kategorija privatnega realnega pa se odteguje Simbolnemu in s tem govorici, čeprav vse kaže, da v posamezniku deluje kot nezavedno, ki je pri Lacanu razumljeno striktno označevalno. V grobem bi lahko "privatno Realno" primerjali s fantazmo, ki ima svoj izvor prav v realnem jedru, ki pa deluje na podlagi podobe in glasu. Z razliko, da gre pri "privatnem Realnem" za niz dogodkov, ki niso opredeljeni zgolj s tema čutnima zapisoma, pač pa morda širše.

Prav tako pa na drugi strani (zorni kot "nature") ne gre za biološko-fizološki deterministični faktor, ki bi vplival na posameznikovo ravnanje. Saj smo v različnih kulturah priča tako različnim individualnim variacijam ravnanj, da glede na biološki ustroj človeka kot vrste tako širok spekter različnih reakcij na dražljaj ne more biti strukturiran.

V smislu povedanega lahko torej "privatno Realno" razumemo kot koncept za reševanje težav humanističnih znanosti takrat in tam, ko te znanosti poskušajo razložiti zelo širok spekter za posameznika enkratnih, individualno variiranih ravnanj, v nekem specifičnem kulturnem okolju.

LITERATURA

- Barnouw, Victor (1985): Culture and personality. The Dorsey press, Homewood.
 Durkheim Emile (1912/1965): The elementary forms of religious life. New York, Free press.
 Freud, Sigmund (1905/1995): Tri razprave k teoriji seksualnosti. Studia Humanitatis, Ljubljana.
 Freud, Sigmund (1900/2000): Interpretacija sanj. Studia Humanitatis, Ljubljana.
 Godina, V. Vesna (1985): Bipolarost socializacijskega procesa, *Anthropos* 1985, št. 1/2, strani: 392-403.
 Lacan, Jacques (1986/1988): Etika psihoanalize, Delavska enotnost, Ljubljana.
 Lacan, Jacques (1972-73/1985): ŠE (Seminar XX, 1972/73), *Analecta*, Ljubljana.
 Lacan, Jacques (1969/1988): SPISI, *Analecta*, Ljubljana.
 Lévi-Strauss, Claude (1950/1996): Uvod v delo Marcela Maussa, v: Marcel Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana.

- Lévi-Strauss, Claude (1983/1985): Oddaljeni pogled, Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Lévi-Strauss, Claude (1958): Strukturalna antropologija, Stvarnost, Zagreb.
- Mauss, Marcel (1950/1998): Sociologija i antropologija, XX. vek, Beograd.
- Sapir, Edward (1994): Psychology of culture: A course of lectures, Mouton de Gruyter, New York.
- Sapir, Edward (1921/1949): LANGUAGE: An introduction to the study of speech, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, New York, London.
- de Saussure, Ferdinand (1916/1997): Predavanja iz splošnega jezikoslovja, Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Tylor, Edward B. (1871): Primitive culture, London.
- Žižek, Slavoj (1983): Tri predavanja na simpoziju ob ustanovitvi društva za teoretsko psihoanalizo, Problemi-Razprave, št. 4-5, 1983, str. 1-38.
- Žižek, Slavoj (1982): Zgodovina in nezavedno, Cankarjeva Založba, Ljubljana.

Vprašanje učinkovitosti¹ kurikularne prenove pri spreminjanju paradigme šole

dr. BOGOMIR NOVAK

Pedagoški inštitut

Gerbičeva 62, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Na zastavljeno vprašanje odgovarjamo interdisciplinarno. Z vidika primerjave sedanje kurikularne reforme z dosežki usmerjenega izobraževanja, značilnosti stare in nove paradigme šole ocenjujemo pomen sprememb v pedagoški praksi. S stališča same pedagoške prakse se pokaže, da je celovitost človeka v šoli lahko le motiv in proces, ne more pa postati tudi stanje in dosežen cilj.

Prispevek pokaže, da je zadnja kurikularna reforma izziv za uveljavljanje holistične paradigme na področjih novega modela izobraževanja učiteljev, uveljavljanja različnih učnih, mišljenjskih in poučevalnih stilov in drugih didaktičnih inovacij. Izzivi so tudi pri oblikovanju pozitivne samopodobe učencev in učiteljev, razvoju samostojnega mišljenja, povečevanju števila vlog in nalog učencev in učiteljev, integrativnem pouku z otroki s posebnimi potrebami in kakovosti pouka.

Ključne besede: kurikularna prenova, kurikulum, paradigma šole, celoviti človek, novi stili poučevanja, pluralizem edukacijskih interesov, polarizacija

ABSTRACT

THE QUESTION OF EFFECTIVENESS OF CURRICULAR REFORM BY CHANGING THE SCHOOL PARADIGM

The above question can be answered interdisciplinary. Comparing present curricular reform with achievements of career-oriented education, and characteristics of the old and the new school paradigm, the importance of changes in educational practice can be assessed. From educational practice standpoint, a holistic human being in school can only be a motive and a process but never a state or an achieved goal.

This paper shows the challenge of the latest curricular reform to implement the holistic paradigm for a new model of educating teachers, various learning, thinking and teaching styles and other didactical innovations. Challenges are also in creating positive self-image of students and teachers, in developing independent

¹ Pojem učinkovitosti se da razlikovati v smislu pozitivne in negativne učinkovitosti. Pojem učinkovitosti je zelo kompleksen in je po mnenju nekaterih za merjenje rezultatov vzgojnoizobraževalnega dela tudi neuporaben. Zato ga povezujemo s pojmom kakovosti edukacije. Zato je pedagoška aplikacija pojma učinkovitosti smiselna v iskanju preseka med različnimi zakonitostmi: razvoja učenčeve osebnosti, razvoja stroke, ki jo učitelj poučuje in zakonitosti razvoja prenove in nikakor ni le osvojitve čim več znanja v časovni enoti.

thinking, in increasing the number of roles and tasks of students and teachers, in integrative teaching of children with special educational needs and in quality of teaching.

Key words: Curriculum, curricular reform, school paradigm, holistic human being, new styles of teaching, pluralism of educational interests, polarization of educational interests, neutral school

1. Opredelitev razvojnih smeri kurikularnih reform glede na obrat od mehanicistične paradigme šole k holistični

Namen tega prispevka je izpostaviti tiste kakovostne spremembe kurikularne preнове, ki se jih da tudi količinsko meriti. Izhajali smo iz teze, da je kurikularna reforma, ki je implicitno šolska reforma, torišče idejnega boja, tako da smo primerjali reformo usmerjenega izobraževanja iz 80. let s kurikularno prenovno v drugi polovici 90. let in pri tem ugotavljali nekatere podobnosti in razlike.² V začetni fazi razvoja pluralizma edukacijskih interesov je v našem prostoru še vedno ohranjena polarizacija interesov za in proti, kar pomeni, da se ponujajo mehkejše rešitve nasproti tršim, humanistične nasproti pragmatičnim. Prva daje večji poudarek na vzgojo v šoli, druga pa večjega na preverjanje znanja.

Paradigma³ šole se bistveno spremeni s spremembo družbenopolitičnega sistema, ker je šola bistveno vezana nanj. Ker je paradigma tisti vzor, ki v bistvu določa človekovo dejanje in nehanje, je vprašanje paradigme šole notranje vprašanje kulture šole in njenega kulturnega okolja. Paradigma ne pomeni le kriterija normalnosti in revolucionarnosti znanosti, ampak tudi subjektivni sistem stališč, prepričanij, zaznav, vrednot. Tak obrazec reagiranja postane del splošne kulture in vzorec za razumevanje in spreminjanje sveta. Stara znanstvena paradigma ima različna imena kot kartezijanska, mehanicistična, newtonovska, nova pa evolucijska, samoorganizacijska, organska, holistična, ekološka in nova organizacijska.

Po paradigmi šole se vprašujemo zaradi (permanentne) krize⁴ vzgoje in izobraževanja.

Kriza šole je posledica enodimenzionalnega človeka z enodimenzionalnim mišljenjem. Šola sledi ozkim, specialističnim znanjem posebnih znanstvenih disciplin in ne daje dovolj splošnih, interdisciplinarnih in kontekstualnih znanj, ki bi imela največjo metodično vrednost pri reševanju problemov in transferu učenja. V polpreteklem obdobju smo govorili o imperializmu strok in atrofiji vzgoje. Vendar osnovni problem ni v tem,

² Več o tem glej prispevek: Ivanuš Grmek Milena, 2000: Vrste kurikulumov – teoretična osvetlitev. V: (Gerjolj, Stanko ured., et al.): Človek in kurikulum. Ljubljana, družina, str. 13-21.

³ Paradigma je že starogrški izraz, ki pomeni primer, vzorec, model. Danes je to večpomenski izraz za bistveno spremembo vzorca vsakega področja človekovega delovanja. Kuhnov (Kuhn, 1998) izraz paradigme kot disciplinarni matrice za normalno znanost so mnogi skušali aplicirati na druga področja znanosti zlasti na družboslovje. Premiku v paradigmi ni botrovala samo revolucionarna znanost, ampak tudi propaganda, stil življenja in umetnosti ter politika. Raba termina 'paradigma' zelo ohlapna (že Kuhn ga rabi v 21 pomenih).

⁴ Kriza pomeni hkrati nevarnost in priložnost, kar je Hoelderlin povzel v stališču – kjer nastaja nevarnost, raste tudi rešitev. Kriza šole je znana že vsaj že sto let. Ker se pogledi na šolo razlikujejo, tudi ni enotnosti glede odgovora na vprašanje, kaj so vzroki krize glede na posledice.

da šola zaradi izobraževalne funkcije posredovanja znanja ne bi vzgajala ali da zaradi hipertrofije vzgoje ne bi izobraževala. Sistema vrednot, ki se reproducira v šoli za udeležence edukacije, ni mogoče docela zavestno izbrati ali se zanj konsenzualno dogovoriti, ker nastaja tudi spontano in ker je tudi relikv preteklosti, ki ga ni mogoče kar tako nadomeščati. V najširšem smislu je posledica teleološkosti⁵ človeka, ki jo razumemo bodisi kot skladnost med posameznikom in družbo in gospostvo nad svetom ali kot človekovo odprtost, konfliktnost, omejenost in smrtnost. Zato je storilnost v šoli še vedno bolj pomembna kot razumevanje učnih vsebin, učni rezultat v smislu ocen ali točk bolj kot učni proces, uporabnost znanja bolj kot njegov etični smisel. Odprto je še vprašanje, koliko naša kurikularna prenova sledi tendenci uveljavljanja postmodernih vrednot.⁶

Križa šole je posledica enodimenzionalnega človeka z enodimenzionalnim mišljenjem. Šola sledi ozkim, specialističnim znanjem posebnih znanstvenih disciplin in ne daje dovolj splošnih, interdisciplinarnih in kontekstualnih znanj, ki bi imela največjo metodično vrednost pri reševanju problemov in transferu učenja. V polpreteklem obdobju smo govorili o imperializmu strok in atrofiji vzgoje. Vendar osnovni problem ni v tem, da šola zaradi izobraževalne funkcije posredovanja znanja ne bi vzgajala ali da zaradi hipertrofije vzgoje ne bi izobraževala. Sistema vrednot, ki se reproducira v šoli za udeležence edukacije, ni mogoče docela zavestno izbrati, se zanj konsenzualno dogovoriti in ga nadomeščati, ker nastaja tudi spontano in ker je tudi proizvod preteklosti. V najširšem smislu je posledica teleološkosti človeka, ki jo razumemo bodisi kot skladnost med posameznikom in družbo in gospostvo nad svetom ali kot človekovo odprtost, konfliktnost, omejenost in smrtnost. Zato je storilnost (angl. *achievement, performance*) v šoli pomembnejši cilj kot razumevanje učnih vsebin, tako kot je bolj pomemben učni rezultat v smislu ocen ali točk kot učni proces, ter uporabnost znanja bolj kot njegov etični smisel.

Kljub temu, da se je o obratu znanstvene paradigme (*Capra, 1986*) začelo razpravljati že v 80. letih, je leto 1990 za razpravo o paradigmah šole prelomno. Ne gre za direktno pot iz mehanicistične v smeri holistične paradigme, ampak za indirektno z mnogimi zavoji in zapleti še najlaže bi identificirali pot od enostavne strukture (podobnost šole s tovarno) h kompleksni. Ker pa je videti znotraj šole kot vedno bolj kompleksne ustanove tudi tendence integracije in transformacije, se znotraj diferenciacije, demokratizacije in avtonomizacije šol uveljavlja tudi holistična paradigma. S spreminjanjem paradigme se nekatere enostranosti in lažne dileme (npr. vzgoja ali izobrazba) odpravljajo, druge pa se še stopnjujejo in zaostrejo (npr. storilnostna šola, ki sloni na sposobnih učencih in učiteljih), vendar pa tudi stara dilema vzgoje ali izobraževanja odpira vedno znova. V negativnem smislu pomeni holizem preseganje indoktrinarnih šol, v pozitivnem pa utopični projekt razvoja humane in ekološke šole. Bistvo mehanicistične, kartezijanskonewtonovske paradigme je *homo duplex* – razdvojenost človeka na telo in dušo. Bivši minister za šolstvo dr. Gaber je zagovarjal to razsvetljsko paradigmo, ker se racionalno-instrumentalnih okvirov šole ne da enostavno prestopiti. Še vedno čutimo posledice dejstva, da je novoveški mehanicizem izrinil princip organske povezanosti sveta z značilnostmi institucionalne zaprtosti, hierarhičnosti, anonimnosti, strahu, kolonizacije in kvantifikacije živega sveta, instrumentalne

⁵ Teleologija danes ni uradno priznana veda, označuje pa del antropološkega vedenja o človekovi smrti, ki se realizira v vzgojnih ciljih ali smotih. Drugi način oblikovanja vzgojnih ciljev je družbenoidentitetni, ki je prevladoval v polpreteklem obdobju.

⁶ Glej širši opis značilnosti psihosocialnega mehanicizma v šoli v: Novak Bogomir (1995): Šola na razpotju. Radovljica, Didakta, str. 9-10.

racionalnosti, prednosti nekrofilije pred biofilijo in s tem mrtve komunikacije pred živo, bega pred svobodo in hedonizma potrošnje. Na teh točkah se zdaj umika, vendar je tudi kibernetško – tehnično preoblikovan in ohranjen. Čim bolj je tedaj šola dialoška oz. interakcijsko komunikacijska, tem manj je mehanicistična – toga, avtokratska in prisilna.

Kolikor še danes lahko govorimo o mehanicizmu v šoli gre za asocialno socialnost kot stranski učenik množične šole, ki je predvsem javna šola, posledico prevladovanja industrijskih vzorcev dela. V množični šoli gre za povprečnega učenec, poudarek je na količini znanja, enakosti itd. Serija inovacij, ki preseže kritično mejo te paradigme javne šole, tvori novo paradigmo. Ti pogoji so v vzdušju odprtega dialoga, različnih stilih poučevanja in načinih organiziranja šole (npr. *Lernende Schule*) in povezovanja šole z okoljem kot ekošole. Demokratična šola v nekaterih evropskih državah kot so Finska, Danska, Nizozemska lahko sama oblikuje svoj kurikulum, pri nas pa kot v večini držav to ni dovoljeno.

Spreminjanje paradigme šole je pogojeno z več dejavniki. Kurikularna prenova, razumljena v njenem predpisovalnem, normativno pravnem delu je le eden izmed njih, lahko bi rekli preskriptivni del, ki je pred izvedbenim delom, ki se zgodi v pedagoški praksi. Pri ocenjevanju tendenc več kurikularnih prenov je razvidno, da te ne sledijo enostavnemu nihanju iz ene skrajnosti v drugo. Pri nas je bila kurikularna prenova narejena po tujih zgledih in slovenskih potrebah. Zaradi procesa globalizacije dobivajo šolski sistemi več podobnih značilnosti kot doslej, kurikularne prenove pa izkazujejo več skupnih problemov in poskuse podobnih rešitev. Vsaka kurikularna prenova ima ambivalentne učinke, ne le zato, ker nobena ne more izboljšati učnih pogojev za celo generacijo učencev, ampak tudi zaradi antropološke ravni, kjer je človek ambivalentno bitje, kar pomeni, da se njegove teoretsko ugotovljene možnosti ne morejo v celoti realizirati v pedagoški praksi. Obstajajo različne pedagoško-antropološke koncepcije človeka,⁷ ki pa še niso bile upoštevane v dosedanjih kurikularnih prenovah, vendar glede na tendence prenov čas za to prihaja. *Pediček* (1998) podaja splošna spoznanja o lastnostih povojnih šolskih reform, s čimer nadaljuje analizo treh valov šolskih reform iz projekta *Dore Gobec* (1991).

Daleč smo še od tega, da bi razvijali splošno teorijo kurikularnih sprememb, vendar pa se skozi specifičnosti slovenske reforme uveljavljajo tudi nekatere splošne zakonitosti, ki jih je lahko videti na antropološki ravni v transformaciji razdvojenega človeka v celostnega, na sociološki ravni v spreminjanju tradicionalne, predmoderne in moderne družbe v postmoderno, industrijske v postindustrijsko – informacijsko, na psihološki ravni od neprijazni k prijazni šoli in na pedagoški od represivni k permisivni vzgoji. Nekaterih učinkov sedanje kurikularne prenove še ne moremo presojati, ker se prenova še ni utekla, druge pa že, čeprav predvsem hipotetično. Koncepti šole predhajajo kurikularnim prenovam, zato je težko reči, koliko jih uresničuje že zadnja prenova.

Vprašanje paradigme šole ne zadeva le znanstvenosti predmetov, ki se poučujejo, ampak pred vsem kulturo šole od znotraj in od zunaj. V paradigmatičnih spremembah šole spreminja svojo identiteto tudi pedagogika. Vprašanje paradigme šole se je ponovno izpostavilo ob kurikularni prenovi (*Marentič-Požarnik*, 1996, *Juhant*, 1998 in na

⁷ Pedagoškoantropoloških konceptov človeka je veliko. Kot enega izmed precej izčrpnih pregledov naj navedem Hamann Bruna (Hamann, 1998) *Paedagogische Anthropologie*. Seveda pa je v njem več nemških avtorjev kot ameriških. Nadalje je vprašanje, po katerih avtorjih tematiziramo človeka kot biopsihosocialno in spiritualno bitje. *Pediček* (1998) skuša dobiti zakonitosti razvoja reform iz koncepcije človeka. Podobno razlago gibanja od zunanjega k notranjemu ima tudi že *Gobec* (1991:28-31) v poglavju o treh valovih reformiranja osnovne šole v svetu.

simpoziju Državlanskega foruma *Človek in kurikulum 7. in 8. 10. 1999.* v času uvajanja nove devetletne osnovne šole se odpira vprašanje, ali je le-ta bolj primerna sposobnostim učencev kot je osemletka in s tem manj storilnostna javna šola. Najmanj storilnostna in najbolj celostna je privatna waldorfska osnovna šola.

Kot eden izmed osnovnih pogojev uveljavljanja holistične paradigme je integrativni kurikulum z večjim poudarkom na interdisciplinarnosti poučevanja, reševanju problemov, samostojnem ustvarjalnem mišljenju učencev itd, nadaljnji pa je razvoj integrativnega modela izobraževanja učiteljev. Integracijo⁸ razumemo še na naslednjih ravneh: a) integracijo edukacijskih ved, b) učencev s posebnimi potrebami, c) integracijo osebnosti in č) razvijanje socialnih partnerstev med šolo in starši, d) integrativni model sodelovanja med šolo in univerzo. Pri nas se vse te integracije šele začenjajo uveljavljati.

Da je obstoječi model izobraževanja (bodočih) učiteljev v Sloveniji še pretežno partikularni spoznamo v značilni razcepljeni poklicni identiteti učitelja, prevladovanju edukacije kot transmisije, parcialnega znanja v šoli, sistema poučevanja v zaprtem razredu (in ne timskega). Nekatere značilnosti integrativnega modela pa so vidne na univerzitetni ravni pri uvajanju tutorjev, v sistemu v *šolo usmerjene univerze* in novih načinov interaktivnega komuniciranja s študenti, na šolski ravni pa v dialogu med učitelji in učenci, timske poučevanju in rabi aktivnega učenja, v sposobnosti in interese učencev usmerjenega poučevanja in interdisciplinarnosti (Novak, 2000).

Bistvo sodobne šole je preobrat od poučevanju k učenju. Tako Bound (1997) ne piše le o metodi, ampak o načinu (angl. way) učenja s sestavinama kritičnega in kreativnega mišljenja. Gre za to, da so udeleženci edukacije aktivno udeleženi na družbenih in edukacijskih spremembah z individualnim in skupnim reševanjem problemov. Boundov pristop je holističen, zastopa produktivno sodelovanje, empatijo in problemsko usmerjen učni načrt. Razlikuje med inherentnim, kumulativnim in razumevajočim učenjem. Razvijanje vlog učitelja že pomeni organizacijsko prestrukturiranje šole. Za Bounda ima učenje tudi četrto dimenzijo v multiverzumu občutkov. To pomeni nadaljnjo individualizacijo in novo socializacijo (Heitmeyer, 1991). Na tej osnovi lahko poteka interakcijska komunikacija na vseh ravneh od izkustvene do razumske in duhovne, vendar se tiče notranje, težje uresničljive strani prenove, ki jo je težje evalvirati.

2. Analiza nekaterih dejavnikov učinkovitosti slovenske kurikularne prenove

Kot vemo vsaka kurikularna prenova skuša uveljaviti nove didaktične poti pri prenosu novonastalega znanja v šolo. Vendar pa bi za to morali biti učitelji dovolj usposobljeni. Zlasti naravoslovni učitelji se lahko na prenos novi znanj pripravljajo tudi v Hiši eksperimentov, ki je bila v Ljubljani uradno odprta 5. maja 2000, neformalno pa obstaja v našem prostoru že šest let. Učinki prenove niso le posledice snovalcev kurikularne prenove. Hiša eksperimentov se kot interaktivni znanstveni center vzorec interaktivnega izobraževanja (šole v miniaturo) se ukvarja z eksperimentalnim prenosom naravoslovnih znanj v šolo. S tem, da obiskovalci centra lahko sami izvajajo eksperimente se lahko dolgoročno zainteresirajo za pridobivanje tovrstnih znanj. Cilj kurikularne prenove je isti kot cilj Hiše eksperimentov – kakovosten in učinkovit prenos (na-

⁸ Kakovost je povezana z integrativnostjo. V socializmu je integracija v edukaciji s strukturalno funkcionalnega vidika pomenila enotnost vzgoje in izobraževanja, vzgoje in dela, kakor tudi za vse učence enako znanje. Danes namesto enotnosti dela in vzgoje govorimo o enotnosti poučevanja in učenja.

ravoslovnih) znanstvenih znanj v šolsko prakso. Hiša eksperimentov v pomaga pri uveljavljanju novih stilov učenja in poučevanja v šoli (Novak-Previšič, 2000).

Iz obdobja usmerjenega izobraževanja poznamo redukcijo evalvacije na preverjanje pričakovanih rezultatov, ki je pa danes zaradi obogatitve evalvacijske metodologije, zgolj tega ozkega vidika nima smisla ohranjati. Pri prenašanju novih znanj v šolo se uveljavlja vedno več novih didaktičnih vidikov.

Če bi šlo v prenovi le za posodobitev učnih vsebin, se kot osnovni izziv kurikularne prenovе ne bi odpiral prehod od transmisivnega modela poučevanja k transformacijskemu. *Transformirajoče poučevanje* (angl. *transforming education*) bolj spodbuja kritično mišljenje kot transmisivsko.⁹ Dosedanji model poučevanja v šoli je ocenjen kot *transmisivski* (Marentič-Požarnik, 1998). Kurikularna prenova le formalno spodbuja razvoj transformirajočega poučevanja na ravni samostojnega udejstvovanja učencev s spodbujanjem njihovih različnih zaznavnih ravni in z njimi višjih psihičnih funkcij učenja in mišljenja, kompleksnejših oblik znanja. V pedagoški praksi pa morajo učitelji z različnimi stili poučevanja spodbujati učence k različnim oblikam učenja, ki so njim najbližje. Prožen in odprt sistem izobraževanja v tujih (inter)aktivnih centrih ponuja usmeritev za svobodni in večji izbor metod ter sredstev za doseg izbranih ciljev posameznih predmetnih področij šole.

Analogno kot pouk, ki je usmerjen k interesom učencev, si učitelji želijo izobraževanje, ki jim je pisano na kožo. Aditivni pristopi v smislu dodajanja (učiteljem in učencem) novih zaključenih paketov znanja, za udeležence pouka niso več primerni. Izobraževanje učiteljev se je v času od usmerjenega izobraževanja do liberalnega šolstva zelo spremenilo. Ta problem izvira že iz sistema usmerjenega izobraževanja, na kar kaže raziskava Gollijeve (Golli, 1982), ki je zagovarjala še poenotenje dela edukacije (s poudarkom na pomenu delovnih navad za učenje) in edukacije učiteljev podobno kot moja (Novak, 1989). Bistvena sprememba v izobraževanju učiteljev v začetku 90. let je bila, da se je izobrazba premaknila iz srednješolske in akademskopedagoške ravni na univerzitetno raven

Kot smo že videli, spodbude na spremembo paradigme šole ne izhajajo le iz kurikularne prenovе. Sodobni ameriški psihiater Glasser je apliciral svoje razumevanje realne terapije tudi na šolo.¹⁰ Po Glasserju bi morale biti v šoli zadovoljene potrebe vseh udeležencev. Za razliko od podjetja se mora šola ukvarjati z motečimi učenci. Zato je v šoli morda najteže doseči kvaliteto. Vodenje učencev brez prisile je možno, če učitelji kontrolirajo svoje ponašanje, kar pomeni, da so vljudni, razumevajoči in uporabljajo izbran besednjak. "Učinkovit učitelj je tista oseba, ki je sposobna vse učence prepričati, da v šoli opravljajo kvalitetno delo" (Glasser, 1994:13). Vodenje brez prisile je osnovna pedagoška prenova, ki predpostavlja razvijanje lastnega stila. V zadnjem času se uveljavlja sodelovalno učenje in reševanje problemov. Tega je v naši šoli še premalo.

Naslednji pogoj učinkovitosti kurikularne prenovе je sodelovanje staršev in šole. Podobno kot v drugih postsocialističnih državah tudi pri nas starši premalo sodelujejo s šolo v primerjavi s starši v zahodnih državah. Po eni strani je ta pojav posledica premajhne avtonomije šole, po drugi pa je to posledica zanašanja staršev, da bodo vse uredile šolske reforme, državni predpisi, kurikularne komisije. Tako za nekatere starše

⁹ Državljanski forum za humano šolo je v času tranzicije od l. 95 pripravil že pet simpozijev na različne teme preobrazbe šole v tranziciji.

¹⁰ V Sloveniji je model W. Glasserja znan po šoli Janka Glasserja v Rušah, kjer ga aplicirajo v šolski praksi.

kot za učitelje je aktivna participacija v edukaciji le še ena vloga več, ki se jim vsiljuje od zunaj, ker starši večinoma ne obvladuje istih predmetnih področjih kot učitelji, in ne reflektira pedagoške prakse toliko kot svojo poklicno. Vendar je družina že tradicionalno dejavnik razvoja šole. Starše in učitelje še danes bolje povezuje vaška srenja kot pa mestno okolje. nadalje je treba vedeti, da bodoči učitelji v dodiplomskem študiju ne pridobijo dovolj družboslovnih znanj, ki bi jim omogočila ovrednotiti informacije o socialnem okolju otroka v smislu spoštovanja njegove osebnosti in ocenjevanja znanja. Zato je smiselno, da starši sporočajo podatke o primarni socializaciji otroka, ne glede na njihovo socialno znanje.

Kurikularna prenova sproži tudi val pisanja novih učbenikov, ker stari za nove učne načrte niso več uporabni. Do nedavna je bil učbenik le konkretizacija učnega načrta za dano predmetno področje, v sodobni šoli pa je sestavni del didaktično-metodičnega gradiva, ki ima informacijsko in transformacijsko vlogo. To pomeni, da postaja pisanje učbenika zaradi razvoja znanstvenih disciplin in njihovih medsebojnih povezav čedalje zahtevnejša ustvarjalna naloga. Najpomembnejše vsebinske determinante učbenika so sodobna, čeprav še vedno relativna znanstvena spoznanja, druge pa se nahajajo v predznanju učencev, izbiri vsebin za učence iz urbanega in ruralnega področja. Zahtevnost vsebin naj bi bila primerna dojemljivosti učencev. Po Jurmanovih ugotovitvah¹¹ (*Jurman, 2000*) so v novejšem tipu učbenika spoznavne, oblikovne in tehnične determinante prav tako pomembne kot vsebinske, ker je od njih odvisna njegova uporabnost v didaktično metodičnem smislu.

Če je učbenik strokovni pripomoček ali vodnik pri spoznavanju samega sebe, je še kako pomembno, katere strani osebnosti (značaj-temperament-intelekt) je avtor name-raval z njim razvijati in kaj v njem uporabnik odkrije. *Jurman* meni, da zaradi vpetosti dobrega učbenika z določenega znanstvenega področja v določeno kulturno okolje ni mogoče enostavno mehansko prevzemati le-tega v drugo kulturo.

Kakovostnega pouka, učenja in mišljenja ni brez dobrega, kakovostnega učbenika. Merilo dobrega, kakovostnega učbenika pa je odnos med triplastno osebnostjo in kulturo, kamor sodi šola. Zato je vprašanje, kako so edukacijske potrebe zadovoljene vprašanje, kako omogočajo samorealizacijo osebnosti učenca in njegovih vrstnikov, kakor tudi učitelja na ravneh značaj – temperament – intelekt. To pa pomeni, da dober učbenik omogoča dviganje pozitivne samopodobe učencev, če ustreza njihovi osebnostni strukturi. Zato ne gre le za vprašanje, kako so edukacijske potrebe zadovoljene – prek zunanje kontrole, ki znižuje samopodobo ali prek samokontrole, ki jo zvišuje, ampak tudi za vprašanje, ali so zadovoljene na vseh treh ravneh osebnosti.

Učinkovitost kurikularne prenove je odvisna od medsebojnega vplivanja med dejavniki. Ne gre le za komunikacijo med relevantnimi ustanovami in izvajalci prenove. Gre za kakovost komunikacije v edukaciji in o njej, ki je v dvosmernosti, intenzivnosti, globinski večplastnosti, je odvisno, ali prevladujejo v javnosti o prenovi kompleksna ali poenostavljena stališča. Ni vseeno, ali ta stališča opozarjajo pretežno na pomanjkljivosti in blokade edukacije, ali pa na njene inovacije hkrati z upoštevanjem dobrih strani dosedanjih prenov. Kot vemo je v svetu pomemben kriterij za učinkovitost reform

¹¹ V prvem poglavju "Dve pedagoški orientaciji šolstva" v svoji publikaciji *Jurman (2000)* obračunava s šolskimi reformami, ki niso upoštevale kulturne tradicije in zakonitosti razvoja šole. Šola je zanj smiselno spreminjati le postopno in ne nenčno. Zanimivo je, da je podobno stališče izrazil bivši minister za šolstvo dr. Slavko Gaber na tem srečanju. Tako kot za *Jurmana* ustreza kultura je za *Gabra* bistveni pogoj za uspešno izvedbo določene reforme ustreznosti ali pravi čas. Povezavo med njima najdemo v *Jaspersovem* izrazu *duh časa – Zeitgeist*

naklonjenost javnega mnenja in pripravljenost učiteljev za njeno izvedbo. Tega se čedalje bolj zavedamo tudi pri nas.

3. Primerjava sedanje kurikularne prenovе z usmerjenim izobraževanjem

Obstoječo kurikularno prenovо ne moremo primerjati z zasnovo bodoče prenovе, ker je še nimamo, lahko pa jo s preteklo reformo usmerjenega izobraževanja. Na osnovi te primerjave bomo lažje razumeli namene sedanje in morda tudi prihodnje prenovе. Gre za bistven prelom v pojmovanju osebnosti. Vemo, da je bil univerzalni cilj usmerjenega izobraževanja vzgoja vsestranske osebnosti, imenovane tudi celovita osebnost. V zadnjem času se namesto vsestranske osebnosti pojavlja ponekod pojem celovite osebnosti. Kljub temu, da ne bomo razgrinjali vse zgodovine misli o vsestranski osebnosti, kar bi preseglo okvire tega zapisa, pa vseeno ne moremo mimo označitev protislovij v tem pojmovanju, iz katerih lahko vidimo, da nobeden izmed navedenih izrazov ni samoumeven. Če je celovita osebnost nekakšno boljše nadomestilo za vsestransko osebnost, potem je njun skupni namen boj v smislu zoperstavljanja enostranosti. Ne bomo podrobneje analizirali pojma osebnosti,¹² ampak bomo le opozorili, da se novi kurikuli ne morejo odpovedati osebnosti kot edukacijskega cilja, ne le zato ker vsak posameznik želi biti osebnost, ki jo priznavajo tudi varuhi človekovih pravic, ampak še prej za to, da je vsaka individualna osebnost že tako ali drugače socializirana in zato vsebuje določene družbene lastnosti, ki jih mora hočeš nočeš upoštevati in nadalje oblikovati tudi edukacija. Na pomembnost procesa socializacije pri razvoju osebnosti so opozarjali sociologi že pred letom 1990.

Prelomne letnice za razvoj pedagoške teorije, ki zadevajo tudi kurikularno prenovо so bile pri nas v letih 1971, 1985 in 1990. Leta 1971 je imel Pediček na posvetovanju Pedagoških delavcev na Bledu referat *Vzgoja kot družbena funkcija*. Od tedaj razlikujemo vzgojo v funkciji človeka od vzgoje v funkciji družbe. V svinčenem času je bilo prvič ugotovljeno, da vzgoja za delo še ni vzgoja za individualnega človeka. Osebni razvoj otrok ni bil izključna domena staršev, ampak prav tako tudi vrtec, šol in ulic, medtem ko naj bi tovarne (kasneje OZD) športne in druge organizacije poskrbele za njihov vsestranski osebnostni razvoj (VRO).

Od leta 1985, ko je bil na Pedagoškem inštitutu kolokvij o vsestransko razviti osebnosti vemo, da se moramo zato, ker nismo vsestranske osebnosti, vseživljenjsko učiti drug od drugega in iz lastnih izkušenj. To, kar se je leta 1985 zgodilo na (inter)personalni ravni, se je leta 1990 na (inter)disciplinarni. Resnico o vzgoji naj iščejo vse (pomožne) vede pedagogike in ne le pedagogika sama ali politika šolstva brez upoštevanja interdisciplinarnih pedagoških teorij. Odprt interpersonalni svet postaja odprt tudi interinstitucionalno. Nevarnost povratka monopolizma se skriva v bipolarizaciji edukacijsko interesnega prostora. Zato je dilema monopolizma ali pluralizma, ki se je odprla v svinčenem času 70. let še danes aktualna.

Ta premik od monopolnosti k pluralnosti interesov v šolstvu označujeta tudi oba posveta o *Vzgoji v javni šoli* iz l. 1991 in 2000. Na zadnjem posvetovanju o *Vzgoji v javni šoli* se je pokazalo, da vzgoja ni le v funkciji človeka v humanističnem ali per-

¹² Detajlnjša analiza pojma osebnosti kot izhodišča za socializacijo z individualizacijo in vzgojo presega okvir tega zapisa. V slovenskem prostoru je pojem osebnosti dobro analiziran (glej eno izmed Musekovih del). O avtonomni osebnosti glej – Novak Bogomir (1996): Poti do avtonomne osebnosti. V: Angelca Žerovnik (ured.): Vzgoja vred note cilji. Zbornik simpozija v Cankarjevem domu 7. oktobra 1995. Državljanski forum. Ljubljana, Družina. Str. 58-87.

sonalističnem smislu, ampak je tudi etabliрана družbena funkcija, ker spremembe v šolstvu ne nastajajo le spontano, ampak še prej pod vplivom političnega upravljanja s šolstvom. Še več: spremembe, ki spontano nastajajo, se ne primejo, dokler niso uzakonjene. Na Poljskem predložene inovacije v pedagoški praksi, ki nastajajo od spodaj navzgor, potrjuje potem ministrstvo za šolstvo. Po letu 1990, odkar je bilo posvetovanje o identiteti pedagogike na Pedagoškem inštitutu, vemo, da ta identiteta, ni stalna, ampak je fleksibilna in spremenljiva in da jo interdisciplinarno presojava z različnih vidikov.

Zahteva po sodelovanju čim večjega števila strokovnjakov, ki se je pojavila v času usmerjenega izobraževanja, se je kot mit ponovila tudi na začetku 90. let že pred časom kurikularne prenove. Preštevanje glasov za in proti usmerjenem izobraževanju je že v l. 85 vključevalo vprašanje, koliko strokovnjakov je sodelovalo v reformi. Tudi danes se delimo na tvorce in opazovalce prenove, zagovornike in kritike, kulturne bojevnike in iskalce sprave med spornimi stališči oz. tretje poti v šolstvu. Izkazalo se je, da so bili tisti, ki so bili v imenu humanizma proti etabli-ranim rešitvam v socializmu tudi v post-socializmu. Za razliko od usmerjenega izobraževanja, ki je bil pretežno politični projekt, je dosedanja kurikularna prenova vendarle strokovni. Ne gre več za prelom ali diskontinuiteto s tradicijo šole, ampak za navezavo nanjo, kar pomeni, da reforma skuša ohranjati to, kar je dobro. Novi predlogi se preverjajo z izkušnjami v pedagoški praksi veliko bolj kot doslej. Zato ne gre več za eksperiment na celi generaciji. Pri oblikovanju kurikularne reforme je sodelovalo za majhen narod zavidljivo veliko število med seboj kontrolirajočih kurikularnih teles od *Nacionalnega kurikularnega sveta (NKS)* do študijskih skupin. Ker pa komunikacija med vsemi kompetentnimi za odločanje v šolskem polju ni bila izpeljana mrežno, nam manjka osmišljanje in razumevanje reforme. Za dejstvom, da je pri reformi sodelovalo nekaj več strokovnjakov kot doslej, ne pa vsi, se skriva mentaliteta "mi in oni", kar pomeni, da se slovenski prostor sicer delno, ne pa povsem odprl za diskusije o šolstvu v smislu sproščene Slovenije. Zato za pluralizmom edukacijskih interesov obstaja polarizacija interesov na industrijsko in humano šolo podobno kot v 80. letih na mehanicistično in holistično. Ideja humane šole se tudi sedaj pojavlja kot ugovor proti preveč pragmatičnim in tehnokratskim odločitvam.¹³ Pet humanistično mislečih strokovnjakov je izstopilo iz vrhovnega organa Nacionalnega kurikularnega sveta, čeprav je jasno, da šola ne more biti enako humana za vse. Glede na to, da je bila ta kurikularna prenova doslej najbolje pripravljena in je bil poudarek na praktično sprejemljivih rešitvah pri spremembi kurikulumov, ne bi smeli očitka enoumja preveč pragmatičnih in tehnokratskih rešitev enostavno sprejeti, ustvarja pa vtis, da je bolj kot pluralizem interesov še vedno gonilna sila razvoja polarizacija in da zato ni čutiti pravih strukturnih sprememb.

Od l. 1985, uničujoče kritike VRO se usmerjeno izobraževanje ni več opomoglo. To je neuradni začetek postsocializma oz. obdobja tranzicije v šolstvu. Za Pedagoški inštitut je značilna globlja zavest o enostranosti dogajanja v šolstvu (to je bil dolgo časa razlikovalni znak z oddelkom za pedagogiko). Šele v začetku 90. let so se pri iskanju nove identitete pedagogike razmerja sil približno izenačila. Upošteva je kritiko VRO se danes nekateri kurikuli opredeljujejo za cilj razvijanja osebnosti skozi posamezne učne postopke, samostojno mišljenje in praktične dejavnosti.

¹³ Na osnovi raziskovalnega projekta (nosilec: mag. Marjan Šetinc, 1985: Razvoj osebnosti v samoupravljanju (šola in razvoj osebnostnih lastnosti). Ljubljana, Pedagoški inštitut) je Pedagoški inštitut organiziral kolokvij o vsestransko razviti osebnosti, nekateri so se sicer še vpraševali, ali je potreben še en kolokvij o VRO, vendar tega drugega kolokvija ni bilo.

Od nastanka slovenske nacionalne šole po l. 90¹⁴ je za novo državo Slovenijo problem, ali lahko obvladuje objektivne zakonitosti razvoja šolskih reform od zunanjih k notranjim in od ekonomskih do spiritualnih. Zakonitosti reforme šole so, da reformi sledi reforma reforme in da potekajo od zunaj navznoter, od šolskih zidov in simbolov k psihosocialnim vprašanjem. Značilno zanje je, da nihajo iz ene skrajnosti v drugo, in da nobena ne more sprejeti konkretnosti človeka v celoti. Prej obratno – odklanjajo ga kot znanca iz totalitarnega sistema. Reforme skušajo upoštevati človeka, vendar ostaja odprto vprašanje, koliko ga upoštevajo, ali kdaj pridejo do tistega notranjega bistva kulture, po kateri človek ni le delavec (lat. *homo faber*), ampak tudi mislec (lat. *homo sapiens*), kulturno bitje (lat. *homo culturalis*), učeče bitje (lat. *educator-educans*), ki se uči učiti, ko se uči učiti na lastnih izkušnjah.

V *Beli knjigi* (1995) je predvideno prav vključevanje našega izobraževanja v evropske tokove političnih, kulturnih in moralnih vrednot, ki so razpoznavne v človekovih pravicah, pravni državi, pluralni demokraciji, strpnosti in solidarnosti. Načelo enakih možnosti dopolnjuje težnja h kakovosti. Šola postaja evropska po načelih svobodne izbire izobrazbe, enakih možnosti izobraževanja, načelu individualizacije in mednarodnih standardov znanja. Smo šele na začetku evropske integracije, ker se šele počasi prilagajamo evropskim tokovom in še ne vemo, kakšno strategijo po načelu recipročnosti lahko uveljavimo. V tem se ne razlikujemo od drugih post-socialističnih držav v tranziciji. Komisija OECD v l. 98 ocenila naše šolstvo kot primerno.

Kurikularna prenova ni potekala niti po modelu *Janeza Svetine* niti po modelu *Franca Pedička*. Niti nimamo kulturne renesanse kot bi jo želel prvi niti jasnega prehoda šolske paradigme od mehanicistične k holistični kot ga je zasnoval drugi. Diferenciral se je tudi pojem holizma. Ne govorimo o holizmu, ampak o transformaciji oz. integraciji, naraščajoči kompleksnosti itd. Gre za celovitost na posameznih področjih edukacijske dejavnosti, ne na vseh hkrati, ker za kaj takega učitelji niso usposobljeni. V Sloveniji sprejemamo teorije o različnih stilih poučevanja, celovitem učenju in mišljenju.

Kurikularna prenova prinese drugačno samopodobo šole in udeležencev v njej. Pojem samopodobe v ožjem in širšem smislu se je razvil v psihologiji šole v zadnjih desetih letih. Samopodobo lahko rabimo tudi metaforično. Tako se lahko vprašamo, ali kurikularna prenova kaj prispeva k avtonomni samopodobi šole. Odgovor bi bil trdilen, če bi v spremenjenem konceptu izobraževanja učiteljev dobili odgovor, da učitelji obvladujejo učne situacije pri razrednem pouku in pouku svojega predmeta. Ker pa (dopolnilno) izobraževanje učiteljev običajno zaostaja za zasnovanim konceptom in že uvedenimi kurikularnimi spremembami in pedagoško prakso, je avtonomija še nadalje del problema. Temu izzivu še ni sledil ustrezen odziv.

Zanimivo je, da naša prenova ne postulira aktivne udeležbe staršev v stremljenju po čim bolj učinkoviti in kakovostni edukaciji tako kot npr. na Poljskem. Enega od pogojev kakovostne edukacije bi bil izpolnjen, če po Kobalovi (*Kobal, 2000*) starši doma in učitelje v šoli ne bi etiketirali in tipizirali otrok, ker jim s tem zbijajo dobro samopodobo. Ker pa je etiketiranje rezultat implicitnih teorij osebnosti učiteljev in vzgojiteljev, ki se jih le-ti ne zavedajo, bi morale svetovalne službe dajati navodila učiteljem in staršem, kako pomagati pri oblikovanju pozitivne samopodobe učencev.

¹⁴ Čas od konca usmerjenega izobraževanja do priprav na zadnjo kurikularno prenovu štejejo kot medvladje. Več o "medvladju" med usmerjenim izobraževanjem in nevtralno šolo v prispevku – Novak Bogomir (1998): Transformacija šole. Vzgoja in izobraževanje. L. 29, 1998/5, str. 4-9.

Premila vzgoja je prav tako škodljiva za samopodobo odraščajočih otrok in mladine kot prestroga. Kadar šola ne upošteva učenčeve samopodobe, funkcionira kot simbolno nasilje.

Nadaljnji izziv za razvoj pedagoške komunikologije je v potrebi po prisvajanju učinkovite komunikacije, ki je tudi pogoj demokratične šole kot najpomembnejše spodbude razvoja demokracije (Novak, J. 1996). Brez komunikacijskih spretnosti se učitelji ne morejo približati razumevanju vrednot mladih. Pri tem je pomembna izbira ustrezne komunikacijske strategije. Bluesteinova pozna štiri strategije. Med njimi strategija *zmagam-zmagaš* (Bluestein, 1997) pomeni danes zapuščenje industrijskega komunikacijskega vzorca *zmagam-izgubiš*. Vse to pomeni premik od toge, programocentrične k antropocentrični šoli, za katero so po *Brajši* (Brajša, 1995:126-127) značilni demokratični, ljubeči, partnerski, reflektirano – komunikacijski odnosi med učenci in učitelji. Prvi je značilen za (neo)konservativno pedagoško usmeritev, drugi pa za progresivistično (Novak, H., 1996; Winch, Gingell: 1999:183-189). Učitelji, ki se v šoli ravna po ekološki paradigmi (Pivac, 1995) in gojijo okoljsko etiko, rabijo širšo izobraževanje kot učitelji, ki se v javni šoli izpopolnjujejo le za svoj predmet.

Storilnostni motiv se razvija že od začetka kapitalizma. Zato je ta motiv že zahodnoevropski in ni le slovenski. Vendar je treba razlikovati med pozitivno in negativno storilnostjo, ki vodi do zdrave ali nezdrave agresivnosti in tekmovalnosti. To pa pomeni postavljanje meja v medsebojnih odnosih *med smeti in ne smeti* (Bluestein, 1998). S celovitejšimi pristopi k poučevanju v službi učenja bi omilili negativne posledice storilnosti in neustrezne obremenjenosti učencev v šoli. Postmoderne vrednote dopuščajo več razvoja partnerskih odnosov med udeleženci edukacije skupaj s starši in več samokontrole lastnega vedenja in s tem boljše vedenje.

Modela storilnostne šole seveda ne bomo mogli tako hitro opustiti kljub resnim naporom predmetnih kurikularnih komisij za zmanjšanje količine učnih vsebin v novih kurikulumih. Morda bi za opis pojavnega preobremenjenosti ali napačne obremenjenosti uporabili *metaforo zmaja z več glavami*. Če mu odsekaš eno glavo na njenem mestu zraste druga. Ta druga glava je eksponencialna rast znanja in informacij v svetu. Protiukrep je poskus uvajanje *nove kulture preverjanja znanja* v šole. To je inovativni projekt Zavoda za šolstvo, ki ga vodi Zora Rutar Ilc.

Kakšni so tedaj pogoji možnosti preraščanja storilnostne šole? Prehod od storilnostne k ustvarjalni, transformativni šoli (Novak, 1998) je v njeni nastajajoči celostni zasnovanosti. Pri tem lahko izpostavimo naslednje glavne značilnosti transformativne šole:

1. izvajanje integrativnega kurikula,
2. izpeljava interakcijske komunikacije v koncentričnih krogih: učenec-učitelj, učitelji med seboj, učitelji in ravnatelj, učitelj in starši, šola in ekologija okolja,
3. uravnoteženo razvijanje sposobnosti telesa, duše in duha,
4. sistematično razvijanje preventivnih dejavnosti,
5. medinstitucionalno povezovanje šole (lokalna skupnost, podjetja, društva, klubi staršev, zdravstveni dom, druge šole).

Vsaka kurikularna prenova pomeni izziv za razvoj učiteljevih spretnosti. Ker je bila kurikularna prenova sredi 90. let zadnja v tem stoletju, si oglejmo, kakšno vizijo učitelja predstavlja *Britanska nacionalna komisija za edukacijo* (1993) v 21. stoletju. Učitelj bo entuziast v pridobivanju znanja, idej in veščin ter bo razumel vrednote učencev. Bo ekspert za učinkovito učenje in kritično mišljenje, ker bo spodbujal učence k vpraševanju po lastnem odnosu do sveta. Znal bo uporabljati različne organizacijske

stile v razredu. Tej viziji se približujejo naše alternativne šole (waldorfska, ali osnovna šola z elementi pedagogike Montessori), osnovne šole, ki uporabljajo model W. Glasserja itd. Učitelji dobivajo čedalje več nalog (moralno vzgojno, svetovalno, sodelovalno s starši) in vlog v času globalne komunikacije.

Tudi v tej prenovi se je pokazal odnos med stroko in politiko od določene meje dalje nedefiniran in nekonsenzualno sprejet. S precejšno gotovostjo bi lahko ugotovili, da je šlo v zadnji kurikularni prenovi za večji delež stroke v političnih odločitvah, vendar pa niso bile upoštevane vse relevantne strokovne ugotovitve. Del resnice je vedno na drugi strani od tiste, ki jo zastopa. Tisti strokovnjaki, ki niso bili poklicani k aktivnemu sodelovanju v reformi ali so iz komisij odstopili, vidijo v reformi več politike, tisti, ki so sodelovali pa več stroke. Na koncu lahko ugotovimo, da je bila kurikularna prenova solidno pripravljena, čeprav je še odprto vprašanje, koliko vsebuje humanistično antropoloških konceptov. Kritiki opozarjajo, da je tega premalo.

3.1. Vprašanje nevtralne šole

Ker je šola protislovna, to pomeni, da so katerekoli rešitve o njej omejene. Vprašanje je, katere so optimalne. Nevtralna šola je bila v 70. in 90. letih zamišljena kot prispevek k normalizaciji oz. uravnoteženju vrednot. Nevtralnost ni neopredeljenost, ampak je sposobnost opredeljevanja med kontravrnimi stališči, tako da se upošteva obe sporni stranki. Zato s teoretskega vidika ni osnovno vprašanje, kdo odloča o šolstvu, kot je to bistveno s praktično-političnega ali praktično pedagoškega vidika. Verjetno je, da sprememba subjekta odločanja pomeni tudi spremembo načina, ni pa nujno. Drugi subjekt lahko pomeni smiselno demokratično spremembo v načinu odločanja.

Nevtralna šola je poskus kompromisa med nasprotujočimi interesi zlasti ateistov in vernikov in posledično tudi takšnih in drugačnih vernikov. V naravi nasprotujočih interesov je, da vlečejo vsak na svojo stran, zaradi česar je videti nevtralnost začasen kompromis na osnovi koalicijskih dogovorov. Nobena dialektična ali hermenevtična metoda ne more vnaprej zagotoviti pričakovanih rezultatov spoznanj. Zato se v zasnovi nevtralna šola kaj hitro izkaže *partijno* v rezultatih.

Ker udeleženci edukacije želijo dobro šolo, se vprašajmo, kakšna je dobra šola. Najprej jo zaznavamo kot tisto, ki goji interakcijsko komunikacijo. Nadalje je naloga obeh vrst učiteljev v prisvajanju učinkovite komunikacije, ki je tudi pogoj demokratične šole, ki je najpomembnejša spodbuda razvoja demokracije. Komunikacijska strategija *zmagam-zmagaš* pomeni danes zapuščenje industrijskega komunikacijskega vzorca *zmagam-izgubiš*. Vse to pomeni premik od toge, programocentrične k antropocentrični šoli, za katero so po *Brajši* značilni demokratični, ljubeči, partnerski, reflektirano komunikacijski odnosi med učenci in učitelji. Prvi je značilen za (neo)konservativno pedagoško usmeritev, drugi pa za progresivistično. Učitelji, ki se v šoli ravna po ekološki paradigmi in gojijo okoljsko etiko rabijo širšo izobraževanje kot učitelji, ki se v javni šoli izpopolnjujejo le za svoj predmet.

Očitno je vprašanje nevtralne šole od določene meje predstavnikov že sprejetega *nacionalnega konsenza* odprto vprašanje. Nacionalni konsenz seveda ni enkrat za vselej dan in nespremenljiv. Nevtralna šola skuša biti odgovor na temeljna pedagoška vprašanja kot so odnos med znanjem in vzgojo, permissivno in represivno vzgojo, subjektom in objektom vzgoje, šolo in politiko, splošnim nacionalnim in partikularnimi strankarskimi interesi. Zaradi različnih strani gledanja udeležencev na šolo, je nevtralnost oz. laičnost videti z ene strani del odprtega problema, z druge pa del rešitve problema šole.

Skratka: ne gre za aksiološko ali pedagoško nevtralnost, ampak za pravno nevtralnost, ki pa ima tudi aksiološke in pedagoške posledice.

4. Sklep

Na vprašanje v naslovu odgovarjamo ambivalentno. Zadnja kurikularna prenova je in ni izziv za uveljavljanje holistične paradigme. V socializmu se je zdelo, da imamo več enotne vzgoje, sedaj se zdi, da vsebuje premalo univerzalnih vrednot, ki da le izhajajo iz človekovih pravic. To je izziv za teorijo vzgoje, na katerega sta skušali odgovoriti letošnja razprava o *Vzgoji v javni šoli* v Portorožu in lanska o *Didaktičnih in metodičnih vidikih nadaljnjega razvoja izobraževanja* v Mariboru. Pri zoperstavljanju humane šole storilnostni se še premalo zavedamo, da je celovitost človeka in šole lahko le motiv in proces, ne pa tudi stanje in dosežen cilj, ker se tedaj spreobrne v nekaj parcialnega. Z drugimi besedami: univerzalne vrednote nimajo univerzalne realizacije.

Obstoječi model izobraževanja (bodočih) učiteljev v Sloveniji delno še zaostaja za modeli razvitega sveta. Model izobraževanja učiteljev z razcepljeno identiteto učitelja na strokovnjaka in pedagoga in njenimi posledicami v edukaciji kot prenosom znanja (transmisija), parcialnim znanjem učencev, zaprtim razredom, ki označuje slabo sodelovanje učitelja z učenci in učencev ter učiteljev med seboj, postopno postaja manj pereč ob uvajanju novosti iz razvitega dela sveta.

Vsaka kurikularna prenova pomeni izziv za razvoj učiteljevih sposobnosti. Učitelji dobivajo čedalje več nalog (moralno vzgojno, svetovalno, sodelovalno s starši) in vlog v času globalne komunikacije. Ker je bila kurikularna prenova sredi 90. let pri nas zadnja v 20. stoletju, si oglejmo, kakšno vizijo učitelja predstavlja *Britanska nacionalna komisija za edukacijo* (1993) v 21. stoletju. Zanj bo učitelj entuziast v pridobivanju znanja, idej in veščin ter bo razumel vrednote učencev kot ekspert za učinkovito učenje in kritično mišljenje, ker bo spodbujal učence k vprašavanju po lastnem odnosu do sveta. Znal bo uporabljati različne organizacijske stile v razredu. Tej viziji se približujejo naše alternativne šole (waldorfska, ali šola z elementi pedagogike Montessori), osnovne šole, ki uporabljajo model W. Glasserja itd.

5. Literatura

- Barle Andreja, 1993: Value education in Slovenia. In: Valucin Europe. Paris, Unesco.
- Barle Lakota Andreja, ured., et al., 1997: Kurikularna prenova. Zbornik. Ljubljana, Nacionalni kurikularni svet.
- Bluestein Jane, 1997: Disciplina 21. stoletja. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo.
- Boud David, 1997: The Challenge of Problem-based Learning. London, Kogan Page.
- Farnen Russell F., 1990: Integrating Political Science, Education and Public Policy. International Studies in Political Education 4. International Perspectives on Decision-Making, Systems Theory and Socialization Research. Frankfurt, Bern, New York.
- Glasser, William, 1994: Dobra šola - vodenje učencev brez prisile. Radovljica, Regionalni izobraževalni center.
- Gobec Dora et al., 1991: Inoviranje osnovne šole. Cilji, funkcije in naloge osnovne šole. Inovacijski raziskovalni projekt. Poročilo o prvi fazi raziskovanja. Ljubljana, Pedagoški inštitut, Pedagoška fakulteta, Univerza Maribor-Pedagoška fakulteta, Zavod RS za šolstvo.
- Gardner Roy et al., 2000: Education for Values. Morals, Ethics and Citizenship in Contemporary Teaching. London, Kogan Page.
- Golli Danica, 1982: Vplivi na izbiro smeri v izobraževanju učiteljev. Raziskovalni projekt: Razvoj sistema usposabljanja vzgojnoizobraževalnih delavcev. Ljubljana, Pedagoški inštitut.

- Hamann Bruno, 2000: Paedagogische Anthropologie. 3. Auflage. Bad Heilbrunn. J. Klinkhardt.
- Jurman Benjamin, 1999: Kako narediti dober učbenik na podlagi antropološke vzgoje. Ljubljana, Jutro.
- Kobal Darja, 2000: Temeljni vidiki samopodobe. Ljubljana, Pedagoški inštitut.
- Kolenc Janez, ured. et al., 2000: Človek in kurikulum. Ljubljana, Družina.
- Marentič-Požarnik Barice, 1998: Kako pomembna so pojmovanja znanja, učenja in poučevanja za uspeh kurikularne prenove? Sodobna Pedagogika, 1998, 4, str. 360-370.
- Marentič Požarnik Barica, 2000: Psihologija učenja in poučevanja. Ljubljana, DZS.
- National Commission on Education, 1993: Learning to succeed. London, Heinemann.
- Nacionalni kurikularni svet, 1998: Obvezne izbirne vsebine. Učenje učenja, Področna kurikularna komisija za gimnazije.
- Novak Bogomir, 1989: Spremembe v značaju dela in pojmovanje vzgoje; Permanentno izobraževanje pedagoških delavcev v osnovnem in srednjem izobraževanju. Ljubljana, junij 1989 (1. del). 286 strani + priloge. Ljubljana, Pedagoški inštitut.
- Novak Bogomir, 1995: Homo educandus v naši novi kulturi. Anthropos 27, št. 1-2, str. 77-90.
- Novak Bogomir, 1995: Šola na razpotju. Radovljica, Didakta.
- Novak Bogomir, 1998: Oblikovanje partnerstva med šolo in družino. V: Žerovnik Angelca (ured.): Družina - šola. Ljubljana, Družina - Pedagoški inštitut. Str. 11-32.
- Novak Bogomir, 1999: Vrednote v edukaciji. Anthropos 31(1999), št. 4-6, str. 243-252.
- Novak Bogomir, 2000: Impact of the Changing School Paradigm on the Newly Set Goals of Science Teaching. In: Šulcova Renata (Ed., 2000): Science and Technology Education in New millenium. 3rd IOSTE Symposium for Central and East European Countries. Prague, Czech Republic June 15-18, PERES Publishers, Pages 42-45.
- Novak Bogomir (2000): To Change The Slovenian Teacher Education Model From Particulate Into Integrative. In: anthropological Notebooks, 200, No. 1, pp. 139-150.
- Novak Bogomir, Planinšič Gorazd, 2000: Vloga Hiše eksperimentov pri izobraževanju učiteljev. V: Vzgoja in izobraževanje, l. 31, št. 4, str. 4-11.
- Oelkers Juergen, 1995: Schulreform und Schulkritik. Wuerzburg, Ergon.
- Ogbu John, 1989: Pedagoška antropologija. Zagreb, Školske novine.
- Pediček Franc, 1972: Vzgoja kot družbena funkcija. V: Drugi posvet slovenskih pedagogov. Zbornik. Ljubljana, Zveza pedagoških društev Slovenije. Str. 99-110.
- Pediček F. et al., 1990: Šola v političnem pluralizmu. zbornik razprav. Ljubljana, Marksistični center CK ZKS.
- Pediček Franc, 1998: Ob prenovi šole. Kritični pedagoški pogledi. Ljubljana, Jutro.
- Pivac, 1995: Šola v svetu sprememb. Nova Gorica, Educa.
- Svetina Janez, 1992: Znamenja časov in šola. Radovljica, Didakta.
- Štrajn Darko, 1998: Družbene spremembe in izobraževanje. V: Štrajn Darko (ured.): Družbene spremembe in izobraževanje. Ljubljana, Laserprint, str. 27-46.

Poročilo z mednarodne znanstvene konference Slovenski prispevek na mednarodni znanstveni konferenci v Pragi – december 2002: Slovensko Društvo T. G. Masaryk in drugi slovenski predstavniki na mednarodni znanstveni konferenci z naslovom "Čehi in Nemci v konceptih in politiki T. G. Masaryka" (Praga, 6. 12. 2002)

VELKO S. RUS

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

Masarykov inštitut Akademije znanosti Češke republika (AV ČR) je na začetku decembra 2002 (6. 12. 2002) organiziral mednarodno znanstveno konferenco z naslovom "Čehi in Nemci v konceptih in politiki T.G. Masaryka". Konferenca se je udeležilo več kot 24 referentov iz šestih evropskih držav, večinoma univerzitetnih učiteljev oz. znanstvenikov z različnih nacionalnih akademij znanosti. Nekateri predstavniki slovenskega Društva T. G. Masaryk, ki s predstavniki Masarykovega inštituta Akademije znanosti Češke republike sodelujejo skoraj deset let, so bili prav tako povabljeni na konferenco. (Ustanovitelj in izjemno uspešni predsednik slovenskega Društva T.G. Masaryk za filozofsko antropologijo, za etiko ter sodelovanje družboslovnih in humanističnih strok, je bil od l. 1995 do l. 2002 dr. Vojan Rus, ki je do leta 2000 v Ljubljani izpeljal nekaj zelo obiskanih, uspešnih in redko interdisciplinarnih simpozijev, v Češki republiki pa na različnih mednarodnih znanstvenih konferencah nastopil s predstavitvami, ki so izzvale veliko zanimanje v Evropi in širše (kasneje so bile objavljene v različnih edicijah AV ČR). Dovolim si celo izraziti trditev, da je celotna dejavnost slovenskega Društva T.G. Masaryk v času dr. Vojana Rusa kot predsednika društva predstavljala s trajnim učinkom povezano afirmacijo slovenske znanosti in v marsičem prispevala k pozitivni podobi in odnosu do Slovenije v tistih mednarodnih razsežnostih, ki so za nas še posebej pomembne). – Avtor pričujočega prispevka pa je tudi član mednarodnega združenja T.G. Masaryk, ki je bilo l. 1994 v Liblicah ustanovljeno ravno na iniciativo dr. Vojana Rusa in kar je ob ustanovitvi na osebem sprejemu pri gospodu Vaclavu Havlu, tedanjem predsedniku Češke republike, posebej poudaril prof. dr. Jaroslav Opat, takratni direktor Masarykovega inštituta AV ČR). Dr. Vojan Rus je v letu 2002, kljub izjemnim uspehom dotedanjega dela, kot predsednik Društva T. G. Masaryk iz znanih razlogov odstopil).

Ime T.G. Masaryka ima v Sloveniji sicer še poseben pomen, in sicer kot skupni imenovalec nekaterih za slovensko zgodovino oz. identiteto (zelo) pomembnih ljudi, dogodkov in "zapuščin". Masarykovo ime je v Sloveniji povezano z nekaterimi za slovensko identiteto in zgodovino bistvenimi pojavi, od Mihajla Rostoharja, intelektualcev masarikovcev, Sokola (ki, mimogrede, v Sloveniji leta 2003 slavi 140. letnico ustanovitve t.i. Južnega Sokola, ustanovljenega l. 1863), do ustvarjalca takih dimenzij, kot je bil Plečnik, ki mu je T.G. Masaryk v Pragi ponudil življenjsko kreativno priložnost in možnost izjemne mednarodne uveljavitve). Uradno vabilo za udeležbo na omenjeni mednarodni konferenci v Pragi pa je s strani Masarykovega inštituta AV ČR dobilo še šest mladih strokovnjakov oz. znanstvenikov iz Slovenije: omenjena vabila s strani AV ČR so bila tudi posledica prizadevanja in aktivnosti, ki jih je – (v okvirju projekta bolj ali manj zveznih zaporednih izmenjav na relaciji Ljubljana – Praga) – z nekaterimi predstavniki Inštituta za psihologijo AV ČR v Pragi v obdobju od konca maja 2002 do konca oktobra 2002 izpeljal dr. Velko S. Rus.

Gre za mlade strokovnjake in znanstvenike, ki se ukvarjajo s področji zgodovine, sociologije in filozofije (dr. Andrej **Pančur**, mag. Martin **Premk**, podiplomski študenti Milan **Likič Guček**, (ki se kot soavtor konference zaradi opravičenih razlogov ni mogel udeležiti), Marko **Habjan** in Kristjan **Verbič** ter univ. dipl. zgodovinar Aleksander **Lavrenčič**). S svojim dosedanjim delom, pa tudi z udeležbo na simpozijih slovenskega Društva T.G. Masaryk, so dokazali pripravljenost in zmožnost spoprijeti se z zahtevnimi vprašanji, pogosto izrazito interdisciplinarnega značaja. Nekateri med njimi so doma tudi na področju socialne psihologije, nekateri so v različnih skupnih delovnih projektih sodelovali že pred leti (Milana Likiča Gučka in Aleksandra Lavrenčiča je npr. v svojem poročilu o mednarodnem simpoziju, ki je bil leta 1996 v Ljubljani posvečen Mihajlu Rostoharju, v eni od tedanjih števil Vestnika Univerze v Ljubljani omenil tudi dr. Vid Pečjak). Tokrat so se skupaj z dr. Velkom S. Rusom kot povabljeni udeležili znanstvene konference na AV ČR v Pragi, in sicer na prijazno vabilo prof. dr. Marie Neudorflve, glavne organizatorke omenjenega srečanja.

Prevladujoč zelo pozitivni vtis strokovnega oz. znanstvenega nastopa na omenjeni konferenci, ki so ga izrazili tudi prireditelji, naj dopolnim s podatkom, da se je skupina skorajda v celoti financirala sama, saj je šlo za tolikšno število udeležencev, da jim sicer izjemno prijazni gostitelji vsem niso mogli kriti različnih stroškov. Precejšnja ugodnost je bilo že polpenzijsko bivanje v prijazni hiši, sicer v lasti AV ČR, ki nam je prostore v hiši rezervirala in ponudila pod resnično zelo ugodnimi finančnimi pogoji.

Simpozij je potekal v eni od dvoran sedeža Akademije znanosti Češke republike, v skorajda samem središču Prage, ki je v prvi polovici decembra 2002 dihala in žarela v predbožičnem in prednovoletnem utripu. Posledic katastrofalnih poplav iz poletnih mesecev ni bilo (več) zaznati ne v mestu, ne pri ljudeh, čeprav so povzročilo ogromno škodo, slišati je bilo, da celo eno največjih v znani češki zgodovini.

Končno je bil naš obisk Prage v tem času verjetno prvi obisk kakšne slovenske strokovno/znanstvene delegacije neposredno po tem, ko smo bili v istem mestu deležni vabila v NATO, ki skupaj z EU predstavlja pozitivno perspektivo evroatlantskih integracij.

Sam simpozij je potekal pretežno v nemškem oz. angleškem jeziku. Uvodno besedo je imela gospa profesor Eva Broklova iz Masarykovega inštituta AV ČR, prvi in *dejansko uvodni referat* na tako pomembni mednarodni konferenci pa je imel **dr. Andrej Pančur** z Inštituta za novejšo zgodovino iz Ljubljane. Tovrstna čast, ki kaže na prepoznaven nastajajoč ugled mladega in perspektivnega znanstvenika, je omenjenemu referentu pripadla že v času priprav na konferenco, ko je bil njegov referat s strani organizatorjev ocenjen kot izjemno kakovosten.

Veliko pozornosti je pritegnil tudi na konferenci sami. Andrej **Pančur** je namreč predstavil govor T. G. Masaryka v o češkem državnem pravu, ki ga je imel v avstrijskem državnem zboru 18. novembra 1892. Na njegov govor se je ostro odzval nemški poslanec Max Menger, ki je vse privrženca češkega državnega prava označil za veleizdajalce. Ta obtožba je spodbudila silno nasprotovanje predvsem slovanskih poslancev, med drugim tudi Slovencev. Avtor je na podlagi teh dogodkov ugotovil, da so Slovenci Masaryka in Čehe podprli le zato, ker so iz nacionalnih razlogov nasprotovali Nemcem. Slovenci in Čehe je namreč združevalo prizadevanje za nacionalno emancipacijo in s tem na prvi pogled skupen boj proti Nemcem. Nikakor pa se Slovenci niso navduševali nad češkim državnim pravom, ki ni bilo v skladu z naravnim pravom Združene Slovenije. Dogodke, povezane z Masarykovim govorom, lahko tako pravilno razumemo le na podlagi analize nepomirljivih nacionalnih nasprotij v habsburški monarhiji.

Marko **Habjan**, Milan **Likič Guček** in Martin **Premk** so bili soavtorji prispevka z naslovom *Beneševi dekreti, avnojski sklepi in Masaryk (tudi) z vidika nekaterih postmodernističnih pogledov*. Avtorji so primerjali avnojske sklepe, Beneševe dekrete in njihovo

povezanost z Masarykom in češko nemškimi odnosi. Prikazali so nastanek in razvoj Antifašističnega sveta nove Jugoslavije (Avnoj-a) in medvojni razvoj Avnoj-a do ustanovitve nove Jugoslavije. Nato so pozornost posvetili okoliščinam in času sprejetja avnojskih sklepov jeseni 1944, pa tudi posledicam sprejetja sklepov za Nemce v Jugoslaviji in v Sloveniji, zlasti za njihovo lastnino. Avnojske sklepe so primerjali z Beneševimi dekreti, podobnimi ukrepi proti Nemcem na Češkoslovaškem, ki so bili sprejeti takoj po drugi svetovni vojni. Relevantnost avnojskih sklepov in Beneševih dekretov v današnjem času so skušali osvetliti tudi z vidika nekaterih postmodernističnih teorij, upoštevaje raznolikost pogledov in različne dileme, ki se v zvezi z omenjenimi temami pojavljajo.

Kristjan Verbič, ki je kot referent prav tako vzbudil pomembno zanimanje udeležencev, se je v prispevku *Vloga Slovanov v Evropi* osredotočil na opredelitev vlog, ki so bile Slovanom namenjene in pripisane od zunaj, torej s strani drugih ljudstev in narodov. Njegov namen je predvsem ugotoviti, v kolikšni meri so le-ti določali in vplivali na usodo najštevilnejšega evropskega ljudstva ter posledično opozoriti, kolikšen je lahko ta vpliv v prihodnje. Pri tem se je omejil na iskanje zgovornih dejstev in vzporednic v preteklem stoletju, pri čemer se je delno oprl na presenetljivo aktualno in zgovorno Masarykovo delo *Nova Evropa*. Široko zastavljena raziskava – (od Habsburžanov, Bismarcka, Wilsona in Lenina, prek Hitlerja, Stalina, de Gaula in vse do Busha, Havla in papeža Janeza Pavla II ter dogajanja v zvezi z NATO in EU) – ga je pripeljala do pomenljive ugotovitve. Izkaže se namreč, meni Verbič, da je po koncu hladne vojne, podobno kot po koncu prve in druge svetovne vojne, ponovno v ospredju zagotovitev stabilnosti v Srednji in Vzhodni Evropi. Verbič se boji, da ne bi bili znotraj EU spet vzpostavljeni odnosi podrejenosti in nadrejenosti, sistemski konflikti, dve Evropi ipd. "V tej luči mi nekako zlovešče odzvanja pregovor "v tretje gre rado", zato v prihodnosti upam predvsem na boljše sodelovanje vsaj v Srednji Evropi in med Slovani; sodelovanje naj bo naša prioriteta vloga," zaključuje Verbič.

Aleksander Lavrenčič je v svojem prispevku z naslovom *Češko – nemški – avstrijski odnosi in vprašanje izгона sudetskih Nemcev v oddajah TV Slovenja* med drugim poudaril, da je TV Slovenija od januarja leta 1993 do septembra 2002 v dnevnoinformativnih oddajah (TV dnevnik, Odmevi) 173 krat poročala o političnih in pravnih odnosih Republike Češke z drugimi državami. Največkrat (66 krat) je televizija poročala o slovensko čeških medvladnih in političnih odnosih, od drugih držav pa je največkrat zastopana Avstrija (22), Nemčija (16), Slovaška in ZDA (11), Vatikan (9), Rusija (8), Poljska in Madžarska po šestkrat. Petkrat so bile objavljene vesti o odnosih med Češko republiko in Evropsko unijo ter trikrat vesti o odnosih Češke z zvezo NATO. Med šestnajstimi prispevki, ki poročajo o češko nemških odnosih, jih deset obravnava temo Beneševih dekretov in izгона sudetskih Nemcev, štiri prispevki pa obravnavajo isto vprašanje v odnosih med Češko in Avstrijo. Večina prispevkov o avstrijsko čeških odnosih obravnava pritisk Avstrije na Češko zaradi jedrske elektrarne Temelin (16 prispevkov). V oddajah "Mednarodna obzorja", kjer so predstavljene zunanje-politične teme, je bila Češka monotematsko obravnavana trikrat. Poročanje slovenske nacionalne televizije o tej temi je zaradi zgodovinskih okoliščin, ki pogojujejo tudi politična stališča na obeh polih slovenske politike, nagnjeno k zagovarjanju češkega pogleda na dogodke po drugi svetovni vojni. Lavrenčič je skušal oceniti tudi zahteve avstrijskih svobodnjakov po razveljavitvi avnojskih sklepov. Skliceval se je na oddajo, ko je kot gost v studiu v oddaji "Odmevi" spregovoril zgodovinar dr. Dušan Nečak s Filozofske fakultete v Ljubljani. Glede zahtev avstrijskih svobodnjakov, ki zahtevajo razveljavitve avnojskih sklepov in Beneševih dekretov, ne pa tudi potsdamskih sklepov, je Lavrenčič povzel Nečakove izjave, da se v visoko politiko, Potsdam in zaveznike Haider ne upa drezati, v Slovenijo in Češko pa si upa. Povzel je tudi Nečakovo mnenje, da je največje kratenje pravic vojna. To, kar se je

zgodilo Nemcem, je seveda žalostna posledica tega velikega kratenja človekovih pravic, ki se mu pravi vojna.

Dr. Velko S. Rus se je najprej posvetil analizi Masarykovih splošnih vrednotnih orientacij, povezanih tudi z vprašanji kulture, demokracije, naroda, mednarodnih odnosov ipd. Iz tega splošnega in hkrati multidisciplinarnega okvirja je nato postopoma izpeljeval Masarykove poglede in dejavnosti v zvezi s češkim in nemškim narodom oz. češko – nemškimi odnosi. Opozoril je, da so ti pogledi pri Masaryku neločljivi od njegovih splošnih vrednotnih orientacij. Razčlenil je raznolikost vidikov (zgodovinskih, socialno filozofskih, socioloških, pa tudi psiholoških), ki jih je Masaryk upošteval pri analizi že omenjene problematike in posebej opozoril na tiste navedbe v Masarykovih delih, ki kažejo tudi na izrazito pozitiven odnos nekaterih izjemno pomembnih ljudi iz nemške zgodovine do Čehov in njihove kulture. V. S. Rus je med drugim opozoril, da je sodobna nemška država stabilna demokracija, ki uspešno kontrolira posamične, zelo manjšinske težnje različnih skrajnežev. Zato so njeni sodobni pogledi v marsičem zelo podobni zelo aktualnim Masarykovim pogledom na narodna in mednarodna vprašanja.

Kot posebno pozitivno kakovost velja omeniti raznolikost oz. pluralizem pogledov, ki so se v "slovenski delegaciji" oblikovala v zvezi s posamičnimi vsebinskimi vprašanji. Omenjeni pluralizem je prišel do izraza pred, med in po konferenci. Tovrstna raznolikost oz. različnost je bila v slovenskem Društvu T.G. Masaryk tudi doslej ena njegovih nabolj temeljnih značilnosti.

Zelo smo (bili) veseli, ker je v Pragi za nas našel čas tudi slovenski veleposlanik v Pragi, cenjeni gospod **Drago Mirošič**, ki je izjemno prijazno in z zanimanjem prisluhnil tako problematiki decembrske konference, kot tudi dosežkom skoraj desetletnega sodelovanja med slovenskim Društvom T. G. Masaryk ter Masarykovim inštitutom AV ČR, oz. dosežkom intenzivne zaporedne izmenjave aktivnosti, ki je v času od konca maja do konca oktobra 2002 potekala z Inštitutom za psihologijo AV ČR, ki ga je predstavljal direktor njegove praške veje dr. Daniel Heller, ki se ukvarja tudi z zgodovino psihologije in psihologijo predava tudi na Oddelku za psihologijo Karlove univerze v Pragi. Pričujoči prispevek pa znova izrabljam kot priložnost, da se gospodu veleposlaniku R Slovenije v Pragi, **Dragu Mirošiču**, v imenu vseh članov slovenske delegacije še enkrat iskreno zahvalim za celotno zadržanje in odnos, s katerim je na vse nas naredil resnično zelo ugoden vtis.

Zelo pozitiven vtis, ki ga je s svojimi strokovnimi oz. znanstvenimi nastopi v praškem okolju Akademije znanosti Češke republike pustila celotna skupina, pa pušča v slovenskem okolju odprta nekatera še neodgovorjena vprašanja. Ena se nanašajo na nezadostno domače priznanje, razumevanje in podporo za delo slovenskega Društva T. G. Masaryk, druga pa na to, zakaj tako mladi in (že) do te mere uveljavljeni mladi strokovnjaki in znanstveniki tudi v Sloveniji nimajo ugodnejših možnosti za delo na področjih, kjer so začeli s svojim mednarodnim uveljavljanjem. Končno v Sloveniji le ni tako veliko tako generacijsko mladih skupin, ki bi dobivale tudi vabila tujih akademij znanosti in ki bi s svojim delom že dalj časa dokazovala interdisciplinarno vpetost v nekatere nacionalno (zelo) pomembne teme, povezane zlasti s T.G. Masarykom kot že omenjenim skupnim imenovalcem za Slovenijo pomembnih ljudi, pojavov in dogodkov. (O omenjeni konferenci ter o slovenski udeležbi oz. o slovenskih udeležencih so bili na začetku februarja 2003 na kratko (pisno) seznanjeni tudi predstavniki SAZU in Univerze v Ljubljani).

Udeležba na omenjeni konferenci je pokazala še vedno živo prisotnost slovenskega Društva T.G. Masaryk v domačem in v mednarodnem duhovnem, strokovnem in znanstvenem "prostoru". Zanj značilni poskusi povezovanja psihologije, družboslovja in humanistike še vedno odpirajo nove možnosti novim mladim ljudem, ki se lahko s tovrstnimi projekti tudi mednarodno dokazujejo.

INTENCIONALNOST IN ONTOLOGIJA – Razprave o filozofiji Franza Brentana. Bojan Žalec (ured.) ŠOU, Študentska založba, Ljubljana 2002

VOJO STRAHOVNIK

Nedavno je pri Študentski založbi v okviru knjižne zbirke Claritas izšel zbornik prispevkov oziroma razprav o filozofiji Franza Brentana, o njenem preteklem in sedanjem vplivu tako širše kot tudi s posebnim ozirom na slovenski prostor. Zbornik prinaša prispevke šestih slovenskih avtorjev (dr. Bojana Žalca, dr. Franeta Jermana, dr. Andreja Uleta, dr. Matjaža Potrča, dr. Deana Komela in dr. Cvetke Tóth) in je nastal na osnovi simpozija z naslovom "Brentanova ontologija". Ta je bil oktobra 1998 organiziran ob priložnosti izdaje slovenskega prevoda osrednjega Brentanovega dela s področja ontologije *Kategorienlehre*,¹ ki je bil prvi prevod v slovenščino kake Brentanove knjige. Kot je zborniku ob rob zapisal urednik Bojan Žalec, gre za knjigo, ki "kot prva med slovenskimi deli natančneje primerja in vmešča Brentanovo filozofijo v kontekst fenomenologije (Husserl, Heidegger), analitične filozofije (Wittgenstein, Moore), realistične ontologije (Hartmann), predmetnostne teorije (Meinong) ter predvsem slovenske filozofije."

Uvodni prispevek Bojana Žalca o pomenu in vplivu Brentanove misli je kratek prikaz vidikov pomembnosti tega misleca ter njegovega odločilnega in neposrednega vpliva na različne smeri in šole filozofije, kot so Stumpfova protoznanost, empirično utemeljena psihologija, fenomenologija in predmetnostna teorija. Posebej je izpostavljen pomen graške šole Alexiusa Meinonga, ki jo s Slovenci in slovenskim prostorom vežejo vsaj tri imena. Ta so France Veber (1890-1975), Ernest Wenceslaus Schwarz (1878-1938) in Ernst Mally (1879-1944). Prispevek tako predstavlja dragocen drobec v poznavanju izvorov najpomembnejšega dela slovenske filozofske tradicije – filozofije Franceta Vebera.

Temu uvodnemu prispevku sledi osrednji del zbornika s sedmimi prispevki, ki se drug za drugim dotikajo različnih aspektov Brentanove filozofije in njene dediščine. Prvi je prispevek na žalost že pokojnega zaslužnega profesorja doktorja Franeta Jermana, kateremu je zbornik tudi posvečen. Jermanov prispevek nosi naslov *Brentanova spoznavna teorija in njegova ontologija*. V njem si avtor kot izhodiščno točko članka izbere problematiko povezave psihologije in filozofije preko odnosa med ontologijo in spoznavno teorijo. Pri slednji je Brentano izhajal iz humovstva, medtem ko ima osrednji pomen za prvo Brentanovo ukvarjanje s pojmom bivajočega pri Aristotelu in vprašanje izgradnje sistema kategorij. Avtor dokazuje, da je prav v razrešitvi tega odnosa ključ za razumevanje Brentanove misli in še posebej za enega njegovih najpomembnejših del – *Psihologije z empiričnega vidika*. Fenomenalna oziroma z drugimi besedami intencionalna eksistenca je različna od fizične eksistence, in tako je zdaj vzpostavljena tudi razlika med psihičnimi in fizičnimi pojavi. Vendar imamo do slednjih dostop zgolj

¹ Brentano, Franz. *Nauk o kategorijah* (prevod B. Žalec, prevod izdajateljevih opomb T. Pihlar) ŠOU, Študentska založba, Ljubljana 1998.

posredno, preko analize predstav kot osnovne vrste psihičnih pojavov. To, zaključil Jerman, je osrednja točka Brentanovega prehoda iz psihologije v ontologijo.

Naslednja razprava v zborniku je razprava Bojana Žalca z naslovom *Oris Brentanove ontologije*. Ta prinaša prikaz razvoja osrednjih točk Brentanove ontologije, njihov pomen za kasnejšo, predvsem analitično, filozofijo ter njihovo kritiko. Brentano je vstopil v ontologijo že s svojo, tudi med zgodovinarji filozofije dobro poznano in cenjeno, disertacijo z naslovom *O mnogoterem pomenu bivajočega po Aristotelu* iz leta 1862, ki ostaja nespregledljiv vir za vsakogar, ki se hoče ukvarjati z Aristotelovo filozofijo. Žalec pokaže tudi, da delo ni pomembno zgolj kot razlaga Aristotelove ontologije, ampak jo tudi dopolni in utrdi, hkrati pa je pomembna osnova za kasnejša Brentanova razmišljanja o ontologiji. Tu se kot osrednji pokažeta dve temi – to sta nauk o kategorijah in mereologija kot nauk o delu in celoti. Prav slednja je točka največjega razhajanja oziroma razlikovanja med Brentanom in Aristotelom. Če je pri Aristotelu hkratni dejanski obstoj tako celote kot njenega dela izključen, za Brentana obstajajo tako celote kot njihovi deli. Prav tako ima v nasprotju z Aristotelom Brentano bivajoče za sinonim – enotni pojem, ki zajema vse bitnosti. Seveda je lahko ta pojem uporabljen tudi širše, vendar v tem primeru zaidemo na polje jezikovnih fikcij.

Naslednja pomembna točka, ki jo obravnava Žalec, je Brentanovo razlikovanje med dvema vrstama predikacij, med pravimi in nepravimi, in še posebej znotraj prvih razlikovanje med substancialnimi in akcidentalnimi. Po podrobni analizi Žalec sklene, da ima pri Brentanu substanca dve funkciji: kot prvo je nosilec atributov in kot drugo je tista, ki individuirá posamezne bitnosti.

Prispevek Matjaža Potrča prinaša prav kritiko tega dela Brentanove ontologije, posebej njegovega razumevanja odnosa med substancami in akcidencemi in med celoto in njenimi deli. Avtor uvršča brentanovsko ontologijo v širšo vrsto, kakor sam pravi, "ontologij dveh kategorij". V osrčju te skupine ontologij leži predpostavka, da je vse, kar obstaja, oziroma da so vse stvari sestavljene iz dveh vrst kategorij, substanc in njim pripadajočih akcidencev oziroma lastnosti, pri čemer so slednje razumljene kot univerzalijske. Brentano seveda ni tipičen predstavnik te skupine ontologij, saj je sporočilo njegove reistične teorije jasno – obstajajo samo stvari in odnos med substanco in akcidencemi moramo razumeti na način, da je substanca edini pravi del akcidence, skupaj tvorita eno stvar. Vseeno ga Potrč uvrsti med ontologije dveh kategorij, ker naj bi prevzel metafiziko te vrste ontologij.

Potrč postavi tej skupini nasproti ontologijo ene kategorije in bralcem kot ontološko stališče te vrste ponudi gmotni materializem (tudi parmenidovski materializem). Ta v splošnem trdi, da obstaja samo Eno, zgolj ena stvar, ki sama nima delov. To Eno, lahko mu rečemo tudi gmota, je zelo kompleksno in dinamično ter združljivo s širšo naturalistično sliko sveta, torej sveta, kot ga preučuje znanost (predvsem naravoslovna). To, kar v svetu okoli nas zaznavamo sicer kot običajne in posamezne predmete, so zgolj strdki v tej gmoti, ki jim ni mogoče določiti natančnih meja, ker bi to pomenilo, da bi jih tako lahko izdvojili kot dele gmote. S tem se izognemo tudi problemu nejasnosti. Glavna Potrčeva naloga sicer ostaja, kako pokazati, da je ta ontologija ene kategorije pravilnejša in primernejša od ontologij dveh kategorij, torej tudi Brentanove, in končno tudi zavreči ontologije dveh kategorij. Zaradi omejenega prostora bom navedel le glavno smer Potrčevega argumentiranja: Substanc ni. Ni akcidence oziroma lastnosti. Ni stvari. Ni delov in celot: mereologija nima prav. Ni meja. Obstaja Eno: parmenidovska dinamična gmota. Argument je treba brati seveda kot prehod od ontologij dveh kategorij in njihovega kritičnega pretresa k sklepu, ki pomeni že zgraditev nove ontologije.

Sledi prispevek Andreja Uleta z naslovom *Stanja stvari in dejstva pri Brentanu in Wittgensteinu*. V njem avtor primerja Brentanove in Wittgensteinove poglede na

ontološki status stanj stvari in dejstev. To razpravo dopolnjuje delo, ki se ukvarja s pojmom logičnega prostora pri Wittgensteinu. Avtor pokaže, da je Brentanu in Wittgensteinu skupno to, da v nekem smislu zavračata obstoj stanj stvari in dejstev kot posebnih in avtonomnih bitnosti poleg stvari samih. Stanja stvari so vezana na jezikovnost, zato jim je težko pripisati predjezikovni ontološki status. Za Brentana so tako stanja stvari in dejstva podobna mišljenim bitnostim. Zelo zanimiva je tudi avtorjeva izpostavitve Brentanovega namiga, da bi lahko stanja stvari razumeli kot neke vrste "dialoške" bitnosti, kjer ni primarna trditev, temveč razmerje med vprašanjem in odgovorom. V "paketu" Brentano – Wittgenstein predstavlja slednji za Uleta večjo uganko glede razprave o obstoju stanj stvari in dejstev. Na začetku *Traktata* namreč Wittgenstein pravi, da je svet celota dejstev oziroma stanj stvari. Celotna Uletova diskusija gre v smeri pojasnjevanja, da bi pravilno razumeli to trditev, ki postavlja obstoj dejstev in stanj stvari kot kompleksov celo pred obstoj stvari. Ule ugotavlja, da ni tako, da je to le posledica Wittgensteinovega ponekod nejasnega izražanja in napak njegovih interpretov. Obstoj dejstev je treba tako razumeti kot obstoj v logičnem svetu oziroma prostoru. Tukaj avtor kritizira tudi Simonsovo razlago obstoja dejstev in stanj stvari pri Wittgensteinu in Brentanu. Izvor Simonsovih napak so njegova mereološka pojmovanja, kjer poskuša povezati Wittgensteina z Brentanom. "Podrobnejši pregled Simonsovega "brentanovskega" tolmačenja *Traktata* pokaže, da "živi" od temeljne zamenjave stanj stvari in stvari, namreč od zamenjave "obstoječih stanj stvari" z "obstoječim", tj. s stvarmi." (90)² Obstoječa stanja stvari so torej le množica, ki tvori prostor možnosti oziroma logični prostor jezika.

Naslednja je razprava Deana Komela z naslovom *Misel Franza Brentana in ontološke perspektive Husserlove in Heideggrove fenomenologije*. Avtor v njej raziskuje Brentanov vpliv na Husserla in podrobneje tudi na Heideggra, s posebnim ozirom na odnos med fenomenologijo in ontologijo. Kljub Heideggrovemu (mladostnem) navdušenju nad zgoraj že omenjeno Brentanovo disertacijo *O mnogoterem pomenu bivajočega pri Aristotelu*, pa avtor trdi, da je Heideggra na "pot obravnave vprašanja biti" (110) napotil oziroma usmeril pravzaprav Husserl, ki je v novi luči pretresel Brentanova razmišljanja o intencionalnosti in nadalje o klasifikaciji psihičnih fenomenov. Husserl se je namreč preko obravnave kategorialnega zrenja na nov, bolj notranji način približal razmerju ontologija – fenomenologija, to dejstvo pa je predstavljalo tudi osnovo za razvitje Heideggrove misli, da je ontologija možna samo kot fenomenologija. Husserlova izhodišča, pravi Komel, Heidegger radikalizira in preobrne v smeri ontološke diference, ki sama ni kategorialno predstavljiva. In kje ostaja smisel ukvarjanja s kategorijami? Avtor ta smisel postavlja v "skrivno prepletenost jezikovnosti in temporalnosti bivanjskega izkustva, ki je zaposlovala Heideggra tudi še po Biti in Času." (115)

Temu prispevku sledi še eden, ki se dotika Brentanovega vpliva in pomena za kasnejšo filozofijo. Tokrat je ta vez manj izrazita kot pri Husserlu in Heideggru, saj si avtorica Cvetka Tóth v članku z naslovom *Obrat k ontologiji* za osrednji predmet obravnave izbere filozofijo Nicolaia Hartmanna. Ta, pravi avtorica, ni nikdar veljal za popularnega filozofa, zato je njegov vpliv ostal individualen in ne moremo govoriti o njegovi filozofski šoli. V njegovi misli je zelo pomembno poudarjanje, da se moramo v filozofiranju vrniti k ontologiji. Med spoznanjem in bivajočim oziroma svetom ima slednji prvotno mesto. Šele preko ontologije je možno v celoti razumeti bistvo spoznanja. V ta proces vstopajo tri filozofske metode; fenomenologija, ki s t.i. naravnega stališča opisuje fenomene in spoznava kar najširše in najbolj odprto, sledi ji aporetika, ki

² Vse navedbe brez ostalih oznak se nanašajo na strani v zborniku.

ugotavlja probleme in zastavlja vprašanja, ter na koncu teorija, ki poskuša te probleme reševati in odgovarjati na vprašanja. Osnovno ontološko vprašanje je za Hartmanna vprašanje o bivajočem kot bivajočem, njegovo izhodišče pa je naravni realizem. K temu vprašanju je potrebno pristopiti kritično in se izogibati preuranjenim rešitvam. Šele iz tako oblikovane ontologije sledijo posledice za metafiziko, medtem ko moramo nasprotni vpliv zavrniti. Tóthova pravi, da je "naloga ontologije po Hartmannu, da sledi temu, kar je *intentio recta*, tj. po njegovi razlagi *naravno stališče do predmeta*. To vključuje najbolj neposredno usmerjenost subjekta na vse, kar ga obkroža in kar srečuje, do sveta – in del tega tudi subjekt sam je –, skratka, gre za povsem temeljno stališče že v vsakdanosti, in ostaja dosmrtno." (124) S takimi izhodišči, z zavrnitvijo Husserlovega pojmovanja intencionalnosti in z obratom k posebstvu, pravi avtorica, je Hartmann na sledi nove ontologije.

Zbornik zaključuje še ena razprava Bojana Žalca. Tokrat spregovori o povezavi med mislijo Franza Brentana in mislijo Franceta Vebera. To, zadnje besedilo v zborniku zaokrožuje razmišljanja o Brentanu in njegovi filozofski zapuščini s tem, ko le to poveže z vebrovsko tradicijo. Avtor na začetku sam pravi, da predstavlja ta članek precis njegove knjige *Reprezentacije*,³ ki je v največji meri, poleg Husserlu in teoriji lika, namenjena prav Brentanu in Vebru. Osrednji pojem Žalčeve knjige, ki nosi podnaslov *Od pojavov k stvarnosti*, je naperjenost zavesti oziroma intencionalnost, širše pa knjiga prinaša sistematičen pregled dela filozofije in filozofskih problemov, ki so se odpirali z začetki Brentanove filozofije in ki ostajajo aktualni še danes. Besedilo v zborniku je krajši in bolj živahjši, v smislu razumljivosti širšemu krogu bralstva, povzetek omenjene knjige. Avtor začenja z obravnavanjem brentanove filozofije s posebnim poudarkom na mereologiji in ontologiji. Sledi obrat k teoriji lika in njenim najpomembnejšim predstavnikom, Meinongu, Christianu von Ehrenfelsu in Husserlu. Knjigo in razpravo končuje podrobna in dragocena obravnava filozofije Meinongovega učenca Franceta Vebera, posebno tem iz spoznavne teorije, filozofije duha in ontologije. To predstavlja uporaben prikaz osnov njegove misli.

"Veber je svojo filozofsko pot začel kot Meinongov učenec (ki je bil Brentanov študent), kot predmetnostni teoretik, ki je bil pod močnim vplivom svojega učitelja, ki pa je že kot učenec v Gradcu na Meinonga tudi pomembno vplival, in sicer s svojo tezo, da imajo tudi stremljenja svoje lastne predmete. Zgodnji Veber namreč loči štiri osnovne razrede doživljajev in njihovih predmetov: predstave/osnove, misli/dejstva, čustva/vrednote ter stremljenja/najstva. Odnos med doživljajem in predmetom ni bistveno vzročen, saj mnogi predmeti doživljanja ne obstajajo in kot taki ne morejo biti vzroki ali učinki." (139) Avtor tako zasleduje del Vebrove misli od zgodnjih del pa vse do *Vprašanja stvarnosti* iz leta 1939, kjer Veber razvije svojo neposredno teorijo občutja stvarnosti, ki je zgrajena okoli posebne vrste čutenja – zadevanja. Tako predstavlja Žalčeva razprava uporaben in koristen pregled razvoja spoznavne teorije, filozofije duha in ontologije v Vebrovi misli. Druge vidike te misli pa pričakujemo predstavljene v Žalčevi novi knjigi, *Spisi o Vebru*.⁴ Poleg tega Žalčev prispevek umešča *Reprezentacije* v kontekst slovenske in širše filozofije.

Tako lahko sklenem, da zbornik v celoti predstavlja pomemben prispevek k boljšemu poznavanju tako Brentanove filozofije kot njene dediščine, ki se pomembno dotika tudi naše lastne filozofske tradicije.

³ Žalec, Bojan. *Reprezentacije*, ŠOU, Študentska založba, Ljubljana 1998.

⁴ Knjiga bo izšla pri Študentski založbi v Ljubljani v okviru knjižne zbirke *Claritas*.

Temeljna programska zasnova revije *Anthropos*

Revija *Anthropos* izhaja z namenom, da objavlja in širi pomembna znanstvena spoznanja s področja filozofije, psihologije, kulture in drugih, predvsem humanističnih in družboslovnih disciplin. Pri tem svojem poslanstvu se močno usmerja v med-disciplinarno sodelovanje. Podnaslov revije je zato: "časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih in družboslovnih ved". Revijo izdajata Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo. S svojim delovanjem želi revija prispevati k znanstvenemu in širšemu kulturnemu napredku, k oblikovanju kritične in refleksivne zavesti in k oblikovanju vrednot, integritete in identitete posameznikov in skupnosti v našem, pa tudi širšem družbenem prostoru.

Revija *Anthropos* je programsko zasnovana kot znanstveno raziskovalna periodična publikacija, ki izpolnjuje svoje poslanstvo na disciplinarni, interdisciplinarni in tudi širši znanstveno in kulturno refleksivni ravni. V svoji vsebinski usmeritvi objavlja izvirne vrhunske znanstvene izsledke s področja slovenske filozofije in psihologije ter izvirne znanstvene prispevke, usmerjene k interdisciplinarno ali transdisciplinarno obravnavanim aktualnim tematikam. Jedro revije predstavljajo znanstveno raziskovalni članki iz omenjenih področij (tako empirični kot teoretsko pregledni). Članki morajo biti opremljeni z ustreznim znanstvenim aparatom in so recenzirani po merilih, ki so se uveljavila kot standard ocenjevanja v vrhunskih znanstvenih revijah. Poleg njih objavlja revija tudi prevode izbranih pomembnih znanstvenih in kulturnih prispevkov, recenzije znanstvenih del in z znanstveno in kulturno refleksivnega vidika spremlja najbolj aktualna dogajanja pri nas, v evropskem prostoru in v svetu.

Pomemben del programske zasnove revije *Anthropos* je usmerjen v aktivno interdisciplinarno obravnavanje tematik sodobnega časa, ki so posebno pomembne in aktualne z znanstvenega, kulturnega in družbenega vidika. V ta namen organizira revija mednarodne in domače znanstvene simpozije in objavlja njihove izsledke, ki so opremljeni z vsem potrebnim znanstvenim aparatom. Z njimi želi revija še posebej in dodatno izpolnjevati svoje znanstveno in kulturno poslanstvo ter vplivati na znanstveno in kulturno dogajanje, s katerim je naša družba usodno povezana.

Revija *Anthropos* izhaja od leta 1968. V vsem tem času je gojila znanstveni pristop, objektivni, neodvisen, refleksiven in kritičen odnos do dogajanja v slovenskem prostoru in v svetu, interdisciplinarno in transdisciplinarno naravnost. Zagotovila si je jasen in razpoznaven vsebinski profil, ki ga bo skušala po vseh močeh uresničevati tudi v prihodnje.

Revija izhaja večkrat letno, po pravilu v obsegu 6 letnih števil. Občasno izdaja tudi posebne tematske številke, ki so namenjene znanstveni predstavitvi določenih tem, predvsem tistih, ki so bile obravnavane na znanstvenih simpozijih, ki jih revija organizira.

Navodila avtorjem

Časopis *Anthropos* objavlja prispevke s področja filozofije, psihologije in drugih humanističnih in družboslovnih ved.

Prispevki so praviloma napisani v slovenskem jeziku, biti morajo jezikovno pregledani, uredništvo jih ima pravico vrniti avtorju za dodatno lekturo. Obsegajo lahko 1 avtorsko polo 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, ime in priimek avtorja, avtorjeve nazive in akademske naslove, ime in naslov inštitucije, kjer je zaposlen, oz. domači naslov.

Vsak prispevek mora avtor oskrbeti s povzetkom v slovenščini in enem svetovnem jeziku, navadno v angleščini (dolžina okoli 250 besed) ter s ključnimi besedami v slovenščini in angleščini (okvirno 5-10 ključnih besed). Uredništvo lahko po potrebi ključne besede ustrezno popravi, članek pa opremi tudi z UDK vrstilcem.

Uredništvo razvršča prispevke v naslednje kategorije:

Izvirna znanstvena dela vsebujejo izvirne rezultate lastnih raziskav, ki še niso bili objavljeni. Dela pošlje uredništvo v recenzijo. Avtor se obvezuje, da prispevka ne bo objavil drugje.

Strokovna dela prikazujejo rezultate strokovnih raziskav. Tudi te prispevke uredništvo pošlje v recenzijo in avtor se obveže, da prispevka ne bo objavil drugje.

Pregledni članki imajo značaj izvirnih del. To so natančni in kritični pregledi literature iz posameznih zanimivih strokovnih področij (review article).

Poročila vsebujejo krajše znanstvene informacije o zaključenih raziskovanjih ali kratek opis strokovnih in znanstvenih knjig ali srečanj. Taki prispevki ne smejo presegati 5 strani.

Vsebinske opombe se navajajo pod črto, ne pa tudi bibliografski navedki, ki naj bodo vključeni med besedilo v skrajšani obliki (npr.: Priimek, 1998, 11). 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, vsebovati pa morajo vso citirano literaturo. Posamezne tipe bibliografskih virov navajamo na naslednji način:

- *knjiga*: Avtor (letu izida): Naslov. Zbirka. Kraj, založba.

- *zbornik*: Avtor (letu izida): Naslov prispevka. V: Avtor knjige: Naslov knjige. Izdaja. Kraj, založba, strani od-do.

- *članek v reviji*: Avtor (letu izida): Naslov članka. Naslov revije, številka. Kraj, založba, strani od-do.

Prispevke, ki ne bodo ustrezali omenjenim kriterijem, ki jih je postavilo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS, bo uredništvo prisiljeno zavrniti. Članke je treba oddati v dveh izvodih tipkopisa (dvojni razmak) in po možnosti na disketi na naslov uredništva (*Anthropos*, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana). Rokopisov ne vračamo.

