



socialno delo

letnik 41 - oktober 2002 - št. 5



visoka šola za socialno delo
ljubljana

socialno delo

Izdaja Visoka šola za socialno delo Univerze v Ljubljani
Vse pravice pridržane

Uredniški svet

Vika Bevc
Gabi Čačinovič Vogrinčič
Bojan Dekleva
Vito Flaker
Andreja Kavar Vidmar
Zinka Kolarič
Anica Kos

Glavni in odgovorni urednik

Bogdan Lešnik

Uredniki

Darja Zaviršek (knjižne recenzije)
Srečo Dragoš (raziskave)
Jo Campling (mednarodni stiki)

Naslov uredništva

Topniška 33, 1000 Ljubljana
tel. (01) 43-77-615, faks 43-77-122
e-pošta socialno.delo@uni-lj.si
www.vssd.uni-lj.si/sd

Uredniški svet (nad.)

Blaž Mesec
Mara Ovsenik
Jože Ramovš
Pavla Rapoša Tajnšek
Tanja Rener
Bernard Stritih
Marta Vodeb Bonač
Marjan Vončina

Časopis Socialno delo objavlja teoretske članke, poročila o raziskavah s področja socialnega dela, interdisciplinarne študije in prispevke z drugih znanstvenih in strokovnih področij, kritike in komentarje, poročila o strokovnih srečanjih in dogodkih, pisma, knjižne recenzije in druge prispevke, relevantne za teorijo in prakso socialnega dela. Časopis izhaja dvomesečno, razen v primeru združenih števil, ki pa sledijo istemu dvomesečnemu ritmu izhajanja.

Znanstveni prispevki so recenzirani (anonimno).

Rokopisi: teoretski članki, raziskovalna poročila in druge poglobljene študije so lahko dolgi do ene avtorske pole (30.000 znakov); daljši so lahko le izjemoma in s privoljenjem uredništva. Druga besedila imajo lahko do pol avtorske pole. Kako naj bo urejeno besedilo za objavo, piše na zadnjih straneh časopisa. Rokopisi so lahko vmjeni avtorju ali avtorici v dopolnitev ali popravek z uredniškimi in/ali recenzentskimi pripombami.

Avtorske pravice za prispevke, poslane uredništvu, pripadajo časopisu Socialno delo. Uredništvo si pridržuje pravico preurediti ali spremeniti dele v objavo sprejetega besedila, če tako zahtevata jasnost in razumljivost, ne da bi prej obvestilo avtorja ali avtorico.

Knjige za **knjižne recenzije** v Socialnem delu je treba pošiljati na naslov: Darja Zaviršek, VŠSD, Topniška 33, 61000 Ljubljana, s pripisom: Za recenzijo v Socialnem delu.

Oglasi: za podrobne informacije pokličite ali pišite na uredništvo. Oglas, ki naj bo objavljen v naslednji številki, je treba poslati uredništvu vsaj mesec dni pred napovedanim izidom številke. Če je oglas že oblikovan, ga oddajte (nezloženega) na formatu A4.

Naročnik na Socialno delo postanete, če se s pismom uredništvu naročite nanj. Na enak način sporočite morebitno spremembo naslova in druge spremembe. Študentje imajo popust, zato priložite dokazilo.

Avtorica fotografije na naslovnici: **Meta Krese** (2001).

Povzetki člankov so vključeni v naslednje podatkovne baze (ki vključujejo tematsko indeksiranje, klasifikacijske kode in popolne bibliografske navedbe): *Sociological Abstracts*, *Linguistics & Language Behavior Abstracts*, *Social Planning/Policy & Development Abstracts*, *Mental Health Abstracts*, *Studies on Women Abstracts*.

Časopis finančno podpira Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Tisk: Collegium graphicum, Ljubljana

Milko Poštrak

SUBJEKT IN INTERSUBJEKTIVNOST

VZNIK SODOBNEGA EVROPSKEGA
POJMOVANJA OSEBE

Marcel Mauss razlikuje zamisel o osebi (*person*, *personne*) in o jazu, »meni« (*self*, *moi*) (Mauss 1985: 1). Mimogrede se dotakne vprašanja jezika ter ob tem ugotovi, da imajo vse znane skupnosti v jeziku tako ali drugačno koncepcijo osebe, torej izraze, kot so »jaz«, »mene« (*I, me; je, moi*) (*op. cit.*: 3). Zatem navaja izraz *persona* z začetka latinske civilizacije, ki se je izvirno nanašal na masko, izraz pa se je skozi zgodovino prenesel v druge kulture in dobil drug pomen (*op. cit.*: 13–14). V Rimu je izraz pomenil eno od osnovnih dejstev zakona: *personae, res in actiones*. Izraz *persona* pa je sčasoma postal sinonim za pravo naravo posameznika (*op. cit.*: 17). Seveda svobodnega človeka. Sužnji so bili izključeni: »*Servus non habet personam*« (*ibid.*). Pomen se je vzpostavljaj, kot meni Mauss, tudi skozi izmenjavo spoznanj dveh kultur, grške in rimske. Mauss je v zvezi z opredeljevanjem pojma posameznik navajal dva izraza. *Personne* ali oseba, ki označuje notranjo naravo posameznika, ter *personnage* ali osebnost, ki označuje posameznika v odnosu do drugih, tudi v pomenu ali pomenu »igranja vlog« (*op. cit.*: 18). Sintagma »igranje vlog« je oprta na sociološke teorije, ki govorijo o tem, da posameznik v odnosih z drugimi igra eno ali več različnih »družbenih vlog«.

Z nastopom krščanstva se je pomen spet premaknil. Če suženj že ni posedoval svojega telesa, pa je imel dušo, ki mu jo je priznalo krščanstvo (*op. cit.*: 17). Krščanstvo je zamislilo »osebe« dalo tudi metafizično osnovo: *personne morale* (*op. cit.*: 19). In kot pravi Mauss: »Naša zamisel človeške osebe (*human person*) je v osnovi še vedno krščanska« (*ibid.*). Čeprav je ob tem – iz enovitosti, utemeljene v troedinosti Boga, »mi smo, v Bogu, vsi

ena oseba« (*ibid.*) – oseba postala racionalna substanca, nedeljiva in posamezna (*op. cit.*: 20). No, ne popolnoma »enovita«. Postavljalo se je namreč – in ostajalo nerešeno – vprašanje, ali sta telo in duša dve entiteti ali le dva vidika nedeljive celote. Tovrstni dualizem se je transformiral v delitev »biološko–družbeno (ali kulturno)«. Torej Merleau-Pontyjev »*body-subject*« (Crossley 1996: 28). Oba pogleda, tako delitev »biološko–družbeno (ali kulturno)« kot Merleau-Pontyjev »*body-subject*« (in nekatere druge sorodne izpeljanke), sta vsebovala še eno vprašanje: je oseba svobodna v svojih dejanjih ali določena (z usodo? z biološkim? z vrojenim apriori?)

Mauss navaja pomen sekt sedemnajstega in osemnajstega stoletja, ki so sprožale vprašanja osebne svobode, posameznikove zavesti in pravice, da komunicira neposredno z Bogom, da ima posameznik svojega notranjega Boga. Na tej podlagi, meni Mauss, se je razvila zamisel: »oseba« (*personne*) je enako »meni« (*self, moi*); »jaz« (*self, moi*) je enako zavesti, to pa je temeljna kategorija (*op. cit.*: 21). Sodobni pojem osebe se je izoblikoval od Huma (ki je sledil Berkeleyju), ki je zastavil pojmovanje duše, ki vsebuje »stanja zavesti«, »zaznave«, in si zamišljaj »jaz« ali »sebstvo« (*moi*) kot osnovno kategorijo zavesti, prek Kanta, ki se je vprašal, če »jaz« ali »sebstvo« (*das Ich*) sploh je kategorija, do Fichteja, ki je utemeljil vso znanost in vsa dejanja v »jazu« ali »sebstvu« (*op. cit.*: 22). Na kratko: »Od preproste maškarade do mask, od 'vloge' (*personnage*) do imena, do posameznika; do individuuma, ki vsebuje metafizični in moralni pomen; od moralne zavesti do svetega bitja; od slednjega do fundamentalne oblike misli in dejanja« (*ibid.*).

Pri Maussu je še vedno na delu evolucionizem. Ne zaradi navedenega. To lahko pojmuje kot kratek pregled etimologije pojma. Ali vsaj ne zgolj

zaradi navedenega. Izpostavil sem namreč le izsek Maussovega pisanja. Tisti izsek, ki sem ga potreboval za ponazoritev izpeljav, ki jih želim predstaviti v pričujočem pisanju. Ker se poskušam gibati v interdisciplinarnem polju s kritičnim pogledom na prispevke posameznih avtorjev, lahko zgolj pritrdim N. J. Allenu (1985: 26–45), ki je seciral citirani Maussov tekst o osebi. Seveda ne potrebujemo Allena, da razumemo Maussov stavek: »Celo moralna moč [kategorije osebe] – posevčeni karakter človekove 'osebe' [personne] – je pod vprašajem, ne le na Orientu, ki še ni dosegel stopnje naših znanosti, temveč celo v deželah, kjer je bil ta princip odkrit« (Mauss 1985: 22). Orient torej »še ni dosegel stopnje naših znanosti«. Evolucionizem pač v smislu pojmovanja, da naj bi vse človeške skupnosti šle skozi iste ali podobne stopnje razvoja. Nakazano opredelitev so sicer v družboslovju večinoma zavrnil, vendar razne pretanjene inačice še delujejo (prim. Baskar 1993: 339).

Allen se je lotil tistega, kar sem prej namerno izpustil, vendar je v kontekstu pričujočega pisanja morebiti še pomembnejše in k čemur se bom – tudi pri drugih avtorjih – še moral vrniti. Mauss namreč ob govorjenju o osebi omeni tudi Indijo in Kitajsko. Govori o sedanji Indiji in sedanji Kitajski, ima pa ju za najbolj starodavni skupnosti. Ali drugače, postavlja ju (na stopnjo razvoja?) pred starodavni (pred-antični?) Rim in Grčijo. Evropocentrizem? Vendar tu lahko spet pritrdim Allenu: Maussovega pisanja ne moremo odpraviti zgolj z očitkom evolucionizma. Navsezadnje Mauss ni evolucionist v smislu diskreditiranih piscev devetnajstega stoletja, ki so govorili o nekakšni »primitivni promiskuiteti« ali »primitivnem matriarhatu« (Allen 1985: 27).

V Allenovo pisanje se na tem mestu nimam časa in prostora podrobneje spuščati, dotaknil se bom le za naš interdisciplinarni (tokrat s poudarkom na antropološko-sociološki) pogled pomembnih poudarkov. Recimo tistih v zvezi s koncepcijo osebe pri t. i. »prvotnih skupnostih«. Tu Allen namreč omeni težavo, ko poskušamo – z naše evropocentristične pozicije (navsezadnje Evropejci drugače niti ne moremo) – proučevati zamisel »osebe« pri drugih skupnostih. Tako navaja, da lahko besede (termini) »pravo«, »religija«, »sorodstvo« pomenijo: (a) tisto, kar običajno pomenijo v angleščini (ali, v našem primeru, v slovenščini), (b) najbolj soroden ekvivalent v neki tuji skupnosti ali skupini skupnosti, ali (c) nekaj, kar je sku-

pno v obeh uporabah izrazov (Allen 1985: 29). Tako je, pravi Allen, Mauss včasih uporabljal izraz v smislu sodobnega pojmovanja osebe, za kar zmotno mislimo, da je naravno, skupno vsem, včasih si je sposojal bližnji ekvivalent od kultur, oddaljenih v času in prostoru, včasih pa ga je uporabljal z globljim namenom. Težava je v tem, da mora bralec sam uganiti, kdaj in v kakšnem smislu uporablja Mauss omenjeni pojem (*ibid.*). Ta težava je prisotna tudi pri prebiranju mnogih antropoloških besedil.

Na tem mestu se bom, ker drugače ne morem, omejil na evropsko pojmovanje osebe. Predvsem na vprašanja, ki zadevajo razmerja med (ne/avtonomijo) osebe in (avtoriteto) skupnosti. Anton Perenič recimo pravi, »da je vsa človeška zgodovina v bistvu zgodovina njegovega boja za svobodo« (Jambreč, Perenič, Uršič 1988: 18). In dodaja, da so grški misleci trdili, da lahko človek svobodno živi samo v politično organizirani skupnosti, torej polis, »ki je edina sposobna razvijati posameznikovo moralno popolnost in zadostiti njegovemu iskanju sreče. Ker za uresničevanje svobode ni drugih možnosti, ni prihajalo do nasprotja med interesi posameznika in skupnostjo« (*op. cit.*: 19). Je pa ostajalo odprto vprašanje, »kako daleč naj gre posameznikovo podrejanje politični skupnosti, da ne izgubi svoje individualnosti, in kakšna mora biti ta skupnost kot edini možni prostor za uresničevanje človekovega bistva« (*ibid.*). Grška misel je na to dajala različne odgovore, »ki v temeljnih prvinah anticipirajo tudi ves poznejši razvoj odnosa med posameznikom in skupnostjo, saj je opozarjala tako na pomen človekove vsaj relativne avtonomnosti kakor tudi na nujnost popolnega podrejanja« (*ibid.*). Dvom stoikov v neizbežno skladnost med posameznikom in (politično) skupnostjo je na svoj način poglobilo zgodnje krščanstvo, ki je pojmovalo državo le kot del posvetnega, minljivega življenja, onostranstvo pa kot pravo možnost izpolnitve človekovega bistva in doseganja končne sreče. V ospredje stopi posameznik, saj je za zgodnje krščanstvo temeljni odnos posameznika do Boga in ne družbe do Boga. Posameznik ustvarja celotno družbeno življenje, državi pa je podrejen le toliko, kolikor ta prispeva k uresničevanju božjega kraljestva na Zemlji (*ibid.*). V evropskem srednjem veku je nato kljub vplivu nakazane krščanske misli »šlo za družbo, ki je poznala in pravno utrjevala izrazito politično in ekonomsko enakost«. Evropska misel 17. in 18. stoletja je

postopoma vzpostavila pojmovanje, da se človek rodi svoboden, država pa njegovo svobodo na različne načine omejuje (*op. cit.*: 20). Tu se ponovno vzpostavlja vprašanje, ali so človekove pravice odvisne od države, ali pa so po svojem bistvu »naravne« pravice, človeku prirojene in zato postavljene nad vsakokratno oblast (*op. cit.*: 21). To prastaro vprašanje, pravi Perenič, se šele z meščanstvom postavi v obliki sklenjenega idejnega sistema, »v imenu katerega je bilo mogoče zahtevati spremembo obstoječega pravnega sistema in pravno zavarovanje 'naravnih pravic'« (*ibid.*). V grški misli je bil polis edini možni prostor za uresničevanje človekove svobode. Perenič pravi, da je »temeljna odlika modernega naravnega prava njegova racionalnost in univerzalnost ter vztrajanje, da človekove pravice niso le moralni problem, temveč tudi izrazito pozitivno-pravni, kajti bistvo pravic je prav v tem, da jih mora vsakokratna oblast s svečanimi pravnimi akti priznati ter jim zagotoviti ustrezno pravno varstvo« (*ibid.*). Družbena pogodba kot temelj za nastanek države sicer ni izvirno odkritje meščanskega uma, vendar je postala osrednji steber pri utemeljevanju pravic in omejevanju oblasti šele v okviru meščanske pravnopolitične in filozofske misli. Najpomembnejši in najvplivnejši predstavnik takega utemeljevanja človekovih pravic ter posameznikovega odnosa do oblasti je bil John Locke, ki je opredeljeval naslednje temeljne naravne pravice: pravica do življenja (»svetost življenja«, kot bi rekel Tine Hribar), do svobode in pravica do lastnine (prim. *op. cit.*: 22). Naravnopravna doktrina, kjer je v ospredju spoznanje, da je cilj oblikovanja in uresničevanja pravic vselej varstvo posameznika, ne pa sistema, pa naj bo še tako demokratičen, ostaja pomembna tudi v dvajsetem stoletju (*op. cit.*: 27, tudi 276–295).

Nova družbena skupnost, nastala z družbeno pogodbo, je po Rousseaujevi zamisli tudi moralno utemeljena skupnost, kajti »državljanstvo stanje povzroči v človeku zelo pomembno spremembo, saj v njegovem ravnanju zamenja nagon s pravičnostjo in podeli njegovim dejanjem moralnost, ki je prej niso imela« (prim. *op. cit.*: 23). Z vprašanji morale in njenega razmerja do konstitucije sodobnega pojmovanja osebe se je ukvarjal tudi Charles Taylor (1989).

Anton Stres uporablja izraz »oseba« namesto »posameznik«: »Človeška oseba je 'dialektično' sečišče človekove posameznosti in občestvenosti kot dveh njenih enakih in bistvenih razsežnosti«

(Jambreč, Perenič, Uršič 1988: 361). Tako pojmovan posameznik torej »ni samo odsev svoje skupnosti, ni zgolj mikroskupnost, temveč ji stoji nasproti kot bitje, ki svojo vključenost v občestvo tudi presega in je zato več kot samo družbeno bitje, čeprav je seveda tudi to« (*ibid.*). Stres torej presega tudi Leibnizovo in deloma Husserlovo pojmovanje posameznika kot monade.

Kot izhodišče bi lahko vzel tudi navedbo Françoisa Buorricauda, ki pravi: »Vsaka družba je, če uporabimo Montesquieujeve besede, sestavljena iz 'posamičnih in inteligentnih bitij'« (Buorricaud 1990: 1255). Buorricaud v isti sapi opozarja na nevarnost: »Sociologi so dolgo imeli za očitno, da 'družba' tvori neko 'stvar', podrejeno 'zakonom', ki se jih ne da zvesti na intencije in vedenje individuuumov, ki jo tvorijo« (*op. cit.*: 1255). Ne zgolj sociologi. Britanski antropolog Radcliffe-Brown je recimo trdil, da, čeprav se socialne strukture nenehno spreminjajo, socialne forme ostajajo razmeroma stabilne (Kuper 1983: 55). Oprt na Durkheima je menil, da običajev ne moremo razložiti skoz prizmo posameznika, saj so obstajali in bodo obstajali pred rojstvom in po smrti določene osebe. »Družbena dejstva« naj bi bila s tega vidika nekaj posameznikom zunanjega in naj bi pritiskala nanj. Skupek teh družbenih dejstev sestavlja sistem, namene in razloge običajev pa lahko razumemo le v njihovem součinkovanju z vsemi drugimi pomembnimi družbenimi dejstvi. Iskanje »izvorov« moramo opustiti. »Sedanji izvor«, torej funkcija institucije, se mora proučevati v kontekstu njene sedanje uporabe (prim. Kuper 1983: 50). V nasprotju z Radcliffe-Brownom pa je Malinowski vseskoz verjel v evolucionizem in temu ustrezno tudi iskal izvore (Kuper 1983: 9). Ob tem ga je, spet podobno kot Durkheima in Radcliffe-Browna, zanimal posameznik zgolj (ali vsaj predvsem) v družbenem kontekstu: »Kot sociologe nas ne zanima, kaj A ali B čutita kot posameznika ... Zanima nas le, kaj čutita kot člana dane skupnosti« (prim. Kuklick 1991: 121).

Tudi Lévi-Strauss, o katerem je Kuper menil, da njegova »sophisticirana strukturalistična priprava zlahka zdrsne v stare evolucionistične tirnice« (Kuper 1983: 171), je – pravzaprav v skladu s to opredelitvijo – iskal osnovo, na kateri je utemeljena organizacija družbe. V tem smislu je, navaja Kuper, »tabu incesta začetek kulture« (*op. cit.*: 170). Ni treba posebej izpostavljati notranje podobnosti med omenjenim Lévi-Straussovimi stališčem in Freudovo tezo o sublimaciji kot začetku

kulture (Freud 1955). Nenazadnje je s tem v zvezi tudi Lévi-Straussovo iskanje skupne osnove vseh človeških razumov: »Onstran nezavednih modelov leži človekov razum, ključni cilj pa je odkriti splošna načela človekove duševnosti« (op. cit.: 173). Mogoče je preveč poenostavljeno v tej usmeritvi iskati podobnost s Husserlovo željo po končnem (transcendentalnem) spoznanju o »čistem jazu«, ne zgolj zato, ker Husserl in Lévi-Strauss izhajata iz popolnoma različnih izhodišč, tudi z različnih ravni. Husserl s splošne in hkrati temeljne (utemeljujoče?) filozofske, Lévi-Strauss tako rekoč z empirične. Pa vendar bi si drznil trditi, da podobnost ni zgolj zunanja ali nasilno samovoljno predstavljena. Čeprav je pri Husserlu šlo za iskanje skupnega imenovalca, skupne »trdne oporne točke« za (do)končno spoznanje, pri Lévi-Straussu pa za umestitev »prototipnega« človeka v strukturo. Da nakazane stične točke med Husserlom in Lévi-Straussom niso popolnoma za lase privlečene, priča Mueller-Vollmerjeva opazka, da je Schleiermacher povezoval dva vidika, ki bi jima sedaj rekli fenomenološki in strukturalistični (Mueller-Vollmer 1992: 11).

Verjetno pa je podobnost večja med Lévi-Straussom in Carrithersom. Carrithers namreč prav tako išče »osnovo, na kateri so utemeljene vse raznolikosti« (Carrithers 1992: 5). Lévi-Strauss je, kot meni tudi Dan Sperber, uspel dobro zaobjeti težavno izbiro med enovito človekovo naravo po eni strani in raznolikostjo kultur po drugi. Teh dveh vprašanj ni postavil enega proti drugemu, temveč je menil, da je enovita človekova narava v osnovi vsake kulturne raznolikosti. V skladu z njegovo strukturalistično teorijo, oprto na Saussurjevo strukturalno lingvistiko, bi lahko rekli, da je »enovita človekova narava« abstraktna struktura, ki upravlja posamezne variacije kulture (prim. Sperber 1985: 64).

RADIKALNA INTERSUBJEKTIVNOST

Crossley razlikuje dve stopnji intersubjektivnosti, radikalno ali osnovno in egološko ali sekundarno. Ti dve stopnji bi zlahka povezali s fazama socializacije, ki ju G. H. Mead imenuje »igra« (*play*) in »organizirana igra« (*game*). Igra je namreč pri Meadu konstitutivna faza socializacije, organizirana igra pa že vsebuje aktivno udeležbo osebnega jaza, torej »samo-zavedajoče se osebe«, ki ima predstavo o sebi in drugih (Mead 1934).

Crossley namreč radikalno intersubjektivnost pojmuje kot izhodiščno, značilno za obdobje v konstituciji osebe, ko ta še nima nikakršnega jasnega refleksivnega občutka niti o sami sebi niti o drugih. Egološka intersubjektivnost je sekundarna in izpeljana ter predvideva ali zahteva samozavedajočo se osebo, ki ima bolj ali manj jasno predstavo o sebi in o drugih (prim. Crossley 1996: 58–58).

Crossley začenja svoje izpeljave o radikalni intersubjektivnosti z opozorilom, da moramo v zvezi s prej omenjenim vprašanjem solipsizma (kot očitka Husserlu) upoštevati tudi vsebovano etično raven. Če namreč – s solipsističnega stališča – ne priznamo Drugih, če so torej Drugi za nas zgolj predstava, ki jo imamo o njih, potem do njih nimamo nobene odgovornosti, saj pravzaprav nimamo do koga biti odgovorni, razen do svoje predstave (Crossley 1996: 3). V – sicer nekoliko posredni – zvezi s tem je bilo vprašanje, s katerim so se soočali antropologi, večkrat ujeti v okvir kolonialistične politike lastne države. So Drugi nam enaki ali so na »primitivni stopnji«, torej »divjaki«, z nami neprimerljivi, drugačni? Tako drugačni, da do njih nimamo enakih etičnih obveznosti in dolžnosti kot do sebe in sebi enakih Drugih? Na srečo so se tovrstna (rasistično obarvana) vprašanja v okviru antropologije in drugih družboslovnih ved vsaj načelno kmalu razrešila, kar seveda ne pomeni, da se je zaradi tega politika določene države ali politične sile bistveno spremenila. Morebiti je prevzela le nove oblike, torej nova opravičila, druge razloge.

Husserlov objektivni svet je bil zgrajen prav na podlagi upoštevanja različnih jazov kot Drugih z enakovrednimi predstavami. Jazi konstituira objektivni svet, ki ima tako intersubjektivno osnovo. To je pojmovanje sveta kot proizvoda, konstrukcije na podlagi različnih in neodvisnih perspektiv (prim. Berger, Luckmann 1992, Crossley 1996: 3 itn.).

Crossley pravi, da se je Husserl problema solipsizma zavedal tudi zato, ker je želel ponuditi tudi filozofske razlage kolektivnih človeških fenomenov, kot so kultura ali skupnost (Crossley 1996: 4). Husserl je recimo prav v zvezi s tem menil: »Vsakdo živi apriori v isti naravi, ki jo je v nujni življenjski skupnosti z drugimi, v skupnem delovanju in nehanju z njimi oblikoval v kulturen, človeško pomemben svet, pa če na še tako primitivni stopnji« (Husserl 1975: 160). Lahko bi rekli, da je tu spet in še vedno na delu evolucio-

nizem, saj Husserl govori o nekakšni »primitivni stopnji«.

Tudi Martin Buber naj bi imel nekatere podobne pomanjkljivosti, ki jih je Crossley očital Husserlu. Če zanemarimo Buberjev teološki kontekst, lahko v njegovi shemi »jaz–tisto« in »jaz–ti« vidimo podobnost s Husserlovim odnosom »jaz–drugi-jaz« ali »monada–druga-monada«. Natančneje: podobnost je – meni Crossley – med Buberjevim odnosom »jaz–tisto«, torej odnosom subjekta do objekta. Husserlov odnos jaza do drugega jaza naj bi bil take, torej objektne vrste. Mislim, da je ta kritika nekoliko pretirana, čeprav Husserl gotovo daje dovolj razlogov za tovrstno interpretacijo. Vendar Husserl hkrati jasno pravi: »To, kar vidim, ni morda samo nekakšno znamenje, nekak analogon ali prispodoba v navadnem smislu: kar vidim, je drugi« (Husserl 1975: 154). Drži, da dodaja: »In kar tu v dejanski izvirnosti zapopadam, to telesnost tam (in celo samo del njene površine), to je telo drugega sâmo, gledano z mojega mesta in s te strani tu ter hkrati, ustrezno smislu tujega izkustva, telo neke zame neposredno načelno nedostopne duše, s katero tvorita enoto psihofizične realnosti« (*ibid.*). Torej »telo«, vendar ne zgolj telo, temveč »telo neke sicer zame neposredno načelno nedostopne duše«, posredno pa očitno vsaj potencialno dostopne duše. Namerano pustimo ob strani očiten dualizem telo/duša in nadaljujmo: »tisto« v Husserlovem kontekstu torej ima »dušo«, subjektiviteto. S tem se strinja tudi Crossley, ki zaključi, da so drugi jazi pri Husserlu pojmovani kot nekakšen »subjekt-objekt«, torej kot »tisto-ti«. Kot taki tvorijo – ob Buberjevih shemah »jaz–tisto« in »jaz–ti« – tretjo inačico: »jaz–tisto-ti« (Crossley 1996: 15).

Crossley tudi Buberjevo postavko, da je človekova subjektivnost nujno usmerjena k drugemu, primerja s Husserlovo [in Brentanovo] intencionalnostjo (prim. Crossley 1996: 11-12). Vendar je med Husserlom in Buberjem tudi več pomembnih razlik. Buber veliko pozornosti posveča jeziku, ki ima zanj ključno vlogo kot konstitutivno dejanje (*op. cit.*: 13). Zanj subjekt tudi ni izolirana monada v Husserlovem smislu. Subjekt je vedno že umeščen v socio-lingvistični kontekst v svetu, tudi njegova sposobnost za razumevanje in pomenjenje je odvisna od tega. Crossley priznava, da je nekaj podobnega razvijal tudi Husserl v svojem delu *Kriza evropskih znanosti*, ko je vzpostavljala koncept »življenjskega sveta«. Tako za poznega Husserla kot za Buberja pa zavestna subjektiviteta

ireduktibilno pripada medsvetju pomenov, ki si jih delijo subjekti (*op. cit.*: 14).

Na tej podlagi je Crossley razvijal tisto, kar je imenoval »radikalna intersubjektivnost« in utemeljil v štirih predpostavkah. Prvič: človeška subjektivnost esencialno ni zasebni »notranji svet«, ločen od zunanjega (materialnega) sveta, temveč je sestavljena iz svetnih praks čutnih, telesnih bitij, torej je javna in intersubjektivna. Drugič: subjektivnost je prvenstveno sestavljena iz pred-refleksivnega odpiranja navzven in povezovanja z drugimi, ne pa iz izkušanja ali objektiviranja okolja. Tretjič: človeška dejavnost, posebej govor, nujno predpostavlja družbeno utemeljeno obliko, ta oblika pa je bistvena za pomenskost človeške dejavnosti. Četrtoč: večina človekove dejavnosti in izkušenj izhaja iz dialoških razmerij ali sistemov, ki niso reduktibilni na posamezne subjekte. Vse to, vzeto v celoti, nam omogoča, pravi Crossley, da »konceptualiziramo intersubjektivnost kot ireduktibilno medsvetje [*interworld*] skupnih [*shared*] pomenov in da razumemo človeško subjektivnost kot nujno intersubjektivno« (Crossley 1996: 24). Ob tem se je Crossley izdatno oprl na delo Merleau-Pontyja, ki naj bi nadaljeval Husserlovo misel (prim. Ayer 1990: 266-267, Tubić 1990: 339). Crossley se je s tem postavil proti Emmanuelu Levinasu, ki je kritiziral Merleau-Pontyja, ker da mu naj ne bi uspelo preseči Husserlove idealistične in egološke redukcije »drugega«. Levinas očita Merleau-Pontyju, da reducira drugost (*otherness*) na subjektovo percepcijo drugosti. Crossley temu oporeka v treh točkah: Levinas – po Crossleyu – ni videl radikalne narave Merleau-Pontyjevega razumevanja percepcije, ki jo natančno umešča v pred-reflektivno zvezo z drugostjo (*alterity*), ne pa z njeno objektivirano redukcijo. Nadalje pravi: če percepcija pri teorijah intersubjektivnosti ni vključena, potem bodo te teorije padle, kadar koli jo bodo prisiljene upoštevati. In na koncu: percepcija je le del Merleau-Pontyjevega pojmovanja intersubjektivnosti. On prav tako proučuje vlogo govora, gest in emocij, vse te sestavine pa povezuje s svojim percepcijskim pristopom (prim. *ibid.*).

Crossley se ne opira zgolj na Merleau-Pontyja, temveč ga dopolnjuje in – kot pravi – presega nekatere njegove pomanjkljivosti z deli Meada, Schutza ter Wittgensteina. Zato, pravi, ker nam spoznanja teh piscev omogočajo razviti in razširiti njegove ideje dlje, kot jih je izpeljal sam. Imajo podobne poglede na človeško intersubjektivnost,

vendar se razlikujejo v poudarkih in vpogledih, ki jih ponujajo (*op. cit.*: 25).

TELO-SUBJEKT

Merleau-Ponty začenja diskusijo o percepciji s kritiko dveh nasprotnih stališč: empiricizma in intelektualizma (Merleau-Ponty 1984: 22-23). Empiricisti menijo, da je percepcija fizični občutek, proizveden z določenim objektom ali »stimulusom«, ki učinkuje na zaznavni sistem. Merleau-Pontyjev očitek temu pogledu je, da izključuje možnost subjektovega tehtanja opaženega. Če že upošteva ta vidik, pa je empiricistični pogled atomističen in objektivističen. Predpostavlja vnaprej dane, izolirane objekte, ki jih opazi zaznavni sistem, ne upošteva pa, da se percipirani objekti vedno pojavljajo v kontekstu strukturiranega vidnega polja, ki predstavlja nujno ozadje in kontekstualne pogoje za njihovo pomenjenje (*ibid.*, prim. tudi Crossley 1996: 25).

Po drugi strani imajo intelektualisti, recimo Descartes, z empiristi podobno koncepcijo telesa (in zaznavnega sistema) kot objekta, vendar predpostavljajo posebno substanco, nematerialno dušo, razum (*mind*), ki percipira in opravlja druge »mentalne« dejavnosti: »Vidimo s svojim razumom, ne s svojimi očmi« (*op. cit.*: 26).

Merleau-Ponty ob tem izpelje naslednje očitke. Prvič: percepcija-kot-sodba predpostavlja (pomensko) zaznavo, ki je ovrednotena, na njeni podlagi oseba vzpostavlja sodbo, mnenje. To je torej pravzaprav zastavitev in ne rešitev vprašanja. Ali, drugače rečeno: »intelektualizem predpostavlja subjekta zaznave v istem smislu, kot predpostavljajo empiristi objekt zaznave, torej v sami osnovi percepcije« (*ibid.*).

Drugič, ob lociranju pomenskega aspekta percepcije v ločeno področje telesa intelektualizem obnavlja vprašanja dualizma duša/telo. Tretja težava pa je v tem, da ne razrešuje vprašanj v zvezi z napakami pri zaznavi.

Merleau-Ponty na tej osnovi zavrača intelektualistični pogled, pravzaprav kateri koli pogled, ki bi reduciral vidni svet na dejanje sodbe ali vzpostavljajoče se zavesti. Pri zaznavanju, pravi, morajo iti opazovalci onstran sebe (*op. cit.*: 27). Odpreti se morajo tistemu, kar je nekaj drugega od njih. Percepcija mora biti dialektičen proces, ki deluje med organizmom in okoljem. Percepcija je odpiranje navzven drugosti in ukvarjanje z njo,

percepcija, ki niti ne reducira tega ukvarjanja z drugostjo niti ni reducirana na to. Je aktivno povpraševanje, ki išče svojo obliko (*ibid.*). Ob tem spet in še vedno ostaja nerešeno vprašanje, kako lahko gre opazovalec »onstran sebe«. Husserl je poskušal dati odgovor s transcenco. Merleau-Ponty je tu še manj jasen. Jasno pa je vsaj to, da mu transcendenca očitno ne zadošča.

Napaka tako intelektualistov kot empiricistov je po Merleau-Pontyju v tem, da oboji pravzaprav predpostavljajo to, kar nameravajo pojasniti. Empiricisti predpostavljajo objekt percepcije, medtem ko intelektualisti predpostavljajo subjekt percepcije. Oboji ne opazijo, da sta ti sestavini konstituirani relacijsko, da ne moreta pojasniti ena druge, da sta obe pravzaprav bolj rezultat percepcije kot pa njen razlog (*ibid.*). Percepcija je torej s tega vidika izvorni proces, ukoreninjen v dialektični zvezi med organizmom in njegovim okoljem, kar poraja tako subjekta kot objekt percepcije (*ibid.*).

Percepcija torej ni »doživljanje«, »izkušanje« (*experience of*) objektov, temveč »predpisanost« (*enjoinment*) in »udeleženosť« (*involvement*) v njih. To je druženje ali »skupnjenje« (*communion*) z drugimi (*op. cit.*: 28).

Merleau-Ponty tudi poskuša preseči problematični dualizem duša/telo intelektualizma in mehanicistični pogled na telo kot fizični objekt, ki ga intelektualisti delijo z empiricisti. Njegov predlog je »telesni-subjekt« (*body-subject*). Preprosto rečeno: mi smo naša telesa in tako so vse naše izkušnje in pomeni, ki ženejo naša življenja, utemeljeni v našem dejavnem telesnem (in medtelesnem) vpletanju, vključevanju (*involvement*) v svet (*ibid.*, prim. tudi Csordas 1994). Merleau-Pontyjev »telesni-subjekt« je predvsem dober nastavek, vendar sam po sebi še ne daje (vseh) odgovorov. Le izhodišče za nadaljnje proučevanje. Tudi v smislu povezovanja družboslovja z naravoslovjem.

Vloga telesa pri percepciji je recimo v tem, da omogoča perspektivo. Tu je takoj mogoča navezava na fenomenološki, torej Husserlov (tudi Schutzov) pogled (Husserl 1975): percepcija je vedno pogled od nekod, zamisel o pogledu od nikoder je protislovna (Crossley 1996: 28). O telesu kot točki pogleda govori tudi Melucci (1996: 71).

Za Merleau-Pontyja pa telo predstavlja več kot zgolj izhodiščno točko za pogled. Njegovo pojmovanje percepcije kot »povpraševanja« (*interrogation*), ki naleti na »odpor« (*resistance*) ima nujno

za posledico, da sta oseba, ki gleda, videc (*seer*), in videno (*seen*) iz iste snovi (*stuff*), zato smo lahko le kot (fizično) telo-subjekt tisti, ki vidimo, vidci. Od telesa bistveno drugačna sestavina, kakršna je Descartesova duša (*mind*), ne more videti sveta, meni Merleau-Ponty, ker ne more biti točke stika med njo in svetom (*op. cit.*: 29). S podobnimi težavami se je, kot vemo, srečeval tudi Husserl. Z vprašanji telesnosti pa se v zadnjem času ukvarja veliko avtorjev (prim. Csordas 1994). Vse bolj tudi v antropologiji (prim. Borofsky 1994). Pri nas vsaj Južnič.

Merleau-Ponty ponudi svojo rešitev v dveh točkah. Prva je, da v kontekstu percepcije ne moremo ločiti vtisa od pomena. Polje vtisnih zaznav tvori strukturo geštalta (podobe), ki je pomembna za telesni-subjekt. Ta postavka je vezana na bolj splošni pogled, po katerem morajo biti vsi pomeni in ideje utelešeni (*ibid.*). Drugič: Merleau-Ponty ima pomisleke v zvezi s konotacijami privatnosti, ki naj bi spremljala zaznavo. Odklanja lociranje zaznave v osebo, ki zaznava. Pravi, da ne vidimo stvari v svoji glavi, temveč jih vidimo v svetu. Tam se jih lahko dotaknemo, počnemo kaj z njimi in jih pokažemo drugim. Percepcija ni notranja predstava zunanjega sveta. Je odpiranje v in na ta svet, dogaja se v »prostoru vmes«, med opazovalcem in zaznanim (*ibid.*).

Tako pojmovanje zaznavanja predstavlja pri Merleau-Pontyju osnovo za vse oblike zavesti. Človeška zavest kot taka je torej definirana kot odpiranje navzven (*ibid.*).

To pa ne pomeni, da so zaznave vseh vpletenih oseb identične. Vrsta razlogov, od družbene pozicije do »kulturnega kapitala«, namenov, razpoloženj in trenutnih nagnjenj, vse to vpliva na dano zaznavo. Vendar to ne pomeni, da je zaradi tega intersubjektivna struktura sesuta. Udeležene osebe namreč lahko diskutirajo in debatirajo o svojih zaznavah, drug drugemu lahko kažejo in razlagajo, kako videti iste stvari na isti način. Vstopajo lahko v zaznavno polje drug drugega (*op. cit.*: 30). Nenazadnje tako vstopajo v skupni hermenevitični krog.

Seveda imajo tudi stališča Merleau-Pontyja svoje pomanjkljivosti. Lefort recimo meni, da naše zaznave niso tako proste, svobodne ali nevezane, kot bi lahko sklepali na podlagi zapisov Merleau-Pontyja. Ob tem opozarja, da so naše zgodnje, torej otroške zaznave v dobršni meri določene, posredovane prek odraslih, ki nas poučujejo, kako zaznavati stvari, kako videti in si razlagati

svet. Mi smo, pravi Crossley, že v zgodnjem otroštvu iniciirani v posebno inačico vidnega sveta (*ibid.*). Temu pravimo tudi socializacija in/ali inkulturacija (prim. tudi konstitucijo osebe pri Meadu 1934).

Po drugi strani, kot dokazujejo empirične raziskave nekaterih avtorjev, ni tako preprosto diskutirati o zaznavah, kot bi lahko sklepali po Merleau-Pontyju. Nestrinjanja o zaznanem namreč težijo k realistični predpostavki, da je le ena spoznavna resničnost, torej ima nekdo prav, drugi pa se moti. Ne vidi dobro, ima predsodke, mogoče je nor (Crossley 1996: 30). Ob tem komentatorji, niti ne nujno v zvezi z Merleau-Pontyjem, recimo v zvezi s psihiatrijo, navajajo vprašanje družbene moči, avtoritete odločanja o tem, »kaj je prav in kaj ni«: »Vsi ljudje definirajo situacijo kot resnično; vendar, ko ljudje z močjo definirajo situacije kot resnične, potem so resnične za vse udeležence v vseh njihovih posledicah« (prim. Potter 1996: 57).

Ena od osrednjih točk misli Merleau-Pontyja je »reverzibilnost« zaznavajočega subjekta. Telesni-subjekti so vidni-gledalci, dotakljivi-dotikovalci, slišni-poslušalci itn. Tvorijo del zaznavnega sveta, v katerega so odprti. Torej so odprti, kar je še posebej pomembno, do drugih. Vsak telesni-subjekt je viden drugim. Tako se subjekti družijo drug z drugim. Seveda je treba poudariti, da tu ne gre zgolj za vidnost telesnega-subjekta. Ključno je pomensko obnašanje drugih (Crossley 1996: 30). Tu se lahko navežemo na razumevajočo sociologijo Maxa Weberja, ki je vedel, da ima vsaka dejavnost za akterja smisel, pomen. Pomen ima tudi za druge, posredno ali neposredno udeležene v danem dejanju – enak, podoben ali različen pomen.

Na nas torej vpliva pomen, ki ga ima dejanje drugega za nas. Odzovemo se na ta pomen (ki ga dejanju pripišemo). Ne opazujemo komunikacije drugih, temveč njihova dejanja učinkujejo na nas, mi pa se nanje odzivamo (*ibid.*). Seveda tu ne gre za nikakršno samoumevno harmonijo. Pomene dejanj lahko drugače razumemo, kot so mišljena. Lahko seveda pomene tudi natančno razumemo, ti pa nas ogrožajo. Temu bolj ali manj ustrezen je lahko tudi naš odziv nanje itn.

Nekateri, tudi Crossley, so ob stališčih Merleau-Pontyja pripominjali, da ne uspejajo v celoti upoštevati obsega, v katerem je lahko vidno točka politične diferenciacije, kjer skupine vzbujajo občutek svoje lastne posebne vidne identitete.

NOTRANJI IN ZUNANJI SVET

Recimo v videzih (*images*) pripadnikov posameznih t. i. subkultur in podobno. Na to se navezujejo kritični teksti o rasnih, medspolnih in drugih vprašanjih. Politično razsežnost izgleda moramo seveda upoštevati. Navsezadnje je bila ključnega pomena tudi pri antropologih, ki so vstopali v stik s skupnostmi, katerih pripadniki so bili videti bistveno drugače od njih (prim. *op. cit.*: 31).

Merleau-Ponty naprej razvija zamisel o telesnem-subjektu, ki z okoljem sestavlja »sistem«. Telesni-subjekt se vzpostavlja skoz akcijo. Če ni dejaven, potem ni nič več kot materialni objekt v smislu empiricistov. Če je dejaven, potem je nujno v relacijskem razmerju z okoliščinami akcije, kot je dana v dialektičnem razmerju percepcija-akcija. Telesni-subjekt se odziva na okolje. Gre za dialog z okoljem, ta dialog se ne da reducirati. Dejanja telesnega-subjekta prav tako ne moremo razumeti neodvisno od odnosa do »njegovega okolja«, kot »njegovega okolja« ne moremo razumeti neodvisno od razmerja percepcija-akcija, ki daje temu okolju njegovo naravo (*op. cit.*: 32).

Tako lahko Merleau-Ponty govori o intersubjektivnem »sistemu«, ki se vzpostavlja med telesnimi-subjekti, ki ostaja neokrnjen s strani refleksivne objektivacije, sistemom, ki ni reduktivilen na nobeno stran, temveč zahteva akcijo vseh. Subjekti stojijo skupaj v odnosu »jaz–ti«. Njihove akcije so povezane in prepletene, vsaka motivirana in koordinirana glede na drugo in skoznjo, vendar brez zavestnega predpostavljajanja in refleksivnega zavedanja sebe ali drugega. Ne razmišljajo o svojem drugem. Odzivajo se na druge in so vsrkani v skupno akcijo. Vsako dejanje enega kliče po dejanju drugega, ki spet kliče po dejanju prvega itn. (*op. cit.*: 32).

O takih pred-refleksivnih interakcijah je razmišljal tudi G. H. Mead, ki jih je imenoval »konverzacija s kretnjami« (*conversation of gestures*). Nanje se je opiral tudi Herbert Blumer (prim. Blumer 1969: 8). Tovrstna konverzacija obstaja tudi med drugimi živalskimi vrstami, pravi Mead in kot primer navaja pasji boj. Oba, Mead in Merleau-Ponty pojmuje ta »konverzacija« kot osnovno enoto analize, sistem, ki je bolj osnoven kot deli (posamezniki), iz katerih je sestavljen, in ki deluje pod ravnijo zavestne refleksije. S tega vidika je, da bi razumeli človeško obnašanje, nujno potrebno razumeti intersubjektivne sisteme, v katere so vključena človeška bitja. Sistem je s tega vidika bolj fundamentalen kot posameznik (Crossley 1996: 32).

Mead je razlikoval dve ravni ali obliki interakcij v človeški skupnosti. Prva je že omenjena »konverzacija s kretnjami«, druga pa »uporaba pomenljivih simbolov« (*the use of significant symbols*) (prim. Blumer 1969: 8). Blumer ju je imenoval »ne-simbolična interakcija« in »simbolična interakcija«. Nesimbolična interakcija se odvija, ko se kdo odziva na dejanje drugega, ne da bi si njegovo dejanje pred tem interpretiral, simbolična interakcija pa vsebuje interpretacijo dejanja (prim. *ibid.*). To drugo raven bi lahko primerjali s Crossleyevo egološko intersubjektiviteto, o kateri bo govora malo pozneje.

Pri Meadu se torej oblika intersubjektivnih sistemov nekoliko spremeni, ko gre za lingvistično konverzacijo. Čeprav so odzivi še vedno takojšnji, se govorci slišijo govoriti in zato anticipirajo verjeten odziv sogovornika. Učinkovito odgovarjajo na svoja lastna vprašanja. Tako je v jezikovno komunikacijo vpet določen element refleksivnosti, ki ni prisoten pri drugih oblikah komunikacije. Mead, Merleau-Ponty in hermenevtični filozof Hans-Georg Gadamer vsi govorijo o podobnem intersubjektivnem sistemu v lingvistični komunikaciji. Vsi trije pojmujejo dialog kot komunikativen sistem, ki je takojšen in ki hkrati zaobsega in je večji od seštevka obeh vpletenih govorcev (Crossley 1996: 33).

Šele po taki konverzaciji, sklepa Merleau-Ponty, ko se posameznik spominja dogodka, ga vključi v svojo osebno življenjsko izkušnjo, torej pripiše določene zamisli sebi in druge drugemu. V trenutku diskurza pa vse misli pripadajo le sistemu interakcije, ki se oblikuje med sogovornikoma. V tem smislu, pravijo Mead, Merleau-Ponty in Gadamer, lahko naše odločitve, izbire in zamisli pojmujejo kot izvorno skupne (*as genuinely shared*), ki si jih delimo med sabo. V takih primerih zamisli niso last posameznika, temveč last para. Tvorijo se v intervalu ali vmes (*op. cit.*: 33).

Navedene izpeljave lahko uporabimo tudi za razumevanje ustvarjalnih situacij v kulturi in umetnosti. Po eni strani lahko tako pojmovano intersubjektivnost vgradimo v osnovo našega razmišljanja o kulturni dinamiki in našem razumevanju nje, po drugi strani pa lahko dognanja uporabimo tudi v konkretnih primerih. Recimo v gledališki skupini, ki pripravlja predstavo. Zamisli, ki se porajajo v interakciji med igralci, režiserjem in drugimi morebitnimi vpletenimi, so (tudi)

omenjene vrste. Težko bi jih pripisali enemu od udeleženi, konkretni osebi. Pojavile so se v interakciji in samo v interakciji; ne bi se (vsaj ne take) porodile udeležencem samim, če bi bili izolirani ali v stiku z drugimi osebami. Podobno velja za glasbeno skupino, kjer je tako pojmovano intersubjektivnost najbolj neposredno, kar načrtno udeležanec zamisel »skupinske improvizirane glasbe«, ki se je – recimo v našem času in prostoru – v izraziti, prav programski obliki razvijala v kontekstu jaza in/ali sodobne improvizirane glasbe, sčasoma pa se je razširila tudi na druge zvrsti glasbe, vsaj v obliki »session«, torej bolj ali manj sproščene in svobodne, odprtega muziciranja udeleženi glasbenikov. Pravzaprav je natančneje, če rečemo, da je tovrstno improviziranje bolj ali manj prisotno v glasbi od samih njenih začetkov, je izvorno prisotno v vsaki glasbi, ki jo izvaja več glasbenikov. Vprašanje je zgolj, koliko je improvizacija načrtovana, predvidena, dovoljena itn., koliko pa morajo glasbeniki (in recimo dirigent) določeno glasbeno delo izvajati po navodilih. V mislih imam sodobno evropsko glasbeno ustvarjalnost, ki je utemeljena v čimbolj zvestem sledenju partituri. Vendar se je tudi v Evropi v dvajsetem stoletju ta novoveška tradicija prelomila, po eni strani zaradi prepletanja evropske (tako imenovane »umetne« ali klasične) glasbe z glasbami iz drugih delov sveta, navsezadnje pa tudi s samim stikom med to (torej »klasično«) glasbo in tako imenovanimi evropskimi ljudskimi glasbami, kjer je bila improvizacija veliko bolj prisotna.

Pojmovanje intersubjektivne ustvarjalnosti lahko preslikamo tudi na druge plasti človekove dejavnosti. Recimo v šport, predvsem v moštvene športe. Dvoboji, kot so tenis, boks in podobni, ponazarjajo sorodno obliko, kot jo je zastavil G. H. Mead s prispodobno o pasjih bojih. Pri pasjem boju se vsaka žival postavi v poseben položaj proti drugi, spreminja pozicijo v odnosu s pozicijo druge, išče najboljši položaj za napad v skladu s položajem nasprotnika. V moštvenih športih, kot so recimo košarka, nogomet, rokomet in podobni, pa se med igralci vzpostavlja svojevrstna dinamika, ustvarjalnost (podaje, razne druge strateške domislice itn.), ki ni vezana zgolj na enega igralca, temveč nujno zahteva vpletenost več njih. Torej odziv drugega na domiselno podajo itn.

Crossley navaja več očitkov, ki jih naslavljajo na opisano pojmovanje osnovnega intersubjektivnega sistema. Nekateri menijo, da ta zamisel zanemari družbeno strukturo jezika, drugi, da

so zanemarjena vprašanja razmerij moči, ki so vključena v govor in ostale oblike simbolne izmenjave. Ali recimo opazka, da so naša dejanja redko tako nenadna in le redko tako vsrkajo udeležence, kot predvideva nakazana zamisel. Bolj običajno bi naj bilo, da se pripravimo za naše interakcije z drugimi, da se na ta način zavarujemo in dosežemo tisto, kar želimo. Ta intersubjektivistična pozicija bi naj tudi zanemarljivo naš notranji svet, do katerega imamo le mi dostop, in se osredotočila le na zunanje, pojavne vidike obnašanja (*op. cit.*: 33).

Upoštevanje našega notranjega sveta, do katerega imamo le mi dostop, naj bi pomenilo, da je odnos do nas samih pred vsakim odnosom z drugimi. S tem bi torej zanikali prvenstvo intersubjektivnih razmerij, kot so jih predstavili Mead, Merleau-Ponty in Gadamer. S tega vidika naše razmerje do subjektivitete drugih ne more biti neposredno in takojšnje. Njihova subjektiviteta je znotraj, na njo se lahko nanašamo le prek zunanjih izrazov, intersubjektiviteta je torej sekundarna struktura (*op. cit.*: 34).

So naša mentalna stanja v bistvenem smislu zasebna? In ali so lahko naša razmerja do subjektivitete drugih vedno zgolj posredovana in drugotna? Merleau-Ponty meni, da ne. Če hočemo preseči dualizem duša/telo, potem moramo priznati, da je tisto, kar ponavadi pojmuje kot »mentalne dogodke«, neločljivo od utelešenih izvajanj ali obnašanj, ki so enako vidna od zunaj kot od znotraj. Še več, iz tega sledi, da se začnemo zavedati naših lastnih mentalnih stanj na isti način, kot se začnemo zavedati mentalnih stanj drugih. Tako so naša mentalna stanja v principu vedno intersubjektivno na voljo na način naših izvajanj (*op. cit.*: 34).

Ko rečemo, da oseba razume, pravi Merleau-Ponty, se to ne nanaša na nekaj nepomembnega v zvezi z njenim verbalnim ali motoričnim obnašanjem, torej v zvezi z njeno notranjostjo. Ko rečemo, da oseba razume, mislimo na njeno sposobnost, da izpelje dano nalogo v celoti, v skladu z določenimi javnimi merili (*op. cit.*: 34). Wittgenstein v zvezi s tem pravi, da se morajo besede, kot so »razumevanje«, nanašati na javno razpoložljiva izvajanja, saj pripadajo javnemu jeziku. Besede v javnem jeziku se ne morejo nanašati na zasebna stanja, saj ne moremo nikoli imeti skupnih pravil za njihovo aplikacijo (*op. cit.*: 35).

Kaj pa občutki? Ali niso občutki, kot recimo bolečina, zasebna stanja? Merleau-Ponty se s tem

vprašanem ni poglobljeno ukvarjal. Kaže, da je menil, da so občutki, ker so telesni, zasebni, hkrati pa jim ni pripisoval posebnega pomena. Vendar nekateri občutki gotovo so pomembni. Recimo bolečina. Tu si lahko pomagamo z Wittgensteinovo razvpito analizo »bolečine«.

Wittgensteinova analiza je v enem delu utemeljena v analizi jezika in »slovnice« besed, v drugem delu pa v fenomenologiji. »Slovnica« se v tem smislu nanaša na logiko uporabe besed. Veliko globokih filozofskih tem je po Wittgensteinu rezultat filozofove napačne uporabe jezika in zmede, ki jo ta povzroči. Ena od ponazoritev tega stališča je njegova analiza »bolečine« in vednosti, kdaj kdo čuti bolečino. Wittgenstein nasprotuje mnenju, da lahko le posameznik ve, kdaj čuti bolečino in kdaj ne. Po eni strani, pravi Wittgenstein, je stavek: »Boli me!« bolj vzklík kot opis ali spoznanje. Je bolj podoben vzklíku »Au!« in je le sprejet kulturni vzorec, ki nadomesti bolj neposredno, naravno izražanje, ki ga recimo predstavlja otroški jok. Po drugi strani Wittgenstein svoje stališče utemeljuje na bolj fenomenološki ravni. V tem smislu pravi, da opazka o bolečini ni objekt, ki ga lahko spoznamo: »Ni nekaj, pa tudi ne nič!« Izjava, ki je zbegala tudi njegove privrženice. Z vidika Merleau-Pontyja pa je popolnoma smiselna. Mi smo namreč naša telesa in ne moremo nikoli vzpostavljati odmaknjenega odnosa do telesa v smislu obravnavati telo kot objekt ali »nekaj«. Za dele našega telesa, pravi Merleau-Ponty, ne moremo reči, da nas bolijo v smislu, kot nas lahko boli neki zunanji predmet, recimo dolga palica. Deli telesa lahko predstavljajo le »z bolečino nadlegovano mesto«. Wittgenstein pravi recimo, da ne more vedeti o svojih bolečinah, ker »jih ima«. Vedeti o bolečinah nekoga bi predpostavljalo, da obstajajo kot samostojen fenomen, ki se nanaša na lastno bitje nekoga, vendar se ne. Potemtakem v tem smislu ne moremo vedeti za lastno bolečino, temveč jo čutimo (*op. cit.*: 36).

Nasprotna plat tega vidika je vprašanje, če lahko kdaj koli vemo za bolečino drugega. Tudi tukaj Wittgenstein uporablja oba vidika, »slovnice« in fenomenološkega. Kdor reče, da nikoli ne moremo vedeti, ali drugega boli, napačno uporablja besedo »vedeti«. Kar zanika, ni to, ali vemo za bolečino drugega, temveč, ali jo imamo mi, jo čutimo. Nas seveda ne boli. V običajnem smislu besede »vedeti« je seveda popolnoma mogoče, da dvomimo o bolečini drugega in o tem, ali vemo za to bolečino (*op. cit.*: 36).

Pri vsej stvari je najpomembnejše, da pravzaprav ne mislimo o bolečini drugega, temveč se predvsem odzivamo nanjo. Bolečina drugega učinkuje na nas. Nikoli ne moremo čutiti bolečine drugega, vendar lahko vemo, da jo čuti. Naš odziv na bolečino drugega je sočutje. Na pred-refleksivni in radikalno intersubjektivni ravni se lahko na to bolečino drugega odzovemo tudi, preden imamo kakršno koli refleksivno vedenje o tem. Njihova bolečina lahko komunicira z nami in nas pozove na odziv. Seveda je ta odziv mogoč le v primeru, če druga oseba ne prikriva svoje bolečine. Če ne vemo zanjo, ne moremo storiti nič (*op. cit.*: 37).

V zvezi z vprašanji o našem odnosu do drugih in nam skupnega sveta s pomočjo percepcije, akcij in izrečenih misli ostaja odprto še eno ključno vprašanje: čustvo. Upoštevati moramo, da so stiki med telesnimi-subjekti prežeti z ljubeznijo, sovraštvom, ljubosumjem, ponosom, sramovanjem in ostalimi čustvi. Naša razmerja so vedno »razpoloženska« (*mooded*), pravi Merleau-Ponty. Še več, takim razpoloženjem se ne moremo izogniti. Tudi navidez nevtralnó čustveno razmerje je nabito s čustvi. Če hočemo intersubjektivno razmerje razumeti kot konkretno medosebno razmerje, moramo čustvene razsežnosti upoštevati kot ključne sestavine takega odnosa (prim. Crossley 1996: 45). Čustvo je za Merleau-Pontyja telesna naravnost, način bivanja v odnosu do sveta. Čustva so neločljivo povezana z ostalimi aspekti intersubjektivnosti. Ob tem Merleau-Ponty meni, da čustva delujejo predvsem na pred-refleksivni ravni in zato ni nujno, da se jih refleksivno zavedamo. Bolj kot smo potopljeni v določeno čustvo, manj to opazamo. Lahko smo jezni ali ljubosumni, ne da bi se tega zavedali (prim. Crossley 1996: 45).

Crossley poudari tri pomembne točke v kontekstu intersubjektivnosti in čustev. Najprej: čustva niso notranja stanja. Manifestirajo se na način, na katerega delujemo, vsaj potencialno so stanja, ki jih lahko javno in intersubjektivno opredelimo. Nadalje so čustva definirana kot način razmerja. Sestavljajo del sistema, ki ga tvorimo z drugimi. Z drugimi se družimo prek čustev. Nazadnje, pravi Crossley, izhaja iz povedanega, da so čustva dialoško konstituirana. Čustva oblikujejo in so oblikovana skoz našo interakcijo z drugimi. Lahko smo jezni, s čimer recimo povzročimo strah pri drugem, kar nato povzroči naš občutek krivde, ker ga nismo želeli prizadeti. To lahko spet pov-

zroči, da bo naše vedenje, polno občutkov krivde, pri drugem povzročilo sumničenje, zaradi česar bomo jezni nanj itn. (Crossley 1996: 46).

Naslednji intersubjektivni vidik čustev, pravi Jeff Coulter, je odgovornost. Čustva so utemeljena v vedenju, ne v vtisih, in so torej intersubjektivna. To se vidi v dejstvu, da pričakujemo od ljudi, da bodo racionalni o svojih čustvih in da si lastimo pravico tako kritizirati jih zaradi njihovih čustev kot govoriti o njih. Prijatelju si recimo privoščimo reči, da je napačno, če je ljubosumen. Gotovo tako ne moremo ravnati v primeru osebnih občutij, kot je recimo glavobol. Kolegu ne moremo reči, da ga ne sme boleti želodec (*ibid.*).

Vse to seveda ne pomeni, da ne moremo skrivati svojih čustev ali da ne smemo čustev imeti za intimna. Pomeni le, da intimnost ni osnovna značilnost čustev. Elias recimo meni, da je zasebnost čustev produkt dolgotrajnih zgodovinskih procesov in da je bilo za mnoga sedaj intimna čustva včasih značilno javno razkazovanje. Tudi ta privatizacija čustev je po Eliasu posledica intersubjektivnih procesov. Skoz intersubjektivnost je postalo javno razkazovanje nekaterih čustev nesprejemljivo. Člani skupnosti »pristajajo« na skrivanje določenih čustev ali na njihovo razkazovanje le ob določenih družbenih prilikah (prim. *ibid.*). O tem navsezadnje pričajo tudi mnoga antropološka, tudi etnološka ali etnografska proučevanja, ki so poročala o različnih oblikah izražanja čustev v različnih človeških skupnostih.

Doslej navedeno je po mojem mnenju izredno ploden nastavek za razmišljanje o posamezniku kot osebi, vpeti v raznovrstno »druženje« z drugimi. O osebi, ki ni izolirana entiteta, atomistično pojmovan osnovni delček družbe, s čimer bi ohranjali nekako nerešljiv in nepresegljiv dualizem posameznik—družba, posamično—skupno, temveč vzpostavljanje osebe kot bitja, v katerem so že imanentno, izvorno prisotni Drugi. Prisotni seveda v simboličnem, na različne načine posredovanem smislu. Tudi po svoje interpretiranem, predelanem. Naše doživljanje, naš »notranji svet« torej niso entitete, ki bi bile radikalno ločene od doživljanja drugih, od »notranjega sveta« drugih v smislu Husserlovih (ali Leibnizovih) monad. Oseba ali njen »notranji svet« torej ni ostro ločena od »zunanjega sveta«, temveč se »notranji svet« osebe sploh lahko konstituira pod raznolikimi vplivi »zunanjega sveta«, oseba pa je vseskozi na neštete načine in na raznih ravneh odprta v ta zunanji svet, s tem pa tudi do drugih. Tako izho-

dišče nam omogoča razvijanje teorije z veliko razlagalno močjo za celotno področje družboslovja, tako za psihologijo, kjer odstopamo od individualiziranja, kot za sociologijo, kjer lažje zastavljamo razmišljanje o razmerju med posameznikom in družbo, kot tudi za antropologijo, kjer s tega vidika vprašanje človeške kulture kot naše (druge) »narave« dobi nove razsežnosti.

Ob tem je treba verjetno opozoriti, da nakazani nastavki ne pomenijo ali vsaj naj ne bi pomenili poskusa nerazločnega zlivanja posameznika v družbeno in obratno. Taki očitki se kajpak pojavljajo. Poglejmo tiste, ki prihajajo z individualističnega vidika.

Kritiki menijo, da je radikalno zastavljena intersubjektiviteta mogoča le zato, ker se zanemari zasebna razsežnost našega subjektivnega življenja. Mi pač imamo zasebni svet občutij in misli, ki jih ne razkazujemo drugim. Ob tem tudi v primeru, če zares vstopamo v nakazane pred-refleksivne odnose z drugimi, kljub temu reflektiramo dogajanje, reflektiramo tudi obnašanje drugih (prim. Crossley 1996: 47).

Crossley na te očitke odgovarja v dveh točkah. Najprej še enkrat poudarja, da je veliko naših »zasebnih področij« pravzaprav intersubjektivno konstituiranih, tako v smislu, da so že ob svojem konstituiranju oprta na intersubjektivno osnovo, recimo na jezik, kot v smislu, da se bolj pojavljajo v »zunanjih področjih« kot pa v dobesedno »notranjem svetu«. Ob tem Crossley navaja že omenjene zgodovinske študije o družbeni pogojenosti kazanja čustev.

Druga točka Crossleyevega odgovora pa se nanaša na to, da radikalno zastavljena intersubjektivnost zares zanemari človekovo domišljijo in ustvarjalnost ter oblike zasebnosti, ki se lahko razvijejo na tej podlagi. Skoz ustvarjalno mišljenje smo sposobni ločiti sebe od drugih in od skupnega sveta občutij. V svetu domišljije so v ospredju zasebne misli. V tem svetu se lahko poskušamo živeti v druge, razmišljati o njih, načrtovati način komunikacije z njimi itd. Z upoštevanjem domišljije in človekove ustvarjalnosti se, pravi Crossley, od radikalno pojmovane intersubjektivnosti preselimo k egološki (*egological*) obliki intersubjektivnosti (*op. cit.*: 47-48). S tem pa smo spet pri izhodiščnem vprašanju: Kaj je oseba v izvornem smislu? Ali drugače: So tudi otroci že naravnani na druge ali je to rezultat socializacije? Če je ta naravnost plod socializacije, potem je vprašanje, kaj karakterizira pred-intersubjektivno subjektiv-

teto in kako le-ta postane intersubjektivna. Je torej radikalna intersubjektiviteta prvenstveno ukoreninjena v človeškem organizmu ali je drugotna konstrukcija, ki se vzpostavlja na nečem bolj izvornem (*op. cit.*: 49)?

EGOLOŠKA INTERSUBJEKTIVNOST

Crossley se je pri iskanju odgovorov na prej omenjena vprašanja spet oprl na G. H. Meada in na Merleau-Pontyja. Ob tem se je vprašal tudi, ali obstaja zasebni, torej ne intersubjektivni svet zavesti (*prim. ibid.*).

Sebstvo (*selfhood*) in svet zasebnih izkušenj je sekundarna struktura, ki se vzpostavlja skozi interakcije otroka z drugimi in na njihovi podlagi. To stališče si delijo tako Buber kot Merleau-Ponty in Mead.

Niti G. H. Mead v zvezi s konstitucijo osebe ni dal dokončnega odgovora. Njegov diskurz namreč zahteva vzpostavljen »socialni organizem«, v okviru katerega se prek komunikacije z »generaliziranimi drugimi« razvije »(samo-) zavedajoča se oseba« (Mead 1934: 233). S tem v zvezi Giddens upravičeno pripominja, da »v Meadovem pisanju konstitutivna dejavnost 'osebnega jaza' ni poudarjena«. Preveč ga je zaposloval »družbeni jaz«, ki ga zlahka razlagamo kot »družbeno determinirani jaz« (Giddens 1989: 23). Čeprav hkrati menim, da so lahko Meadovi nastavki izredno produktivni, kar sta navsezadnje razvijala tudi Berger in Luckmann (1992), pa tudi Tomc (1994), predvsem v zvezi z »ustvarjalno osebo«. Ob tem govori Tomc tudi o »antropocentričnem videnju podobe človeka, ki je, vede ali nevede, ustvarjalec družbenega življenja. V središču je oseba, ki zaznava druge in drugo s sebi lastnimi značilnostmi *jaza* in s sebi lastnim razumevanjem kulturne dediščine« (Tomc 1994: 29). Vendar Tomc ne pojasni, kaj so »sebi lastne značilnosti jaza«, še manj pa, kako se vzpostavljajo. Meadova koncepcija, na katero se opira, namreč – če ponovim – jasno pove, da je za koncipiranje jaza kot »(samo-)zavedajoče se osebe« neobhoden vzpostavljeni »socialni organizem« (Mead 1934: 233). Po drugi strani lahko pritrdimo Adamovi kritiki Tomčevega »sicer dokaj izvirnega prispevka«, torej razvijanja koncepta personalistične sociologije: »Družba, organizacija, kultura in institucija so pojmi, ki obstajajo samo v naših glavah in nimajo lastne realitete« (Tomc 1994: 46, 49). Adam pravi: »Problem

je v tem, da ta avtor [Tomc] ne pride dlje od mišljenja, niti do pojma delovanja ne. V bistvu gre za radikalni nominalizem in kognitivizem. Zato ne čudi odklanjanje 'komplementarnosti', celo vsake komunikacije med sociološkimi teorijami« (Adam 1995: 12). Ta kritika je preostra, pravzaprav zgrešena, čeprav daje Tomc nekaj povoda zanjo. Vendar Tomc po drugi strani sam kritizira nominalizem. Če si sposodimo njegovo razpredelnico štirih tipov (Tomc 1994: 18), torej ločevanje na atomistične teorije (povezovanje voluntarističnih pogledov s postavljanjem posameznika v ospredje), individualne teorije določenosti (determinizem in posameznik), holistične teorije nedoločenosti (celota, skupnost, družba in voluntarizem) in teorije socialnih sistemov (družba in determinizem), lahko vidimo, da se Tomc kritično izrazi tako o fenomenološko in etnometodološko usmerjenih družboslovcih (*op. cit.*: 19) kot tudi o individualnih teorijah določenosti, kamor sicer (po mojem mnenju ne preveč posrečeno) umešča (celo kot tipičnega predstavnika) Talcotta Parsonsa. Če bi bil Tomc dosleden, bi moral v ta okvir umestiti prav G. H. Meada, ki daje tako pomemben poudarek socialnemu učenju, torej prevzemanju in igranju vlog itn. Skratka, socializacijskim procesom. Slednje je verjetno tudi razlog, da je v ta okvir umestil Parsonsa, ki je razvijal obsežno (na Freuda oprto) teorijo socializacije (*prim. Godina 1991, Parsons 1991*). Z vprašanji socializacije se je kot socialni pedagog in reformator ukvarjal tudi, pravzaprav predvsem Emile Durkheim (*prim. Durkheim 1981*).

Ob tem morebiti ni odveč omeniti, da pri Tomcu ni dovolj osvetljeno niti vprašanje samega »obstoja pojma družbe v naših glavah«, čeprav to ugotovitev postavi na začetek, za izhodišče (Tomc 1994: 49). Ostaja kopica nejasnosti ali nedorečenosti. Ena od njih je recimo vprašanje, ali se ljudje obnašajo v skladu s svojimi predstavami o tem, kaj bi naj bile družba in ustanove v njenem okrilju. Se obnašajo racionalno ali iracionalno? Kako se obnašajo tisti, ki imajo zelo pomanjkljivo predstavo o družbi? Itn. Ob zadnjem vprašanju lahko omenim vsaj Schutzta, ki nekako s tem v zvezi, torej v zvezi s konstrukcijo realnosti in z vzpostavljanjem referenčnega sistema (*prim. Adam 1995: 12*), govori o treh tipih ljudi: »človek s ceste, ki se giblje v zelo zamejenem in ozkem svetu vsakdanjega življenja, dobro informirani državljani, ki ima široka obzorja, in izvedenec, ki ima zelo poglobljeno, vendar specializirano

znanje (cit. po *ibid.*, prim. Schutz 1976: 120-134, tudi 1987: 1637-1645).

Kljub temu bi si lahko sposodil Tomčevo definicijo človeka, ki je: »celota organizma, posameznika in osebe, proizvod vzajemnega delovanja dedne zasnove organizma, psihične podobe posameznika in socio-kulturnega tipa v osebi« (Tomc 1994: 44). Če ne za nič drugega, da se bomo vsake toliko vrnili k njej in jo primerjali z mnenji drugih raziskovalcev (prim. Carrithers, Collins, Lukes 1985). In čeprav so vsi temeljni pojmi definicije nepojasneni: tako »dedna zasnova organizma« kot »psihična podoba posameznika« in »socio-kulturni tip v osebi«.

Mead govori tudi o (biološkem) organizmu (kot fizični stvari) (prim. Mead 1932: 24-25) ali o »biološkem posamezniku« (Mead 1934: 347-353, 372). Človeka kot takega, torej kot človeškega bitja, tako rekoč ni, dokler se ne »učloveči«, socializira in inkulturira (Bergant 1970: 32-47, Berger, Luckmann 1992: 160-164, Mead 1934: 152-159, Južnič 1973: 37-47). Obstaja le kot biološki organizem. Socializira se prek pomembnih drugih, ki mu dajo vse potrebne podatke. V tem smislu se posameznik od družbe do družbe tudi razlikuje po vsakokratni kulturi. Po tistem, kar mu »naložijo« pomembni drugi kot njihovo popotnico, njihove izkušnje, njihovo tradicijo, znanje, vedenje, verovanja, interpretacije, razlage, spomine, lastne dosežke znanosti, umetnosti, religije. S tem v zvezi lahko navedem Hribarjevo misel: »najmočnejša avtoriteta ni ta ali ona oseba, ni ta ali ona država s svojimi zakoni, tudi ne ta ali ona cerkev s svojimi dogmami, marveč tradicija (preteklost s svojim izročilom)« (Hribar 1993: 91).

Posameznik skoz notranji dvogovor družbenega jaza, opremljenega s temi vsebinami, in delujočega, v svet odprtega, osebnega jaza, misli. Misli vedno na svoj način. Vendar, kako lahko misli na svoj način, če pa je vzpostavljen šele skoz podatke, ki mu jih naložijo drugi? Če ga tako rekoč še ni bilo, preden se ni učlovečil, socializiral? Skrajno rečeno bi torej vsakokratna skupnost proizvajala svoje klone. Zakaj se to ne zgodi? Ker popolna socializacija v antropološkem pogledu ni mogoča (Berger, Luckmann 1992: 190). A zakaj ne? Ker nekateri posamezniki »prebivajo v prenesenem univerzumu na določnejši način kot drugi. Razlikujejo se v načinu dojemanja simboličnega univerzuma« (*op. cit.*: 129). A zakaj prebivajo v prenesenem univerzumu na določnej-

ši način kot drugi? Zakaj se razlikujejo? Morebiti zaradi »vrojenih idej«? Ali pa se razlikujejo zaradi »pomote«? Ker komunikacijske ali »prenaševalske« tehnike, ki naj bi posamezniku posredovale »kulturo«, niso popolne in puščajo preveč belih lis, ker so obremenjene z belim šumom, ki od osebe zahteva, da si simbolični svet krpa po svoje, kakor ve in zna? Tudi če bi bilo tako, to predvideva, implicira, da posameznik »misli s svojo glavo«. Kaj pa povzroči, da se oseba vedno znova po svoje odziva na vplive iz okolja, jih interpretira po svoje, je ustvarjalna? Kako pravzaprav lahko misli s svojo glavo, če je njen skrajni reziduum vrojeni apriorij? Svet nekakšnih vrojenih idej? Vnaprej dan reziduum, bi rekli? Kup vprašanj, na katera še ni odgovorov.

Kako naj torej pojmuje mo *jaz*? Dinamično? Se *oseba (self)* vzpostavlja skoz interakcijo z drugimi: »še ni prisotna ob rojstvu, nastaja skoz proces družbene izkušnje in dejavnosti, se razvije v posamezniku kot rezultat njegovih relacij do tega procesa kot celote in do drugih posameznikov znotraj tega procesa« (Mead 1934: 135)? Mead omenja razvpiti primer slepe in gluhone Helen Keller, ki je sama navedla, da se tisto, kar imenujemo oseba (*self*) ali mentalna vsebina, pri njej ni razvilo vse dotlej, dokler ni mogla vzpostaviti stika z drugimi skoz skupne simbole, torej skoz tiste simbole, ki so pri njej vzbujali enake odzive kot pri drugih (*op. cit.*: 149).

S tem v zvezi lahko omenim naslednje: S pomočjo znakov, simbolov si poskušamo vzpostaviti pomenskost in domačnost vsakdanjega sveta in prebivanja v njem. Temu pravi Hribar »posebno področje bivajočega: področje znakov. To je pravzaprav področje osamosvojenih pomenov in podvojene pomenskosti. Znaki so tisto, kar nam omogoči, da se vselej že znajdemo v okolju, v katerem prebivamo. So sredstva orientacije. Vsebujejo, nosijo sporočilo, ki ga, kolikor smo v istem svetu oz. iz istega sveta, razumejo vsi. Znak je namenjen drugemu, se nanaša na drugega in ne na stvar« (Hribar 1993: 272). Znak se ne nanaša na stvar, temveč je namenjen drugemu. V tem smislu lahko razumemo Heideggrovo delitev na označevalca, označenca in referenta (prim. Hribar 1991b:391-392).

Ob tem znak in označeno ne sovpadata. Heidegger sicer pravi, da se to, torej sovpadanje, dogaja le v »primitivnem svetu«, kjer se srečujemo na primer s fetiši. Fetiš je znak, ki se še ni ločil od označenega, od prikazanega, in torej kot tak,

namreč prav kot znak (»označevalec«), sploh še ni razločen (Hribar 1993: 273). Pomen sveta in svet pomenov se tu kaže kot en in isti svet. Prav v tem naj bi bila »čarobnost tega sveta, zasnovana v takem razmerju do sveta, ki v vsem vidi le priročnost in zato še ni postavljeno pred golo prisotnost, pred stvari na sebi kot stvari brez pomena« (Hribar 1993: 273). Primitivni pogled na svet naj bi imel pomen stvari, ki je sicer določen z njenim namenom, za lastnost te stvari (*ibid.*). Tu je še vedno na delu interpretacija. Pogled evropskega misleca (filozofa) na druge. Pripadniki neke druge skupnosti, ki bi naj bili na določeni, »primitivni« stopnji razvoja, naj bi »še« dojemali in mislili svet na ta način, bi sklepali po Heideggru. Podobno meni tudi Tomc (1994: 33). In pred njim tudi Cassirer, ko govori o mitskem mišljenju kot stopnji človekovega (duhovnega) razvoja (Cassirer 1985, prim. predvsem drugo knjigo). To je tudi vsebina mnogih antropoloških študij.

DEJAVNA ODPRTOST NAVZVEN

Piaget in Freud, meni Crossley, pojmujeta mentalno stanje otroka kot »avtistično«, torej kot zaprto vase, v »domišljjsko« resničnost, s tem pa izolirano od sveta. Socializacija s tega vidika ni zgolj učenje in iniciiranje otrok v rituale, pravila in konvencije danega družbenega sveta, kot bi pojmvala Mead in Merleau-Ponty, temveč je prav tako tudi »odpiranje« otrokove duše (*mind*) do drugih in do skupnega sveta. Otroka je torej dobesedno treba *narediti* socialnega in sposobnega vstopiti v skupno intersubjektivno resničnost (Crossley 1996: 50). Castoriadisova teza o »monadičnem jedru psihe« je sodobna in skrajna inačica tovrstnega pogleda. Castoriadis pojmuje psiho v njenem bistvu kot monadično in zaprto samo vase. Socializacija je s tega vidika nasilen postopek, ki iztrga otroka iz njegovega monadnega jedra, da bi ga vpeljal v vzpostavljen svet staršev in skupnosti. To trganje subjekta iz njega samega se nikoli ne zaključí, saj ostaja rezidij zasebne domišljije. Ta preostanek zasebnega pa je nujna osnova za družbeni in intersubjektivni svet. Družbeni intersubjektivni svet je v tem smislu sekundarna struktura, ki se vsiljuje prek sicer monadičnega psihološkega življenja (*ibid.*).

○ Crossley kritizira ta pogled kot pomanjkljiv tako na teoretski kot na empirični ravni. Na teoretski ravni ni pojasnjeno, kako je domišljjsko

monadično jedro, ki je usmerjeno samo vase, sploh lahko iztrgano od samega sebe z nečim izven sebe in kako se lahko nato istoveti z intersubjektivnim svetom. Če ima zunanost vpliv na psiho, potem je psiha odprta ali usmerjena navzven in torej ni monadična. Ob tem sam Castoriadis navaja, da »trganje« ni mišljeno v smislu vsakodnevnega nasilja, da torej ne gre za fizično nasilje. Gre za nasilje le v smislu, da zanika domišljjski svet otroka. S tem Castoriadis nekako sam zanika svojo postavko o vase zaprtem monadičnem jedru. Otrok je torej prvenstveno usmerjen v svet, ni potrebno nasilje (niti v simboličnem smislu), da bi otroka od samega sebe preusmerili v svet (prim. *ibid.*).

○ V zvezi s tem je zanimivo vprašanje, kakšen naj bi bil »notranji svet«, kakšne naj bi bile sestavine predstav novorojenih otrok, saj ti še nimajo izkušenj iz sveta, torej še nimajo »snovi« (vsaj ne »s tega sveta«), ki bi lahko sestavljale vsebino njihovega notranjega sveta. Domišljija, kakor koli je že ustvarjalna in neobičajna, se vzpostavlja na podlagi vidnih in lingvističnih podob, ki jih otrok dobiva iz intersubjektivnega sveta. Tako je zamisel o domišljjskem področju, ki bi bilo pred našim odnosom do realnosti, nekonsistentna in odpira več vprašanj, kot pa daje odgovorov, pravi Crossley (prim. *op. cit.*: 51). Razen v primeru, če predpostavimo vrojene ideje. Kaže torej, da zamisel o monadah, izoliranih, vase usmerjenih posameznikih, nujno vsebuje tudi predpostavko o vrojenih idejah. Po drugi strani pa se prej omenjene teorije Buberja, Meada in Merleau-Pontyja tovrstnim vprašanjem preprosto izognejo. Nanje jim pravzaprav ni treba odgovoriti. Oseba je ob rojstvu (bolj ali manj) prazna, je pravzaprav možnost, njen domišljjski svet sploh še ni in ne more (navsezadnje mu niti ni treba) biti vzpostavljen. Vzpostavi se postopoma, skoz interakcijo z drugimi. Vendar tudi te teorije predpostavljajo določene vnaprejšnje danosti v osebi, v jazu. Recimo vsaj vnaprejšnjo odprtost navzven. Kaj je ta »vnaprejšnja odprtost navzven«? Tudi ta in podobna vprašanja pač še vedno ostajajo bolj ali manj brez odgovorov.

○ Castoriadis takole rešuje prej nakazano težavo v zvezi z vprašanjem, iz česa je lahko sestavljen miselni in domišljjski svet otrok, ki še nimajo izkušenj. Razlikuje med sekundarno domišljijo, ki je izpeljana, in radikalno domišljijo, ki je psihično prvobitna in iz katere izhajajo vse ostale kognitivne funkcije (posebej percepcija) (prim.

ibid.). Tudi tu lahko odčitamo določeno povezavo med omenjeno delitvijo na (izhodiščno ali prvotno) radikalno domišljijo in sekundarno domišljijo na eni strani in Crossleyevo radikalno in egološko intersubjektivteto na drugi.

Crossley pokaže še pomanjkljivosti na empirični ravni. Navaja Daniela Sterna, ki pravi, da otroci že od trenutka rojstva dejavno iščejo dražljaje. Celó več, Stern dodaja, da imajo očitno novorojenčki vrojeno sposobnost navaditi se na »normalna« izkustva (*ibid.*). Spet smo pri »vrojenem«, čeprav se zdi, da gre v tem primeru predvsem za (vrojeno) naravnost, ne za vrojeni svet idej. Crossley se tu navezuje na Meada in Merleau-Pontyja, opuščá zamisel o »vrojeni naravnosti« in pravi, da se otrok odpira v svet in odziva na zunanje dražljaje brez ostrega refleksivnega občutka o sebi ali o drugih. Če že ima kakšno »vrojeno predispozicijo«, se ta nanaša na radikalno intersubjektivteto, torej na nerefektivno ali pred-refleksivno odzivanje na druge, ne pa na egološko intersubjektivteto, torej intersubjektivteto, ki kot osnovo upošteva samo-zavedajoči se, reflektirajoči jaz. To je druga stopnja razvoja človeka kot osebe. Ta sposobnost se razvija na podlagi radikalne intersubjektivtete, ki jo torej lahko pojmuje kot konstituirajočo se fazo. To stališče, pravi Crossley, podpira tudi sodobna razvojna psihologija (prim. Crossley 1996: 57-58).

Tudi najnovejše raziskave potrjujejo navedeno. Še več, v eni od njih so ugotovili, da lahko novorojenček oponaša določene kretnje in gestikuliranje odraslega, na primer kazanje jezika, že od starosti dvainštirideset minut dalje (*ibid.*). To nakazuje, da je otrok opremljen za igranje aktivne vloge v lastni socializaciji. To je tisto, čemur v psihologiji rečejo »samoaktivnost«, Južnič pa temu pravi »avtokreacija«. To bi tudi presegalo Buberjeve, Meadove in Merleau-Pontyjeve izpeljave v zvezi z intersubjektivnostjo, če bi jih – mogoče nekoliko poenostavljeno rečeno – pojmovali, kot da odločilno vlogo igra »intersubjektivnost« in ne »udeleženci« v njej. Vendar lahko prav navedeno, torej omenjena dognanja o otrokovi naravnosti v svet in aktivnosti ob tem, hkrati potrjuje predpostavke Merleau-Pontyja o pred-refleksivnem »parjenju«. Otroek se namreč z odzivom na gestikuliranje pred-refleksivno odziva na drugega, ne da bi ob tem vedel, kaj je jezik, in ne da bi ob tem že imel jasno predstavo o svojem in jeziku drugega (*ibid.*).

Da ne gre zgolj za golo oponašanje kot tako,

pričajo raziskave, ki jih navaja Merleau-Ponty v zvezi z nekoliko starejšimi dojenčki. Ugotovil je, da ne posnemajo dejanja v podrobnostih, temveč kot celoto. Če odrasla oseba ne premakne glave, temveč le oči, da bi pogledala v stran, bo dojenček premaknil tudi celo glavo, če bo treba. Dojenček torej ni »oponašal« premikanja oči, temveč dejanje samo, torej pogled na stran. Tudi sam je pogledal na stran. Otroek je torej že v osnovi, v izhodišču usmerjen na pomenska dejanja drugih (prim. *op. cit.*: 52). Hkrati je Merleau-Ponty opazil, da otroci oponašajo to, česar ne morejo videti. Navsezadnje niso mogli videti niti svojega jezika, ko so se odzivali na prej omenjeno stegovanje jezika. Vendar je še bolj izrazit primer učenja jezika, kjer otroci seveda ne morejo videti delovanja notranjega dela govornega organa, pa kljub temu ustrezno »oponašajo« glasove (prim. *ibid.*). To so seveda predvsem nastavki, potrebni so večplastni socializacijski in inkulturacijski procesi, da se otrok ustrezno opremi za življenje v danem okolju. Da vstopi v konstruirano realnost, ki so ji osnovo vzpostavili predniki s svojimi dejanji in s svojim pojmovanjem sveta, vsakokratno tekočo realnost pa sokonstituirajo in sokonstruirajo delujoče osebe. Tudi prek (svojega) razumevanja tako (so)konstruiranega sveta.

Pomen socializacijskih in inkulturacijskih procesov pri vzpostavljanju osebe so kajpak uvideli mnogi družboslovci, tudi antropologi, ki so redno proučevali inkulturacijske procese v opazovanih skupnostih (prim. Boas 1982; Haring 1956; Herskovits 1973; Honigmann 1965; Južnič 1973; M. Mead 1978 itn.).

Crossley v skladu s svojo temo, torej intersubjektivnostjo, govori o primarni in sekundarni intersubjektivteti (Crossley 1996: 53), ki bi ju zlahka navezali na Durkheimovo primarno in sekundarno socializacijo (prim. Bergant 1970; Durkheim 1981; Južnič 1973), deloma pa tudi na Meadovo delitev na igro (*play*) in organizirano igro (*game*) (Mead 1934). Crossley se je, da bi ponazoril svoja stališča, oprl prav na Meadovo koncepcijo socializacije, za katero meni, da predstavlja tudi tisto, kar sta pojmovala Kojčve in Merleau-Ponty (prim. Crossley 1996: 55). Ob tem je navedel Meadovo distinkcijo med »jazom«, »osebnim jazom« ali »delujočim jazom« (*I*) ter »menoj« ali »družbenim jazom« (*me*) (prim. Giddens 1989; Mead 1934; Šadl 1992; Tomc 1994). Crossley pravi, da je Meadova koncepcija »jaza« zelo nejasna in da so si jo tudi njegovi privrženci

različno razlagali (Crossley 1996: 55). Nič presenetljivega, že če upoštevamo zgolj to, kar sem navajal doslej. Konceptija »jaza« ostaja nedorečen, nedoločen pojem. Na podlagi tega torej ni presenetljivo, da Frane Adam Tomčevim izpeljavam (Tomc 1994) očita radikalni nominalizem in kognitivizem (Adam 1995: 12). Mogoče je presenetljivo le to, da je Adam kaj takega Tomcu sploh lahko očital, glede na nejasnost pojma, iz katerega izhaja Tomc (prim. Tomc 1994). To na tem mestu navajam tudi zato, ker seveda niti v pričujočem besedilu ne bom mogel dati, niti tega ne poskušam, nič bolj natančne opredelitve »jaza«. Pa če govorimo o »jazu« pri Husserlu, pri Meadu, Webru, Schutzju, Merleau-Pontyju ali nenazadnje pri Crossleyju ali Cohenu. Seveda velja isto za Junga, Freuda, Lacana in druge, s katerimi se v pričujočem pisanju ne ukvarjam posebej.

Zato se lahko spriznajim z manevrom Crossleyja, ki je preprosto – tudi nekoliko poenostavljeno rečeno – poistovetil Meadov »jaz« s tistim, kar Merleau-Ponty imenuje »telesni-subjekt« (Crossley 1996: 55). »Jaz« je zaznavajoče, delujoče, čuteče »telo-subjekt« ali »telesni-subjekt«, ki se reflektivno (še) ne zaveda niti sebe niti sveta (*ibid.*). »Mene« ali »družbeni jaz« pa je objektivikacija »jaza«, spominjanje ali predstava o sebi. Je konceptija, ki jo »jaz« vzpostavlja o sebi. Tudi na podlagi povzemanja stališč drugih. Torej »družbeni jaz« nekako vsebuje perspektivo drugega (*ibid.*). Crossley nakazani odnos osebe do samega sebe neposredno primerja z odnosom osebe do drugih v Husserlovem smislu (prim. Husserl 1975): Oseba (*self*) »izkuša« (*experiences*) samo sebe. Se sama sebi vzpostavlja kot objekt izkušnje. V tem je tudi, pravi Crossley, razlika med radikalnim pojmovanjem intersubjektivnosti (kjer se subjekt v pretežni meri ne zaveda samega sebe) in egološkim pojmovanjem (ali ravnijo) intersubjektivnosti (kjer se subjekt vzpostavlja kot objekt lastne izkušnje) (Crossley 1996: 56).

V okviru razmišljanj o protislovljih Meadove delitve na »jaz« in »družbeni jaz« trčimo ob – za našo temo pomembno – vprašanje lociranja individualnosti. Izvirnosti. Kaže, da Tomc locira individualnost v »jaz«: »Pri tem je ključen dialog, ki ga Mead locira v samem posamezniku – med *jazom* in *menoj*, med posameznikovo enkratnostjo in internaliziranimi družbenimi pomeni« (Tomc 1994: 26). In še: »Jaz je torej odgovor osebe na *mene*. Ta odgovor pa ni nikoli znan že vnaprej, ker sta tako odgovor *jaza* kot recepcija generali-

ziranega drugega v osebi vedno tudi neponovljiva« (*op. cit.*: 27). Na žalost Tomc ne pojasni, zakaj sta neponovljiva.

Crossley s tem v zvezi navaja, da je Mead »družbenemu jazu« dodelil osrednjo vlogo v sposobnosti osebe za reflektiranje, načrtovanje in pričakovanje. »Družbeni jaz« je po eni strani podoba, skoz katero se lahko »jaz« projicira v prihodnje dogodke in v katero lahko vloži svoja upanja, strahove, sanje in ambicije. Po drugi strani pa reflektivna zanka med »jazom« in »družbenim jazom« učinkovito omogoča osebi udeležbo v dialogu s samo sabo, da se lahko na določeni ravni zavestnega zavedanja odloča, kaj želi. V tem smislu »družbeni jaz« ni konstituiran skoz dejanske odzive drugih na subjekt, temveč skoz anticipirane odzive na dejanja, ki jih »jaz« konstruira in tečejo skoz zamišljeno modaliteto. Ali drugače rečeno: »družbeni jaz« je vzpostavljen z vidika skupnosti kot celote. Je torej nekakšna »internalizirana točka družbenega nadzora« (Crossley 1996: 56). Mead je »družbenemu jazu« odredil osrednje mesto, prek njega ali kot on se izkuša »jaz« (prim. *op. cit.*: 57). Tako pojmovanje pa vsaj v kontekstu geneze »jaza« povzema tudi Tomc: »družbeni jaz« je pred »osebnim jazom«.

Tomc se je posvetil »jazu« kot neponovljivemu in enkratnemu delu osebe (Tomc 1994: 26): »v središču je oseba, ki zaznava druge in drugo s sebi lastnimi značilnostmi *jaza* in s sebi lastnim razumevanjem kulturne dediščine« (*op. cit.*: 29). In še: »Družba je kontinuirana večsmerna in labilna komunikacija, v kateri dediščina *mene* vzpostavlja strukturo komunikacije, ki jo neponovljivi *jaz* kontinuirano destrukurira« (*ibid.*). Na tej podlagi nato Tomc razvija pojmovanje »ustvarjalne osebe« (*op. cit.*: 53-55). Plodno pojmovanje, ki ponuja kopico obetavnih nastavkov. Vendar. Tomc je s takim pojmovanjem osebe postavil vprašanje, na katerega (tudi) Mead ni jasno odgovoril. Namreč, vprašanje konstitucije jaza. Tudi »sestavini« jaza. Ali drugače: tistega, kar »povzročča«, da je vsak »jaz« neponovljiv in drugačen od vseh drugih »jazov«. Mead je »jaz« – vsaj njegov zametek, osnovo, izhodišče, preden se ne vzpostavi tudi »družbeni jaz« – pojmoval kot »biološkega posameznika« (prim. Mead 1934: 175): »'Jaz' je odziv organizma na vedenja drugih« (*op. cit.*: 175, 177). »'Jaz' daje občutek svobode, iniciative« (*op. cit.*: 177). Vendar ni popolnoma pojasnjeno, na kateri podlagi: »Zavedamo se samih sebe in situacije, vendar ne vemo točno, kako

bomo ravnali, dokler se dogajanje ne začne« (op. cit.: 177-178; prim. tudi Blumer 1969: 12-20, 62, 81 in drugod).

Mislim, da lahko v tem smislu razumemo tudi Južničevo opazko o »avtokreaciji« človeka. Človek se namreč »učloveči«, postane »človek« (še) skozi procese socializacije, inkulturacije. Pred tem je potencial, biološki organizem. Nekateri sodobni psihologi pojmujejo novorojenčkovo osebo kot nekako že samo-zavedajočo se, pretežno pa jo vidijo kot nemo prisoten, molče priznan (*tacit*) »jaz«, ob katerem se bo šele pozneje vzpostavil in z njim povezal reflektivno samo-zavedajoči se »družbeni jaz«. Pravzaprav še več: zgodnje intersubjektivne dejavnosti »jaza« so neločljivo prepletene z razvojem »družbenega jaza« (prim. Crossley 1996: 58). Ta nastavek se mi zdi korak naprej v primerjavi z Meadovo (ali Tomčevo) zastavitvijo, čeprav sam po sebi še ne pojasni »jaza« in »družbenega jaza«. Vendar se ne sprašuje več o prvenstvu »geneze«, temveč oba dela osebnosti pojmuje v dialektičnem smislu kot soodvisno sokonstituirajoča se. To pa je tudi tisto, kar Južnič imenuje »avtokreacija«. Oseba torej v procesih socializacije in inkulturacije ni pasivna, temveč dejavna. S tega vidika je opazka Bojana Baskarja, ki očita Južničevo »avtokreaciji«, da poskuša nadomestiti idejo božje stvaritve (prim. Baskar 1993: 343), ne le neupravičena ali poenostavljena, temveč zgrešena. Na obeh ravneh: na ravni posameznika, ki se skozi procese socializacije in inkulturacije »sam ustvarja«, in na ravni skupnosti, ki skozi omenjene procese »so-ustvarja« nove člane.

V zvezi z egološko intersubjektiviteto se postavlja pomembno filozofsko vprašanje: Kako ima oseba dostop do izkušenj drugih? To vprašanje je v kontekstu egološke intersubjektivitete drugačno od tistega v kontekstu radikalne intersubjektivitete. V tistem primeru oseba z drugimi komunicira in se odziva na ravni njihovih dejanj. V egološkem primeru postanejo drugi objekti vedenja in misli, njihova dejanja postanejo osnova, na kateri lahko izpeljemo določene eksplicitne sklepe o njih. Še več: v egološkem kontekstu drugi ne zasedajo več svojega lastnega mesta v situaciji, temveč jaz (*self*) umešča sebe na njihovo mesto in misli o njih (op. cit.: 61-62). V smislu Wittgensteinove opazke: »ne moremo imeti izkušnje [recimo bolečine] drugih«. Lahko pa si jo (izkušnjo bolečine) predstavljamo (*ibid.*). Tu se Crossley ponovno spomni Husserlove opazke o analogni apercipiji: »druge zaznavamo v ego-

loški in odtujeni obliki na način naše miselne transpozicije naših lastnih egoloških perspektiv nanje« (op. cit.: 62). Bistvena razlika med Crossleyevo in Husserlovo inačico je v tem, pravi Crossley, da »jaz ne pripisuje misli drugemu na osnovi prejšnjega stika s samim sabo [...] Sklepi o drugih se ustvarjajo na podlagi skupnih simbolov in skupnih razumevanj pomenov posameznih oblik vedenja in kretenj« (*ibid.*).

DRUGI

Če sem se doslej gibal tako rekoč na izhodišču, okoli vprašanja o vzpostavljanju jaza in intersubjektivnosti, moram sedaj to koncepcijo umestiti v širši kontekst. Dodati moram pojmovanje družbenega in kulturnega. Pri umeščanju intersubjektivitete v »družbeno-kulturni svet« ali »svet vsakdanjega življenja« ali v »življenjski svet« se mi je - v okviru naših namenov - zdela odločilna Schutzova misel. Zanimivo in pomenljivo je, da je imel podobno zamisel tudi Nick Crossley, ki je Schutzovo delo uporabil tudi za nadgradnjo spoznanj Meada in Merleau-Pontyja ter za preseganje ali vsaj poskus preseganja pomanjkljivosti njunih teorij. Po drugi strani ima Jonathan Potter nekoliko drugo mnenje (Potter 1996: 13). Poglejmo vsaj, kaj meni Crossley.

Merleau-Ponty družbe ne pojmuje kot objekt. Družba je med svetom ali medsvetje (*interworld*). Ni niti »znotraj« subjektov niti »zunaj« njih: »Družba je kulminacija intersubjektivnih praks, akcije in interakcije in institucionaliziranih in skupnih dejavnih in materialnih virov, mobiliziranih v tem procesu. Družba so skupna pravila in viri, aktivirani v produkciji pomenov in oblik 'biti-z' [*being-with*], ki vzpostavljajo stike ter vzdržujejo relacije. Ni misel o, temveč udeležba v« (op. cit.: 74). Crossley očita Merleau-Pontyju, da v svojih izpeljavah poenostavljeno sklepa, da se družbeno življenje in interakcije odvijajo brez težav in trenj. Merleau-Ponty se, meni Crossley, z vprašanjem družbene integracije sploh ne ukvarja: »Iz abstraktne diskusije o neposredni komunikaciji 'iz oči v oči' se takoj preseli h konkretni obravnavi zgodovinskih družbenih sistemov, ne da bi posvetil pozornost polju družbene interakcije in svetu kulture, ki povezuje omenjena pola; ni torej posvetil nobene pozornosti skupnemu družbenemu življenjskemu svetu in njegovemu pomenu« (Crossley 1996: 76). Podobne očitke naslavlja Crossley še na Meada,

čprav v zvezi z njim meni, da predpostavka o »posplošenem drugem« daje nekaj indikacij o tem, kako se vzpostavlja družbena integracija. Vendar je ta predpostavka po Crossleyu preveč abstraktna, da bi bila zadostna. Zanimarja konkretne posameznosti, ki so pomembne v družbeni interakciji. Crossley meni, da Mead teži k sklepu, da izrečeno vedno pomeni isto tako za govorca kot za poslušalca, četudi je očitno, da večkrat ni tako. Ta vprašanja bi naj razrešil Schutz (*ibid.*).

Schutz se je sicer oprl na Husserla, hkrati pa je bil do njega tudi kritičen, saj je menil, da Husserlu ni uspelo vzpostaviti transcendentalne teorije intersubjektivnosti. Po njegovem mnenju je taka teorija morebiti celo zares nemogoča (prim. Crossley 1996: 77; Schutz 1990: 150-203). Fenomenologija je po Schutzovem mnenju proizvedla zanimive zaključke v zvezi s »svetno intersubjektivnostjo« (*mundane intersubjectivity*), torej o relacijah in interakcijah med konkretnimi psihofizičnimi jazi. Vendar ni nikoli uskladila intersubjektivnosti s pojmom transcendentalnega jaza (Crossley 1996: 77). Njegov sklep je torej, da mora filozofija, ki želi ohraniti koherentno pojmovanje intersubjektivnosti, opustiti vezanost na transcendentalni jaz. To je tudi storil in se posvetil svetnemu človeku v njegovem življenjskem svetu. Tako je Schutz konceptualiziral človeški subjekt kot utelešeno bitje, čigar akcije črpajo iz zaloge skupnih družbenih virov in iz spretnosti »zdravorazumskega vedenja«. To bitje je vedno že umeščeno med drugimi podobno utelešenimi in umeščenimi bitji. Ta »zaloga zdravorazumskega vedenja« je deloma izpeljana iz naključnih izkušenj, vendar je prav tako hranjena in posredovana institucionalno v življenjski svet med drugim prek družine in izobraževalnega sistema (prim. Crossley 1996: 77). Tovrstno sociološko pojmovanje je lahko po mojem prepričanju izvrstna osnova tudi za antropološko proučevanje. Preseneča me, da doslej ni bilo uporabljeno. Ali vsaj ne v večjem obsegu.

Alfred Schutz poudarja vidik (so)časnosti v zvezi s koncipiranjem »sosveta« (*interworld*). V zvezi s tem uporablja izraz »vzajemno vključevanje« (*mutual tuning in*). Pomeni naših dejanj in izrazov niso dani naenkrat. Razgrinjajo se skozi čas, z ritmično in melodično strukturo. Naprej, če se subjekti nameravajo vključiti v dogajanje ali pomenjenje, potem se morajo časovna obzorja zlititi v obliko skupnega obzorja. Subjekti morajo imeti skupno časovno obzorje. Seveda se tu sama po sebi vsiljuje primerjava z glasbo. Schutz jo tudi

uporabi: dve skladbi lahko objektivno trajata enako dolgo, medtem ko je lahko njuna »živa« časovna struktura zelo različna; ena je lahko hitra in drveča, druga lahko teče počasi. V tem smislu moramo sprejeti glasbo, divjati ali polzeti z njo, ko jo poslušamo in ji želimo slediti. Moramo jo torej poslušati tako hitro ali tako počasi, kot je odigrana (*op. cit.*: 37).

Schutzovi tipizirani sodobniki so blizu Meadovim »posplošenim drugim«. Celo več, Schutz pravi, da se, ko stopamo v stik s sodobniki, vidimo kot njihovi sodobniki, predstavo o sebi vzpostavljamo v odnosu z njimi; ko jih vidimo kot davčne uslužbenke, vidimo sebe kot davkoplačevalce. To, kar je Schutz dodal Meadovemu pojmovanju, je jasnejše razumevanje tipifikacij, po katerih so drugi in še posebej posplošeni drugi doumeti, s tem pa tudi, kako se »družbeni jaz« konstituira v konkretni situaciji (Crossley 1996: 90).

Crossley – in sam mu le pritrdim – se ne strinja s Schutzovo opazko, da nas naši zanamci ne zadevajo, ter navaja ekološka vprašanja, starševsko skrb in podobno, kar kaže, da mislimo nanje (*op. cit.*: 91-92). Navsezadnje so tovrstni tudi dolgoročni projekti izgradnje cest ali infrastrukture nasploh, ki so načrtovani za daljša obdobja od življenja enega človeka. Da o raznih oblikah »spomenikov«, od palač do grobnic, ki si jih postavljajo vplivni posamezniki, da bi ohranili spomin o sebi tudi zanamcem, sploh ne govorim posebej.

Tu se spet odčitavajo ne popolnoma razrešena razmerja med posameznim in družbenim, ki jih očitno ni do konca dorekel niti Schutz. Tudi Crossleyevi očitki Schutzu so podobni. Ob očitku o visoki ravni abstrakcije (*op. cit.*: 95), ki ga lahko zanemarimo, je natančnejši tisti, da Schutz ignorira vse razen najbolj bazičnih medsebojnih odvisnosti, ki na razne načine vežejo skupine. Ne obravnava vprašanj moči, nadzora, prava in države (*op. cit.*: 96), neenakopravnosti v družbenih odnosih (*op. cit.*: 97). Tudi njegovo pojmovanje družbenega sistema bi naj bilo pomanjkljivo ali nezadostno (*op. cit.*: 98).

V zvezi s Schutzevim ločevanjem konstruktov prve in druge stopnje (prim. Adam 1987: 1591) lahko navedem naslednjo distinkcijo Petra Wincha. Winch recimo razliko med naravoslovjem in družboslovjem ponazarja z razliko med »obnašanjem« molekule v nevihti in obnašanjem vojaka v vojni. Molekule se pod enakimi pogoji vse »obnašajo« enako, medtem ko ima vojak kot subjekt (»telesni-subjekt« z besedami Merleau-Pontyja)

svojo predstavo o dogajanju. Je samo-zavedajoča se oseba, ki se obnaša (bolj ali manj, kakor pač dopuščajo možnosti, rečemo lahko, da teži k temu, da bi se obnašala) v skladu s svojo predstavo. Proučevanje nevihte (kot naravnega pojava) in proučevanje vojne (kot človekove dejavnosti) se morata torej med seboj razlikovati (prim. Crossley 1996: 75). S tem je Winch na podoben način kot Schutz nakazal razliko med naravoslovjem in družboslovjem.

Ključni medij za večino socialnih interakcij, tako za Merleau-Pontyja, kot za Wittgensteina, Schutza ali Meada, je jezik. Še več, vsi se strinjajo, da ima jezik osrednji pomen pri vzpostavljanju intersubjektivnosti (Crossley 1996: 38). Merleau-Ponty vidi neposredno zvezo med mislijo in jezikom. Meni, da je jezik v dobršni meri sredstvo, s katerim mislimo. Pravi, da moramo govoriti (čeprav le »notranje«), da ugotovimo, kaj je tisto, kar mislimo. Da torej objekti za nas ostanejo do določene mere nedoločeni, dokler jih ne imenujemo ali izrečemo, artikuliramo. O določeni zadevi lahko razmišljamo šele, ko jo poimenujemo. To ne pomeni, da misli določajo jezik ali da jezik določa misli. Narobe, Merleau-Ponty vidi veliko bolj neposredno povezavo med njima. Misel in jezik sta dve plati istega kovanca. Vsaka stran potrebuje drugo za svoj obstoj. Mislimo v jeziku in skozi jezik (*op. cit.*: 39).

Crossley očita Husserlu, da ni dovolj upošteval pomena govora in jezika. Pravi, da je večina našega zavestnega življenja konstituirana prav skozi to, kar rečemo sebi ali drugim. Kar mislimo, pravi Crossley, privzame lingvistično obliko, in le skozi jezik postanemo pozorni na to, kar mislimo. Celotno več, govor in jezik sta kot fenomena življenja zavesti bolj očitno povezana z intersubjektivnostjo kot percepcija in imaginacija (*op. cit.*: 8). Crossley je zagovornik značilne in razširjene teze o jeziku kot enem ključnih dejavnikov pri konstituciji človeka (prim. Južnič 1983).

Crossley očita Husserlu še eno pomanjkljivost, vezano na obravnavo jezika in govora. Tokrat v zvezi s »pomenjenjem«. Crossley pravi, da je za Husserla pomen reduktibilen na konstituirajoči akt zavesti. Zavest daje pomene v svet (Crossley 1996: 8). Crossley meni, da je najbolj vprašljivo pri tem stališču, da izključuje možnost, da bi se pomeni posredovali ali delili prek subjektov v skupnosti. S tega vidika morajo biti vsi pomeni nujno reducirani na posamezno zavest, ki jih konstituira, in kot taka ima vsaka zavest svoje

pomene. Pomeni so tako zasebna stvar, komunikacija je le navidezna (*ibid.*). Gotovo je v tej Crossleyevi interpretaciji nekaj resnice, vendar se zdi, da je njegova kritika prav značilno konvencionalna. Husserlu že vseskozi očitajo podobne (solipsistične) pomanjkljivosti. Crossley recimo to stori, kar sam priznava, na podlagi ene same Husserlove knjige, *Kartezijanskih meditacij*. Vendar se spomnimo, da je Husserl že v *Kartezijanskih meditacijah* poskušal koncipirati tudi »višje stopnje medmonadne skupnosti« (Husserl 1975: 157), kar naj bi, kot je menil, predstavljalo »relativno neznatne težave« (*op. cit.*: 158). Ob tem je recimo v *Krizi evropskih znanosti* veliko govoril o nekakšnem »evropskem duhu«. Najmanj od *Kartezijanskih meditacij* dalje je kritiziral psihologizem, s čimer se je izdatno ukvarjal tudi v *Krizi evropskih znanosti* (Husserl 1991a). Drži pa, da Husserlov »evropski duh« ostaja nepojasnen in ga vsekakor ne moremo izpeljati iz njegovega monadičnega pojmovanja jaza. To je kritiziral tudi Schutz (1975: 51-84).

Crossley naprej navaja sodobne filozofe jezika in govora, ki trdijo, da se lingvističnih pomenov ne da reducirati na individualno zavest. Odvisni so od družbenih in intersubjektivnih odnosov in konvencij, so torej nujno del skupnosti (Crossley 1996: 8). Ob tem Crossley navaja Habermasa kot kritika Husserla v tem pogledu. Habermas eksplicitno zavrača zamisel, da ima percepcija kakršno koli vlogo v naši diskusiji o intersubjektivnosti. Gre celo tako daleč, da zavrača vsako navezavo na »zavest« v filozofiji intersubjektivnosti (*ibid.*). Crossley se s tem ne strinja, za kar navaja naslednje razloge. Prvi se nanaša na percepcijo. Jezik se vedno posluša (torej sliši) ali bere (torej vidi). V tem smislu torej percepcije ne moremo zanemariti. To sicer ne pomeni, pravi Crossley, da je lingvistična zavest reduktibilna na percepcijsko zavest. Vendar je določena količina percepcije vključena v vsako količino jezika in to je treba upoštevati (*op. cit.*: 9). Naprej navaja Merleau-Pontyja, ki ponuja celovitejše razumevanje intersubjektivnosti kot ekskluzivno lingvistična inačica (*ibid.*). In na koncu pravi, da je očitno, da je velik del našega zavestnega življenja sestavljen iz percepcij in predstavljanja. Vsi trije vidiki, lingvistični, percepcijski in vidik v zvezi s predstavami, morajo biti družno upoštevani v naši analizi intersubjektivnosti. Subjektivno življenje je pomembna sestavina tistega, kar je ključno za naše odnose z drugimi, sklene Crossley (*ibid.*).

LITERATURA

- Antropološki zvezki 1*, (1990). Ljubljana: Sekcija za socialno antropologijo pri Slovenskem sociološkem društvu.
- F. ADAM (1987), Fenomenologija (vsakdanjega) življenjskega sveta. *Nova revija*, 65–66: 1586–1597.
 – (1990), Prispevek Niklasa Luhmanna k razvoju sistemske teorije. *Nova revija*, 96-99: 744-750.
 – (1995), *Kompenzij socioloških teorij*. Ljubljana: Scripta ŠOU.
- N. J. ALLEN (1985), The category of the person: A reading of Mauss's last essay. V: M. Carrithers (ur.), *The category of the person*, Cambridge: Cambridge University Press.
- A. AYER (1990), *Filozofija u dvadesetom vijeku*. Sarajevo: Svjetlost.
- V. BARNOUW (1963), *Culture and personality*. Homewood: The Dorsey Press.
- B. BASKAR (1993), Od funkcije k evoluciji. V: J. Goody, *Med pisnim in ustnim*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- P. BERGER, T. LUCKMANN (1989), *Družbena konstrukcija realnosti*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
 – (1992), *Socijalna konstrukcija zbilje*. Zagreb: Naprijed.
- H. BLUMER (1969), *Symbolic interactionism*. London: University of California Press.
- F. BOAS (1982), *Um primitivnog čoveka*. Beograd: Prosveta.
 – (1986), *Anthropology and modern life*. New York: Dover Publications.
- M. BODEN (ur.) (1994), *Dimensions of creativity*. London: A Bradford book.
- R. BOROFKY (ur.) (1994), *Assessing cultural anthropology*. London: McGraw-Hill.
- F. BOURRICAUD (1990), O individualizmu v sociologiji. *Nova revija*, 101-102: 1255-1257.
- M. CARRITHERS (ur.) (1985), *The category of the person*. Cambridge: Cambridge University Press.
 – (1992), *Why humans have cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- J. M. CHLADENIUS (1992), On the concept of interpretation. V: K. Mueller-Vollmer (ur.), *The hermeneutics reader*. New York: Continuum.
- P. A. COHEN (1994), *Self consciousness*. London: Routledge.
- N. CROSSLEY (1996), *Intersubjectivity*. London: Sage Publications.
- T. CSORDAS (ur.) (1994), *Embodiment and experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- J. DERRIDA (1988), *Glas in fenomen*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- W. DILTHEY (1992), The understanding of other persons and their life-expressions. V: K. Mueller-Vollmer (ur.): *The hermeneutics reader*. New York: Continuum.
- E. DURKHEIM (1981), *Vaspitanje i sociologija*. Beograd: Saznanja.
 – (1992), *Samomor, prepoved incesta in njeni viri*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- S. FREUD (1955), *Totem and taboo and other works. The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, volume XIII*. London: The Hogarth Press.
 – (1987), *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- H.-G. GADAMER (1992), Rhetoric, hermeneutics, and the critique of ideology. K. Mueller-Vollmer (ur.), *The hermeneutics reader*. New York: Continuum.
- C. GEERTZ (1988), *Works and lives*. Cambridge: Polity Press.
 – (1995a), Thick description: toward an interpretive theory of culture. V: J. Munns, G. Rajan (ur.), *A cultural studies reader*. London: Longman.

SUBJEKT IN INTERSUBJEKTIVNOST

- (1995b), *After the fact; two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1996), Z domorodskega zornega kota: o naravi antropološkega razumevanja. *časopis za kritiko znanosti*, XXIV, 179: 91-105.
- A. GIDDENS (1987), *Social theory and modern sociology*. Cambridge: Polity Press.
- (1989), *Nova pravila sociološke metode*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- (1991), Pogovor z Anthonyjem Giddensom. *Nova revija*, 108: 538-548.
- (1993), *Sociology (second edition)*. Cambridge: Polity Press.
- V. V. GODINA (1991), Socializacijska teorija Talcotta Parsonsa. V: *Antropološki zvezki 2*. Ljubljana: SSD.
- G. D. HARING (ur.) (1956), *Personal character and cultural milieu*. Syracuse: Syracuse University Press.
- M. HEIDEGGER (1988), *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- (1989a), Znanost in osmislitev. *Nova revija*, 83-84: 396-405.
- (1989b), O vprašanju določitve mišljenja. *Nova revija*, 85-86: 700-705.
- (1990), Konec filozofije in naloga mišljenja. *Nova revija*, 101-102: 1266-1274.
- J. M. HERSKOVITS (1973), *Cultural relativism*. New York: Vintage books.
- J. J. HONIGMANN (1965), *culture and personality*. New York: Harper & brothers.
- T. HRIBAR (1984), *Kopernikanski obrat*. Ljubljana: Slovenska matica.
- (1987), Drugo pismo o svetem. *Nova revija*, 61-62: 828-841.
- (1988a), Znova Heidegger. *Nova revija*, 73-74: 649-652.
- (1988b), Tragična etika svetosti. *Nova revija*, 73-74: 796-808.
- (1989a), Metamorfoza znanosti. *Nova revija*, 83-84: 406-418.
- (1989b), Nova paradigma znanstvenosti. *Nova revija*, 85-86: 716-728.
- (1989c), Kriza filozofije in usoda evropejstva. V: E. HUSSERL, *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Maribor: Založba Obzorja.
- (1990a), Vrnitev na začetek, k izvoru filozofije. *Nova revija*, 101-102: 1290-1306.
- (1990b), Mitični horizonti znanosti«. *Nova revija*, 103: 1503-1517.
- (1991a), Bivanje in bistvo. *Nova revija*, 105-106: 255-265.
- (1991b), Fenomenologija in dekonstrukcija. *Nova revija*, 107: 390-398.
- (1991c), Fenomenologija in dekonstrukcija II. *Nova revija*, 108: 562-569.
- (1993), *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- (1995), *Fenomenologija II*. Ljubljana: Slovenska matica.
- E. HUSSERL (1975), *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: ladinska knjiga.
- (1989), *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Maribor: Založba Obzorja.
- (1991a), *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- (1991b), Ideal adekvacije. Evidenca in resnica. *Nova revija*, 107: 368-374.
- P. JAMBREK, A. PERENIČ, M. URŠIČ (ur.) (1988): *Varstvo človekovih pravic, razprave, eseji in dokumenti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- C. G. JUNG (1989), *Spomini, sanje, misli*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

- S. JUŽNIČ (1970), *Socialna in politična antropologija*. Maribor: Založba Obzorja.
- (1973), *Politična kultura*. Maribor: Založba Obzorja.
 - (1977), *Socialna in politična antropologija*. Ljubljana: FSPN in Partizanska knjiga.
 - (1983), *Lingvistična antropologija*. Ljubljana: FSPN in DDU Univerzum.
 - (1987), *Antropologija*. Ljubljana: DZS.
 - (1993), *Identiteta*. Ljubljana: FDV, Knjižna zbirka Teorija in praksa.
- H. KUKLICK (1991), *The savage within*. Cambridge: Cambridge University Press.
- A. KUPER (1983), *Anthropology and anthropologists*. London: Routledge.
- H. LEFEBVRE (1982), *Metamorfoza filozofije, V: Čemu još filozofija*. Zagreb: Znaci.
- (1991), *Critique of everyday life*. London: Verso.
- G. W. LEIBNIZ (1979), *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- C. LEVI-STRAUSS (1977), *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.
- (1978), *Divlja misao*. Zagreb: Nolit.
 - (1983), *Mitologike I-III*. Beograd: Prosveta-Bigz.
 - (1985), *Oddaljeni pogled*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
 - (1996), Uvod v delo Marcela Maussa. V: M. Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- M. MAUSS (1985), A category of the human mind: The notion of person; The notion of self. V: M. Carrithers (ur.), *The category of the person*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996), *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- G. H. MEAD (1932), *The philosophy of the present*. Chicago: The University Of Chicago Press.
- (1934), *Mind, self and society*. Chicago: Chicago University Press.
- M. MEAD (1978), *Sazrevanje na Samoi*. Beograd: Prosveta.
- A. MELUCCI (1996): *The playing self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- M. MERLEAU-PONTY (1984), *Struktura ponašanja*. Beograd: Nolit.
- R. MOČNIK (1990), *Studia humanitatis danes*. V: R. Barthes, *Retorika starih*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- (1996), Marcel Mauss - klasik humanistike. V: M. Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- K. MUELLER-VOLLMER (ur.) (1992), *The hermeneutic reader*. New York: Continuum.
- T. PARSONS (1991), *Društva*. Zagreb: August Cesarec.
- J. POTTER (1996), *Representing Reality*. London: Sage.
- D. POLŠEK (1994), In memoriam Karlu Raimundu Poppru (1902-1994). *Časopis za kritiko znanosti*, XXII, 166-167: 169-174.
- A. SCHUTZ (1967), *The phenomenology of the social world*. Evanston: Northwestern University Press.
- (1975), *Collected Papers 3*. The Hague: Nijhoff.
 - (1976), *Collected Papers 2*. The Hague: Nijhoff.
 - (1987a), Problem racionalnosti v družbenem svetu. *Nova Revija*, 65-66: 1598-1611.
 - (1987b), Družbena zaloga vedenja in družbena distribucija vedenja. *Nova Revija*, 65-66: 1612-1619.

SUBJEKT IN INTERSUBJEKTIVNOST

- (1987c), Tujec: socialnopsihološki esej. *Nova Revija*, 65-66: 1620-1628.
- (1987d), Povratnik. *Nova Revija*, 65-66: 1629-1636.
- (1987e), Dobro obvešččen državljani. *Nova Revija* 65-66: 1637-1642.
- (1990), *Collected Papers 1*. London: Kluwer Academic Publishers.
- A. SCHUTZ, T. LUCKMANN (1973), *The structures of the life-world*. Evanston: Northwestern University Press.
- D. SPERBER (1985), *On anthropological knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Z. ŠADL (1992), *Simbolični interakcionizem*. Ljubljana: FDV.
- C. TAYLOR (1989), *Sources of the self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- G. TOMC (1992a), *Narava družbenega življenja s posebnim ozirom na kulturno ustvarjalnost in mladinske subkulture*. Ljubljana: FDV.
- (1992b), Osebna konstrukcija realnosti. V: *Družboslovne razprave*, 13: 62-78.
- (1994), *Profano*. Ljubljana: Krt.
- R. TUBIČ (1990), Putevi i raskršča filozofije dvadesetog vijeka. V: A.J. Ayer, *Filozofija u dvadesetom vijeku*. Sarajevo: Svjetlost.
- M. WEBER (1988), *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- L. WITTGENSTEIN (1980), *Filosofska istraživanja*. Beograd: Nolit.

Matjaž Plotajs

SOCIALNO KULTURNO DELO V MALEM DOMU

I

Socialno kulturno delo je vsekakor pojem, ki je marsikomu popolna neznanka. Menim, da ima pri tem precejšnjo krivdo beseda »kulturno«, ki nam ponuja ogromno možnosti najrazličnejših interpretacij, za katere pa na koncu nismo povsem prepričani, da sploh imajo kakršno koli smiselno in predvsem uporabno zvezo s socialnim delom. Tudi sam sem imel o tem pojmu precej nerazjasnjeno predstavo, čeprav sem imel (to sem spoznal šele pozneje) priložnost socialno kulturno delo zelo neposredno doživeti in spoznati pri opravljanju prostovoljnega dela. Kaj torej pomeni pojem socialno kulturno delo? Zelo mi je všeč preprosta definicija, ki pravi, da gre za »uporabo ustvarjalnih tehnik v procesu svetovalnega dela«. Ko sem prvič prebral to definicijo, se mi je zdelo vse skupaj povsem razumljivo in smiselno. Toda kaj, ko je tudi v na videz še tako preprosti definiciji beseda, ki v meni zopet odpira nešteto vprašanj. Razočaran sem namreč ugotovil, da bi vendarle lagal samemu sebi, če bi dejal, da popolnoma razumem besedo »ustvarjalno«. V procesu svetovalnega dela namreč poznam precej bolj ali manj uspešnih tehnik, toda ali gre pri tem res za kakšno obliko ustvarjalnosti. Kaj sploh je ustvarjalnost?

Ko sem iskal odgovor na to vprašanje, sem se najprej obrnil na velikega slovenskega misleca Antona Trstenjaka, ki v knjigi *Hoja za človekom* med drugim spregovori tudi o ustvarjalnosti. Človeka v nasprotju z živaljo opiše kot transcendentno bitje, ki nenehno prestopa meje lastnega bitja, medtem ko njegovo ustvarjalnost enači z iznajdljivostjo, pri čemer za »izvirni greh« šteje prav sposobnost človeka, da išče. Iznajdljivost oziroma ustvarjalnost je torej mogoča le tam, kjer je iskanje, pri čemer je lahko produkt iskanja v končni fazi iznajdba ali odkritje. Med tema dvema

pojmomoma pa je zelo bistvena razlika, s katero lahko zelo preprosto pojasnimo tudi ustvarjalnost ter jo ločimo od ostalih človekovih sposobnosti in vrlin. Prava ustvarjalnost se namreč za Trstenjaka razodeva predvsem v iznajdbah, kjer človek kakšno stvar iz množice možnosti, ki še niso uresničene, uresniči, izvede, izpelje, oziroma v njegovih besedah: »spravi iz reda golih možnosti v red utelešenih dejstev« (Trstenjak 1984: 62). Stvar se mi zdi razumljiva. Pri iznajdbi – ustvarjalnosti – torej damo obstoj nečemu, kar prej še ni obstajalo, ampak je bila kvečjemu le možnost. Kako pa je potem z odkritjem? Trstenjak pravi, da o odkritju govorimo takrat, ko je stvar že prej dejansko obstajala, a je še nismo poznali, npr. odkritje Amerike. Sám odkritje torej ni ustvarjalno dejanje, česar pa ne moremo trditi za pot, ki pripelje do končnega »neustvarjalnega« cilja. Gre namreč za to, da tudi pri marsikaterem procesu odkrivanja potrebujemo precejšnjo mero prave ustvarjalnosti, če hočemo do odkritja sploh priti. Zelo pomembno se mi zdi omeniti še en element, ki ga po Trstenjakovem mnenju človek nujno potrebuje, če hoče postati ustvarjalen – »odnos do skrivnosti, ki je razbremenjen vseh strahov pred temo in pred neznanim« (op. cit.: 65). Pri ustvarjalnosti se namreč vedno soočamo z nečim neznanim, s temo, prepadom, kamor še ni posvetila luč človeškega uma. Od posameznika je nato odvisno, ali bo zmozel premagati strah in se podati v to temo, ali pa bo podlegel strahu in svojo idejo še naprej premleval zgolj v fantaziji, namesto da bi jo prenesel in uresničil v realnosti. Menim, da samo ustvarjalni ljudje zmorejo zavestno premagati ta strah in da prav v takem početju najdejo poseben mik, ki jim pomaga pri razodevanju lastne ustvarjalnosti.

Drug avtor, ki bi ga rad omenil pri obravnavanju ustvarjalnosti, je Howard Gardner, ki v knjigi

The Creators of the Modern Era opiše ustvarjalnega posameznika kot »osebo, ki rešuje probleme, oblikuje izdelke ali postavlja nova vprašanja na način, ki je izrazito nevsakdanji, vendar je hkrati sprejet vsaj v okviru ene kulturne skupine« (Poštrak 1995 a: 42). Morda se motim, toda imam občutek, da Gardner v primerjavi s Trstenjakovim »utelešenim dejstvom« ustvarjalnost pojmuje v precej širšem smislu. Všeč mi je, kako Gardner dimenzijo preučevanja ustvarjalnosti ponese na višji nivo, pri čemer si ne postavlja zgolj vprašanja, kaj in kdo je ustvarjalen (kot sem to tudi sam počel v uvodu svojih razmišljanj), temveč tudi vprašanje, kje je ustvarjalnost. Tako sem spoznal, da za ustvarjalnost ne potrebujemo zgolj ustvarjalnega posameznika, temveč tudi določeno področje znanja ali dejavnosti in polje poznavalskih razsodnikov. Iz tega torej izhaja, da se moramo, če hočemo razumeti fenomen ustvarjalnosti, posvetiti tudi okolju, v katerem ustvarjalni posameznik dela, in postopkom, s katerimi so posredovane sodbe o izvirnosti in vrednosti. Gardner v nadaljevanju našteje in analizira sedem vrst ustvarjalnosti s posameznimi tipičnimi primeri ustvarjalnih osebnosti (*op. cit.*), ki pa jih podrobneje ne bi našteval, saj mislim, da za socialno kulturno delo niso tako relevantne.

Ko že omenjam ustvarjalnega posameznika, kar ne morem mimo poljskega sociologa Floriana Znanieckega in Američana Williama I. Thomasa, ki reakcijo ustvarjalnega posameznika postavitva nasproti reakciji filistra in bohema (Poštrak 1996: 411). Za filistra je tako po njunem mnenju značilna ustaljena, toga struktura mišljenja in obnašanja, predanost tradiciji, spoštovanje zakonov za vsako ceno ... Pravo nasprotje je bohem, čigar notranjost je nestrukturirana, kaotična. Bohem se nenehno in brez težav prilagaja spremembam, sledi modnim tokovom, vendar pri tem ne ustvari ničesar novega. Tu nastopi kreativni posameznik, ki se razlikuje od filistra in bohema po tem, da sicer upošteva spremembe v okolju, vendar jih hkrati ustvarjalno preoblikuje in strukturira. Je predan zakonom, vendar se zaveda, da se da zakone spremeniti, kar tudi stori, če ugotovi, da so nesmiselni. Trstenjak bi dejal, da je zmožen brez strahu poseči v temo.

Če pogledamo še, kaj pravi slovar, ugotovimo, da definira ustvarjalnost kot »ustvariti, izoblikovati iz ničesar« (*op. cit.*: 409). Potemtakem je ustvarjalnost naravnost božanska, oziroma nemo-goča, kar ugotavlja tudi Margaret Boden in se

temu primerno ne čudi, če nekateri razlagajo ustvarjalnost z izrazi o »božjem navdihu«, romantični intuiciji, uvidu in podobnem (*ibid.*). Margaret Boden omenjam zato, ker se mi zdi za socialno kulturno delo izredno pomembna avtorica, in to zlasti zaradi njenega navajanja dveh vrst ustvarjalnosti. Prva je psihološka (P-ustvarjalnost), druga pa je zgodovinska (Z-ustvarjalnost). Določena zamisel je P-ustvarjalna, če je oseba prej ni mogla imeti. Pri tem ni pomembno, koliko drugih ljudi je pred tem že imelo podobno ali enako zamisel. Z-ustvarjalna zamisel pa je tista, ki je P-ustvarjalna in je pred tem v celotni zgodovini ni imel še nihče drug (*op. cit.*: 409 - 410). Ključnega pomena se mi zdi predvsem P-ustvarjalnost, ki tudi nam, negenijski populaciji, daje možnost, da lahko iz dneva v dan razvijamo in udeležujemo ustvarjalnost, ki se je prej zaradi nenehnega oziranja na vsemo-gočno Z-ustvarjalnost nismo upali oziroma za to nismo imeli pravega motiva. Zavedanje in upoštevanje lastne P-ustvarjalnosti je po mojem mnenju dalo nov zagon za nadaljnji razvoj socialnega kulturnega dela, kjer se taka ustvarjalnost nenehno udeležuje, v dobro nas, bodočih socialnih delavcev, in še zlasti naših uporabnikov. Tako lahko v socialnem kulturnem delu prek naše P-ustvarjalnosti razvijemo nove ustvarjalne tehnike, ki morda res ne bodo spremenile sveta oziroma povzročile pretresa v znanstvenih krogih (kakor to počne Z-ustvarjalnost), bodo pa zato marsikomu pomagale pri iskanju novih poti za uspešnejše premagovanje življenjskih kriz. Pri tem lahko ima precejšnjo vlogo tudi Visoka šola za socialno delo, ki nam ponuja znanja, spoznanja dosedanjih generacij strokovnjakov, prostovoljcev, laikov, in nas seznanja z dosedanjimi tehnikami in metodami. Seveda pa je zgolj od nas in od naše (žal že precej osiromašene) ustvarjalnosti odvisno, ali bomo znali iz vsega tega razviti nove, ustvarjalne tehnike in metode, ki se bodo problemov lotevale na nov, izvirnejši, učinkovitejši način in bodo osnova za nova poglavja na področju socialnega kulturnega dela. Prav vsi pa se moramo zavedati, da nas Visoka šola za socialno delo v nobenem primeru ne more naučiti biti ustvarjalen, kot lepo pojasnjuje Milko Poštrak (*op. cit.*: 409), in z njegovim mnenjem se seveda globoko strinjam.

Na koncu uvodnega razglabljanja o ustvarjalnosti bi se vendarle še za trenutek ustavil pri zame osebno zelo zanimivi temi, ki jo problematizira H. J. Eysenck (Poštrak 1995 b: 42). V zvezi z ustvarjalno osebnostjo se namreč sproža vprašanje

o klasični dilemi razmerja med genijem in normo. Eysenck ugotavlja, da kopica statističnih podatkov in izsledki empiričnih raziskav kažejo povezavo med značilnostmi, ki jih pripisujemo t. i. ustvarjalni osebnosti, in značilnostmi duševno bolnih. Eysenck v zvezi s tem izrazi precej smiselno domnevo, da je ustvarjalec pač izpostavljen močnim pritiskom skupnosti, ki je soočena z izvirnim in nenavadnim dosežkom, ki pa je po drugi strani grožnja ustaljenemu, predvidljivemu svetu, v katerem ti povprečneži živijo. Zaradi vseh teh pritiskov mora nato ustvarjalec svoj dosežek »brantiti«, razlagati, ga utemeljevati, opravičevati, kar zahteva precej močno osebnost in lahko konec koncev ustvarjalca pripelje do »psihotičnih« motenj. Mislim, da je taka tipično filozofska domneva mogoča, sam pa bi vseeno rad dodal še tipično socialno domnevo, ki je za odtonek drugačna. Zelo ustvarjalni ljudje (geniji) so po mojem mnenju pogosto potisnjeni v svoj svet, saj jih povprečni ljudje preprosto ne razumejo oziroma nočejo razumeti. Morda res prav zato, ker bi se s tem lahko porušil njihov navidezno varen, predvidljiv svet, kjer je že vse dokazano in kjer ne more več priti do stresnih sprememb. Že samo s tega vidika se na genija gleda drugače, kot se pogosto drugače gleda na »duševnega bolnika«, »invalida«, kar neizbežno pripelje do neke vrste socialne izolacije. Geniji kot zelo senzibilni, dojemljivi ljudje to občutijo še močneje, spoznajo, da njihovih fantastičnih teorij, ki bi lahko spremenile svet, nihče ne razume in to jih lahko (ni pa nujno!) na koncu zlomi. Nekateri so kljub vsemu dovolj močni in svojo teorijo oziroma druga genialna dela uveljavijo, toda pogosto so ta njihova dela zares občudovana in cenjena šele po njihovi smrti. Morda pa se vendarle motim in je razlog kratko malo v tem, da nimamo zares enotne, splošno priznane definicije ustvarjalne osebnosti, prek katere bi lahko argumentirano potrdili, da gre (vsaj v večini primerov) kljub nekaterim korelacijam med značilnostmi psihotičnih in ustvarjalnih posameznikov, vendarle za genije.

Taka je tudi moja sklepna ugotovitev uvodnega dela. Ustvarjalnost je zagotovo navzoča pri vsakem človeku. Tudi nam, bodočim socialnim delavcem, je na srečo še uspelo ohraniti delček ustvarjalnosti, čeprav imamo za sabo že 13 let šolanja! Upam, da bomo znali aktivirati ta preostanek ustvarjalnosti, v nasprotnem primeru se namreč socialnemu kulturnemu delu v naši stroki bolj slabo piše.

II

V drugem delu eseja bi rad spregovoril o lastnih izkušnjah na področju socialnega kulturnega dela. Imam namreč to srečo, da že drugo leto zapored opravljam prostovoljno delo v Malem domu¹, kjer sem imel enkratno priložnost spoznati kar nekaj ustvarjalnih tehnik in metod pri delu s srednje in težko »prizadetimi« otroki (cerebralna paraliza, okvare po možganskih krvavitvah, genetske okvare ...). Povsem razumljivo je, da delo s tako populacijo ne more potekati po običajnih, standardnih metodah, ki so značilne za navadne vrtce in šole, tako da je ustvarjalnost pedagogov v Malem domu nekaj nujnega, samoumevnega in vsakdanjega, pa vendar me kljub temu še vedno iz dneva v dan impresionira. Seveda pa je treba zato, da bi ta ustvarjalnost zares dosegla in zadovoljila interese otrok, ogromno priprav, opazovanj, izobraževanja, poznavanja psihologije otrok ..., in tako se spet znajdemo pri nujnem zlu, ki mu pravimo teorija.

Da pa kljub temu ne bi preveč zabredel v teoretske vode, bi omenil zgolj teorijo G. H. Meada, ki sem jo imel priložnost spoznati na predavanjih oziroma v obvezni literaturi (Poštrak 1994) pri predmetu socialno kulturno delo. Iz nje se da izpeljati »življenjsko« pomemben sklep, ki odloča o (ne)obstoju socialnega kulturnega dela pri delu s težko »prizadetimi« osebami.

Mead namreč trdi, da je človek nekaj, čemur lahko rečemo biološki organizem (*homo sapiens*), ki ima ob rojstvu svoj potencial, pri čemer je od prihodnjih socialnih interakcij odvisno, kaj se bo iz tega potenciala razvilo. Seveda lahko govorimo tudi o dveh možnih skrajnostih, pri čemer ena govori o človeku, ki je ob rojstvu nepopisan list papirja, medtem ko druga pravi, da ima človek kulturo že v genih (Jung). Mead je mnenja, da je resnica nekje vmes, in nadaljuje, da rojstvu nato sledijo prva leta življenja, ko človek vsrkava najrazličnejše prvine (jezik, običaje ...) in tako počasi oblikuje objektivni oziroma družbeni jaz, pozneje pa še osebni oziroma delujoči jaz, ki je nosilec samozavedanja – otrok se zave samega sebe, svojega obstoja. Menim, da se oziroma se bomo kot bodoči socialni delavci z omenjeno teorijo pogosto srečevali. Gre namreč za to, da pri naših stikih z najrazličnejšimi ljudmi igra veliko vlogo naš družbeni jaz. Pogosto se srečamo s ljudmi, ki imajo povsem drugačen družbeni jaz od našega, in se znajdemo lahko v težavah, ker

morda njihovega družbenega jaza ne znamo razumeti, ga ne sprejemamo, imamo do njega odpor. S podobnim, a hkrati povsem drugačnim problemom se marsikdo sreča pri stiku s težko »prizadetim« otrokom, ki od rojstva naprej živi odrezan od ljudi, brez možnosti komunikacije, v povsem »svojem« svetu. Kakšen je njegov družbeni jaz in *ali sploh obstaja*? Kakšen je njegov delujoči jaz in *ali sploh obstaja*? Sliši se neverjetno, toda to sta vprašanji, ki si ju v svojem neznanju marsikdo zastavlja, prepričan sem, da tudi marsikateri bodoči socialni delavec. Osebo trdno stojim za tem, da je odgovor na obe vprašanji seveda pritrdilen. In ravno tu je moja poanta! Če človek ne vidi teh dveh jazov v otroku, potem se na tej točki socialno kulturno delo oziroma kakršno koli ustvarjalno delo dokončno zaključi. Če socialni delavec v svojem uporabniku ne vidi človeka, temveč zgolj neko gmoto mesa in kosti, ki iz dneva v dan vegetira, potem je govoriti o socialnem kulturnem delu blago rečeno žalitev socialnega dela kot znanstvene stroke, da ne rečem mene osebno, ki sem si poklic socialnega delavca izbral za svoje življenjsko poslanstvo.

Pa bodi dovolj tega žalostnega, a žal pogosto (tudi med bodočimi socialnimi delavci!) resničnega scenarija. Preidimo na pravo, ustvarjalnejšo pot in recimo, da je ta osnovni pogoj (da v otroku vidiš oba njegova jaza) izpolnjen. V tem primeru ni nobene ovire več, da se ne bi usmerili k naslednjemu izjemno pomembnemu poglavju - načrtovanje in izvajanje socialne kulturne dejavnosti.

V Malem domu so uporabili krožni model načrtovanja in izvajanja socialne kulturne dejavnosti, ki ga izčrpno opisuje Lea Šugman Bohinc (1994). Gre za petstopenjski sistematizirani krožni proces, ki vključuje možne zanke povratne zveze, kar omogoča vedno nove izboljšave in učenje na morebitnih napakah. Sam sem imel priložnost aktivno sodelovati pri tretji in četrti stopnji (natančnejši opis sledi v nadaljevanju), medtem ko mi je ostale stopnje prijazno opisala tamkajšnja socialna delavka na najinem uvodnem srečanju. Tu bi rad še opozoril, da vsi v nadaljevanju navedeni konkretni primeri, ki opisujejo posamezne stopnje, veljajo seveda za Mali dom.

Na prvi stopnji mora socialna delavka najprej oceniti potrebe in interese svojih uporabnikov - otrok, pri čemer se opira na pridobljeno strokovnoteoretsko znanje o različnih dejavnikih človekovega psihofizičnega razvoja, ki narekujejo določene potrebe in interese. Ob sprejemu otroka

v zavod tako z njim opravi posebne teste, s katerimi ugotovi stopnjo psihofizičnega razvoja, seznanji se z njegovimi zdravniškimi izvidi (tu je treba biti pozoren zlasti na zelo pogosto prisotnost epilepsije in drugih fizioloških »deformacij«, ki bi jih lahko napačno zasnovana aktivnost še poslabšala) in opravi temeljit pogovor s starši, ki otroka najbolje poznajo. Na podlagi tako pridobljenih informacij je nato otroka vključen v primerno bivanjsko skupino, vendar pa se s tem delo (ocenjevanje potreb in interesov) šele dobro začne. Socialna delavka v tesnem sodelovanju s psihologinjo in specialnimi pedagogi (v nadaljevanju: ekipa), ki v celotnem načrtovanju in izvajanju socialne kulturne dejavnosti povsem enakopravno sodelujejo, vsakodnevno spremlja otroke, se z njimi »pogovarja«, poskuša ugotoviti, v čem otrok uživa, kaj mu (ne) ustreza. Tako lahko suhoparne teoretske podatke in diagnoze pri vsakem otroku posebej preveri in si počasi ustvari realnejšo sliko, kakšne interese in potrebe imajo posamezni otroci in kako bi se jih dalo na ustvarjalen način v čim večji meri zadovoljiti.

Na drugi stopnji začne ekipa razvijati in načrtovati program aktivnosti, ki bi bile glede na ugotovljene prevladujoče interese in potrebe najbolj ustrezne. Pri tem se, če sklepam po svojih opazanjih, za osnovo pogosto vzame primere standardnih aktivnosti, značilne za običajne vzgojno - izobraževalne ustanove, ki pa so tu povsem neuporabne. To osnovo začne nato ekipa z veliko iznajdljivosti, ustvarjalnosti spreminjati, prilagajati do končne, povsem nove oblike aktivnosti, s katero doseže aktivno vključevanje in sodelovanje otrok, kar je tudi bistvo in glavni cilj - razviti ustvarjalno kulturno dejavnost, kjer bodo otroci, kljub svojim telesnim omejitvam, aktivni člani. S tem so zadovoljni tudi prevladujoči interesi in potrebe otrok v Malem domu - ukvarjati se z dejavnostjo, kjer nisem zgolj opazovalec, temveč tudi sam ustvarjam izdelek, s katerim lahko sebi, staršem, prijateljem dokažem, da zmorem, da nisem odveč, da sem lahko koristen, in ne nazadnje, da obstajam (delujoči jaz) - da ne omenjam ohranjanja spretnosti, kratkočasenja, zabave, socialnih stikov. V načrtu je poleg tega še natančno določena vloga vsakega člana ekipe, hkrati pa je dovolj prostora za sprotne ustvarjalne ideje, ki se pojavljajo med izvajanjem aktivnosti. Določeni so tudi najustreznejši časovni okviri in sredstva, ki jih je treba zagotoviti za izpeljavo socialnega kulturnega dela.

Na tretji stopnji je nato program izveden tudi v praksi. V Malem domu se načrtovani programi izvajajo prek celega leta, ob točno določenih časih, tako da lahko govorimo o strukturiranem času (Bern), kar pri otrocih ustvari primeren ritem, občutek varnosti, zapolnitve. V nasprotnem primeru se lahko pojavi občutek praznine in otroci bi lahko kaj hitro zapadli v precej hudo depresijo (veliko otrok v Malem domu je namreč bolezensko nagnjenih k depresiji). Za program je značilno, da se odvija v periodah, ki so podobne življenjskemu ciklu. Gre za pet obdobji: predstavitev, »odskok«, dozorevanje, nasičenje in upadanje. Seveda smo se tudi pri nas srečali z nevarnostjo nasičenja, ki pa jo zaenkrat uspešno rešujemo z vedno novimi idejami, popestritvami obstoječega programa in seveda z uvajanjem novih programov. Na splošno pa opažam, da so otroci v Malem domu glede tega precej manj zahtevni in dosti bolj potrpežljivi kakor na primer »zdravi« otroci v vrtcih in šolah. Poleg tega pri samih aktivnostih tukajšnji otroci »napredujejo« zelo počasi, tako da se celotna vsebina aktivnosti počasneje izčrpa, oziroma, jo lahko že z (za »zdrave« ljudi) banalno spremembo znova popestrimo.

Sam sem imel priložnost sodelovati v treh aktivnostih in v nadaljevanju bi jih rad na kratko opisal. Še prej pa bi rad opozoril, da je pri teh aktivnostih poudarek zlasti na terapevtskem vidiku socialnega kulturnega dela in ne toliko na doživljajsko izkustvenem, ki ga bom obravnaval v sklepu eseja, kar je glede na naravo problematike (travme, poškodbe, razvojne motnje, motorične in komunikacijske nezmožnosti itn.) povsem razumljivo. Začel bi z likovno delavnico, ki me je morda celo najbolj fascinirala, v smislu, kaj vse je mogoče z malo ustvarjalnosti doseči. Navedel bom lep primer, ki se mi je še posebno vtisnil v spomin. Na deževen popoldan (moj prvi dan v Malem domu!) smo se namenili izdelati skulpture iz gline. Ko sem zagledal kopico otrok v vozičkih, zbranih okoli mize, na kateri je bil velik kup gline, sem sam pri sebi že po malem obupal. Kako doseči, da bo otrok, ki ne zmore enega samega kontroliranega giba, aktivno sodeloval pri oblikovanju gline? Začeli smo torej precej neustvarjalno, tako da smo prostovoljci sedeli poleg otrok in usmerjali njihove okamnele roke in prste, v upanju, da bomo na koncu vendarle ugledali neko prepoznavno skulpturo. Verjetno ni treba posebej poudarjati, da pri tem nismo bili uspešni, tako da smo se na koncu znašli v položaju, ko smo prostovoljci

več ali manj sami izdelovali skulpture, otroci pa so nas le žalostno opazovali, saj smo jim s tem početjem dokazovali ravno nasprotno od prvotnega namena aktivnosti – dokazati, da zmorejo sami izdelati prepoznavno skulpturo iz gline. Nato se nam je pridružila strokovna ekipa in njihov kanček ustvarjalne iskre je stvari obrnil v pravo smer. Razložili so nam, da je treba pri otrocih najti najbolj kontrolirano in stabilno značilnost v gibanju rok in prstov. Tedaj se nam je posvetilo. Edina stvar, ki jo otroci zmorejo zares odlično, je močan stisk roke v pest. In kaj se zgodi, če vmes postaviš gmoto gline? Zgodilo se je to, da so naslednje pol ure otroci povsem sami v enkratnem vzdušju, skoraj kričeči od navdušenja, naredili za celo mizo morskih školjk. Šlo je za ustvarjalno kulturno dejavnost, s katero smo dosegli načrtovane cilje, čeprav nismo naredili nič spektakularnega, in prav tu sem osebno naletel na največjo težavo. Socialno kulturno delo sem si namreč predstavljal bolj udarno, opazno, atraktivno. Pogovoril sem se s socialno delavko, ki mi je razložila, da pri socialnem kulturnem delu s tako hudo »prizadeto« populacijo ne smemo pričakovati (za naše predstave) spektakularnih akcij in dosežkov. Prav tiste tri besede v oklepaju so me predramile iz očitno malce egoističnega odnosa, ki sem ga prvi dan zavzel do otrok. Začel sem razmišljati, gledati na svet z njihovega stališča, opazovati njihove iskriče oči, nasmeh ob naših aktivnostih in tako počasi prišel do spoznanja, da morda za naše pojme zares ne počnemo nič posebnega, toda za otroke so naše pogruntavščine pravi spektakli, ki jih z običajno dejavnostjo ne bi nikoli imeli priložnost doživeti.

Druga aktivnost je bila povezana z glasbo in »plesom«. V Malem domu imamo za ta namen posebej opremljeno sobo, ki na prvi pogled spominja na pravo malo diskoteko, z eno samo očitno razliko – plesiščem. Plesišče pri nas predstavlja velika vodna postelja, bazenček, napolnjen z mehkiimi žogicami, mrežaste gugalnice, vse skupaj obdano z ogledalom. Vsi ti pripomočki omogočajo otrokom, da se lahko povsem sami varno gibajo v ritmu glasbe in da pri tem občutijo in vidijo svoje telo tudi z malo drugačne perspektive, kot pa so je vajeni v vozičku in postelji. Zelo zanimivo je opazovati, kako otroke glasba umiri ali pa tudi razburi (v pozitivnem smislu) in kako ritem počasi prevzame njihove gibe, tako da pri njih vsaj za trenutek dobi občutek kontroliranega gibanja. Ta vrsta aktivnosti je uporabna tudi v

primerih, ko so otroci nemirni, napeti, tako da včasih zadošča že samo vklop posebne naprave (pokončen valj z vodo), ki proizvaja sproščajoče zvoke brbotanja vode, in otroci se v hipu pomirijo, ali pa ravno narobe, da prek »agresivnejše« glasbe in temu primerne gibanja pokažejo svojo jezo in jo usmerijo v gibanje, namesto da bi negativna občutenja zadrževali v že tako »bolnem« telesu. Glasbeni okusi so pri otrocih zelo različni – od klasične glasbe pa vse tja do narodno-zabavne glasbe, odvisno od razpoloženja, medtem ko jim v zimskem času še zlasti ustrezajo zvoki iz narave (piš vetra, morski valovi, žvrgolenje ptic ipd.).

Rad bi predstavil še eno aktivnost, za katero pa ne najdem pravega imena. Gre za neke vrste učenje komunikacije s pomočjo slikovnih znakov, pri čemer je vse skupaj še v zelo začetni fazi. Celoten proces je izredno dolgotrajen in zahteva ogromno potrpežljivosti in trdega dela. Toda rezultati, ki jih dobivamo po kapljicah, so zagotovo vredni truda. V to vrsto aktivnosti je vključen mlad, nekoč zelo zgovoren fant, ki je pri petih letih doživel hudo prometno nesrečo, tako da je zaradi hudih poškodb glave ostal priklenjen na voziček in nezmožen normalno komunicirati. Ob njem ima človek nenehno občutek, da bi ti zelo rad povedal nekaj silno pomembnega, pa tega ob vsem naprezanju ni zmožen. Doslej je bil sposoben neverbalno izraziti zgolj preprosti besedi »da« (dva prsta) in »ne« (figa), vendar zanj obstaja upanje. Izdelali smo mu namreč posebno tablo, ki jo ima pritrjeno na invalidski voziček in na kateri so najrazličnejše sličice, ki vsaka zase predstavljajo določeno situacijo, predmet, osebo, občutenje, čustvo. Tako se z veliko vložene truda in volje postopoma uči neverbalnega izražanja, in sicer tako, da s prstom pokaže na ustrezno sliko ter na ta način posreduje določeno sporočilo, kar je zagotovo fenomenalen napredek. Največ težav nam zopet dela nezmožnost kontroliranja giba, tako da se pogosto zgodi, da ne zmore pokazati znaka, ki ga ima v mislih, vendar pa se z veliko vaje tudi to počasi izboljšuje.

V Malem domu se dogaja še marsikaj zanimivega v zvezi s socialnim kulturnim delom (aromaterapija, tabori v naravi, igralske predstave, ki jih posnamemo z videokamero, da se lahko otroci opazujejo tudi v igralskem elementu, itn.), vendar bi poglavje počasi zaključil ter prešel k sklepu eseja. Za konec bi omenil le še preostali dve stopnji našega krožnega modela načrtovanja in izvajanja socialnih kulturnih dejavnosti.

Na četrti in peti stopnji se tako izvedeni program še ovrednoti, pregleda in dodela z vnosom popravkov in sprememb, ki bi program še izboljšale. V Malem domu gre zlasti za formativno vrednotenje, saj aktivnosti potekajo čez celo leto, medtem ko se po večjih aktivnostih (dogajajo se enkrat letno na taborih) opravi sumativno vrednotenje. Pri formativnem vrednotenju imajo pomembno vlogo redne supervizije, kjer se srečujejo vsi člani ekipe, da si izmenjajo konstruktivna mnenja, predloge, kako bi se dalo stvari še izboljšati, pa tudi kritike, če kaj ni bilo ravno najbolj izvedeno. Na supervizijah se srečujejo tudi s starši, kjer jim predstavijo nove načrte in ideje, ki se jim nenehno porajajo pri vsakdanjem delu z otroki.

III

V sklepu bi rad omenil še nekaj lastnih predstav o uporabi ustvarjalnih tehnik in metod v svojem bodočem poklicnem socialnem delovanju. Ker sem doslej govoril zlasti o terapevtskem vidiku socialnega kulturnega dela (to področje me osebno tudi najbolj zanima), bi se na tem mestu dotaknil še doživljajsko-izkustvenega vidika. Pri tem bi se osredotočil na posamezne dejavnosti (igralna, gibalno-plesna, likovna, glasbena, video), ki sestavljajo socialno kulturno delo.

Igralna dejavnost se mi zdi zelo uporabna zlasti pri skupinskem delu, kjer lahko na tak način udeleženci v varnem zavetju skupine preskusijo najrazličnejše življenjske situacije, ki jim v realnem življenju povzročajo težave, tako da se jih izogibajo in s tem počasi drsijo v socialno izolacijo. Lahko tudi preskušajo ustreznjšo komunikacijo in se je učijo; v skupini jo lahko do potankosti razvijejo, nato pa uporabijo npr. v svoji družini, službi in drugje.

Igralno dejavnost bi se dalo povezati z gibalno-plesno, pri čemer me misel znova zanese na »moje področje« – delo s »prizadeto« populacijo, vendar tokrat ne v terapevtskem smislu, temveč z namenom spoznavanja lastnega telesa, njegovih dejanskih mejnih zmožnosti. Prek giba, plesa se da prav tako uprizoriti marsikatere razpoloženje človeškega telesa in duha ter na ta način izraziti, udejanjiti, pretvoriti v gibanje neizraženo potlačeno (negativno) čustvo. Ples omogoča tudi raziskovati lastno zmožnost telesnega stika, bližine, določiti meje obrambnih prostorov telesa.

Likovna dejavnost se mi zdi zelo uporabna

zlasti pri delu z otroki, ki pogosto zelo težko z besedo izrazijo svoja čustva, stiske, težave. Na ta način nam lahko vse to izrazijo, povejo prek risbe, slike, skulpture, namesto da jih takoj zasujemo z vprašanji in od njih zahtevamo neposredne verbalne odgovore. Mogoče je otrok žrtev (spolnega) nasilja v družini in nam bo to veliko lažje zaupal prek slike. Ko se spustimo na raven otroka, tudi močno izboljšamo za otroka pogosto stresno vzdušje, ko se sreča s socialnim delavcem in mu mora zaupati svoje težave.

Video bi lahko zelo ustvarjalno uporabili npr. pri družinski problematiki, kjer bi kamero (z dovoljenjem seveda) namestili v stanovanje, da bi tako posneli vsakdanje življenje, obnašanje, komunikacijo in nato na skupnem srečanju preučili tipične, napačne komunikacijske vzorce posameznih družinskih članov, ki so vzrok težavam, nerazumevanju v družini. Pogosto posameznik ne bo priznal napake, ker je preprosto ni zmožen videti, dokler se ne bo uzrl na TV zaslonu in zaprepaden videl, da zares dela napake. Z videom lahko prav tako na ustvarjalen, neuraden in dosti bolj učinkovit način predstavimo določeno socialno temo, ustanovo, posameznika.

Glasbena dejavnost me zopet vleče v terapevtske vode, kjer jo lahko odlično uporabimo za sproščanje, umirjanje, fantaziranje, v povezavi z gibalno-plesno dejavnostjo pa tudi za izgorevanje nakopičenih, neizraženih čustev skoz ples, petje (dober koncert je zame osebno najboljša terapija). Glasbo lahko koristno uporabimo tudi pri svetovalnem delu, kjer v ozadje dodamo tematiki primerno glasbo, s čimer ustvarimo primernejše vzdušje, spodbudimo izražanje, motiviranost, izklopimo moteče in stresne »vsakdanje« zvoke, ki bi lahko motili komunikacijo. Mimogrede, velikokrat razmišljam, kako se da z glasbo tudi

manipulirati, vplivati na že tako ranljive, izpostavljene, čustveno bolj labilne ljudi (tu mislim na naše uporabnike), jih postavljati v nerealne, prečudovite, ritmično barvite, fantazijsko neskončne svetove, pri čemer je nato vrnitev v povsem drugačno realnost morda celo bolj boleča in nesmiselna (podobno kakor pri drogi).

Konec koncev, ali ni samo socialno kulturno delo kljub dobremu namenu in pogosto pozitivnim rezultatom za uporabnika vendarle neke vrste manipulacija s stiskami ljudmi, ali pa gre res zgolj za ustvarjalno reševanje problemov? Morda bi bilo ustrezneje govoriti o pozitivni manipulaciji, v smislu spretnega izvedenskega ravnanja, ki ne izvira iz sebičnih, prikritih namenov, kar si mnogi predstavljajo z besedo manipulacija, temveč ima jasno zastavljen cilj, izboljšati trenutni socialni položaj naših uporabnikov. Seveda pa so mogoče in zagotovo obstajajo tudi negativne manipulacije, še zlasti v naši stroki, kjer smo pogosto v položaju, ko dajemo pomoč, medtem ko jo drugi prejemajo in so od tega morda celo življenjsko odvisni. Kakor koli že, socialno kulturno delo je razmeroma nova disciplina in temu primerno podvržena najrazličnejšim poporodnim težavam in dvomom laikov in strokovnih delavcev. Kljub temu sem mnenja, da se za prihodnost socialnega kulturnega dela ni bati, saj je to morda celo edina mogoča smer, ki nam še preostane, če hočemo socialno delo zares približati »navadnim« ljudem, da bi ga ti končno upoštevali, ga postavili na uglednejše mesto v družbi, ki mu vsekakor pripada. Na nas, bodočih socialnih delavcev, je, da to panogo še naprej razvijamo in da teh 15% ustvarjalnosti, ki nam je je po 13 letih izobraževanja še ostalo, čim bolj enovčimo, za nove ideje, nove projekte, v upanju na boljšo, perspektivnejšo prihodnost socialnega dela.

OPOMBA

¹ Center Dolfke Boštjančič, Draga - Socialno varstveni center za usposabljanje in varstvo, Ob žici 9, Ljubljana.

LITERATURA

Milko POŠTRAK (1994), V znamenju trojstev. *Socialno delo*, 33, 4: 325-340.

- (1995 a), Nove perspektive sociologije kulture. *Socialno delo*, 34, 3: 217-323.

- (1995 b), Razsežnosti ustvarjalnosti. *Socialno delo*, 34, 1: 37-44.

- (1996), Socialno kulturno delo. *Socialno delo*, 35, 5: 407-416.

Lea ŠUGMAN BOHINC (1994), Socialno kulturno delo. *Socialno delo*, 33, 4: 317-324.

Anton TRSTENIAK (1984), *Hoja za človekom*. Celje: Mohorjeva družba.

Gabi Bešlin, Nataša Šumak

KVALITETA ŽIVLJENJA MATER V ENOSTARŠEVSKIH DRUŽINAH

POSKUSNA TEORIJA NA PODLAGI KVALITATIVNE ANALIZE

UVOD

Če nameravate ustvariti mešano ali enostarševsko družino, se zavedajte, da je lahko prvo-razredna. Ta družina lahko postane čudovit prostor, kjer boste z veseljem živeli. Na voljo so vam vse možnosti in tehnike, da uspete. Naj vam bo vse, kar boste morali narediti za uspeh, v izziv, dela pa se lotite kot zagnan detektiv in eksperimentator. (Satir 1995.)

V. Satir govori o enostarševski družini kot družini, ki ponuja posebne izzive. Pravi, da imamo trenutno tri vrste takih družin: eden od staršev po ločitvi odide in drugi se ne poroči ponovno; samska oseba zakonito posvoji otroka; neporočena žena obdrži otroka. Navadno pa enostarševsko družino sestavljajo mati in otroci.

V današnji družbi še vedno velja enostarševstvo za prehodno obliko družine, čeprav je v Sloveniji že vsaka šesta družina enostarševska in veliko jih takih tudi ostane.

V raziskavi naju je zanimalo, kako matere vidijo in doživljajo svoje družine: kako živijo, kako vidijo svoje otroke, kakšne so njihove stiske, bolečine, katere so njihove radosti, kaj jim prinaša srečo in veselje ...

Namen naloge je bil, pridobiti več znanj in bolje razumeti enostarševsko družino. Želeli sva opozoriti tudi na določene stereotipe, ki so še vedno ukoreninjeni v naši družbi, saj meniva, da je ena od nalog socialnega dela tudi ta, da jih prepoznavamo in se jih s tem zavedamo ter opozarjamo nanje.

PROBLEM

Število enostarševskih družin narašča. Zakonska zveza postaja vedno bolj ranljiva, tako da se v Sloveniji razveže že vsak tretji zakon in je enostarševskih družin že več kot 100.000 - vsaka šesta. V 85.000 enostarševskih družinah je samohranilka mati, v preostalih oče (Grah 2001: 12-13).

Zanimala naju je kvaliteta življenja mater v enostarševskih družinah ter kaj vpliva na njo.

Najina naloga je začela nastajati v času javne debate o enostarševskih družinah in posledično o »kvalitetnih« in »nekvalitetnih« otrocih. »Vprašanje je, ali je res v korist otroka, da se rodi samski ženski,« je zapisal dr. Karel Zupančič (Mladina, 10. 7. 2000: 19).

Zdelo se nama je, da je o tej temi premalo napisanega in da se v okviru družinske teorije tej družinski skupnosti posveča premalo pozornosti.

Pri raziskavi naju je najbolj zanimalo, kako matere doživljajo enostarševsko družino, kako so zadovoljne s svojim življenjem.

VIRI PODATKOV

Opravili sva intervjuje z osmimi materami. Edini pogoj je bil, da ženske najmanj pet let živijo same z enim ali več otroki. Njihova povprečna starost je 37 let, vse so zaposlene. Tri med njimi imajo končano osnovno šolo, pet pa jih ima višjo izobrazbo. Ker so bili intervjuji dokaj intimni, sva se zavedali, da bova morali k sodelovanju povabiti ženske, ki naju že od prej poznajo in nama zaupajo. Ena je izbirala med svojimi prijateljicami in znankami, druga med sodelavkami. Vse intervjuje sva opravili oktobra in novembra 2000.

Sprva so bile ženske nezaupljive, doživele sva tudi nekaj odklonitev.

Ti intervjuji so za ženske pomenili nekakšno evidenco lastnega življenja ter soočanja z njim. Pri nekaterih sogovornicah se vidi, da so vajene premišljevaty o sebi, o doživljanju sebe in okolice, medtem ko druge veliko težje govorijo o svojih stiskah. Zdi se, kot da niso vajene govoriti o sebi. Ena ženska je med intervjujem večkrat zajokala, in morda je to bilo prvič, da se je spustila na pot v lastne občutke, v brskanje po stvareh in dogodkih, ki so boleči in jih je potisnila globoko vase.

METODA

Raziskava je kvalitativna in deskriptivna.

Sestavili sva strukturiran vprašalnik, ki je zajel več sklopov: materialni položaj, socialno mrežo in odnose v njej, samopodobo.

Podatke, ki sva jih zbrali, sva obdelali kvalitativno. Iz intervjujev sva izbrali izjave, ki so se nama zdele najbolj relevantne za najino temo. Iz teh izjav, ki govorijo o doživljanju mater, sva oblikovali pojme.

V drugem koraku sva primerjali pojme med seboj, iskali podobnosti in razlike ter jih združili v širše kategorije, ki sva jih tudi poimenovali. Ob primerjavi pojmov sva prišli do spremenljivk; opazili sva, da se matere razlikujejo med seboj glede na izobrazbo, strukturo socialne mreže, samopodobo in skrbjo zase.

Razdelili sva jih v dve skupini. V prvo skupino sva dali matere, ki imajo nižjo šolsko izobrazbo, slabše materialno stanje, skromno socialno mrežo, ki slabo skrbijo zase in imajo nizko samopodobo. V drugo skupino sva dali matere, ki imajo višjo izobrazbo, podpirajočo in razvejano socialno mrežo, dobro mnenje o sebi ter znajo poskrbeti tudi za svoje potrebe. V prvi skupini sva prepoznali tri intervjuvanke, v drugi pa pet.

Po razdelitvi v skupine sva s pomočjo tabele pojme združili v kategorije. Tabela nama je rabila kot izhodišče za oblikovanje poskusne teorije.

Priložena sta dva primera zapisa obdelanega intervjuja (gl. naslednjo stran in naprej). Na enak način sva obdelali vseh osem intervjujev. Razdelitev pojmov v kategorije nama je rabila za oblikovanje poskusne teorije.

POGLAVJA POSKUSNE TEORIJE

POMANJKANJE IN GMOTNI POLOŽAJ

Enostarševska gospodinjstva so pogosteje revnejša kot tista, kjer se člani in članice gospodinjstva preživljajo tako z dohodkom moškega kot ženske. Gre za več vrst pomanjkanja. Ob primerjavi mater med prvo in drugo skupino sva opazili, da gre pri prvih za več različnih oblik pomanjkanja, ki se kažejo kot pomanjkanje denarja, prostega časa, stanovanjske stiske, pomanjkanje podpore socialne mreže, zabave, sprostitve.

V prvi skupini je v ospredju denarna stiska, ki vpliva na ostala področja kvalitete življenja ter se kaže na več področjih:

- stanovanjska stiska – v neprimernih prostorih ali v dragih najemniških stanovanjih, npr.: »Stiskamo se v eni sobi,« ali »Denarja za odkup stanovanja nimam,« ali »Težko se prebijam iz meseca v mesec.«

- pri pomanjkanju sredstev za otroka: »Otroci težko hodijo na izlete, ko se začne šola, sem čisto izgubljena, živiva skromno.«

- pri preživljanju dopusta in prostega časa, npr.: »Na dopustu zadnjih nekaj let nismo bili, kopamo se na jezeru, kjer ni treba plačati, nimam dovolj denarja za sebe.«

Ženske se na različne načine lotevajo reševanja denarne stiske, npr. z dodatnim zaslužkom, z dodatnim delom na kmetiji, delno jim pomagajo tudi starši – zlasti matere (s hrano in denarjem). Kljub vsej pomoči so stiske zaradi pomanjkanja denarja velike.

Nobena od treh mater iz prve skupine ne dobi preživnine, en oče živi v drugi državi, druga dva pa je ne plačujeta.

Pri drugi skupini gre predvsem za pomanjkanje materialnih dobrin. To vrzel zapolni podpora sorodnikov in prijateljev in tudi več priložnosti za dodatno plačano zaposlitev.

Dodatni zaslužek je višji, obenem pa jim to delo pomeni ustvarjalni izziv: »Delam zaradi dela samega, ker ga rada delam in sem zato sposobna.«

Pri reševanju denarne stiske so matere iz druge skupine bolj iznajdljive oz. imajo več podpore in možnosti.

Tri matere iz druge skupine imajo urejeno preživnino. Dve materi je ne dobivata, ker očeta živita v drugi državi.

Kljub boljšemu materialnemu stanju žensk iz druge skupine pa je tudi tu prisotna omejitev

KVALITETA ŽIVLJENJA MATER V ENOSTARŠEVSKIH DRUŽINAH

Primer analize intervjuja Katje iz prve skupine:

<i>Izjave</i>	<i>Pojmi</i>	<i>Kategorije</i>
1 Veliko delam doma na kmetiji	Obremenjenost	Težave in stiske matere
2 Denar pobere oče	Izkoriščanje	Mati starši
3 Stiskamo se v eni sobi	Stanovanjska stiska	Materialna situacija
4 Začela sem sama graditi hišo	Reševanje stiske	Materialna situacija
5 Poleti smo že bili v hiši - kot v nebesih	Motivacija za prihodnost	Zadovoljstvo matere (vir moči)
6 Fanta imata tam svojo sobo	Skrb za fante	Materialno stanje
7 Dopusta ne poznamo	Odtegotanje	Materialno stanje pomanjkanje
8 Kopamo se na jezeru, kjer ni treba plačati	Prikrajšanost	Sedaj
9 Otroci težko hodijo na izlete	Pomanjkanje	Materialno stanje
10 Na kmetiji veliko pomagam, prostega časa nimam	Napor, pomanjkanje prostega časa	Težave matere
11 Boljše se počutim, če sem sama	Zaprto vase	Življenjski slog
12 Ko se začne šola sem čisto izgubljena	Obup	Stiske matere
13 Najprej so otroci, šele potem sem jaz	Zapostavljanje svojih potreb	Mati otrok - požrtvovalna mati
14 Nimam dovolj denarja za sebe	Odtegotanje	Materialno stanje
15 Bivšega moža nismo videli	Ni stikov z možem	Oče otrok
16 Po ločitvi sem imela občutek manjvrednosti	Občutek manjvrednosti	Obdobje po ločitvi
17 Nimaš od kod vzeti pomoči	Pomanjkanje podpore	Soc. mreža - šibka
18 Velikokrat bi najraje udarjala z glavo ob zid	Obup	Stiske matere - sedaj
19 Ne vidim nobenega izhoda	Brezizhodnost	Sedaj
20 Ampak za otroke je treba živeti	Predanost	Sedaj
21 Prijateljice nimam nobene	Zaprto vase, pomanjkanje podpore	Soc. mreža - nezadovoljujoča
22 Mislim, da je sin ljubosumen	Prevzem partnerske vloge	Mati otrok
23 Dosti že zna sam narediti	Delavnost sina	Zadovoljstvo matere
24 Mama se mi smili	Ni podpore	Mati starši
25 Z očetom se veliko kregam	Slab odnos	Mati starši
26 Z brati nimam nobenih stikov	Ni podpore	Mati sorodniki
27 Dostokrat mi je strašno hudo	Obup	Stiske in težave matere
28 Zaradi otrok vzdržim	Žrtvovanje	Stiske in težave matere
29 Partnerja ne pogrešam	Nezaupanje	Odnos do možkega

porabe, odtegotanje dopusta, varčnost, skromnost in občutek prikrajšanosti, vendar manj kot v prvi skupini.

**OBDOBJE PO LOČITVI
ALI ROJSTVU OTROKA**

Šest intervjuvank je ločenih, dve pa sta se z partnerjema razšli že med nosečnostjo. Vsem je skupno, da so po ločitvi oz. rojstvu otroka občutile strah pred prihodnostjo in negotovost zaradi finančnega preživetja družine in padca standarda.

Primer analize intervjuja Bojane iz druge skupine:

<i>Izjave</i>	<i>Pojmi</i>	<i>Kategorije</i>
1 Delam po avtorski pogodbi, zaradi dela samega, ker ga rada delam in sem zato sposobna	Skrb zase, kreativnost, zadovoljstvo pri delu	Materialni položaj
2 Stanovanje imam na kredit, zaradi česar sem še sedaj v denarni stiski	Denarna stiska	Materialni položaj
3 Jedli smo, kar je zraslo na vrtu in kar sem dobila od staršev	Pomanjkanje	Materialni položaj
4 Dostikrat kam gremo, samo kjer ni denarnih izdatkov, sprehodi, kolesarimo, igramo tenis	Skupno preživljanje prostega časa	Odnos mati otrok
5 Kjer lahko plačaš z uslugami	Reševanje denarne stiske	Materialni položaj
6 Zbiram stare obleke za Karitas	Reševanje denarne stiske	Materialni položaj
7 Ne moremo si privoščiti morja	Odtegotanje dopusta	Materialni položaj
8 Ne morem jima nuditi vsega, kar bi želela ali kar bi rada imela, nimata pa tudi pomanjkanja. Mislim, da so na sredini	Zadovoljstvo s tem kar je	Materialni položaj
9 Hudo je bilo 5 let po vselitvi	Obup	Obdobje po ločitvi
10 Želela sem, da me spoštuje in se odloči, kaj želi	Pričakovanje spoštovanja	Odnos oče mati
11 Zbrala sem odločnost	Odločnost	Samozavest
12 Nekdo je rekel, naj se ne ločim, ker ločenih mater nihče ne mara	Stereotipi	Odnos okolice
13 Očitke in žaljivke so bolj kot jaz doživljali otroci v šoli	Ranljivost	Odnos okolice
14 Drugi so me občudovali: »Kapo dol, da to zmoreš!«	Podpora	Odnos okolice
15 Otrokom sem dala prednost pred novim partnerjem	Prednost otrokom	Odnos mati otrok
16 Vedno moraš biti aktiven in prisoten zaradi otrok	Biti aktiven	Mati otrok
17 Sproti reševati probleme. Prisiljen reševati. To ti daje moč, samozaupanje	Moč, samozaupanje, občutek moči	Življenjski slog
18 Moji starši mi dosti pomagajo	Podpora staršev	Mati starši
19 Imam krog prijateljev in prijateljic	Občutek podpore, pomoči	Socialna mreža
20 Delo si razdelimo tako, da imamo vsi čas	Sodelovanje, čas zase	Odnosi
21 Hočem, da imata zdravo mamo	Skrb zase	Samopodoba skrb zase
22 Z njuno rastjo sem delala vedno več zase	Čas zase	Samopodoba
23 Imamo zdrav odnos, nimamo tabu tem	Odrpna komunikacija, prijateljski odnos	Odnos mati otrok
24 V tem stanovanju smo trije gospodarji in vse je plod skupnega dela	Učenje odgovornosti, enakopravnost med člani	Odnosi
25 Vzamem si dosti časa zanju	Čas za otroke	Odnosi
26 Da znata rešiti probleme, da sta zadovoljna, vidim ju kot srečna otroka	Občutek moči in sreče	Mati otrok – zadovoljstvo matere

KVALITETA ŽIVLJENJA MATER V ENOSTARŠEVSKIH DRUŽINAH

27	Zaupam jima, vem, da bosta obstala	Zaupanje, moč	Mati otrok - zaupanje
28	Dragocena mi je izkušnja, da sem sama, ker te otroci prisilijo za hiter vzpon	Učenje iz izkušenj, osebnostni vzpon	Prednosti enostarševstva
29	Vzgoje nisem nikoli nikomur prepuščala	Zanašanje nase, samostojnost	
30	Problem je, da podpiram pet vogalov	Napor, obremenitev	Težave - stiske matere
31	Težko razvijam žensko subtilnost	Subtilnost, ženskost	Stiske matere
32	Ne čutim, da bi imela večje probleme	Obvladovanje problemov	Zadovoljstvo
33	Starša. Na začetku sem se jima smilila	Pomilovanje, stereotip	Odnos mati starši
34	V očeh sosedov je padel madež	Stigma	Odzivi drugih
35	Materi je bilo težko zaradi drugih	Moralne norme	Odnos okolice
36	Oče je še sedaj obremenjen	Bolečina, obremenjenost	Mati starši
37	Od ločitve dalje odnosi med nami izboljšali	Dobri odnosi	Mati starši
38	Sedaj mi dosti pomagajo	Pomoč	Mati starši
39	Vem, da sta ponosna, da imata mene in vnuke	Ponos, podpora	Mati starši
40	Nimam občutka, da jima samo jemljem, ampak tudi dajem	Enakovreden odnos	Mati starši - podpora materi
41	... odpira tudi mama - ob meni se je naučila postaviti zase	Postaviti zase	Podpora materi
42	Ugotovila sem, da ljubezen ni nekaj strastnega in divjega, ampak je mirna in spokojna	Odnos do ljubezni	Odnos do moških
43	Otrok ne podpira, nimajo stikov	Ni stikov	Oče otroci
44	Ne zna ločiti vloge očete in moža	Vloge	Oče otroci
45	Nikoli ne piše za rojstni dan, nobenega darila	Zanemarjanje stikov	Oče otroci
46	Nimava nobenih stikov. Gabi se mi in ga ne prenašam	Ni stikov	Oče mati
47	Občutki nemoči se velikokrat pojavijo, ampak minejo, ne pustim se	Občutek nemoči, reševanje problemov	Stiske matere
48	Imam zdravo družbo - pozitivno naravnano	Zdrava družba	Socialna mreža
49	Pogrešam dotike intimne zadeve, pogovore	Pogrešanje intimnosti	Pogrešanje partnerja
50	Da bi lahko odložila breme organiziranja, da si malo oddahnem	Napor	Pogrešanje partnerja
51	Imam prijatelje in z otroki o tem govorim	Odperta komunikacija	Mati otrok- odprt odnos
52	Žensko se hitro določi, da je »kurva«	Stigma	Odzivi okolice
53	Razvila sem se iz nemočne v močno žensko	Močna ženska	Osebnostna rast
54	Svoboda mi dosti pomeni	Občutek svobode	Prednosti enostarševstva
55	Srečujem se z ženskami, ki živijo same, dosti se pogovarjamo	Medsebojna podpora	Socialna mreža

Hkrati jim je ločitev pomenila tudi olajšanje zaradi prekinitve nezadovoljujočih odnosov. Poleg finančne stiske se v obdobju po ločitvi pojavi še nezaupanje vase, občutek manjvrednosti, neuspešnosti.

V prvi skupini je bila ločitev povezana z občutkom krivde, manjvrednosti in s poniževanji: »Na steklih avtomobila sem našla napis 'kurva'. Po ločitvi so me nekaj časa nepoznani nadlegovali po telefonu ...«

Ženske iz druge skupine se od žensk iz prve skupine razlikujejo po tem, da so doživljale po ločitvi oz. rojstvu otroka manj negativnih odzivov okolja oz. jih nekatere sploh niso.

Ločitev je javni dogodek. Vse ženske so ob ločitvi doživljale različne reakcije okolja, od pomilovanja, obsojanja, žalitev do občudovanja kot npr.: »Kapo dol, da to zmoreš!« V tej fazi gre za razreševanje bolečine, jeze, grenkobe skozi proces žalovanja. Ženske morajo umakniti svojo čustveno investicijo iz zakona.

V tem obdobju so bile tako ženske iz prve skupine kot ženske iz druge skupine v podobni čustveni in materialni stiski. Tiste, ki so imele trdnejšo socialno mrežo, so lažje šle skozi proces žalovanja, jeze in izgube.

SOCIALNA MREŽA

Glavne vrste medosebnih odnosov so: prijateljstvo, ljubezen in odnosi med intimnimi partnerji, odnosi med otroci in starši, sorodniški odnosi in odnosi med sodelavci, kot piše Nastran Ule (1993).

ODNOS OTROK - MATI

Kot piše Brajša (1987), je materinstvo tem bolj kvalitetno, čim bolj je samo del materine aktivnosti in ne nadomestek za njene življenjske zahteve. Otrok matere ne potrebuje samo v vlogi materinstva, ampak tudi v vseh njenih odnosih in aktivnostih. Mater potrebuje kot celovito osebnost, da bi lahko tudi sam postal celovita osebnost.

Matere iz prve skupine si zelo prizadevajo, da njihovi otroci ne bi čutili pomanjkanja: »Najprej so otroci, šele potem sem jaz,« ali: »Za hčerko pa kupim samo najboljše, da ne odstopa od drugih,« ali: »Zase nakupujem na razprodajah, hčerkam pa le najboljše.«

Veliko časa preživijo z njimi. Svoje odnose z otroci opisujejo kot prijateljske, ponosne so na njihove šolske uspehe, na otroke se lahko zanesejo in jim zaupajo: »... bolj prijateljski odnos kot starševski.«

Lastne potrebe in želje postavljajo za potrebami otrok. Pri dveh materah, ki sta manj samozavestni, pa sva opazili, da njuni otroci prevzamejo vlogo odraslega, da so do svojih mater zaščitniški in pokroviteljski. Matere so zelo požrtvovalne, skrbne in predane otrokom. Vse druge vloge ženske podrejajo vlogi matere.

Tudi v drugi skupini preživijo matere veliko prostega časa s svojimi otroki. Odnose z njimi opisujejo kot dobre, prijateljske, med njimi je iskrenost in zaupanje. Z njimi se o marsičem pogovarjajo, npr.: »Nimamo tabu tem. Hočem, da imata zdravo mamo. Z njuno rastjo sem delala vedno več zase.« Kljub temu, da so do otrok skrbne, vse matere skrbijo tudi zase.

Pri eni materi izstopa stiska zaradi odtujenosti med njo in otrokom: »Težko sprejemam, da se je sin odtujil.«

Vse matere čutijo močno povezanost in navezanost s svojimi otroki. Občasno se soočajo z dvomi o pravilnosti svoje vzgoje in s strahom o prihodnosti svojih otrok.

MATI - NJENI STARŠI - SORODNIKI

V večini kultur so sorodstvene mreže glavna osnova vseh odnosov. Čeprav so sorodniški odnosi podobni prijateljskim, se od njih vendarle tudi razlikujejo. Te odnose odlikuje visoka stopnja medsebojne povezanosti, kar kaže dolgo trajanje teh odnosov. Kot pravi Nastran Ule (1993), so sorodniške mreže izredno pomemben vir materialne in instrumentalne pomoči za posameznike. Vendar pa so zaradi intenzivnosti odnosov pogosti tudi konflikti.

Tudi Zaviršek (1994: 269) pravi, da je pogosto za žensko najtrdnejša osebna mreža njena družina in najožje sorodstvo. Ta socialna mreža pomeni za žensko prostor podpore predvsem takrat, ko življenje posameznice odgovarja predstavam o »normalnem« ženskem življenju. Bistveno vprašanje je, kaj se zgodi s podporno socialno mrežo osebe, ki hoče izstopiti iz pripisane ji socialne vloge. Ali je takrat njena mreža še vedno zaščitna in podpora? Najpogosteje taka socialna mreža, predvsem tisti del, ki ga sestavljajo družin-

ski člani, odpove. To doživljajo tudi osebe, ki se ločijo. V takih situacijah se zgodi, da postane tisti del socialne mreže, ki velja za najtrdnjše, prav najbolj ogrožajoč za osebo, ki je soočena z manj družbeno sprejemljivimi dejstvi v svoji biografiji.

Te ugotovitve potrjuje tudi najina raziskava. Podpora staršev ima zelo pomembno vlogo. Matere, ki imajo dobre odnose s svojimi starši, so bolj zadovoljne, čutijo to podporo in se je zavedajo, tiste pa, ki se starši ne razumejo, imajo več stisk in predvsem slabo samopodobo.

V prvi skupini pri dveh materah ni podpore staršev in sorodnikov, npr.: »Starši mi ne pomagajo, ne materialno in ne s spodbudami,« ali: »Z očetom se veliko kregam. Z brati nimam nobenih stikov ... Mama se mi smili ...« ali: »Doma veliko delam na kmetiji, denar pa pobere oče.«

Druga skupina ima močno podporo sorodnikov, staršev, dobri odnosi so tudi z družino nekdanjega partnerja, vendar gre predvsem za materialno podporo in pomoč pri varstvu in skrbi za otroka, manj pa je čustvene in moralne podpore, ki so je te ženske več deležne pri prijateljih. Samo pri eni materi gre za res enakopraven, spoštljiv in podpirajoč odnos: »Mama me je v celoti podprla.« Morda je razlog ta, da je imela njena mati enako izkušnjo.

Iz intervjujev je opaziti, da imajo več konfliktov in slabše odnose s starši tiste matere, ki živijo z njimi v skupnem gospodinjstvu. Gre za avtoritaren in podcenjujoč odnos staršev do hčera, za nezaupanje matere v sposobnosti hčera, kot npr.: »Moti me, da me mama kljub štiridesetim letom še vedno obravnava kot otroka,« ali: »Mama se včasih vživi v vlogo, kot da je ona mama.«

Socialna mreža vpliva na občutek moči, samozavest in na splošno zadovoljstvo z življenjem. Vpliva na preživljanje prostega časa, zabavo, reševanje problemov, materialno podporo.

V socialni mreži ima pomembno mesto odnos matere do njenih staršev. Kjer je odnos staršev do matere, ki je ostala sama z otroki, podpirajoč, enakopraven, spoštljiv, skratka, kjer vidijo hčerko kot odraslo samostojno osebo, ki ji zaupajo, je kvaliteta življenja matere boljša. Kjer pa je odnos staršev do matere podcenjujoč, nezaupljiv, kjer jo vidijo kot neuspešno, je pri materah opaziti manj samozavesti.

Socialna mreža je zelo pomembna in od nje je odvisno, kako matere dojemajo in doživljajo lastno stvarnost.

V drugi skupini se ženske prav tako srečujejo

ODNOS OTROK - OČE

Stike z očetmi imajo oz. so imeli otroci iz samo dveh družin. Razlogi, zakaj otroci in očetje nimajo medsebojnih stikov, so različni: alkoholizem očeta, v treh primerih očetje živijo v tujini in se občasno javijo samo po telefonu, strah pred nasilnim očetom, neodgovornost in nezrelost očeta, npr.: »Nikoli ne piše za rojstni dan, nobenega darila,« »Hčerka se bivšega moža boji,« »Sin o očetu nikoli ne spregovori.«

Samo v enem primeru ima otrok redne stike z očetom, za katere se sedaj, ko je večji, tudi sam dogovarja. Zanimivo je, da gre za otroka, katerega starša sta se razšla še pred njegovim rojstvom oz. nista bila poročena.

ODNOS MATI - OČE

Od osmih žensk, s katerimi sva opravili intervju, ima stike z otrokovim očetom samo ena ženska.

Razlogi, da ostale ženske nimajo nobenih stikov z otrokovimi očetmi, so različni: trije očetje živijo izven Republike Slovenije in stikov z materami in z otroci niti ne iščejo in si jih ne želijo. To je razvidno iz naslednjih izjav: »Preživnine ne dobivam. Tožila ga nisem, bila sem vesela, da nimam stikov z njim ...« (zaradi njegovega nasilnega vedenja), »Oče živi v drugi državi. Nekajkrat se je oglasil po telefonu. Hčerka ga še ni videla, ker oče živi v Aziji.«

V enem primeru je oče umrl, do njegove smrti pa sta se starša dogovarjala glede vzgoje in skrbi za otroka. Starševski odnos sta uspela obdržati.

Tudi ostali trije primeri se razlikujejo med seboj, čeprav očetje živijo v bližini. V enem primeru gre za težak alkoholizem očeta, ki ima za posledico, da se ga hčerki sramujeta, mati pa ne želi imeti z njim nobenih stikov: »Deklici nimata z očetom stikov, nimam jih niti jaz in si jih ne želim.« V drugem primeru ima mati občutek, da oče sploh ne zna ločiti vloge očeta in moža. Ker mati ni hotela imeti z njim nobenih partnerskih stikov več, želela pa je obdržati starševski odnos, je oče otrok, ki ni prenesel izgube žene, prekinil vse stike tudi z otroci: »Želela sem, da me spoštuje in se odloči, kaj želi. Vsa leta nisem imela miru, vedno se je želel vračati ... Nimava nobenih stikov.«

V najtežji situaciji je mati, ki ji je oče ugrabil sina (hčerka je pri njej) in nima nobenih stikov s

sinom, ker jo zavrača. »Cela zadeva je na sodišču. Bivši mož je fantka ugrabil. Zelo sem razočarana nad delom CSD. Hčerka se bivšega moža boji. Jaz tudi nimam stikov z njim. Na sinovo vzgojo nimam vpliva. Še vedno se bojim moža.« V tej situaciji so popolnoma porušeni tako partnerski kot starševski odnosi. Prisotna je velika bolečina in nemoč ter razočaranje nad delom CSD.

Samo v enem primeru sta starša uspela ohraniti starševski odnos ter ga uspešno vzdržujeta in negujeta. Uspela sta razčistiti partnerski odnos: »Mislim, da imava sedaj dober odnos. Sva kar spoštljiva drug do drugega. Včasih gremo vsi trije skupaj na kosilo ali pijačo. Pomembno mi je, da ima sin stike z očetom.« V tem primeru gradita oče in mati svoj starševski odnos na dogovarjanju, upoštevanju potreb drugih in predvsem na spoštovanju.

MATI - PRIJATELJI/CE - SODELAVCI/KE

Prijatelji so pomemben vir življenjskega zadovoljstva. To so ljudje, ki jih imamo radi, uživamo v njihovi družbi, delimo z njimi svoje interese in dejavnosti, pomagajo nam in nas razumejo, lahko jim zaupamo, z njimi se počutimo udobno in emocionalno nas podpirajo. Najpomembnejše stvari, ki jo prijatelji počno skupaj, so pogovor, pomoč, skupno preživljanje prostega časa. Posebno pogovor stalno spremlja vse početje prijateljev. Prijatelji so najkoristnejši pri dajanju nasvetov, so pomemben izvor pomoči v reševanju problemov. So dobri poslušalci in zaupniki.

Glede prijateljstva je zelo opazna razlika med prvo in drugo skupino. Za vse tri ženske iz prve skupine je značilno, da nimajo prijateljev in jih pogrešajo, npr.: »Rada bi šla večkrat s kom ven, pa nimam s kom,« »Velikokrat sem osamljena. V bloku imam nekaj znank, vendar je to poznanstvo bolj površno. Včasih bi se rada s kom pogovorila o svojih problemih,« ali »Prijateljice nimam nobene,« »Rada imam plesno glasbo, a malokrat s kom grem v hotel.«

Pomanjkanje prijateljstva vpliva na osamljenost, občutek pomanjkanja podpore, občutek izoliranosti. Vpliva na preživljanje prostega časa, zabavo in reševanje problemov.

Morda je razlog za pomanjkanje prijateljic ta, da so to ženske, ki zelo težko govorijo o svojih problemih, o svoji intimi, pri njih je čutiti strah

pred navezovanjem novih stikov, negotovost in pomanjkanje samozavesti. Dobre odnose pa imajo s svojimi sodelavkami in sodelavci oz. tam, kjer ne gre za veliko mero zaupnosti.

Za ženske v drugi skupini je značilno, da imajo vse močno, podpirajočo prijateljsko mrežo. »Zelo veliko mi pomenijo prijateljice. Skupaj preživljam dopust s prijateljčino družino.« »Imam nekaj zelo dobrih prijateljic. S prijateljicami delim strahove, skrbi, trenutke sreče, uspehov. Podpore imam s strani družine, največ psihične pa dobim od prijateljic.« »Veliko oporo čutim s strani prijateljic.« »Srečujem se z ženskami, ki živijo same, dosti se pogovarjamo. Imam zdravo, pozitivno naravno družbo, kar mi veliko pomeni.« »Veliko stikov imamo v službi s kolegicami, tudi v prostem času. Dobro se razumemo.«

Vsem ženskam dajejo prijatelji oz. sodelavci močan občutek podpore in pomoči. S prijateljicami in prijatelji preživljajo velik del prostega časa, skupaj preživljajo tudi dopuste, predvsem pa dobijo od njih veliko psihično, moralno in čustveno podporo, ki je velikokrat ne dobijo pri sorodnikih.

Iz intervjujev je razvidno, da je socialna mreža zelo pomembna in je od nje odvisno, kako matere dojemajo in doživljajo svojo stvarnost. Ugotovili sva, da je socialna mreža v korelaciji z višino izobrazbe in materialnim standardom. V prvi skupini, kjer imajo vse matere nižjo izobrazbo in slabši materialni standard, gre za šibko in slabo podpirajočo socialno mrežo.

Te najine ugotovitve se ujemajo z trditvami Nastran Uletove (1993):

Ljudje so kljub velikim možnostim »komajda svobodni« pri izbiri, ker podlegajo pritiskom vsakdanjega življenja. Te omejitve predstavljajo višina izobrazbe, materialni standard, starost, spol itd. Bolj izobraženi ljudje imajo več in širše socialne mreže kot manj izobraženi, prav tako bolj premožni za razliko od manj premožnih, s starostjo se pomembno zmanjšajo socialni stiki z ljudmi, in sicer še bolj za moške kot za ženske.

Iskanje in negovanje socialnih stikov spremlja človeško življenje od rojstva do smrti. Odsotnost socialnih stikov pomeni socialno izolacijo posameznika in močno stresno situacijo. Važna poteza socialnih stikov je možnost, da drugim ljudem razodenemo svoje probleme, stiske, želje.

TEŽAVE IN STISKE MATERE

Vsak od nas nosi v sebi spomin na različne težave in stiske, ki so v določenem življenjskem obdobju pretresli ali obremenili naše vsakdanje življenje. Razlikujemo se po tem, kako se odzivamo na stresne situacije in na uvid v možnost rešitve. Na reševanje vplivata tudi individualna življenjska zgodovina in človekova trenutna psihofizična kondicija. Če posameznik obvlada krizno situacijo, je to korak naprej v osebnostnem razvoju, če ga ne, lahko to pelje v stagnacijo ali regres. Oblikovanje osebnosti oz. identitete se odvija skozi številne krize in konflikte.

Vse ženske, ki sva jih intervjuvali, govorijo o stiskah, težavah, občutkih nemoči, ki jih doživljajo. Opazili pa sva občutne razlike med skupinama:

V prvi skupini gre za več vrst stisk: materialna, psihična, obup, nemoč, razočaranje, osamljenost, dvom o vzgoji otrok, strah, občutek krivde, fizično utrujenost, občutek izoliranosti in nepomembnosti. Opaziti je, da ženske iz prve skupine pogosteje omenjajo negativne občutke in manj ali skoraj nič pozitivnih občutkov oz. občutkov moči in zadovoljstva. Ob primerjanju najinih dveh skupin sva opazili v prvi prepričanje, da same težko vplivajo na reševanje težav, npr.: »Imam občasne krize in občutek, da bom znorela,« ali: »Dostikrat mi je strašno hudo. Ne vidim nobenega izhoda. Velikokrat bi najraje udarjala z glavo ob zid.« »Velikokrat sem osamljena. Zelo, zelo sem razočarana ... Mislim, da bi vseh mojih problemov bilo konec, če bi dobila sina.« Svoje stiske povezujejo z zunanjimi dejavniki in ne verjamejo, da imajo same vpliv na rešitev težav. Res pa je tudi, da se srečujejo s težjimi stiskami in problemi (zaradi slabših materialnih pogojev, nerešenih konfliktnih odnosov in ker svojih stisk in problemov nimajo s kom deliti). Opazili sva, da ženske iz prve skupine zelo veliko govorijo o težavah in stiskah, o zadovoljstvu in občutku moči in sreče pa bolj malo, v nasprotju z drugo skupino, kjer je ravno narobe. To se opazi že med samimi intervjuji. Intervjuji iz prvih skupin so krajši, kar povezujeva s tem, da ženske težko govorijo o sebi, ne najdejo pravih besed, niso naučene govoriti o svojih problemih. Ne vidijo koristi od tega, da bi svoje občutke delile s kom drugim in z njim iskale rešitve ali možnosti za obvladovanje svojih težav. »Boljše se počutim, če sem sama.«

V drugi skupini se ženske prav tako srečujejo

z več vrst stisk: najpogosteje govorijo o osamljenosti, denarni stiski in občutku nemoči, tem pa sledijo še občutki krivde, depresivnosti, nesamozavesti ...: »Problem je, da podpiram pet vogalov. Občutki nemoči se velikokrat pojavijo, ampak minejo, ne pustim se.« »Včasih se počutim zelo osamljeno.« »Doživljam občutke negotovosti in dileme, kaj je prav in kaj ne. Imam občutek krivde zaradi ločitve. Težko sprejemam, da se je sin odtujil.«

Stiske so bile pogostejše v obdobju po ločitvi. Skoraj pri vseh ženskah iz druge skupine je opaziti, da so v času od ločitve do sedaj dosegle osebnostno rast in večje zadovoljstvo, kar je manj opaziti pri ženskah iz prve skupine. »Razvila sem se iz nemočne v močno žensko«. Te ženske se zavedajo, da je njihova usoda v njihovih rokah in da so iz premagovanja stisk in težav znale pridobiti tudi moč: »Imam občutek moči, da zmorem, če sem šla skozi vse to!« ali: »V vseh teh letih sem dosegla osebnostno rast. Naučila sem se zanesti nase in pridobila na samozavesti. Dobila sem zaupanje vase. Vem, da zmorem preživeti sama!«

ZADOVOLJSTVO -
OBČUTEK MOČI IN SREČE

Dejstvo vsakdanjega življenja je, da nam največ sreče in nesreče prinaša dogajanje v naših intimnih odnosih, zlasti z najbližjimi osebami, npr. partnerjem, bližjimi sorodniki, otroci, dobrimi prijatelji. Najpomembnejši vir zadovoljstva v življenju je družinsko življenje in partnerski odnos. Tudi rezultati najine raziskave nama to potrjujejo. Večina mater veže občutek sreče na svoje otroke. Občutek moči in vir sreče jim daje vloga matere. Svoje zadovoljstvo identificirajo z uspehom otrok. Za ženske iz prve skupine je značilno, da govorijo o občutku sreče samo v zvezi z otroci in njihovimi uspehi: »Zadovoljstvo in sreča sta povezani z mojimi dekleti,« ali: »Edina svetla točka mi je moja hčerka.« »Ko prinese kateri od sinov dobro oceno.«

Občutek sva imeli, da gre za zaprte družinske sisteme, ki ženski niti ne dopuščajo, da bi lahko iskala zadovoljstvo izven družine. »Imela sem partnerja, vendar sem imela občutek krivde zaradi hčerk.« Misliva, da je to posledica še vedno močnega vpliva patriarhalne miselnosti.

Pri ženskah iz druge skupine se poleg zadovoljstva z otroki kot vir moči in zadovoljstva

pojavnajo naslednji pojmi: zadovoljstvo ob delu, uspešno reševanje problemov, osebnostna rast, zadovoljstvo z življenjem, večja kvaliteta življenja kot v zakonu, zadovoljstvo z neodvisnostjo, dober odnos s prijateljicami, zadovoljstvo z svojim načinom življenja: »Imam občutek moči, da zmorem, če sem šla skoz vse to. Zadovoljna sem s tem, kar je danes. Sedaj živim dosti bolj kvalitetno kot v zakonu. Delam lahko to, kar mi je všeč, kar me zadovoljuje.« »Razvila sem se iz nemočne v močno žensko. Svoboda mi dosti pomeni. Ne čutim, da bi imela večje probleme. Svoja sinova vidim kot srečna otroka. Zaupam jima, vem da bost obstala.« »Tako kot živim, mi zelo ustreza in mi je všeč. Moje življenje je razgibano. Imam večjo svobodo, več izbir. Sama si krojim krog ljudi.« »V glavnem se mi zdi, da sem zadovoljna. Manj je prilagajanja. Delaš stvari, ki jih rad počneš, več časa imaš zase. Bolj si svoboden. Čutim se bolj močna kot kadar koli prej.«

Ženske iz druge skupine upajo iskati srečo in zadovoljstvo izven družine. Pri tem jim pomaga krog prijateljic in prijateljev, boljši materialni standard pa jim ponuja več izbir. Višja izobrazba jim daje več kreativnosti in zadovoljstva pri delu. V nasprotju s prvo skupino, kjer se osebnost in identiteta žensk izčrpa samo in edino v materinstvu, je v drugi skupini materinska funkcija samo del identitete. Te ženske se zavedajo, da otroci ne potrebujejo matere samo v funkciji materinstva, ampak tudi v vseh njenih odnosih in aktivnostih.

PREŽIVLJANJE PROSTEGA ČASA IN PRAZNIKOV

Kako in kje preživljamo prosti čas, je neke vrste kazalec osebnostnega razvoja. Prosti čas ponuja priložnosti in izzive, ki lahko marsikaj prispevajo k razvoju in obogatitvi osebnosti, pravi Brečko (1998).

Preživljanje prostega časa je povezano s skrbjo zase in s socialno mrežo.

V preživljanju prostega časa so razlike med prvo in drugo skupino. V prvi skupini ena mati prostega časa sploh nima: »Na kmetiji veliko pomagam, prostega časa nimam.«

Ostali dve ženski iz prve skupina prosti čas imata. V glavnem ga preživljata s svojimi otroki. Pri prostem času se najbolj čuti pomanjkanje prijateljev. Ker so otroci že večji in jima ostaja vedno več časa, večkrat čutita osamljenost: »Velikokrat

sem osamljena. Rada bi šla večkrat ven, a nimam s kom.«

Ženske v drugi skupini znajo bolje poskrbeti za svoj prosti čas. Znajo ga aktivno in kreativno izkoristiti. Več zadovoljstva in uspehov doživljajo ob svojem delu. Znajo poskrbeti za zabavo, bolj se zanesejo nase, bolje si znajo organizirati čas zase in za otroke: »Hodimo se večkrat kopat, privoščimo si izlete.« V prostem času se družijo s prijatelji, hodijo na izlete, ene se ukvarjajo s športom, druge obiskujejo kulturne prireditve, veliko berejo.

Po drugi strani pa prav tako občasnno doživljajo občutke osamljenosti in depresije: »Veliko časa imam zase, a ga včasih nimam s kom deliti.« »Dopusti in prazniki so zame boleča točka.«

Prazniki so prav posebno poglavje. Zaradi potrošniške kulture, ki poudarja in povečuje »velike, srečne družine«, ki jih praviloma sestavljajo oče in mati in srečni otroci, večina žensk doživlja praznike kot nekaj neprijetnega: »Občutke osamljenosti doživljam predvsem ob praznikih. Tako je bilo tudi letos za Silvestrovo. Imela sem občutek, da bom znorela.« »Groza me je praznikov.«

Matere na različne načine rešujejo svoje stiske ob praznikih: »Groza me je praznikov, ker takrat zelo občutim svojo samoto. Najraje za praznike delam,« ali: »Pomembno mi je, da praznike preživim skupaj z bratovo družino. Sami doma bi mi bilo zelo težko.«

SKRB ZASE

Skrb zase je eden pomembnejših dejavnikov pri zadovoljstvu in kvaliteti življenja mater v enostarševskih družinah. Še zlasti je pomembna v enostarševskih družinah, kjer ni partnerja, ki bi pomagal in podpiral žensko. V enostarševskih družinah ni možnosti za ustvarjanje koalicije med starši in težje je v njih vzdrževati generacijske razlike. Ohranitev teh pomeni, da starši v zadovoljevanju svojih potreb ne smejo postati odvisni od otrok. Otroci praviloma zahtevajo skrb in podporo matere. Zato mora mati skrbeti poleg otrok tudi zase in za svoje potrebe. Tudi najina raziskava potrjuje, kako pomembno je zadovoljevanje lastnih potreb za zadovoljstvo in samopodobo ter na kakšne načine ženske skrbijo zase in koliko so sploh sposobne artikulirati svoje potrebe.

Pri ženskah iz prve skupine je že na prvi pogled opaziti, da premalo ali nič ne skrbijo za svoje

psihično in telesno počutje. Svoje potrebe zane-marjajo in jih postavljajo za potrebe otrok. V tej skupini je primarno zadovoljevanje materialnih potreb in potreb otrok. Zdi se, kot da si o sebi sploh ne upajo razmišljati. Počutijo se krive zaradi neuspelega zakona. Ne upajo si vzeti časa samo zase. Dajejo vtis, kot da jim to ne pripada in si tega ne zaslužijo.

Drugače je v drugi skupini. Ženske upajo in znajo poskrbeti za svoje potrebe, ki se jih tudi jasno zavedajo: »Z njuno rastjo sem delala vedno več zase. Hočem, da imata zdravo mamo,« ali: »Vzamem si čas samo zase.« »Delam po avtorski pogodbi zaradi dela samega, ker ga rada delam in sem za to sposobna.« »Tedensko hodim na rekreacijo, smučam, plavam, sama grem tudi včasih na kakšno potovanje.« »Čas zase si vzamem in ga imam dovolj.«

Skrb zase pomeni tudi negovanje prijateljskih vezi, druženje s prijatelji, pogovore z drugimi: »Srečujem se z ženskami, ki živijo same, dosti se pogovarjamo.«

Ženske iz druge skupine se bolje zavedajo pomena skrbi zase kot ženske iz prve skupine, kar vpliva na njihovo zadovoljstvo, boljše samopodobo in kvaliteto njihovega življenja.

ODNOS DO MOŠKIH

Nobena od žensk, s katerimi sva opravili intervju, nima stalnega partnerja. Razlogi za to so različni. Nekaj mater iz druge skupine ima prijatelje, vendar ne razmišljajo o trajnem partnerstvu. Na ta način ti partnerji ostanejo izven njihovih družin in ne posegajo v družinsko dinamiko.

Pri nekaterih ženskah je prisotna želja po partnerstvu, obenem pa je ta želja povezana z občutki strahu in krivde: »Imela sem partnerja, vendar sem imela občutek krivde zaradi deklet.« »Pogrešam partnerja, da bi z njim podelila tako žalostne kot srečne trenutke.« »Živila bi s kom, a se ne bi poročila.« »Želela bi, da mi kdo pomaga, da lahko deliš skrbi.« »Pogrešam iskreno človeško zvezo, ampak vem, da jo bom še imela. Včasih pogrešam moškega, da bi lahko odložila težko breme urejanja, organiziranja, ... da si malo oddahnem. Partnerja nočem, ker hočem razviti materinstvo, nočem prikrajšati otrok, ker vem, da ne znam najti ravnovesja. Imam prijatelje in z otroki o tem govorim. Nočem, da mislita, da je s tem kaj narobe, žensko se hitro določi, da je kurva.«

SAMOPODOBA MATERE

Samopodoba je vzorec predstav in pojmov posameznika o samem sebi. Identiteta se oblikuje tako pod vplivom individualnih, osebnih izkušenj o sebi (osebna samopodoba) kakor pod vplivom mnenj, ki jih imajo drugi o nas (socialna identiteta). Čačinovič Vogrinčič (1998) pravi, da se pojem socialne identitete nanaša na pričakovanja drugih oz. na družbeno določena pričakovanja, ki se vežejo na posamezne vloge.

Kobal (2000) opredeljuje pojem samopodobe kot eno temeljnih področij osebnosti, ki se postopno oblikuje že od otroštva naprej in se spreminja vse življenje. Samopodoba je celota predstav, stališč, potez, lastnosti, mnenj in drugih psihičnih vsebin, ki jih človek pripisuje samemu sebi, in je pomemben del osebnosti v vsakem življenjskem obdobju in v vsaki situaciji. Vrednostni vidik samopodobe Kobalova označuje z izrazom samospoštovanje, ki ga po Rosenbergu opredeljuje kot pozitivno ali negativno stališče posameznika do sebe. Pozitivno stališče ali visoko samospoštovanje pomeni, da se posameznik sprejema takega, kot je, da se ceni, da je zadovoljen sam s seboj, da se čuti vrednega spoštovanje itn. In narobe: oseba z negativnim stališčem do sebe ali z nizkim samospoštovanjem se ne ceni, svojih lastnosti ne odobrava, njeno mnenje o sebi je negativno itn.

V prvi skupini prevladujejo pojmi, kot so zaprtost vase, nemoč, občutek žrtve, redkeje občutek moči. Pri materah iz te skupine je značilno, da povezujejo svoje občutke sreče z uspešnostjo svojih otrok. Lastne potrebe so izrazito neprepoznane. Gre za nižjo samopodobo teh mater, ki jo spremljajo občutki krivde, nemoči, občutek manjvrednosti, občutek žrtve, nesamostojnosti. Vendar pa se pojavlja tudi občutek moči: »Najbrž sem močna, ker vse skupaj to zdržim.« »Za otroke je treba živeti in zaradi njih zdržim.« »Začela sem sama graditi hišo.« Kaže, da so to vseeno močne ženske, ki se svoje moči premalo zavedajo.

V drugi skupini je pri treh ženskah zaznati odločnost, zaupanje vase in pozitivno samopodobo. Skupno jim je, da nobena nima občutka krivde zaradi ločitve, vse imajo dobre odnose s svojimi starši in s svojimi otroki, iz česar lahko sklepamo, da igrajo starši veliko vlogo pri samopodobi. Pri ostalih dveh ženskah ne moremo govoriti o pozitivni samopodobi: »Imam občutek krivde zaradi ločitve, zaradi nedokončanega študija, ki mi jih je zbujala predvsem mama. Doživljam

občutke negotovosti in dileme, kaj je prav in kaj ne.« Obe ženski živita še vedno pri starših in imata predvsem s svojimi materami odnose, ki so prepredeni z nezaupanjem ter nepredelanimi konflikti. Moč in podporo pa dobita iz razvejane in podpirajoče mreže prijateljev in sodelavcev.

PREDNOSTI ENOSTARŠEVSKÉ DRUŽINE

V čem vidijo prednosti enostarševske družine ženske, s katerimi sva opravili intervju?

Več prednosti najdejo ženske iz druge skupine:

- delaš lahko stvari, ki jih rad počneš in več časa imaš zase
- bolj si svoboden
- manjša fizična obremenitev
- naučiš se zanesti nase, kar ti daje občutek moči
- postaneš bolj borbena mati
- bolj kvalitetno življenje kot v zakonu; dejavnosti si lahko izbiraš sam
- stoodstotno se lahko posvetim otrokoma
- manj je gospodinjkega dela
- medsebojna pomoč žensk.

Enostarševska družina ima tudi prednosti. En kazalec je prav gotovo ta, da se ženske, ki so bile prej poročene in so živele v nerazumevajoči zakonski skupnosti, kjer sta bila tudi nasilje in alkoholizem, sedaj počutijo veliko boljše, so bolj zadovoljne same s sabo, nekatere so skoz izkušnjo enostarševske družine veliko pridobile: občutek moči, samozavest, svobodo.

Vse ženska omenjajo, da veliko časa preživijo s svojimi otroki, da se z njimi dobro razumejo, da imajo z njimi prijateljske odnose.

POVZETEK

Analiza intervjujev je pokazala, da je kvaliteta življenja žensk v enostarševskih družinah pogojena s temi postavkami:

- izobrazba
- socialna mreža
- samopodoba
- skrb zase

Te postavke niso jasno ločene med sabo, temveč se prepletajo in so med sabo soodvisne ter povezane, tako da med njimi ne moremo postaviti stroge ločnice.

Intervjuje sva razdelili v dve skupini. V prvi skupini so matere z nižjim socialno-ekonomskim statusom (nižja izobrazba, slabše materialno stanje), v drugi pa materi z višješolsko izobrazbo in zadovoljivim materialnim stanjem.

Ugotovili sva, da med skupinama obstajajo tako določene razlike kakor tudi skupne značilnosti. Najbolj opazne razlike so:

Matere iz prve skupine imajo slabo razvito socialno mrežo, kar se kaže v odnosih s starši, sorodniki in prijatelji. S starši in sorodniki imajo slabše odnose, ali pa jih sploh nimajo. Imajo več nerešenih konfliktnih situacij. Srečujejo se s težjimi stiskami kot matere iz druge skupine. Govorijo o občutkih osamljenosti, nimajo prijateljev, imajo manj podpore svoje socialne mreže, pa tudi manj podpore institucij. Posledica slabo razvite socialne mreže je nižja samopodoba teh mater, s tem pa tudi kvaliteta njihovega življenja. Pogosteje doživljajo občutke nemoči, osamljenosti, obupa, brezizhodnosti, občutek izoliranosti in nepomembnosti, pa tudi obremenjenosti in utrujenosti.

Opazno je, da te matere dajejo prednost pri zadovoljevanju potreb drugim, predvsem otrokom, zanemarjajo pa svoje potrebe in želje. Zaradi lastne vzgoje in predsodkov so prepričane, da je tako tudi prav. Časa zase nimajo, ga ne upajo oz. ne znajo porabiti zase.

Matere iz prve skupine živijo v slabših materialnih pogojih. Srečujejo se z več vrstami pomanjkanja: od denarja, prostega časa, odtegovanja dopusta, bivalnega prostora, podpore družine, prijateljev, sorodnikov do zabave, pogovora in počitka.

Matere iz druge skupine imajo dobro razvito socialno mrežo, pozitivno mnenje o sebi, pa tudi boljše materialne pogoje. Večina teh mater iz druge skupine je zadovoljnih s kvaliteto lastnega življenja, znajo zadovoljevati svoje potrebe in poskrbeti zase. Dobre odnose imajo s starši, sorodniki, prijatelji, sodelavci. Kvalitetno znajo izkoristiti prosi čas. Nekatere matere vidijo v enostarševski družini prednost: manj prilagajanja, šele sedaj lahko delajo to kar jim je všeč, kar jih zadovoljuje, imajo večji občutek svobode in moči.

Najbolj opazne skupne značilnosti so tele.

Vse matere poudarjajo, da imajo več časa za otroke. Vse imajo slabe odnose z bivšimi partnerji ali sploh nimajo odnosov z njimi. V obdobju po ločitvi so vse doživljale občutek nemoči, strahu pred prihodnostjo, razočaranje, bolečino, obup, obsojanje ali pomilovanje okolice, materialno

krizo. Vse matere doživljajo občutek nemoči, utrujenost, obremenjenost občasno še sedaj.

življenja mater v enostarševskih družinah ni odvisna od dejstva, da te ženske živijo same, brez stalnega partnerja, temveč od lastne samopodobe, od tega, kako znajo zadovoljevati svoje potrebe, od podpore socialne mreže in od odnosov, ki jih imajo z drugimi (starši, prijatelji), delno pa tudi od materialnih pogojev.

SKLEP

Iz analize intervjujev sva ugotovili, da kvaliteta

od materialnih pogojev.

LITERATURA

- BRAJŠA, P. (1987), *Očetje, kje ste*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- BREČKO, D. (1998), *Kako se odrasli spreminjamo*. Radovljica: Didakta.
- ČAČINOVIČ VOGRIČIČ, G. (1987), *Osnovni teoretični problemi svetovalnega dela z družinami*. Ljubljana: VŠSD.
- (1998), *Psihologija družine*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- (1993), Oče - pravica do stvarnosti. *Časopis za kritiko znanosti*, 21, 162-163: 23-29.
- (1987), *Osnovni teoretični problemi svetovalnega dela z družinami*. Ljubljana: Visoka šola za socialno delo (študijsko gradivo).
- (2000), *Socialno delo z družino*. Ljubljana: Visoka šola za socialno delo (študijsko gradivo).
- GRAH, M. (2001), Obilo gospodinj, le za vzorec gospodinjcev. *Sobotna priloga*, 20. 2. 2001.
- KOBAL, D. (2000), Temeljni vidiki samopodobe. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- MESEC, B. (1998), Uvod v kvalitativno raziskovanje v socialnem delu. Ljubljana: VŠSD.
- NASTRAN ULE, M. (1993), *Psihologija vsakdanjega življenja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- SATIR, V. (1995), *Družina za naš čas*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- ZAVIRŠEK, D. (1994), *Ženske in duševno zdravje*. Ljubljana: Visoka šola za socialno delo.
- ZAVIRŠEK, D., ŠKERJANC, J. (2000), Analiza položaja izključenih skupin v Sloveniji in predlogi za zmanjšanje njihove izključenosti v sistemu socialnega varstva. *Socialno delo*, 39, 6: 394-395.

Vesna Šiplič, Darja Kadiš

PSIHOSOCIALNI VIDIK STARANJA

*Čar in bogastvo starega človeka ni to, kar dela,
temveč to, kar je in kakršen je.*

Jože Ramovš

STAROST IN STARANJE

Starost je stanje posameznika ali naroda, staranje pa proces, ki traja od rojstva do smrti. Vid Pečjak razmišlja o mejah starosti: »Če traja tretje življenjsko obdobje zadnje tretjino življenja (ali četrtino ali petino, kjer pač postavimo mejo), potem naj bi v 18. stoletju nastopila že s 23. letom, ker je bila povprečna starost, ki so jo dočakali ljudje, samo kakih 35 let, to pa je seveda nesmisel. V 19. stoletju je znašala v večjem delu razvitega sveta 40 let, na začetku tega stoletja pa 50 let. Nedavno se je povzpela na 75 let. Pomemben odstotek prebivalstva živi več kot 100 let. Visok dvig povprečnih in skrajnih starostnih meja je posledica boljšega zdravja, zdravstva, bivališč, higiene, prehrane in drugih življenjskih pogojev.«

Življenjska doba starejših ljudi se hitro podaljšuje tako v svetu kot tudi pri nas. Naraščanje pričakovane življenjske dobe ob istočasnem upadanju števila rojstev ima za posledico staranje družbe.

Slovenija se stara, delež prebivalstva, starejšega od 65 let, nezadržno raste in je leta 1997 znašal 13,2%, kar pomeni, da je bil vsak šesti prebivalec Slovenije že star 65 let, vsak dvainštirideseti pa je najmanj osemdesetletnik. Slika prebivalstvene piramide tako nezadržno spreminja svojo obliko. Visoka starost prebivalcev je lahko velik dosežek, obenem pa tudi izziv za našo družbo, ki terjaja spremembo miselnosti in ravnanja. Vse skupine prebivalstva se morajo pravočasno naravnati na nastale družbene spremembe tako,

da jim bo omogočeno uresničevati svoje pravice človeka in državljana.

Pri nas je zadnja leta, zlasti v zvezi s spremembami invalidskega in pokojninskega sistema zavarovanja, starost in problematika staranja vse bolj tematizirana. Družbene spremembe na ekonomskem področju prav tako vplivajo na položaj starejših generacij, kar zahteva tudi spremenjen odnos držav do demografske strukture, do programskih sprememb na socialnem, zdravstvenem, stanovanjskem, kulturnem in izobraževalnem področju.

O staranju je veliko različnih teorij; znane so zlasti biološke, psihološke in socialne. Biološke teorije povezujejo proces staranja s pešanjem življenjskih funkcij organizma. Psihološke teorije staranja izhajajo iz razvojnih teorij in teorij osebnosti. Med socialnimi teorijami pa gre za teorijo zmanjšane aktivnosti (nekateri avtorji trdijo, da staranje spremlja proces zmanjšane aktivnosti ter da med starimi in družbo nujno prihaja do zavračanja) in teorijo aktivnosti (večina normalnih starih ljudi ostane aktivna tudi v starosti).

Ko govorimo o starosti posameznika, imamo v mislih njegovo kronološko starost. Ljudje pa se pogosto ne čutimo tako stari, kot štejemo let. Funkcionalna starost zajema biološko, psihološko in socialno starost - »Stari smo toliko, kot se počutimo.«

Za človeka je pomembna tudi doživljajska starost. Če je odštevanje let in funkcionalna starost objektivno stanje človeka pri kronološki starosti, pa je doživljajska starost osebno doživljanje stanja starosti. »Deset let starejši ne pomeni deset let slabši ali manj vreden.«

SOCIALNI POLOŽAJ STARIH

Odnos do starosti in razdvojenost generacij v današnjih življenjskih razmerah stare ljudi medčloveško, kulturno in bivanjsko potiskajo tako na rob, v osamo in nekoristnost, da je ta stran njihovega socialnega položaja verjetno med najslabšimi v zgodovini.

Visok odstotek starih ljudi je za vsako družbo velika obremenitev, saj ob denarju za pokojnine zahteva tudi dobro mrežo socialnih, zdravstvenih in drugih ustanov (Ramovš, Kladnik, Knific 2000).

Za današnjo srednjo generacijo je zdaj pravi čas, da začne pripravljati sebe in družbene razmere na svojo starost. Stari ljudje imajo še veliko življenjske energije, ki jo mora vsaka družba vgraditi v svoje delovanje. Zlasti pa imajo stari veliko življenjskih izkušenj, ki so kot zgodovinski spomin nujne za normalen družbeni razvoj. Če hoče družba napredovati, mora imeti sistemske modele za sožitje starih in mladih in srednjim rodovom, da prek njih stari spontano vnašajo zgodovinsko izkušnjo in zgodovinski spomin v življenje sodobnosti. (*Ibid.*)

Danes imajo starejši ljudje družbeno moč tudi zaradi svoje številčnosti. Upoštevati jih morajo politiki, stranke, trgovci, turistični uradi, celo nekatere šole. Njihovi glasovi lahko odločajo na volitvah. (Pečjak 1998.)

Psiholog in gerontolog Pitskhelauri (1982) je proučeval dolgoživost ljudi in priporoča zmerno prehrano in delo vse življenje. Tog sistem upokojevanja skrajšuje življenje, če starejša oseba ne zna ali ne more kompenzirati primanjkljaja s »konjički« in drugimi dejavnostmi. Pomembni so družina in bližnje osebe. Osamljenost skrajšuje življenje starejših ljudi. Osamljenim starejšim celo hišni ljubljenci, na katere se navežejo, podaljšujejo življenje. Vaje za sprostitve so dnevne dejavnosti (zjutraj in zvečer sprehod, planinarjenje po nižjih hribih, potovanja). Nadvse pomembno je prevladujoče duševno stanje starejše osebe. Sovraštvo, strah, potrnost in podobna negativna stanja znižujejo telesno odpornost in vplivajo celo na imunski sistem. Dobra volja, optimizem in smeh pa krepi njegovo odpornost in imunski sistem.

Ob dodelitvi naučene in vnaprej določene vloge starega človeka se samopodoba starih tako vse bolj približa diskriminajoči podobi v družbi in v skladu s tem se pričnejo obnašati tudi sami: poču-

tijo se prazne, nekoristne, zbolijo.

Družba je prisiljena poskrbeti za odvisne stare ljudi, ki jih je najprej za take naredila in proizvedla. V prepričanju, da opravlja pomembno in humano nalogo, prične družba ustanavljati zanje domove. Ob tem pa pozablja, da popravlja le lastne napake, ki jih je povzročila, ko je naredila obdobje starosti za odvečno. S tem je začaran krog diskriminiranosti in samodiskriminiranosti starih ljudi sklenjen.

Ta začarani krog se ne samo nadaljuje, ampak tudi nadgrajuje. Domovi za stare so namreč prostor nove diskriminacije, saj kot svojevrstna geta pomenijo nenaraven način sobivanja večjega števila starih ljudi na podlagi prevladujočih družbenih stereotipov o starosti. Zaradi tega se družba čuti dolžna poskrbeti zanje. Toda z izločanjem iz družbe jih dela še bolj neaktivne in odvisne.

PSIHOLOŠKA PRIPRAVA NA KAKOVOSTNO STAROST

Kakovostno starost lahko opredelimo kot obdobje po 60. ali 65. letu (odvisno od kriterija), ki ga označujejo dobro fizično stanje (zdravje), prijetno počutje in topli socialni odnosi. Mnogi avtorji dodajajo še zadovoljstvo s seboj, pozitivno oceno svojega življenja, ugodno mnenje (podobo) o sebi in druge kriterije. Vsekakor veliko starostnikov ne doživlja kakovostne starosti, kar pa je odvisno od kriterijev, socialnega stanja in tudi pričakovanj. Prav tako je med kakovostno in nekakovostno starostjo polno vmesnih stopenj, ki zajamejo največ starejših prebivalcev.

Kakovostno starost omogočajo mnogi zdravstveni, socialni, vedenjski in psihološki dejavniki. Primarni so vsekakor zdravstveni, kajti za človeka, ki ga tarejo starostne in druge bolezni, nikakor ne moremo reči, da doživlja kakovostno starost, četudi je lahko njegovo življenje bolj ali manj kakovostno. Velja pa tudi narobe. Dobro zdravje samo po sebi še ne zagotavlja kakovostnega življenja, če ga ne spremljajo dobro počutje, zadovoljstvo s seboj in topli socialni odnosi. Sicer pa se dejavniki prepletajo in tudi vplivajo drug na drugega. Prehrana je npr. povezana z zdravjem, počutjem, človekovo samopodobo in socialnimi odnosi.

POZITIVNI SOCIALNI ODNOSI

Starejši ljudje so dostikrat osamljeni, bodisi zato, ker njihovih vrstnikov ni več ali so se umaknili v svoje domove, bodisi zato, ker se v tem spremenjenem svetu ne znajdejo več in rajši ostajajo doma. A tudi mlajši ljudje se jih izogibajo zaradi drugačnega pogleda na svet, interesov in celo izražanja. Zapiranje vase pa pelje v še hujšo osamljenost.

Tople medsebojne odnose je najlažje vzpostaviti v svoji družini, čeprav se otroci pogosto pritožujejo, da so starši sitni in trmasti in da se vtikajo v njihove zadeve. Vendar radi sprejemajo njihovo pomoč pri varstvu otrok. Za brezposelne otroke pa so starševske pokojnine edini vir preživetja.

Pomembno vlogo imajo razna društva, klubi, skupine za samopomoč in izobraževalne ustanove, kot je univerza za tretje življenjsko obdobje. Za mnoge starejše ljudi so edina pot do medsebojnih odnosov, lajšajo jim duševne bolečine, omogočajo reševanje raznih življenjskih problemov, potovanja in skupno praznovanje praznikov.

POTREBE STAREJŠIH LJUDI

Države danes iščejo nove načine zadovoljevanja potreb starejših ljudi, proučujejo socialne in ekonomske programe. Veliko razmišljajo o tem, kako vključiti starejše ljudi in njihove potencialne kot dragocen in pomemben del človeških virov znanja, možnosti aktivnega sodelovanja v razvojne sfere družbenega razvoja.

Evropska skupnost za starejše EUREG v programskih smernicah poudarja, naj države ustvarjajo pogoje za dostojno življenje starejših ljudi, zagotovijo naj socialno, zdravstveno in bivalno varnost, omogočijo naj aktivno življenje starejših, da bi ohranjali vitalnost in neodvisnost, več je treba storiti za kvaliteto in sožitje medgeneracijskih vezi, treba je tudi omogočiti in izkoristiti participacijo starejših v družbenem razvoju.

In kako se v Sloveniji lotevamo skrbi za starejše?

V preteklih letih je bilo veliko storjenega. Zgrajenih je bilo 54 domov za starejše, še kar zadovoljivo je urejena socialna in zdravstvena zakonodaja, težave so le v izvajanju, kar se pozna zlasti v današnjem času.

Razumljivo je, da imajo na področju zdravstvenega varstva starejši ljudje večje potrebe zaradi bolezenskih stanj, ki se najbolj odražajo v tem

obdobju. V Sloveniji je kakšnih 44% starejših oseb, ki jih obremenjujeta dve kronični bolezni ali več, zato potrebujejo več zdravil, specialističnih pregledov, terapevtskih storitev, ortopedskih pripomočkov, zdravstvene nege ipd. Cene storitev pa vse bolj naraščajo in mnogi starejši ljudje tega ne zmorejo plačevati.

Poseben problem je bolnišnično zdravljenje. Ležalna doba se zmanjšuje, pozneje pa za bolnike ni poskrbljeno. Domovi za stare sprejmejo največ oseb direktno iz bolnišnic, čeprav niso bili grajeni za to. Tako je v domovih kakšnih 80% bolnikov. Že več let terjamo ustanavljanje več negovalnih oddelkov, kjer bi bolniki po bolnišničnem zdravljenju preživeli določen čas.

Potreba se kaže tudi po večji preventivi. Ostaja zakonska opredelitev, da bi bili starejši ljudje sistematsko pregledani v 60. letu starosti. Sedaj lahko ugotavljamo, da se je to določilo počasi le začelo izvajati.

Prav tako nastaja vse več problemov po 60. letu oz. po upokojitvi, ko človek postane invalid po prebolelih bolezni (srčni infarkti, možganske kapi, sladkorne bolezni ...), toda starejši bolniki ne pridobijo statusa invalida, ne obravnavajo jih invalidske komisije in so prikrajšani za veliko pravic, ki jih invalidi imajo. Po nepopolnih podatkih je v Sloveniji nad 250.000 takih bolnikov.

V splošnem interesu je, da starejši človek čim dalj časa ostane v naravnem družinskem okolju. Da bi lahko bival v družinskem okolju, je treba ponuditi nekatere oblike pomoči, med drugim pomoč družini, ki bolnega, onemoglega človeka neguje. Če je družina socialno ogrožena, je treba zagotoviti socialno pomoč za nego, davčno olajšavo – podobno, kot je urejeno z zakonom za družine, ki negujejo razvojno prizadeto osebo. Svojcem bi bilo treba ob težjih boleznih omogočiti bolniški dopust.

Pomoč na domu postaja vsakodnevna nuja. Po okvirnih podatkih je 26% starejših oseb, ki bi potrebovale vsaj eno obliko pomoči: zdravstveno nego, osebno nego, prehrano, gospodinjne usluge, tehnične storitve, družabništvo ipd. Za razširitev teh oblik in doseganje večje kvalitete je treba usposobiti izvajalce, opredeliti normative, kar naj postane »poklicna dejavnost«, določiti kriterije za financiranje te dejavnosti tudi z vidika uporabnikov in zanje določiti cenzus. Žal je le redkokje tako. Pri nas v Pomurju smo veseli, da nam je to uspelo doseči. Tako so že v lanskem letu začeli zaposlovati tako imenovane socialne oskrbovalce

in s tem to dejavnost priznali kot poklicno dejavnost.

Z gradnjo domov je treba hitreje nadaljevati, da bi lahko do leta 2005 pokrili potrebe tako s prostorskega kot s krajevnega vidika, v domovih pa razviti servisno dejavnost in ustanoviti v njih dnevne centre. Danes je teh centrov premalo, morda tudi zato, ker ni urejeno financiranje te dejavnosti.

Stanovanjska problematika upokoјencev narašča, tako pri sedanjih kakor tudi prihodnjih upokoјencih. Vzrok je v denacionalizaciji, lastninjenju stanovanj, prodaji tovarn in z njo tudi prodaji stanovanjskih kapacitet. Mnogi upokoјenci niso zmogli odkupiti stanovanj, v dosti primerih so jih odkupili otroci, starejši pa so se znašli v težki situaciji. Gradnja socialnih stanovanj se je ustavila, manjkajo dogovori med državo in občinami o zagotavljanju sredstev. Pojavljajo se težave tudi s plačevanjem vse dražjih najemnin in vzdrževanjem stanovanj.

Da bi lahko preprečevali socialno revščino, zagotovili dostojnejše življenje starejših ljudi v vseh okoljih, je treba ugotoviti življenjske razmere na nivoju občin in države ter opredeliti prednostne naloge. Dobro je, da smo v Sloveniji dobili Program socialnega varstva starejših, treba pa bi ga bilo dopolniti z vidika zdravstvenega in stanovanjskega področja.

SMISELNO ŽIVLJENJE V STARIH LETIH

Staremu človeku se vsiljuje vprašanje, kakšno vrednost in kakšen pomen je imelo prizadevanje v njegovem življenju. S tem povezan in zelo pogost je v starosti problem življenjske praznine, ko človek ne doživlja smisla svoje preteklosti, smisla svojega sedanjega, pogosto težavnega in osamljenega trenutka in smisla prihodnosti z bližajočo se smrtjo.

S staranjem slabijo moči za telesno delo in napore, pešajo spomin in druge duševne zmožnosti. Vse pogostejši sopotniki postanejo bolezen, osamljenost, družbena odrinjenost, v globini se oglašča zavest krivde zaradi vsega, kar je človek v življenju opustil, zagrešil ali zakrivil, bliža se smrt. Do vsega tega mora človek zavzeti svoje stališče. Njegova izbira je le, kakšno bo zavzel: ali se bo človeško spoprijel s to zahtevno nalogo in jo smiselno opravil, ali bo ob spopadu s temi danostmi

zapravljal svoje zadnje človeške moči v nesmiselnem zaletavanju, ali pa bo bežal pred njimi.

Stari ljudje so za mlado in srednjo generacijo temeljnega pomena zlasti s tem, da so jim nujno potrebni zgled za preživetje tega obdobja življenja. Smiselni način življenja je osebno odkrivanje smiselne možnosti, ki je objektivno skrita v sleherni konkretni situaciji (Ramovš, Kladnik, Knific 2000).

S staranjem se lahko nekatere strani smiselnega delovanja celo izboljšajo, namesto da bi začele propadati. Človek bo več vedel o nekaterih stvareh in bolj spretno uporabljal sposobnosti, ki jih je razvil z leti, to najbolj jasno kaže inteligenca, ki temelji na znanju, pridobljenem z izkušnjami.

Vsak človek se je zmožen učiti do smrti, ni starosti, pri kateri bi izgubil to zmožnost, čeprav imajo starejši zaradi bolezni in drugih dejavnikov več težav pri učenju kot mladi.

Pri mnogih ljudeh se spremeni oblika spomina. Če se star človek pritožuje nad svojim miselnim delovanjem, gre za pomnjenje novejših dogodkov. Dogodki iz oddaljene preteklosti ostanejo zelo živi, pozabi pa, kaj se je dogajalo prejšnji teden. Spomini iz otroštva so imeli dovolj časa, da so se uredili v banki podatkov. Nekatera izkustva iz zadnjega časa pa se niso uredila - izginila so, preden se je spominska sled vtisnila v skladišče (Kostenbaum 1985).

Razumljivo je, da moramo upoštevati splošno razliko v psihomotorični hitrosti med mladimi in starimi. Ta sprememba ponuja delovanje in uživanje življenja, ki je manj odvisno od hitrosti in bolj od osebnosti in inteligence. Počasnost v poznejših letih je mogoče pot, ki nam omogoča ceniti življenjsko potovanje, namesto da bi ga gnali proti cilju. Antropolog Ronaldo Maduro je odkril presenetljiv primer: najstarejši člani slikarske kolonije v Severni Indiji so bili najbolj ustvarjalni.

Nekateri stari ljudje sami povečujejo svojo osamljenost, ker dolgočasijo ljudi okoli sebe z zgodbami, ki so jih že večkrat povedali. To je ena najpogostejših posebnosti, nad katerimi se pritožujejo ljudje, ki pravijo, da niso radi s starimi.

V ponavljanju je več smisla, kot ga lahko poznajo zdolgočaseni poslušalci, večkrat povedane zgodbe so namreč zelo izbrane. Še več - misli povzamejo spodbudo, ki je v okolju ni. Star človek je stopil iz pravega časovnega okvira - čas zanj ni več pomemben. Ko ponavljanje začenja preplavljati sedanost in prihodnost, lahko to pomeni poskus ubežati pričakovanju smrti (skrbi in

tesnobi, ki sta s tem povezani).

Kadar s starimi skupaj razmišljamo o minulih dneh, nam je lahko zelo prijetno. Zvemo mnoge stvari in poglobljamo svoja življenjska izkustva. Vsak človek, ki nam odkrije svoje misli in občutke, je kot enkratno besedilo o človekovem razvoju in staranju. Napačno je domnevati, da pripada mladim le veselje in starim le žalost. Družbeno in naravno okolju, ki staremu ustreza, pomaga ohranjati njihovo spoštovanje do sebe, pogum in zadovoljstvo (Kostenbaum 1985).

SKLEP

Izjemno pomembno je ustvarjanje pogojev za vključevanje starejših v skupine vrstnikov. Tam prav kmalu razvijejo občutek pripadnosti, sprejema, so cenjeni, ohranijo samozavest. Njihovo sodelovanje je odvisno od pozitivnih čustev. Potrebujemo podporo, spodbude interesne skupine in dostopno kakovostno ponudbo za preživljanje prostega časa. Ta ponudba je odvisna od stopnje razvitosti lokalne skupnosti.

Zavedati se moramo, da starostniki so in bodo vse bolj prisotni na vseh ravneh življenja sploh. Treba bo vzpostaviti komunikacijo, osvetliti potrebe in spremeniti odnos do njih. Problemi, s katerimi se srečujemo, nas silijo v razmišljanje in postavljajo nove dimenzije našega delovanja. Komunikacija med ljudmi nasploh, torej tudi med starejšimi, je socialna kategorija, kar je treba pri delu z njimi še posebno upoštevati. Pogosto se umaknejo pred ljudmi zaradi lastnih občutkov, osebnostnih lastnosti, posebnih navad, čustvenih motenj ali kakšnih drugih razlogov. Poznavanje specifičnosti problema komunikacije nam olajša delo in vsakodnevne stike s starostnikom. Za razumevanje njegovega vedenja moramo biti strpni in odprti za drugačnost. Zlasti pozorni moramo biti pri starostnikih z dementnim procesom. Njihove značilnosti so pogosto vzrok konfliktov.

Občutke, ki jih občutajo v skupini pri socialni zbornici Slovenije z namenom, da se kot nove oblike organizacij med seboj podpirajo in strokovno sodelujejo, da predstavijo dejavnost in problematiko širši javnosti ter da opozorijo na nerešena sistemska vprašanja področja pri pristojnem ministrstvu in uradih. Skupina sodelujočih organizacij se je v zadnjih dveh letih dopolnila z novimi, nekateri so spremenili imena, prav tako se je dopolnil program dela skupine.

Vedeti moramo, da so stari ljudje del nas samih in naše kulture, zato smo jim dolžni pomagati pri zagotavljanju pogosto skromnih potreb. Dobro počutje je odvisno zlasti od ohranjanja in vzpostavljanja stikov ter komunikacije v njihovem neposrednem okolju. Tako starejšim veliko pomeni stalnost odnosov, ki z leti bogatijo zlasti na čustvenem področju. Omogočimo starejšim, da svoje dneve preživijo kar se da mirno in brez občutkov zavrženosti, brezkoristnosti in izoliranosti.

Osebnostna struktura je ena pomembnih smernic, ki nam je lahko vodilo pri uspešni komunikaciji s starostnikom. Funkcijo jaza je treba stimulirati v tem smislu, da lahko sprejema, selekcioniira, analizira in integrira sporočila iz okolja in se nanje ustrezno odzove in jih prestrukturira oziroma odda naprej.

V zvezi s starejšimi bo nujno treba odstopiti od tradicionalnega pogleda, da gre predvsem za bolne in nege potrebne starejše ljudi in sprejeti dejstvo, da gre za življenje polnovrednih članov družbe, pri čemer je treba bolj upoštevati njihove potrebe, hkrati pa zaznati in spodbuditi potenciala tega življenjskega obdobja - gre za kvaliteto življenja.

Program razvojnega varstva starejših oseb na področju socialnega varstva do leta 2005, ki ga je pripravilo Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve in sprejela Vlada republike Slovenije, kot tudi Nacionalni program socialnega varstva so strokovni in državni odziv socialnovarstvene dejavnosti, ki pa ni edina, ki mora odgovoriti na vprašanja, ki se sprožajo.

Na koncu lahko rečemo, da potrebujemo odgovor družbe o skupnem življenju vseh generacij, o tem, kaj je družba pripravljena storiti za starejše ljudi in kaj od njih pričakuje. Življenje starejše populacije je odsev družbenih razmer v državi, poudarja odgovornost pristojnih organov in angažira organizacije civilne družbe. Različne oblike pomoči so v Sloveniji zelo razvite, vendar še ne dovolj, da bi lahko bila družba s tem zadovoljna.

Kovc (1996), Mandič (1997), o ženskah, žrvnih nasilja, Završnik (1997), Dobnikar (1997) in drugi, o skupinah z različnimi duševnimi stiskami Flaker (1997).

Ženske so kot nalašč za izkarščanje - potrpejo zaradi strahu ali ljubezni, ko se begine, ostane brezup (Darica Petrovič)

Brezup se stopnjuje, kadar je ženska ali mati

LITERATURA

- T. Kladnik, B. Knific in sodelavci (1992), *Skupine starih: Metodični priročnik*. Ljubljana.
- A. Kogoj (2000), Staranje. *Vzajemnost*, 2, februar: 12-13.
- R. Kostenbaum (1985), *Staranje*. Ljubljana: Pomurska založba.
- J. Kušar, A. Žiberna (2000), K družbi za vse starosti. *Vzajemnost*, 2 (januar): 12-13.
- V. Pečjak (1998), *Psihologija tretjega življenjskega obdobja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Program razvoja varstva starejših oseb na področju socialnega varstva v Sloveniji do leta 2005* (1997). Ljubljana: Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve.
- J. Ramovš, T. Kladnik, B. Knific (2000), *Skupine starih za samopomoč*. Ljubljana: Inštitut za socialno medicino in socialno varstvo.
- J. Ramovš (1995), *Slovenska sociala med včeraj in jutri*. Ljubljana: Institut Antona Trstenjaka.
- Skupaj lahko naredimo več za kakovost življenja starejših* (2001). Ljubljana: Zveza društev upokojencev Slovenije.
- V koncu lahko rečemo, da potrebujemo dobre družbe v tretjem življenjskem obdobju. Čeprav je to obdobje priložnost za razmišljanje o življenju, ki smo ga do sedaj preživeli, je tudi priložnost za razmišljanje o življenju, ki ga želimo preživeti v prihodnosti. Vendar je to obdobje tudi priložnost za razmišljanje o življenju, ki ga želimo preživeti v prihodnosti. Vendar je to obdobje tudi priložnost za razmišljanje o življenju, ki ga želimo preživeti v prihodnosti.
5. Staranje je izjemno obdobje v življenju. V njem se odprejo številne priložnosti, ki jih lahko izkoristimo za izboljšanje kakovosti življenja. Vendar je to obdobje tudi priložnost za razmišljanje o življenju, ki ga želimo preživeti v prihodnosti.
- V povzemanju je več smisla, kot ga lahko zaznajo dolgočasni poslušalci, večkrat povedane zgodbe so namreč zelo izbrane. Če več – misli povzamejo spodbude, ki je v okolju ni. Star človek je stopil iz pravega časovnega okvirja – čas zanj ni več pomemben. Ko povziranje začne preplavljati sedenja in prihodnost, lahko to pomani poskus ubežati pričakovanju smrti (skrbi in

Tea Smonker

BREZDOMSTVO ŽENSK IN OTROK, ŽRTEV NASILJA

NAMESTO UVODA

Konec 60. let je svetovno žensko gibanje skupaj z radikalnim socialnim delom kritiziralo družbeno neenakost in postavljalo zahteve po »rušenju« klasičnih birokratsko hierarhičnih institucij, ki niso upoštevale potreb ljudi. Skupaj s skupnostnim socialnim delom se je zavzemalo za novo socialno akcijo, s katero bi za pomoč marginalnim družbenim skupinam ustanovili nove socialne službe, ki bi prepoznavale razlike med potrebami žensk in moških. »Feministična socialna akcija je skupaj s spremembami v teoriji in praksi socialnega dela spreminjala mikropolitiko oblasti ter spreminjala lokalne strukture za pomoč različnim skupinam ljudi« (Zaviršek 1995: 232-233).

V Sloveniji se je v zadnjem desetletju, tudi na pobudo ženskega gibanja in drugih organizacij, izoblikovala raznolična mreža organizacij, ki so namenjene ženskam in otrokom v stiski, ki so pogosto tudi žrtve vseh vrst nasilja.

Od leta 1996 se delavke in delavci organizacij, kakršne so Materinski dom Ljubljana, Materinski dom Zavod Pelikan (Karitas), Materinski dom Straža pri Novem mestu (CSD Novo mesto), Materinski dom Postojna - družina Kristusa odrešenika, Varna hiša Maribor (CSD Maribor), Zaveetišče Podbočje (CSD Krško) in Zatočišče za ženske in otroke - žrtve nasilja (Društvo SOS telefon), občasno srečujejo v delovni skupini pri Socialni zbornici Slovenije z namenom, da se kot nove oblike organizacij med seboj podpirajo in strokovno sodelujejo, da predstavijo dejavnost in problematiko širši javnosti ter da opozorijo na nerešena sistemska vprašanja področja pri pristojnem ministrstvu in uradih. Skupina sodelujočih organizacij se je v zadnjih dveh letih dopolnila z novimi, nekatere so spremenila imena, prav tako se je dopolnil program dela skupine.

Organizacije imajo različne pravnoorganizacijske oblike (javni zavod, društvo, cerkvena organizacija) in izobrazbeno in poklicno strukturo osebja. Sofinancira jih v največji meri država. Vsem je skupno, da ponujajo varen prostor in osebno pomoč, nekatere so manj prilagojene individualnim potrebam uporabnic.

Po osnovni dejavnosti se delijo na materinske domove, namenjene nosečnicam, porodnicam, materam z otroki, ki so socialno ogrožene, zaveetišča in varne hiše, namenjene ženskam in materam z otroki, ki doživljajo fizično, psihično ali spolno nasilje.

Po mnenju strokovnih delavk, delavcev in vodij teh organizacij se kaže med drugim izrazita potreba po učinkovitejšem reševanju stanovanjske problematike in po prehodni skupnostni obliki bivanja (npr. stanovanjski skupini, stanovanju), kjer bi bila mogoča namestitve za krajši čas, kadar je potreben takojšen umik v anonimno, varno okolje, ali pa za čas, ko po odhodu iz organizacije uporabnica ureja stanovanjsko vprašanje. Tako bi se v organizacijah sprostito več novih prostih mest, saj trenutno stanovanjsko vprašanje rešujejo tudi s »kroženjem« po materinskih domovih in zatočiščih v vsej Sloveniji.

O stanovanjski oskrbi posebnih družbenih skupin je v Sloveniji pisalo več avtorjev - o vprašanju brezdomcev Dragoš (1993), Zaviršek (1994), Kosec (1996), Mandič (1997), o ženskah, žrtvah nasilja, Zaviršek (1997), Dobnikar (1997) in drugi, o skupinah z trajnimi duševnimi stiskami Flaker (1997).

Ženske so kot nalašč za izkoriščanje - potrpijo zaradi strahu ali ljubezni, ko ta izgine, ostane brezup (Darica Petrovič)

Brezup se stopnjuje, kadar je ženska ali mati

z otroki zaradi nasilja, ki ga izvaja partner, prisiljena poiskati začasno rešitev iz stanovanjske stiske pri svojih znancih, ali z namestitvijo v začasno obliko bivanja v zavetišču, varni hiši ali materinskem domu. Po preteku časovno omejenega bivanja se pogosto prične težavna pot urejanja stanovanjskega vprašanja, ki se lahko konča na več načinov:

- uvrstitev na dolgo listo čakajočih za pridobitev socialnih stanovanj pri stanovanjskem skladu

- iskanje stanovanja pri zasebnikih
- namestitev v center za brezdomce
- vrnitev k nasilnemu partnerju
- brezupno iskanje drugega partnerja, ki ima stanovanje.

Kadar je otrok več, jih v sodelovanju s centri za socialno delo ločijo od mater z oddajo v rejniško družino, ali pa jih namestijo v stanovanjsko skupino za mlade.

Pri stanovanjski problematiki žensk in otrok, žrtev nasilja, gre v širši družbeni skupnosti za obliko brezdomstva, ki je spregledana s strani države in za kršenje Istanbulske deklaracije, ki določa uresničevanje pravice po varnih, zdravih in pravno zavarovanih stanovanj za primere žensk, otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami, katere podpisnica je od leta 1996 tudi Slovenija. Nasilje je še vedno slabo prepoznano, ljudje ga ne reflektirajo, čeprav je sestavni del vsakdanjosti.

Urad za makroekonomske analize in razvoj Republike Slovenije navaja, da brezdomstvo po eni strani odraža stanje revščine, po drugi strani pa lahko visoki stanovanjski izdatki revščino tudi povzročijo. Problem je zlasti v zasebnem najemnem sektorju, kjer najemnina ni kontrolirana, najemni odnos je neregistriran, kar pomeni, da najemnik nima zakonskega varstva pri uživanju stanovanjskih pravic. Anketa o kakovosti življenja iz leta 1994 je pokazala, da je 18,5% vseh najemnikov brez najemne pogodbe (Mandič 1996). S tranzicijo je oslabela funkcija stanovanja kot sredstva za zadovoljevanje osnovne potrebe po varnem bivanju, okrepila pa se je njegova funkcija kot premoženjske naložbe. Zmanjšale so se priložnosti za pripadnike ranljivih skupin, med katere sodijo mlade enostarševske družine (matere z otroki), pridejo do primerne stanovanja (ugodna posojila stanovanjskega sklada, najemna stanovanja z zmerno najemnino) predvsem zaradi pomanjkanja cenejših stanovanj.

Novi stanovanjski zakon sicer posega na pod-

ročje sociale – posebej so opredeljeni pogoji za pridobitev socialnih stanovanj in možnosti doplačila najemnine v primeru socialne ogroženosti – ni pa še prepoznavna realizacija predpisov v praksi, ki bi morala krog upravičencev povečati. Nerešeni stanovanjski problemi, brezposelnost in ekonomska negotovost slabo vplivajo na zdravje žensk in mater ter na osebnostni in telesni razvoj otrok, saj onemogočajo enake možnosti za življenje v skupnosti.

DOŽIVLJANJA ŽENSK Z OTROKI, ŽRTEV NASILJA, V STANOVANJSKI STISKI OB ODHODU ALI BEGU OD PARTNERJA

Glede na trenutno veljavno zakonodajo so tisti, ki morajo zapustiti stanovanje, še vedno ženske in otroci, žrtve nasilje. Med razlogi za pretepanje žensk moški najpogosteje naštevajo nezvestobo, neposlušnost, izzivalno obnašanje v kritičnih situacijah ipd. Nasilje se pojavi v situaciji, ko ima oseba občutek, da začenja izgubljati moč, ko se ženska prvič upre, ko izreče željo po ločitvi, ko mož ali partner izgubi službo, ko otroci s svojimi dejanji »osramotijo družino«. Feministične raziskave o nasilju nad ženskami v evropskih državah so v prvem obdobju nastajanja varnih hiš v 70. letih zaznale veliko povečanje spolnega in fizičnega nasilja tam, kjer so se mu ženske začele upirati, po drugi strani pa se nasilje v primerih odpora pogosto tudi zmanjša. Audrey Mullender (1996) je v svoji analizi pokazala, da postane nasilje za moške problem takrat, ko sproži negativne reakcije drugih moških in začne vplivati na njihovo življenje prek zakonodaje, grožnje, da izgubijo zaposlitev, ipd. Povzročitelji pogosto tudi prenehajo z nasiljem, ko to prestopi tradicionalno mejo zasebnosti in postane stvar javnosti. Ko ženska vstopi v varno hišo in se začnejo z njeno izkušnjo nasilja ukvarjati strokovnjakinje, to zares ogrozi subjektivni položaj povzročitelja in njegovo »moško prakso«. Številni povzročitelji v tem primeru vsaj za krajše obdobje investirajo svoje identitetne fantazije v nove subjektivne položaje: v vlogo skrbnega očeta, v osebo, ki skrbi za izboljšanje sosedskih odnosov, v moža, ki deli gospodinjske obveznosti. Ni naključje, da se toliko žensk vrne k povzročitelju kmalu po tem, ko pridejo prvič v varno hišo, saj verjamejo, da se je povzročitelj resnično spremenil. Praksa dokazuje, da so te spremembe

kratkotrajne in da se nasilje sčasoma le še poveča. Če pa moški dolgoročno investira v tak subjektivni položaj in samoreprezentacije ne veže več na tradicionalne elemente moške identitete, lahko nasilje nad žensko in otroki tudi preneha (Zaviršek 1998: 15).

Analiza mnenj uporabnic, opravljena v letu 2001 v okviru delovne skupine pri Socialni zbornici Slovenije v materinskih domovih in zavetiščih za obdobje štirih let, je pokazala potrebo po sistemski akciji širše družbene skupnosti in države za trajno ureditev stanovanjskih težav te ranljive skupine, predvsem po odhodu iz materinskih domov in zavetišč.

Stanovanjsko stisko je mogoče prepoznati tudi iz pripovedi mater nameščenih v eni od začasnih oblik varnega bivanja zaradi doživljanja partnerjevega nasilja:

1. primer:

Stanovanjski problem imam že 15 let. Najdlje sem živela dve leti v enem stanovanju. Na stanovanjski sklad sem ob rojstvu otroka oddala vlogo, a je bila zavrnjena, ker nisem imela stalega bivališča v Ljubljani. Z otrokom sem živela kot podnajemnica. Pogosto lastnik stanovanja podnajemnika ne prijavi, najemnina je draga. Bojim se, da mi bo dodeljena vlažna soba, v kateri bom obsojena na doživljenjsko bivanje. Zaradi bivanja v neprimernih stanovanjih imam revmatska obolenja, otrok je imel pogosto bronhitis. Doslej sem tridesetkrat menjala stanovanje. Po rojstvu otroka sem se selila petkrat. Hodim v vrečami sem in tja, nikjer mi ne morejo pomagati. Rada da bi prišla do stanovanja, rada bi bila samostojna.

2. primer

Prvič sem izgubila stanovanje, ko me je partner pregnal, bila je podnajemnica samo tri mesece, nato sem odšla na zdravljenje zaradi odvisnosti od alkohola. Zaenkrat lahko živim skupaj z najmlajšim otrokom. Naredila bom vse, da bom ohranila stike z še dvema otrokoma, ki sta v rejniški družini. Z denarjem, ki ga prislužim, jima pošiljam pakete. Stanovanjski problem se je pričel ob rojstvu najmlajšega otroka. V sodelovanju s centrom za socialno delo si urejam delo pri starejših ljudeh, dala bom vlogo za stanovanje na stanovanjski sklad. Rada bi živela v kraju, kjer ne bi bila

dosegljiva partnerju. Zadovoljna bi bila tudi s sobo in kopalnico. V letu dni sem dosegla vse, kar sem si zastavila. Največ je k temu pripomoglo zdravljenje in zamenjava okolja. Želim da bi vsaka mati, ko gre iz materinskega doma ali varne hiše dobila stanovanje in zaposlitev, pa tudi vrtec za otroka.

3. primer

Ob hudih telesnih poškodbah povzročenih od partnerja sem šla z otrokom na CSD, od tam pa v varno okolje. Otrok je sedaj star tri leta. Vsak teden grem na obisk k staršem, a tam ne morem živeti. Otroka peljem možu na obisk. Imama stalno zaposlitev. Čakam na razpis za socialna stanovanja. Pričakujem, da bom pridobila majhno stanovanje. V najslabšem primeru bom šla v podnajemniško stanovanje. Vsem materam svetujem, da ne vztrajajo pri nasilnem partnerju, da se takoj odselijo.

Vsem trem pripovedim je skupno, da so imele potrebo po varnem bivanju, ki si ga same niso mogle zagotoviti. Pričakujejo, da se bodo dobile socialna stanovanja. Pogosto se dogodi, da so čakalne liste za socialna stanovanja dolge, delovnih mest z nižjo stopnjo izobrazbe je vse manj. Nekatere si ob zaposlitvi uspešno uredijo svoje življenje. Tiste, ki ne najdejo zaposlitve se pogosteje vračajo k nasilnemu partnerju ali si iščejo partnerja z materialnimi dobrinami in druge rešitve, ki ne pomagajo rešiti začaran krog stisk in težav.

ŽENSK, DUŠEVNO ZDRAVJE IN BREZDOMSTVO

Analiza položaja izključenih družbenih skupin v Sloveniji je med najranljivejše in izključene skupine v Sloveniji uvrstila tudi skupine žensk, kot so:

- ženske, ki doživljajo fizično, psihično in spolno nasilje
- ženske, ki se umaknejo pred nasiljem, nekdanji partner pa jim še vedno grozi z nasiljem
- ženske, ki same skrbijo za svoje otroke
- ženske brez otrok, brez zaposlitve in brez stanovanja
- ženske, ki so samske in brezposelne in imajo zasilno namestitev, ki jo plačujejo v obliki neplačanega gospodinjanskega in spolnega dela

- ženske, ki nimajo slovenskega državljanstva
- ženske, ki so gibalno ovirane, imajo motnje v duševnem razvoju ali dolgotrajne duševne stiske
- ženske, ki pripadajo etničnim manjšinam (predvsem Rominje)

• starejše ženske, ki ne morejo več v celoti skrbeti same zase in živijo bodisi same ali z neustrezno podporo (2000: 85)

Vse te skupine žensk so lahko tudi brezdomke, še zlasti če so izpostavljene dolgotrajnemu družinskemu nasilju.

Tudi v primeru namestitve žensk v materinskih domovih in zavetiščih je stanovanjski problem rešen le za določen čas. Zaradi pomanjkanja prostora v teh organizacijah se pojavljajo težave zlasti ob namestitvi mater z več otroki, saj lahko pogosto sprejmejo le mater z enim otrokom ali dvema. Izkušnja brezdomstva najpogosteje povzroča travmo, nepopravljive psihološke posledice – ženska je izključena iz življenjskega okolja, v katerem je prebivala daljše obdobje –, odvzem statusne vrednote, zlasti pa pomeni dolgotrajno življenje v negotovosti in brezupu. Obenem pa je začasna namestitev ženske v institucionalno obliko bivanja neke vrste umik iz vsakdanjega življenja, ki je povezana z odvzemom moči o samostojnem odločanju o svojem življenju z otroki in možnostjo izbire stanovanja. Pogosto so podvržene obravnavi institucij, ki delujejo po neživiljenjskih merilih in premalo upoštevajo dejanske potrebe te populacije.

Pri pomoči ženskam in materam, žrtvam nasilja, je pomembno delo z mrežami, ki pomeni proces partnerstva v skupnosti, v katerega so vključene socialne delavke, zagovorniki, zdravnice, uporabnice, svetovalke, učitelji, svojci, znanci, prijatelji, s ciljem odkrivanja potreb uporabnic in spodbujanja aktiviranja svojih potencialov za navezovanje novih stikov. Pomembno je, da so strokovne delavke in delavci pripravljene deliti moč, ki jo imajo zaradi pozicije, ki jim je dodeljena z delovanjem v organizacijah z drugimi članicami in člani skupnosti. Vzajemni (partnerski) odnosi lahko v veliki meri omogočajo posameznicam vzdrževati ali ponovno vzpostaviti duševno zdravje.

PRIZADEVANJA ŠIRŠE SKUPNOSTI, KI NAJ BI V SLOVENIJI SPODBUDILA PROCES UREJANJA STANOVANJSKE PROBLEMATIKE RANLJIVIH SKUPIN

V letu 1997 je delovna skupina Materinski domovi in zavetišča pri Socialni zbornici Slovenije organizirala srečanje predstavnikov Ministrstva za delo, družino in socialne zadeve, Ministrstva za okolje in prostor, Inštituta za družbene vede, Varuha človekovih pravic in drugih ter dala pobudo za reševanje stanovanjske problematike žensk in otrok, žrtev nasilja, ki prebivajo v materinskih domovih in zavetiščih v Sloveniji s spremembo določil pravilnika za pridobitev socialnih stanovanj.

V letu 1998 potekala mednarodna delavnica na temo Stanovanjska oskrba ranljivih skupin in nova stanovanjska tveganja, kjer so bile predstavljene potrebe in pravice ranljivih skupin: oseb z dolgotrajnimi duševnimi stiskami, mladih, ki nimajo pogojev za bivanje s starši ali tega ne želijo, žensk in otrok, žrtev nasilja, in brezdomcev. Med drugim je posamezne vidike stanovanjske oskrbe posebnih družbenih skupin je v Sloveniji obravnavalo več avtorjev, kar pa še ne zadošča za celosten pregled na tem področju, ki bi bil potreben še posebej zato, ker gre za ranljive skupine, ki so po definiciji zmožne manj od drugih izražati in postavljati zahteve po primernejši dostopnosti in kakovosti tovrstnih storitev. Nadalje je bilo poudarjeno, da je stanovanje kot sestavina človekovih pravic v Sloveniji slabo priznana in branjena, da smo na tem področju v petdesetletnem zaostanku za razvitimi državami.

Predstavljeni sta bili dve listini, ki določata stanovanje kot element človekovih pravic:

Resolucija OZN Človekove pravice do primerne stanovanja, ki jo je leta 1993 sprejel Odbor za ekonomske, socialne in kulturne pravice, navede, da se človekova pravica do stanovanja, kjer lahko živi v miru in dostojanstvu, nanaša na vsakega posameznika, ne glede na premoženje, raso, zdravstveni položaj itn. Še posebej v primeru prisilne izselitve pomeni obveznost zagotovitve vsaj osnovnega bivališča. Ne glede na obliko posesti morajo imeti vse osebe določeno stopnjo zakonskega varstva uživanja stanovanja, ki jim zagotavlja zaščito pred prisilno izselitvijo, vznemirjanjem in drugimi grožnjami;

Istanbulska deklaracija o človekovih naseljih je bila sprejeta na konferenci Združenih narodov

v Istanbulu. Države podpisnice te deklaracije, med katerimi je tudi Slovenija, so sprejele več obveznosti. (O tem in akcijskem načrtu Agenda Habitat gl. Mandič 1999).

Podana so bila stališča in predlogi Strokovnega sveta za socialno varstvo pri Ministrstvu za delo, družino in socialne zadeve k predlogu Nacionalnega stanovanjskega programa do l. 2005.

V letu 1999 so bile oblikovane pripombe na Evropsko socialno listino, ki obvezuje članice Sveta Evrope, da vodijo tako stanovanjsko politiko, s katero bodo pospeševali dostopnost do stanovanj zadostne kakovosti, preprečevali in zmanjševali brezdomstvo, s ciljem, da ga postopno odpravijo ter da oblikujejo cene stanovanj tako, da bodo dostopna tudi ljudem brez zadostnih lastnih sredstev.

V letu 2000 je Vlada Republike Slovenije sprejela nacionalni program boja proti revščini in socialni izključenosti na osnovi analize stanja do leta 2005.

EPILOG

V Sloveniji delujejo organizacije za matere in otroke v socialni stiski in težavi, kot so zavetišča, varne hiše, materinski domovi, ki jim v veliki meri določa dejavnost država, saj financira njihove programe, kar pomeni, da želi imeti nadzor nad njihovim delovanjem in vpogled vanj. Ob tem obstaja možnost, da se zaradi nujnosti po neprestanem izpolnjevanju pogojev delovanja, ki jih določa država, prvotno poslanstvo organizacij izgubi, kar pomeni, da ne utegnejo slediti potrebam uporabnic, ki so jim namenjene.

Ohranjajo nekatere hierarhične vrednote institucij in stereotipe, vendar se s postopnim uvažanjem raznolikih poklicnih profilov, prostovoljcev, postopno presegajo. Vpeljujejo nove oblike dela ter vse bolj upoštevajo individualne pristope. Ponekod se poskusno vključuje sodelovanje partnerjev. Kljub vsemu pa so še premalo upoštevane potrebe mater in otrok, zlasti v primeru, ko gre za reševanje stanovanjske problematike po odhodu iz organizacij.

Življenjska usoda žensk in otrok, zlasti tistih, ki se ne morejo vrniti v staro okolje, je v veliki

meri odvisna od »naklonjenosti« služb, ki pogosto postavljajo neživljenjske pogoje za pridobitev ustreznega stanovanja in to urejajo mimo njih in ne skupaj z njimi.

Premalo upoštevajo potrebe:

- mater po omogočanju bivanja v drugem kraju, daleč od nasilnega partnerja
- otrok, da bi ostali pri materi in se le v skrajnih primerih nameščali v rejniške družine;
- po dodelitvi stanovanj, primernih za normalno življenje in razvoj otrok.

Verjetno bo preteklo še nekaj let, da se bodo udeležile vsa novo sprejeta zakonodaja in predlagane spremembe. Naloga skupnosti in odgovornih akterjev je, da poiščejo načine, ki bodo v tem času zapolnile praznino dolgotrajnega čakanja na sistemske rešitve ter omogočile znosnejše življenje tej populaciji.

Predlog podpornih ukrepov za vključitev žensk in otrok žrtev nasilja v skupnost:

- individualizirano financiranje občin (države) ob namestitvi uporabnic v materinski dom, zavetišče ali varno hišo z možnostjo izbire organizacije, v katero bodo nameščene;
- prehodne stanovanjske skupine za uporabnice po odpustu iz organizacij, v katerih so nameščene začasno, ki potrebujejo daljše obdobje za vzpostavitev novega, samostojnega načina življenja in vključitev v okolje;
- stanovanja, v katera bo mogoča takojšnja (krajša) namestitve žensk, žrtev nasilja, z ustreznim svetovanjem in terapijo, če jo želijo;
- prehodna stanovanja v primeru, da dalj časa ne morejo rešiti stanovanjskega problema zaradi objektivnih vzrokov, največkrat zaradi pomanjkanje denarja;
- podpora pri iskanju zaposlitve, vključitev v poklicno usposabljanje oz. prekvalifikacije in vključitev v zaposlitev v sodelovanju z Zavodom za zaposlovanje;
- razvijanje mreže samopomočnih skupin, zagovorništva in podpiranje razvoja uporabniških organizacij ter krepitev njihove moči;
- vključevanje strokovnih delavk in delavcev v učenje večšin in znanj za delo z ženskami in otroki, ki preživljajo nasilje, in delo z nasilnimi storilci.

Ključne besede: socialna mreža, skrb zase, materialno stanje, samopodoba.

LITERATURA

- BASS, E., L. DAVIS (1998), *Pogum za okrevanje: Priročnik za ženske, ki so doživele spolno zlorabo v otroštvu*. Ljubljana: Visoka šola za socialno delo, Liberalna akademija.
- FLAKER, V. (1999), *Odpiranje norosti*. Ljubljana: /* cf.
- FOUCAULT, M. (1988), *Madness and Civilization*. London: Vintage.
- GILMAN, S. L. (1993), *Freud, Race and Gender*. New Jersey: Princeton Univ. Press.
- JODELT, D. (1991), *Madness and Social Representation*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Materinski domovi in sorodne institucije (1997). *Socialni izziv*, 8: 14-39
- Mreža organizacij za ženske in otroke v socialni stiski in težavi (2001). *Socialni izziv*, 5, 20-24.
- Poročilo o človekovem razvoju* (1998). Ljubljana: Urad Republike Slovenije za makroekonomske analize in razvoj.
- Program boja proti revščini in socialni izključenosti* (2000). Ljubljana: Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve.
- RAMON, S. (1993), Razvoj duševnega zdravja v skupnosti. *Socialno delo*, 32, 1-2: 15-16.
- Stališča in predlogi strokovnega sveta k predlogu nacionalnega stanovanjskega programa do leta 2005* (1999). Ljubljana: Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve.
- ZAVIRSEK, D. (1996), Med simbolno polucijo in socialno izključenostjo: prizadetost v Sloveniji. *Časopis za kritiko znanosti*, XXIV, 179: 63–90.
- (1997), Socialno delo v Sloveniji v objemu globalizacijskih konceptualnih premikov. *Socialno delo*, 36: 1: 43–53.
 - (1998), Prisilne izselitve med epistemologijo in prakso socialnega dela. *Socialno delo*, 37, 3–5: 309–319.

Milko Poštrak

SUBJEKT IN INTERSUBJEKTIVNOST

Dr. Milko Poštrak je asistent na Visoki šoli Univerze v Ljubljani.

Delo je zastavljeno interdisciplinarno. Opira se predvsem na antropologijo, sociološke študije razmerij med makro in mikro ravni, študije socializacijskih procesov in fenomenološko filozofijo. V ospredju je vprašanje konstruiranja pojma osebe in njenega razmerja do konstrukcij pojmov, kot so družba in kultura. S pomočjo Meadovih, Maussovih, Merleau-Pontyjevih in drugih koncepcij osebe in socializacijskih procesov poskuša avtor ugotoviti, kako oseba konstruira svoj svet in sosvetje z drugimi. V sklepu ugotavlja, da je samozavedajoča se oseba vsakokrat opremljena z zalogami znanja, ponotranjeno tradicijo, vsakokratnimi izkušnjami itn., naloženimi v - z Meadovimi besedami - »družbeni jaz«, medtem ko se »osebni jaz« skozi procese mišljenja opira na »družbeni jaz« in prek njega komunicira z drugimi. Tudi s tega vidika je razumljivo, zakaj je Husserlu spodletel poskus prikopati se do čistega transcendentnega jaza, saj ta - spet z Meadovimi besedami - ni mogoč, ker z uporabo metod redukcije in epoche reduciramo in damo v oklepaj »družbeni jaz«; ostane prazni, nemočni »osebni jaz«. Tukaj avtor ne konča, temveč te ugotovitve vzame predvsem kot plodno izhodišče za nadaljnja razmišljanja.

Ključne besede: posameznik, skupnost, kultura, telo-subjekt.

Matjaž Plotajs

SOCIALNO KULTURNO DELO V MALEM DOMU

Matjaž Plotajs je študent Visoke šole za socialno delo Univerze v Ljubljani.

V uvodu avtor razmišlja o fenomenu ustvarjalnosti kot pglavitnem elementu socialnega kulturnega dela, pri čemer se ne zadovolji zgolj z enostavno definicijo, temveč prek interpretacije številnih avtorjev obdela ustvarjalnost iz širših znanstvenih perspektiv. V osrednjem delu nas popelje iz teoretskih razglabljanj v konkretnije situacije, tako da nam neposredno, iz lastnih izkušenj (prostovoljno delo) predstavi socialno kulturno delo z zmerno in težje prizadetimi osebami v Malem domu. V sklepu avtor poda še svojo vizijo glede uporabnosti ustvarjalnih tehnik v socialnem delu in prihodnosti socialnega kulturnega dela v smislu popularizacije stroke.

Ključne besede: socialno kulturno delo, ustvarjalne tehnike, socialno varstvo.

Gabi Bešlin, Nataša Šumak

KVALITETA ŽIVLJENJA MATER V ENOSTARŠEVSKIH DRUŽINAH

POSKUSNA TEORIJA NA PODLAGI KVALITATIVNE ANALIZE

Gabriella Bešlin je diplomirana socialna delavka. Nataša Šumak je diplomirana socialna delavka, zaposlena v osnovni šoli Mala Nedelja in na osnovni šoli Razkrižje kot svetovalna delavka.

Članek prikazuje življenje mater v enostarševskih družinah. V Sloveniji je že vsaka šesta družina enostarševska in veliko jih takih tudi ostane. Avtorici je zanimalo, kako matere vidijo in doživljava svoje družine. Izhajali sta iz intervjujev osmih žensk. Njihove izjave sta kodirali, nato določili pojme in jih povezali v kategorije. Iz kategorij sta napisali poskusno teorijo. Osredotočili sta se na naslednje sklope: materialno stanje, socialno mrežo in odnose v njej, samopodoba mater in skrb zase. Ugotovili sta, da je kvaliteta življenja mater odvisna od socialno-ekonomskega statusa (izobrazba, materialni položaj), od razvejane in podpirajoče socialne mreže in od tega, kako matere skrbijo za svoje potrebe.

Ključne besede: socialna mreža, skrb zase, materialno stanje, samopodoba.

Vesna Šiplič in Darja Kadiš
PSIHOSOCIALNI VIDIK STARANJA

Vesna Šiplič in Darja Kadiš sta diplomirani socialni delavki, študentki podiplomskega programa specializacije »Menedžment v socialnem delu« na Visoki šoli za socialno delo Univerze v Ljubljani.

V prvem delu članka je opisano, kako se življenjska doba starejših ljudi hitro podaljšuje, tako v svetu kot tudi pri nas. Posledica tega je staranje družbe. Pri nas v Sloveniji se tako zadnja leta vse več govori o starosti in problematiki staranja. Odnos do starosti in razdvojenost med generacijami v današnjih življenjskih razmerah stare ljudi medčloveško, kulturno in bivanjsko potiskata na rob, v osamo in nekoristnost. Toda če hoče družba napredovati, mora imeti sistemske modele za sožitje starih in mladih. V članku je napisanih tudi nekaj ugotovitev, kako se v Sloveniji lotevamo skrbi za starejše. Starostniki so in bodo vse bolj prisotni na vseh ravneh življenja nasploh. Treba bo vzpostaviti komunikacijo, osvetliti potrebe in spremeniti odnos do starostnikov. Stari ljudje so del nas samih in del naše kulture, zato smo jim dolžni pomagati pri zagotavljanju njihovih potreb.

Ključne besede: gerontologija, diskriminacija starih ljudi, samopomoč, socialne potrebe, medgeneracijska povezanost.

Tea Smonker

BREZDOMSTVO ŽENSK IN OTROK, ŽRTEV NASILJA

Tea Smonker, diplomirana socialna delavka, je zaposlena v strokovni službi Socialne zbornice Slovenije in soorganizatorica dela v skupini Materinski domovi in zavetišča v Sloveniji.

Stanovanjska problematika žensk in otrok, žrtev nasilja, je oblika brezdomstva, ki jo država spregleduje. V Sloveniji se je v zadnjem desetletju tudi na pobudo ženskega gibanja in drugih organizacij izoblikovala raznolika mreža organizacij, namenjenih ženskam in otrokom, ki so v stiski in pogosto tudi žrtve nasilja vseh vrst. Če je ženska z otroki odpuščena iz organizacij, se prične težavna pot urejanja stanovanjskega vprašanja, ki se lahko konča tudi z začasnimi rešitvami, kot so namestitve v centru za brezdomce, v stanovanju z visoko najemnino pri zasebniku, ločitvijo otrok od matere z oddajo v rejniško družino ali z vrnitvijo k nasilnemu partnerju. Kadar trauma ob izgubi stanovanja sovpada z drugimi stiskami, kot so psihosocialna in fizična prizadetost, je dejavnik tveganja za vzdrževanje duševnega zdravja žensk in otrok. Postopno se oblikujejo rešitve tudi na nivoju širše družbene skupnosti. Praznino dolgotrajnega čakanja na sistemske rešitve lahko zapolnijo raznoliki pristopi stroke in tako omogočijo znosnejše življenje tej populaciji.

Ključne besede: brezdomstvo, ranljivost, travma, skupnost, duševno zdravje, delo z mrežami.

A B S T R A C T S

Milko Poštrak

THE SUBJECT AND INTERSUBJECTIVITY

Dr. Milko Poštrak is an assistant lecturer at the University of Ljubljana School of Social Work.

The paper is conceived interdisciplinary. It is mainly based on anthropology, on the sociological studies of the micro—macro linkages, the studies of the socialization processes and phenomenological philosophy. The focus is on the question of construction of the term "person" and its relations to the constructions of the terms "society" and "culture". With the help of Mead's, Mauss', Merleau-Ponty's and other conceptions of the person and with the concept of socialization processes the author attempts to find out how a person constructs his world and the world he or she shares with others. The conclusion is that the self-aware person is always equipped with a stock of knowledge, internalised tradition, actual experiences, etc., that are loaded in (in Mead's words) "me" (the social ego), whereas "I" (the personal ego) through the process of thinking leans on "me" and in this way communicates with others. These conclusions are the starting point for further studies.

Keywords: individual, community, culture, body-subject.

Matjaž Plotajs

SOCIAL CULTURAL WORK IN MALI DOM

Matjaž Plotajs is a student of the University of Ljubljana School of Social Work.

The author initially discusses the phenomenon of creativity as the main element of social cultural work, elaborating on the notion through many authors and in several scientific perspectives. These theoretical considerations are followed by an analysis of more concrete situations and the experiences of the author in voluntary social cultural work with lightly and severely disabled people. Lastly, the author presents his vision with regard to the usefulness of creative techniques in social work, and to the future of social cultural work for the popularisation of the profession.

Keywords: social cultural work, creative techniques, social care.

Gabi Bešlin, Nataša Šumak

THE QUALITY OF LIFE OF MOTHERS IN SINGLE-PARENT FAMILIES

A TENTATIVE THEORY ON THE BASIS OF A QUALITATIVE ANALYSIS

Gabriella Bešlin and Nataša Šumak are social workers. Nataša Šumak works as a counsellor in the elementary schools Mala Nedelja and Razkrižje.

In Slovenia, every sixth family is a single-parent one and many remain so. The authors were interested how mothers see and feel about their families. They proceeded from interviews with eight women. They codified their statements, determined their notions and linked them to categories, on the basis of which they wrote their tentative theory. They focused on the following bundles: the living conditions, the social network and relations within it, the mother's self-image and self-care. They found the quality of the mothers' lives depends on the socio-economic status (education, living standard), on the ramified and supportive social network, and on the extent in which they take care of their needs.

Keywords: social network, self-care, living conditions, self-image.

ABSTRACTS

Vesna Šiplič, Darja Kadiš
PSYCHOSOCIAL ASPECT OF AGING

Vesna Šiplič and Darja Kadiš are social workers and students of the postgraduate specialisation programme "Management in social work" at the University of Ljubljana School of Social Work

The first part of the paper discusses the fast prolongation of life expectancy. The consequence is the aging of society. Thus in Slovenia there is lately more and more talk about aging and the related problems. In our situation, the attitude towards old age and the generation gap push old people to the margin, isolation and uselessness. But if society is to make progress, it must have systemic models for the coexistence of the old and the young. The paper also gives some observations of how the care for the aged is undertaken in Slovenia. Old people are and will increasingly be present at all levels of social life. It will be necessary to establish a communication, to illuminate needs, and in general to change our attitude towards them. They are a part of ourselves, of our culture, and we are therefore obliged to help them satisfy their needs.

Keywords: gerontology, ageism, self-help, social needs, intergenerational links.

Tea Smonker

HOMELESSNESS OF WOMEN AND CHILDREN, THE VICTIMS OF VIOLENCE

Tea Smonker is a social worker, employed in the Social Chamber of Slovenia; she is also a co-organiser of work in the group Maternal Homes and Refuges in Slovenia.

The housing problem of women and children, the victims of violence, is a form of homelessness overlooked by the state. In Slovenia in the last decade the women's movement has helped establish a network of organisations designed for women and children who are in distress and often also victims of some kind of violence. When a women with children is dismissed from such an organisation, she steps on the difficult path of solving the housing problem, which may end in temporary solutions like placement in a centre for the homeless or an expensive privately rented apartment. Children may be separated from the mother and placed in foster care. And finally, they may return to the violent partner. When the loss of housing is accompanied by, for instance, psychosocial or physical distress, this considerably increases the risk of a mental crisis. Now, gradually, solutions are being shaped also on the level of the wider community. The void of the long-lasting wait for systemic solutions may be filled by a variety of social work approaches, which would make the life of this population bearable.

Keywords: vulnerability, distress, community, mental health, networks.

IZDAJE VISOKE ŠOLE ZA SOCIALNO DELO

Srna MANDIČ (ur.), *Pravica do stanovanja: Brezdomstvo in druga stanovanjska tveganja ranljivih skupin* (2.160 SIT)

Tanja LAMOVEC, *Kako misliti drugačnost* (2.160 SIT)

Tanja LAMOVEC, *Psihosocialna pomoč v duševni stiski* (2.160 SIT)

Blaž MESEC, *Uvod v kvalitativno raziskovanje v socialnem delu* (2.160 SIT)

Ellen BASS, Laura DAVIS, *Pogum za okrevanje: Priročnik za ženske, ki so preživele spolno zlorabo v otroštvu* (razprodano)

Mojca NOVAK, *Razvoj evropskih modelov države blaginje* (2.160 SIT)

Judith LEWIS HERMAN, Carol-Ann HOOPER, Liz KELLY, Birgit ROMMELSPACHER, Valerie SINASON, Moira WALKER (Predgovor Darja ZAVIRŠEK), *Spolno nasilje: Feministične raziskave za socialno delo* (2.160 SIT)

Naročila: Knjižnica VŠSD, Topniška 33, 1000 Ljubljana, nika.cigoj.kuzma@uni-lj.si

Nove knjige sodelavcev VŠSD, ki so izšle pri drugih izdajateljih

Darja Zaviršek, *Hendikep kot kulturna travma*. Ljubljana: Založba /* cf.

Marija OVSENIK, Milan AMBROŽ, *Neprofitni avtopoietični sistemi*. Škofja Loka: Inštitut za samorazvoj

Srečo DRAGOŠ, *Katolicizem na Slovenskem: Socialni koncepti do druge svetovne vojne*. Ljubljana: KRT.

Vito FLAKER, *Odpiranje norosti: Vzpon in padec totalnih ustanov*. Ljubljana: /* cf. (3.650 SIT)

Keywords: vulnerability, distress, community, mental health, networks

Nove knjige, zanimive za naše bralce

Pascal DIBIE, *Etnologija spalnice*. Ljubljana: /* cf. (3.888 SIT)

Michel FOUCAULT, *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Ljubljana: /* cf.

Albert MARGOLE, *Malopridna mladež med zaščitniki in preganjanci k nastajanju mladinskega prava*. Ljubljana: /* cf. (3.456 SIT)

David ŠALAMUN, *Dobrodošli v Dializiju, potovanje na svojo odgovornost*. Ljubljana: /* cf. (1.026 SIT)

Založba /* cf., Slomškova 15, 1000 Ljubljana, (061) 1344431, zoja.skusek@guest.arnes.si

VESNA
LESKOŠEK

*Zavrnjena
tradicija*

*cf.

KAKO NAJ BO UREJENO BESEDILO ZA OBJAVO V ČASOPISU SOCIALNO DELO

ODDAJA

Besedilo je treba oddati hkrati v izpisu in v elektronski obliki. V elektronski obliki naj bo besedilo zapisano v formatu WORD ali RTF. Oddate ga lahko na disketi (standardni 3,5-palčni), ali še bolje, pošljete kot priponko po elektronski pošti.

FORMAT

Besedilo naj ima dvojen razmak med vrsticami in enotno velikost črk 12 pik. Biti mora neformatirano, brez pomikov v desno, na sredino ipd. Ne uporabljajte avtomatičnega številčenja odstavkov! Pri alinejah na začetku vrstice ne uporabljajte »bulitov«, črnih pik, temveč samo navadne pomišljaje!

Vmesni naslovi lahko imajo največ tri nivoje. Oštevilčite jih na standarden način (1., 1.1., 1.1.1.), in sicer ročno – ne uporabljajte avtomatičnega številčenja naslovov!

Citate označite z narekovaji in NE z ležečo pisavo! Ležečo ali podčrtano pisavo (ki sta ekvivalentni) uporabljajte samo za poudarjeno besedilo, za naslove knjig in revij (gl. spodaj) in za tuje besede v besedilu, ne pa za naslove razdelkov v besedilu ipd.

Vse tuje besede (razen imen) in latinske bibliografske kratice (*ibid.*, *et al.* ipd.) pišite ležeče ali podčrtano. Kjer z izvirnim izrazom pojasnujete svoj prevod, ga postavite v oglati oklepaj, npr.: ... **igra [play]** ...; s tem zaznamujete tudi neizrečen ali izpuščen del citata, npr.: »... **[družina] ima funkcijo** ...«, »... vse tuje besede [...] in latinske ...«.

Ves tekst, vključno z naslovi, podnaslovi, referencami itn., naj bo pisan z malimi črkami, seveda pa upoštevajte pravila, ki veljajo za veliko začetnico. Tega pravila se ni treba držati le, če citirate besedilo, ki rabi velike črke.

OPOMBE

Opombe k besedilu naj bodo pomaknjene na konec besedila pred bibliografijo. Ne uporabljajte računalniškega formata opomb! V glavnem besedilu označite opombo z njeno zaporedno številko takoj za besedo ali ločilom, in sicer v pisavi *superscript* (»nadpisano«). V taki pisavi naj bo tudi številka pred besedilom opombe. Opombo dodajte samo, če je res nujno. Bibliografskih opomb (tj. takih, katerih poglavitna vsebina je navedba vira) ne sme biti.

Grafični materiali naj bodo izrisani v formatu A4 in primerni za preslikavo. Upoštevajte, da je tisk črno-bel. Če so grafike računalniško obdelane, se posvetujte z uredništvom. Ne uporabljajte internih grafičnih modulov urejevalnikov besedil!

BIBLIOGRAFIJA

Na koncu besedila postavite seznam uporabljene literature, razvrščen po abecednem redu priimkov avtorjev oz. urednikov (oz. naslovov publikacij, kjer avtor ali urednik ni naveden). Seznam naj ne bo oštevilčen! Literatura naj bo urejena takole:

M. Ambrož (2002), *Alternative razvoja humane paradigme post-industrijske organizacije*. Univerza v Mariboru: Fakulteta za organizacijske vede (doktorska disertacija).

D. Bell, P. Caplan, W. J. Karim (ur.) (1993), *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*. London: Routledge.

J. D. Benjamin (1962), The innate and the experiential. V: H. W. Brosin (ur.), *Lectures in Experimental Psychiatry*. Pittsburg: Univ. Pittsburg Press (81-115).

— (1991), Sodomasochism in the Perversions: Some Thoughts on the Destruction of Reality. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 39: 399-415.

G. Čacinovič Vogrinčič (1993), Družina: pravica do lastne stvarnosti. *Socialno delo*, 32, 1-2: 54-60.

A. Miller (1992), *Drama je biti otrok*. Ljubljana: Tangram.

Pri reviji navedemo strani, na katerih se nahaja članek, za dvopičjem, pri zborniku pa v oklepaju. Podnaslov pišemo za dvopičjem po glavnem naslovu. Z dvema črticama na začetku vrstice zaznamujemo, da gre za istega avtorja kakor pri prej navedenem viru. Avtorjevo lastno ime lahko tudi izpišete.

REFERENCE

Reference v besedilu naj bodo urejene po temle zgledu: ... (Bell, Caplan, Karim 1986; prim. tudi Čačinovič Vogrinčič 1993) ..., in sicer enako, če gre za avtorje ali za urednike (brez »ur.« ipd.). Kadar citirate, navedite tudi stran v viru, npr. ... (Miller 1992: 121) ... Imena istega avtorja ali urednika v zaporednih referencah ni treba ponavljati, npr. ... (Chaseguet-Smirgel 1984: 111; 1991: 87) ... Če navedba vira neposredno sledi omembi avtorja oz. urednika v besedilu, se njegovo ime v oklepaju izpusti, npr. ... po Millerjevi (*ibid.*) je ... Kadar je referenca edina ali bistvena vsebina opombe, oklepaja ne pišete. Če navajate zaporedoma isti vir, uporabite »*ibid.*«, kadar navajate isto stran kakor pri prejšnji navedbi, ali »*op. cit.*«, kadar navajate isto delo, a drugo stran, npr.: ... (*op. cit.*: 121) ...

PRILOGE

Glavno besedilo prispevka naj se začne z naslovom prispevka brez navedbe imena avtorja/avtorice. V glavnem besedilu ne sme biti nikjer navedeno, kdo je njegov avtor/avtorica.

Prvi list natisnjene besedila, v elektronski obliki pa posebna datoteka naj vsebuje povzetek, ključne besede in kratko informacijo o avtorju, avtorici. Omembe avtorja, avtorice naj bodo vedno v tretji osebi.

Povzetek naj obsega 10-15 vrstic in v njem naj bodo zapisane najpomembnejše ugotovitve (sklepi) prispevka. Ne uporabljajte formulacije tipa »V prispevku bomo predstavili rezultate raziskave ...« ipd., temveč te rezultate (ali drugo relevantno gradivo) na kratko obnovite. Ključnih besed naj ne bo manj ko tri in - če ni nujno - ne več ko šest. Informacija o avtorju, avtorici naj vsebuje samo najosnovnejše podatke (npr. »Dr. X Y je docentka za sociologijo na Visoki šoli za socialno delo v Ljubljani, podpredsednica Društva socialnih delavcev Slovenije in pomočnica koordinatorja Evropskega programa za begunce.«). Če je mogoče, priložite prevod povzetka, ključnih besed in opombe o avtorju/avtorici v angleščino. Obvezno pripišite svoj naslov, telefonsko številko in elektronski naslov, če ga imate!

RECENZIJA

Vaše besedilo bo recenziral/a strokovnjak/inja s področja, s katerim se ukvarja vaše besedilo. Čeprav se trudimo, da bi bil postopek kratek, lahko to traja kar dolgo. Če dobite predloge za popravke, jih obvezno upoštevajte in popravljen besedilo vrnite v najkrajšem mogočem času.

social work

Vol. 41, October 2002, Part 5

Published by University of Ljubljana School of Social Work

All rights reserved

Editorial Advisory Board

Vika Bevc
Gabi Čačinovič Vogrinčič
Bojan Dekleva
Vito Flaker
Andreja Kavar Vidmar
Zinka Kolarič
Anica Kos

Editor

Bogdan Lešnik

Associate Editors

Darja Zaviršek (book reviews)
Srečo Dragoš (research)
Jo Campling (international editor)

Address of the Editors

Topniška 33, 1000 Ljubljana, Slovenia
phone (+386 1) 43-77-615, fax 43-77-122
e-mail socialno.delo@uni-lj.si
www.vssd.uni-lj.si/sd

Editorial Advisory Board (cont.)

Blaž Mesec
Mara Ovsenik
Jože Ramovš
Pavla Rapoša Tajnšek
Tanja Rener
Bernard Stritih
Marta Vodeb Bonač
Marjan Vončina

selected contents

Milko Poštrak THE SUBJECT AND INTERSUBJECTIVITY	249
Matjaž Plotajs SOCIAL CULTURAL WORK IN MALI DOM	273
Gabi Bešlin, Nataša Šumak THE QUALITY OF LIFE OF MOTHERS IN SINGLE-PARENT FAMILIES: A TENTATIVE THEORY ON THE BASIS OF A QUALITATIVE ANALYSIS	281
Vesna Šiplič, Darja Kadiš PSYCHOSOCIAL ASPECT OF AGING	295
Tea Smonker HOMELESSNESS OF WOMEN AND CHILDREN, THE VICTIMS OF VIOLENCE	
ENGLISH ABSTRACTS	309

članki

Milko Poštrak SUBJEKT IN INTERSUBJEKTIVNOST	249
Matjaž Plotajs SOCIALNO KULTURNO DELO V MALEM DOMU	273
Gabi Bešlin, Nataša Šumak KVALITETA ŽIVLJENJA MATER V ENOSTARŠEVSKIH DRUŽINAH: POSKUSNA TEORIJA NA PODLAGI KVALITATIVNE ANALIZE	281
Vesna Šiplič, Darja Kadiš PSIHOSOCIALNI VIDIK STARANJA	295
Tea Smonker BREZDOMSTVO ŽENSK IN OTROK, ŽRTEV NASILJA	301

povzetki

SLOVENSKI	307
ANGLEŠKI	309